

مخطوطة

المحصول في أصول الفقه

المؤلف

محمد بن عمر بن الحسن (فخر الدين الرازي)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كتاب

المحصول في الأصول

صنفه الإمام الرباني فخر الدين

ابن الخطيب الرازي

رحمة الله عليه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بسم الله الرحمن الرحيم رب اتمم فوزه

الحمد لله الذي شرفنا بالاسلام وعرفنا دقائق الاحكام والصلوة على محمد المبعوث الى كافة الانام وعلى آله واصحابه الغر الكرام اما بعد فهذه اكتاب جمعنا فيه الدلائل المعتبرة في المسائل المشتهرة من اصول الفقه وسميته بالمحصول من علم الاصول ومن الله تعالى التوفيق على الاتمام انه ولي الانعام الكلام في المقدمات وفيه فصول الفصل الاول في تفسير اصول الفقه المركب لا يدل ان بسلم الا بعد العلم بمفرداته لانه من كل الوجوه بل من الوجه الذي لاجله يصح وان يقع التركيب فيه يجب علينا تعريف الحاصل والفقه ثم نعريف 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 على اعيانها حتى لا يعلم كونها من الدين ضرورة فان قلت الفقه من باب الظنون فكيف جعلتموه علما قلت المجتهد اذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع على وجوب العمل بما ادى اليه ظنه فالحكم معلوم بنظام القطع واقع في طريقه وقولنا بالاحكام احترازا عن العلم بالذوات والصفات الحقيقية وقولنا الشرعية احترازا عن العلم بالاحكام العقلية كالماثل والمخالف والعلم بقبح الظلم وحسن الصدق عند من يقول بكونها عقليين وقولنا العملية احترازا عن العلم بكون الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة فان كل واحد احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه لان العلم بها ليس علما بكيفية العمل وقولنا المستدل على اعيانها احترازا عما للمقلد من العلوم الكثيرة المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية لانه اذا علم ان المفتي في هذه الحكم وعلم ان ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه فهذان العلمان يستلزمان العلم بان حكم الله في حقه ذلك مع انه لم يتسن تلك العلوم فقها لما لم يكن مستدلا على اعيانها وقولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فان ذلك لا يسمى فقها لان العلم الضروري حاصل لكونها من دين محمد عليه السلام اما اصول الفقه فاعلم ان اضافة اسم المعنى بعد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة

الصلاة و

المضاف تفيد اختصاص المضاف اليه بما ذكرنا وعند هذا نقول اصول الفقه مجموع طرق على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها فقولنا بمجموع 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 يعلم اجمالا في اصول الفقه في باب الاجماع دليلا فاما انه وجد الاجماع في هذه المسئلة فذاك لا ندعيه في اصول الفقه وقولنا وكيفية الاستدلال بها اردنا به الشرائط التي معها يصح الاستدلال بتلك الطرق وقولنا وكيفية حال المستدل بها اردنا بها ان الطالب لعلم الله تعالى ان كان عاميا وجب ان يستفتي وان كان عالما وجب ان يجتهد فلا جرم وجب في اصول الفقه ان نبحث عن حال المفتي والاجتهاد 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 اما الى العلم بالمدلول او الى الظن به والمدلول ها هنا هو الحكم الشرعي وجب لنا تفسير مفهومات هذه الالفاظ اعني العلم والظن والدليل والحكم الشرعي فنقول ما كان منها بين الثبوت كان غنيا عن البرهان وما لم يكن كذلك وجب ان نحاول بيانه على العلم الكلي الناظر في الوجود وهو ان احقه هو ان يبادي العلوم الجزئية لو برهن عليها فيعاد الدور الفصل الثالث في تحديد العلم والظن هذا المقصود اما تهذيب بعض الالفاظ 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 فهو العلم الحاصل من الحواس ويلزم منه العلم بالامور الواحد بعد الاخر كالمذوق والملموس وان كان عقليا فاما ان يكون الموجب محدودا منصورا طرفي القضية او لا بد من احدهما من القضايا فاما الاول هو البديهيات والثاني النظريات واما ان كان الموجب مركبا من الحس والعقل فاما ان يكون من السمع والعقل وهو المتواترات او من

مسابو الحواس والعقل وهو الجزئيات والحدسيات واما الذي لا يكون لوجب
فهذا اعتقاد المقلد والجاهل وغير المطابق هو الجهل واما الذي لا يكون
جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على التسوية فهو الشك والجازم ان ظن
والمرجوح وهم الثاني انه ليس يجب ان يكون كل مقصور ومكتسبا والدور
او التسلسل باطل في موضوعات متناهية او غير متناهية وهو ممتنع حصول التصور
اصلا بل لا بد من تصور غير مكتسب واحق الامور بذلك ما يجده العاقل من نفسه
ويدرك التفرقة بينه وبين غيره بالضرورة ومنها القسم المسمى بالعلم لان كل
احد يدرك بالضرورة انه عالم ولذته ويدرك بالضرورة كونه عالما بهذه الامور
ولولا ان العلم بحقيقته العلم ضروري والا لم يمتنع ان يكون عالما بها هذه الامور
ضروريا بما ان التصديق موقوف على التصور وكذا القول في الظن ثم العبارة الجيدة
ان الظن تغليب احد مجوزين ظاهري التجويز وهما عند فيلسوف وهي ان التقليد
اما ان يكون في المعتقد او في الاعتقاد اما الذي يكون في المعتقد فهو ان يكون
الشيء ممكن الوجود والعدم والامكان احد الطرفين به اولى كالقيم الوطب فان
نزول المطر ولا نزوله ممكن لكن النزول اولى واما الذي يكون في الاعتقاد فهو
ان يحصل الاعتقاد الوقوع واعتقاد اللاوقوع كل واحد منهما بحيث لا يتمكن
لكل اعتقاد الوقوع يكون اظهر عنده من اعتقاد اللاوقوع فظهر ان اعتقاد رجحان
الوقوع مغاير لرجحان اعتقاد الوقوع فهذا الثاني هو الظن فان كان
مطابقا للمظنون كان ظنا صادقا والا كان كاذبا واما الاول وهو اعتقاد
رجحان الوقوع فان كان مطابقا للمعتقد كان علما او نقليدا على التفصيل
المتقدم والا كان جهلا الفصل الرابع في النظر والدليل والامارة
اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن لتتوصل بها الى تصديقات اخر
والمراد بالتصديق اسناد الذهن امرا الى امر بالنفي او بالاثبات اسنادا جازما
او ظاهرا فتلك التصديقات التي هي الرسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها
فهو النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد فتلك التصديقات المطابقة
اما ان يكون بايسد ها علوما او يكون اللازم عنها ايضا علوما واما ان يكون بعضها
مظنونا والبعض الاخر ايضا مظنونا واما ان يكون بعضها علوما وبعضها مظنونا
فيكون اللازم المطلوب حصول النتيجة موقوفا على حصول جميع المقدمات

فاذا كان بعضها مظنونا كانت النتيجة موقوفة على الظن والموقوف على
الظن ظن فالنتيجة ظنية لا محالة 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 اقتضاء او تخييرا او اقتضاء او تخييرا اما الاقتضاء فمتناول اقتضاء الوجود واقتضاء
العدم واما مع التخيير واما مع جواز الترك فمتناول الواجب والمحظور والمندوب
والمكروه واما التخيير فهو الاباحة فان قيل هذا التعريف فاسد من اربعة
اوجه احدها ان حكم الله على هذا التقدير خطابه وخطاب الله كلامه
وكلامه عندكم قديم فيلزم ان يكون حكم الله باطلا والحوادث قديما وهذا باطل
من بلاثة اوجه الاول ان حل الوطي في المنكوحة وحرمته في الاجنبية صفة فعل
العبد ولذلك يقول هذا الوطي حلال او حرام وفعل العبد محدث وصفة المحدث
لا يكون قديمة الثاني انه يقال هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم تكن كذلك وهذا يستلزم
حدوث هذه الاحكام الثالث انا نقول المقتضي لحل الوطي هو النكاح او ملك
اليمين وما كان معللا بامر حادث يستحيل ان يكون قديما فثبت ان الحكم يمتنع
ان يكون قديما والخطاب قديم فالحكم لا يكون عين الخطاب وثانيها ان بعض الاحكام
خارج عن هذا الحد وهو 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 اذا خلت كلمة او في الحد
وهو غير جائز لانها للتردد والحد للايضاح وبينهما مباينة واجوبة
قوله الحل والحرمة من صفات الافعال قلنا لا نسلم فان عندنا لا معنى لكون الفعل
حلالا الا المجموع كونه مقولا فيه رفعت الحرج عن فعله ولا معنى لكونه حراما الا
كونه مقولا فيه لو فعلته لعاقبتك الحكم الله تعالى هو قوله والفعل متعلق القول لا
لمتعلق [illegible] من القول صفة والا لحصلت للمعدوم صفة تثبوتية لكونه مذكورا
ونحن لا نعني بالحكم المحكوم به الا قوله انا نقول هذه المرأة حلت لزيد بعد ما لم
تكن كذلك فلما حكم الله تعالى هو قوله في الازل اذ ثبت للرجل القلاني حين
وجوده في كذا في علمه قديم ومتعلق حكمه محدث فقوله الحكم معلل
بالاسباب قلنا المراد من السبب عندنا المعرف الحامل للموجب قوله هذا التحديد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

خرج عنه كونه سببا وشرطا وصحيحا وفاسدا فلنا المراد من كون الدلوك سببا انا
متى شاهدنا الدلوك علمنا ان الله تعالى امرنا بالصلوة فلا معنى لهذه السببية
الا هذا وجاب واذا قلنا ان هذا العقد صحيح لم نعن به الا ان الشرع اذن له في التصرف
به ولا معنى لذلك الا الاباحة قوله هذا التحديد يخرج عنه اهلة رمضان السبق
ودلوك الشمس قلنا معنى قولنا اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان ان الولي
مكلف باخراج الضمان من ماله والرجل يكلف بادا الصلوة عند الدلوك فوله
كلمة او للتردد قلنا مرادنا ان كل ما وقع على احد هذه الوجوه كان خطا
وما لا فلا الفصل السادس في تقسيم الاحكام الشرعية وفي وجوه
التقسيم الاول خطاب الله تعالى اذا تعلق بشيء اما 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 فانسام
الاحكام الشرعية هي هذه الخمسة وقد ظهر بهذا التقسيم ماهية كل واحد
منها فلنذكر الان حدودها واسماءها اما الواجب فالذي اختاره القفال
ابو بكر رحمه الله 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 ذلك في وجوب
الفعل ومن قولنا يتوعد بالعقاب على تركه لان الخلف في خبر الله تعالى محال
وكان ينبغي ان لا يوجد العفو ومن 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 ذهب اليه من ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع وقولنا على
بعض الوجوه ذكرناه ليدخل في حده الواجب المخير لانه يذم على تركه
الواجب مع بدله ايضا والواجب الموسع لانه يذم على تركه اذا ترك في كل الوقت
والواجب على الكفاية لانه يذم على تركه اذا تركه الكل فان فلنا [illegible] الحد
يدخل فيه السنة فان الفقهاء قالوا الوتر اهل بحملة اتفقوا على ترك سنة الفجر
بالصلاة فانهم كانوا يشتغلون بالسلاح قلنا [illegible] سلمنا جوازه ان شاء الله تعالى
واما الحرام فاعلم انه لا فرق عند نا بين الواجب والفرض والحنفية خصصوا
اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع والواجب بما عرف وجوبه بدليل مظنون

قال ابو زيد الفرض عبارة عن المقدر يقال الله تعالى فنصف ما فرضتم
اي قدرتم واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط يقال 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 فنسميه بالواجب لانه سافط
علينا ولم نسميه بالفرض لانا لم نعلم ان الله تعالى قدره علينا وهذا الفرق
ضعيف لان الفرض هو المقدر لا الذي ثبت كونه مقدرا علمنا او ظننا
كما ان الواجب هو الساقط لا الذي ثبت كونه ساقطا علمنا او ظننا واذا
كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين باحد القسمين
تحكما محضا واما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا واسماؤه كثيرة
احدها انه معصية واطلاق ذلك في العرف يفيد 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 مرتب
من الحظر وثالثها انه ذنب وهو المنهي الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة
ولهذا لا يوصف افعال البهائم والاطفال بذلك وكل ما وصف فعل المرا هو بما
لحقه الذم على فعله ورابعها من جوز عنه ومنوعد عليه ويفيد في العرف
ان الله تعالى هو المتوعد عليه والزاجر عنه وخامسها انه فبيح وسيأتي
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 الاخرة واما الاسماء فالمباح يقال
له انه حلال طلق وقد يوصف الفعل بان الله تعالى قد اذن فيه وعليه مباح وان كان تركه
محظورا كما وصفنا داود المؤتد بانه مباح ومعناه انه لا ضرر على من اراقه وان كان
الامام ملوما بترك اراقته واما المندوب فهو الذي يكون فعله راجحا على تركه
في نظر الشرع ويكون تركه جائزا واما ذو الفقهاء من عدل عن جميع الفواصل
لا ستدلاله لهم ربما ذكر على استهانته بالطاعة وذهابه فيها فان النفوس تستنقص
من هذا الباب وعادته 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 جرم لا يسمى مندوبا واما الاسماء فاحدها انه مرغب فيه لانه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قد بحث المكلف على فعله بالثواب وثانيها انه مستحب ومعناه في العرف ان
الله تعالى قد احبه وثالثها انه نفل ومعناه انه طاعة غير واجبة وان الانسان
ان يفعله من غير حرج ورابعها انه تطوع ومعناه ان المكلف انقاد لله تعالى فيه
مع انه قد يتمكن من عدم حرج وخامسها انه سنة ومعناه في العرف انه طاعة غير
واجبة ولفظ السنة مختص في العرف بالمندوب بدليل انه يقال هذا الفعل
واجب او سنة فهم من قال لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول
كل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وسلم او بمداومته فعله لان
السنة ماخوذة من المداومة ولذلك يقال الختان من السنة وان يراد به انه غير
واجب وسادسها انه احسان وذلك اذا كان نفعا موصلا الى المغير مع القصد
الى ايقاعه واما المكروه فيقال بالاشتراك على احد امور ثلثة احدها ما نهي
عنه في تنزيه وهو الذي استغفر 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
الشافعي رضي الله عنه اكره كذا وهو يريد التحريم وثالثها ترك الاولى كترك
صلوة الضحى وسمي ذلك مكروها لدنوه من الترك بالكثرة المفضية في فعلها
(التفسير الثاني) الفعل اما ان يكون حسنا او قبيحا وتحقيق القول فيه ان الانسان
اما ان يصدر عنه فعله وليس هو على حالة التكليف واما ان يكون على حالة
التكليف والاول كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل وهذه الافعال لا يتوجه
نحوها علما ذم ولا مدح وان كان قد تتعلق بها وجوب ضمان واروش ما لهم
ويجب اخراجه على وليهم والثاني ضربان لان القادر عليه اما ان يتمكن من العلم بحاله
ان كان له نفله فهو الحسن وان لم يكن فهو القبيح قال 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 ونتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله ويحد
ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم واما الحسن فمفهوم للقادر
عليه المتمكن من العلم بحاله ان يفعله وايضا ما لم يكن على صفة توثر في استحقاق
الذم وانقول هذه الحدود غير وافية بالكشف عن المقصود واما الاول فنقول
الذي اردت بقولك ليس له ان يفعله فانه يقال للعاجز عن الفعل ليس له ان

يفعله ويقال للقادر على الفعل اذا كان ممنوعا عنه حسا انه ليس له ان يفعل ويقال
للقادر اذا كان شديد النفرة عن الفعل انه ليس له ان يفعل وقد يقال للقادر
اذا زجره الشرع انه ليس له ان يفعل والنفسيران الاولان غير مرادين لانه محالة
والثالث غير مراد ايضا لان الفعل قد يكون حسنا مع قيام النفرة الطبيعية
عنه وبالعكس والرابع ايضا غير مراد لانه يصير القبيح مقتضيا للمنع
الشرعي فان قلت المراد منه القدر المشترك بين هذه الصور
الاربع من مسمى المنع قلت لم 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 فاما قوله وبهذا ذلك ان يستحق
الذم بفعله قلنا لما فسرت القبيح بانه الذي يستحق الذم بفعله وجب
تفسير الاستحقاق والذم فاما الاستحقاق فقد يقال لما لا يستحق الموثر
على معنى انه يفتقر اليه في ذاته ويقال لما لا يستحق الانتفاع به على
معنى انه يحسن منه ذلك الانتفاع والاول ظاهر الفساد 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 اليه فهذا معقول لكن لم 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 الاسكالات غير واردة على قولنا لما نعني
بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا ويندرج فيه
افعال الله تعالى وافعال العبيد المكلفين من الواجبات والمندوبات
والمباحات وافعال الساهي والنائم والبهائم وهو اولى من قولهم في حد الحسن
ما كان ماذونا 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 ويدخل فيه

فعل الله تعالى لان وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته **القسم الثالث**
قالوا خطاب الله تعالى كما قد يرد للاقتضاء والتخيير فقد يرد ايضا لجعل الشيء
سببا وشرطا وما نقل له تعالى في الزاني حكمان 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 رأيت انسانا زنى فاعلم اني اوجبت عليه الحد فهذا حق ولكن يرجع
حاصله الى كون الزنا معرفا لحصول الحكم وان كان المراد ان الشرع جعل
الزنا موثرا في هذا الحكم فهذا باطل لبداهة وجه الدول ان حكم الله تعالى كلامه
وكلامه قديم والقديم لا يعلل بالحدوث الثاني ان 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
بعد هذا الجعل وجب ان لا تصير موثرة وان لم تبق تلك الحقيقة كان هذا
اعدام الملك الحقيقة والشيء بعد عدمه يستحيل ان يكون موجبا الثالث الشرع
اذا جعل الزنا علة فان ترصد زمنه عند ذلك الجعل اثر البته استحال ان يقال
انه جعله علة للزنا لان ذلك كذب والكذب على الشرع محال وان صدر
عنه امر فذلك الامر اما ان يكون هو الحكم او ما يوجب الحكم والما
يوجبه فان كان الاول كان المؤثر في ذلك الحكم هو الشرع لا ذلك السبب وان
كان الثاني كان المؤثر في 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 شيء غير الحكم وغير
الحكم لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم اصلا وبالله التوفيق **القسم الرابع**
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 اما اسقط
القضاء فصلوة من ظن انه متطهر صحيحة وعند المتكلمين لها موافقة للامر
المتوجه عليه والقضاء وجب بامر متجدد وفاسدة عند الفقهاء لانها
لم يسقط القضاء واما العقد وفالمراد 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 وعنوا
انه الذي يكون منعقدا باصله 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 تكلمنا هنا لتشوشه في تخصيص
اسم الفاسد به ويقرب من هذا الباب البحث عن قولنا في العبادة انها مجزية لم لا
واعلم ان الفعل اما ان 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 يقع الا مجزئة واحدة فكمعرفة الله تعالى ورد الوديعة فلا يقال
فيه انه مجزئ او غير مجزئ اذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئا ان
الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لو اتى المكلف به مستجمعا
لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط
القضاء وهو باطل لانه لو اتى بالفعل عند الحلال بعض ما تعلق به تمام لم يكن
الفعل مجزئا مع سقوط القضاء ولان القضاء انما يجب بامر متجدد على ما سياتي
ان شاء الله تعالى ولانا نقول وجوب القضاء بان الفعل الاول لم يكن مجزئا وجب
قضاء والعلة متغايرة للمعلول **القسم الخامس العبادة توصف**
بالقضاء والاداء والاعادة فالواجب اذا ادى في وقته يسمى اداء واذا ادى بعد خروج
وقته المضيق او الموسع يسمى قضاء وان مثل ما فعله في الخارج من فعل تاما في وقته
المضروب له يسمى اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل مع ضرب من الخلل والقضاء اسم
لفعل مثل ما فات وقته المحدود وههنا بحثان **الاول** ترغلب على ظنه في الواجب
الموسع انه لو لم يشتغل به لمات فيها هنا او اخر عصى فلو اخره وعاش ثم استغاثه
قال القاضي ابو بكر رحمه الله هذا قضاء لانه تعين وقته بسبب غلبة الظن ما
اوقعه فيه وقال الشيخ ابو الحسن رحمه الله هذا اداء لانه لما انكشف خلاف ما ظن دل
حكمه فصار كما لو علم انه يعيش الى ان الفعل الموسع فيه قضاء اداء وجد سبب
وجوب الاداء مع انه لم يوجد الاداء ثم وقوع احدهما يوجب احدهما وجب الاداء يشبه
فتركه والى مثله خارج الوقت فكان قضاء وهو كمن ترك الصلوة عمدا
في وقتها ثم اداها خارج الوقت وتاخيرها لا يجب الاداء فهو شبه احدهما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يكون المكلف بحيث لو 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 قصد ورفعل الصلوة منه واما ان يمتنع ذلك منه شرعا كالحائض
فانه لا يصح منها فعل الصوم لانه لما وجد في حقها سبب الوجوب وان
لم توجد الوجوب سمي الجنابات 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
منع كالزنا الوجوب لانه وجد وجوب الفعل كما يقوله بعض من لا يعرف
من الفقهاء لان المنع من الترك جزء ماهية الوجوب فيستحيل عدم الوجوب
مع جواز الترك القسم السادس الفعل الذي يجوز لكل مكلف لانتبان
به اما ان يكون عزيمة او رخصة وذلك لان ما جاز فعله اما ان يجوز مع قيام
المقتضي للمنع او لا يكون كذلك الاول الرخصة والثاني العزيمة مثالها كل
ما الاصل من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط
صوم رمضان عن المسافر رخصة مع الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع وقد يكون
واجبا كاكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع وقد لا يكون واجبا
كالافطار والقصر في السفر وقول كلمة الكفر عند الاكراه ولما قلنا
في الحكم الشرعي واقسامه فلنبين انه ثابت بالشرع او بالعقل بالله التوفيق

الفصل السابع

في ان حسن الشيء وقبحه اما ثبت بالشرع او بالعقل
والقبح قد يعني بهما كون الشيء ملائما للطبع او منافرا وهذا النوع لا نزاع في كونهما
عقليين وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل
قبيح ولا نزاع ايضا في كونهما عقليين بهذا التفسير انما النزاع في كون الفعل
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فعندنا ان ذلك لم يثبت الا بالشرع وعند
المعتزلة ليس كذلك لانه لو كان الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله
الذم قالوا وذلك لوجه قد يستقل العقل بادراكه وقد لا يستقل العقل بعرفته
فالحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده فان العقل الحاكم

له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا انه لولا اختصاص كل واحد منهما
بما لاجله حسن وقبح والا لما امتنع ورود الشرع به لنا ان دخول هذه
الفعال في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق وعلى
التقديرين فالقول القبح العقلي باطل بيان الاول ان فاعل القبيح اما ان يكون ممكنا
من الترك او لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان تمكن من الترك
فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التارك 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 للعبد تمكن في شيء مما له حوالي من الفعل والترك
ولا معنى للاضطرار الا ذلك وان لم يجب فعند حصول هذا المرجح لم يمتنع وجود
الفعل لانه وعدمه اخرى فترجح جانب الوجود على جانب العدم لما ان يتوقف
على انضمام مرجح اليه او لا يتوقف فان توقف لزكان الحاصل قبل ذلك مرجحا ناما وكان
فرضناه مرجحا ناما هذا خلف ايضا فالكلام في هذه الضميمة كما في الاول فيلزم
التسلسل وهو محال ولما ان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فمع ذلك المرجح تارة
يوجد الا تارة لا يوجد ولم يكن رجحان جانب الوجود على جانب العدم موقوفا
على قيد من جهته ولا على ترجيح البته والا لعاد الى القسم الاول فذا طلنا
فحينئذ يكون دخول الفعل في الوجود اتفاقيا لا اختياريا فقد ثبت الاتفاق
اما القسم الثالث وهو ان يكون حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فحينئذ
يكون واقعا لا لمؤثر فيكون اتفاقيا واما ان قلنا بان الممكن من الفعل متمكن من الترك
لكن لا يتوقف رجحان الفاعلية على التارك على مرجح فعلى هذا التقدير يكون رجحان
الفاعلية على التاركية اتفاقيا ايضا لان ذلك القادر بقدرته لما كانت نسبتها الى
الامرين على السوية ثم انه حصلت الفاعلية في احد الوقتين دون التاركية من غير
مرجح البتة كان رجحان الفاعلية على التاركية اتفاقيا فان قلت [illegible]
ان نقول القادر مرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح قلت هل تقول بك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يرجح مفهوم زايد على كونه قادرا والليل له مفهوم زايد عليه فان كان ذلك مفهوما
زايدا على كونه قادرا كان ذلك قولا بان رجحان الفاعليه على التاركيه لا يكن
الا عند انضمام نبذا خر الى القادرية فنصير هذا هو القسم الاول الذى تكلمنا فيه
وان لم يكن ذلك مفهوما زايدا لم يتم لقولكم القادر يرجح احد مقدوريه على
الآخر الا ان صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه بوجه الا تو
في بعض تلك الازمنه دون بعض من غير ان يكون ذلك القادر قد رجحه او قصد
ايقاعه ولا معنى للاتفاق الا ذلك وثبت هذا البرهان القاطع دخول هذه
القباح في الوجود اما ان يكون على سبيل الاضطرار او على سبيل الاتفاق واذا
ثبت ذلك امتنع القول بالفيض العقلي بالاتفاق اما على قولنا فظاهر واما عند
الخصم فلانه لا يجوز ورود التكليف بذلك فضلا عن ان يقال ان حسنه
معلوم بضرورة العقل ثبت بما ذكرنا ان القول بالفيض محال باطل اما الخصم
فقد ادعى العلم الضروري بقبح الظلم والجهل والكذب وحسن الحكمة والصدق
ثم قالوا هذا العلم غير مستفاد من الشرع لان البراهمة مع انكارهم الشرايع
عالمون بهذه الاشياء ثم ذعموا بعد ذلك ان المقتضي لقبح الظلم مثلا هو كونه
ظلما لانا عند العلم بكونه ظلما نعلم قبحه وان لم نعلم شيئا آخر وعند الغفلة
عن كونه ظلما لا نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء وثبت ان المقتضي لقبحه
ليس الا هذا الوجه ومنهم من حاول لا ستدلال امورا احدها ان الفعل الذي
حكم فيه بالوجوب مثلا لو لم يحتمل في الجمله استحقاق ثبوت ذلك الحكم والا كان
تخصيصه بالوجوب دون سايرا لاحكام ودون سايرا لافعال ترجيحا لاحد
طرفي الجايز على الآخر لا لمرجح وثانيها انه لو لم يكن الحسن والقبح الا بالشرع لحسن
من الله تعالى كل شيء ولو حسن من الله تعالى كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة
على يد الكاذب ولو حسن منه ذلك لما امكننا ان نميز بين النبي والمتنبي وذلك
يفضي الى بطلان الشرايع وثالثها لو حسن من الله كل شيء لما منع منه الكذب
وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده وعيده فان قلت الكلام انما يستقيم
ان يكون كذبا ان قلت هب ان الامر كذلك لكن لم يجوز ان تكون هذه
الالفاظ التي نسميها بالكذب مما علم الله تعالى في نفسه وحينئذ يعود الاشكال
ورابعها ان العاقل اذا قيل له ان صدقت اعطيناك دينارا وان كذبت اعطيناك

دينارا واستوى الكذب والصدق في جميع الامور لم ينبغ في كونهما صدقا وكذبا
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 نعلم عند ورود الشرع بما انه انما اذا لم يكونا
معلومين قبل ورود الشرع لما يكون وارد الما يعقل السامع ولا ينفيه وذلك
محال فوجب ان يكونا معلومين قبل ورود الشرع والجواب عن دعوى
الضرورة انها مسلمة لكن لم قلت ان محل النزاع فان كل ما كان ملائما للطبع حكموا بحسنه
وما كان منافرا للطبع حكموا بقبحه فهذا القدر مسلم فان ادعيتم ان ادراك هذا القدر
فلا بد من افادة بضرورة ثم اقامة الدلالة على التصديق فان كل ذلك غير مساعد
عليه فضلا عن ادعاء العلم الضروري فيه فان قلت الظلم ملايم لطبع
الظالم ومع ذلك فانه يجد في صريح العقل قبحه ولان من يخاطب الحماد بالوسد
والنبي فانه لا ينفر طبعه عنه مع ان قبحه معلوم بالضرورة ولان من اشتاقت نفسه
عن اقى شتم الملائكة والانبياء عليهم السلام وكتبها على خط حسن وتراها بصورة
طبيعة حسنة فانه يميل طبعه اليه وينفر العقل عنه فعلمنا ان نفرة العقل مغايرة
لنفرة الطبع قلت الجواب عن الاول ان الظالم لما يميل طبعه الى الظلم لانه لو حكم
بحسنه لما قدر على دفع الظلم عن نفسه فالنفرة عن الظلم ممكنة في طبع الظالم
والمظلوم لانه تارة يرغب فيه لما مر من منفعته وهو اخذ المال منه والحكم بحسن
الاحسان انما كان لان الحكم بحسنه قد يفضي الى وقوعه وهو ملائم لطبع كل
احد والحكم بقبح الكذب انما كان لكونه على خلاف مصلحة العالم وبحسن
الصدق لكونه على وفق مصلحة العالم وبحسن انقاذ الغرقى لانه يتضمن حسن الاجر
وان لم يوجد ذلك والا لان من شاهد شخصا من اباحته في الحمام فانه يقدم منه
يستلزم دفع ذلك الالم عن القلب وذلك مما يميل اليه الطبع واما مخاطبة الجماد
فلا نسلم ان استقباحها يجري مجرى استقباح الظلم والقدر الذي فيه
من الاستقباح انما كان لانه لا تفاق اهل العالم على ان الانسان لا يجب ان
يشتغل الا بما يفيده فانه اما عاجلة او اجلة واما القصيدة الغير المشتملة على
الشتم فانما يستقبح لما فيها من الى مقابلة اولياء الشتم والاستخفاف
وهو على مضادة مصلحة العالم فظهر ان المرجع لهذه الاشياء الى ملايمة

الطبع ومنافرتها ونحن قد ساعدنا على ان الحسن والقبح بهذا المعنى معلوم بالعقل
والنزاع في عبد سلمنا تحقق الحسن والقبح لكن لا نسلم ان المقتضي لقبح الظلم
هو كونه ظلما ولم لا يجوز ان يكون المقتضي لقبحه امرا اخر مقولة العلم بالقبح وانه
مع العلم بكونه ظلما وجودا وعدما فلم لا يحسن الظلم وما الدليل عليه ثم انه منقوض بالمضايقة فان العلم كل واحد من المضايقين واجب مع
العلم بالاخر وجودا وعدما مع انه ممتنع كون واحد منهما علة للاخر وتمام تقرير
هذا السؤال سيأتي ان شاء الله في كتاب القياس سلمنا ان الذي ذكرتموه يقتضي
قبح الظلم لكونه ظلما لكن ما يدل على بنائه وهو ان المفهوم من الظلم اضرار غير
مستحق وكونه غير مستحق قد عدمي والعدمي لا يصلح ان يكون علة للحكم
الثابت ولو ان يكون جزء العلة اذ لو جاز استناد الامر الثبوتي الى الامر العدمي لجاز
استناد العالم الى مؤثر عدمي وحينئذ يسد علينا باب معرفة كون الله موجودا
ولان العدم نفي محض فيستحيل ان يكون مؤثرا فان قلت لم لا يجوز ان يكون
العدم شرطا لتأثير العلة في المعلول قلت لانه اذا فقد هذا العدم لم يكن
العلة مؤثرة في المعلول وعند حصوله تصير مؤثرة بنفسها وكون العلة بحيث يتسلزم
المعلول او تستنعقبه امر محدث مع حدوث هذا العدم وليس له سبب اخر سواه
توجب تعليله به فيعود الامر الى تعليل الامر الثبوتي بالامر العدمي وهو محال منا
الجواب عما احتجوا به اولا ان رجحان احد طرفي الممكن على الاخر حال افتقاره الى
المرجح نوقف رجحان فاعلية العبد على تاركيته على مرجح غير صادر من جهته والا
وقع التسلسل ويكون رجحان فاعلية العبد على التاركية عند حصول ذلك المرجح
واجبا والا لزم الرجحان لا لمرجح واذا كان كذلك لزم الجبر ويلزم من لزوم الجبر
القطع ببطلان القبح العقلي وان لم يفتقر الرجحان الى المرجح اصلا فقد اندفعت
هذه الشبهة بالكلية والجواب عما احتجوا به ثانيا ان الاستدلال
بالمعجز على الصدق مبني على مقدمتين احدهما ان الله تعالى لما خلق ذلك
المعجز له جعل للتصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق
والقول بالحسن والقبح انما يتبع 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 الغرض
قبيحا فلم قلت انه لا غرض سوى التصديق فان قلت القول بالقبح العقلي يمنع
من خلق المعجز على يدي الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم ان
المقصود منه التصديق فلو كان المدعي كاذبا كان ذلك ايهاما للتصديق الكاذب
وانه قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح قلت لم لا يجوز ان الذي يوهم
القبيح لم يكن وجه قبحه ذلك لان المكلف لما علم ان خلق المعجز عند الدعوى
محتمل ان يكون للتصديق وان يكون لغيره فلو حمله على التصديق لقطعنا كان
التصديق من المكلف حيث قطع في موضع القطع وهذا كما ترى المشافهات
فانه يوهم القبح ولكنه احتمل سائر الوجوه لم يقبح شيء من افعال الله تعالى فلم لا يجوز ان الالزام
الذي اوردوه علينا في احدى المقدمتين لهم عليه هو في المقدمة الاخرى
فنقول بما جعلوه جوابا عنه في تقرير احدى المقدمتين نجيب جوابا ثانيا في تقرير الاخرى
والجواب عما ذكروه ثالثا انه اورد عليهم ايضا لان الكذب قد يكون حسنا
وذلك كما اذا علمنا ان الكافر اذا قصد قتل نبي فاخفى النبي في دار انسان فان الكافر سأل
صاحب الدار عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار انه لو اخبر عن مكان النبي وسكت
او اشتغل بالتمويه لقتله قطعا فانا هنا الصدق قبيح والكذب حسن وانا نتهمهم ان
من تعمد غير ظلما وقال اني لا اتملك غدا انا لشك انه متى لم يفعل ذلك صار هذا
الخبر كذبا فلو كان الكذب قبيحا كان ترك هذه الاشياء مستلزما للقبيح ومستلزم
القبيح قبيح فيجب ان يكون ترك هذه الاشياء قبيحا فيكون فعلها حسنا لا محالة وكل
ذلك باطل بالاتفاق فان قلت الجواب عن الصورة الاولى من وجهين الاول
انا لا نسلم انه قد تحسن الكذب هناك وتقبح الصدق بل الواجبان باقيان بالمعارض
وان في المعارض لمندوحة عن المقتضي لمانع الاوان الا صار حصول الحكم عند حصول
العلة وهذا هو الجواب ايضا عن الصورة الثانية قلت الجواب عن الاول
ان الخبر انما يصير من باب المعارض اضارا مرورا اما دل الظاهر عليه اما بزيادة
او بنقصان او بتقييد مطلق او تخصيص عام مع انه لا شبهة السامع على انه نوى
لانه لو نبه عليه لما حصل المقصود واذا جوز ترك ذلك لاجل مصلحة

يقتضي ذلك لم يمكنه اجراء خطاب الله تعالى على ظاهره الا اذا عرف انه
لم توجد هناك مصلحة تقتضي صرفها عن ظواهرها وذلك لا سبيل اليه الا
بان يقال لا يعرف هذه الامور الا من لكن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء
وعن الثاني ان تخلف الاثر العقلي عن المؤثر العقلي محال والا لكان تحدم المانع
جزء من العلة وهو محال ثم ان سلمنا ولكن الالزام عايد عليكم لانكم اذا
جوزتم في الجملة تخلف الحكم عن المؤثر لمانع جاز في كل خبر كذب ان لا يكون
فيجوز حينئذ ان يكون الاجماع الذي ادعيتموه حجة وحينئذ لا يحصل القطع بكونه
فيما يحصل بالغائه ما في الباب ان يحصل الظن فقط والجواب عما ذكروه اولا
انا انما نرجح 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 يجز له ترجيح الصدق عنده على الكذب
فان قلت انا افرض نفسا خالية عن الالف والعادة والمذهب والاعتقاد
ثم اعرض على نفسي عند هذا الفرض هذه القضية فاجد هاجازمة بترجيح الصدق
على الكذب قلت ذهب انك فرضت نفسا خالية عن هذه العوارض
كل من خلا عن العوارض لم يوجب حصول الخلو عن العوارض لكل واحد
عن هذه العوارض فلعلك الان في كل الوقت لا تدري هل كنت احلم هذا الحلم ام لا
والجواب عما ذكروه خامسا ان الموقوف على الشرع ليس تصور
الحسن والقبح فانا قبل الشرع ما نتصور ماهية توبت العقاب والذم على
الفعل وعدم هذا الترتب فتصور القبح والحسن لا يتوقف على الشرع
انما الموقوف على الشرع هو التصديق به فان احد هما من الاخر وبالله التوفيق
وقد جرت عادة اصحابنا رحمهم الله في ان يتكلموا بعد هاتين المسئلتين
بمسئلتين احدهما في ان سكل المنع لا يجب عقلا والثانية في انه لا حكم
قبل الشرع واعلم انا متى بينا فساد القول بالقبح والحسن العقليين فقد
صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لان محالة كل الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح
العقليين ثم بتنوا ان بعد تسليم هذا الاصل لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين

الفصل الثامن في ان سكل المنع غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه

عقلا لنا الدليل العقلي اما المنقول فاما النص 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 لاحد الفائدة لو لا الفائدة
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا يجوز ان يكون
لفائدة لان تلك الفائدة اما ان يكون عايدة الى المشكو او الى غيره والاول
باطل لانه تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع المضار والثاني ايضا باطل لان
الفايدة العايدة الى الغير اما جلب المنفعة او دفع المضرة لا جايز ان يكون
ذلك جلب المنفعة لوجوه الاول ان جلب النفع غير واجب في العقل
مما يقتضيه ابدا وفي ان لا يجب الثاني انه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع لان
الشكر لما كان واجبا فالواجب لا يقتضي شيئا اخر الثالث ان الله تعالى
قادر على ايصال كل المنافع بدون عمل الشكر فيكون توسيط هذا الشكر
غير واجب عقلا ولا جايز ان يكون لدفع المضرة لانه اما ان يكون لدفع
مضرة عاجلة وهو باطل لان اشتغال الشكر مضرة عاجلة فكيف يكون
دفع المضرة العاجلة واما ان يكون لدفع مضرة [illegible] وهو باطل ايضا لان
القطع بحصول المضرة عند عدم الشكر انما يكون اذا كان الشكر يسوي الشكر
ويسوي الكفران فاما من كان منزها عنهما استوى الشكر والكفران بالنسبة
اليه فلم يكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر اولى من القطع بالعقاب
على الشكر وايضا من وجوه احدها ان الشاكر لما كان الشكر نافعا له
اذ نه تصرف في ملك الغير بغير اذنه من غير ضرورة وهو لا يجوز وانما نهانا عن التصرف
اذا حاول مجازاة المولى على انعامه عليه استخف الاديب والمستغل الا لشكر
اشتغال بالمجازاة فوجب ان لا يجوز وثانيها ان من اعطاه الملك العظيم
من الخبز او قطرة من الماء فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة بذكر تلك
النعمة وشكرها استخف الاديب وكل انعم الدنيا بالنسبة الى خزانة الله
تعالى اقل من تلك الكسرة بالنسبة الى خزانة ذلك الملك فلعل الشاكر يستحق
العقاب بسبب شكره ورابعها العلة لا تعدي الى السكر الاترى
انها تغير اللاون فيستحق العقاب وانما قلنا انه لا يمكن ان يجب لفائدة

شبكة الألوكة www.alukah.net

لو صح هذا لدل ان ذكر عبث وانه قبيح والثاني ان المعقول من الوجوب توسط
الذم والعقاب على الترك فاذا لم يعقد كذلك لم يتحقق الوجوب فان قيل
لم لا يجوز ان يقال وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لا يوجب كل
شيء لو كان لاجل شيء آخر لزم التسلسل نثبت انه لا بد وان ينتهي الى ما يكون
واجبا لذاته وعندنا الشكر واجب لنفس كونه شكرا كما ان دفع
الضرر عن النفس واجب لنفس كونه دفعا للضرر ولذلك فان العقلاء
يعلمون وجوبه عند ما يعلمون كونه شكرا للنعمة وان لم يعلموا وجه
اخر من جهات الوجوب نزلنا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان يقال وجب
الشكر عليه لدفع ضرر الخوف وذلك لا يجوز ان يكون خالقه 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 لكل الوجوه الاربعة المذكورة في الاسئلة لكن الظن الاول
اغلب لان المشتغل بالخدمة والمواظب على الشكر احسن حالا من المعرض
عن الخدمة والمتغافل عن الشكر واما تمثيل نعم الله تعالى بكسرة الخبز
فليس بجيد لان خلقه العبد واحياءه وايداره وما منحه من كمال العقل
وتمكينه من انواع النعم اعظم من جميع خزائن ملوك الدنيا ثم ما ترحم به بعد
تمام هذه النعم من بعثه الرسل وانزال كتبه وتقدم ترح 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 ان يستحق
ما منحه اياهم كما ان الملك اذا اعطى فلانا طيلسانا لا يستحق ذلك لاجل
ان خزانته يفيض مستغلة على اضعاف مضاعفة على ما اعطى سلمنا ان وجوه
لبس لفائدة زائدة فلم لا يجوز ذلك قوله انه عبث قبيح قلنا انكم ترون
القبح العقلي فكيف تمسكتم به في هذا الموضع سلمنا ان ما ذكرتموه يوجب
بحب الشكر عقلا لكنه يوجب ايضا ان لا يجب شرعا فما انه يقال انه تعالى
واجبه لاوجه اما الفائدة الاخرى فالتقسيم وما كان ذلك باطلا بالاتفاق
فكذلك ما ذكرتموه سلمنا ذلكم ولكنه معارض بوجوه الدوران وجوب شكر

المنعم معترف في بداية العقول وما كان كذلك لم يكن الاستدلال على نقيضه
قادحا فيه الثاني هب ان من وصل الى الطريقين وكان احدهما
امنا والاخر مخوفا فان العقل يقتضي سلوك الطريق الامن دون المخوف
وهاهنا الى اشتغال بالشكر طريقان احدهما الاعراض عنه محزون فكان
الاشتغال بالشكر اولى الثالث انه لو لم يجب الشكر في العقول لم يجب
طلب معرفة الله تعالى ايضا لانه لا فرق في العقل بين الباب ولو لم
يجب طلب معرفة الله تعالى في العقول لزم انعام الانعام عليهم السلام لانهم
اذا اظهروا المعجزة قال المدعو هم لا يجب علينا النظر في معجزتكم
الا بالشرع ولا يستقر الشرع الا بنظرنا في معجزتكم واذا لم ننظر في معجزتكم
لا نعرف وجوب ذلك علينا وذلك يقتضي انعام الرسل عليهم السلام الجواب
قوله لم لا يجوز ان يجب الشكر لنفس كونه شكرا قلنا قولنا لو وجب الشكر لوجب
اما الفائدة او لا فائدة تقسيم دائر 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 زايدا
على ما ذكرناه قوله انما وجب عليه دفعا للضرر الخوف قلنا قد بينا ان الخوف
حاصل في فعل الشكر كما انه حاصل في تركه واذا حصل الخوف على الامرين
كان البقاء على الترك عكم الاستصحاب اولى فان لم تثبت اولوية الترك
فلا اقل من ان لا يثبت القطع بوجوب الفعل قوله الاشتغال بالخدمة
اولى قلنا هذا مسلم في حق من يفرح بالخدمة ويتاذى بالاعراض فاما في
حق من لا يجوز الفرح والالم عليه فمحال وايضا فمثل هذه التاجيح لا يفيد الا
الظن قوله لا يجوز تشبيه نعم الله تعالى بكسرة الخبز قلنا التشبيه وارد
في البنية لا في المقدار ونحن لا نسلم ان جميع نعم الدنيا بالاضافة الى خزائن الله
تعالى اقل من الكسرة بالاضافة الى خزائن ملوك الدنيا قوله الحكم يكون لغير
نتيجة لم يتضح لي القول بالقبح العقلي وانت لا تقول به قلنا ذكرنا ان اصحابنا
رحمهم الله انما تكلموا في هذه المسئلة بعد تسليم التقبيح العقلي ليتبين ان كلام
المعتزلة ساقط في هذا الفرع مع تسليم ذلك الاصل واذا كان المقصود

شبكة الألوكة

ذلك لم يكن ما قالوه نافيا لكلامنا فقوله هذا يقتضي ان لا يحسن ايجاب الشكر من الله تعالى فلنا عارضنا من الدليل الذي ذكرناه على ان الله لو صح التحسين والتقبيح العقليان لما امكن القول بايجاب الشكر لا عقلا ولا سمعا وقد ثبت لنا ذلك فيقال فانم كيف اوجبتم شرعا قلنا الذي عن من هذا انه لا يجب بقليل احكام الله تعالى وافعاله بالاعتراض قوله عكم المالكية ان يوجب ما شاء على من شاء من غير فائدة ومنفعة اصلا وهذا ايما لا يتمكن الخصم من القول به فسقط السؤال اما قوله وجوب الشكر معلوم بالضرورة قلنا في حق من يسره الشكر وسوءه الكفران فاما في حق من لا يكون كذلك فلا نسلم ان قلت بل وجوبه على الاطلاق معلوم بالضرورة وانت مكابر في ذلك لا تكاد قلت احلف بالله وبالله تمان التي لا مخارج منها ان راجعت عقلي وذهني وطرحت الهوى والتعصب فلم اجد عقلي قاطعا بذلك في حق من لا يصح عليه النفع والضرر بل ولا ظانا فان كذبونا في ذلك كان لجاجا ولم نشاطروا بضائر المقابلة بمثله واما قوله ترجيح الطرف الاكثر على المحوف من لوازم العقل قلنا نعم لكنا بينا ان كلي الطرفين محوف فوجب التوقف قوله انه يفضي الى اخلال الانبياء عليهم السلام قلنا العلم بوجوب النظر والفكر ليس ضروريا بل نظري فلا بد عن ان يقول انما يجب على الناظر في محل تكون نظرت فوقت وجوب النظر لكني لا اعلم انه يجب النظر علي واذا لم اعلم انه يجب فيه لا اعرف وجوب النظر في فيحجز تكليفي فيلزم الاخلال قلت فان قلت بل العرف ضروري العقل وجوب النظر على قلت هذا مكابرة لان وجوب النظر على يتوقف على العلم بان النظر في هذه الامور الالهية يفيد العلم وذلك ليس بضروري بل نظري خفي فان كثيرا من الفلاسفة قالوا ان العقل لا تفيد اليقين في الهندسيات والحسابيات فاما في الامور الالهية فلا تفيد الا الظن ثم بتقدير ان تسلم كونه مفيدا للعلم فانما يجب الاتيان به لو عرف ان تخيير لا يقوم مقامه في افادة العلم وذلك مما لا سبيل اليه الا بالنظر الدقيق واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على ذلك لم يحسن من الموقوف على النظري اولى ان يكون نظريا كان العلم بوجوب النظر نظريا لا ضروريا وحينئذ تحقق الالزام فكل

ما جعله الخصم جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكروه وبالله التوفيق الفصل التاسع في حكم الاشياء قبل الشرع اشياء المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس في الهواء وغيره وذلك لا يدخل القطع بانه غير مصنوع له اذا جوزنا تكليف ما لا يطاق واما ان لا يكون اضطراريا كالاكل الذي هو عبادة فعند المحققة البصرية وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية انها على الاباحة وعند المعتزلة البغدادية وطائفة من الحنابلة والى على بن ابي هريرة من فقهاء الشافعية انها على الحظر وعند ابي الحسن الاشعري والى بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء انها على الوقف ثم هذا الوقف نادرة يفسر بانه لا حكم وهذا لا يكون ونقابل قطعا بعدم الحكم ونادرة بانا لا ندري هل هناك حكم ام لا وان كان هناك حكم فلا ندري انه اباحة او حظر قلت ان قال الشرع ما ورد خطاب الشرع فوجب ان لا يثبت للافعال شيء من الاحكام لما ثبت ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع اما القائلون بالاباحة فقد تمسكوا بامور ثلاثة الاول ما اعتمد عليه ابو الحسين البصري وهو ان تناول الفاكهة مثلا منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا مضرة فيه على المالك فوجب القطع بحسنه فاما انه منفعة فلان كل ما فيه واما انه خال 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 منا الاستظلال بحائط غيرنا والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بشرط ان لا يكون ذلك مفسدة عليه بضرر او غيره اذا خلا عن المفسدة وانما قلنا ذلك لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الامور وجودا وعدما وذلك دليل العلية وهذه المعاني ثابتة في مسئلتنا فوجب الجزم بالحسن قلت هب انكم لم تعلموا فيه مفسدة لكن احتمال مفسدة لا تعلمونها قائم فلم لا يكفي ذلك في القبح قلت هذا مدفوع من وجهين الاول ان العبرة في فتح التصرف بالمفسدة المستندة الى المادة فاما المفسدة الخالية عن المادة فلا عبرة بها الثاني ان الملوموني من نام تحت حائط لا ميل فيه لجواز سقوطه والملوموني اذا كان الجدار مائلا والملوموني من امتنع من اكل طعام سمي لتجويزه كونه مسموما من غير امارة والملوموني على الامتناع عند قيام الامارة فعلمنا ان مجرد الاحتمال لا يمنع الساقي لو فتح الاقفال لجواز كونه مفسدة لفضي الاحكام عنه لتجويز كونه مضرة وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما وهو تكليف

الاوائل للمفسدة والاحسن ذكر الكلي في منفعة خالية عن امارات المفسدة

بعلم

شبكة الألوكة www.alukah.net

ما لا يطاق الوجه الثاني في اصل المسئلة ان الله تعالى خلق المطعوم في
الاجسام مع امكان ان لا يخلقها فيها وذلك يقتضي ان يكون له فيه غرض
يخصها والاحسان عبثا ويستحيل ان يعود الغرض الى الله تعالى لانه متعال
ذلك عليه فلا بد وان يكون الغرض عائدا الى عبد فاما ان يكون الغرض هو الاضرار
او المنفعة او هما معا او لا ذاك ولا ذاك باطل اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فلانه
لا يحصل الضرر الا بادراكها فاذا كان الضرر مقصودا والادراك من لوازم
الضرر كان ما ذو نافيه لان ما ذو نافيه المطلوب مطلوب ولا يجوز ذلك بان يكون الغرض
امرا واردا الى ضرره المنتفع به باطلا لما تفاق فثبت ان الغرض هو المنفعة
وذلك لا ينتفع به بعقل الا على احد ثلثة اوجه اما بان يدركها واما بان يخبر بها
ليكون تناولها مفسدة فيستحق الثواب باجتنابها واما بان يستدل بها وفي
كل ذلك باحة ادراكها اذ لا يستحق الثواب بتجنبها الا اذا دعت النفس الى
ادراكها وفيه تقديم ادراكها وانما يستدل بها اذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على
ادراكها لان الله تعالى لم يخلق فينا المعرفة بها من دون الادراك فصح انه لا فائدة
فيها الا باحة الانتفاع بها الوجه الثالث انه يحسن من العقلاء التنفس في
الهواء وان يدخلوا ايديهم اذا كان محتاجا اليه ومن لزم ان لم يزيد على قدر ما يحتاج
اليه عدة العقلاء من الجانبين والعلة في حسنه انه انتفاع لم يتم فيه مفسدة
وهي قائمة في مسئلتنا وهذه الدلالة عين الدلالة الاولى واستنشاق الهواء مثال
لذلك اما القائلون بالحظر فقد احتجوا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه
فوجب ان لا يجوز قياسا على الشاهد واجيب عنه بالفرق على قولنا انه لا حكم
بوجهين الاول ان قوله لا حكم هذا حكم بعدم الحكم والجمع بين اثبات
الحكم وعدمه متناقض الثاني ان هذه التصرفات اما ان تكون ممنوعة عقلا بان تكون
على الحظر او لا تكون ممنوعة بل تكون على الاباحة وواسطة بين النفي والاثبات ممتنع اذ
ان الحكم العقلي الاصل ممنوع سلمناه لكن لم قلتم انه معلل بالوصف المذكور
والاعتماد في اثبات العلية على الدوران لم قلتم فقد ابطلناه وعن الثاني بالقدح
فيما ذكروه من التقسيم بالنقض بالمطعوم المؤذية المهلكة وعن حجة اصحاب الحظر
بان الاذن معلوم بدليل العقل كما لو استظل بحائط الغير بل قلنا ان هذا القياس
لا يدل عليه وعن التناقض بان يقول اي تناقض في الاخبار عن عدم الاباحة

والحظر وعن الآخران مرادنا ما لو وقف انا لا نعلم ان الحكم هو الحظر او الاباحة
وان فرضناه بالعلم بعدم الحكم قلنا هذا القدر لا يبرر اباحة بدليل انه حاصل في فعل
البهيمة مع انه لا يستحيل مباحا بل المباح هو الذي اعلم فاعله او ذل على انه لا حرج
عليه في الفعل والترك فاذا بينا انه لم يوجد هذا الاعلام لا عقلا ولا سمعا علمنا بكل
مباحا والله اعلم

الفصل العاشر في ضبط ابواب اصول 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 لما العقلية
فلا مجال لها عند نافي الاحكام لما بينا انها لا تفيد الا ما يستقبح واما عند المعتزلة
فلها مجال لان حكم العقل في المنافع الاباحة وفي المضار الحظر اما السمعية
فاما ان تكون منصوصة او مستنبطة اما المنصوص فهو قول او فعل صدر
عمن لا يجوز الخطاء عليه والذي لا يجوز الخطاء عليه هو الله تعالى ورسوله ومجموع
الامة والصادر عن الرسول وعن الامة اما قول او فعل والفعل لا يدل الا مع القول
فتكون الدلالة القولية متقدمة على الدلالة الفعلية والدلالة القولية اما ان تكون النظر
في ذاتها وهي الدوامر والنواهي واما في عوارضها اما عام متعلقا فاوهي العموم والخصوص
او خاصا كيفيته دلالة فاوهي المجمل والمبين والنظر في الذات مقدم على النظر في
العوارض فلا جرم باب الامر والنهي مقدم على باب الخصوص والعموم والنظر
في العموم والخصوص نظر في متعلق الامر والنهي والنظر في المجمل والمبين نظر في
كيفية تعلق الامر والنهي بتلك المتعلقات ومتعلق الشيء على الاطلاق عوارضه
من المتى ومتعلقه فلا جرم قدمنا باب العموم والخصوص على باب المجمل والمبين
وبعد الفراغ عنه لا بد من باب الافعال ثم هذه الدلالة بل قد تزيد تارة لاثبات الحكم
واخرى لغيره فمنه فلا بد من باب النسخ واما قد منا على باب الاجماع والقياس
لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وكذا القياس ثم ذكرنا بعده باب الاجماع ثم هذه
الدلالة والافعال قد تحتاج الى النقل فما لم نرسا هد الرسول لم ما هل الاجماع
فلا يصل اليه هذه الدلالة الا بالنقل فلا بد من البحث عن النقل الذي يفيد العلم
والنقل الذي يفيد الظن وهو باب الاخبار وبهذا كله ابواب اصول الفقه بحسب
الدلالة بل المنصوصة ولما كان التمسك بالمنصوصات انما يمكن بواسطة اللغات
فلا بد من تقديم باب اللغات على الكل واما الدلالة بالمستنبطة فهو القياس

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهو القياس وهذه طرق الفقه واما كيفية الاستدلال بها فهو باب التراجيح
واما كيفية حال المستدل بها فالذي يدل حكم الله تعالى به ان كان عالما لا بد
من الاجتهاد وهو باب شرائط الاجتهاد واحكام المجتهد وان كان عاميا فلا بد
من المستفتى وهو باب المفتي والمستفتي ثم تختم الجملة بذكر امور اختلف
المجتهدون في حكمها طرفا الى الاحكام الشرعية فهذا مجموع ما يحصل
الفقه اولها اللغات وثانيها الامر والنهي وثالثها العموم والخصوص
ورابعها المجمل والمبين وخامسها الافعال وسادسها الناسخ 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 ولنختم هذا
الفصل بذكر بحثين الاول ان تحصيل هذا العلم وهو الدليل عليه
ان معرفة الله تعالى في الوقايع النازلة بالمكلفين واجبة وكل طريق الى تحصيلها
الواجب العلم وبالجملة يتادى الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فهو
واجب واما قولنا ان معرفة حكم الله تعالى واجبة للاجماع على ان المكلف
غير مخير بين النفي والاثبات في الوقايع النازلة بل لله تعالى في كل واقعة
او في اكثرها احكام معينة على المكلف واما قولنا الا ان طريق الى معرفة حكم
الله تعالى الى هذا العلم لان المكلف اما ان يكون عاميا او لا يكون فان كان
عاميا فقد ضمنه السؤال لكن لا بد من تنبيه السائلين ان العالم والا لزم الدور او التسلسل
وعلى جميع التقادير لا يصير حكم الله تعالى معلوما وان كان عالما بالعالم لا
يمكنه ان يعرف حكم الله تعالى الا بطريق لا بتقاد الاجماع على ان الحكم مجرد
التشهي غير جائز ولا معنى لاصول الفقه الا تلك الطرق فثبت انه لا سبيل الى
معرفة حكم الله تعالى الا بالاصول الفقه وان ما لا يتادى الواجب المطلق الا به
وكان مقدورا للمكلف كان واجبا فانا نبين تفاريع وباب الامر ان شاء الله تعالى

البحث الثاني في انه من فروض الكفايات لانا سنقيم الدلالة ان سبيل
تعالى في باب المفتي والمستفتي على انه لا يجب على الناس باسرهم 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 ولما كانت دلالته
وضعية فالبحث اما ان يقع عن الواضع او الموضوع او عن الموضوع له او عن الذي به
يقع الوضع النظر الاول في البحث عن ماهية الكلام اعلم ان لفظ الكلام عند
المحققين مما يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة
المسموعة والمعنى الاول مما لا حاجة في اصول الفقه الى البحث عنه انما الحاجة الى
الذي يتكلم القسم الثاني فقال ابو الحسين البصري الكلام هو المنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة المتواضع عليها وزاد بعضهم وقولنا اذا صدر عن قادر واحد
اما قولنا المنتظم فاعلم انه حقيقة في الاجسام لان النظام هو التاليف
وذلك لا يتحقق الا في الاجسام لكن الاصوات المتوالية على السمع شبهت بها فاطلق
لفظ المؤلف والمنتظم عليها مجازا او نقول لنا من الحروف احتزنا به عن الحرف الواحد
فان اهل اللغة قالوا اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل كقولنا في وعِ
وعِ فانه كان في الاصل وعي ولذلك يرجع في التثنية فيقال وعيا الا انه اسقط الياء
للتخفيف وقولنا المسموعة احتراز عن حروف الكتابة وقولنا المتميزة احتراز
عن اصوات كثيرة من الطيور وقولنا المتواضع عليها احتراز عن المهملات وقولنا
اذا اصدرت عن قادر واحد احتراز عما اذا صدر كل واحد من حروف الكلمة عن
قادر آخر فانه لا يسمى كلاما وقد اعلم ان هذا الحد يقتضي ان من احد ما كون الكلمة
المفردة كلاما وهو قول الاصوليين وانحاة اجمعوا على فساد ذلك فان
لفظ الكلام مخصوص بالجملة المفيدة ونقلوا فيه نصا عن سيبويه
وقول اهل اللغة في المباحث اللغوية راجح على قول غيرهم الثاني ان قوله
اقل الكلام حرفان اما ظاهرا او في الاصل يشكل بلام التعليل وباء الالصاق وفاء
التعقيب فانها انواع الحروف التي هي جزء الاسم وكل حرف كلمة وكل كلمة
كلام مع انها غير مركبة فان قلت الحركة في الحقيقة حروف فاذا ضم
الحركة الى الحرف كان المجموع مركبا قلنا هذا على بعده لو قبلنا
بقي الاشكال بالياء من غلامي ونون التنوين ولام التعريف فانها حروف

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مفردة خالية عن الحركات وهي معتبرة والمولى ان نساعد اهل النحو ويقول
كل منطوق به دل بالاصطلاح على معنى فهو كلمة فهذا يتناول الحرف
الخالي عن الحركة والحرف المتحرك والمركب عن الحروف واما الكلام فهو
الجملة المفيدة وهي اما الجملة الاسمية كقولك زيد قائم او الفعلية كقولك
قام زيد اوما يتركب عن الجملتين وهي الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود قال ابن جني النحوي الكلام يخرج عن كونه كلاما اما بالنقصان
وتارة بالزيادة اما بالنقصان فاذا قلت قام زيد فانك اسقطت حكم زيد
واقتصرت على مجرد قولك قام ولم يتم كلاما واما بالزيادة فاذا ادخلت على
الجملة صيغة الشرط حتى صار هكذا ان قام زيد فانه لاجل هذه الزيادة تخرج
عن كونه كلاما لانه لا يكون مفيدا اما لو مضى اليه عقيبه الجواب
في الحال عن الواضع كون اللفظ مفيد اللمعنى اما 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 عباد بن سليمان الصيمري
والثاني وهو القول بالتوقيف مذهب الاشعري والى بكر بن فورك والثالث
وهو القول بالاصطلاح مذهب ابي هاشم واتباعه والرابع وهو القول
بان بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحي ففيه قولان منهم من قال ابتداء اللغات
يقع بالاصطلاح والباقي لا يمتنع ان يحصل بالتوقيف ومنهم من عكس الامر
وقال لقد دعت الضرورة الذي يقع به الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي
وهو قول الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني واما جمهور المحققين وقد اعتمدوا جواز
هذه الاقسام وتوقفوا عن الجزم والذي يدل على بساد قول عباد بن سليمان ان
دلالة الالفاظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولكان هذا
كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم واحتج
عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة وجهة لما كان تخصيص الاسم
المعين بالمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفي الجايز على الاخر من غير مرجح وهو
محال وانا حصل بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب واجاب ان كان
الواضع هو الله تعالى كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين تخصيص

وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله او ما بعده وان كان الناس فيحتمل ان يكون
السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما ملى في تخصيص
كل شخص بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة واما الذي يدل على امكان
الاصطلاح فهو ان الله تعالى قادر على ان يخلق فيه علما ضروريا بالحقائق
وبالمعاني وبان واضعا وضع تلك الالفاظ لتلك المعاني وعلى هذا التقدير يكون
اللغات توقيفية وايضا فيصح من الواحد منهم ان يضع لفظا لمعنى ثم انه
يعرف الغير ذلك اما بالوضع بالاشارة والاشارة وبما عداه الاخر عليه وعلى
هذا قبل لو جمع جمع من الاطفال بحيث لا يسمعون شيئا من اللغات فانهم
بلغوا الكبر لا بد وان يحدث ما بينهم لغة عند اصطلاحها بعضهم بعضا وهذا
الطريق يعلم الولد الطفل اللغة [illegible]
المعلوم من ابويه ويعرف الاخرس غيره ما في ضميره بالاشارة فثبت امكان
كونها اصطلاحية واذا ثبت جواز القسمين ثبت جواز القسم الثالث وهو ان يكون
البعض توقيفيا والبعض اصطلاحيا واما الذي يحزم باحد هذه الثلثة فذلك
يكفي منه الطعن في طرق القاطعين واحتج القايلون بالتوقيف بالمعقول
والمعقول اما المنقول فمن ثلثة اوجه قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل
هذا على ان الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت اضافي الافعال
والحروف من ثلثة اوجه الاول انه لا قايل 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 فهي
ايضا اسماء واما تخصيص لفظ الاسم ببعض الاقسام فهذا عرف اهل اللغة
والضرورة تبينها انه تعالى ذكر اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف
بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
فلو لم يكن ما اطلق على غير هذه الاسماء توقيفيا لما صح هذا الذم وتا لقوله
تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم يحتمل
ان يكون المراد منه اختلاف تالبفات الالسنة وتركيبها لان ذلك شيء غير
الالسن بلغ واجمل فلا يفيد تخصيص الالسن بالذكر سلمنا ان يكون المراد

اختلاف اللغات اما المعقول فمن وجهين احدهما ان الاصطلاح اما ان يكون
بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ
والكتابة وكيف كان فان ذلك الطريق لا بد وان يفتقر اما الى اصطلاح آخر فيلزم
الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل او الدور وهو باطل وهو المطلوب وثانيهما
انه لو كانت بالمواضعة لما وقع الامان عن الشرع فانا لعلمها على خلاف
ما اعتقدناها لان اللغات قد تتبدل فان قلت لو وقع ذلك لاشتهر قلت
هذا مبني على ان الوقائع العظيمة يجب اشتهارها وذلك منتقض بسائر معجزات
الرسول عليه السلام وبامر القيامة انها فرادى او مثنى واما 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 يحصل الا بالبعثة لزم الدور وهو محال واما المعقول فمن وجهين احدهما انه لو كانت توقيفية
لكان اما ان يقال انه تعالى خلق العلم الضروري بانه تعالى وضعها لكذا المعاني
او لا يكون كذلك والاول لا يخلو اما ان يقال خلق ذلك العلم في عاقل او في
غير عاقل والحالان باطلان فخلقه في عاقل لان العلم بانه تعالى وضع تلك اللفظة لذلك
المعنى يتضمن العلم به تعالى فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العلم به تعالى ضروريا
لان العلم بصفة الشيء متى كان ضروريا كان العلم بذاته اولى ان يكون ضروريا ولو
كان العلم به تعالى ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت ان كل ما قد
فانه يجب ان يكون مكلفا وباطل ان يخلقه في غير العاقل لانه من المحال ان يصير
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 بطريق آخر والكلام فيه
كالكلام في الاول فيلزم اما التسلسل واما الانتهاء الى اصطلاح هذا ملخص
ما عول عليه ابن سريج في الذكرة واحتج الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني رحمه
الله عليه على قوله بان الاصطلاح لا يصح بان يعرف كل واحد منهم صاحبه
ما في ضميره فان عرفه بامور اصطلاحية لزم التسلسل فثبت انه لا بد في اول الامر
من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع ان تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح

الصلاة

باذكى معلوم بالضرورة الا ترى ان الناس يحدثون في كل زمان الفاظا ما كانوا يستعملونها
قبل ذلك فهذا مجموع ادلة الفريقين واجاب ابو [illegible] عن التمسك 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 احوجه الى ان يقدر على هذا الوضع وليس لاحد ان يترك
التعليم اصلا والعلم بالتعليم فعل صالح لان يترتب عليه حصول العلم ولذلك ذمه الله تعالى
بتعلم ولو كان التعليم ايجاد العلم لما صح هذا سلمنا ان التعليم ايجاد العلم وكل العلم
الذي يلتبسه العبد محاول لله تعالى فالعلم الذي حصل بعد الاصطلاح يكون من
خلق الله تعالى بقوله تعالى وعلم لا ينافي كونه بالاصطلاح سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يكون المراد من الاسماء العلامات والصفات مثل ان يقال انه تعالى علم ادم عليه
السلام ان الجمل للاكر والفرس للجمال للحمل والثيران للحرث وذلك لان الاسم مشتق من
السمة او من السمو وعلى اي تقدير وكل ما يعرف ما هيته ويكشف عن حقيقته
كان اسما اما تخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ فهذا عرف حادث سلمنا ان المراد
من الاسماء الالفاظ فلم لا يجوز ان يقال انها كانت موضوعة بالاصطلاح من خلق خلقه
الله تعالى مثل آدم فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره وعرفه الباقي انهم انما استحقوا
الذم لعدم التفاتهم لفظ الآله على الصريح اعتمادا على خفي مستتر الدلالة بينما ومن الثالث ان
اللسان اسم للجارحة المخصوصة وهي غير مرادة بالاجماع فلا بد من المجاز فليس ابعاده الى
اللغات اولى من اتيانه بضرورة الى القدرة على اللغات او الى مخارج اللغات وعن الرابع
انه باطل بتعلم الولد اللغة من والديه فان ذلك ليس مسببا قطعا 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 احتمال ان يقال كان قبل هذه اللغات
لغة اخرى وانها كانت توقيفية ثم ان الناس تركوا تلك اللغات اصطلحوا على وضع هذه
اللغات فان قلت فلم كان لا بد من الاعتراف باللغة توقيفية فلعل الكل يكون
هذه اللغات توقيفية ولنستقط من البين بذلك الواسطة المجهولة قلت كلامنا
الآن في الجزم وما ذكرته ليس من الجزم في شيء وعن الخامس انه لو وقع التغيير هذه
اللغة لاشتهر ونقصه بمجموات الوسول وان الخاصة فرادى او مثنى سيجيء الجواب
عنه في باب الاجماع ان شاء الله تعالى واما الذي احتج به القائلون بالاصطلاح ٥
فالجواب عما تمسكوا به او لان الحجة انما تتم لو لم يحصل التوقيف الا بمعجزة الرسول

وذلك ممنوع وعن الثاني لو لم يجز ان يقال انه تعالى خلق فيهم علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني وان كان لا يخلق فيهم العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى فلم قلتم انه باطل قوله لا ينافي التكليف قلنا انه ينافي التكليف معرفة الله تعالى ولا ينافي التكليف بسائر الاشياء سلمنا انه لا يخلقه في الحال لم لا يجوز ان يخلقه بعد الحال ولو لم يجز في المجنون ان يعلم بالعلم الضروري بعض الاحكام الدقيقة فهذا هو الجواب عن وجوه القاطعين ومتى ظهر ضعفها وجب التوقف والله اعلم

النظر الثالث في الوضع اعلم ان الانسان الواحد للمتخيل بحيث لا يمكنه ان يستقل وحده باصلاح جميع ما يحتاج اليه بل لا بد من جمع عظيم ليعين بعضهم بعضا حتى يتم لكل واحد منهم ما يحتاج اليه واحتاج كل واحد منهم الى ان يعرف صاحبه ما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا بد فيه من طريق وكان يمكنهم ان يضعوا عند الكلام معرفا للمراد في الضمير كالحركات المخصوصة بالاعضاء المخصوصة مع ان لكل صنف من الماهيات الدائمة وجد واجعل الاصوات المقطعة طريقا الى ذلك اولى من تعيينه لوجود احدهما ان ادخال الصوت في الوجود اسهل من تعيينه لان الصوت اما ان يتولد بكيفية مخصوصة في اخراج النفس وذلك امر ضروري يفرض ذلك الامر الضروري الى وجه ينتفع به انتفاعا كليا اولى من تكليف طرفين آخرين ان يتفقا على تعيين الانسان الاتيان به وثانيهما ان الصوت كما يدخل في الوجود ينقضي فيكون موجودا حال الحاجة ومعدوما حال الاستغناء واما سائر الامور فانها قد تبقى زمانا يقف عليه من يريد الوقوف عليه واما الاشارة فانها قاصرة عن افادة الغرض فان المشير ربما كان بحيث لم تكن الاشارة اليه حسا كذات الله تعالى في صفاته واما المعدومات فتتعذر الاشارة اليها ظاهرا واما الاشياء ذوات الجهات فكذلك ايضا لان الاشارة اذا توجهت الى محل فيه لون وطعم وحركة لو كان اضرابها الى بعضها او الى عرض من الاعراض التي تحتاج الى التعبير عنها كثيرة جدا لوجب وضع لكل واحد منها علامة خاصة لكثرت العلامات بحيث يعسر ضبطها او يلزم وقوع الاشتراك في اكثر المدلولات وذلك مما لا يخفى على العاقل فلهذه الاسباب وغيرها اتفقوا على اتخاذ الاصوات المقطعة مفرقات المعاني

النظر الرابع في البحث عن الموضوع له وفيه ابحاث اربعة الاول

الاولى انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ يدل عليه بل ولا يجوز لان المعاني التي يمكن تعقل كل واحد منها غير متناهية فلو وجب ان يكون لكل معنى لفظ كان كذلك اما على الانفراد او على الاشتراك والاول باطل لانه يفضي الى وجود الفاظ غير متناهية والثاني ايضا باطل لان تلك الالفاظ المشتركة اما ان يوجد فيها واضع لمعاني غير متناهية او لا يكون كذلك والاول باطل لان الوضع لا يكون الا بعد التعقل وتعقل امور غير متناهية على التفصيل محال واذا كان كذلك امتنع مناسبة وقوع التخاطب بمثل ذلك اللفظ واما ثانيا فيقتضي ان يكون مدلولات الالفاظ متناهية لان الالفاظ اذا كانت متناهية ومدلول كل واحد منها متناه وضم المتناهي الى المتناهي مرات متناهية لا يفيد الا المتناهي فكان الكل متناهيا ومجموع معاني الالفاظ له غير مدلول عليه بالالفاظ اذا ثبت هذا الاصل فنقول المعاني على قسمين منها ما لا حاجة الى التعبير عنه ومنها ما لا يكون كذلك فالاول لا يجوز خلو اللغة عن وضع اللفظ بازائه لان الحاجة لما كانت شديدة كانت الدواعي الى التعبير عنها متوفرة والصوارف عنها زائلة ومع توفر الدواعي وارتفاع الصوارف يجب الفعل اما الامور التي لا تشتد الحاجة الى التعبير عنها فانه يجوز خلو اللغة عن الالفاظ الدالة عليها

البحث الثاني غاية ما ليس الغرض من وضع اللغات ان ينقاد الالفاظ المفردة معانيها الا يدل عليه ان افادة الالفاظ المفردة لمسمياتها موقوفة على العلم بكونها موضوعة لتلك المسميات المتوقف على العلم بتلك المسميات المتوقف على العلم بتلك المسميات ولو استفيد العلم بتلك المسميات من تلك الالفاظ المفردة لزم الدور بل الغرض من وضع الالفاظ المفردة لمسمياتها تمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من المسميات بواسطة تلك الالفاظ المفردة فان قلت ما ذكرتموه في المفردات قائم بعينه في المركبات لان المركب لا يفيد مدلوله الا عند العلم بكون ذلك اللفظ المركب موضوعا لذلك المدلول وذلك يستدعي سبق العلم بذلك المدلول فلو استفيد العلم بذلك المدلول من ذلك اللفظ المركب لزم الدور قلت لا نسلم ان الالفاظ المركبة لا تفيد مدلولها الا عند العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لذلك المدلول سلمنا انه لا بد من العلم بكون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لتلك المعاني المفردة وعلما ايضا بكون حركات تلك الالفاظ دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة حركاتها

المخصوصة على التسع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض
في الذهن وهي حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن حصل العلم
بالمعاني المركبة لامحالة مظهرا ان استفادة العلم بالمعاني المركبة لا يتوقف على
العلم بكون تلك الالفاظ المركبة موضوعة لها البحث الثالث في ان الالفاظ ما وضعت
للدلالة على الموجودات الخارجية بل وضعت للدلالة على المعاني الذهنية والعلم
عليه اما اني الالفاظ المفردة فلانا اذا رأينا جسما من بعيد وظننا انه حجر سمينا
هذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكنا ظننا انه طير سميناه به فاذا ازداد
القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلفنا في اسامي هذه الاختلاف الذهنية يدل
على ان اللفظ انما دل على المعاني في المركبات فلان كل ذا قلت قام زيد فهذا
الكلام لا يفيد فيلم زيد واما يفيد انك حكمت بقيام زيد واخبرت عنه ثم ان عرفنا
ان ذلك الحكم هو الذي عبر عنه بالخط فهذا يستدل به على ان الوجود الخارجي ما كان يكون
الغرض الاعلى ما في الخارج وان اللفظ المشهور المتداول من الحاصة والعامة انما يحسن
ان يكون موضوعا للمعنى الذي يعرفه الخواص من اله يقوله منتهى السؤال من
المتكلمين ان الحركة معنى موجب للذات كونه متحركا فمعقول المعلوم عند الجمهور
ليس الا كونه متحركا فلما ان تحركته حالة معللة بمعنى وانها غير واقعة بالقادر فذلك
يوجب القول به لما عرفته الخاصة ذكيا من الناس بالدليل الدقيقة ولفظ الحركة
لفظه متداولة بها بين الجمهور من اهل اللغة واذا كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا
لذلك المعنى بل المسمى بالحركة في وضع اللغة انما هو كون الجسم منتقلا الى غيره
والله اعلم النظر الخامس فيما به يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه اما
كان المرجع في معرفته شرعنا الى القرآن والاخبار وهما واردان بلغة العرب وتخاطبهم
وتصريفهم كان العلم شرعنا موقوفا على العلم بهذه الامور وهي امور واجب الواجب الخلق
الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب ثم الطريق الى معرفة لغة العرب
وتخاطبهم وتصريفهم اما العقل او النقل او ما تركب منهما اما العقل فلا مجال له في هذه
الاشياء لما بينا ان الامور وضعية والامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها واما
النقل فهو اما تواتر او احاد والاول يفيد العلم والثاني يفيد الظن واما ما يترتب
من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن جميع الجمع
وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ

فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين ان صيغة الجمع تفيد الاستغراق
واعلم ان كل واحد من هذه الطرق الثلثة استدلالات اما التواتر فالاشكال عليه
من وجوه احدها ان عند النائم مختلفين في معاني الالفاظ التي هي اكثر الالفاظ دورانا
على السنة المحصلين اختلافا لا يمكن فيه القطع بما هو الحق كلفظة الله فان بعضهم
انها بالسنة عربية بل سورية والذين جعلوها عربية اختلفوا في انها من اله يأله اذا تحير
او من لاه يلوه اذا احتجب والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون بكونه موضوعا اختلفوا
ايضا اختلافا كثيرا ومن تأمل ادلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة علم انها متعارضة
وان شيئا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن القطع وكذلك في البيان والكفر 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 عربي وكذلك اختلفوا في صيغ العموم
والاسامي وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلفوا فاشتد اذا
كان هذا في الالفاظ التي هي اشهر الالفاظ والحاجة الى معرفتها اشد فما ظنك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة متعذرة فان قلت
عب انه لم يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها
في الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظ الله على الاله سبحانه وتعالى وان كنا لا نعلم ان
مسمى هذا اللفظ هو الذات او المعبودة او القادر ونحو هذا القول وكذا القول في سائر الالفاظ قلت
حاصل ما ذكرته انا نعلم اطلاق لفظة الله على الاله تعالى ومن عين ان نعلم ان مسمى
هذا الاسم انه او كونه معبودا او كونه قادرا على الاختراع او كونه ملجأ الخلق او كونه
بحيث تضيع العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ وذلك لا يفيد
نفي القطع بسماع واذا كان لا سبيل لكل احد الى هذه اللفظة مع غاية شهرتها ونهاية الحاجة
الى معرفتها كان ممكن احتمال فيما عداها اظهر وانهما ان من شرط التواتر استواء الطرفين
والواسطة فيجب انا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في
زماننا هذا فكيف نعلم حصولها في سائر الاعصار قلت الطريق اليه
امران احدهما ان الذين نشاهدهم اخبرونا ان الذين اخبروهم هذه اللغات كانوا
موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر وان الذين اخبروا من اخبرهم كانوا كذلك
الى ان تتصل النقل بزمان الرسول عليه السلام وثانيهما ان هذه الالفاظ لو لم تكن موضوعة

لهذه المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني لم يشتهر ذلك ولو عرف ان ذلك كما يتوهم
الدعوى على نقله ثلث اما الاول فغير صحيح لان كل واحد منا حين يسمع
لغة مخصوصة من انسان فانه لو لم يسمع منه انه سمعها من اهل التواتر وان الذين
سمعوا كل من سمعه سمعوا ايضا من اهل التواتر الى ان ينتهي ذلك سماعا من الرسول
عليه السلام بل يحتمل ان يكون هذه الدعوى على هذا الوجه مما لم يدعه كثير من الادباء
فكيف ندعي عليهم انهم علموه بالضرورة بل الغاية القصوى في دلوى اللغة ان
يسنده الى كتاب معين او الى استاد متقن ومعلوم ان ذلك لا يفيد اليقين واما
الثاني فضعيف ايضا اما اولا فلان ذلك لا يشتهر انما يجب في الامور العظيمة
التي يجب اشتهارها واما ثانيا فلان ذلك مما نرى اكثر العرب في زماننا هذا يتكلمون
بالغات مختلفة واعراب فاسدة مع انا لا نعلم واضع تلك الالغات المختلفة
ولا زمان وضعها ومستقر ايضا بالغات العرضة فانها نقلت عن موضوعاتها الاصلية
مع انا لا نعرف المغير ولا زمان التغيير فكذا هنا سلمنا انه يجب ان يشتهر ذلك
لكن لم سلم انه لم يشتهر فانه قد اشتهر بل بلغ مبلغ التواتر ان هذه اللغات
انما اخذت عن جميع مخصوصين كالخليل والي عمرو من العلاء والاصمعي والي عبيد
الشيباني واضرابهم ولا شك ان هؤلاء كما كانوا معصومين ولو كانوا بالغين
حد التواتر واذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم افتحى ما في الباب
ان يقال لا نعلم قطعا كون هذه اللغات منقولة على سبيل الكذب الا انا نسلم
ذلك ونقطع بان منها ما هو صدق قطعا لكن كل لفظة عينا هاته 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 الاحاد فلا اشكال
عليها من وجوه احدها ان رواية الاحاد لا يفيد الا الظن ومعرفة التواتر والاحاد
مبنية على معرفة اللغة والصرف والتصريف والمبني على المظنون مظنون فوجب
ان لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن والاحاديث فكل خلاف الاجماع
وثانيها ان رواية الاحاد لا يفيد الظن الا اذا سلمت عن الجرح وهو الرواة
محمودون بما ثبت انا جل الكتب المصنفة في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب
العين اما كتاب سيبويه فمقدوح الكوفيين فيه وفي صاحبه اطهر من الشمس وانما
فالمبرد كان من اجل البصريين وهو عندهم كما ان الفراء عند الكوفيين وكتاب العين مقدوح
الجمهور من اهل اللغة على القدح وايضا

فان ابن حني رحمه الله انفرد بابائي كتاب الخصائص تصرف في تدوين اكثر ابوابه بعضهم في بعض
وكذب بعضهم بعضا وطول في ذكر وانفرد بابائي الحنوي ان لغة اهل الواحة من لغة
اهل الحدود وعن ضعف من ذكر الفتح في الكوفيين وانفرد بابائي الحنوي كلمات من الغرائب
لم نعلم احدا الى هذا الحين احمد لها هلي وروى عن رؤبة وابيه انهما كانا يتحلان
الغاظ لم يسمعاها ولم يسمعا ابيهما وعلى نحو هذا قال لما زاد في ما قيس على كلام العرب
فهو من كلامهم وايضا ما لو صح مي كان منسوبا الى الخطاء عنه ومشهورا بانه كان
يزيد في اللغة ما ليس منها: والعجب من الحصليين انهم اقاموا الدلالة على ان
خبر الواحد حجة في الشرع ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة وكان هذا اولى
لان اثبات اللغة كالاصل للمتمسك بخبر الواحد فيستدعي ان يقيموا الدلالة على ذلك
فكان من الواجب عليهم ان يبحثوا عن احوال رواة اللغات والنحو ان يخصوا عن اسباب
جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الاخبار لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدة الحاجة
اليه فان اللغة محرى مجرى الاصل للاستدلال بالنصوص وقد بينا ان رواية الراوي انما
تقبل اذا سلمت عن المعارض ومهما روايات دالة على ان هذه اللغة تطرق اليها
الزيادة والنقصان اما الزيادة فلما تقدم عن رؤبة وابيه من الزيادات وكذلك عن
الاصمعي والمازني واما النقصان فلما روى ان ابن حني باسناده عن ابن سيرين عن عمر
الخطاب رضي الله عنه انه قال كان الشعر علم قوم ولم يكن لهم علم اصح منه فجاء الاسلام
فتشاغلت عنه العرب بالجهاد وعن فارس والروم وغفلت عن الشعر وروايته
فلما كثر الاسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب في الامصار راجعوا رواية الشعر
فلم يجدوا عنده الا الشيء اليسير فلو ان مدونا لو كتاب مكتوب فقد هلك من العرب من اهل الحفظ
اكثر ذلك وذهب عنهم اكثره وروى ابن حني ايضا باسناده عن يونس بن حبيب
عن ابي عمرو بن العلاء انه قال ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا اقله ولو جاءكم وافرا لجاءكم
علم وشعر كثير هال ابن حني فهذا ما تراه وقد روي في معناه اكثر من ذلك بدل على ان
تنقل الاحوال هذه اللغة واعتراض الاحداث عليها ولذلك تغيرها وايضا فالصحابة
رضي الله عنهم مع شدة عنايتهم بامور الدين واجتهادهم في ضبط احواله محرصوا عن
ضبط الامور التي شاهدوها في كل يوم خمس مرات وهو كون الامامة فرادى
او مثنى والجهر بالقراءة ورفع اليدين عند ما كان يشرع من الاثناء الظاهرة
كذلك ما ظنك باللغات وكيفية الاعرابات مع قلتها وقلة ما فيهم ومع ما انهم

لم يشتغل بتحصيلها وقد دونها محصلو الاعصار بعد تقارض عصر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
واما ما يتركب من العقل والنقل فالحق عندنا ما عليه ان الاستدلال بالمعقول متوقف
على المنقول لانه يصح اذا ثبت ان الواضع هو الله تعالى وقد بينا ان ذلك
غير معلوم فان قلت الناس اجمعوا على صحة هذا الطريق ولم يشتغلوا بشيء
من مباحث علم النحو والمنصف انه لهذا الطريق والاجماع حجة قلت
اثبات الاجماع موضوع هذه القاعدة لان اثبات الاجماع يسمى فلا يدخل فيه
من الادلة بل السمعية والدليل لا يتسمى لانه يصح الا بعد ثبوت اللغة والنحو والتصريف
فالاجماع فرع هذا الاصل فلو اثبتنا هذا الاصل بالاجماع لزم الدور وهو
محال فهذا تمام الاشكال واجوابه اللغة والنحو على قسمين
احدهما المتداول المشهور والعلم الضروري حاصل بالغاتي والازمنة
الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فانا نجدنا نفسنا معاصرة بان لفظ السماء
والارض كانا مستعملتين في زمان الرسول عليه السلام في هذين المسميين
ونجد السلوك التي ذكرنا هو جارية مجرى شبه السوفسطائيه القادحة في الحسيات
التي لا يستحق الجواب وثانيهما الالفاظ الغريبة والطرق الى معرفتها الاحاد الرواة
هذا منقول كحفظ الغاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الاول فلا حرج تامت
الحجة بهما واما القسم الثاني فقليل جدا وما كان كذلك فانا لا نتمسك به في المسائل القطعية
بل في الظنيات وعند وجوب العمل بالظن بالاجماع بآية واردة بلغات معلومة
او مظنونة وهذا الطريق نزول الاشكال والله اعلم الباب الثاني
في تقسيم الالفاظ وهو من وجهين الاول اللفظ اما ان يعتبر دلالته بالنسبة الى
تمام مسماه او بالنسبة الى ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك او بالنسبة الى
ما يكون خارجا عن المسمى من حيث هو كذلك والاول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث
الالتزام تنبيهات الاول لدلالة الوضعية هو دلالة المطابقة اما
الباقيتان فغير بينات لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه
ولازمه ان كان داخلا في المسمى هو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام الثاني انما
تكون التضمن دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث هو كذلك كل احتراز عن دلالة
اللفظ على جزء المسمى بالمطابقة على سبيل الاشراك وكذا القول في الالتزام الثالث
دلالة التزام لا يعتبر فيها الذهن بل الخارجي لان الجوهر العرض مثلا زمان وحد
ولا يستعمل اللفظ الدال على احد هما في الاخر والضدان متنافيان وقد

يستعمل اللفظ الدال على احدهما في الاخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها بل المعتبر اللزوم الذهني ظاهرا هو هذا اللزوم شرط الموجب والنوع جمع
الى التقسيم ومقول اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يدل جزء من اجزائه على جزء من
جزء مسماه وهو المفرد كالانسان واما ان يدل كل واحد من اجزائه على جزء من
جزء مسماه وهو المركب واما ان يدل على احد جزءيه دون الاخر وهو غير واقع لانه يكون
ضما لما لا يستعمل وهو غير مفيد لما المفرد فيمكن تقسيمه على ثلثة اوجه الاول
ان المفرد اما ان يمنع نفس تصور معناه من الشركة وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي
ثم الماهية الكلية اما ان تكون تمام الماهية او جزءها او خارجا عنها والاول هو
المقول في جواب ما هو والثاني هو الذاتي والثالث هو العرضي اما الماهية فاما ان تكون
ماهية شيء واحد او ماهية اشياء والاول هو الماهية بحسب خصوصيته واما
الثاني فكل اشياء لا يتوقف تعالق كل واحد منها ما صاحبه في النفس فاما ان تحصل
مع ذلك مخالفة بعضها في شيء من الذاتيات او لا تحصل فان كان الاول فتمام القدر
المشترك بينها من الامور الداخلة هو تمام الماهية المشتركة لان ما هو تمام هذه لا يكون
تمام المشترك وما هو اخص منه لا يكون مشتركا وما يساويه فان ساواه في الماهية فهو
هو لا غير وان ساواه في اللزوم دون المفهوم لم يكن هو تمام القدر المشترك وان كان
الثاني كان تمام القدر المشترك بينها هو تمام ماهية كل واحد منها بعينه اذ لو كان لكل
واحد منها ذاتي اخر وراء القدر المشترك خالف المخالفة بينهما بالتباين فيقابل
بالذاتيات وقد فرضنا انه لا مخالفة في الذاتيات هذا خلف واما الذاتي فاما ان يكون
تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء الذي هو غير مشارك في الجنس وهو الفصل
والمجموع الحاصل منهما هو النوع واما ان لا يكون كذلك فيكون كل واحد من الجزءين هو
اما جنس الجنس وجنس الفصل او فصل الجنس او فصل الفصل والاجناس تترتب
متصاعدة وتنتهي في الامور النقاء الى جنس لا جنس فوقه وهو جنس الاجناس والانواع
تترتب هابطة الى نوع لا نوع تحته وهو نوع الانواع اما الوصف الخارج عن الماهية
فتقسيمه على وجهين الاول ان لا يكون ذلك الخارج داخلا في ماهية اخرى اما ان يكون لازما للماهية او لا لتحصيله او لا يلزم
واحدا منهما لانه اما ان يكون كل واحد من القسمين قد يكون وسطا وغير وسط او الموسطات
تنتهي الى غير ذي وسط او لا تنتهي الدور او التسلسل وغير اللازم قد يكون سريع الزوال او لا يكون
بطيئة الثاني ان الوصف الخارج اما ان يعتبر من حيث انه مختص بنوع واحد او لا يوجد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في عين وهو الخاصة اومن حيث انه موجود في عين وهو العرض العام وهذا التقسيم وان
كان بالحقيقة في المعاني لكنه معظم النفع في الفاظ التقسيم الثاني: اللفظ المفرد وهو اما
ان يكون معناه مستقلا بالمعلومية اولا يكون والثاني هو الحرف والاول اما ان يكون
اللفظ الدال عليه والمعنى الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم الاسم
تقسيمه من وجهين الاول ان الاسم ان كان اسما للجزئي فان كان مشعرا بهوية الشخص
وان كان مشعرا بنوع العلم وان كان اسما للكلي فهو اما ان يكون اسما للنفس الماهية كالفظ السواد
وهو المسمى باسم الجنس في اصطلاح النحاة او لموصوفيه امرما بصفة وهو الاسم المشتق
كلفظ العالم فان مفهومه انه شئ ما معه علم بحسب دلالة هذا اللفظ لكن علم انه
موصوف بصفة الضرب الثاني ان الاسم هو الذي يدل على معنى ولا يدل على زمانه
المعين وهو على اقسام ثلثة فان المسمى قد يكون مقترن الزمان كلفظ الزمان واليوم والغد
وقد يكون احد اجزائه الزمان كالاسماء المشتقة ولهذا يتطرق اليه التصريف وقد لا يكون
زمانا ولا مشتملا على الزمان كالسواد وامثاله التقسيم الثالث للفظ المفرد وهو
اما ان يكون اللفظ والمعنى واحدا او تكثر ان او تكثر اللفظ دون المعنى او بالعكس
اما التقسيم الاول فالمستعمل ان كان نفس تصوره ما نافي السكلة ومفهوما فهو العلم
وان لم يتميز فتصوره ذكر المسمى بذلك الواضع ان كان بالسوية فهو المتواطئ او لا بالسوية
وهو المشكل كالموجود الذي ثبوت مسماه للواجب اولى من ثبوته للممكن واما اذا تكثرت
الالفاظ والمعاني فهي اما متباينة سواء تباينت المتباينات بذواتها او كان بعضها صفة للبعض
كالسيف والصارم او صفة للصفة كالناطق والفصيح اما اذا تكثرت الالفاظ
واتحدت المعاني فهي الالفاظ المترادفة سواء كانت مركبة واحدة او من كلمات
اذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى فهذا اللفظ اما ان يكون موضوعا لكل واحد من المعاني
اليه والمنقول عنه وهو المرتجل او لمناسبة وحينئذ اما ان يكون دلالة اللفظ
بعد النقل على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه اولا يكون فان كان
الاول سمي اللفظ بالنسبة الى المنقول اليه لفظا منقولا ثم الناقل ان كان هو الشارع
سمي لفظا شرعيا كالصلوة واهل العرف حسي لفظا عرفيا والا فعرف اما ان كان عاما
كلفظ الدابة او خاصا كالفاظ الاصطلاحات التي لكل طائفة من اهل العلم والصنائع
واما ان لم تكن دلالته على المنقول اليه اقوى من دلالته على المنقول عنه سمي ذلك
اللفظ بالنسبة الى المنقول عنه مجازا ثم جهات

النقل كثيرة منها لمشابهة وهو المسمى بالمستعار خاصته اما اذا كان
اللفظ الواحد موضوعا للمعنيين جميعا فاما ان يكون افاده ذلك اللفظ لهما
على السوية اولا على السوية فان كانت على السوية سميت اللفظة بالنسبة
اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما بحيث لا يكون اللفظ موضوعا
لهذا لمعنى وذلك المعنى معلوم فكان مستترا من هذا الوجه واما ان المراد
منه هذا او ذاك فغير معلوم فلا جرم كان مجملا من الوجه واما ان كانت دلالة
اللفظ على مفهوميه احدهما اقوى سميت اللفظة بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة
الى المرجوح مؤولا بالنسبة الى الاقسام الثلثة الاول مشتركة في عدم
الاشتراك في نص وظاهر واما الرابع فتنقسم 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 يعتضد الرجحان فهو المتشابه وهو جنس لنوعي المجمل
والمأول اما المركب فتقول الحاجة الى اللفظ المركب كما تقدم اما ان
المفهم 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 التحصيل وهو ان كان
على وجه الاستعلاء الالتماس وكذا القول على طلب الاصناع 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 الا بالحصر
هذا حاصل تقسيم دلالة المطابقة واما تقسيم دلالة التزام وتقول المعنى
المستفاد من دلالة الالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الفاظ المفرده
او من حال تركبها والاول قسمان لان المعنى المدلول عليه بالالتزام اما ان يكون
شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة او تابعا له فان كان الاول فهو المسمى
بدلالة الاقتضاء تلك الشروط قد تكون عقلية كقوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطا فان العقل دل على ان هذا المعنى لا يصح الا بتقدير نفيه الحكم الشرعي

وقد تكون شرعية كقوله والله اعلم هذا العبد فانه يلزمه تحصيل الملك في يكنه الوفاء بقوله شرعا الى بعيد ذلك واما ان كان بالتوكيل فاما ان يكون من مملكات ذلك المعنى او لا يكون والاول كقوله تعالى تحرير المالك على كفارة الضرب عند من يشترط بالقهقرى واما الثاني فاما ان يكون المدلول عليه التزاما بثبوتا او عدميا اما الاول فكقوله تعالى فالذين باشروهن ومدّ ذلك الى غاية تبين الخيط الابيض والخيط الاسود من الفجر اصبح جنبا ان لم يغتسل صومه والا وجب ان يحوم الوطئ في آخر جزء من الليل بقدر ما يتم الغسل فيه واما الثاني فهو ان تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه او لا والله اعلم

القسم الثاني للالفاظ اللفظ الدال على معنى اما ان يكون مدلوله لفظا واما ان يكون معنى والذي يدل عليه لفظا اما ان يكون لفظا مفردا او مركبا كلاهما اما دال على معنى او ليس بدال فهذه اربعة احدها اللفظ الدال على لفظ مفرد دال على معنى مفرد وهو لفظ الكلمة وانواعها اسم فعل اداة لان لفظ الكلمة يتناول لفظ الاسم وهو لفظ مفرد ويتناول لفظ الرجل وهو لفظ مفرد دال على معنى مفرد وكذا القول في جميع اسماء الالفاظ كالقول والكلام والامر والنهي والعام والخاص واسمائها وثانيها اللفظ الدال على لفظ مركب موضوع لمعنى مركب وهو لفظ الحيوان فانه يتناول قولك قام زيد وهو لفظ مركب دال على معنى مركب وثالثها اللفظ الدال على لفظ مفرد لا يوضع لمعنى وهو الحروف المهجاة فانه يتناول كل واحد من احاد الحروف وكل الحروف لا تفيد شيئا فان قلت ليس الجار فانه دال على لفظ الابتداء لانا نقول ليس الجار من حيث هو جار دالا على لفظ الابتداء وكذا القول في سائر الحروف ورابعها اللفظ الدال على لفظ مركب لا يوضع لمعنى والاشبه انه غير موجود ولئن سلمنا التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة فحيث لا افادة فلا تركيب

واعلم ان في البحث عن ماهية الاسم والفعل والحرف دقائق غامضة ذكرناها في الكتاب المسمى بحقائق النجوم والله تعالى اعلم

الباب الثالث

في الاسماء المشتقة والنظر في ماهيته الاسم المشتق وفي احكامه اما الماهية فقال الشيخ رحمه الله الاشتقاق ان نجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فنرد احدهما الى الآخر واركانه اربعة احدها اسم موضوع لمعنى وثانيها ما على احواله نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط او حركة فقط او عدتها فهذه تسعة اقسام احد هذه زيادة في

الحركة وثانيها زيادة الحرف وثالثها زيادتهما معا ورابعها نقصان الحركة وخامسها نقصان الحرف وسادسها نقصانهما معا وسابعها زيادة الحرف مع نقصان الحركة وثامنها زيادة الحركة مع نقصان الحرف وتاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه ثلاثة حركة وحرف فهذه هي الاقسام الممكنة وعلى اللغوي طلب امثلة ما وجد منها الى الاحكام فنذكرها في مسائل

المسئلة الاولى

ان صدق المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه خلافا لداود على ما حكاه عنه فان العالم والقادر والحي اسماء مشتقة من العلم والقدرة والحياة مع انها يطلقان هذه الاسماء على الله تعالى وليس ثمة حصول العلم والقدرة والحياة لان المسمى هذه الاسماء هي المعاني التي توجب العالمية والقادرية والحيية وهذه المعاني غير ثابتة لله تعالى فلا يكون لله تعالى علم وقدرة وحياة مع انه عالم قادر حي واما ابو الحسين البصري فانه لا ينفر دعنه هذا الخلاف لان المسمى عنده بالقدرة نفس القادرية وبالعلم نفس العالمية وهذه الاحكام حاصلة لله تعالى فيكون لله تعالى علم وقدرة ليس الا ان المشتق مركب والمشتق منه خود والمركب يدون المفرد غير معقول

المسئلة الثانية

احتجوا ان بقاء وجه الاشتقاق هل هو شرط لصدق اسم المشتق والحق انه شرط خلافا لداود على ما سبق من الفلاسفة ولداود ما تقدم من المعتزلة لنا ان بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب واذا صدق ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب بيان الاول انه يصدق عليه انه ليس بضارب وهذا الحال وقولنا ليس بضارب جزء من قولنا ليس بضارب في الحال ومتى صدق الكل صدق كل واحد من اجزائه فاذا صدق عليه انه ليس بضارب بيان الثاني وهو انه لما صدق عليه ذلك وجب ان لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب يناقضه في الحرف ليس بضارب بدليل ان من قال فلان ضارب فمن اراد تكذيبه وابطال قوله قال انه ليس بضارب ولو لم انه نقيض الاول لما استعمل لنقض الحول ولما ثبت كونهما موضوعين لمفهومين متناقضين وقد صدق احدهما وجب ان لا يصدق الآخر فان قيل لم لا نسلم انه بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب قوله لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال ومتى صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب فلنا حكم الشيء وحده حكم غيره مخالفا لحكمه

مع عنوه فلا يلزم من صدق قولنا ليس بضارب في الحال صدق قولنا ليس بضارب
سلمنا انه يصدق عليه انه ليس بضارب فلم لا يصدق عليه انه ضارب بيانه
ان قولنا فلان ضارب فلان ليس بضارب بما لا يعتد به اتحادا ووقتا لم يناقضا
ولا يجوز ان يرادا حدهما لتكذيب الآخر سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صدق كلمة
معارض بوجوه الاول ان الضارب من حصل له الضرب وهذا المفهوم
من قولنا حصل له الضرب في الحال او في الماضي لذته بكل قسميه اليهما ومورد التقسيم
مشترك بين القسمين ولا يلزم من نفي الخاص نفي المشترك فاذا الحق بالزيد من نفي
الضاربية في الحال نفي الضاربية مطلقا الثاني اهل اللغة اتفقوا على ان اسم
الفاعل اذا كان في نقد زمان الماضي لا يعمل الفعل ولو ان اسم الفاعل مع آلة
يفعل جد في الماضي والحال كان هذا الكلام لغوا الثالث انه لو كان حصول
المشتق منه شرطا في كون الاسم المشتق حقيقة لما كان اسم المتكلم والمخبر واليوم
والامس وما يجري مجراها حقيقة في شيء اصلا والالزم باطل فالملزوم مثله
بيان الملازمة ان الكلام اسم لمجموع الحروف المتوالية لان كل واحد منها لا مجموع
لكل الحروف الموجودة اصلا بل الموجود منه ابدا ليس الا الحرف الواحد فلو كان
شرط كون الاسم المشتق حقيقة حصول المشتق منه لوجب ان لا يصير هذا الاسم
حقيقة البتة فان قلت لم لا يجوز ان يقال الكلام 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 او ايجازا به وههنا
وان امتنع ان يكون المجموع موجودا لكنه لا يمتنع ذلك الآحاد او نقول لم لا يجوز ان
يقال هذه الالفاظ ليست حقائق في شيء من المسميات اصلا قلت الجواب
عن الاول ان ذلك باطل باجماع اهل اللغة وايضا فالدوام عايد في لفظ الخبر فانه
لو سكت كل واحد من حروف الخبر ليس خبرا وكذلك كل واحد مما جزا منه
والا لتة ليس بشهاد ولا سنة وعن الثاني ان احدا من الامة لم ينقل هذا الفرق
مكبرا باطلا وعن الثالث ان هذه الالفاظ مستعملة وكل مستعمل فانه اما ان يكون
حقيقة او مجازا وكل مجاز فله حقيقة فاذن هذه الالفاظ حقائق وفي بعض
الاشياء وقد عرفت بالضرورة انها ليست حقائق فما عدا هذه المعاني هي حقائق
وبهذا الرابع الحاصل فتبين ان الخبر انما يكون خبرا بالتصديق او العمل او مجموعهما والشخص حال

ما لا يكون مباشرا للشيء ومن هذه الثلثة يستحيل موصوفا حقيقة فلو لم ان حصول
تمامية الاشتقاق ليس شرطا لصدق المشتق لما كان الامر كذلك
والجواب قوله بجوز ان يختلف حال الشيء بسبب الى نقول والاثر
قلنا ما مدلولات الالفاظ المركبة ليس الا المركب الحاصل من المفردات التي هي
مدلولات الالفاظ المفردة قوله وحدة الزمان معتبرة في تحقق التناقض
قلنا هذا النزاع فيه لكنا ندعي ان قولنا ضارب بعد الزمان المعين وهو الحاضر
بدليل ما ذكرتم احدى اللفظتين مستعملة في رفع الاخرى اما اولا فلا
نعلم بالضرورة من اهل اللغة انهم متى حاولوا تكذيب الملفظ باحدى
اللفظتين لم يذكروا الا اللفظة الاخرى مكتفين بذكر واحدة منهما عن الاخرى ولو لا التضاد
واتحاد الزمان المعين لما حصل التكاذب واما ثانيا فلان 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 واحدة من هاتين اللفظتين
موضوعة لرفع مقتضى الاخرى وجب تناولها 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 لذاع من ثبوته
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
لذاع من ثبوته له في الحال او في المستقبل فان كان ما ذكرتموه مقتضى كون الضارب
حقيقة لمن حصل الضرب له في الماضي فليكن حقيقة لمن سيوجد الضرب منه
في المستقبل وان لم يوجد البتة لانه في الحاضر وفي الماضي وانه باطل فالمؤدي مثله
قوله ثانيا اهل اللغة قالوا اسم الفاعل اذا افاد الفعل الماضي لم يعمل
الفعل ملما وقد قالوا ايضا اذا افاد الفعل المستقبل عمل عمل الفعل ملزم
ان يكون الاسم المشتق حقيقة فيما سيوجد فيه المشتق منه ولم يسلم
في فساده قوله بالتناقض لم لا يكون اسم الخبر حقيقة اصلا قلنا المعتبر
عندنا حصوله بتمامه ان امكن وحصول الخبر جزء من اجزائه ودعوى
الاجماع على ما قدمنا هذا التفصيل مجموع قوله رابعا الشخص يسمى بالمؤمن وان

لم يكن مشتغلا في الحال بمسمى الجبان قلنا لم نسلم ان ذلك لمطلق حقيقة والدليل
عليه انه لا يجوز ان تعالى في اكابر الصحابة انهم كفرة لاجل كفر كان موجودا
قبل ايمانهم ولو لليقظان انه نائم لاجل نوم كان موجودا قبل ذلك وبالله
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 غير حاصل منها واما التي لها اسماء فمنها عنان احدهما انه هل
يجب ان يشتق لها منها اسماء الظاهر من مذهب المتكلمين منا ان ذلك واجب
فان المعتزلة لما قالت ان الله تعالى خالق كلامه في جسم قال اصحابنا لم لو كان
كذلك لوجب ان يشتق لذلك المحل اسم المتكلم من ذلك الكلام وعند المعتزلة
ان ذلك غير واجب وتنا بهما اذا لم يشتق لمحل منه اسم فهل يجوز ان يشتق
لغير ذلك المحل منه اسم عند اصحابنا لا وعند المعتزلة نعم لان الله تعالى يسمى
متكلما بذلك الكلام واستدلت المعتزلة لقولهم في الموضعين بان القتل والضرب
والجرح قائم بالمقتول والمجروح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا 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 قدرته القادر فيه
وذلك لما تاثير حكم حاصل للفاعل وكذا القول في القتل واجابت المعتزلة عنه بانه
لا معنى لما تاثير القدرة في المقدور الا وقوع المقدور بها اذ لو كان لها تاثير امر ايجابيا
لكان اما ان يكون قديما وهو محال لان تاثير الشيء في الشيء نسبة بينهما فلا يعقل
تحققه عند عدد واحد منهما او محدثا مفتقرا الى تاثير اخر ولزم التسلسل او الدور
تحسم 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 ان كان قديما لزم قدم العالم وان كان محدثا
لزم التسلسل وما يدل على انه غير من شرط المشتق منه فيما تقدم من انه لا اشتقاق
ان المفهوم من الاسم المشتق ليس الا انه ذو كذا والمشتق منه لفظة ذو ولا تقتضي
الحلول وكان لفظة الكاتب والقائم والمكي والمدني والحداد مشتقة من امور
ممتنع قيامها من انه الاشتقاق المسئلة الرابعة مفهوم الاسود شيء ما له السواد

فاما حقيقة ذلك فخارج عن المفهوم فان علم على طريق انه لتمام يدل عليه
انك تقول للاسود جسم ذو السواد ويجب ان يكون جسما والله اعلم الباب
الرابع في احكام الترادف والتباين والكلام في الالفاظ المتواردة على المعنى
الواحد الدلالة اما ان تكون على شيء واحد باعتبار واحد او باعتبار واحد
وعلى شيء واحد باعتبار واحد او على شيء واحد باعتبار صفتين
كالصارم والمهند او باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق
فالمتباينة واعلم ان الفرق بين المترادف والمؤكد ان المترادفين
يفيدان فائدة واحدة من غير تفاوت اصلا واما المؤكد فانه لا يفيد سوى فائدة
المؤكد بل يفيد تقوية وتقرير وبين المتابع كقولنا شيطان ليطان ان المتابع
وحده لا يفيد بل بشرط كونه مفيدا لمعنى المتقدم الاول عليه واما الاحكام ففي
مسائل المسئلة الاولى في اثباته من الناس من انكره وفزع ان الذي خطر
انه من المترادفات فهو من المتباينات التي يكون لتباين الصفات اولتباين الموصوف
مع الصفات والكلام معهم اما في الجواز وهو معلوم بالضرورة او في الوقوع
وهو اما في المعتبر 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 نزلها عليهم المسئلة
الثانية في الدليل على التوادف اما المترادفة اما ان تحصل من واضع
او من واضعين اما الاول فينبغي ان يكون هو السبب الداعي وفيه سببان
الاول الشهير او الاقتدار على الفصاحة لانه قد يشيع وزن البيت وقافيته
مع بعض اسماء الشيء ويصح مع الاسم الاخر وربما حصل عادة التبجح والمغالبة
والمجالس وسائر اصناف مع بعض اسماء الشيء دون الممكن من تاديه المقصود
باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى واما الثاني فينبغي ان يكون هو السبب
الاكثري وهو اصطلاح احدى القبيلتين على اسم لشيء غير الاسم الذي
اصطلحت القبيلة الاخرى عليه ثم اشتهار الوضعين بعد ذلك ومن البين من حال
الحصل عدم التوادف لوجهين الاول انه يحتمل ان يكون الواضع الاول
لكل واحد من الخاطبين عنوا لهم الذي يعلمه الاخر عند التخاطب لجهل
كل واحد منهما مراد الاخر فيحتاج كل واحد الى تعريف تلك الالفاظ حذرا

عن هذا الحكم زيادة قيد واحد المشقة الثاني انه شتمين تفويت المقرين وهو خلاف
الوصل المسئلة الثالثة وانه مراعى بصحة اقامة كل واحد من المترادفات
مقام الاخر حرام له الاظهر وقوله لان المترادفين لا بد وان يتغيرا كل
واحد منهما عن فايدة الاخر فالمعنى الصحيح ان يقع الى معنى حين ما يكون مدلولا
لاحد اللفظين لا بد وان ينتفي ذلك الصحة حال كونه مدلولا للفظ الثاني فان
صحة الفهم من عوارض المعاني لا من عوارض الالفاظ والحق انه غير واجب لان
صحة الفهم قد يكون من عوارض الالفاظ لان المعنى الذي يعبر عنه في العربية بلفظ
من يعبر عنه في الفارسية بلفظ اخر فاذا قلت خرجت من الدار استعلم العالم
ولو ابدلت صيغة من وحدها بما يرادفها بالفارسية لم يجز فهذا الاستماع
ما جاء من قبل المعاني لا من قبل الالفاظ واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز
مثله في لغة واحدة المسئلة الرابعة اذا كان احد المترادفين اخفى من الاخر كان
الحمل بالنسبة الى الخفي مستحيلا وربما انعكس الامر بالنسبة الى قوم اخرين وربما
كثير من المتكلمين انه لا معنى لهذا الحد ذلك وقالوا الحد يتبدل لفظ اخفى بلفظ اوضح منه
تفهيما للسائل وليس الامر كما ذكروه على الاطلاق بل الماهية المفردة اذا حاولنا
تعريفها بد لها المطابقة لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروه المسئلة الخامسة
في التاكيد واحكامه وهي اثنا عشر الاول التاكيد وهو اللفظ الموضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ اخر الثاني الشيء اما ان يؤكد بنفسه او بغيره والاول كقوله
عليه السلام والله لاغزون قريشا ثلثا والثاني على بابه اقسام فان لفظ
التاكيد اما ان يختص بالمفرد وهو لفظ النفس والعين او المثنى وهو كلاهما
او الجمع وهو اجمعون اكتعون ابتعون ابصعون والكل وهو مواقع الباب وقد يكون
داخلا على الجملة متقدما عليها كصيغة ان وما يجري مجراها الثالث في حسن
استعماله والخلاف فيه مع الملحدة الطاعنين في القرآن لعنهم الله والنزاع
اما ان يقع في حوازه عقلا او في وقوعه اما الجواز فهو معلوم بالضرورة لان التاكيد
يدل على شدة اهتمام القائل بذلك الكلام واما الوقوع فما استقرئ اللغات باسرها دله
عليه واعلم ان التاكيد وان كان حسنا الا انه متى امكن حمل الكلام على فايدة زايدة
وجب صرفه اليها الرابع في فوايد التاكيد وسياتي ذكرها في باب العموم
عند استدلال الواقفية بحسن التاكيد على ان المشترك واقع والله اعلم

الباب الخامس في الاشتراك

اللفظ المشترك هو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوعة لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن المتواطئ وقولنا وضعا اولا احترازا عما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطئ فانه متناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد

المسئلة الاولى في بيان امكانه ووجوده وجود اللفظ المشترك اما ان يكون واجبا او ممتنعا او جائزا وعال بكل واحد من هذه الاقسام قائل اما القائلون بالوجوب فقد احتجوا بامرين الاول ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فالمتناهي اذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك وانما قلنا ان الالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب عن المتناهي متناه وانما قلنا ان المعاني غير متناهية فلان الاعداد احد انواعها الموجودات وهي غير متناهية واما ان المتناهي اذا وزع على غير المتناهي حصل الاشتراك فهو معلوم بالضرورة الثاني ان الالفاظ العامة كالوجود والشيء ونحنا في اللغات ثبت ان وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود كل شيء مغايرا لوجود الاخر فيكون قول الموجود عليها بالاشتراك والجواب عن الاول بعد تسليم المقدمتين الباطلتين ان نقول الامور التي يقصدها المسمون بالتسمية متناهية فانهم لا يشرعون في ان يسموا كل واحد من الامور التي لا نهاية لها فان ذلك مما لا يخطر ببال احد وكيف يقصدون تسميتها بل لا يقصدون الا الى تسمية امور متناهية ويمكن ان يكون لكل واحد منها اسم مفرد وايضا فكل واحد من هذه الالفاظ المتناهية ان دل على معاني متناهية لم يكن جميع الالفاظ المتناهية دالة على معاني غير متناهية لان المتناهي اذا ضوعف مرات متناهية كان الكل متناهيا وان دل كل واحد منها او بعضها على معاني غير متناهية فالقول به مكابرة وعن الثاني اما لا نسلم ان الوجود غير مشترك في المعنى وان سلمناه لكن لم لا يجوز اشتراك الموجودات باسرها في حكم واحد سوى الوجود وهي المسمى بالكل العامة واما القايلون بالامتناع فقد قالوا انما جاء به باللفظ المشترك

شبكة الألوكة www.alukah.net

لا تفيد فهم المقصود على سبيل التمام وما يكون كذلك كان مبنى المفاسد على ما
سيأتي تقريره كما في مسئلة ان الاصل عدم الاشتراك وما يكون مبنى المفاسد وجب
ان يكون واجب الدفع فانه لا يحصل الفهم التام من سماع اللفظ المشترك
لكن هذا القدر لا يوجب تغيير لان اسماء الاجناس عند الاكثر على احوال تلك المسميات
لا تفيد الا اثباتها والاسماء المشتقة لا تدل على تلبس الموصوفات البتة والفرق بين
ذلك جزم القول بانها غير موضوعة هكذا هيهنا واذا بطل هذان القولان تعين
تبين الامكان الا ان الوقوع تاما اما بيان الامكان فمن وجهين الاول
ان المواضعة تابعة لاغراض المتكلم وقد يكون للانسان غرض في تفريق بعض
شتا على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون
ذلك التفصيل سببا للمفسدة كما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه انه
قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت ذهابهما الى
الغار هو رجل يهديني السبيل والله ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة احد
الامرين على التعيين الا انه يكون واثقا بصحة وجود احدهما في محاله فحينئذ يطلق
اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يخل بجهله بذلك فاذا راى معنى
يصح قوله ان يقول انه كان مرادي الثانية ان ما ذكروه من المفاسد لو صح
فانما يقدح في ان يضع الواضع لفظا لمعنيين على سبيل الاشتراك لكنه يجوز
ان يوجد المشترك بطريق اخر وهو ان تضع قبيلة اسما للشيء وقبيلة اخرى ذلك
الاسم لشيء اخر ثم يشيع الوضعان وتصفو كونه موضوعا للمعنيين من جهة القبيلتين
واما الوقوع فمن الناس من قال ان كل لغاتنا هذا هو الواقع او يكون حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر كما تعين فانه وضع اولي للجارحة المخصوصة ثم نقل الى
الذي يتناوله في القوة والصفاء كنقل الجارحة والى السيف في الصفاء والضياء
كنقل الجارحة والى الماء لوجود المعين فيه وعندنا ان كل ذلك ممكن والاغلب
على الظن وقوع المشترك والدليل عليه انا اذا سمعنا القرء لم نفهم احد الامرين
من غير تعيين بل نتردد في الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا او حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر لما كان كذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يقال كان حقيقة
في احدهما مجازا في الاخر ثم نسي ذلك قلنا احكام اللغات لا تنتهي الى
القطع المانع من الاحتمالات البعيدة وما ذكرتموه لا ينفي كونه حقيقة فيهما

الآن وهو المقصود والله اعلم المسئلة الثانية في اقسام اللفظ المشترك
المفهومان اما ان لا يكونا متباينين كالطهر والحيض المسميين بالقرء او لا يكونا
متباينين بل يكون بينهما تعالق وحينئذ له محالان اما ان يكون احدهما جزءا من الاخر
او لا يكون مثل ما اذا سمي معنى عام باسم وسمي خاص تحته بذلك الاسم فوقوع
الاسم عليهما وان كان في الحالة هذه يكون بالاشتراك مثل الكلي اذا قيل لغير المتشخص وقيل لغير
المتشخص وذي فان غير المتشخص اعم من غير المتشخص الضروري فاذا قيل الممكن عليهما فهو بالاشتراك
وايضا فقوله على الخاص وحده قول بالاشتراك ايضا بالنظر الى ما فيه من المفهوم
المختلفين واما ان لم يكن احدهما جزءا من الآخر فلا بد وان يكون احدهما صفة
للآخر وهو كما اذا سمي شخص اسود اللون بالاسود فان قول الاسود عليه من حيث
انه لقب ومن حيث انه مشتق لا اشتراك ثم اذا نسبت ذلك الشخص الى القار فاما ان
اسمه كان الاسود مقولا عليه وعلى القار بالاشتراك وهو بعيد لان اللفظ
الواحد متى كان بين عدم الشيء وثبوته لم يكن اللفظ بدوان يكون مشتركا طلبا
اذا شكا والا كان عبثا والمشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بين
النفي والاثبات وهذا معلوم لكل احد المسئلة الثالثة في سبب وقوع الاشتراك
السبب الاكثري هو ان تضع كل واحدة من القبيلتين تلك اللفظة لمسمى آخر ثم
يشتهر الوضعان فيحصل الاشتراك والاقلي هو ان يضعها واضع لمعنيين
ليكون المتكلم متمكنا من التكلم بالمجمل وقد سبق في الفصل السالف ان التكلم
بالكلام المجمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم واما السبب الذي به يصير
اللفظ مشتركا فذاك اما بالضرورة وهو ان يسمع نصف اهل اللغة به واما
بالنظر وذلك انا سنذكر ان شاء الله تعالى الطرق الدالة على كون اللفظة
حقيقة في مسماها فاذا وجدت تلك الطرق في اللفظة الواحدة بالنسبة الى
المعنيين المختلفين حكمنا بالاشتراك ومن الناس من ذكر فيه طريقين اخرين
احدهما ان حسن الاستفهام بدل على الاشتراك لان الاستفهام عبارة عن
طلب الفهم وطلب الشيء حالة حصوله محال والفهم اما ان يكون لو كان اللفظ مترددا
بين المعنيين الماضي قالوا استعمال اللفظ في معنيين ظاهر يدل على كونه حقيقة
فيهما وذلك يقتضي الاشتراك واعلم انا سنبين ان هذا الوجه ضعيف باب العموم
ان هذين الطريقين لا يدلان على الاشتراك والله اعلم المسئلة الرابعة

لو نه كان مجازا في احدهما مفوضا عليه وعلى القار بالتواطي وان كان حقيقة فيهما

حاصله

العزة

في انه لا يجوز استعمال المشترك للمفرد في معانيه على الجميع ذهب الشافعي
رضي الله عنه وبكر رحمها الله الى جوازه وهو قول ابي هاشم والى الجبائي الكرخي
البصري
البصري ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع منه
لامر يرجع الى الوضع وهو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من تقديمه وهو انه
ليس يلزم من كون اللفظ موضوعا للمعنيين على البدل ان يكون موضوعا لهما على
الجمع وذلك لانا نعلم بالضرورة المغايرة بين كل المجموع وبين كل واحد من افراده
ولا يلزم ان يكون المجموع مساويا للكل واحد من افراده وجميع الاحكام فلا يلزم
من كون كل واحد من العشرة مسمى باسم كون مجموعها مسمى به اذا ثبت هذه
المقدمة فالدليل على ما قلنا ان الواضع اذا وضع لفظا لمفهومين على الانفراد فاما
ان يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما او ما وضعه له فان قلنا انه ما وضعه للمجموع
فاستعماله له افادة المجموع استعمال للفظ في غير موضوعه وانه غير
جائز وان قلنا وضعه للمجموع فلا يخلو اما ان يستعمل له افادة المجموع وحده
او له افادته مع افادة الافراد فان كان الاول لزم ان يكون اللفظ معتبرا فيه احد مفهوماته
دون الواضع ما وضعه لهما جميعا واما في جانب النفي فلم يقم دليل قاطع على ان
الواضع ما استعمله في افادة نفيهما جميعا ولكن ان يجاب 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 اريد حمله على ان المراد منه لا تفتدي بما
هو مسمى الاقراء مجيبا فهو يكون كون الحيض في الطهر مسمى بالقرء وصف معقول مشترك
بينهما فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطئا لا مشتركا الثاني انا لو جوزنا ان يفيد
اللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك كما نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر
رحمهما الله انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة 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 المجازين على الاخر من غير مرجح وهو محال فان قيل
حمله على المجموع احوط فيكون الاخذ به واجبا قلت القول بالاحتياط مستكلم
عليه ان شاء الله تعالى المسئلة الخامسة في ان الحكم المعدوم يتعين به ان اللفظ

وهو قول ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابي الحسن الكرخي وابي الحسين الملاحمي وذهب الشافعي رضي الله عنه واكثر الفقهاء الى اضافته الى الجميع

تعالى

بالمعنى

اذا كانت من اهل الاجتهاد فالله تعالى اراد منها الاعتماد بكل واحد منهما
بدلا عن الاخر بشرط ان يودي اجتهادها اليه والى الاخر وليهما قال الصيرفي
قول القائل لغيره ان لك درهما وخمسة فجعله مفيدا لكل الدراهم
والجواب عن هذه الوجوه بامر ان ما ذكروه لو صح لدل على
ان هذه الالفاظ كما هي موضوعة للاحاد فهي موضوعة للجميع وان كان الله
تعالى قد استعمال اللفظ وغير مفهومه وهو غير جائز وعلى هذا التقدير
يكون استعماله لافادة الجمع استعمالا في افادة احد موضوعاته لا في افادة الكل
على ما بيناه وقرائن الاحوال بعض من الكل استعمال المفرد المشترك في
جميع مفهوماته جوز ذلك في لفظ الجمع اما في جانب الاثبات فكقوله للمرأة
اعتدي بالاقراء الحق انه لا يجوز لان قوله اعتدي بالاقراء معناه اعتدي
بقرء وقرء واذا صح ان يقال بلفظ القرء كلا المدلولين لم يصح ذلك
ايضا في الجمع الذي لا يفيد الا عين فايدة الافراد واما في جانب النفي فكذلك
ايضا وفيه احتمال لانا سلمنا عدم افادة المعنيين في جانب الاثبات لما علمنا
ان الواضع ما وضعه لهما جميعا واما في جانب النفي فلم يقم دليل قاطع على ان
الواضع ما استعمله في افادة نفيهما جميعا ولكن ان يجاب 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 اريد حمله على ان المراد منه لا تفتدي بما
هو مسمى الاقراء مجيبا فهو يكون كون الحيض في الطهر مسمى بالقرء وصف معقول مشترك
بينهما فيكون اللفظ على هذا التقدير متواطئا لا مشتركا الثاني انا لو جوزنا ان يفيد
اللفظ المشترك جميع معانيه فانه لا يجب ذلك كما نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر
رحمهما الله انهما قالا المشترك اذا تجرد عن القرائن المخصصة 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 المجازين على الاخر من غير مرجح وهو محال فان قيل
حمله على المجموع احوط فيكون الاخذ به واجبا قلت القول بالاحتياط مستكلم
عليه ان شاء الله تعالى المسئلة الخامسة في ان الحكم المعدوم يتعين به ان اللفظ

الاشتراك

معنى واحد بين المشترك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك ويدل عليه وجوه احدها ان احتمال الاشتراك لو كان مساويا لاحتمال الانفراد ولما كان التفاهم بين ارباب اللسان حالة الافتتاح طلبا في اغلب الاحوال من غير استكشاف وقد علمنا حصول ذلك وكان الغالب احتمال الانفراد وثانيهما لو كان المشترك مرجوحا لما بقيت الدلالة السمعية مفيدة ظنا فضلا عن اليقين لاحتمال ان يقال ان تلك الالفاظ ما استعملت في تلك المعاني الا لكونها مشتركة بينها وبين غيرها وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون المراد غير ما ظهر لنا وحينئذ لا يبقى التمسك بالقرآن والاخبار مفيدا ظنا فضلا عن العلم وثالثها انا استقرأنا وعلمنا ان الكلمات والحروف مفردة لا مشتركة والكثرة تفيد ظن الرجحان فان قيل لم نسلم ان الكلمات في الاكثر مفردة لان الكلمة اما ان تكون اسما او فعلا او حرفا اما الحروف فكلها تشهد بانها مشتركة كالواو فانها تارة تستعمل في العطف واخرى في الاستئناف وكذا صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال واما صيغة افعل فانها تكون مشتركة بين الوجوب والندب مشتركة وامثلة الاسماء فيها اشتراك كثير فاذا ضممنا اليها الافعال والحروف كانت الغلبة للاشتراك قلنا الاصل في الالفاظ الاستواء والاشتراك دربنا بدليل انه لو كان الاشتراك اغلب لحصل فهم عموم المتكلم في الاكثر ولما لم يكن كذلك علمنا ان العلة في عدم الاشتراك وراء ما ذكرتموه وهي ان الاشتراك يخل بفهم القائل والسامع وذلك يقتضي ان لا يكون موضوعا بيان انه يقتضي الاخلال بالفهم اما حق السامع فمن وجهين الاول ان الغرض من الكلام حصول الفهم وهو غير حاصل مع المشترك لتردد الذهن بين مفهوماته الثاني ان السامع للفظ المشترك ربما تعذر عليه الاستكشاف اما لانه ليس هناك امام المتكلم او لانه يستنكف من السؤال واذا لم يستكشف ربما حمله على غير المراد فيقع في الجهل ثم ربما ذكره لغيره فيصير ذلك سببا لجهل جمع كثير ولهذا قال صاحب المنطق السبب الاكثر للغلط ووقوع الغلط حصول اللفظ المشترك واما حق القائل فلان الانسان اذا تلفظ باللفظ المشترك احتاج في تفسيره الى ان يذكره بالاسم المفرد فيتلفظ باللفظ المشترك عبثا ولانه ربما ظن ان السامع متنبه للقرينة الدالة على تعيين المراد مع ان السامع لو تنبه له فيحصل الضرر كما لو لم يعلم اعط الفقير عينا على ظن انه يفهم ان مراده اعطاء انه بعطية الذهب فيتضرر المسيء به فثبت بهذه

الوجوه ان الاشتراك منشأ المفاسد فوجب ان لا يقتضي امتناع الوضع فلا اقل من ان اقتضاء الموضوعية وخامسها ان الانسان مضطر في بقائه الى استعمال المفردات ولا حاجة به الى المشترك فيكون المفرد اغلب في الوجود وفي الظن بيان الحاجة الى المفردات ان الانسان لا يستقل بتحصيل مهمات معيشته بدون الاستعانة بغيره ولا استعانة بالغير الا باطلاع الغير على حاجته وقد عرفت ان ذلك لا يحصل الا بالالفاظ وذلك لتوقف لا يحصل الا بالالفاظ المفردة واما قلنا ان الحاجة الى المشترك غير ضرورية لانهم ان احتاجوا الى التعريف الاجمالي امكنهم ذكر تلك المفردات مع لفظ الترديد وحينئذ يحصل المطلوب من لفظ المشترك واذا ظهرت المقدمتان ثبت رجحان المفرد على المشترك في الوجود وفي الذهن وهو المطلوب والله اعلم

المسئلة السادسة وفيها بحثان

البحث الاول في تحرير محل النزاع

اما ان توجد معه قرينة مخصصة او لا توجد فان لم توجد فهو محمل لما ثبت من امتناع حمله على الكل وان وجدت القرينة فتلك القرينة اما ان تدل على حمل اللفظ على كل واحد من مسمياته الفا او اعتبارا او على البعض الفا او اعتبارا واما ان لا تدل على شيء من ذلك البتة فهو كل الفاظ اعتبارا فهو مندرج تحت حال البعض لان اللفظ اذا كان معينا للكل او احد من تلك الافراد وللكل من حيث هو كل كان الكل احدا لا محالة فصور المسألة ثلاثة الاول القرينة الدالة عليه الفا او اعتبارا الدالة على بعض ما اندرج تحت تلك اللفظة فاما القسم الاول فانه يفيد اعتبار كل واحد من تلك المعاني فتلك المعاني اما ان يكون متنافية او لا تكون فان كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها كما كان الى ان يظهر المرجح وان لم يكن متنافية حمل بمقتضى الدلالة المقتضية لحمل اللفظ على كل معانيه لا لمعارضة للدليل المانع من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه فتعتبر بينهما الترجيحات وهذا خطاء لان الدلالة المانعة من حمل اللفظ المشترك على كل معانيه دلالة قاطعة ولا يحتمل المعارضة سلمنا قبوله للمعارضة لكن لا معارضة هاهنا فان الدليل اذا اقتضى حمل اللفظ على كل مدلوليه امكن ان يكون اللفظ كما كان موضوعا للكل احدهما بالاشتراك فهو ايضا موضوع للجمع وان المتكلم قد تكلم به مريدا بين ومع هذين الاحتمالين زال التعارض واذا بطل التعارض ثبت انه متى قامت الدلالة على كون كل واحد

سيما مرادا وجب حمله عليهما القسم الثاني وهو الذي يفيد الغاء كل
واحد من تلك المعاني وحينئذ يجب حمل اللفظ على مجازات تلك الحقائق
الملغاة لانه لا يخلو اما ان يكون تلك الحقائق الملغاة كلها لو لم تقم الدلالة على
الغائها كان البعض ارجح من البعض وليس الامر كذلك فان كان الاول فمجازاتها
اما ان تكون متساوية في القرب او لا يكون متساوية فان تساوت المجازات وكانت
احدى الحقيقتين راجحة كان مجاز الحقيقة راجحا وان تفاوتت المجازات نظر
فان كان مجاز الحقيقة الراجحة راجحا فالكلام في رجحانه وان كان مجاز الحقيقة
المرجوحة راجحا وقع التعارض بين المجازين لكن هذا المجاز وان كان راجحا الا
ان حقيقته مرجوحة وذلك المجاز وان كان مرجوحا الا ان حقيقته راجحة
فقد اختص كل واحد منهما بوجه رجحان فصار الى الترجيح ولما ان كانت
الحقائق متساوية اما ان يكون احد المجازين اقرب الى حقيقته من المجاز الاخر
الى الحقيقة الاخرى او لا يكون فان كان الاول وجب العمل بالاقرب وان كان
الثاني بقيت اللفظة مترددة بين مجاز تلك الحقائق لما ثبت من امتناع حمل
اللفظ على مجموع معانيه سواء كانت حقيقة او مجازا به القسم الثالث وهو
الذي يدل على الغاء البعض فالفظة المشتركة اما ان تكون مستوكة بين معنيين
فقط او اكثر فان كان الاول فقد زال الاجمال لان اللفظ الموجب حمله
على معنى واحد معينا له الا ان قد يقيد حمله على ذلك معينين حمله على
هذا او ان كان الثاني وهو ان تكون المعاني اكثر من واحد فقد قام الدليل على
الغاء واحد منها بقي اللفظ مجملا في الباقي اما القسم الرابع وهو الذي يدل
على اعتبار البعض فهذا بين اذا كان اللفظة مشتركة بين معنيين
او اكثر والله اعلم المسئلة السابعة في انه يجوز حصول اللفظ المشترك في
كلام الله تعالى ورسوله والدليل على جوازه وقوعه وهو قوله تعالى ان بعض
ليلته قم وقوله تعالى والليل اذا عسعس فانه مشترك بين الاقبال
والادبار واحتج المانع بان ذلك اللفظ اما ان يكون المراد منه الافهام او لا
يكون والثاني عبث والاول لا يخلو اما ان يكون المراد منه حصول الفهم بدون
بيان المقصود او مع بيانه والاول تكليف ما لا يطاق والثاني لا يخلو اما ان
يكون البيان مذكورا معه او لا يكون فان كان الاول كان ذلك مطولا من غير

فائدة ومؤونة وعينة وان كان الثاني امكن ان لا يصل البيان الى المكلف
فحينئذ يبقى الخطاب مجملا وجوابه هذا عين ما ورد على مذهبنا
فانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما الجواب عنه على اصول المعتزلة
ضيافتي في مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب ان شاء الله تعالى الباب
الثامن في الحقيقة والمجاز وهو مرتب على مقدمة وثلثة اقسام اما المقدمة
ففيها مسايل تلك المسئلة الاولى في تفسير لفظتي الحقيقة والمجاز واصل
اللغة اما الحقيقة فهي فعيلة من الحق وهو الثبت فهما هنا عن امرين احدهما ان الحق
في اللغة هو الثابت فهو حقيقة في مقابلة الباطل فاذا كان الباطل هو المعدوم وجب
ان يكون الحق هو الثابت وانما سمي الثبت عن وزن الفعيلة وفيه ايضا احتمالان الاول
ان الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى الفاعل وعلى التقدير الاول
معنى الحقيقة المثبتة وعلى التقدير الثاني فايته الثاني ان الثابت في الفعيلة لنقل
اللفظ من الوصفية الى الاسمية فالاول مثل شاة اكيلة ونطيحة واما المجاز فهو
مفعل من الجواز الذي هو التعدي في قولهم جاوزت موضع كذا او من الجواز الذي هو بمعنى
الوجوب والامتناع وهو في التحقيق راجع الى الاول لان الذي لا يكون واجبا
ولا ممتنعا كان متوسطا بين الوجود والعدم وكانه ينتقل من الوجود الى العدم او من
العدم الى الوجود فاللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي شبيه بالمنتقل عن
موضوعه فلاجل وسمي مجازا المسئلة الثانية في حد الحقيقة والمجاز
احسن ما قيل فيه ما ذكره ابو الحسين البصري وهو ان الحقيقة ما افيد بها ما وضعت
له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية
والعرفية والشرعية والمجاز ما افيد به معنى مصطلح عليه تما اصطلح عليه
في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الاول وهذا
القيد الاخير لم يذكره ابو الحسين ولا بد منه فانه لولا العلاقة لما كان مجازا
بل كان وضعا جديدا وقوله معنى مصطلح عليه انما يصح على قول من يقول
المجاز له بد منه مما لو لم يضعا مما من لم يقل به يجب عليه حده واما قوله غير
ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة فقيه سوال وذلك انه ينتقض طرد الاستعارة
عند المجاز بما ثبت انا اذا علمنا على وجه الاستعارة وابيت اسدا فانا لنعظم
الحاصل من هذه الاستعارة ليس لانا سميناه باسم الاسد الا ترى انا لو جعلنا الاسد

والمجازم

علما له لتحصيل المتعلم انما حصل له فائدة فاذ ذاك لتخصص صورة في نفسه
اسد للقوة في الشجاعة التي هي خاصية الاسد الى الغابة القصوى والفائدة انما
هي حاصلة اذا في نفسه اطلق عليه اسم المسجد وعلى هذا التقدير لا يكون اسم الاسد
في موضوعه الوصلي وجوابه انه يكفي في تحصيل التعظيم ان يعتقد انه حصل
له من القوة مثل ما للاسد وان كان استعمال لفظ الاسد فيه استعمالا للفظ في غير
موضوعه الوصلي واعلم ان الناس ذكروا في تعريف الحقيقة والمجاز وجوها
ناسدة احدها ما ذكره ابو عبد الله البصري لو لم يوجد الحقيقة ما استظم
لفظها وهو ما هو من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل والمجاز هو الذي لم يستظم
لفظه ومعناه اما بزيادة او نقصان او نقل الذي كون الفائدة هو الذي يستفاد عند
استعمالها الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فانا لو اسقطنا الكاف استقام
المعنى وهو الذي يكون النقصان غير الذي يستقيم الكلام عند الزيادة كقوله تعالى واسأل
القرية ولو قيل واسأل اهل القرية صح الكلام والذي يكون في الحال النقل قوله
رأيت اسدا وهو يعني الرجل الشجاع واعلم ان هذا التعريف خطأ في المجاز
بالزيادة والنقصان اذا كان مجازا الزيادة نقل عن موضوعه الاصلي الى موضع
آخر من المعنى وفي الاعراب واذا كان كذلك لم يحسن جعله قسيما في مقابلة
النقل الثاني المعنى فلا يقال مثلا قوله تعالى ليس كمثله شيء نقل عن مفيد الى مفيد مثله
وهو محال لانه يقتضي نفيه تعالى الله عن ذلك الاية نقل عن هذا المعنى الى
نفي المثل وكذا قوله تعالى واسأل القرية موضوع لسؤال القرية وقد نقل الى
اهلها واما في الاعراب فلان الزيادة والنقصان متى لم يغيرا اعراب الباقي لم يكن
ذلك مجازا فاذا قلت جاءني زيد وعمرو وهو في الاصل جاءني عمرو والا انه
حذف احد المتعلقين لدلالة الباقي عليه ولكن لما لم يكن الحذف سببا لتغيير
الاعراب لم يحكم عليه بكونه مجازا وهذا الكلام وجانب الزيادة فاما اذا وجدتا
تغير الاعراب كانا مجازين وذلك انما يتحقق عند نقل اللفظ من اعراب الى اعراب
آخر وقد بينا هذا ذكره ايضا ابو عبد الله البصري بيانا فاسدا الحقيقة ما افيد
ما وضعت لهو المجاز ما افيد به غير ما وضع له وهذا ايضا باطل اما قوله في
الحقيقة اما ما افيد به ما وضعت له لانه يدخل في الحقيقة ما ليس منها لان
لفظة الدابة اذا استعملت في الفرس والبغلة فقد افيد بها ما وضعت له في اصل

اللغة مع انه بالنسبة الى الوضع العرفي مجاز فقد دخل المجاز العرفي فيما جعله
حدا للحقيقة وهو باطل وقوله في المجاز انه الذي افيد به غير ما وضع له فهو باطل فقد دخلت هذه الحقيقة في المجاز وايضا فقوله ما افيد به غير ما
وضع له اما ان المراد منه انه افيد به غير ما وضع له بدون القرينة او مع القرينة
والاول باطل لان المجاز قد يفيد بدون القرينة والثاني منقوض بما اذا استعمل
لفظ السماء في الارض فان اللفظ قد افيد به غير ما وضع له مع انه ليس مجازا فيه وايضا
منقوض بالاعلام المنقولة فان قلت العلم لم يفيد قلت حتى ان العلم
لم يفيد في المسمى صفة وليس كذلك انه لم يفيد اصلا بل هو يفيد عين ذلك الذات لكنه
لم يفيد صفة في الذات وثالثها ما ذكره ابن حني وهو ان الحقيقة ما اقر في الاستعمال
على اصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان بضد ذلك وهذا ضعيف لان ما ذكره وحد
الحقيقة تخرج الحقيقة الشرعية والعرفية وهما بضد ذلك فان جعلهما حدا للمجاز
وايضا فقوله المجاز ما كان بضد ذلك معناه فان المجاز هو الذي ما اقر في الاستعمال
على اصل وضعه في اللغة وهو باطل والا كان استعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع
وارادتها 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 غيره كالاسد للبهيمة
المخصوصة والمجاز كلمة اريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها الملاحظة بين
الثاني والاول وهذا التعريف ايضا ليس بجيد لانه يقتضي خروج الحقيقة الشرعية
والعرفية عن حد الحقيقة ودخولها في حد المجاز وذلك غير جائز بين المسلة الثالثة
في ان لفظتي الحقيقة والمجاز بالنسبة الى المفهومين المذكورين حقيقة او مجاز
لا شك ان هاتين اللفظتين في هذين المفهومين مجاز ان بحسب اصل اللغة حقيقتان
بحسب العرف بيان الاول اما في الحقيقة فلانها اما خوذة من الحق وبيانا
لان الحق حقيقة في الثابت ثم انه نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود
من العقد الغير المطابق ونقل الى القول المطابق لهذين هذه العلة ثم نقل
الى استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي لان استعماله فيه يحقق له ذلك الوضع فظهر
انه مجاز في الرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية والمجاز ما نطلانه على المعنى
المذكور على سبيل المجاز لوجهين الاول هو ان حقيقة لعبه والتعدي

لم اصل
بالضيفة العربية والشرعية فان اللفظة
ليست بهما والعلاقة هنا معتبرة بما
اللغة وهو لم يقع الى الان

واما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وذلك انما يحصل في ايصال الجسم من حيز الى حيز فاما في الالفاظ فلا يمكن ان
يكون الا على سبيل التشبيه الكائن هو ان المجاز مفعول وضعا والمفعول حقيقة
لمعاني المصدر او في الموضع فاما الفاعل فليس حقيقته فيه فاطلاقه على اللفظ
المنتقل له يكون المجاز اعد اذا قلنا المجاز ما خوذ من التعدي اما اذا قلنا
ما خوذ من الجواز كان حقيقته لفظ الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام يمكن
حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا لذلك الجواز لانه موضع لجواز ان يستعمل
في غير معناه الاصلي فيكون حقيقته من هذين الوجهين الا انا قد ذكرنا ان الجواز
انما سمي جوازا لمجاز اعن معنى التعدي والعبور والله اعلم القسم الاول في احكام الحقيقة

المسئلة الاولى في اثبات الحقيقة اللغوية والدليل عليه ان هاهنا الفاظا وضعت
لمعاني وله شكل اما فقد استعملت بعد وضعها بمعنى وله معنى للحقيقة الا ذلك
واحتج المحمود عليه بان اللفظ ان استعمل في موضوعه الاصلي فهو الحقيقة
وان استعمل في غير موضوعه الاصلي كان مجازا لكن المجاز نوع الحقيقة ومتى وجد
الفرع وجد الاصل فالحقيقة موجودة لا محاله وهذا ضعيف لان المجاز لا يستدعي
الا مجرد كونه موضوعا لمعنى وذلك المعنى اعم ان يستعمل ان اللفظ في الوضع الاول لا يكون
حقيقة وله مجازا فالمجاز عبارة متوقف على الحقيقة المسئلة الثانية في الحقيقة الغوية
وهي التي استقلت من مسماها الى غيره وهي التي يستعمل ثم ذلك العرف قد يكون عاما
وقد يكون خاصا وله شكل في امكان القسمين اما النزاع في الوقوع فمتفق اما القسم
الاول فالحق ان تصرفات اهل العرف منحصرة في امرين احدهما ان يشتهر المجاز
بحيث يسبق كونه استعمال الحقيقة عند الكل جهات كما سبق تفصيلها
ان شاء الله تعالى منها حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كاطلاقهم الخمر
الى الخمر وهي الحقيقة مضافة الى الشرب ومنها تسميتهم الشيء باسم شبيهه
كتسميتهم حكاية كلام مزيد بانه كلام زيد ومنها تسميتهم الشيء باسم ما له
به تعلق كتسميتهم الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض كتسميتهم
المزادة بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها وبالعكس تخصيص الاسم بعض
مسمياته كالدابة فانها مشتقة من الدبيب ثم انها اختصت ببعض الدواب والملك
ما خوذ من الالوكة وهي الرسالة ثم اختص بعض الرسل الجن ما خوذ من الجنان

ثم اختص بعض من يستتر عن العيون وكذا القارورة والخابية موضوعتان لما يستتر
فيه الشيء ويختبأ فيه ثم خصصتا بشيء معين من الشرب الواقع على هذين الوجهين
هو الذي ثبت عن اهل العرف فاما على غير هذين الوجهين فلم يثبت عنهم فلا يجوز
اثباتا له والذي يدل على وجود هذا القدر من التعرف ان علامات الحقيقة كما سنذكرها
حاصلة في هذه الالفاظ عرفا فوجب كونها حقيقة فيها اما القسم الثاني وهو
العرف الخاص فهو بالكل اما تقدم من العلماء من الاصطلاحات التي كالنقض
والكسر والقلب والمنع والعرف للفقهاء والجوهر والعرض واكون للمتكلمين
والرفع والنصب والجر للنحاة ولهم شكل وقوعه المسئلة الثالثة في الحقيقة
الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ
معلومين عند اهل اللغة او كانا معلومين او اللفظ وحده او المعنى وحده والى هذا
ما لفاضي ابو بكر رحمه الله منع منه مطلقا والمعتزلة اثبتوه مطلقا فرعوا عليها
منقسمة الى اسما اجريت على الافعال وهي الصلوة والصوم والزكوة وعمومها الى
اسما اجريت على الفاعلين كالمومن والكافر والفاسق وهذا الضرب يسمى
بالاسماء الدينية تفرقة بينها وبين ما اجريت على الافعال وان كان الكل على التواء
في انه اسم شرعي والحجة ان اطلاق هذه الالفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز
من الحقائق اللغوية لانا ان افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان
القرآن كله عربيا ونساد اللازم يدل على نساد الملزوم اما الملازمة فلان
هذه الالفاظ مذكورة فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لزم ان لا يكون القرآن كله
عربيا واما نساد اللازم فلقوله تعالى انزلناه قرانا عربيا وقوله وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه فان قيل هذا الدليل فاسد الوضع لانه يقتضي ان يكون
هذه الالفاظ مستعملة في غير ما كان العرب يستعملونها فيه وبالاتفاق
ليس كذلك فان الصلوة لم يراد بها في الشرع نفس الدعاء او المواجبة فقط فاذن
ما يقتضيه هذا الدليل لم يقولون به وما يقولون به لا يقتضيه هذا الدليل فكان
فاسدا سلمنا انه ليس فاسد الوضع لكن الملازمة ممنوعة بيانه ان افادة هذه
الالفاظ لهذه المعاني وان لم تكن عربية لكنها في الجملة عربية لانهم كانوا يتكلمون
بها في الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعاني واذا كان كذلك كانت

هذه الالفاظ عربية سلمنا انها اذا استعملت في غير معانيها اللغوية لا تكون عربية لكن لم يلزم ان لا يكون القرآن عربيا بهذا فانه انى هذه الالفاظ قليلة جدا فلا يلزم خروج القرآن بسببها عن كونه عربيا فان الثوب الاسود لا يمتنع اطلاق اسم الاسود عليه لوجود شراب سفرة في جلده والشعر الفارسي يسمى فارسيا وان وجدت فيه كلمات كثيرة عربية سلمنا ذلك لكن لا يجوز خروج كلية القرآن عن كونه عربيا واما الايات فهي لا تدل على ان القرآن بكليته عربية لان القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه لان ربعة اوجه احدها لو حلف ان لا يقرأ القرآن فقرأ اية كحبتش في يمينه ولو لان الحبة الواحدة مسماة بالقرآن والثاني حيث ان الدليل يقتضي ان يسمى كل ما يقرأ قرآنا لانه ما اخوذ من القراءة او المقروء وهو الجميع خالفنا فيما عدا هذا الكتاب فنتمسك في الكتاب بجميعه او باجزائه الثالث انه يصح ان يقال هذا من القرآن وهذا بعض القرآن ولو لم يكن القرآن الا اسما للكل لكان الاول نكرارا والثاني نقضا الرابع قوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه قرانا عربيا والمراد منه تلك السورة فثبت ان بعض القرآن قرآن واذا ثبت هذا لزم من كون القرآن عربيا كونه بالكلية كذلك سلمنا ان ما ذكرتموه من الدليل يقتضي كون القرآن بالكلية عربيا لكنه معارض بما يدل على انه ليس بالكلية عربيا فان الحروف المذكورة في اوايل السور ليست عربية والمشكوة من لغة الحبشة والاستبرق والسجيل اعجميتان معربتان والقسطاس من لغة الروم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكنه معارض بادلة اخرى من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه قد ثبت بالشرع معاني لو كان ثابتة بلغته وما لا يكن معتادا للعرب لم يجز ان يضعوا له اسما واذا لم يكن لها اسم في لغتهم وجب الحاجة الى نقلها بلا بد من وضع الاسامي لها كما لو لم يكن للحادث والحوادث الحادثة اما التفصيل فهو ان يبين في كل واحد من هذه الالفاظ انها مستعملة لا في معانيها الاصلية اما الايمان فهي في اصل اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات ويدل عليه ثلاثة اوجه الاول ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان فعمل الواجبات هو الايمان انما قلنا 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 فيجب ان يكون كل ما تقدم دينا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان لو جهين 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 فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولو لم الاتحاد لما صح الاستثناء الثاني قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الثالث قوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله الآية ثم انه تعالى امر رسوله ان يستغفر لهم والفاسق لا يستغفر له حال كونه فاسقا بل يجب هجره 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 يدخله النار يوم القيمة 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 الثاني فلقوله تعالى حكاية عنهم وما هم بخارجين من النار فقد اخزيته ولو كانوا مؤمنين لدل على صدقهم فيه وانما قلنا ان المؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه الخامس لو كان الايمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لما صح وصف المكلف به الا في الوقت الذي يكون مشتغلا بما منه بمانه في باب الاشتقاق لكن ليس كذلك لانه من اتى بافعال الايمان ولم يحصل له يقال انه مؤمن في الحال كونه باتيا بما منه صفة كونه مؤمنا يلزم ان يوصف كل مصدق بالايمان في الحال بالمؤمن لا مؤمنا سواء كان بالله تعالى او باجتنبت والطاغوت السادس من علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وجب ان يكون مؤمنا والاجماع ليس كذلك السابع قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون اثبت الايمان مع الشرك والتصديق بوحدانية الله تعالى لا يجامع الشرك فالايمان غير التصديق واما الصلوة فهي في اصل اللغة الدعاء اما الاستتابعة كما يسمى الطائر الذي يتبع السابق مصليا واما للدعاء كما قال ولا عاشي وصلى على دعاوا تهم واما العظم الاوكد كما قال بعضهم الصلوة انما سميت صلوة لان العادة في الصلاة ان يقف المصلون صفوفا فاذا ركعوا كان راس احدهم عند صلا الاخر وهو عظم الاوكد ثم انها في الشرع لا تفيد شيئا

من هذه المعاني الثلثة لوجهين الاول انا اذا اطلقنا احد هذه الالفاظ على مجموعها
شمل من هذه الثلثة ومن قال الحنفية المبادة الى الفهم الثاني ان صلوة الامام
والمنفرد صلوة ولم يوجد فيها المتابعة ولم يكون رأسه عند عظم وركع عين
واذا استقل الاستثناء من الدعاء الى عينه لم يقال انه فارق صلوته ولان صلوة
الخرس صلوة ولم يوجد فيها فدل ان هذه الالفاظ عند مستعملة وفي معانيها اللغوية
واما الزكوة فانها في اللغة للنماء والزيادة وفي الشرع لتخصيص المال على وجه مخصوص
واما الصوم فانه في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع الامساك المخصوص المختار
الذهن عند سماعه الى مطلق الامساك والجواب قوله الدليل فاسد الوضع
لانه يقتضي كون هذه الالفاظ موضوعة في المعاني التي كانت العرب يستعملونها
فيها ولما هذا الدليل يقتضي كون هذه الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت
العرب مستعملوها 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 تسميتهم الشيء باسم جزئه كما يقال للرنجي ابيض اسود وللدعاء احد
اجزاء هذا المجموع المسمى بالصلوة بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري
والمقصود من الصلوة التضرع والخشوع فلا جرم لو قيل ان اطلاق لفظ الصلوة
عليه خارجا عن اللغة فان كان مذهب المعتزلة في هذه المسماة الشرعية ذلك
فقد ارتفع النزاع والجهل مردود بالدليل المذكور فان قلت شرط المجاز
اللغوي تخصيص اهل اللغة على تجويزه وهاهنا لم يوجد ذلك لان هذه المعاني
ما كانت معقولة لهم فكيف يمكن ان يقال انهم جوزوا نقل لفظ الصلوة من الدعاء
الذي هو احد اجزاء هذا المجموع البتة قلت نسلم ان شرط حسن استعمال المجاز تنصيص
اهل اللغة بجوازه سلمنا انه لا بد من تنصيصهم بان اطلاق اسم الجزء على الكل على سبيل
المجاز جايز فدخلت هذه الصورة فيه قوله افادة هذه اللفظة لهذا المعنى وان
لم تكن عربية فلم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة عربية قلنا لان كون اللفظة عربية
ليس حكما حاصلا للذات اللفظة من حيث هي هي بل من حيث هو دالة على المعنى
المخصوص فان لم يكن لها لفظ على معناها عربية لم تكن اللفظة عربية قوله اشتمال
القرآن على الفاظ قليلة غير عربية لم يخرجه عن كونه عربيا قلنا لم نسلم وانما
القرآن الحرف الحسود الذي توجد فيه سعرة واحدة بيضاء والقصيدة التي تشتمل

التي توجد فيها الفاظ عربية فلا نسلم جواز اطلاق الاسود والقارئ على مجموعها
على سبيل الحقيقة والدليل عليه جواز الاستثناء وقوله القرآن اسم لمجموع الكتاب اوله وبعضه قلنا
بل للمجموع بدليل اجماع الامة على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا واحدا ولو كان
لفظ القرآن حقيقة في كل بعض منه لما كان القرآن واحدا وما ذكروه من الوجوه
الاربعة معارض بما يقال في كل آية وسورة انه من القرآن وانه بعض القرآن
قوله وجد في القرآن الفاظ غير عربية قلنا لا نسلم اما الحروف المذكورة
في اوائل السور فعندنا انها اسماء السور واما المشكوة والقسطاس والاستبرق
فلا مانع من كونها عربية وان كانت موجودة في سائر اللغات فان توافق اللغات
غير ممتنع سلمنا انها ليست بعربية لكن العام اذا احتمل بقي فما وراءه محتمل
المسميات حدثت فلا بد من حدوث اسمائها قلنا لم لا يكون فيها المجاز وهو تخصيص
الالفاظ المطلقة ببعض موادها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة
لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم خصصت بسبب الشرع بتصديق معين
ودعاء معين وامساك معين والتخصيص ليس من الاجناد خال فيجوز ان يقال انه
يكون اطلاق اسم المطلق على المقيد اطلاقا لاسم الجزء على الكل واما الاول
فانها من المجاز الذي ينقل فيه اسم السبب الى المشبب والجواب عن المعارضة
الاولى انا لا نسلم ان نقل الواجبات هو الدين اما قوله تعالى وذلك دين القيمة فنقول
لم يكن جوعه الى ما تقدم لوجهين احدهما ان ذلك لفظ الرجحان فلا يحمل صرفه
الى الامور الكثيرة والثاني انه من الفاظ الاذكار فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة
واذا كان كذلك فلا بد من اضمار شيء آخر وهو ان يقولوا ذلك الذي امروا به دين
القيمة واذا كان كذلك فلا يلزم ان يبقى واذ كذلك لم يكن ان نقول ان نصرتنا آخر
وهو ان نقول معناه ان ذلك الدخول او ذلك المتدين من القيمة ويكون قوله
تعالى مخلصين له الدين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح
وهو معنا لان اضافوهم يودي الى تغيير اللغة واضلنا يودي الى عدم التغيير والجواب
عن 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

شبكة الألوكة www.alukah.net

بالصلوات وعن الثالث لا نسلم ان كلمة انما للحصر سلمنا ذلك لكنه معارض بايات منها
ما يدل على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل على مغايرة الايمان لفعل الجوارح
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه معطوف بالواو فيقتضي مغايرته
للايمان وكان عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ومنها
الايات الدالة على ان الاعمال الصالحة امور مضافة الى الايمان قال الله
تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن بيانه
هو انه جعل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ومنها الايات
الدالة على مغايرة الايمان مع المعاصي قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وهذا هو الجواب عن سائر الآيات
التي يمكن ايرادها والجواب عن الخامس ان ما ذكروه لا دخل عليهم لانه قد يسمى
مؤمنا حال كونه عن مباشرة الاعمال الجوارح والجواب عن السادس انا نقول
بان الايمان في عرف الشرع ليس لمطلق التصديق بل للتصديق الخاص وهو
تصديق محمد عليه السلام في كل امر ديني علم بالضرورة مجيئه به وهو الجواب
عن السابع والثامن واما الذي احتجوا به في ان الصلوة والصوم تستعملان في معنى
اللغوي فمسلم ولكنهما استعملا في امور هي مجازات بالنسبة الى تلك المعاني
الاصلية وهو ما اقاموا الدلالة على نسادة فرع على القول بالنقل
الاول النقل خلاف الاصل ويدل عليه امور احدها ان النقل لو تم لثبوت
الوضع اللغوي ثم نسخه ثبوت الوضع الاخر واما الوضع اللغوي فانه يتم بوضع
واحد وما يتوقف على ثلثة اشياء مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على امر
واحد وثانيها ان ثبوت الحكم في الحال يفيد ظن البقاء على ما سيتقيم الدليل
عليه في باب الاستصحاب وذلك يدل على ان البقاء على الوضع الاول ارجح
وثالثها انه لو كان احتمال بقاء اللغة على الوضع الاصلي معارضا باحتمال التغير
لما فهمنا عند الخاطب شيئا لاحتمال تغير كل لفظة الى ما لا يتيقن على
الوضع الاول ولما لم يكن كذلك ثبت ما قلناه الفرع الثاني لا سلم ثبوت
الالفاظ المتواطية في الاسماء الشرعية واحتجوا بوقوع الاسماء المشتركة
والحق وقوعها لان لفظ الصلوة مستعمل في معان شرعية لا يجمعها جامع لان

اسم الصلوة يتناول ما لا قراءة فيه كصلوة الاخرس وما لا ركوع فيه ولا سجود فيه كصلوة
الجنازة وما لا قيام فيه كصلوة القاعد والصلوة بالماء على مذهب الشافعي ليس
فيها شئ من ذلك وليس بين هذه الاشياء قدر مشترك يجعل بسببه الصلوة اما الثاني
فالظاهر انه لم يوجد لانه ثبت على خلاف الاصل فيتقدر بقدر الحاجة الفرع
الثالث كما وجد الاسم الشرعي فقد وجد الفعل الشرعي والحق الشرعي الحقوب
انه لم يوجد اما اولا فبيانا لان الفعل صيغة دالة على وقوع المصدر
لشئ معين في زمان معين فان كان المصدر واقعا استحال كون الفعل مشروعا وان
كان مشروعا وجب كون الفعل المضارع مشروعا لانه لكون المصدر مشروعا فيكون كون الفعل
مشروعا امرا محصلا بالعرض لا بالذات الفرع الرابع ان صيغ العقود استثنائات
او اخبارات لها مثل ان قوله بذرت وبعت واستثرت صيغ الاخبار في اللغة وقد
يستعمل ايضا في الشرع للاخبار انما الانشاء حيث تستعمل لاستحداث الاحكام
كانت اخبارات ام انشاءات والمابي هو الحقوب لوجوه الاول ان قوله انت طالق
لو كان اخبارا لكان اما ان يكون اخبارا عن الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل
بيطل القول بكونها اخبارا اما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن الماضي والحاضر فلانه لو كان
كذلك لما تطرق تعليقه على الشرط لان التعليق عبارة عن توقف دخوله في الوجود
على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقف دخوله في الوجود على
دخول غيره في الوجود ولما صح تعليقه على الشرط بطل كونه اخبارا عن الماضي
او الحال واما انه لا يمكن ان يكون اخبارا عن المستقبل لان قوله انت طالق دلالة
على الاخبار عن صيرورة المراة موصوفة بالطلاق في المستقبل ليس اقوى من تصريحه
بذلك وهو قوله ستصيرين طالقا في المستقبل لكنه لو صرح بذلك فانه لا يقع
الطلاق فما هو اضعف منه وهو قوله انت طالق اولى ان لا يقتضي وقوع
الطلاق الثاني هذه الصيغ لو كانت اخبارات لكانت اما ان تكون كذبا او صدقا
فالاعدة بما فان كانت صدقا توقع الطالقية اما ان يكون متوقفا على حصول
هذه الصيغ او لا يكون فان كان متوقفا عليه فهو محال لان كون الخبر صدقا
يتوقف على وجود المخبر عنه والمخبر عنه هاهنا هو وجود الطالقية
فالاخبار بالطالقية يتوقف كونه صدقا على حصول الطالقية فلو توقف

اسد والمعلول الثاني لان الجزء لازم للكل اما الكل فليس بلازم للجزء وسابعها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخبز الذي في الدنيا انه مشكوك فيما اطلاق اللفظ المشترك بعد زوال المشترك منه كقولنا للانسان بعد فراغه من الغرب انه ضارب وقاتلها الحادية كقول اسم الواو نة من الحبال الى ما حاصل عليه من طرائق الماء وكتسمية الشراب بالكاس وعكس جعله من باب الجان بسبب القابلية وعاشرها الجاز بسبب ان اهل العرف تركوا استعماله فيما كانوا يستعملونه فيه كالدابة اذا استعملت في الحمار فان قلت لفظ الدابة لسان يكون مجازا من حيث انه صار مستعملا في الغير وحده او من حيث منع من استعماله في عين والمحل من باب اطلاق اسم العام على الخاص فلا يكون قسما آخر والثاني باطل لان الجاز به كيفية عارضة للفظ من حيث دلالته على المعنى لا من حيث عدم دلالته على الغير قلت لفظ الدابة اذا استعمل في الحمار والكلب كان ذلك مجازا بالنسبة الى الوضع العرفي لانه لم يتعين مستعملا في غير موضوعه لدلالته بنفسه ومن غير وضع فلا يكون ذلك حقيقة بالنسبة الى الوضع اللغوي لان هذا الجاز من باب المشابهة ولم يكون في الحقيقة قسما آخر وحادي عشرها الجاز بسبب الزيادة والنقصان وقد ذكرنا مثالهما وثاني كيفية للحال فيها وثالث عشرها تسمية المتعلق كتسمية المعلوم علما والمقدور قدرة المسئلة الرابعة في ان الجاز لا يدخل دواوين الاوضاع في اسما الاجناس اما الحروف فلا يدخل فيه الجاز بالذات لان معنى به غير مستقل بنفسه بل لا بد ان ينظم الى شيء اخر لتحصل الفائدة فان ضم الى ما ينفي ضمه اليه نهى حقيقة والا فمجاز في التركيب لا في المفرد واما الفعل فهو لفظ دال على ثلاث شيء الموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركبا من المصدر وغير فلا يدخل الجاز في المصدر لاستحالة دخوله في الفعل الذي لا يوجد الا بثبوت ذلك المصدر فيه وامر الاسم فهو ما علم منشؤه وامر جنسه اما العلم فلا يكون مجازا لان شرط الجاز ان يكون النقل لعلاقة بين الاصل والفرع وهو غير موجودة في الاعلام اما المشتق فالمرجع الجاز الى المشتق منه لا يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه امر ما حصل له المشتق منه فان الجاز لا يتطرق في الحقيقة الا الى اسما الاجناس

المسئلة الخامسة في ان استعمال اللفظ في معناه الجازي موقوف على السمع

الدليل على ان لفظة الاسد لما يستعار للرجل الشجاع الدليل على ان لفظة الاسد لما يستعار للرجل الشجاع

في اللغة كما هي لفظة الاسد في شجاعته فقد يشبهه في صفات اخر كالبخر وعبوسه ولما كانت المشابهة كامنة وذكر الجاز استعارة الاسد للبخر وللرجل ذلك يرجع في الحقيقة الى قدر بطلان تعين الشجاعة على الرجل الطويل وله بطلان قصرها على غير الانسان وذلك يدل على اعتبار المستعمل في الجاز اجمع الجازيون بين الاول اتفقوا على ان وجوه الجازات والاستعارات مما تحتاج في استخراجها الى تدقيق النظر وما يكون قليلا لا يكون كذلك المعاني اذا قلت رأيت اسدا وعنيت به الشجاع فالغرض من التنظير انما حصل باعارة معنى الاسدية فانك لو اعطيت الاسم بدون المعنى لم يحصل التنظير واذا كانت اعارة اللفظ تابعة لاعارة المعنى واعارة المعنى حاصلة بمجرد قصد المبالغة وجب ان لا يتوقف استعمال اللفظ المستعار على السمع والجواب عن الاول ان المستخرج بالفكر جهات حسن الجاز وعن الثاني ان هذه الاعارة ليست امرا حقيقيا بل اعتقد بامر لا يجوز ان يمنع الواضع منه وفي بعض النسخ والله اعلم المسئلة السادسة في ان الجاز المركب عقلي ومثاله من القرآن فاخرجت الارض اثقالها وقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا فالاخراج والادخال والاغراق نسبات غير مستندة من في نفسها الى الارض والى الله تعالى وذلك حكم عقلي ثابت في نفس الامر فنقل عن متعلقه الى غيره نقل الحكم عقلي للملفوظة لغوية فلا يكون هذا الجاز الا عقليا فان قلت لم لا يجوز ان يقال صيغة اثبت واخرج وضعت في اصل اللغة بازاء صدور الخروج والانبات من القادر فاذا استعملت في صدورهما عن الارض فقد استعملت الصيغة في غير موضوعها فيكون هذا الجاز لغويا قلت ان امثاله لا تدل الا تضمن على خصوصية الموثر والدليل عليه وجوه احدها انه لو كان كذلك لكان المفهوم من قولنا اخرج ان القادر صدر عنه هذا الاخراج فيكون مجردا قولنا اخرج خبرا تاما فكان يلزم ان تطرق اليه وحده التصديق والتكذيب ومعلوم انه ليس كذلك وثانيها انه يصح ان يقال اخرجه القادر ولو كان القادر مخرجا لكان التصريح بذكر القادر تكريرا وثالثها ذهب الفاعل الى ان الفعل مشتق

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عن القادر فاما عن القادر والعين فلا واما الواقع حصول الحق شيء لك اللفظ حسب
كل واحد من القادر بن اذا ثبت هذا فنقول اذا اضيف ذلك الفعل الى غير ذلك
القادر الذي هو صادر عنه كزيد الشفيق واقعا وهو مومات الدلالة باسناده
مفهوم عالي غير ما هو مستند اليه فان قال فاين ما الفرق بين هذا المجاز وبين
الكذب قلنا الفارق هو القرينة وهي قد يكون حالية وقد تكون مقالية اما الحالية
فهي بما اذا علم او ظن ان القائل لم يتكلم بالكذب فيعلم ان المراد ليس هو الحقيقة
بل المجاز ومثاله ان مقرن الكلام هيات مخصوصة قائمة بالمتكلم دالة على ان
المراد كما يأتي الى ذكره الحقيقة فيعلم ان المراد هو المجاز واما المقالية فهي ان يذكر في
عقيب ذلك ما يدل على ان المراد من الكلام الاول غير ما اشعر به ظاهره

المسئلة الثانية في جواز دخول المجاز في خطاب الله تعالى وخطاب
رسوله عليه السلام الحكيمين جوزه خلافا لمن يكون داود الاصفهاني في
قوله تعالى وجداران يريد ان ينقض واسأل القرية وجاء ربك وقد تمسك في
انه لو جاز ان يكون المراد منها ظواهرها فوجب صرفها الى غير ظواهرها دفعا للمجاز
واحتج المجاز وضعفه بانه مستغن ومستغنى وثانيها ان المجاز لا يتبادر بنفسه عن قرينة
مردود القرآن به يقتضي الجزم بالحقيقة لكنا سوف ندل على ان العدول عن الحقيقة الى المجاز
يقتضي الجزم عن الحقيقة وهو على الله تعالى محال وثالثها ان كلام الله
تعالى الحق وكل حق له حقيقة وكلما كان حقيقة فانه لا يكون مجازا
والجواب عن الحق ان اسامي الله تعالى توقيفية بتقدير كونها
اصطلاحية كان اللفظ المتضمن لوهم كونه فاعلا مما لا ينفي فعله وهو حق الله
تعالى محال وعن الثاني انه لا تباين مع القرينة الدالة على المراد وعن الثالث
ان العدول عن الحقيقة الى المجاز للاغراض سنذكرها ان شاء الله تعالى وعن
الرابع ان كلام الله كله حقيقة بمعنى انه صدق لكن يكون الغالب باسرها
مستعملة وموضوعا لها الاصلية

المسئلة الثالثة في الدليل على الكلام بالمجاز
العدول عن الحقيقة الى المجاز اما لاجل اللفظ او لاجل المعنى او لهما اما الذي لاجل
اللفظ فاما ان يكون لاجل وزن او لاجل الجناية اللفظ اما المركب وان يكون

اللفظ الدال على الشيء الحقيقة تشملا على اللسان لما لاجل مفردات حروفه
او تنافرها تركيبه او لثقل وزنه فهو اللفظ المجازي يكون عدولا عن ترك الحقيقة
الى هذا المجاز واما الثاني وهو ان يكون لاجل احوال عارضة للفظ فان كان
اللفظ المجازية صالحة للشعر والسجع وسائر اصناف البديع واللفظة الحقيقة
لا تصلح لذلك واما الذي يكون لاجل المعنى فقد تترك الحقيقة الى المجاز للتعظيم
والتحقير ولزيادة البيان ولتلطيف الكلام اما التعظيم فكما يقال سلام
على المجلس العالي فانه تركت الحقيقة هاهنا لاجل الاجلال واما التحقير فكما
يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض
واما زيادة البيان فقد يكون لنقوية حال المذكور وقد يكون لتقوية الذكر
اما الاول فكقولهم رأيت اسدا فانه لو قال رأيت انسانا يشبه الاسد في الشجاعة
لم يكن المبالغة كما اذا قال رأيت اسدا او تحقق هذا الفرق مذكور في كتابنا في الابعاد
واما الثاني فهو المجاز الذي ليس كذلك للتأكيد واما لتلطيف الكلام فهو ان النفس
اذا وقفت على كلام فلو وقفت على تمام المفعول لم يحصل الحاشية اليه اصلا لان
تحصيل الحاصل محال وان لم تقف على شيء منه اصلا لم يحصل الحاشية اليه
فاما اذا عرفت من بعض الوجوه دون البعض فان القدر المعلوم يشوق الى تحصيل
العلم بالباقي فيحصل بسبب علمه بالقدر الذي علم لذة وبسبب حرمانه
عن الباقي الم فتحصل هناك لذات والام متعاقبة واللذة اذا حصلت عقيب
الالم كانت اقوى وشعور النفس بها اتم اذا عرفت هذا نقول 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 لاجل سبيل الكمال فتحصل
الحالة المذكورة التي كالذة النفسانية فلاجل هذا كان التعبير عن المعاني
بالعبارات المجازية الذي التعبير عنها بالالفاظ الحقيقية المسلة الناسبة
غالب المجاز غير غالب على اللغات قال ابو الفتح بن جني اكثر اللغة مجاز اما
في الافعال نحو قولك ضرب زيد وقعد عمرو وقام بكر فان الفعل يعتبر المصدر وفي قولك قام زيد
معناه كان منه القيام اي هذا الجنس من الفعل والجنس يتناول جميع الانواع
ومعلوم انه لم يكن منه جميع القيام فلم يحقق له شيء واحد في ذوات واحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولاق اية الف سنة القيام كله الماضل تحت الوجه أقول هذا ركيك لانه ظن
ان للصدر لفظ دال على جميع اشخاص تلك الماهيه وهو باطل لان الصدر لفظ
دال على الماهية اعنى القدر المشترك بين الواحد والكل الماهيه من حيث
هي هي لا تستلزم الوحدة ولا الكثرة واذا كان كذلك كان الفعل المشتق منه
لا دلالة فيه على الكلية ولا على الوحدة وقال ايضا لو كنت ضربت عمرا بجاز
من جهة اخرى لانك لو ضربت بعضه لا جميعه ولهذا احتاط الانسان قال
ضربت راسه وهذا ايضا مدكون مجازا وذلك عند ما ضرب جانبا من جوانب راسه
فقط اعترض ابو هيو من تويه المتكلم عليه فقال التمام بالضرب جلة عمرو لا بعضو
منه أقول هذا الاعتراض ساقط لان ابن جني انما جاز في لفظ الاخذ والضرب
التمام والضرب عبارة عن امساس جسم حيوان عنيف والامساس كما يرجع الى
الاجزاء الى الجملة بالاتفاق فكان المضروب بالحقيقة هو الجزء المحسوس
فقط فظهر سقوط هذا الاعتراض أقول ها هنا وجوه اخر من الجاز
التابعة فانى اذا قلت ضربت زيدا فهذا ليس عبارة عن جملة البنية المتالفة
لانا نعلم ان زيدا هو الذى كان موجودا وقت ولادته ولا يمكن ان زيدا هو تلك
الاجزاء الباقية من اول حدوثه الى آخر فنايه وتلك الاجزاء قليلة فاذن المسمى
بزيد هو تلك الاجزاء اذا قلنا ضربت زيدا فلعلنا انما وقع على تلك الاجزاء
فيكون الكلام مجازا من هذا الوجه وايضا اذا قلت رايت زيدا كان الكلام ايضا
مجازا لان المرئى منه لونه وسطحه وليس زيد عبارة عن هذا القدر بل عن الاجزاء
الكامنة منه وسائر الاعراض القايمة به مع ان شيا منها غير مرئى فكان الكلام
مجازا من هذا الوجه فهذا ما قيل وهى ان هذه المجازات من باب المجاز
العقلى لانك اذا قلت رايت زيدا وضربت بكرا فحينئذ قد رايت وضربت متعلقات ان
فى موضوعها الاصليين فلا يكون مجازا واما لفظه زيد فهو من الاعلام فلا يكون
مجازا فطريق الا ان المجاز واقع بالنسبة فيكون مجازا عقليا المسلك الدلالى فان
المجاز خلاف الاصل والذى يدل عليه وجوه الاول اللفظ اذا تجرد فاما ان يحمل
على حقيقته او مجازه او عليهما او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة تعين
الاول اذا قلنا انه لا يجوز حمله على مجازه لان شرط المجاز حضور القرينه

فان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده على ذلك المعنى لكان حقيقة فيه
اذ له معنى الحقيقة الا هذا ولا يجوز حمله عليهما معا فظاهر فان الواضع لو قال
احملوا وحده عليهما معا كان اللفظ حقيقة فى ذلك المجموع ولو قال احملوا امّا
على هذا او على ذاك كان مشتركا بينهما ولما انه لا يجوز ان لا يحمل على واحد
منها البتة لانه على هذا التقدير يكون اللفظ حال تجرده من القرائن مهملا
ولما بطلت هذه الثلثة تعين القسم الاول وهو المطلوب الثانى ان المجاز لا
تحقق له عند نقل اللفظ من شئ الى شئ لعلاقة بينهما وذلك يستدعى امورا ثلاثة
وضعه للاصل ثم نقله الى الفرع ثم علة النقل ولما الحقيقة فانه يكفى فيها امر واحد
وهو وضعه للاصل ومعلوم ان الذى توقف على شئ واحد اغلب وجودا مما يتوقف
على ذلك الشئ مع شيء اخر من بعد الثالث ان واضع اللفظ للمعنى انما وضعه له
لكى يتوصل به الى الدلالة عليه ويستعمل فيه كما انه قال اذا سمعتنى فى اتكلم بهذا الكلام
فاعلموا انى اعنى بهذا المعنى واذا تكلم به متكلم فليعين به هذا فكل من تكلم بلفظ يجب
ان يعنى به ذلك المعنى ولهذا سبق الى افهام السامعين ذلك المعنى دون ما هو مجاز منه
ولو قال لنا شئ ذلك فى المجاز لكانت حقيقة ولم يكن مجازا الرابع اجماع الكل
على ان الاصل فى الكلام الحقيقة روى عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى
الفاطر حتى اختصم الى شخصان فى بئر فقال احدهما فطرتها اى اخترعتها وقال الاخر
ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول استقنى دهاقا اى ملانا فهذا
استدلوا بانا لا نستعمل فى الحقيقة فلو لم يكن عرفوا ان الاصل فى الكلام الحقيقة
والمجاز لجاز ذلك الخامس لو لم يكن الاصل فى الكلام الحقيقة لكان الاصل
اما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع وبلزم ان يصير كل ما يتكلم به من العرب مجملا
لتردده بين الالفاظ بين حقائقها ومجازاتها ولو كان الكل مجملا لما فهمنا المراد فى شئ
من الالفاظ البعد الا ستفساد وطلب تعيين المراد ولو كان ذلك باطلا علمنا
ان الاصل فى الكلام الحقيقة فرع اذا دار اللفظ بين الحقيقة الموجودة
والمجاز الراجح فالعمل بالاول عند ابى حنيفة عند ابى الحقيقة الموجودة اولى وعند
ابى يوسف رحمه الله المجاز الراجح اولى ومن الناس من قال بحصول التعارض لان كل
واحد منهما راجح على الاخر من وجه ومرجوح من وجه اخر فيحصل التعارض

القسم الثالث في المباحث المشتركة بين الحقيقة والمجاز المسئلة الاولى

في ان دلالة اللفظ بالنسبة الى المعنى قد تخلو عن كونها حقيقة ومجازا اما في الاعلام فظاهر واما في غيرها فالوضع الاول ليس حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه الاصلي فما لم تكن حقيقة لا تكون مجازا اذا كانت السببية بالوضع الاول للمجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي فيكون هو ايضا مسببا بالوضع الاول ثبت ان شرط كون اللفظ حقيقة او مجازا حصول الوضع الاول فالوضع الاول وجب ان لا تكون حقيقة ولا مجازا والله اعلم المسئلة الثانية في ان اللفظ الواحد هل يكون حقيقة ومجازا معا بالنسبة الى موضعين 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 لامتناع اجتماع النفي والاثبات في جهة واحدة المسئلة الثالثة في ان الحقيقة قد تصير مجازا او بالعكس الحقيقة اذا استعملها صار مجازا اعرفا او المجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة عرفية المسئلة الرابعة في ان اللفظ متى كان مجازا فلا بد وان يكون حقيقة في غيره ولا ينعكس لما الاول فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاصلي وهذا انما يصح في الوضع المعين اخرى اللفظ متى استعمل في ذلك الموضوع كان حقيقة فيه واما الثاني فلان المجاز هو المستعمل في غير موضوعه الاول لمناسبة بينهما وليس يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يصير موضوعا لشيء آخر بينه وبين الاول مناسبة المسئلة الخامسة فيما تنفصل الحقيقة من المجاز الفروق المذكورة منها صحيحة ومنها فاسدة اما الصحيحة فنقول الفرق بين الحقيقة والمجاز اما ان يقع بالتنصيص او بالاستدلال اما التنصيص فمن ثلثة لوجه احدها ان يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز وقد بينا امكان ان يذكر حد بهما وانه لا يمتنع ان يذكر خواصهما واما الاستدلال فمن وجوه اربعة احدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة اهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة فيدل ذلك على انه حقيقة فيه فان السامع لو لم يعلم اضطر من قصد الواضعين الى تعيينهم وضعوا اللفظ لذلك المعنى لما سبق الى افهامهم ذلك المعنى دون غيره وانما ان اهل اللغة اذا ادوا المعنى لم يعبروا عنه بعبارات مخصوصة واذا عبروا عنه بعبارات اخرى لم يقتصروا عليها بل ذكروا معها قرينة فنعلم ان الاول حقيقة اذ لو لم يكن كذلك

في كلامهم استعمال المجاز لذلك المعنى لما اقتصروا عليها وانما قلنا اذا علقت العلة بما يستحيل تعليقها به علم انها في اصل اللغة غير موضوعة له فعلم انها مجاز فيه كقولنا قال واساك الغيرة ورأيها ان يضعوا اللفظ لمعنى ثم تركوا استعماله الا في معنى مجازي ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك المعنى علمنا كونه مجازا عرفا مثل استعمال لفظ الدابة في الحمار واما خاصيات الحدين للحقيقة والمجاز فيان المجاز اما الفروق الضعيفة فقد ذكر الغزالي رحمه الله وجوها اربعة احدها ان الحقيقة جارية على الاطراد اذ نقول كل ما صدق عليه كل ذي علم والمجاز ليس كذلك فانه ليس لقائل ان يقول رأيت اسدا يرمي واسال البساط وهذا ضعيف لان الدعوى العامة لا تتم بالامثال الواحد والاثنين ان اراد باطراد الحقيقة استعمالها في جميع موارد نفس اوضاع كلي مشتمل للمنصوص عليه والمعنى بهذا هو القياس وعنده لا قياس في اللغات سلمنا جواز القياس في اللغة لكن دعوى اطراد الحقيقة ممنوعة لان الحقيقة لا تطرد في مواضع كثيرة القول الذي يسمع منه العقل كالفعل الدليل عندهن يقول له حقيقة وفاعل الدلالة فانه لما كثر استعماله في نفس الدلالة لم يجز عكس استعماله في حق الله تعالى الوجه الثاني ان منع السمع منه كتسمية الله تعالى بالفاضل والجواد فانها ممنوعة شرعا مع حصول الحقيقة فيه الثالث ان تمنع منه اللغة كاستعمال الدابة في عرف الفرس فان اعتذروا عنه بان الدابة موضوع للمتلون فهذا اللون وضع ما كونه فرسا فنقول نجوز في كل مجاز لا يطرد ان يكون سبب عدم اطراده ذلك وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعدم الاطراد على كونه مجازا وانما قال الغزالي رحمه الله امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الامور والمامور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا ضعيف لما تقدم ان الدعوى العامة لا تتم بالامثال الواحد ولانه ينتقض بقولنا للبليد حمار والصحيح عكسه ان الراحة حقيقة ومعناها ولم يشتق منها الاسم وانما ان تختلف صيغة الجمع على الاسم فعلم انه مجاز في احدهما اذا الامر الحقيقي يجمع على الاوامر واذا اريد به الفعل جمع على الامور وهو ضعيف لان اختلاف الجمع لما شعار له البتة يكون اللفظ حقيقة في معناه او مجازا ولا يعلم ان المعنى الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فاذا استعمل في ما لا تعلق له بشيء كان مجازا فالقدرة اذا ابهدها الصفة كان متعلقا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالمقدور واذا اطلق على الثبات الحسن لم يكن له متعلق فتعلم كونه مجازا فيه وهذا ايضا ضعيف جدا لاحتمال ان يكون اللفظ حقيقة فيهما ويكون له عند حسب احدى حقيقتيه متعلق دون الاخرى الباب السابع في التعارض الحاصل بين احوال اللفظ

اعلم ان الخلل في فهم مراد المتكلم بناء على خمس احتمالات في اللفظ احدها احتمال المشترك وثانيها احتمال النقل العرف او الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص فان قلت تركت احتمال الاقتضاء قلت سنبين ان الاقتضاء اثبات شرعا متوقف عليه وجود المذكور ولا يتوقف عليه صحة اللفظ لغة كقولك صعد السطح فانه يقتضي نصب السلم لكن نصب السلم يتوقف عليه وجود الصعود ولا يتوقف عليه صحة اللفظ واما ملتا ان الخلل في الفهم لا بد وان يكون لاحد هذه الخمسة لانه اذا تساوى احتمال المشترك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا تساوى احتمال المجاز والاضمار كان المراد اللفظ ما وضع له واذا تساوى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له ولا يبقى بعد ذلك خلل في الفهم واعلم ان التعارض بين هذه الاحتمالات يقع من عشرة اوجه لانه يقع التعارض بين المشترك وبين الاربعة الباقية ثم بين النقل والثلثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فكان الجميع عشرة المسئلة الاولى اذا وقع التعارض بين المشترك والنقل فالنقل اولى لان عند النقل يكون اللفظ لحقيقة مفردة في جميع الاوقات الا في موضع واحد وهو الجهل بمراد المتكلم اما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد يسمع اللفظ ولا يسمع القرينة وحينئذ يحمل على الحقيقة فيحصل هذه وزان احدهما الجهل بمراد المتكلم والاخر اعتقاد ما ليس بمراد وثانيها ان المشترك يحصل بوضع واحد وهو ما تقدم بيانه واما المجاز فيتوقف الحقيقة وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة التي لاجلها حسن جعله مجازا وعلى تقدير الحمل على الحقيقة وما يتوقف على شيء واحد اولى مما يتوقف على اشياء وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل الدليل على تقدير العمل بما لا يتعين فيه مجاز يجب حمله عليه ورابعها ان اللفظ المشترك يفيد ان المراد هذا او ذاك ودلالة اللفظ على هذا القدر من المعنى حقيقة لا مجاز فكانت الحقيقة راجحة على المجاز فالمشترك راجح على المجاز وخامسها ان صرف اللفظ الى المجاز يقتضي نسخ الحقيقة وحمله على المشترك لا يقتضي ذلك فكان المشترك اولى وسادسها ان المخاطب في صيغ المشترك يبحث عن القرينة فيدون القرينة لا يمكنه العمل بشيء احتمال الخطأ

ثم على وضع جديد والموقوف على امر واحد اولى من الموقوف على امور الكثيرة وخامسها ان السامع قد يسمع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ولم يدر انه نقل من الاول الى الثاني فيظنه مشتركا فيحمله على ما يحصل عنده مفاسد المشترك مع مفاسد اخر وهي جعله يكون اللفظ منقولا مع جميع المفاسد الحاصلة من النقل وسادسها ان المشترك كثير وخروجه من المشتركات اولى كانت للمفاسد الحاصلة من المشترك كثيرة لكان الواضع يرجح ما هو اكثر مفسدة على ما هو اقل مفسدة وانه غير جائز والجواب ان الشرع اذا نقل اللفظ من معناه اللغوي الى معناه الشرعي فلا بد وان يشتهر ذلك النقل وان بلغ الى حد التواتر وعلى هذا التقدير تزول المفسدة المسئلة الثانية اذا وقع التعارض بين المشترك والمجاز فالمجاز اولى ويدل عليه وجهان الاول ان المجاز اكثر في الكلام من المشترك والكثرة امارة الظن في محل الشك الثاني ان اللفظ الذي له مجاز يكون مجردا عن القرينة محمولا على الحقيقة وان لم يتجرد عنها حمل على المجاز فلا يبقى من تعيين المراد عند العرو عن القرينة فان قيل بل المشترك اولى لوجوه احدها ان السامع للمشترك ان سمع القرينة معه علم المراد عينا فلا يخطئ وان لم يسمع توقف وحينئذ لا يحصل الا محذوران واحد وهو الجهل بمراد المتكلم اما اللفظ المحمول على المجاز بالقرينة فقد يسمع اللفظ ولا يسمع القرينة وحينئذ يحمل على الحقيقة فيحصل محذوران احدهما الجهل بمراد المتكلم والاخر اعتقاد ما ليس بمراد وثانيها ان المشترك يحصل بوضع واحد وهو ما تقدم بيانه واما المجاز فيتوقف الحقيقة وعلى وجود ما يصلح مجازا وعلى العلاقة التي لاجلها حسن جعله مجازا وعلى تقدير الحمل على الحقيقة وما يتوقف على شيء واحد اولى مما يتوقف على اشياء وثالثها ان اللفظ المشترك اذا دل الدليل على تقدير العمل بما لا يتعين فيه مجاز يجب حمله عليه ورابعها ان اللفظ المشترك يفيد ان المراد هذا او ذاك ودلالة اللفظ على هذا القدر من المعنى حقيقة لا مجاز فكانت الحقيقة راجحة على المجاز فالمشترك راجح على المجاز وخامسها ان صرف اللفظ الى المجاز يقتضي نسخ الحقيقة وحمله على المشترك لا يقتضي ذلك فكان المشترك اولى وسادسها ان المخاطب في صيغ المشترك يبحث عن القرينة فيدون القرينة لا يمكنه العمل بشيء احتمال الخطأ

كان فكان اختلال فيه جعله مشتركا في علمين اقل فكان اولى الرابع
جعل اللفظ مشتركا بين علم ومعنى اولى من جعله مشتركا بين معنيين لان الاختلال
الحاصل عند الاشتراك بين العلم والمعنى اقل مما عند الاشتراك بين المعنيين الخامس
اللفظ اذا تناول الشيء بجهة الاشتراك وبجهة التواطؤ كان اعتقاد انه استعمل
بجهة التواطؤ اولى بيانه لفظ الاسود يتناول القار والزنجي بالتواطؤ ويتناول الفحم
والوصف المستي بالاسود بالاشتراك فاذا وجد شخص اسود اللون ومسمى بالاسود
ثم اطلق لفظ الاسود فاعتقاد انه اطلق عليه هذا الاسم باعتبار كونه مسمى بالاسم الاول
الاطلاق بهذا الاعتبار اطلاق بصفة التواطؤ والاطلاق بصفة الاشتراك اطلاق
بصفة الاشتراك التواطؤ اولى من الاشتراك وكان ذلك اولى وبالله التوفيق

الباب الثامن في تفسير وجوه تتشعب الحاجة

في الغير الى معرفة معانيها المسئلة الاولى في ان الواو العاطفة لمطلق الجمع
قال ربعي الفارسي اجمع نحاة 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 فيما يمتنع حصول الترتيب فيه فكقولهم تقاتل زيد وعمرو
ولو قيل تقاتل عمرو واوعمرو لم يصح والحاصل 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 وابعده مكررا ولو كان كذلك
لكان قوله رايت زيدا وعمرا مستانفا ولما لم يكن كذلك علمنا بالاجماع صحة قولنا فان قلت يجوز ان يكون
الشيء باطلا فلا يكون حكما ثم اذا انضاف اليه شيء اخر غير حكما كان عليه كقوله زيد
في الدار بعد الجزم فاذا دخل عليه الجزم فقبل ان يذهب في الدار صار الاستخبار بطلا معنى
الجزم قلت حاصل هذا السؤال كما ان قوله فيله اوبعده اوعكسا لما ناقض
لمقتضى الواو الحال التعارض خلاف الاصل المقتضى اليه وجب ان لا يكون الشيء
قوله تعالى فادخلوا الباب سجدا اوقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا والقضية واحدة وقوله واسجدي واركعي مع ان تقديم
تقدم الركوع وقوله تعالى مخضرة ومورقة مسلمة ومؤدية مسلمة وقوله او تقطع ايديهم
وارجلهم وقوله والسارق والسارقة والزانية والزاني فتي ومن هذه المواضع لم يعتد

الترتيب الرابع السيادة امر معنوي يشاهد اللحم والخبز لا يفهم منه

الترتيب الخامس روي عنه عليه السلام انه قيل له حين زاد السعي ان الصفا
والمروة بأيهما نبدأ فقال ابدوا بما بدأ الله به ولو كان الواو للترتيب لما استنبه
ذلك على اهل اللسان ولما احتيج في بيان وجوب الابتداء الى الحديث الا ترى انه
منع من وجوب ان يقع به البداءة السادس لو كانت الواو للترتيب
لوجب ان يقال اذا قال رأيت زيدا وعمرا انه علم انه ابتدأ برؤية احدهما من ان يكون كاذبا
وبالاجماع ليس كذلك اللساني قال اهل اللغة ولو العطف في الاسماء المختلفة
كواو الجمع وبالاشتراك في الاسماء المتماثلة فواو لم يشترك امر جميع الاسماء المختلفة بواو الجمع
استعملوا بأيها واو العطف ولما كان قولهم جاءني الزيدان واجتمع الزيدون يفيد
الاشتراك في الحكم ولم يفد الترتيب فيه فكذا القول في واو العطف فان قلت
واو العطف واو الجمع يجوز ان يشتركا في افادة الاشتراك ثم واو العطف تختص بفائدة
زائدة وهي الترتيب قلت انهم نصوا على ان فائدة احدهما غير فائدة الاخرى وذلك
ينافي الحكم 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 قم من عصى الله ورسوله فقد اهتدى ولو كان الواو للجمع المطلق
لما افترق الحال بترك عليه الرسول ومن ما قاله الرجل وعن عمر رضي الله عنه انه سمع شابا
يقول كفى بالشيب والاسلام للمرء ناهيا فقال عمر لو قدمت الاسلام لاجزتك وهذا يدل
على ان الناخير في اللفظ يدل على الناخير في الرتبة وروى الصحابة قالوا الدين عباس لو
تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فهماء العرب
فثبت انهم فهموا من الواو الترتيب وثانيها اذا قال الروح لموانة التي لم يدخل بها انت
طالق وطالق طلقت واحدة ولم تلحقها الثانية ولو كان الواو يقتضي الترتيب والو
للحقتها الثانية كما انها تطلق طلقتين اذا قال لها انت طالق طلقتين وثالثها اذا قال
رايت زيدا وعمرا والترتيب يستند الى سببه والترتيب في الرؤية وصالح له فوجب
جعله سببا له الى ان يذكر الخصم سببا آخر ورابعها ان الترتيب على سبيل التعقيب
وضعوا له الفاء الترتيب على سبيل التراخي وضعوا له ثم ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك
بين هذين النوعين صحي معنوي فلا يدله من لفظ وما ذاك الا الواو فوجب ان يكون اللفظ
المطلق معنى معنوي ايضا فلا بد له من لفظ يدل عليه وما ذاك الا الواو قلت لما اصل

يقال ان نقال مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وسن ان نقال مسحت المنديل والحائط
في ان الاول يفيد التبعض والثاني يفيد الشمول واصحيح الخ انما من الاصول
ان الفاعل اذا قال مررت بزيد وكسته بالقلم وطعنته بالسيف عقلوا منه الصاق
الفعل بالمفعول به فدل هذا على ان مقتضى اللغة ليس الا الصاق الفعل الثاني
ان ابا الفتح ان حتى ذكر ان الذي يقال بالتبعيض فهو شيء لم يعرفه اهل اللغة
والجواب عن الاول ان قولهم مررت بزيد وكسته لا يفيد العلم فلذلك لا يجوز
ان يقال مررت بزيد واكلت العلم فلذلك لا يفيد ما قالوه من الاصل
ما ذكرناه لما ان الطواف هو الدوران حول جميع البيت ولهذا يسمى من
دار ببعضه طائفا لكن ما ذكرتموه فان من مسح بعض الرأس يسمى ماسحا وعن
الثاني ان الشهادة على النفي غير مقبولة فلما ان تحمل ان حتى في الدليل الظاهر
الذي ذكرناه والله اعلم المسئلة السادسة لغة انا لا نحصر خلافا للمعتزلة
لنا وجوه احدها ان الشيخ ابا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات عن
وصحيح فيه وقولهم حجة وثانيها ان التمسك بقول الاعلمي واجب بالاجماع منهم حتى
وانما قلنا انه اكثري وقولنا الغرض وقوع الزيادة لجاز ان الزيادة انما يعلم عن احسانهم
انا وما تعلى ولو سلمنا انها هاهنا على الحصر لما حصل مقصود الشافعي وهو انا
كلمة ان تقتضي اثبات ما تقتضيه النفي فعند تركيبهما وجب ان يبقى كل واحد منهما على
الاصل من الحصل عدم التغيير فنا ان نقول كلمة ان تقتضي ثبوت غير المذكور وكلمة
ما تقتضي نفي المذكور وهو باطل بالاجماع نقول كلمة ان تقتضي ثبوت المذكور وكلمة
ما تقتضي نفي غير المذكور وهذا هو الحصر وهو المراد واصحيح الخ الجواب قوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واجمعنا ان من ليس كذلك فهو مؤمن
ايضا والجواب انه محمول على المبالغة والله اعلم

الباب التاسع في كيفية الاستدلال

بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله على الاحكام المسئلة الاولى في انه
لا يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئا خلافا للحشوية لنا وجهان احدهما الكلام
انما يفيد شيئا هو ان وهو يقتضي النقص على الله تعالى محال وثانيهما ان الله تعالى
وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه واصحيح

واصحيح الخالف بامور احدها انه جاء في القرآن ما لا يفيد كقوله تعالى كهيعص
وما شبهه وقوله كانه رؤوس الشياطين قوله ملئت في الخ وسبعة اذا رجعتم تلك
عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد فائدة زائدة وقوله فاذا نافخ في الصور
نفخة واحدة وقوله لا تتخذوا الهين اثنين وثالثها ان الوقف على قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله واجب وحق كان كذلك لزم القول بان الله تعالى قد تكلم
بما لا يفهم منه شيء بيان الاول اما لو لم نقف هناك بل وقفنا على قوله تعالى والراسخون
في العلم فاذا ابتدا انا بقوله يقولون آمنا كان المراد منه قائلين امنا به كل من
من عند ربنا وذلك خبر جايز على الله تعالى فثبت ان الوقف على قوله وما يعلم
تاويله الا الله واجب واذا ثبت ذلك ظهر انا لا نعلم تاويل المتشابهات
وانما ان الله تعالى خاطب الفرس بلغة العرب مع انهم لا يفهمون منها شيئا
فاذا جاز ذلك فليجز مطلقا والجواب عن الاول ان لا نسلم ان لا هل التفسير فيها
اقوال مشهورة والحق انها اسماء السور واما رؤوس الشياطين فقيل ان العرب
كانوا تستقبحون ذلك للتخيل ويضربون المثل به في القبح واما قوله عشرة
كاملة فذاك للتاكيد وهو الجواب ايضا عن سايد الايات وعن الثاني
ان موضع الوقف قوله والراسخون في العلم وقد ذكروه من الاشكال فغاية
انه عام خص منه البعض بدليل العقل لامتناع رجوع ذلك الضمير الى الله
تعالى وعن الثالث انه للفرس كطريقا الى معرفة الخطاب وذلك بالرجوع الى
العرب المسئلة الثانية في انه لا يجوز ان يعني بكلامه خلاف ظاهره ولا بد
عليه البتة والخلاف فيه مع المرجيه لنا ان اللفظ الخالي عن البيان ابدا
يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا وقد بينا ان التكلم بالمهمل غير جايز على الله
تعالى فان قيل ان عنيت بالمهمل ما لا فايدة فيه البتة فلا نسلم ان الامر كذلك
لانه تعالى اذا علم بما ظاهره يقتضي الوعيد مع انه لا يريد ذلك حصل منه
تخويف العصاة والتقريب بمنهم عن الاقدام فقد حصلت هذه الفايدة
وان عنينا انه لا يحصل منه الافهام فسلم لكن لم قلت ان ما يكون كذلك فانه
غير جايز على الله تعالى فان بعدنا اول المسئلة والجواب لو فتحنا هذا الباب
لما بقي الاعتماد على شيء من خبر الله تعالى لانه لا خبر الا ويحتمل ان يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عدم النفي والاثبات والعقل بترجيح النقل على العقل محال لان العقل اصل
النقل فلو كذبنا العقل لكنا كذبنا اصل النقل ومتى كذبنا اصل النقل فقد كذبنا النقل
فتصحيح النقل تكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل فعلمنا انه لا بد من ترجيح
دليل العقل فاذا دايا دليلا نقليا فانا يبقى دليل العقل سالما عن هذه الوجوه
الستة ولا يكفي العلم بحصول السلامة عنها الا اذا فتش عنها واجتهد فانا لم نجد شيئا
لكن يقال ان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد الا الظن فثبت
ان التمسك بالدليل النقلي مبني على مقدمات ظنية والمبني على الظني ظني وذلك
لا يشكل التمسك بالدليل النقلي لا يفيد الا الظن فان قلت المكلف اذا سمع
دليلا نقليا فلم يحصل فيه شيء من هذه المطاعن لوجب في حكم الله تعالى ان يطلبه
على ذلك قلت الغرض بالوجوب على الله تعالى مبني على قاعدة الحسن
والقبح العقليين وقد تقدم الغرض فيها سلمنا ولكنا نقطع بانه لا يجب على الله
تعالى ان يطلعه على ذلك لما انا نجد كثيرا من العلماء يسمعون آية وخبرا ولم يعرفوا
ما فيه من نحو او لغة او تصريف فيها من الحجج الدالة على ذكرناها وانكار ذلك مكابرة وكان
ذلك واجبا لما كان الامر كذلك فعلمنا ضعف هذا الطعن وفيه وجوه اخر من
الفساد ذكرناها في الكتب الكلامية واعلم ان الاستقصاء انه لا سبيل الى استفادة
اليقين من هذه الدلايل اللفظية الا اذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت
تلك القرائن مشاهدة او كانت منقولة إليها 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 وطارية وهي العرفية او الشرعية فاذا كان الخطاب
مستعملا في اللغة في شيء وفي العرف في شيء آخر ولم يخرج بالعرف عن ان يكون حقيقة
في المعنى اللغوي بانه مستعمل فيهما وان صار مجازا في المعنى اللغوي وجب حمله على
العرفي لانه هو المتبادر الى الفهم ويجب مثل هذا في الوسم المنقول الى معنى شرعي فالحاصل
ان الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي الحقيقي ثم المجازي فان

خاطب الله تعالى طايفتين بخطاب هو حقيقة عند احداهما في شيء وعند الاخرى
في شيء آخر وجب ان نحمله على كل واحدة منهما على ما يتعارفه والاولى ان يقال ان الله
تعالى لما خاطبه بغير ما هو ظاهر عنده مع عدم القرينة الصارفة عن ظاهره فهو يعلم انه
وهو الدلالة الالتزامية وقد ذكرنا في الباب الماضي اقسام الدلالة الالتزامية القسم
الثاني ما يكون بحيث لو ضم اليه شيء آخر لصار المجموع دليلا على الحكم ويدخل
ذلك 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 فينصب مجموعهما
دليلا على الحكم وله امثلة الاول ان يدل احد النصين على احدى المقدمتين والثاني على الثانية
فيحصل المطلوب كقولنا تارك الماموربه عاص لقوله تعالى فعصى آدم ربه فغوى وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها الثاني ان يدل احد النصين
على ثبوت حكم لشيئين ويدل النص الآخر على ان بعض ذلك الحد معا وجب القطع
بان باقي الحكم ثابت للثاني كقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون فهذا يدل على ان مدة
الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين
فهذا يدل على ان مدة الرضاع سنتان فيلزم ان تكون مدة الحمل ستة اشهر وثانيها
ان يضم الى النص اجماع كما اذا دل النص على ان الخال لا يرث ودل الاجماع
على ان الخالة كذلك وثالثها ان يضم الى النص قياس كما اذا دل النص على حرمة
الربوا في البر ودل القياس على ان التفاضل كذلك وراببعها ان يضم الى النص شهادة
حال المتكلم كما اذا كان كلام الشرع متردد ا بين الحكم العقلي والشرعي محمولا على
الشرعي اذ لو لم يحمل عليه لما كان السلام بعث لبيان الشرعيات لبيان ما يستقل العقل
بدركه هذا اذا كان الخطاب متردد ا بينهما اما اذا كان ظاهرا
مع احدهما لم يصح الترجيح بذلك المسئلة الخامسة في الخطاب الذي
لا يدل على ظاهر هذا الخطاب اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا
وكان حقيقة في شيء ومجازا في آخر وجدت 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

نحن الدلالة وان كان اكثر من واحد فاما ان يدل دليل على واحد معين على انه مراد
وعلى انه ليس بمراد او يدل الدليل على واحد معين لا يكونه مرادا او لا يكونه غير مراد
فان دل الدليل على انه مراد قضى به وان دل الدليل على انه غير مراد فان لو سمى الا
وجه واحدا حمل عليه وان بقي اكثر من واحد كان القول فيه كما اذا لم يوجد
الدليل الا على كونه مرادا او على كونه غير مراد وهذا هو القسم الثالث فنقول
وجوه الجمان اما ان تكون محصورة او غير محصورة فالاول الغاضي عبد الجبار بن احمد
لا بد من دلالة تدل على المراد لانه لا يجوز ان يريد ها اجمع مع تعذر حصرها علينا
قال ابو الحسين البصري ولقائل ان يقول انه اراد ها كلها على البدل لكن ذلك
تكليف ما لا يطاق مع فقد الدلالة ومع فقد الحصر فانه يقال لو اوجب علينا ذبح بقرة فانا نكون
مخيرين في ذبح بقرة شئنا او ان لم يمكنا حصر البقرة فاما من لا يخيران يراد بالكلمة
الواحدة معنيان مختلفان فنحن على مذهبه انه لا بد من دلالة دالة على المراد
بعينه لان اللفظ ما وضع للتخيير اما ان كانت وجوه المجاز محصورة فان
كان البعض اقوى من الباقي حمل على الاقوى رعاية لزيادة القوة وان تساووا
حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الكل فانه ليس حمل الخطاب على
البعض اولى من الباقي واما 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 فذلك 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 لغير معين وجب
الحمل عليه فيكونان للفظ موضوعا لهما من جهة اللغة او من جهة الشرع او تحملهما الدلالة
من وجهين وايهما تعين 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 لغير معين حمل اللفظ
عليه على التفصيل المذكور وان لم يكن معينا فالكلام فيه كما في الحالين مر اذ دلت
الدلالة على ان المراد هو ظاهره وغيره معا فانها ان دلت الدليل على ان المراد
ليس ظاهره او ان المراد غير ظاهره وهنا ها لا بد ان يوجد الدليل على التعيين

لانه اذا لم يكن المراد ظاهره وجاز ان يكون المراد بعض ما يتناوله وجاز ان يكون
شاملا له يتناوله الخطاب فاذا لم يرجح احتمالا منها فلا بد من دليل يعين المراد
ورابعها ان يدل الدليل على ان بعضه مراد وهذا لا يقتضي خروج البعض
الآخر من ان يكون مرادا لانه لا تناقض في ذلك فان 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 بقي ما عداه تحت ذلك المسلك السادس في ان ثبوت حكم الخطاب
اذا تناوله على وجه المجاز لا يدل على انه مراد بالخطاب مثاله قوله تعالى او
لامستم النساء فان قيام الدلالة على وجوب التيمم على الجامع وهو الذي تناوله اسم
الملامسة على طريق الكناية هل يدل على انه هو المراد بالآية ذهب الكرخي وابو
عبد الله البصري الى انه واجب وعندنا انه ليس بواجب لان المقتضي لم يجر
الآية على ظاهرها موجود والعارض الموجود وهو ثبوت حكم الخطاب بما تناوله
على وجه المجاز لا يصلح معارضا له لاحتمال ثبوته بدليل آخر فوجب اجراء الآية على ظاهرها
اجيب بان ثبوت الحكم في صورة المجاز لا بد له من دليل ولا دليل سوى هذا
الظاهر والا للنقل واذا حمل الظاهر على مجازه فوجب ان لا يحمل على حقيقته لامتناع
استعمال اللفظ في مجازه وحقيقته معا والجواب لا نسلم انه لا دليل سوى
هذا الظاهر وقوله لو وجد لنقل قلنا لعلهم استغنوا بالاجماع عن نقله والله اعلم
بالصواب ثم الكلام في اللغات بحمد الله وحسن توفيقه والصلوة 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 الفقها وابو حقيقة في الفعل ايضا والجمهور على انه مجاز فيه
وزعم ابو الحسين البصري انه مشترك بين القول المخصوص فقط لما احتجنا على
انه حقيقة في القول المخصوص فيجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
ومن الناس من استدل على انه ليس حقيقة في الفعل بامور احدها لو كان لفظ الامر
حقيقة في الفعل لاطرد وكان يسمى الاكل امرا والشرب امرا وانها باطل لكان يشتق

للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام لو قيد له بستي لسبق الى الفهم ان الامر له لوازم ولم يوجد شيء منها في الفعل فوجب ان لا يكون الامر حقيقة في الفعل

بيان الحول ان الامر يدخل فيه الوصف بالمطيع والعاصي وضده النهي ويمنع منه الخرس والسكوت لانهم يسمون بهما الخرس والساكت ان يقال هو قع منهم امر وعند ذا الامر مطلقا من اقسام الكلام كما عدم الخبر مطلقا منه وكل ذلك يثبت كون الامر حقيقة الا في القول ورابعها انه يصح نفي الامر عن الفعل فيقال انه ما امره ولكن قطع وهذه الوجوه ضعيفة اما الحول فلانا لا نسلم ان من شان الحقيقة الاطراد وقد تقدم بيان هذا المقام سلمنا ولكن لم نسلم انه يقال للاكل والشرب انه امر وعن المانع ما تقدم في باب ليحلفن انه اشتقاق عبر واجب في كل الحقائق وعن الثالث ان العرب انما حكموا باشتقاق المصدر في الامر بمعنى القول فان ادعيتم انهم حكموا به في كل ما يسمى امرا فممنوع وعن الرابع لم نسلم انهم جوزوا نفيه مطلقا والحق القائلون بانه حقيقة في الفعل بوجهين احدهما ان اهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل ظاهرا والاستعمال للحقيقة بيان الاستعمال القرآن والشعر والعرف اما القرآن فقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد منه الجهاب الخ ففعلها الله تعالى وقوله تعالى انتجيس من امر الله وارادة به الفعل وقوله تعالى وما امره فرعون برشيد وما امرنا الا واحدة تخرج في البحر يامره مسخرات بامره ولما الشعر فقوله لامر ما يسود من يسود واما العرف فنقول العرب في خبر الزناء لم ما جدع قصير انفه ويقولون امر فلان مستقيم واما يريدون طواعيته وامتثاله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب عظيم ورأيت من فلان امرا عجبا لي واما ان الاصل في الالفاظ الحقيقة فقد تقدم وثانيهما انه قد تخولف بين جميع الامر بمعنى القول وبين جمعه بمعنى الفعل فيقال في الحول اوامر وفي الباقي امور والاشتقاق علامة الحقيقة

واجيب ابو الحسين البصري على قوله بان من قال هذا امر لزيد بالسماع اي جوزه للامر وارادا فادا ما هذا الامر بالفعل او امر فلان مستقيم او نحو كل هذا الجسم لم يرد جاء زيد لم يسمع فلم يسمع من الحول القول ومن المانع الشائن ومن الثالث ان الشيء قد يتحرك الشيء ومن الرابع ان زيدا جاء لغرض من الاغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على انه متردد بين الكل واجيب عن الحول انا لو سلمنا استعمال اللفظ في الفعل من حيث انه فعل

اما قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا قلنا لم لا يجوز ان يكون المراد منه القول او الشان والفعل بدليل علمه اسم الامر للعموم كونه شانا للخصوص كونه فعلا وعلى كل الجواب عن الآية الثانية واما قوله تعالى وما امر فرعون برشيد فلم لا يجوز ان يكون المراد هو القول بل الاظهر ذلك لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به سلمنا انه ليس المراد القول فلم لا يجوز ان يكون المراد شانه وطريقه واما قوله تعالى وما امرنا الا واحدة فنقول لا يحوز اجراؤه على الظاهر اما اولا فلانه يلزم ان يكون فعل الله واحدا وهو باطل اما ثانيا فلانه يقتضي ان يكون كل فعل الله تعالى في عدد الاكابر البصر في الشريعة ومعلوم انه ليس كذلك واذا وجب صرفه عن الظاهر قلنا المراد انه تعالى عنى شانه انه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر واما قوله تعالى تجري بامره مسخرات بامره فلا نعرف حمل الامر هاهنا على الفعل لان الجري والتسخير انما حصلا بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشان والطريق سلمنا ان لفظ الامر مستعمل في الفعل فلم قلت انه حقيقة فيه فان قلتم لان الاصل في الكلام الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك على ما تقدم بيان انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى والله اعلم والجواب عن المانع لم لا يجوز ان يكون الامر جمعا للامر بمعنى الشان لا بمعنى الفعل سلمنا ان الجمع من علامات الحقيقة على ما تقدم بيانه فاما ما اجاب به ابو الحسين البصري فهو بناء على تردد الذهن عند سماع تلك اللفظة بين تلك المعاني وذلك ممنوع فان الذي يدعي انه حقيقة في القول يمنع من ذلك التردد اللهم الا اذا وجدت قرينة مانعة من حمل اللفظ على غير القول كما اذا استعمل في موضع لا يليق به القول فحينئذ نصير ذلك قرينة في ان المراد منه غير القول والله اعلم

المسئلة الثانية ذكروا في حد الامر معنى القول وجهين احدهما ما قاله القاضي ابو بكر محمد الله وارتضاه جمهور اصحاب انه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وهذا خطأ اما اولا فلان لفظ المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فيمتنع تعريفه الا بالامر فلو عرفنا الامر بما ذكروه لزم الدور واما ثانيا فلان الطاعة عند اصحابنا موافقة الامر وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول اصحابنا لا تعرف الا بالامر فلو عرفنا الامر بها لزم الدور وثالثا بما ذكره اكثر المعتزلة وهو ان الامر والمقابل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وهذا خطأ من وجوه الاول ما تقدم انا

ان الواضع اوضع لفظة افعل لتكون اصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات
ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها من دون ان يقال فيه انه امر ولا اطلق
عن الشارع والتسامح وعلى سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا او على سبيل الحكاية لا يقال
فيه انه امر ولو انا قدرنا ان الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ فعل وبازاء الخبر لفظ افعل
لكان المتكلم بلفظ فعل امرا والمتكلم بلفظ افعل مخبرا فعلمنا ان تحديد ماهيه
الامر بالصيغة المخصوصة باطل الثاني ان المطلوب تحديد ماهية الامر من
حيث انه امر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات فان التي قدمناه من تعريفي
وما ذكروه لا يتناول الا الالفاظ العربية وان قالت فولنا ان ما يفوت مقامه
احتراز عن هذين الاشكالين الذين ذكرتموها قلت قوله لوما يفوت
مقامه يعني به كونه تاما مقامه في 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 شائعا الى الثالث انا سنبين ان شاء الله تعالى ان الوتبة غير معتبرة
واذا ثبت فساد هذين الحدين تعذر القطع بصحة ان يقال الامر طلب الامر بالقول
على سبيل الاستعلاء من الناس من لم يعتبر هذا القيد الى حيث المسئلة الثالثة في ماهية
الطلب اعلم ان تصور ماهية الطلب حاصل لكل العقلاء على سبيل الاضطرار
فان من لم يمارس شيئا من الصنايع العلمية ولم يعرف الحدود والرسوم قد يامر وينهى
ويدرك تفرقة بديهية بين طلب الفعل وطلب الترك وبينهما وبين المفهوم الخبري ويعلم
ان ما يصلح جوابا لاحدها لا يصلح جوابا عن الاخر ولو لم تكن ماهية الطلب متصورة
تصورا بديهيا او لا صح ذلك ثم نقول سمعنا الطلب ليس نفس الصيغة لان ماهية الطلب
لا تختلف باختلاف النواحي والامم وكان مختار الصيغة التي وضعوها للخبار نضعوها
للامر وبالعكس فماهيه الطلب ليست نفس الصيغة ولا شيئا من صفاتها بل هو ماهيه
قائمة بقلب المتكلم يجري مجرى علمه وقدرته وهذه الصيغ المخصوصة دالة
عليها ونتفرع على هذه القاعدة مسائل المسئلة الاولى ان تلك الماهية عندنا
شيء غير الارادة وقالت المعتزلة هي ارادة المامور به لنا وجوه الاول ان الله تعالى
ما اراد الايمان من الكافر وقد امره به فدل على ان حقيقة الامر غير حقيقة الارادة
وغير مشروطة بها اما قولنا 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 عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محال
الوجود لا يكون مريدا له بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وتمام
الاستولة والاجوبة 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 او افتقاره 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 كفره فلو اراد منه في هذه الحالة وجود الايمان لزم كونه مريدا
للضدين وذلك باطل الثالث لو تعذر منا وبين خصومنا مشت بهذين الوجهين ان الله
تعالى ما اراد الايمان من الكافر واما انه تعالى امر الكافر بالايمان فذلك مما يحكم عليه من
المسلمين واذا ظهرت هذه المقدمات ثبت انهم وجدوا المامور بدون الارادة واذا ثبت
ذلك ثبت ان حقيقة الامر مغايرة لحقيقة الارادة وغير مشروطة بها فان قيل
ما المراد بقولكم ان الكافر لا يمكنه الايمان ان اردت به انه انما لم يؤمن لعلمه بانه لا يؤمن فهو
في الحقيقة اذا لم يصدر منه الايمان فهذا مسلم لكن بناه بنفس ارادة العقاب لجواز
فلا يحصل مطلوبكم من انه امر ما لم يرد وان عنيت شيئا آخر فاذكره سلمنا ذلك لكن
لم نسلم انه ما اراد الايمان ولم نسلم ان ايمانه محال وسيأتي تقرير هذا المقام في مسئلة
تكليف ما لا يطاق سلمنا ذلك لكن لم نسلم ان المحال غير مراد بيانه وهو ان الارادة
من جنس الطلب فاذا جوزت طلب المحال مع العلم بكونه محالا فلم لا يجوز ارادته
مع العلم بكونه محالا الرابع الجواب قوله الامر بالشيء عبارة عن الاخبار
عن ارادة عقاب تاركه قلنا لو كان كذلك لتطرق التصديق والتكذيب
الى قوله امتنع الاول الخبر من شأنه ان يقبل ذلك ولان سقوط العقاب جائز اما عندنا
فلما عفوا واما عندهم ففي الصغائر وقبل التوبة وفي الكبائر بعد عفو او تحقق الخبر عن
وقوع الخطاب لما جاز ذلك قوله لم قلت ان ارادة المحال ممتنعة قلنا هذا ممتنع
عليه بيننا وبينكم والخصم اما ان يجعل الارادة صفة من شأنها ترجيح احد طرفي الجائز
على الآخر وذلك في المحال محال او العلم به ضروري وثانيهما ان الرجل قد يقول لغيره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انى اريد منك هذا الفعل لكنى لم امرك به ولو كان الامر هو الارادة لكان قوله اريد منك
الفعل هو امرك به جاريا مجرى ان يقال اريد منك الفعل واريد منك وقوله آمرك بهذا
الفعل هو امرك به ومعلوم ان ذلك صريح للتناقض دون الاول وثالثها ان الحكيم
قد يأمر بشئ وفى الشاهد ولا يريد منه ان يأتى بالمأمور به لاظهار تمرده وسوء ادبه
فان قلت ذلك ليس بامر وان تصور بصورته قلت التجربة انما تحصل الامر
فدل على انه امر وانما انه سبحانه وتعالى فى باب النسخ انه يحسن فى بعض
الفعل قبل مضى مدة الامتثال فلو كان الامر هو النهى عن العبادة تنزيها عن الارادة والكراهة
لزم ان يكون الله تعالى مريدا كارها للفعل الواحد فى الوقت الواحد من الوجه
الواحد وذلك باطل بالاتفاق واجيب بوجهين الاول ان صيغة الفعل
موضوعة لطلب الفعل وهذا الطلب اما الارادة او غيرها والثانى باطل لان الطلب
الذى هو غير الارادة لو صح القول به لكان امرا خفيا لا علم به الا الله وكيف والعقلاء
من اهل اللغة وضعوا هذه اللفظة للطلب الذى يسبونه كل احد وما ادركوا الارادة
فعلمنا ان هذه الصيغة موضوعة للارادة الا ان ارادة المأمور به لو لم تكن معتبرة
فى الامر لصح الامر بالماضى والواجب والممتنع فيا ساعلى الخبر فان ارادة المخبر عنه
لما لم تكن معتبرة فى الخبر صح تعلق الخبر بكل هذه الاشياء والجواب عن الاول
لا نسلم ان الطلب النفسانى الذى هو ارادة غير معلوم للعقلاء فانهم قد يأمرون
بالشئ ولا يريدونه كالسيد الذى يأمر عبده بشئ ولا يريد ليتهدد عنده عند
السلطان وعن الثانى انه لا بد من الجامع وعلى ان القائل بتكليف ما لا يطاق
حسن والله اعلم المسئلة الثانية ان هذا الطلب مع قطع النظر عن ترجيح جانب
الفعل على جانب الترك وجانب الترك على جانب الفعل وعلى التقديرين فاما ترجيح
قد يكون مانعا من الطرف الاخر كما فى الوجوب والحظر وقد لا يكون كما فى الندب
والكراهة والتفاوت بين اصل الترجيح وبين الترجيح المانع من النقيض تفاوت
بالعموم والخصوص وانما نبهنا هنا لفظ دال على اصل الترجيح ولفظ دال على
الترجيح المانع من النقيض وعلى التقديرين فالمعتبر انما هو اللفظ الدال عليه كيف كان
اللفظ واللفظة العربية فيها هنا اقسام ستة احدها اصل الترجيح وثانيها
الترجيح المانع من النقيض وثالثها وابعها مطلق اللفظ الدال على الاول او الثانى

وخامسها وسادسها اللفظة العربية الدالة على الاول اما الدالة على الثانى فهى بالخيار فى
اطلاق لفظ الامر على اى ما شئت او عليهما بأسرها او على طائفة منها عند الاشتراك
فهذا حاصل البحث العقلى واما البحث اللغوى فهو ان نقول اجمل الاقسام للصيغة
الدالة على الترجيح اولى من جعلها اسما للمتنقل الترجيح ويدل عليه وجوه احدها
ان اهل اللغة قالوا الامر من الضرب اضرب ومن الشر اشرر فجعلوا نفس الصيغة امرا
وثانيها لو قال ان امرت فلانا فعبدى حر ثم اشار بايمائه منه مدلول هذه الصيغة
لعتق ولو كان حقيقة الامر ماذكرتم لزم العتق ولما بعارض هذا الحكم اذا خرج
واشار فانه يعتق لنا بمنع هذه المسئلة وثالثها انا لو جعلنا ه حقيقة فى الصيغة كان مجازا
فى المدلول تسمية للمدلول باسم الدليل ولو جعلناه حقيقة فى المدلول كان مجازا
فى 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 وانما ان الاسماء التى تدل
بطبعه ذلك المعنى ولو سلمنا سبى بقال انه لو امر استه بشئ واذا فعل امر فلان بكذا شاهد
الذهن الى اللفظ دون ما فى القلب وذلك يدل على ان لفظ الامر اسم للصيغة
للمدلول اجاب المخالف بالاية والاولى السنة والمعقول اما الاية فقوله تعالى
اذا حاكم المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون الله تعالى كذبهم فى شهادتهم ومعلوم انهم كانوا صادقين
فى النطق باللسان فعلم بهذه الاية ان كلام النفس لكون الكذب عائدا اليه اما الاخرون فقول
عمر للخطاب رضى الله عنه زورت فى نفسى كلاما فسبقنى اليه ابو بكر واما
الشعر فمقول له خطل ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واما للمقول فهو ان هذه الالفاظ موضوعات فلو سميت كلاما لكانت اما سميت
بذلك لكونها معبرات للمعنى النفسانى فكان يجب تسمية الكتابة والاشارة كلاما
وانه باطل والجواب عن الاول ان الشهادة هى الاخبار عن الشئ العلم به فلما
فلما لم يكونوا عالمين به لم يجز كذبهم الله تعالى فانا نعلم انهم ما شاهدوا وعن الثانى
ان قوله زورت فى نفسى كلاما اى خبرته كما يقال فكرت فى نفسى واما لو سنا وعن
الثالث انا لا نسلم كون الشعر عربيا محضا ولو سلمنا ان المقصود من الكلام
ما حصل فى القلب وعن الرابع انه قياس فى اللغة فلا نقبل والله اعلم

فرع الامر اسم لمطلق اللفظ الدال على الطلب او للفظ العربي الدال على الطلب والنحويون هو الاول لان الفارسي اذا طلب من عبده شيئا بلغته فان العرب يسمّيه امرا وان حلف لا يأمر فارسيا بشيء يحنث في يمينه واما انه اسم لمطلق اللفظ الدال على مطلق الطلب او لمطلق اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض فالحق هو الثاني ودليلنا بظهر ببيان ان الامر للوجوب المسئلة الثانية دلالة الصيغة المخصوصة على ماهية الطلب يكون في تحققها 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 يعقل في افادتها لما هي موضوعة له الى الارادة كسائر الالفاظ مثل دلالة التسبيح والحمد على التنزيه المخصوصة فلا حاجة فيها الى الارادة وثانيهما ان الطلب النفساني امر باطن فلا بد من استدلال عليه بامر ظاهر والارادة امر باطن مفتقر الى امر ثالث كما فقد الطلب اليه فلو توقفت دلالة الصيغة على الطلب على تلك الارادة لما امكن الاستدلال بالصيغة البتة على ذلك الطلب احتج الخالف بانا نميز بين ما اذا كانت الصيغة طلبا وبين ما اذا كانت تهديدا او لا نميز الا بالارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في التهديد بيان ان الاصل في كل الفاظ احوالها على حقائقها الا عند قيام دلالة صارفة وقد بيناها هناك والله اعلم المسئلة الرابعة ذهب ابو علي وابو هاشم الى ان ارادة المأمور به تؤخذ في صيغة افعل المرة وهذا خطأ من وجهين الاول لو كانت المرة صفة للصيغة لكانت اما ان تكون حاصلة لمجموع الحروف وهو محال لانه لا وجود لذلك المجموع واما لآحادها فيلزم ان يكون كل واحد من الحروف الخ اشتملت صيغة الامر منها امرا على الاستقلال وهو محال الثاني ان صيغة افعل دالة بالوضع على معنى ودليل المعنى هو ارادة المأمور واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا يفيد لفظ الصيغة الدالة عليها صيغة فاسا على المشتقات والاسماء المسئلة الخامسة قال جمهور المعتزلة الامر يجب ان يكون اعلى الناهي حتى يسمى الطالب آمرا وقال ابو الحسين البصري المعتبر هو الاستعلاء لان العلو قال اصحابنا لا يعتبر في العلو والاستعلاء لنا قوله تعالى حكاية عن فرعون انه قال لقومه ما ذا تأمرون مع انه كان اعلى رتبة منهم وقال عمرو بن العاص لعتبة بن ابي سفيان امرتك لامرا حازما

فعصيتني فاصبحت مسلوب الحمارة بادما فهذه الوجوه دالة على ان العلو غير معتبر واما ان الاستعلاء غير معتبر فلانهم يقولون فلان امرني فلانا على وجه الوفق واللين فهذا بالغ في التواضع ممتنع اطلاق الاسم عرفا وان ثبت ذلك لغة اجيب في الحال على ان العلو معتبر بانه يستقبح في العرف ان يقول القائل امرت الامير بمسئلة ولا يستقبحون ان يقال سألته او طلبت منه ولو لان الرتبة معتبرة والحال كان كذلك واما ابو الحسين فقال الاستعلاء اولى من العلو لان من قال لعبده افعل على سبيل التضرع اليه لا يقال انه امر وان كان اعلى رتبة من المقول له من قال لامير افعل على سبيل الاستعلاء لا على سبيل التذلل يقال انه امره وان كان اعلى رتبة منه ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث امروا من هو اعلى رتبة واعلم ان مدار هذا الكلام على منع الاستعمال واصحابنا يمنعون 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 صنعت ما شئت 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 كما ان الخبر يدل عليه ايضا فبينهما مشابهة من هذا الوجه فصح المجاز فانتصار عن اقامة النهي مقام الخبر وبالعكس اما الاول فكقوله عليه السلام لا تنكح المنيمة حتى تستأمر ومنه انا لا تناكح الا غانة استيناها وكقوله 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 كما ان 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 ستة عشر وجها الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ويقرب منه الثالث الادب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان ندبا 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 ينقض الثواب الاستشهاد في المداينات ولو ترك يفعله السرائر الاباحة كاواشربوا الخامس

شبكة الألوكة www.alukah.net

التهديد اعملوا ما شئتم واستمروا ما سطعت ومنه قوله تعالى وقل تمتعوا
وان كان قد جلوس منها الحرف السادس الحمتان كلوا واتمارو فكم السابع الاكرام ادخلوها
بسلام آمنين الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فانوا بسرعة العاشر الاهانة
ذق انك انت العزيز الحكيم الحادي عشر التسوية اصبروا اولا تصبروا والثاني عشر
الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني كقوله الا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر
الاحتقار كقوله تعالى لهم القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون اذا عرفت
هذا فنقول القول على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان خصوصية
التسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة من مجرد هذه الصيغة بل انما يفهم كل من
القرائن التي وقع الخلاف فيه امور خمسة الوجوب والندب والاباحة ومنهم من
جعلها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة ومنهم من جعلها حقيقة لمجموع المراتب
وهو الاباحة والحق انها ليست حقيقة في هذه الامور لانا ندرك المغايرة في اللغات
كلها من قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت افعل وان شئت لا تفعل حتى اذا قدرنا
اسقاط القرائن كلها وقدرنا هذه الصيغة مستعملة على سبيل الحكاية عن ميت
او عن غائب لا في فعل معين حتى يتوهم فيه قرينة دالة على الفعل مطلقا سبق الى
فهمنا احتمال كل معاني هذه الصيغ وعلمنا انها ليست اسامي مترادفة على معنى واحد
وكما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد وبين قولنا زيد قائم وبين قولنا ليقم زيد
وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل عليه فكذلك صيغ الامر
والنهي وقالوا الامران تقول افعل والنهي ان تقول لا تفعل فهذا امر معلوم بالضرورة
من اللغات لو سكتنا عنه اطلنا فمن ترتب على الاباحة او التهديد
تدعي الغزالي بان اصل الوضع لو تفاعل حتى من يعتقد كون اللفظ موضوعا للكل حقيقة
او في حق من لم يعتقد ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه ان كل من اعتقد ان هذه
اللفظة موضوعة لهذه المعاني فانه يحصل في ذهنه الاستواء اما من لم يعتقد
ذلك فانه يحصل عنده الرجحان سلمنا ان كل واحد منهما يكون كذلك للوضع الباري
لكن في اصل الوضع كما في الالفاظ العرفية سلمنا ان ما ذكرته تدل على قولك لكنه
معارض بما يدل على نقيضه وهو ان هذه الصيغة جاءت بمعنى التهديد والاباحة
والحاصل ان الكلام الحقيقة اجوا عن الاول انه مكابرة فانا نعلم

ان عند اتفاق كل القرائن باسرها لا يكون فهم الطلب من لفظ افعل راجحا على فهم التهديد
والاباحة وعن الثاني ان الحاصل عدم التعيين وعن الثالث انا لم ندعوا ان المجاز اولى
من المشترك ووجه المجاز ان هذه الامور الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والتهديد به والتضرع اضداد والحاصل ان اسم الضد على الضد احد وجوه المجاز واتفاقا على
المسئلة الثانية الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة في الترجيح المانع من النقيض
وهو قول اكثر الفقهاء والمتكلمين وقال ابو هاشم انه يفيد الندب ومنهم من قال بالوقف
وهو قول ثالثة احدها الذين يقولون انه حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب
والندب وهو ترجيح الفعل على الترك مع الجواز ممتاز على الندب بامتناع الترك
والندب ممتاز عن الوجوب بجواز الترك وليس في الصيغة اشعار بهذين القيدين
وليس بمذهب هو لاء ان يقولوا 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 ورجحان الفعل يدل عليه اللفظ والمسمى للندب الخ
ذكر وتابعهما الذين قالوا ان صيغة افعل موضوعة للوجوب والندب على سبيل الاشتراك
اللفظي وهو قول الحرنفي من الشيعة وبانيها الذين قالوا انها حقيقة اما في الوجوب
فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك لكنا لا ندري ما هو الحق من هذه الاقسام
الثلثة فلا جوم توقفنا في الكل وهو قول العز الي رحمه الله لنا وجوه الدليل
الاول التمسك بقوله تعالى لا يليق بالرسول متمثل ان يتوعد اذا ترك وليس المراد منه الاستفهام
بالاتفاق بل الذم وانه لا عند له في الحال بالسجود بعد ورود الامر هذا هو المفهم
من قول السيد لعبده ما منعك من دخول الدار اذا امرتك اذا لم يكن مستفهما فلو لم يكن الامر
على الوجوب لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لا يليق ان يقول انكاري الان منتفي
بالسجود فان قلت لعل الامر في ذلك الوقت كان يفيد الوجوب فلم قلت انه في هذه
اللغة للوجوب قلت الظاهر يقتضي ترتب الذم على مطلق اللفظ الا ان يخصصه بامر
خاص خلاف الظاهر الدليل الثاني التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على انهم تركوا ما قيل لهم افعلوه ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن هذا
الكلام كما انه لو قال لهم الاولى ان تفعلوا او يجوز لهم تركه فانه ليس له ان يذمهم على تركه
فان قلت انما ذمهم لانهم تركوا المأمور به لكن لم يعتقدوا حقيقة الامر الدليل

عليه قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين واضافة فعله اليه تفيد الوجوب
عند اقتران بعض القرائن بها فعلمنا بقوله تعالى اذا دعوا لم يركعوا انه كان قد وجد قرينة دالة
على الوجوب والجواب عن الحوالة الثالث المكذبين في قوله تعالى ويل يومئذ
للمكذبين لما ان يكونوا ممن لم يركعوا اصلا وتركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا او غيرهم
فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب
فان عندنا الكافر كما يستحق العذاب بترك الايمان يستحق الذم والعقاب انما يترك
العبادات وان كان الثاني لم يكن اثبات الويل له سببا بسبب التكذيب بما يتوجه
الذم له بسبب آخر بسبب المامور به وعن الثالث انه تعالى انما ذمهم لمجرد ما تركوا
الركوع عما قيل لهم اركعوا فذلك على ان سبب هذا الذم هو التكذيب الدليل الثالث
لو لم يكن الامر ملزما للفعل لما كان الزام المامور به سببا للزوم المامور به لكنه سبب
للزوم المامور به فوجب ان يكون الامر ملزما للفعل بيان الشرطية ان سقوط وان
لا يكون الامر ملزما للفعل كان الزام الامر الزاما لشيء وذلك الشيء لا يوجب فعل
المامور به فوجب ان يكون هذا الشيء سببا للزوم المامور به بيان ان الزام الامر
سبب للزوم المامور به قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء الالزام فقوله تعالى اذا قضى الله ورسوله
امرا معناه اذا الزم الله ورسوله فانه لا خيرة للمؤمن مع المامور به وجب حاهنا
حمل لفظ الامر على المراد لو اجريناه على ظاهره لصار المعنى انه لا خيرة للمكلف
في صفة الله تعالى وذلك كلام غير مفيد واذا تعذر حمله على نفس الامر وجب
حمله على المامور به فيصير ان الله تعالى اذا الزم المكلف امرا فانه لا خيرة له في المامور
واذا ثبت الخيرة في اما الحظر او الوجوب والحظر سقط بالاجماع فتعين
الوجوب فان قيل القضاء هو الالزام والامر قد يرد بمعنى الشيء وقوله تعالى
اذا قضى الله امرا معناه اذا الزم الله شيئا ونحن نعترف بان الله تعالى اذا الزمنا
شيئا فانه يكون واجبا علينا لكن لم قلت ان محمدا ولينا مؤنا يشيء فقد الزمنا فان
ذلك ممنوع المنازع في جواب قوله ينبغي ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص
وليس بحقيقة في شيء دفعا للاشتراك لا سيما وقد وجدنا ها هنا قرينة عن الظاهر اذا
ثبت هذا فقوله اذا قضى الله امرا معناه اذا الزم الله امرا او الزام الامر هو توجيه

على المكلف شيئا امر الى والزام المامور به الزام المامور به فان القاضي اذا قضى
بناحية شيء وقد ثبت الزام الحكم والتزمت الزام المحكوم به فلذا جاء الزام
الامر عبارة عن توجيهه على المكلف والقطع بوقوع ذلك الامر الزام يقتضي
الوجوب لم يكن الزام الامر الا المامور به وان كان مقتضيا للوجوب لم يكن
فلتاه الدليل الرابع تارك ما امر الله تعالى اورسوله به مستحق للعقاب وكل
مستحق للعقاب فتارك ما امر الله تعالى اورسوله به مستحق للعقاب والمقدمتان
لقولنا الامر للوجوب الحد ذلك انا قلنا ان تارك ما امر الله تعالى اورسوله به مخالف
لذلك الامر لان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه والمخالفة ضد الموافقة
فكانت مخالفة الامر عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا ان تارك ما امر الله
تعالى اورسوله مخالف لذلك الامر واما قلنا ان مخالف ذلك الامر مستحق للعقاب
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم امر مخالفة هذا الامر بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العقاب
انما يكون بعد قيام المقتضي لنزول العذاب فدل على ان مخالف امر الله تعالى
او امر رسوله قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب فان قيل لم لا يجوز
ان تارك المامور به مخالف للامر بقوله موافقة الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه
فيكون مخالفته عبارة عن الاخلال بمقتضاه قلنا لا نسلم ان موافقة الامر
عبارة عن الاتيان بمقتضاه ما الدليل عليه بيانه انا نفسر موافقة الامر بتفسيرين
احدهما ان موافقة الامر عبارة عن الاتيان بما يقتضيه الامر على الوجه
الذي يقتضيه الامر وان الامر لو اقتضاه على سبيل الندب واتى به على
سبيل الوجوب كان هذا مخالفة للامر وثانيهما ان موافقة الامر عبارة عن الاجزاء
بكون ذلك الامر جعفا واجب القبول ومخالفته عبارة عن الحكم بكونه جعفا واجب
القبول سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان مخالفة الامر عبارة عن ترك مقتضاه
لكن ها هنا ما يدل على انه ليس كذلك وهو انه لو كان ترك المامور به مخالفة للامر
لكان ترك المندوب مخالفة لامر الله تعالى وذلك باطل لان وصف الانسان
بانه مخالف لامر الله تعالى اسم ذم ولا يحسن اطلاقه على تارك المندوب سلمنا
ان تارك المندوب مخالف للامر فلم قلت ان مخالف الامر مستحق للعقاب

اما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قلنا لا نسلم ان هذه الآية دالة على امور من كون مخالفة الامر موجبا للحذر وهو دالة على الامر بالحذر عن مخالفة الامر فلم لا يجوز ان يكون كذلك ولا يكون هناك دالة على ان المخالف للامر يلزمه الحذر فان قلت ان مخالف الامر يلزمه الحذر وان قلت لفظ على صلة زائدة قلت الوصل في الكلام لا سيما في كلام الله تعالى ان لم يكن دليلا اسلم فانه لا دلالة له البتة على مخالف الامر بل امر بالحذر عن العذاب فلم قلت يجب عليه الحذر عن العذاب افصح في الباب ان يورد الامر به لكن لم قلت ان الامر للوجوب فان ذلك اول المسئلة فان قلت انه لا يدل على وجوب الحذر لكن لا بد وان يدل على حسن الحذر وحسن الحذر انما يكون عند قيام ما يقتضي نزول العذاب قلنا لا نسلم ان حسن الحذر مشروط بقيام ما يقتضي نزول العذاب بل الحذر حسن عند احتمال نزول العذاب وعند الجزم والاحتمال قائم فان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا دلالة الآية على وجود ما يقتضي نزول العذاب لكن في مسئلة امر واحد لامور متعددة لا يفيد الامر امرا واحدا او عندنا ان امرا واحدا يفيد الوجوب فلم قلت ان كل امر كذلك سلمنا ان كل امر لذلك لكن الصريح في قوله تعالى عن امره يحتمل عوده الى الله تعالى وعوده الى رسوله عليه السلام لا يدل الامر على ان الامر للوجوب وحتى اسلمه فلم قلت انه وحتى الامر كذلك لجواز ان يكون قوله لو قلت ان موافقة الامر عبادة عن الجنان مقتضاه قلنا الدليل عليه ان العبد اذا امتثل امر السيد حسن ان يقال هذا العبد موافق للسيد وحتى على وفق امره ولو لم يمتثل امره يقال انه ما وافقه بل خالفه وحسن هذا الاطلاق من اهل اللغة معلوم بالضرورة فثبت ان موافقة الامر عبارة عن الجنان بمقتضاه قوله الموافقة عبارة عن الجنان بما يقتضيه الامر على الوجه الذي يقتضيه الامر قلنا لما سلمتم ان موافقة الامر لا تحصل الا عند الجنان بمقتضى الامر فمتعلق الجنان ان كان مقتضى الامر هو الفعل لا نريد بقولنا افعل الا طلب الفعل فاذا هو وجد الفعل لم يوجد مقتضى الامر واذا لم يوجد مقتضى الامر لم يوجد موافقته واذا لم توجد موافقته لم يوجد مخالفته 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 فان موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دل الدليل على حقية الامر كان الاعتقاد بحقيته مستلزما لتقرير مقتضى ذلك الدليل اما الامر فلا اقتضى حصول الفعل في الوجود كانت موافقته عبارة عما تقرر وحصل في الوجود وادخاله في الوجود بتقرر وحصله في الوجود فكانت موافقة الامر عبارة عن فعل مقتضاه فقوله لو كانت مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به لكنا اذا تركنا المندوب فقد خالفنا الامر قلنا هذا لا لزام انما يصح لو كان المندوب مامورا به وانما يكون المندوب مامورا به لو ثبت ان الامر ليس للوجوب وهذا عين المشارع قوله لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى فليحذر الذين امر بالحذر عن المخالفة فلم لا يكون امرا للمخالف بالحذر قلنا الدليل عليه وجوه احدها ان التحويز لما تعلق على ان تفاوت الفعل تعلقه القوي من تعلقه بمفعوله ولو جعلناه امرا للمخالف بالحذر كما قد استند الفعل الى الفاعل ولو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف كما قد استند الفعل الى المفعول فيلزم ان الاول اولى وثانيها لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف لم يتعين المامور به فان قلت المامور هو ما تقدم وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا قلت المتسللون لواذا هم الذين خالفوا امره فامروا بالحذر عن المخالف لكانوا قد امروا بالحذر عن انفسهم وهو محال وثالثها انا لو جعلناه امرا بالحذر عن المخالف اصلا لصار التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين يخالفون امره وحينئذ يبقى قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضائعا لان الحذر ليس فعلا يتعدى الى مفعولين فوله الآية دالة على وجوب الحذر عن كل ما هو مراد من خالف الامر قلنا قال النحويون كلمة عن للبعد والمجاوزة يقال جلس عن يمينه اي متباعدا عن يمينه وفي المكان الذي يحاذي يمينه فاما كانت مخالفة امر الله تعالى بعد عن الله تعالى لا جرم ذكر في بالغظ عن قوله لو قلت ان قوله تعالى فليحذر يدل على وجوب الحذر عن العقاب قلنا لا يدل على وجوب الحذر ولكنه لا اقل من ان يدل على جواز الحذر وجواز الحذر عن الشيء مع وقوعه او وجوده ما تقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد ولم يوجد المقتضي لوقوعه وذلك سفه

وحيث فلا يجوز ورود الامر به قوله دلت الآية على ان مخالفة الامر مستحق للعقاب
او دلت على ان كل مخالف لكل امر مستحق للعقاب قلنا على الثاني لو سلم الاول لانه
يجوز استثناء كل واحد من انواع المخالفة نحو ان يقول فليحذر الذين يخالفون عن
امره مخالفة الامر الغلاني والاستثناء مخرج من الكلام ما لولاه لدخل
وكل بعيد العموم المانع ان يقال وقت استحقاق العقاب على مخالفة الامر
وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية الثالث لما ثبت ان مخالفة الامر في
بعض الصور مستحق للعقاب فنقول انما استحق لان مخالفة الامر يقتضي عدم
امتثاله والمامور به وذلك يناسب الوجوب وهذا المعنى قائم في كل المخالفات فوجب ترتيب
العقاب على الكل قوله هب ان امر الله انما ورد بسوله للوجوب فلم قلتم ان الامر
كذلك قلنا لانه لو قابل بالعرف الدليل الخاص تارك المامور به عاصيا وكل عاص
يستحق العقاب فتارك المامور به يستحق العقاب ولا معنى للوجوب الا ذلك بيان
الاول بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان مخالفة الامر معصية بيان
الثاني بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها فان قيل لا نسلم
ان تارك المامور به عاص وبيانه من وجوه الاول انه لا يعصي الله ما لم يعلم وبعلم
ما يؤمرون ولو كان العصيان عبارة عن ترك المامور به لكان قوله تعالى لا يعصون
الله ما امرهم هو قوله يفعلون ما يؤمرون به فكان قوله ويفعلون ما يؤمرون تكرارا
الثاني اجمع المسلمون على ان الامر قد يكون امر ايجاب وقد يكون امر استحباب وتارك
المندوب غير عاص والله يستحق النار كما يأتي فوجب ان لا تكون المعصية عبارة
عن ترك المامور به سلمنا ان المعصية عبارة عن ترك المامور به لكن اذا كان الامر
امر ايجاب او مطلقا فمع بيانه ان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم حكاية
حال ماضية فيجب تحققها مرتين مرة على صورة واحدة فلما ذكر اولا امر ايجاب فلا
جرم كان قوله معصية سلمنا ان تارك المامور به عاص مطلقا فلم قلت العاصي
يستحق العقاب والآية المذكورة مخصصة بالكفار لقوله خالدا فيها واجاب
قد بينا ان تارك المامور به عاص فلو كان كذلك لكان قوله ويفعلون ما يؤمرون
تكرارا قلنا لا نسلم بل معنى الآية والله اعلم لا يعصون ما امروهم به في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون به في المستقبل قوله الامر قد يكون امر استحباب قلنا لا نسلم لكن المتبحر

مامور به حقيقة بل مجازا الثاني لا نسلم ان لفظ الوجوب واطلاق اسم السبب
على المسبب مجاز فان قالت ليس للحكم يكون هذه الصيغة للوجوب محافظة
على نحو قوله ومن يعص الله ورسوله اولى من القول بان المستحق بامتثاله
على صيغ الامر امر الواردة في الكتاب والسنة قلت بل ما ذكرنا اولى للاحتياط
فانا لو حملنا على الوجوب لكان اصل الترجيح واطلاقه يكون لازما للمسمى فيصير
جعله مجازا في اصل الترجيح اما لو حملنا على اصل الترجيح لم يكن الوجوب لازما له
فلا يمكن جعله مجازا عن الوجوب فكان الاول اولى قوله هذه الآية حكاية حال
قلنا الله تعالى رتب اسم المعصية على مخالفة الامر ويكون المقتضي لاستحقاق
هذا الاسم هو المعنى فيجب الاسم لوجوده ما يقتضي استحقاقه قوله الآية مخصصة بالكفار
بقرينة الخلود قلنا الخلود هو المكث الدائم وقد علم ان هذا الدليل قد يترك على وجه
آخر وتقول انا قلنا ان تارك المامور به عاص فان بنا لمعصية العصيان على الامتناع
سمي العصاة عصاة لانه يمتنع فاعلها من فعل ما تؤمر به ومنه قول شقيق عصت الملوك
يمتنع بلكنها وهذا الكلام مستقصى في الخط اي يمتنع وهذا الخط مستقصى فعل
الكسر وقال عليه السلام لو لا انا نعصي الله تعالى لما عصانا اي لم يمتنع عن اماتتنا
فثبت ان العصيان عبارة عن الامتناع عما يقتضيه الشيء واذا كان لفظ افعل يقتضيا
للفعل كان عدم الاتيان به والامتناع عنه عصيانا لله تعالى وانا قلنا ان تسمية
تارك المامور به بالعاصي يدل على ان الامر للوجوب لم يجيء احد هما ان الاحسان
انما يكون عاصيا للامر اذا قدم على ما خطره الامر مع منه الا ترى ان الله سبحانه
لو اوجب علينا فعلا فلم نفعله لكنا عصاة ولو تدبنا اليه فقال الحق لان تفعلوه ولكم
ان لا تفعلوه فلم نفعله لم نكن عصاة ولهذا يوصف تارك الواجب بانه عاص والموصوف
تارك النوافل يذل لك الثاني ان العاصي المقدم على مخالفته وترك موافقته
وليس كذلك من لم يفعل الا ان يكون بالاقدام على ما منع منه الامر فقط او قد ثبت
بالاقدام على ما لا يؤمر به لا على ما منع منه الامر وهذا الثاني باطل فانا لو كنا
عصاة للامر بفعل ما لم يمتنع منه لوجب اذا امرنا الله بالصلوة غدا ان نقطع
اليوم ان يكون عصاة للكل الامر بصدقنا اليوم فبان ان مخالفة الامر انما يتبين
بالاقدام على ما منع منه فاذا كان تارك ما امر به عاصيا للامر والعاصي للامر هو المقدم
على مخالفته مقتضاه والمقدم على مخالفته انما قضاه مقدم على ما يحظره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الامر لم يجز ان يكون حقيقة في الندب واما على انه لا يجوز ان يكون حقيقة في الوجوب
والندب معا لانه 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 اشعار
بجواز الترك او بالمنع عنه او يكون حقيقة فيهما لا بحسب معنى مشترك لهما وعلى
التقدير الاول لما لم نجعله في اصل الترجيح لم يمكن جعله مجازا في الوجوب لان الوجوب
غير الندب لما صار الترجيح اعني القدر المشترك بينهما واجبا والمندوب ولو جعلناه
حقيقة في الوجوب كان الترجيح جزءا من مسماه ولا دلالة له بمكن جعله مجازا عن
اصل الترجيح واذا كان كذلك كان جعله حقيقة في الوجوب ليكون مجازا في
اصل الترجيح اولى من جعله حقيقة في اصل الترجيح مع انه لا يكون حقيقة في الوجوب
ولا مجازا فيه والثاني وهو ان يجعل حقيقة في الوجوب والندب لا بحسب معنى
مشترك بينهما فهذا يقتضي كون اللفظ مشتركا وقد عرفت ان ذلك خلاف الاصل
واما قلنا انه لا يجوز ان يقال انه لمشاهل الواجب ولما المندوب اصلا لما بين ذلك
على خلاف الاجماع ولما ثبت فساد هذه الاقسام الثلثة نقول لما نقول بالوجوب والدليل
الدليل الحادي عشر ان العبد اذا لم يفعل ما امره به سيده اقتضى العقلاء من اهل
اللغة في بقبيل حسن ذمه على ان يقولوا امر سيده وكذا فلم يفعله فذلك يدل ذلك على
الترك بل لم يجعل امورا خر احدها انهم علموا من سيده انه كما ترك ذلك الفعل وتاركا
ان الشريعة جائت بوجوب طاعة العبد لسيده وثالثها ان السيد لما امر الدنيا
فيه نفعه ودفع مضرة والعبد بلزمه ايصال النفع الى السيد ودفع المضرة عنه
سلمنا انهم ذموه لمجرد الترك لكن لا نسلم ان تعليقهم صواب ويدل عليه امران احدهما
انه لو كان الماموربه مقتضيا لما استحق العبد الذم بتركه فدل على ان مجرد الترك
ليس علة الذم وانا بينا ان كثيرا من الماموربه ليس كذلك في كتاب الله تعالى وسنة رسوله
مع ان الندب فلو كان ترك الماموربه علة للذم لكان المندوب واجبا وهو محال
فثبت بهذين الوجهين ان مجرد ترك الماموربه لم يمكن جعله علة للذم واذا ثبت
ذلك علمنا فساد ما ذكر نحو من العقلاء بل العقلاء حسن ذمه بمجرد ترك الماموربه
والجواب ان السيد اذا عاتب عبده عند عدم الامتثال فالعقلاء

يقولون انما عاتبه لانه لم يمتثل الامر ولو لم يكن علة حسن العتاب نفس عدم الامتثال
والحاصل ان هذا الطلاق وهذا يظهر ان كراهية الترك لم تدخل في هذا الباب
اما قوله الشريعة جائت بوجوب طاعة العبد لسيده قلنا الشريعة انما اوجبت على
العبد طاعة السيد فيما اوجبه السيد على العبد الا ترى ان سيد لو قال له الا ولا
ان تفعل كذا وكذا ان لم تفعله لما لزمته الشريعة فعله والا لزم عند الخالفة حرج
مجرى هذا القول فلم يلزم ان يجب على العبد شيء واما قوله السيد لما امر الدنيا فيه
جر نفع او دفع ضرر وذلك واجب قلنا عجز هذا القدر لا يفيد الوجوب الا اذا اوجبه
السيد ولم يرخص في تركه الا ترى انه لو قال له الا ولا ان تفعل ذلك فيجوز ان تفعله
لجاز ان لا يفعله وكذلك لو علم ان عبده يقوم مقامه ودفع المضرة بشرط في
جواز هذا القال لم يكن الماموربه مقتضيا قلنا هب ان هذا الشرط معتبر
لكن لم يجب فيما وراه اجراء اللفظ على ظاهره قوله لو كان ترك الماموربه علة الذم
لما جاز ترك المندوب قلنا هذا انما يصح لو كان المندوب ماموربا وهذا اول المسئلة
الدليل الثاني عشر لفظ افعل دال على اقتضاء الفعل وهو حده وجب ان يكون
ما ينافي مقتضاه وبيانه ان الحتم انه لما دل على المعنى كان ما ينافي مقتضاه
والجامع بين الصورتين ان اللفظ لما وضع له افادة معنى فلا بد وان يكون ما ينافي
المقتضى كذلك لذلك المقصود وتقريره لخصوصه قال وبدل له نزاع وان ما دل
على شيء فانه يمنع من نقيضه لكن لم يجز ان يقال مدلول قولنا افعل هو ان الفعل
ادخاله في الوجود ولا جرم منع من ترك هذا الدليل وهي الجواب ان الفعل يستفاد
من المصدر وما شاركه لم يكن الا بالمصدر والمصدر من قولنا ضرب بضرب اضرب
هو الضرب لما ان قوله الضرب ما شاركه لفظ الخبر والامر الضرب لما ان قوله الضرب
واذا كان الامر والخبر ليسا بقوله الضرب وثبت ان المستفاد بالمعنى ما ينافي ما
نقيضه وجب ان يكون لفظ اضرب ما ينافي عدم الضرب لان عدم اولى به
الضرب ولاجل هذا كان اختيار ما ينافي المنقيض الدليل الثالث عشر الامر
يفيد وجوب الوجود على العبد واذا كان كذلك وجب ان يكون ما ينافي الترك انما
قلنا انه يفيد الوجوب لان الماموربه اما ان لم يكن مصلحة له او كان مصلحة له راجحة لكان اما ان يكون
خاليا عن المصلحة او يكون مصلحته مرجوحة او مساوية له المفسدة فان كان

حالها عن المصلحة كان محض المفسدة ولا يجوز ورود الشرع به وان كانت مصلحته
مرجوحة فلذلك الذي رجحنا المصلحة بصير معارضا مثله من المفسدة فيبقى القدر
الزايد من المفسدة خاليا عن المعارض فيكون ورود الامر امرا بالمفسدة الخالصة
ينعود الى القسم الاول وان كانت مصلحته معادلة للمفسدة كان ذلك عبثا وهو
غير لائق بالحكيم واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون خاليه عن المفسدة
وان كان فيه شيء من المفاسد ولكن تكون مصلحته زايدة وهي المقدورين تثبت
رجحان المصلحة واذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا يرد الاذن بالترك لان الاذن
في تفويت المصلحة الراجحة اذن في تفويت المصلحة الخالصة لانه ان وجدت مفسدة
مرجوحة فيصير هي معارضة بما يعادلها من المصلحة فيبقى القدر الزايد من المصلحة
مصلحة خالصة وان لم ترجح مفسدة اصلا كانت المصلحة خالصة فيكون الاذن
في تفويته اذنا في تفويت المصلحة الخالصة عن شوائب المفسدة وذكرنا جايز
عرفا فوجب ان لا يجوز شرعا لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ومرادنا المسلمون المتحابون في الله فما يرونه حسنا فهو عند الله
نوع من المندوبات البتة ترك الجهل في حق البعض تخفيفا من الله تعالى على
العباد فوجب ان يبقى على وفق الحاصل فان قيل ما ذكرتموه معارض
بوجوه احدها وهو انه كما ان الاذن في تفويت المصلحة الخالصة قبيح عرفا فكذا
الزام المكلف تسبيق المصلحة بحيث لولم يستوفها لاستحق العقاب قبيح ايضا
لانه بصير حاصل الامر بقول الشرع استوفوا هذه المنافع لتتمكنوا من الجهاد فيتبين
قبيح الجواب ما ذكرتموه قايم في كل التكاليف فلو كان ذلك معتبرا لما امر
شيء من التكاليف والله اعلم الدليل الرابع عشر لو كان الامر يدل
على رجحان طرفي الوجود وعلى طرفي العدم فنقول هذا الرجحان الحاصل
قيد في 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 لا يرجح
راجح في الظن على ما يكون اكثر اقتضاء الى المرجوح فاذن شرعية المنع من الترك
راجح في الظن على شرعية الاذن في الترك والراجح في الظن واجب العمل به للنص

والمعقول اما النص فقوله عليه السلام اقضي بالظاهر واما المعقول فمن
وجهين الاول ان احد النقيضين اذا كان راجحا على الاخر في الظن فاولم
نعمل بالراجح لوجب العمل بالمرجوح فيكون ذلك ترجيحا للمرجوح على الراجح
وانه غير جايز بالضرورة الثاني انه وجب العمل بالفتوى والشهادة وقبض المتلفات
وارو ش الجنايات وتعيين القبلة عند حصول الظن واذا وجب العمل به ترجيحا
للراجح على المرجوح وذلك المعنى 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 لان الوجوب معنى مشتد
الحاجة الى التعبير عنه والناس قادرون على الوضع والمانع زايل ظاهرا والعادة
اذا دعاته 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 لان تلك الصيغة
اما ان تكون هي الامر او غيره والثاني باطل بالاجماع اما عند الخصم فلانه ينكر ذلك على
الاطلاق واما عندنا فلانا لا نحتاج ان نقول به وغير صيغة افعل واذا بطل هذا القسم
ثبت القسم الاول والدلايل التي دلت على ان لفظة افعل مفردة دالة على الوجوب
مع ان الدليل قد دل على وجودها فان قيل لا نسلم ان الوجوب له صيغة
في اللغة قوله الداعي قايم فلما لا نسلم ان الداعي قايم قوله الوجوب معنى مشتد
الحاجة الى التعبير عنه قلنا لا نسلم سلمناه لكن لم قلت انه لا يمكن التعبير عنه باللفظ
ولم لا يجوز ان يقال فيه قرينة الحال سلمنا شدة الحاجة الى لفظ يدل عليه لكنه قد وجد
وهو قوله الوقت واجب وحينئذ فلا ادعيت انه لا بد من اللفظ وطالبناك بالدلالة
عليه سلمنا قيام الداعي وزوال المانع فلم قلت يجب الفعل ثم نقول المانع هو ان اللغات توقيفية
فما اصطلاحية واذا كان كذلك كانوا ممنوعين من وضع الالفاظ للمعاني
حال قيام الداعي وزوال المانع فلم قلت يجب الفعل ثم نقول ما ذكرتموه من
الدليل معارض بمنقوض لما انه ينقض فلان الحاجة الى وضع لفظ يدل على المحال
ولفظ آخر يدل على المستحيل على التعيين متشابهة مع انه لو وجد ذلك في اللغة
وانها اصناف الرواح محتاجة والحاجة الى تعيين بعضها شديدة مع انه لم يوضع
لها الفاظ مفردة وكذا اصناف الادعيات ممتنعين مع انه لم يوضع لها الفاظ
مفردة واما المعارضة فمن وجهين احدهما ان الوجوب كما انه معنى مشتد الحاجة

الى التعبير عنه فكذا الاصل المرجح اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب
معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب ان يصير موضوعا له لفظا ولا لفظ سوى
افعل فوجب كونه موضوعا له ومن قال انه للندب وحده قال الندبية معنى تشتد
الحاجة الى تعريفه فجاز ان يصير موضوعا له لفظا ولا لفظ سوى هذا فوجب كونه للندب
ومن قال بالاشتراك قال قد يحتاج الانسان الى التعبير عن احد هذين الامرين
على سبيل الابهام فلا بد له من لفظ ولا لفظ الا هذا فوجب كونه موضوعا لهما
بالاشتراك وثالثهم ان الوجوب معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فلو كانت
صيغة افعل موضوعة له وجب ان يعرف ذلك كل احد ولما عرف كل احد ذلك
للخلاف فلما لم يدل على انه عين موضوع له سلمنا انه لا بد من لفظ وان ذلك اللفظ
هو افعل فلم لا يجوز ان يكون موضوعا للندب انفسنا بالاشتراك ثم نقول الدليل
الذي ذكرتموه يقتضي اثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز الجواب قوله لا نسلم
شدة الحاجة الى التعبير عن معنى الوجوب قلنا الدليل عليه ان الانسان الواحد
لا يستقل باصلاح كل ما يحتاج اليه بل لا بد من اجتماع العظيم حتى يتيسر كل واحد
منهم صاحبه فيما يهتم بمصلحته الكل من الكل واذا احتاج الانسان الى فعل يتعلق
الغير له محالة وان ذلك الغير لا يعلم منه ذلك الا اذا عرفه فحينئذ يحتاج الى تعريفه
انه لا بد وان يأتي بدل الفعل وانه لا يجوز له الاخلال به فثبت ان هذا المعنى
مما تشتد الحاجة الى تعريفه قوله هب انه لا بد من تعريفه فلم قلت ان ذلك
التعريف لا يحصل الا باللفظ قلنا لانهم اما ان يعتمدوا الاشارات او العبارات والاشارات
قد عرفنا بالدليل ان الاتيان بالعبارات اسهل من الاتيان بتلك الاشارات وهذا المعنى قائم
في صلة ما وجب القول به فوجب ان لا يكفي به قوله الوقت واوجبت قلنا لان اللفظ
المفرد اذا دخل على اللسان من المتكلم فيغلب على الظن ان الواضع وضع لفظا مفردا
لهذا المعنى فاما على سائر الالفاظ المفردة قوله لم قلت انه لا مانع قلنا لان الحكم
الجوازي باسرها كالمتساوية في النسبة والحاصل بناء ذلك لعدم فحصل من هذا اطراد انه
لا مانع والدليل الذي ذكرناه قائم ويكون ذلك كافيا في نقض قوله اللغات
توقيفية فلعلها صطلاحية عن الواضع قلنا الوصول الى كل مريد بناء على ما كان والاصل
عدم التوقيف وعدم المنع من الوضع فحصل ظن بناء ذلك قوله لم قلت انه اذا وجد
الداعي من القادر وابتغى المصارف وقع الفعل قلنا الدليل عليه ان القادر على الفعل

ان لم يكن ممكنا من الترك فقد تعذر الفعل وان كان ممكنا من الترك فعند الداعي
ان يترجح الفعل او لا يترجح فان لم يترجح لم يكن الداعي داعيا وهو محال وان ترجح وجب
الوقوع لما عرفت بمحالة وتمام تقرير هذا الكلام في كتبنا العقلية امات التوقف فهي مندفعة
لانا لا نسلم ان اشتداد الحاجة الى تغيير الحال والاستقبال والدواعي المخصوصة
والاعتقادات المخصوصة مساوية لاشتداد الحاجة الى التعبير عن معنى الالزام
فان الانسان قد يمكنه مدة طويلة ولا يحتاج الى التعبير عن كل الاشياء مع انه
في كل لحظة يحتاج الى التعبير عن معنى الوجوب اما المعارضة الاولى فهو انا لو
جعلنا اللفظ حقيقة في الوجوب كان الترجيح لازما للتسمي ولم يكن جعله مجازا عن
الترجيح اما لو جعلناه حقيقة في الترجيح لم يكن الوجوب لازما للتسمي فلا يمكن جعله
مجازا عنه وكان ذلك اولى قوله الحاجة الى التعبير عن الندبية شديدة قلنا لكن
عدم الوجوب اشد فلم قلتم 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 وهو ان اللفظ لو كان للوجوب لاشتهر قلنا هذا معارض بما
ان لو اشتهر لعلم بالضرورة ولما ظهر التوقف بينه وبين معارضه
ادعى وجه عاما معين بل لزم ذلك قوله فيجب ان لفظ افعل موضوع للوجوب فلم لا يجوز
ان يكون موضوعا للندب انفسنا بالاشتراك قلنا لما تقدم ان الاشتراك خلاف الاصل
قوله هذا اثبات اللغة بالقياس قلنا سيتبين لنا بما لا قياس فيه ان شاء الله تعالى انه جائز
والله الدليل الثالث الشارع عين حمله على الوجوب بعد القطع بعدم الاقدام على
مخالفة الامر محمولة على الندب يقتضي المثل فيه فوجب حمله على الوجوب انما
قلنا ان حمله على الوجوب يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر فلان المامور
به اما ان يكون واجبا او مندوبا فان كان واجبا فحمله على الوجوب يفيد القطع
بعدم الاقدام على مخالفة الامر وان كان مندوبا فالقول بوجوبه سوء يحصل
ذلك المندوب بالغ الوجوه وذلك يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر
فاذن على كلا التقديرين فانه يفيد القطع بعدم الاقدام على مخالفة الامر اما اذا حملناه على الندب
فقد لا يفيد ان يكون المامور به مندوبا فحصل القطع بعدم مخالفة الامر اما لو كان
واجبا بحسب ما قد يجوز ذلك الترك كان ذلك الترك مخالفة الامر فثبت ان حمله على الندب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

يقتضي الشك في كونه مخالفا للامر واذا ثبت هذا فنقول وجب حمله على الوجوب
للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لما سبك الى ما لا يريبك
واما المعقول فهو انه اذا تعارض طريقان احدهما امن قطعا والاخر مخوف
كان ترجيح الامر المخوف في موجبات العقول فان قيل لا نسلم
ان حمله على الندب ينتهي في الاقدام على المحظور قوله ان تقدر ان يكون
المامور واجبا كان حمله على الندب سعيا في النزل وانه محظور قلنا لم نسلم
انه يمكن ان يكون المامور به واجبا فانا لما علمنا بدلالة لغوية ان الامر ما وضع للوجوب
وعلمنا ان الحكم لا يجوز ان يحرره عن فوائده الا ولما مورد به غير واجب فانا اذا
حملنا على الندب امنا الضرر لما قيام هذا الاحتمال ولكن حمله على الوجوب
ربما افضى احتمال الضرر لان يعتقد ان لا يكون الحق هو الوجوب كان اعتقاد
كونه واجبا جهلا يكون به الوجوب قبيحة وكراهة لاضداده فبينهما
الجواب اذا علمنا ان لفظ افعل لا يجوز استعماله الا في احد المعنيين
اما الوجوب او الندب فقبل ان نعلم 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 قيام الدليل على كونه للندب اشارة الى المعارض من ادعاه فعليه
البيان قوله حمله على الوجوب يقتضي احتمال الجهل قلنا ما ذكرتموه اشارة الى
احتمال الخطاء في الاعتقاد وهو قائم في الطرفين وما ذكرتموه انما هو احتمال الخطاء في
الفعل وهو حاصل على تقدير الوجوب وعلى تقدير الندب فان اشتركا الطرفان
في احتمال الخطاء واختص احدهما بمزيد خطاء كان احتمال الخالي عن هذا
الخطاء الزائد اولى بالاعتماد والله اعلم

الحجة الخامسة

من الناس من ادعى ان اللفظ موضوع للوجوب فقط او للندب فقط او لهما
معا والحق انه لو ثبت الاشتراك او الندبية لوجب ان العلم بها يكون اشتراكا او ندبية
اما ان يستفاد من العقل او النقل والاول باطل لان اهل اللغة قالوا الامر
هو قول القائل لمن هو دونه افعل كذا وهذا يدل على الوجوب فقط
لان الصفات سوى الوجوب لا تدل عليه فكما ان السؤال لا يدل على الايجاب بل يفيد الندبية
فكذا الامر وانما لم يفد ان لفظ افعل ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله
في الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه ما امكن حمله
في القدر المشترك وهو اصل الترجيح والدليل على ما به الاشتراك عند الدال على
ما به الامتياز لا بالوضع ولا بالاستلزام فلا يكون لهذه الصيغة استعمال البتة
بالوجوب بل لا حاجة له فيها الى العمل وترجيح جانب العقل واما جواز النقل فقد كان
ممكنا واما الوقوع فلم يوجد ما يدل ذلك الجواز فاذن وجب الحكم بان ذلك العقل
راجح الوجود على العدم مع ظهور جانب النزل ولا معنى للمندوب الا ذلك

الجواب عن الاول ان نقول لم لا يجوز ان نقول ذلك بدليل عرف من العقل
والنقل مثل قولنا تارك المامور به عاص والعاصي مستحق للعقاب فيستدل من
العقل عن تركيب هاتين المقدمتين النتيجة بان الامر للوجوب سلمنا ولم لا
يثبت بالاحاد ولا نسلم ان المسئلة قطعية وقد بينا انه لا يقين في المباحث اللغوية
وعن الباقي ان عند نا ان السؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم من عدمه
الايجاب الوجوب وعن الثالث ان الجواز وان كان خلاف الاصل لكنه قد وجد
اذا دل الدليل عليه وقد دللنا ان الدليل دل على كونه للوجوب فوجب المصير اليه
والله اعلم المسئلة السابعة الامر الوارد عقيب الحظر لا يستدعي الوجوب
خلافا لبعض اصحابنا لنا المقتضي للوجوب قائم والقادر على الوجود لا يصلح معارضا
وجب تحقق الوجوب بيان المقتضي ما تقدم من دلالة الامر على الوجوب بيان
ان القادر لا يصلح معارضا وجهان الاول انه كما لم يصح الانتقال من الحظر
الى الاباحة فكذا لا يصح الانتقال منه الى الوجوب والعلم بجواز صوري الباقي
انه لو قال الوالد لولده احرج من الحبس الى المكتب فهذا لا يفيد الا اباحة مع انه امر
بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس ولان الامر الحاصل من الله تعالى بالصلوة والصوم

شبكة الألوكة www.alukah.net

وورد بعد الحظر وانه للوجوب احتج بالاذنة والمرن اما الآية فقوله تعالى
واذا طعمتم فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله
وهذا الامر من الجمع من كتاب الله ماجاء الحلال الا باحة فوجب كونه حقيقة فيها ولما الاذن
فمن ان السيد اذا منع عبده من فعل شيء ثم قال له افعله فهم منه الاباحة اجاب
عن الاول انه مشكل بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فهذا
يدل على الوجوب اذا الجهاد فرض على الكفاية وبقوله تعالى فاحتملوا واسكم حتى يبلغ
الهدى محله وحلق الراس نسك وليس بمباح محض وعن الثاني ان العرض متفاوض
لا من قال لعبده وهو في الحبس اخرج الى المكتب فهو امر بعد الحظر وقد يفيد الوجوب
تنبيه القائلون بان الامر بعد الحظر للاباحة قد اختلفوا في الذي اورد عقيب
الوجوب منهم من طرد القياس وقال انه للاباحة ومنهم من قال لا تاثير هاهنا للوجوب
المتقدم بل النهي بعد التحريم المسئلة الرابعة الامر لا يفيد التكرار بل يفيد طلب الماهية
من غير استدعاء له بالوجوب والكذر الى ان ذلك المطلوب لما حصل بالمرة الواحدة لم يحصل
بكثير منها والاكثرون خالفوا فيه وهم ثلاث فرق احدها الذين قالوا انه يقتضي المرة الواحدة
لفظا وثانيها انه يقتضي التكرار وبالنهاية التوقف اما لانه كان اللفظ مشتركا بين المرة
الواحدة والتكرار او لانه لا يدري انه حقيقة في المرة الواحدة او في التكرار لنا وجوه
احدها ان صيغة افعل موضوعة لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب
ان لا يدل على التكرار بيان الاول ان المسلمين اجمعوا على ان امر الله تعالى منها ما حما
على التكرار كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة ومنها ما جاء لا على التكرار كما في الحج ووضع العباد
فلا يفيد التكرار فان السيد اذا امر عبده بدخول الدار وبشرط ان لا يعقل منه التكرار
ولو ذمه السيد على ترك التكرار لا مه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد
ان يلومه ويقول الى قد امرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي في ذلك وما امرتك بتكرار الدخول
وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتي فحفظها ساعة ثم اطلقها بذم اذا ثبت
هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل 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 دلالة فيه على ما به تمتاز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا

بالوضع

بالاستلزام فالامر المطلق لا دلالة فيه لا على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية
من حيث هي هي والدليل انه لو كان ادخال تلك الماهية في الوجود حاصلا من المرة الواحدة من
هذا الوجه وثانيها ان اهل اللغة ما قالوا لمن حلف ليتغدين من قولنا ليتغدين افعل الحالف كون
الاول خبرا والباقي للساكت واجمعوا على ان قولنا ليفعلن يقتضي مقتضاه بتمامه في حق
من يأتي به مرة واحدة فكذلك في الامر والجامع حصلت التفرقة بينهما في شيء اخر غير
الخبرية والطلبية وذلك لا يقدح في قولنا وثالثها ان القول بالتكرار يقتضي ان يستغرق
الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المامور به اذ ليس في اللفظ استغراق وقت
معين وليس حمله على البعض اولى من الباقي لكن حمله على كل الاوقات غير جائز اما
اولا فلاجماع واما ثانيا فلانا اذا امرنا بعبادة ثم امرنا بعبادة اخرى وجب ان يكون الثانية ناسخة
للاولى لان الاول قد استوعب جميع الاوقات والثانية تقتضي ان الله عن بعضها
والنسخ هو ان الله الحكيم يعبدنا في بدل وقد حصل ذلك هاهنا وفي علمنا بان الامر
ببعض الصلوات ليس نسخا لغيرها والامر بالحج ليس نسخا للصلوة ما يدل على
فساد ما قالوا واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الامر بغسل بعض اعضاء الوضوء نسخا
لما تقدم من الامر بالصلوة بكون المامور بالوضوء وذلك لا يقوله عاقل ورابعها انا نعلم
حسن قول القائل لغير من افعل كذا ابدا الا افعله مرة واحدة بلا زيادة فلو دل
الامر على التكرار لكان الاول تكرارا والثاني نقضا وانه لم يكن كذلك بطل
ما قالوه احتج القائلون بالتكرار بوجوه احدها ان الصدوق رضي الله عنه
تمسك على اهل الردة في وجوب تكرار الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر
عليه احد من الصحابة فدل الاتفاق على الاجماع على ان الامر للتكرار وثانيها ان الامر
طلب والنهي طلب الترك واذا كان النهي الذي هو احد الطلبين يفيد التكرار فكذا
الاخر وثالثها ان الامر لو لم يفد التكرار لما جاز ورود النسخ عليه ولما لم يستثنى
جاز ورود النسخ على المرة الواحدة بدل على البداء ورود الاستثناء عليها يكون نقضا
ورابعها انه ليس لفظ الامر بغير من زمان فلا يكون اقتضاؤه على ايقاع الفعل
في زمان اولى من اقتضائه له بايقاعه في زمان اخر فاما ان لا يقتضي ايقاعه في شيء
من الازمنة وهو باطل او في كل الازمنة وهو المطلوب وخامسها ان الامر حينما
يقتضي تكرار المامور به لانه يأمر من يتقدم على تخلف القاعدة تعالى و تبرز
وهو يقتضي تكرار المامور به فوجب حمله

www.alukah.net

على التكرار دفعا للضرر والخوف عن النفس واما القائلون بالاشتراك بين المرة
الواحدة وبين التكرار وعتمد احتجوا بوجهين احدهما انه يحسن الاستفهام فيه
فيقال اردت بامرك الفعل مرة واحدة او اكثر ولذلك يحسن الاستفهام فيه
عليه الصلاة والسلام احجنا العامنا هذا ام للابد وحسن الاستفهام دليل الاشتراك
وثانيهما ورود الامر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله على الوجهين والاصل
في الكلام الحقيقة فكان الاشتراك لازما والجواب عن الاول لعل
الرسول عليه السلام بين للصحابة ان قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يفيد التكرار
فلما كان ذلك معلوما للصحابة لحوجم تمسكوا بالمتكرر رضي الله عنهم هذا الاول
في وجوب التكرار وعن الثاني ان العزوف من وجهين الاول انتهاء عن الفعل
ابدا أو ليس ممكن فظهر العزوف والثاني ان النهي كالامر فيقتضي التكرار قلنا
ليس كل فاعل موجود في قوله لا تكن فاعلا ما دمت فاعلا دعليه لفظ النفي يجري مجرى
قوله زيد في الدار ليس بزيد في الدار واذا كان النهي مناقضا للامر وجب ان تكون
فائدة النهي مناقضة لفائدة الامر واذا كان قولنا افعل يقتضي ايقاع الفعل في زمان
ما اي زمان كان فقولنا 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 كونهما يقتضيين فمع ان كون الامر مفيد المرة الواحدة
يقتضي ان يكون النهي ما نعا للفعل في جميع الازمان ثم نقول كون النهي مفيدا للتكرار
يدل على ان الامر لا يفيد الا المرة الواحدة لان فائدة الامر رفع فائدة النهي وفائدة
النهي المنع من الفعل في كل الازمان فائدة الامر رفع هذا المنع الكلي ورفع المنع
الكلي يحصل بالمثبوت ولو في زمان واحد فوجب ان يكون فائدة الامر اقتضاء الفعل
ولو في زمان واحد واذا كان كذلك لزم من كون الامر يقتضي للنهي مع كون النهي
مفيد التكرار ان يكون الامر غير مفيد التكرار وعن الثالث ان النسخ لا يجوز ورود
عليه فان ورد صار ذلك نهيا وان المراد به التكرار وعندنا لا يمتنع حمل الامر على
التكرار بسبب بعض القرائن واما الاستثناء فانه لا يجوز على قول من يقول بالعموم اما
من لم يقل به فانه يجوز الاستثناء وفائدته المنع من ايقاع الفعل فيه وفي غيره وعن
الرابع ان الامر عند القائلين بالعموم مختص بالمأمور الذي توجه اليه وعند من ينكر به
والمعلق طلبا يقتضي الفعد من غير زمان الولادة والعدد والزمان الحاضر والآتي

بل على القدر المشترك بين المقيد والمؤقت ومما يليهما وعن الخامس ان المكلف
اذا علم ان اللفظ لا يدل على التكرار امن الخوف على انه معارض بالخوف الحاصل
من التكرار فانه يمكن ذلك مفسدة كما في شرب السم ودخول النار واما الاستفهام
والاستقبال فنقول ان شاء الله تعالى في باب العموم انه لا يدل واحد منهما على الاشتراك
وعلى ان الدوام والمرادة بمعنى التكرار بعضها يفيد التكرار في اليوم وبعضها في الشهر
وبعضها في السنة وظاهر انه لا يستفاد الامر من دليل منفصل
المسئلة الخامسة اختلفوا في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يقتضي
تكرار المأمور به بتكرر تلك الصفة او الشرط مثال الصفة قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما مثال الشرط قوله عليه السلام ان كان اوان اذا كان زانيا فاجلدوه فنقول
كل من حمل الامر المطلق على مفيد التكرار قال به هاهنا وانما القائلون بان الامر
المطلق لا يفيد التكرار منهم من قال بانه هاهنا يفيد التكرار ومنهم من قال لا يفيده
والدليل على انه لا يفيده من جهة اللفظ وبفيده من جهة ورود الامر بالقياس فيما هنا تقول
المقام الاول في انه لا يفيده من جهة اللفظ ويدل عليه وجوه احدها ان السيد
اذا قال لعبده اشتر اللحم ان دخلت الدار فانه يسقط عنه التكرار حتى لو اشتراه دفعة
واحدة لم يلزمه الشراء ثانيا وثالثا ولو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق لم يتكرر
بتكرر دخولها الدار وكذلك لو قال لورد الله علي صلاة او ادي ارضي فله علي
كذا لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط وكذا لو قال الرجل لوكيله طلق فلانة متى ان
دخلت الدار لم تثبت على التكرار وانما اجمعنا على ان الخبر المعلق على الشرط
كقوله زيد سيدخل الدار لو دخلها عمرو وقد دخلها عمرو ودخلها زيد فانه يصدق
وان لم يتكرر دخول زيد عند دخول عمرو فوجب ان يكون في هذه الصورة كذلك والجامع
دفع الضرر الحاصل من التكليف بالتكرير وانما ان اللفظ اما دل لا على
تعليق شيء على شيء والمفهوم من تعليق شيء على شيء من تعليقه عليه في كل
الصور او في صورة واحدة لا نه يصح تقسيم ذلك المفهوم الى هذين القسمين وورود
التقسيم مشترك بين القسمين والمشترك بين القسمين اذا استعمل بواحد من ذينك
القسمين فاذن تعليق الشيء على الشيء لا يدل على تكرار ذلك التعليق المقام
الثاني في انه يفيده من جهة ورود الامر بالقياس والدليل عليه ان الله تعالى
لو قال ان كان زانيا فاجلدوه فانه يدل على انه تعالى جعل الزنا علة لوجوب

شبكة الألوكة www.alukah.net

الراجح ومتى كان كذلك لزم تكرر الحكم عند تكرر الصفة بيان الاول ان القائل اذا قال
ان كان الرجل عالما زاهدا فاكرمه فان كان جاهلا فاسقا فلا تكرمه فهذا الكلام مستقيم
في العرف والعلم به ضروري فاذا استقباح لما ان يكون لانه يفيد ان هذا القائل جعل
الجهل والفسق مرجحا للتعظيم اولا يفيد ذلك وهذا الثاني باطل لانه يلزم بهذه العلية
ولا منافاة ايضا بين الجهل وبين استحقاق التعظيم بسبب اخر من كونه نسيبا او غانما
جواد افضل لم تكن اثبات استحقاق التعظيم مع كونه فاسقا جاهلا علما على خلاف الحكمة
فكان يجب ان لا يثبت الا استقباح وحيث ثبت علمنا فساد هذا القسم وان ذلك
الاكرام انما حصل لانه يفيد ان ذلك القائل جعل جهله وفسقه علة لاستحقاق
اكرام فثبت ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فاذا اعتمد
ذلك عن الله تعالى افاد ظن ان الله تعالى جعل ذلك الوصف علة وذلك يوجب
تكرر الحكم عند تكرر الوصف باتفاق القائلين بالقياس فثبت ان قول الله تعالى
ان كان زانيا فاجلدوه يفيد تكرر الجلد عند تكرر الزنا فان قيل اولا هذا مشكل
بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول وان دخلت
السوق فاشتر اللحم فانه لا يتكرر الامر بشراء اللحم عند تكرر دخول السوق ثم نقول
لو سلمنا انه يفيد ظن العلية اما قوله ان كان الوصل عالما فاقتله فهذا الاستقباح
انما جاء لان كونه عالما ينافي جواز القتل فاثبات هذا الحكم مع قيام المنافي يوجب
الاستقباح 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 السرقة ان كانت علة موجبة للقطع لكن يتوقف اعتبارها هذا
الحكم على شرط كثرة الجمع ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وهذا
يفيد ان هذا الانسان جعل دخول الدار علة لوقوع الطلاق واذا جعل الانسان
شيئا علة لحكم لم يلزم من تكرر جعله علة لذلك الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت
غانما لسواده ولعلة كونه اسود وكان له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ذلك
ومعلوم ان التنبيه على العلية لا يزيد على التصريح بها اما اذا علمنا او ظننا ان الشارع
جعل شيئا علة لحكم فانه يلزم من تكرر ذلك الشيء تكرر ذلك الحكم باجماع القائلين
فثبت انه لو لم يوجد صريح يدل على تكرر الحكم عند تكرر المعلق عليه عند ما يكون التعليق
صادرا من العبد فانه يتكرر عند ما يكون التعليق صادرا من الله تعالى فان قلت

فهذا النكرة عين مستفادة من المطلق بل يكون مستفادا من الامر بالقياس قلت
هذا هو الحق وعند هذا يظهر انه لا مخالفة بين هذا المذهب وبين ظاهر المذهب
المنقول عن الاصوليين من انه لا يفيد التكرار وذلك لانهم عنوا به ان اللفظ لا يفيد
التكرار وهو حق وبحق يعني به انه عند طرح العلية فاذا انضم اليه الامر بالقياس
حصل من مجموعهما افادة التكرار وله منافاة بين هذا المذهب وبين ما قالوا في قوله
الاستقباح انما جاء لان كونه فاسقا ينافي جواز التعظيم قلنا لا نسلم حصول المنافاة
لان القائل قد يستخف الاكرام لاجل اخر والاصل يخرج الحكم على وفق
الاصل قوله لم لا يجوز ان يقال ان العلية في الصورة التي ذكرتموها حصل ظن
العلية في سائر الصور قلنا لو جهل احد هذا انا نقيس عليه سائر العصر والجامع هو ان
الحكم اذا كان مذكورا مع علة كان اقرب الى القبول وذلك مصلحة المكلف
فبنا سب الشارع اثباته الباقي اما عند صور كثيرة وتبين حصول ذلك الظن فيها ثم نقول
لا بد بيننا من قدر مشترك وذلك القدر المشترك اما ما ذكرناه من ترتيب الحكم
على الوصف او غيره والثاني مرجوح لان الاصل عدم سائر الصفات فتعين الاول
فعلنا ان ترتيب الحكم على الوصف ايما كان فانه يفيد ظن العلية قوله لم قلت انه يلزم
من تكرر العلة تكرر الحكم قلنا هذا متفق عليه بين العقلاء بيننا فلا يكون المنع منه منقولا

المسألة السادسة في ان مطلق الامر لا يفيد التكرار فالت 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 دون ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا او تراخيا لما وجوه
احدها ان الامر قد ورد عند ما يكون المراد منه الفور تارة والتراخي اخرى فلا بد
من جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين لان الجاز والموضوع لافادة القدر
المشترك بين القسمين لا يكون لافادة خصوصية كل واحد من القسمين لان تلك
الخصوصية مغايرة لتمحض اللفظ وغير لازمة له فثبت ان اللفظ لا اشعار له لا
بخصوص كونه فورا ولا بخصوص كونه تراخيا وثانيها انه حسين من السيد ان يقول لعبده
في الحال او غدا ولو كان كونه فورا داخلا في لفظ افعل كان القول بكونه غدا
نقضا وانه غير جائز وما قاله اهل اللغة قالوا لا فرق من قولنا يفعل وبين قولنا افعل
الا ان الاول اخبر والثاني امر لكن قولنا يفعل لما استعمل في الزمان المستقبل فهو

قولنا يفعل اتيانه به في اي وقت كان من المستقبل فلكذ لقوله افعل وجب ان يكون
في الاتيان بمقتضاه الاتيان به في اي وقت كان من اوقات المستقبل والا تخلف
عصل بينهما فوق في امر اخر سوى كونه خبرا والامر اورد بها ان اهل اللغة قالوا
في لفظ افعل انه امر والامر موقد مشترك بين الامر بالشيء 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 قدر مشترك
بين الامر مع كونه فورا وبين الامر مع كونه متراخيا واذا ثبت ان لفظ افعل للبدل الاعلى قدر مشترك
بين هذين القسمين اخرج الحالف باموراحد هاقوله تعالى لا يلبس ما مشكل
ان نتحد اذا امر تكليفا على الله لم يأت في الحال بالمامور به وهذا يدل على انه وجب
عليه الاتيان بالفعل حين امر به اذ لو لم يجب لكان لا يلبس ان يقول انا لم نرتض
وما اوجبته في الحال وكيف نستحق الذم بتركه في الحال وثانيها قوله تعالى وسارعوا الى
معفرة من ربكم وقوله فاستبقوا الخيرات ونا لثها جواز الناسخ وهو اما ان يبدل او الى
بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز الناخير باطل واما بطلان القسم الاول فلان البدل
الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا اتى بهذا البدل وجب ان يسقط عنه التكليف
وبالاتفاق ليس كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يقال البدل انما يقام مقام المبدل في ذلك
الوقت لا في كل الاوقات فلا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل
قلت اذا كان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة في اي وقت كان
وهذا البدل قام مقامه في هذا المعنى فقد تادى ما هو المقصود من الامر بتمامه فوجب
سقوط الامر بالكلية بقي ذكر الحد ذ فنقول ان مقتضى الامر الكرار لكنه باطل
واما فساد القسم الثاني وهو القول بجواز الناخير الى بدل فذلك يمنع من كونه واجبا
لانه لا يفهم من قولنا انه ليس واجب الا انه يجوز تركه من غير بدل وبالجملة فجواز الناخير
الى ماذا الى غاية معينة بحيث اذا وصل المكلف اليها لم يجز له ان يؤخر الفعل عنها
او بجوز الى غاية لا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز الناخير باطل اما على انه لا يجوز
له الناخير الى غاية معينة لان تلك الغاية اما ان يكون معلومة للمكلف او لا يكون فان
كانت معلومة له فتلك الغاية ليست الا ان يصير بحيث يغلب على ظنه انه لو لم يشتغل
بادا ية الفعل لفاته تقويته فحينئذ يجب عليه الشروع في الفعل لان كل من قال بجواز الناخير الى غاية معلومة

قال ان تلك الغاية هي هذه فالقول باثبات غاية اخرى خروج للاجماع وانه غير جائز
لكن القول بجواز الناخير الى هذه الغاية بالحال لو ان ذلك لظن ان لم يكن لمادة جوى يجري
ظن التساوي او الى عدم به وان كان لمادة وكلامنا قال بعد القسم قال ان تلك
الامارة اما ان تكون قوية شديدة او على السن وهذا ايضا باطل لان كثيرا من الناس يموت
فجاءة وذلك يقتضي انه ما كان يجب عليهم ذلك مع علم الله تعالى مع ان ظاهر ذلك الامر
للوجوب وانما بطلنا ان تلك الغاية لا يجوز ان يكون معلومة لان هذا القدر مصير حكما
بان لا يوخر الفعل عن وقت معين مع انه لا يعرف ذلك الوقت وهذا تكليف ما لا يطاق
واما على انه لا يجوز الناخير ابدا الا الى غاية اخرى بعينها فهو باطل لان التارك بداوذلك يناقي القول
بوجوبه وخاصة ان السيد اذا امر عبده بان يسقيه الماء فهم منه التحصيل والتحسن
العقلاء ذم العبد على الناخير ولا سناد الى القرينة خلاف الاصل فالامر يفيد
الفور وساد سها اجمعنا على انه يجب اعتقاد وجوب الفعل على الفور فنقول الفعل
احد موجبي الامر فيجب على الفور قياسا على الاعتقاد والجامع تحصيل المصلحة
الحاصلة بسبب المسارعة الى الامتثال وسابعها ان الامر يقتضي ايقاع الفعل فاشبه
العقود في البياعات فلما وقع العقد عقيب الايجاب والقبول قلنا الامر وجب ان يكون
مثله وتحريره انه استدعاء فعل بقول مطلق فيقتضي التعجيل كالايجاب في البيع
وثامنها ان الامر ضد النهي فلما افاد النهي وجوب الانتهاء على الفور وجب في الامر
ان يفيد الوجوب على الفور ورد هذا على طريق الاخر وقالوا ثبت ان الامر بالشيء
نهي عن تركه لان 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 وتاسعها اجمعنا على انه لو فعل عقيبه يقع الموقع ويخرج عن العهدة واختلفنا
في انه لو فعل بعد ذلك هل يخرج عن العهدة فطريقة الاحتياط يقتضي وجوب الاتيان
به على الفور ليحصل الخروج عن العهدة بالبقين الجواب عن الاول انه حكاية
حال فلعل ذلك الامر كان مقرونا بما دال على الفور وعن الثاني ان قوله وسارعوا الامعنى
مجازي حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وليس في الاية ان المقتضي لطلب المغفرة
هو الاتيان بالفعل على سبيل الفور وعلى ان هذه الاية تدل على وجوب الفور لان
منه دلالته نفس الامر على الفور وعن الثالث والرابع انه يشكل اذا اضيق وقال وجب
علينا ان نفعل هذا الفعل في اي وقت شئنا فكما جعلوه حجة في هذا الصيغ

منهو عندنا عما ذكروه وكذلك يستكمل بالكفارات والنذور وكل الواجبات الموسعة
وعن الخامس انه معارض باذا امر السيد عبده بشيء ولم العلم حاجة السيد اليه
في الحال فانه لا يفهم التعجيل فان حملتم ذلك على القرينة الوضعية مثله فان قلت
السيد يقال ذمه لعبده وان امره بشيء ثم اخره لو ان الامر للفور والجواب هذا
التعليل قلت وقد يعتذر العبد بمثل امر تخيل ان افعل وما امرتني بالتعجيل
وما علمت ان في التاخير مضرة وعن السادس انه يبطل بما لو قال افعل اي وقت
شئت وبالنذور والكفارات ويبطل ايضا بالخبر فانه لو قال الشرع بفعل زيد عمرو
فهمنا وجب الاعتقاد على الفور ولا يجب حصول الفعل على الفور ولكن الاعتقاد
غير مستفاد من الامر لان من ركب الله العقل فيه فاذا نظر علم ان امتثال امر الله
تعالى واجب وعن السابع انه يبطل بقوله افعل اي وقت شئت ولان الجامع
الذي ذكروه وصف طردي وهو غير معتبر وعن الثامن ان النهي يفيد التكرار
فلا جرم يوجب الفور والامر لا يفيد الا التكرار فلا يلزم ان يفيد الفور وعن التاسع
وهو طريقة الاحتياط انه ينتقض بقوله افعل اي وقت شئت واعلم ان هذا التفريع
متوجه على اكثر ادلتهم وهو لازم لا محيص عنه والله اعلم الجملة السابعة في ان الامر
المعلق او الخبر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع
القاضي ابي بكر من اصحابنا واكثر المعتزلة لنا وجهان الاول وهو الذي عول عليه كلهم ان
جرين الشروط والشرط ما يمشي الحكم عند انتفائه ذلا نهم يقولون الوضوء شرط لصحة الصلوة
والحول شرط لوجوب الزكوة وعنوا بكونهما شرطين انتفا الحكم عند انتفائهما والاستقراء
دليل الحقيقة ظاهرا ما قيل لا نزاع في ان الفرق بين سمى هذا الحرف بحرف الشرط
وكذلك لعل ذلك من اصطلاحاتهم الحادثة كتسميتهم الحركات المخصوصة بالرفع والنصب
والجر وان لم يكن تسمية هذه الحركات لهذه 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 لثبوته من قولهم اشراط الساعة اي علاماتها اذا كان الشرط عبارة عن العلامة
لزم من ثبوته اثبوت الحكم لكن لا يلزم من عدمه عدم الحكم سلمنا ان من شرط الشيء ما يمتنع عليه
الحكم لكن مطلقا او بشرط ان لا يوجد ما يقوم مقامه مع ما يدل هذا المعنى ولا يلزم من
عدم هذا الشرط عدم الحكم الا اذا عرف انه لم يوجد شيء اخر يقوم مقامه ٥
والجواب [illegible] لما دلت الكتب اللغوية على تسمية هذا الحرف بحرف الشرط وجب

مجمع مقطوع الشر

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 لما صح ان يقال ان شرط صحة الصلاة كذا 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 مسماة
بالاشراط لاجل حسب الاعتياد الاول بل حسب الاعتياد الثاني قوله شرط الشيء
ما ينتفي الحكم عند انتفائه مطلقا او اذا لم يوجد ما يقوم مقامه قلنا مطلقا لا نسلم اذا
ثبت كونه شرطا وثبت ان لفظ الشرط معناه في اللغة ما ينتفي عند انتفائه ثبت
ان ذلك الشيء يجب انتفاء الحكم عند انتفائه فلو انتفى شيء اخر يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء
بعينه شرطا بل يكون الشرط اما هو او ذلك الاعم او التعيين وذلك ينافي قيام الدلالة على كونه بعينه
شرطا الحجة الثانية ما روي ان يعلى بن امية سال عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر
وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه وسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولم يفهم ان المعلق على الشيء بكلمة ان عند
عدم ذلك الشيء لم يكن ذلك الشيء معنى بان قيل لم لا يجوز ان يقال انما تقينا من ذلك
لاجل ما عارض الآيات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام فلذلك تعجبا من ثبوت
القصر مع الامن ثم نقول هذا الحديث حجة عليكم لانه لو امتنع المشروط عند عدم الشرط
لما جاز القصر عند عدم الخوف وقد جاز فعلمنا انه لا يجب عدم المشروط عند عدم الشرط
والجواب عن السؤال الاول ان الآيات الدالة على وجوب الصلوة لا تنطوي على التمام
ولما كان الاصل في الصلوة بالاجماع المروي عن عائشة رضي الله عنها انها فرضت صلوة
السفر والحضر ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر وعن الثاني ان
ظاهر الشرع يمنع من ذلك ولذلك ظهر التعجب لكن لو سمع ان يدل دليل على خلاف الظاهر
والله اعلم الجنس الحادي عشر في الحالف بالاية والحكم اما الاية فهو ان المعلق بان على شيء لو كان
عدما عند عدم ذلك الشيء وكان قوله تعالى والله على ما نقول هو انشاء كم على البقاء ان لم يرد التخصيص
وقوله تعالى فكانوا هم ان علمتم فيه خيرا هو قوله تعالى واسكروا الله ان كنتم اياه تعبدون
وقوله تعالى ان تنصروا الله ينصركم وقوله تعالى ولم يجدوا كاتبا فرهان مقبوضة
واما الحكم فهو ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فهذا الحالف ينوع

الطلاق قبل ذلك الشرط حتى لو خرجه اعلى شرط آخر ركبنا منه مقتضى الاول ولو لزم
عدم المشروط عند عدم الشرط لزم التناقض هذا هو الجواب عن الاول
ان الظاهر ينتفي ان لو حرم الوكيل على البناء اذا لم يردن التحصن ولكن يلزم من عدم
الحرمة الجواز والجواز لا يزال الحرمة قد يكون لطيران المحل وقد يكون لانتفاء وجوده
عقلا وهاهنا كذلك لانه بمجرد ان لم يردن التحصن فقد ارتد البقاء واذا ارتد البقاء انتفى
اكراههن على البقاء ومن الباسة انه اذا علق الطلاق بالدخول ثم تحول ان كان المحل واحدة
او ثنتين بقي المنجز والمحل غير المعلق حتى لو تزوجها ودخلت الدار وقع المعلق وان كان
المنجز بائنا فعندنا المحل غير المعلق حتى بقي المعلق مرتونا على دخول الدار فاذا تزوجت
بزوج آخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلق المسئلة الثامنة في الامر المقيد
بعدد اذا ثبت ان الحكم المعلق بعدد هل يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص عنه اما
اما في جانب الزيادة فحتى كان العدد الناقص علة لعدم اما ثبوت ذلك الحكم في
العدد الزائد لان الناقص لو وجد في الزائد فعلة عدم ذلك الحكم حاصلة عند حصول
العدد الزائد مثاله لو حلف الله علينا حلا ان الف مائة كان الزائد على المائة محظورا
لان المائة موجودة في الزائد على المائة ولو قال اذا بلغ المؤمنون منا عشرا حتبنا عشرا فعمل الفقهاء
علة لاتباع حكم الباسة فالزائد عليها اولى ان يكون كذلك ما اذا كان العدد الناقص
موصوفا بحكم لم يجب ان يكون الزائد عليه موصوفا بذلك الحكم لانه لا يلزم من
كون عدد واجبا او مباحا كان الزائد عليه واجبا او مباحا اما في جانب النقصان فالحكم
اما ان يكون اباحة او اوجبا او حظرا فان كان اباحة لم يحل ما دون ذلك العدد واما ان يكون
واجبا او حظرا تحت ذلك العدد على كل حال او لا يدخل تحته على كل حال او يدخل تارة ولا يدخل
اخرى مثال الاول لو باع لنا حلا لو الف مائة فانه يدل على اباحة خمسين لان
الخمسين داخلة في المائة ومثال الثاني ان بيع 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 بيع لنا استهلاك القليل من الماء اذا وقعت
فيه نجاسة فانه يدل على اباحة لنا استهلاك القلة من هاتين القلتين ولا يدل على اباحة استهلاك
قلة واحدة اذا وقعت فيها نجاسة لان القلة الواحدة اذا وقعت فيها نجاسة غير داخلة
تحت قلتين وقعت فيهما نجاسة لما اذا خطر الله تعالى علينا عددا مخصوصا فانه يحتمل

ايضا فزيادة دل على حظر ما دونه من طريق الاولى لانه اذا حظر استعمال القلتين
اذا وقعت فيهما نجاسة فحظر القلة الواحدة اولى اما لو حظر جلد الزانية
مائة لم يدل على ان ما دونه محظور واما اذا اوجب الله تعالى جلد الثاني مائة فانه
يدل على وجوب جلد خمسين لانه لا يمكن فعل الكل الا بفعل اخر لانه شيء قصر
الوجوب على البعض فثبت ان قصر الحكم على العدد لا يدل على نفيه عما زاد او نقص
الا بدليل منفصل واحتج المخالف بالسنة والاجماع اما السنة فهي ان
الله تعالى لما قال لنبيه ستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه
السلام والله لازيدن على السبعين وعقل ان الحكم منتف عن الزيادة واما الاجماع
فهو ان الامة عقلت من محمد بن جلد القاذف الثمانين نفي الزيادة والجواب
عن الاول ان تعليق الحكم على السبعين كما ينفيه عن الزائد فكذا لا يوجبه
ولعله عليه السلام جوز حصول المغفرة لو زاد على السبعين فلذلك قال ما قال
وعن الثاني ان ذلك النفي انما عقل بالبقاء على حكم الاصل المسئلة التاسعة في
الامر بالاسم المشتق ومن المعتزلة من الامر والخبر المقيد بالاسم لا يدل على
حكم ما عداه كقول القايل زيد في الدار لا يدل على ان عمرا وليس فيها واذا امر شيء
لا يدل على ان غيره ليس بواجب وهذا لا يوكد الدفاق منا انه يدل عليه لنا وجوه
الاول اتفاق الكل على جواز ان يقال زيد اكل او شرب مع العلم بان غيره فعل ذلك
الثاني ان تخصيص البعض بالذكر لو دل على نفي الحكم عن غير المذكور لبطل القياس
لان تنصيص 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 ايضا باطل لان الانسان
قد يعلم ان زيدا وعمرا واشبه كانا فعلا ويكون له غرض في الاخبار عن احدهما
دون الاخر فثبت انه لا يدل عليه لفظه ولا بمعناه واحتج المخالف بانه لا
يبدو التخصيص من فايدة ولا فايدة الا نفي الحكم عما عداه والجواب
المقدمة الثانية ممنوعة فلعل غرضه كان متعلقا بالاخبار عنه دون غيره فلهذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالذكر والله اعلم المسئلة العاشرة في الامر المفيد بالصفة وهو كقوله زكوا عن الغنم السائمة واختلفوا في انه هل يدل ذلك على انه لو زكوا في غير السائمة اجزأ انه لا يدل وهو قول الحنيفة واختيار ابن سريج والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وقول عامة المعتزلة ومذهب الشافعي والاشعري ومعظم الفقهاء هنا ينبغي لنا ترجيح الاول الخطاب المفيد 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 انه لا يدل عليه بلفظه لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في احد القسمين انما يكون مع ذكر موضوع النفي الحكم في القسم الثاني لم يكن له عليه دلالة لفظية وان كان موضوعا له لحصل من ذلك للفظ موضوعا لمجموع اثبات الحكم في احد القسمين ونفيه عن القسم الآخر ولا نزاع في دلالة مثل هذا اللفظ على هذا النفي بيان انه لا يدل عليه بمعناه لان الدلالة المعنوية هي ان يستلزم المسمى شيئا فننتقل الذهن من المسمى الى لازمه وهاهنا 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 بيناه بطريق آخر اما اذا لم يكن واجبا فذلك اما لانه خطر بال المكلف احد القسمين دون الثاني وهذا ثابت بعقل في حق غير الله تعالى اما في حق خطر القسمان بالبال لكن السامع يحتاج الى بيان احد القسمين دون الثاني كمن يعلم السائمة ولا يعلم المعلوفة فانه بعد حولان الحول يحتاج الى معرفة حكم السائمة دون حكم المعلوفة فلا جرم حسن من الشارع ان يخصص السائمة بالذكر دون المعلوفة واما اذا وجب بيان حكم القسمين معا فيما نحن فيه لم يكن 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 الغنى بطريق الاولى وقد لا يكون كذلك لكنه بين القسم الآخر بطريق آخر اما بنص خاص او لفائدة فيه اما اثبات الحكم بالاسم العام اضعف من اثباته بالدليل الخاص لاحتمال تطرق التخصيص الى العام دون الخاص او بقياس كما انه نص على حكم من الاجناس السبعة وعم فيما حكم غيرها بالقياس والمنصوصان يشاركان سائر المجتهدين او بالشارع على حكم الاصل مثلا ان يقول الشارع لا زكوة في الغنم السائمة ثم يخص في الزكوة عن المعلوفة لاجل ان الاصل عدم الزكوة وانما خص القسم الاول بالذكر لان الانسان

فيه اكثر فان السائمة لما كانت اخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال الزكوة في الساعة 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 لغيمه لا يطل بعدم المطر في بعض الجزئيات اذا عرفت هذا فنحن لم ندع ان تعليق الحكم على الصفة يدل على نفي الحكم عما عداه قطعا انما ادعينا انه يدل عليه ظاهرا وما ذكرتموه من معارضة هذه الدلالة في بعض الصور انما يقدح في ذلك الظهور لو بينتم ان الاحتمال الذي ذكرتموه مساو في الظهور للاحتمال الذي ذكرناه وانتم ما بينتم ذلك فيكون دليلكم خارجا عن محل النزاع والجواب تعليق الحكم على الوصف لا يدل على انتفائه عن غيره البتة اما قطعا فلما سلمتم واما ظاهرا فلانه لو دل عليه ظاهرا لكان صرفه الى مساوي الوجوه مخالفا للظاهر والاصل عدم ذلك وهذا القدر كاف في حصول ظن يساوي هذا الاحتمال لان الدليل الثالث ان الامر المفيد بالصفة نادرة بورود مع انتفاء الحكم عن غير المذكور وهو متفق عليه ونادرة مع نيابة فيه كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن لا نجوز تعليم لغير الاملاق فقال في قتل الصيد ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ثم ان قتله خطاء يلزمه الجزاء ايضا اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك المجاز على خلاف الاصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو ثبوت الحكم والذكر مع قطع النظر عن نفيه في غير المذكور ونفيه عنه الدليل الثالث وهو ان نفي الحكم في احدى الصورتين لا يلزم نفي الحكم في الصورة الاخرى والاخبار عن نفي ذلك الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عنه في الصورة الاخرى فاذن الاخبار عن نفي الحكم في احدى الصورتين لا يدل على حال الصورة الاخرى وجودا وعدما انما قلنا ان نفي الحكم في احدى الصورتين لا يلزمه الحكم في الصورة الاخرى نفيا وعدما لانه لا تمانع في العقل اشتراك المذكورتين المختلفين في بعض الاحكام فانها لما كانتا مختلفتين فقد اشتركتا في الاختلاف ولا تمانع ايضا اختلافهما في بعض الاحكام فاذا ثبت الحكم في هذه الصورة لم يلزم من مجرد

بثبوته فيها ثبوته في الصورة الاخرى ولا عدمه فدل على ان ثبوت الحكم في احدى
الصورتين لا يلزم ثبوت ذلك الحكم في الصورة الاخرى ولا عدمه عنها وانا قلنا ان
الاخبار عن حكم احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار عن حكم الصورة الاخرى لان احدى
الصورتين مخالفة للاخرى عن بعض الوجوه والمختلفان لا يجب اشتراكهما في الحكم والعلم
بذلك ضروري قال يلزم من كون احدهما متعلق غرض هذا الانسان بان يخبر عنه
كون الصورة الاخرى كذلك ثبت ان الاخبار عن احدى الصورتين لا يلزمه الاخبار
عن الصورة الاخرى واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت ان الاخبار عن ثبوت 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 كذلك 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 ايضا احتج المخالف بامور احدها ان تعليق الحكم
بالصفة يفيد في العرف بفيد عما عداه فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك انما قلنا انه
يفيد ذلك في العرف ان القائل اذا قال الانسان الطويل لا يطير والبهودي لا يبصر
صح منه ونقال اذا كان القصير لا يطير والميت المسلم لا يبصر فاي فائدة للتقييد
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 فقد ترجح احد الجائزين على الاخر لا لمرجح ونفي الحكم عن غيره يصلح لان يكون
مقصودا وحينئذ يكون غيره [illegible] مع الانتساب [illegible] على الظن اجاب علة التخصيص هذا القدر الثالث
انا نمنع قولكم ان الحكم المعلق على الصفة يشعر بكون ذلك الحكم معللا بتلك الصفة

وتقليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما سياتي ان شاء الله تعالى
في كتاب القياس فيلزم مراعاة هذا الوصف اشتقاق الحكم والجواب
عن الاول ان اهل العرف يسلمون ان من قول القائل زيد الطويل لا يطير والانتفاق
التخصيص هاهنا لا يفيد نفي الحكم عما عداه وله يستدل ان يقول لا نسلم ان هاهنا
لا يفيد لان قوله زيد الطويل لا يطير هذا تعليق الحكم بالصفة وانه نفس محل الخلاف
بلى لو قال زيد لا يطير لهذا تعليق الحكم بالاسم وهاهنا لا يقولون ان تعليقه على الاسم
عيب بل يقولون انه بيان اذا صحات وفرق بين ان يقولوا ان هذا الكلام بيان
للواضحات وبين ان يقولوا انه لا فائدة في ذكر هذه الصفة البتة وعلى هذا
التقدير اندفع النقض وعن الثاني انا لو سلمنا ان التخصيص الصادر من القادر لا بد
فيه من مخصص لم لا يجوز ان يكون المخصص هو السبق اذا عرف له طريقان فانه يختار سلوك احدهما دون
الثاني لا لمرجح وانضاف بينا انه لا حسن ولا فيح عقلا في تخصيص الصورة المعينة بالحكم
المعين تخصيص لاحد طرفي الجائز بذلك من غير مرجح وانضاف تخصيص 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 عددتم في دليلنا الاول فوائد ايضا فلم لا يجوز ان يكون الدليل منقوضا بالتخصيص بالاسم
وعن الثالث لا نسلم ان تقليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة خلاف الاصل على ما
تقرر به في كتاب القياس ان شاء الله تعالى وعن الاول القائلون بان التخصيص
بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه انوا بانه لا دلالة في قوله تعالى فان خفتم شقاق
بينهما ولا في قوله عليه السلام امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها لان الباعث على التخصيص
هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق والمراة لا تنكح نفسها الا عند
اياء الولي فاذا احتمل ان يكون سبب التخصيص هو العادة لم يغلب على الظن ان سببه
نفي الحكم عما عداه الثاني لم لا يجوز تعليق الحكم على صفة وجنس كقوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكوة يقتضي بعينه عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضي بعينه في سائر
الاجناس وقال بعض الفقهاء منا انه يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة وجميع
الاجناس لنا ان دليل الخطاب انما يقتضي النفي فاما سائر الانواع من سائمة الغنم فتخصيصه
بنفي معلوفة الغنم دون غيره احتج بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب

الوكيد ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب
ان المذكور رسوم العلم لا مطلق الستوم فاندفع ما قالوا في المسئلة الحادية عشرة
في ان الامر هل يدخل تحت الامر وكذا الحكم من فيه تفصيلا لطيفا فقال هذا الباب
يتضمن مسائل الاولى هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك
الفعل ومعلوم انه لا يتهيئ في امكانه وتانيتها ان ذلك هل يسمى 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 طلب الفعل القول من الغير فاذا لم يوجد المفاد لا يتناسم الامر
وثالثها ان ذلك هل يحسن ام لا والحق لا لان الفائدة من الامر اعلام الغير كونه طالبا لذلك
الفعل ولا فائدة في اعلام رجل نفسه ما في قلبه ورابعتها هل افاد خاطب الانسان غيره
بالامر يكون داخلا فيه والحق انه ان افاد قول المرء غيره كخطاب نفسه او كخطاب ذلك
الغير اما الاول فان كان متناولا له دخل فيه والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا
يامرنا بكذا واما الثاني كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا يدخل الكوفيه لان
ذكر خطاب مع المكلفين متناول لهم بامرهم الامن خصه الدليل المسئلة الثالثة عشر
في الامر الوارد عقيب الامر بحرف العطف وبغير حرف العطف: القايل اذا قال لغيره
افعل ثم قال له افعل لم يخل الامر الثاني اما ان تتناول مخالفة ما تناوله الامر الاول او مماثله
فان تناول ما يخالفه اقتضى شيئا اخر لمخالفة ما تناوله وهو ضربان احدهما يصح اجتماعه مع
الاول والاخر لا يصح فالذي يصح اجتماعه مع الاول يجب على المامور فعلهما اما مجتمعين
او مفترقين لان يدل دلالة منفصلة على وجوب الجمع او وجوب التفريق مثاله
قول القايل لغيره صل صم واما ما لا يصحان يجتمع مع الاول فتارة لا يصح الاجتماع عقلا
كالصلوة في مكانين وتارة لا يصح سمعا كالصلوة والصدقة وكلا القسمين لا يصح الامر
بفعلهما لا مفترقين فلما اذا تناول الامر الثاني مثل ما تناوله الامر الاول فلا يخلو اما ان
يكون ذلك لما مر به يصح التزايد فيه او لا يصح فان صح فاما ان تكون الامر الثاني غير
معطوف على الاول او يكون معطوفا عليه فان لم يكن معطوفا عليه فعند القاضي عبد
الجبار بن احمد انه يفيد غير ما يفيده الاول لان من العادة امر ذلك او يرد الامر
الثاني معرفا وهذا هو المختار وقال ابو الحسين الوشيه الوقف مثال ما منع منه
العادة قول القايل لغيره اسقني ماء فالعادة تمنع من تكرار سقيه وحال واحدة في

الاكثر ومثال ما منع منه التعريف الحاصل الامر الثاني قول القايل لغيره صل
ركعتين فانه اذا قال له صل الصلوة انصرف الى تبتل الركعتين لدخولهم الجنس
الى المعهود المذكور ومثال ما يعرى من كل ما يعرى من كلي القسمين قول
القايل لغيره صل غدا ركعتين والدليل على انه يفيد غير ما يفيده الاول وجهان
الاول يقتضي الوجوب والفعل الاول وجب بالامر الاول فيستحيل وجوبه بالامر
الثاني لان تحصيل الحاصل محال فلو انصرف الامر الثاني الى الفعل الاول لزم حصول
ما يقتضي الوجوب مع عدم حصول الاثر وذلك غير جائز فوجب صرفه الى فعل اخر الثاني
اما لو صرفناه الى امر ثاني الى عين ما هو متعلق الامر الاول لكان الامر الثاني تاكيدا
ولو صرفناه الى غيره لفائدة زائدة واذا وقع التعارض بين ان يفيد الكلام فائدة
اصلية وبين ان يفيد تاكيدا فلا شك ان حمله على الاول اولى واما ان كان الامر الثاني
معطوفا على الاول فان لم يكن معرفا فانه يفيد غير ما يفيده الاول لان الشئ لا يعطف
على نفسه مثاله ان يقول القايل لغيره صل ركعتين وصل ركعتين فاما ان كان الامر
الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القايل لغيره صل ركعتين وصل الصلوة فعند
ابي الحسين ان الاستبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلوة لاجل
لام التعريف ويمكن ان يقال بل يجب حمله على صلوة اخرى لاجل العطف وليس احدهما
اولى من الثاني فوجب الوقف وعندي ان هذا الاحتمال اولى لان لام الجنس قد يكون
لتعريف الماهية كما قد يكون لتعريف المعهود السابق وعند هذا فان يكون للمعهود السابق
فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلوة التي تناولها الامر الاول ويمكن ان يكون
المعهود السابق هو الصلوة التي تناولها الامر الاول ويمكن ان يكون صلوة اخرى تقدم
ذكرها واذا كان كذلك بقي العطف سليما عن المعارض فيما اذا كان الثاني امرا بمثل
ما تناوله الامر وكان ذلك مما لا يصح فيه التراد فلا يخلو اما ان يمتنع ذلك عقلا كقول
زيد وصوم يوم او يمتنع شرعا كعتق زيد فانه قد كان يجوز ان يتزايد عتقه ويقف
تمام حريته على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في الماموربها فاما ان يدخل الامر
اما ان يكون عامين او خاصين او يكون احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا عامين او خاصين
وجب كون ما مورهما واحدا ويكون الامر الثاني تاكيدا للاول سواء ورد مع حروف تعطف
او لا مع حروف العطف مثال العامين حروف عطف قول القايل لغيره اقتل كل انسان

واصل كل اثنان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط من الامر الثاني حرف العطف
ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيدا واقتل زيدا وقوله
اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا سواء تقدم العام او الخاص
فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا على الاول وغير معطوف عليه فان كان معطوفا عليه
فمثاله القائل لصم كل يوم وصم يوم الجمعة فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون
داخلا تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والمشبه الوقف لانه ليس ترك ظاهر
العموم اولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التاكيد واما اذا كان الامر الثاني غير
معطوف ممثاله قول القائل لصم كل يوم صم يوم الجمعة فهاهنا عموم احد الامرين دليل على
ان الاخر مورد تاكيد لانه لم سن من ذلك الخاص شيء لم يدخل تحت العام القسم الثاني
في المسائل المحتوية والنظر في امور اربعة النظر الاول في الوجوب والبحث اما عن اقتضاء
او احكامه اما اقتضاءه فاعلم انه بحسب المامور به ينقسم الى معين والى مخير
وبحسب وقت المامور به الى مضيق وموسع وبحسب المامور له واجب على التعيين
وواجب على الكفاية المسئلة الاولى قالت المعتزلة الامر بالشيء على التخيير
يقتضي وجوب الكل على التخيير وقالت الفقهاء الواجب واحد لا بعينه واعلم
انه لا خلاف في المعنى بين الفريقين لان المعتزلة قالوا المراد من قولنا الكل واجب على
البدل هو انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها ولا بان مسه الجميع بل منها ويكون فعل
كل واحد منها موكولا الى اجتهاده والفقهاء عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا
المعنى بعينه فلا تحقق للخلاف اصلا بل هاهنا مذهب رويه اصحابنا عن المعتزلة وروته
المعتزلة عن اصحابنا واتفق الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين
عند الله تعالى عنه معين عندنا لان الله تعالى علم ان المكلف لا محالة لا يفعل الكل الذي
هو واجب عليه والدليل على فساد هذا القول ان التخيير معناه ان الشرع جوز له
ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر وكونه على التعيين واجبا عند الله
تعالى معناه انه تعالى منعه من تركه على التعيين والجمع بين جواز الترك وعدم
جوازه متناقض مما ادعيناه من ان يكون كل واحد منهما واجبا على التعيين
فان قلت لا نسلم ان التخيير على التعيين عند الله تعالى بيانه ان الله تعالى
وان خير بين الكفارات علم ان المكلف لا محالة لا يفعل الا ذلك الذي هو واجب فلا يحصل

الاخلال بالواجب او تقول لم لا يجوز ان يقال ان لا محالة يختار المكلف اثنين او كون
ذلك الفعل المختار واجبا او نقول لا يمتنع ان يكون ما عدا ذلك المعين مباحا يسقط
به الفرض كما يتفق ان ان الاتيان بالفعل المخطر قد يسقط به الفرض قلت
الجواب عن السؤال الاول ان الله تعالى لما خير بين الامرين فقد اباح له ترك كل واحد
منهما بشرط الاتيان بالباقي ووجوبه على التعيين معناه ان الله تعالى لم يجوز لنا
ترك البتة ولو خير الله تعالى بينه وبين غيره مع انه جعله واجبا على التعيين
لكان قد جمع بين جواز الترك وبين المنع منه اما قوله ان لا محالة يختار المكلف اثنا قلنا
لا نزاع في تحقق الوجوب قبل الاختيار وفي محل الوجوب ان كان واحدا معينا فهو باطل
لان التخيير ينافي التعيين وان كان واحدا غير معين فهو محال لان الواحد بقيد
كونه غير معين ممتنع الوجود وما يكون ممتنع الوجود يمتنع ان يقع التكليف بفعله
وان كان الواجب هو الكل بشرط التخيير فذاك هو المطلوب قوله لم لا يجوز
ان يسقط الواجب بفعل ليس بواجب قلنا لان الامة اجمعت على ان الاتي
بواحدة من الخصال الملتبس المشروعة في الكفارة لو كفر بغيرها لاجزاه ولكان ما عدا
لما وقع التكليف به وذلك بطلان ما ذكروه واحتج المخالف بان العمل
الواجب اثنا وقوله اثنا واولا الاثنين يدلان على ان الواجب واحدا ما طوف فقالوا
هذا الفعل له صفات لكونه بحيث يسقط الفرض به ولكونه واجبا ولكونه يستحق
عليه ثواب الواجب ولكونه بحيث ينوى بفعله اداء الواجب وكل هذه الصفات
يقتضي ان يكون الواجب واحدا معينا فاولها سقوط الفرض فلو لم يكن الواجب
واحدا معينا لكان المكلف اذا اتى بكلها دفعة واحدة فاما ان يكون سقوط
الفرض معللا بكل واحد منها فيكون قد اجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة
وذلك محال لان ذلك الاثر مع احد المؤثرين مصبر واجب الوجود لذاته يستحيل
ان يكون واجب الوجود بغيره ومع هذا المؤثر يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الثاني
يمتنع ان يكون معللا بالمؤثر الاول فاذا وجد المؤثران معا يلزم ان يستغني بكل
واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا وهو محال
واما ان يكون سقوط الفرض بالمجموع فذلك محال لانه يلزم ان يكون المجموع
واجبا وقد فرضنا ان الاثنين منها غير واجب واما ان يكون سقوط الفرض بواحد

فذلك الواحد اما ان يكون غير معين او معينا والاول باطل لان الحق المعين يستدعي
موثرا موجودا وكل موجود فهو في نفسه معين ولما اهام البتة في الوجود الخارجي الا الاحكام
في الذهن فقط واذا امتنع وجود واحد غير معين امتنع الاتيان به واذا امتنع الاتيان به
امتنع ان يكون الاتيان به علة لسقوط الفرض وبما بطل هذا ثبت ان علة سقوط
الفرض هو الاتيان بواحد منها معين عند الله تعالى وهو المطلوب وثانيها كونه واجبا
اذا الى المكلف بكلها فاما ان يكون المحكوم عليه بالوجوب مجموعها او كل واحد
منها وعلى التقديرين يلزم ان يكون الكل واجبا على التعيين فوعلى التخيير وهو باطل او
واحد غير معين وهو باطل لان غير المعين يمتنع وجوده فيمتنع ايجابه لوجود معين
في نفسه غير معلوم للناس وهو المطلوب وبالجملة ان يستحق عليه ثواب الواجب فاذا الى
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 المعين يستدعي محلا
معينا ولان فعل شيء غير معين محال فظهر ان ذلك الواحد معين في نفسه غير معلوم
للمكلف وهو المراد من هذا الكلام على وجه آخر وهو انه اذا الى بالكل فاما ان يتوزع
الوجوب في فعل كل واحد او في فعل واحد دون الباقي وتمام التقرير كما تقدم واما طرف
الترك فاثره استحقاق العقاب فالمكلف اذا اخل بها بأسرها 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 ما ولا نه
اذا لم يتعين واحد منها عن الاخر بصفة الوجوب كان اسناد استحقاق العقاب الى
واحد منها دون الاخر ترجيحا لاحد الجائزين على الاخر لا مرجح وهو محال واما ثانيا
فلان استحقاق العقاب على الترك حكم معين يستدعي محلا معينا لاستحالة قيام
المعين غير المعين واما ثالثا فلان استحقاق العقاب على الترك يستدعي امكان
الفعل ولا امكان لفعل شيء غير معين ولما بطل هذا القسم ثبت انه يجب ان يترك
واحد معين عند الله تعالى وهو المطلوب وثالثها الذي ذهب اليه المعتزلة وهو ان الواجب
واحد غير معين فقد احتجوا عليه بان الانسان اذا عقد على قفيز من الصبرة فالمعقود

عليه قفيز لا بعينه وانما يتعين باختيار المشتري لاحد القفيزين منها فقد صار الواحد
الذي ليس بمتعين في نفسه متعينا باختيار المكلف وكذا اذا طلق زوجة من
من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده لا بعينه وكذا القول في عقد
الامامة لو حلفين دفعة واحدة والجواب لو سلمنا واحدة فان الجمع فيه حرام
والجواب عن الاول انه بسقط الفرض عندنا بكل واحد منهما قوله
قوله يلزم ان يجتمع على الموثر الواحد موثرات مستقلة قلنا هذا الاسباب
عندنا معرفات لا موجبات ولا يمتنع ان يجتمع على الدليل الواحد معرفات
كثيرة وعن الثالث ان اردت بقولك هي واجبة كلها انه يلزم فعلها بعد ان صارت
مفعولة فذلك محال وغير لازم لانه يبقى بعد هذا الحال ان يقال انها قبل دخولها
في الوجود هل كانت بحيث تخصيلها اما على الجمع او على البدل وجوابنا
لما الجمع فلا واما البدل فنحن نعني انها بعد وجودها يصدق عليها انها
كانت قبل وجودها بحيث يجب تحصيل اي واحد منها اختار المكلف بدلا
عن صاحبه وذلك لا يقدح في قولنا وانما نعتمد التشبيه والذي قبله الادنة
للمخالف اذا قال الواجب هو ما اختاره المكلف لانه اذا الى بالكل فقد اختار
كلها فوجب ان يسقط الفرض بكل واحد منها او ان يكون كل واحد منها
واجبا وحينئذ يلزمه ما اورده علينا وعن الثالث قال بعضهم انه يستحق ثواب
الواجب على فعل كل واحد منها ثوابا ويمكن ان يقال انه يستحق على فعل كل واحد
منها ثواب الواجب المخير لا ثواب الواجب المعين ومعناه انه يستحق عن
فعلها ثواب فعل امور كان له ترك كل واحد منها بشرط الاتيان بالاخر
لا ثواب فعل امور كان يجب عليه الاتيان بكل واحد منها على التعيين وعلى
هذا المقدر يسقط السؤال وهو الجواب عن قوله كيف يثنى وعن الرابع
قال بعضهم يستحق عقاب ادونها عقابا وكما ان يقال لم لا يجوز ان يستحق
العقاب على ترك مجموع امور كان للمكلف مخيرا بين ترك اي واحد
منها كان بشرط فعل الاخر وعن الخامس ان ليس العقد بان يتناول فقد ان
من الصبرة اولى من ان يتناول القفيز الاخر لفقد ان الاختصاص فوجب
ان يكون كل قفيز منها قد تناوله العقد لكن على سبيل البدل على معنى ان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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
بالكفاية ولذا اذا طلق زوجته من زوجاته لا بعينها او اعتق عبدا من عبيده
لا بعينه ان كل واحدة منهن طالق على البدل وكل واحد منهم معتق على
البدل على معنى انه لا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين وانه اي امرأة اختار
مفارقتها تعينت الفرقة عليها وحلت له الاخرى واي عبد اختار عتقه تعينت
فيه الحرية وكان له استخدام الباقين مسئلة الامر بالشيء قد يكون
على الترتيب وقد يكون على البدل وعلى المخيرين وقد يكون الجميع محرما ومباحا
ومندوبا مثال المحرم في الترتيب اكل الميتة واكل المباح وفي البدل تزويج المرأة من
كفوئين ومثال المباح في الترتيب الوضوء والتيمم وفي البدل ستة العورة بثوب بعد
ثوب ومثال المندوب في الترتيب الجمع بين خصال كفارة الفطر وفي البدل الجمع
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 الا اذا جوزنا
تكليف ما لا يطاق او يكون المقصود ايجاب القضا كما اذا اطهر الحائض اول بلوغ الغلام
وبقي من الصلوة مقدار ركعة او اقل والثاني ان لا يكون الا بقدر ولا ينقص نحو الحمرا مسك
كل اليوم وهذا لا اشكال فيه والثالث ان يكون الوقت فاضلا عن الفعل وهذا هو الواجب
الموسع واختلف الناس فيه فمنهم من انكره وزعم 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 الوجوب مختص باول الوقت وانه لو اتى به في آخر الوقت كان قضاء
وثانيها قول من قال من اصحاب ابي حنيفة الوجوب مختص باخر الوقت وانه لو اتى
به في اول الوقت كان جائزا محيرا بالاتي بالكون فعلا وقتها وبانها ما عدا عن الكرخي
ان الصلوة الماتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وليس
هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلا وان ادركه على صفة المكلفين
كانت فعله واجبا واما المعتزلة فانهم بالواجب الموسع وهو جمهور اصحابنا واو على
وابو هاشم وابو الحسين وقد اختلفوا فيه على وجهين منهم من قال الوجوب
متعلق بكل الاوقات الا انه اذا مجرد ترك الصلوة في اول الوقت الى بدل وهو العزم

عليها وترك اكثر المتكلمين وقال قوم لا حاجة الى البدل هو قول الحسين
البصري وهو المختار والدليل على تعلق الوجوب بكل الوقت ان الوجوب مستفاد
من الامر والامر متناول الوقت ولا يتعرض البته لجزء من اجزاء الوقت لانه لو دل الامر
على تخصيصه ببعض اجزاء الوقت لكان ذلك غير هذه المسئلة التي نحن نتكلم فيها
واذا لم يكن في الامر دلالة على تخصيص ذلك الفعل ببعض 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 المكلف وذلك هو المطلوب
فان قيل لا نسلم امكان تحقق الوجوب في اول الوقت والتمسك بلفظ الامر
انما يمكن اذا لم تثبت بالدليل العقلي امتناعه 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 قد بينا الفرق بين المندوب وبين الواجب الموسع ان هذه الصلوة لا يجوز
تركها مطلقا والمندوب يجوز 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 قلت الجواب عن السؤال الاول انا لا ندعي ان الصلوة ليست واجبة مطلقا
بل ندعي انها ليست واجبة في اول الوقت بدليل انه يجوز تركها في اول الوقت فاما المنع من
تركها في اخر الوقت فذلك يدل على وجوبها في اخر الوقت ولا يلزم من كون الشيء واجبا
في وقت كونه واجبا في وقت آخر وعن الثاني ان العزم على الصلوة لا يجوز ان يكون بدلا
عن الصلوة وبدل عليه وجوه احدها ان العزم على الصلوة اما ان يكون مسلوبا
للصلوة في جميع الامور المطلوبة او لا يكون فان كان الاول وجب ان يكون الاتيان
بالعزم سببا لسقوط التكليف بالصلوة لان الامر ما وقع في ذلك الوقت الا بالصلوة
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
الشيء يجب ان يكون قائما مقامه في الامور المطلوبة وثانيها ان الموجود ليس
الا الامر بالصلوة في هذا الوقت والامر بالصلوة في هذا الوقت لا دلالة فيه على
ايجاب العزم فاذن لا دليل البتة على وجوب العزم وما دليل عليه لا يحمر وجود

التكليف به والا لصار ذلك تكليف ما لا يطاق وثانيهما لو كان العزم بدلا من العبادة فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت ثم حان الوقت الثاني فاما ان يجب فعل العزم مرة اخرى او لا يجب لا جائز ان يجب لان بدل العبادة انما يجب على حدوجوبها ليكون فعله جاريا مجرى فعلها ومعلوم ان الامر انما اقتضى وجوب فعل العبادة في احد اجزاء هذا الوقت مرة واحدة ولم يقتض وجوب فعلها مرة اخرى في الوقت الثاني فوجب ان يكون وجوب بدلها على هذا الوجه مثله انه لا يجب فعل العزم في الوقت الثاني فاذن الوقت الثاني لا يجب فيه فعل الصلوة ولا فعل بدلها وهو هذا العزم مثبت ان جواز ترك الصلوة في هذا الوقت لا يتوقف على فعل البدل وعند هذا يجب القطع بانها ليست واجبة بل مندوبة والجواب قوله الفعل يجوز تركه في اول الوقت فلا يكون واجبا في اول الوقت قلنا الناس هاهنا طريقان الاول وهو الاصح ان حقيقة الواجب الموسع يرجع عند التحقيق الى الواجب المخير فان الامر كانه قال افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في وسطه او في آخره اذا علم بقاء الوقت بقدرها لا يفضل عنها فعلك لا محالة ولا تتركه البتة فعلى هذا يجب عليه ايقاع هذا الفعل اما في هذا الوقت او ذاك كما يجري قولنا في الواجب المخير انه واجب عليه اما هذا او ذاك فكما انا نصفها بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان بجميعها بل الامر في اختياره اي واحدة منها شاء فرض الجزاء المكلف فكذا هاهنا لا يجوز للمكلف ان يوقع الصلوة في شيء من اجزاء هذا الوقت ولا يجب عليه ان يوقعها في كل اجزاء هذا الوقت وتقدير ذلك الجزء مفوض الى راى المكلف هذا اذا كان في الوقت فسحة فاذا ضاق الوقت فانه يتضيق التكليف ويتعين فعل هذا هو الذي نقوله به وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات بدل هو العزم الطريق الثاني وهو اختيار اكثر المحصلين واكثر المعتزلة وهو ان القول بان هذا الواجب وبين المندوب بان هذا الواجب لا يجوز تركه الا ببدل والمندوب يجوز تركه من غير بدل قوله اتركه بالعزم اما ان يكون قائما مقام الاصل في الجهات المطلوبة او لا يكون فلم 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 سائر 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 المرة الواحدة واذا لم يكن مقتضى الامر الا المرة الواحدة فقد قام هذا البدل لعام المرة الواحدة فقد تادى تمام مقصود الامر من بعد البدل فوجب سقوط التكليف بالكلية اما قوله ثانيا الدليل على اثبات العزم قلنا لا نسلم لان النص لما دلت على الواجب الموسع ودل العقل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا له بدلا ودل الاجماع على ان ذلك البدل هو العزم اذن القائل قائلان فاثبت البدل وقائلا ما اثبته وكل من اثبته قال انه العزم فاو اثبتنا البدل شيئا آخر لكان ذلك خرقا للاجماع وهو باطل وثبت ان الدليل دل على وجوب العزم لكن هذا التدقيق لم هذا لا يكون صالحا للنص لان المتمسك لا يثبته لا ينفيه واثبات ما لا تعرض له النص بالنفي والاثبات لا يكون مخالفة للظاهر واعلم ان هذا الجواب ضعيف فانا لا نسلم ان العقل دل على انه لا يمكن اثبات الواجب الموسع الا اذا اثبتنا البدل وذلك لانه لا معنى للواجب الموسع الا ان يقول السيد لعبده لا يجوز اخلالك اجزاء هذا الوقت عن هذا الفعل ولا يجب عليك ايقاعه في جميع هذه الاجزاء بل لك ان تختار ايها شئت بدلا عن الاخر ومعلوم انه لو قال ذلك لما احتج معه الى اثبات بدل اصلا واما قوله ثالثا اما ان يجب فعل العزم في الوقت الثاني او لا يجب قلنا لم لا يجوز ان يجب وذلك لان العزم بدل من الفعل في الوقت الاول فيكون مفتقرا الى عزم ثان بدلا عن الفعل في الوقت الثاني واعلم ان هذا ضعيف لانا بينا ان الامر لا يقتضي الا فعلا واحدة واذا كان كذلك وجب ان يكون الواجب اتيانا بالعزم الواحد كما بينا فيما تقدم ذكرنا ان القول بالواجب الموسع حتى وانه لا حاجة في اثباته الى اثبات بدل هو العزم فهو في حكم الواجب الموسع في جميع الامور ذلك كالمنذورات وقضاء العبادات الفائتة وواجب الحج من سنته الى سنة فنقول لم جوزتم للمراجيد او حكمتم بانه لا يعصي اذا مات ولم يحج معنى لوجوب اصلا ان قلتم انه يتضيق التكليف عليه عند الانتهاء الى زمان معين من غير ان يوجد على نفس ذلك الزمان دليل نهى بتكليف ما لا يطاق فانه اذا قيل له الزكاة واجبة عليك وعلم الله انك تموت قبل الفعل فانت عاص بالتاخير وان كان في علمه انك لا تموت قبل الفعل فلك التاخير فهو يقول معايدين ما داموا في علم الله تعالى وما قوتكم في حق الجاهل ولا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فلم لا يجوز ان يقول يجوز له التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه يبقى بعد ذلك سواء بقي او لم يبق

شبكة الألوكة www.alukah.net

بعد ذلك عصى بالمأخير سواء مات اولم يمت لانه ماخوذ بموجب ظنه ولهذا
قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجزئه اخراج الحج لان البقاء المسنة لا يغلب على الظن
فاما ما اخر الصوم والزكوة الى شهر وشهرين فانه لا يغلب على الظن الموت الى هذه
المدة والشافعي رحمه الله عليه يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن وجوز
الشاب الصحيح دون الشيخ المريض المتزايد اذا غلب على ظنه السلامة فيهلك ضمن
لانه تارك لكن لا نه اخطاء في ظنه والمخطئ ومن معه آثم والله اعلم المسئلة الثالثة
في الواجب على سبيل الكفاية الامر اذا تناول جماعة فاما ان تناولهم على سبيل الجمع
او على سبيل الجمع فان تناولهم على سبيل الجمع فقد يكون فعل بعضهم شرطا في فعل
البعض كصلوة الجمعة وقد لا يكون كذلك كما في قوله تعالى اقيموا الصلوة اما اذا
تناول الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك مثل فروض الكفايات وذلك انا كان الغرض من
ذلك الشيء حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذي الغرض منه حراسة المسلمين واذا حصل
العدد الذي حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين واعلم ان التكليف فيه موقوف 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 واحد من تلك الطوائف وان كان يلوم منهم ان لا يقوم به
احد لان تحصيل العلم بان غيرهم هل فعل هذا الفعل ام لا عزيز ممكن انما الممكن تحصيل الظن
والله اعلم

النظر الثاني في احكام الوجوب مسئلة الامر بالشيء
امر بما لا يتم الشيء الا به بشرط ان احد هما ان يكون الامر مطلقا والواجب ان يكون المشروط مقدورا
للمكلف وقالت الواقفية ان كانت مقدمة الماموربه سببا له كان ايجاب المسبب
ايجابا للسبب لان عند حضور السبب يجب المسبب فيمتنع ان يوجب المسبب عند
انتفاء وجود السبب اما اذا كانت المقدمة شرطا فحينئذ لا يكون المشروط واجب الحصول عند حصول الشرط لانها هنا لا يكون الامر بالمشروط امرا بالشرط
كالصلوة مع الوضوء لما ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال ولو يستلزم وجوبه
على هذا الوجه الا مقدمته واجبة اما قولنا ان الامر اقتضى ايجاب الفعل على كل حال
لانه لا فرق بين قوله اوجبت عليك الفعل في هذا الوقت وبين قوله لا ينبغي ان تخرج
هذا الوقت الا وانت قد اتيت بذلك الفعل فكون كل واحد من هذين اللفظين

دليلا على الايجاب على كل حال واما قولنا ان ايجاب الفعل على كل حال يقتضي ايجاب
مقدمته لانه لو لم يقتض ذلك لكان تاركا 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 هو الظاهر لان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال
فتخصيص الايجاب بزمان حصول الشرط ترك للظاهر كنا نقول كان تخصيص
الايجاب بزمان حصول الشرط خلاف الظاهر فكذا ايجاب المقدمة
مع ان الظاهر لا يقتضي وجوبها خلاف الظاهر فليس تحمل احدى المخالفتين
اولى من تحمل الاخرى فعليكم الترجيح الجواب قوله لم لا يجوز
ان يقال هذا الامر بالفعل بشرط حضور المقدمة قلنا هذا يبطل بالامر الاول
علامه بان يستقبله الماء اذا كان الماء على مسافة منه لانه ان كان يكلفه سعي
للماء بشرط ان يكون قد تقطع المسافة وجب اذا قعد في مكانه ولم يتقطع المسافة
ان لا يتوجه عليه الامر بالسعي وان كان يكلفا بالسعي مع عزم قطع المسافة
فهذا يكلف ما لا يطاق وكل ما هو جواب الخصم فهو جوابنا هاهنا قوله ليس تحمل
احدى المخالفتين اولى من تحمل الاخرى قلنا بل اللفظ هو الظاهر وهو ما يقتضيه اللفظ او نفي
ما يبطله اللفظ فاما الاثبات ما لم يقتض اللفظ له لا نفي له ولا اثبات وليس محل اللغة
للظاهر والمقدمة لم يقتض لها اللفظ نفي ولا اثبات فلم يكن ايجابها الدليل منفصل
مخالفة للظاهر وليس كذلك اذا اقتضينا وجوب الفعل حال وجود المقدمة
دون حال عدمها لان ذلك مخالف ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل
حال فرع الاول اعلم ان ما لا يتم الواجب الا معه من زمان احدهما كالوصلة
والطهور المتقدم على العبادة والاخر ليس كذلك والاول من زمان احدهما يجب
تحصيلها طهورا لتلبيه والاخر لا يجب ذلك فيه اما الاول فكما اذا امرنا الله تعالى
بالملام زيد فانه لا طهور اليه الا التراب وهو يستلزم الملام في الجزء الصحيح الملاقي
الذي فضرب احدهما يحتاج الواجب اليه شرعا والاخر يحتاج اليه عقلا اما الاول
فكما حاجة الصلوة الى تقدم الطهارة واما الثاني فكالقدرة والوالة وقطع المسافة
الى القرب الاماكن وهذا على قسمين منه ما يتمكن من الكلف تحصيله كقطع المسافة
واحضار بعض الالوات ومنه ما لا يتمكن منه كالقدرة واما الذي لا يكون كالوصلة

وان كان ذلك الضد مغفولا عنه سلمنا اكل ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يقال
الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده بشرط ان لا يكون الامر امرا بما لا يطاق وبشرط
ان لا يكون غافلا عن الضد ولا مستعيدا وان يستلزم شيئ شيئا عند حصول شرط
حاضر وان لا يستلزمه عند عدم ذلك المشروط المسئلة الثالثة في انه ليس من
شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك هذا هو المختار وهو قول القاضي ابي بكر خلافا
للمعتزلي رحمهما الله ولبيان الاول انه لو كان كذلك لكان حيث يتحقق العفو
لم يتحقق الوجوب وذلك باطل على قولنا بجواز العفو عن اصحاب الكبائر والثاني ان ماهية
الوجوب تتحقق عند المنع من الاخلال بالفعل وذلك يكفي في تحققه ترتب الذم على الترك
ولا حاجة الى ترتب العقاب على الترك والعجب ان الغزالي انما ورد هذه المسئلة
بعد ان زيف ما قبل في حد الواجب انه الذي يعاقب على تركه وذكر ان الاولى ان يقال
الواجب هو الذي يذم تاركه وهذا منه اعتراف بان الواجب لا يتوقف تقرر ماهيته
على العقاب وانه يكفي في تحققها استحقاق الذم ثم ذكر عقيبه بلا فصل هذه
المسئلة وذكر ان ماهية الوجوب لا يتقرر الا بان يرجح الفعل على الترك والترجيح
لا يحصل الا بالعقاب ولا شك انه مناقضة ظاهرة المسئلة الرابعة الواجب
اذا نسخ بقي الجواز خلافا للغزالي لنا المقتضي للجواز قائم والمعارض الموجود لا يصلح لزوالا
فوجب بقاء الجواز اما بيان ان المقتضي للجواز قائم لان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للكل مقتضي لجزئه اما بيان ان الجواز جزء من الوجوب لان الجواز عبارة عن رفع
الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج
في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني واما قولنا ان المقتضي للمركب
مقتضي لمفرداته لانه ليس المركب الا عين تلك المفردات فالمقتضي للمركب مقتضي
لتلك المفردات فان قلت المقتضي للمركب مقتضي لتلك المفردات حال اجتماعها
لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لها حال انفرادها [illegible] من
حيث انها [illegible] واما قولنا المعارض الموجود لا يصلح لزوالا فلان
[illegible] واحد منهما لا يصلح لذلك اما النسخ فلان
[illegible] واما الحرج فلان [illegible] لا يصلح لذلك
[illegible] واما قولنا ان المعارض

لا يصلح لزوالا لان المعارض يقتضي زوال الوجوب والوجوب ماهية مركبة والماهية
المركبة يكفي في زوالها زوال احد قيودها فان زوال الوجوب يكفي فيه ازالة الحرج عن
الترك ولا حاجة فيه الى ازالة المنع جواز الفعل فثبت ان المقتضي للجواز قائم والمعارض
لا يصلح لزواله فان قيل الجواز الذي جعلتموه جزء ماهية الوجوب هو الجواز بمعنى
رفع الحرج عن الفعل فقط او بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك معا الاول مسلم
ولكن ذلك لا يمكن بقاؤه بعد زوال الوجوب لان مسمى رفع الحرج عن الفعل لا يزال
في الوجود والا مع تقييد الحاق الحرج بالترك كما في الوجوب او تقييد رفع الحرج
عن الترك كما في المندوب فليستحيل ان يبقى بدون هذين المقيدين واما الثاني فهم
فيه نوع لان الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك ينافي الوجوب الذي له تحقق
ماهية الا مع الحرج على الترك والمنافي لا يكون جزء المقتضي للوجوب
لا يكون مقتضيا الجواب لهذا المعنى الجواب الجواز الذي هو جزء ماهية الوجوب
هو الجواز بالمعنى الاول قوله انه لا يتقرر الا مع احد القيدين قلنا مسلم ولكن المناسب
للوجوب انما هو رفع الحرج عن الترك فقد حصل بهذا الدليل زوال الحرج عن الترك
وقد بقي ايضا القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو زوال الحرج عن الفعل
فيحصل من مجموع القيدين زوال الحرج عن الترك وعن الفعل معا وذلك
هو المندوب اما المباح فظهر بما ذكرنا ان الامر اذا ورد بشئ مجمل في الوجوب بقي مجملا
به في الجواز والله اعلم المسئلة الخامسة في ان ما يجوز تركه لا يكون مطلوبه واجبا والدليل
عليه ان الواجب ما لا يجوز تركه والجمع بينه وبين جواز الترك متناقض واعلم ان الخلاف
في هذا الفصل مع طائفتين احدهما الكعبي واتباعه فانه روى وكتب اصحابنا عنهم
انهم قالوا المباح واجب واحتجوا عليه بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب فيلزم
ان يكون المباح واجبا وجوابه ان المباح ليس بعينه ترك الحرام بل هو شئ به يترك الحرام
ولا يلزم من كون الترك واجبا ان يكون الشئ المعين الذي يحصل به الترك واجبا اذا كان
ذلك الترك يمكن تحققه بشئ آخر عند ذلك نحول ونابيتها ما يذكر في الفقهاء
من ان الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض والمراد ان الصوم الذي
يكون قضاء لما وجب وقال احرون انه لا يجب على المريض والمسافر ويجب على الحائض
وعندنا انه لا يجب على الحائض والمريض البتة اما المسافر يجب عليه صوم احد الشهرين

اما الشهر الحاضر او شهر آخر وانما الخيرة كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات
البلث ودليلنا ما تقدم من ان الواجب هو الذي يمنع من تركه وهو لو صاموا لمنعوا
من ترك الصوم فلا يكون واجبا عليهم بالحاجز صرح به من الفعل والممنوع
من الفعل كيف يمكن ان يكون ممنوعا من الترك واحتج المخالف باشياء احدها
قوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه اوجب الصوم على كل من شهد الشهر
وهو لو قد شهدوا الشهر فقد وجب عليهم الصوم وثانيها انه ينوى قضاء رمضان ويسمى
قضاء وذلك يدل على انه محكوم وجوبا سابقا وثالثها انه لو مات يقدر عليه ولو لم يستقر عنه
لوجب ان يكون يقدر عنه كغرامات المتلفات والجواب عن الكلام ما ذكرنا من
استدلاله بالظواهر والاقيسة على مخالفة ضرورة العقل وذلك لان المقصود
من الوجوب المنع من الترك وعند عدم المنع من الترك لو حاولنا اثبات المنع من
الترك لكنا قد تمسكنا بالظواهر والاقيسة في اثبات الجمع بين النقيضين وذلك
لا يقوله عاقل بل ان فسرتم الوجوب بشئ واخر فذاك كلام اخر وزيف الاول
اختلفوا في ان المندوب هل هو مامور به ام لا والحق ان المراد من الامر ان كان هو
الترجيح المطلق من غير اشعار بجواز الترك ولا بالمنع من الترك فنحن وان كان 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
فعند ابي حنيفة رحمه الله عليه ان التطوع يلزم الشروع وعند الشافعي رضي الله
عنه لا يجب لقوله عليه السلام الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء
افطر ولانا نفرض الكلام فيما اذا نوى صوما يجوز له تركه بعد الشروع فنقول يجب
ان يقع الصوم على هذه الصفة لقوله عليه السلام ولكل امرئ ما نوى ولتمام الكلام
في هذه المسئلة مذكور في الخلافيات الفرع الثالث المباح هل هو من
التكليف ام لا والحق ان ان كان المراد بانه من التكليف هو انه مورد التكليف وبعضه
فهو كما ذكرتموه كذلك وان كان المراد منه انه مورد التكليف باعتقاد اباحته
فباعتقاد حصول ذلك الفعل جاهلا مغايرا لنفس ذلك الفعل فالتكليف بذلك الاعتقاد
لا يكون تكليفا بذلك المباح والمسمى باسم واحد تكليفا هذا الذي لا يمكن بعيد
مع انه النزاع في محض اللفظ الفرع الخامس المباح هل هو حسن والحق انه ان كان

المراد من الحسن كل ما يرفع الحرج عن فعله سواء كان على فعله ثواب او لم يكن فالمباح
حسن وان اريد ما يستحق فاعله بفعله التعظيم والثواب فالمباح ليس بحسن
الفرع السادس 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 تقريرا للنفي الاصلي
لا تقريرا فلا يكون من الشرع والحق الخلاف لفظي وذلك لان الاباحة ثبت بطريق
ثلثة احدها ان يقول الشرع ان شئتم فافعلوا وان شئتم فاتركوا والثاني ان يدل الخبار
الشرع انه لا حرج في الفعل والترك والثالث لسان الحكم الشرع فيه البتة ولكن انعقد
الاجماع مع ذلك بان ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك فالمكلف فيه مخير وهذا الدليل
يعم جميع الافعال التي لا اباحة 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 دل على تحققه فظاهر انه كذلك
لان الاباحة لا تتحقق الا على احد الوجوه الثلثة المذكورة وقد جيء خطاب الشرع
دال عليها فكانت الاباحة من الشرع هذا التاويل النظر الثاني من القسم الثاني من
كتاب الاوامر والنواهي في المامور به مسئلة يجوز ورود الامر بما لا تقدر المكلف عليه
عندنا خلافا للمعتزلة والدليل الي ما لنا وجوه الاول لله تعالى امر الكافر بالايمان والايمان
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 حصوله تقتضي انقلاب العلم
جهلا بيانه ان العلم تعلق بالشئ على ما هو به فانه كان الشئ واقعا تعلق العلم بوقوعه وان
كان غير واقع تعلق بلا وقوعه فاذا ارتفعت الايمان اوقعا لزم القطع بان الله تعالى كان
في الازل عالما بوقوعه وان فرضته غير واقع لزم القطع بان الله تعالى كان في الازل عالما
بلا وقوعه فيرتفع الايمان بدلا من الكفر لا يقتضي تغير العلم بل يقتضي ان يكون الحاصل في
الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر فلم قلت ان ذلك محال سلمنا ان ما ذكرتموه
يقتضي امتناع صدور الايمان من الكافر لكنه معارض بوجوه دالة على ان الايمان في نفسه
ممكن الاول ان الايمان كان في نفسه ممكن الوجود فاما ان ينقلب واجبا بسبب العلم
لكان العلم مؤثرا في المعلوم وهو محال لان العلم تابع المعلوم ولا يؤثر فيه الثاني ان
كل ما علم الله تعالى وجوده اذا كان واجب الوجود وكل ما علم الله تعالى عدمه اذا كان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اذا كان واجب العدم لزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على ايجاد شئ لان الشئ لا ينفك
من ان يقال ان الله تعالى علم وجوده او علم عدمه وعلى التقديرين يكون واجبا والواجب
لا قدرة عليه البتة فيلزم ان لا تعتقد ارادة الله على شئ والثالث لو كان ناعلم الله تعالى
وجوده يكون واجب الوجود وما علم عدمه يكون واجب العدم لزم ان لا يكون لنا
اختيار في فعل شئ اصلا وان تكون حركاتنا بمنزلة حركة الرياح والاشجار من حيث
انه لا يكون ذلك باختيار نا لكنا نعلم بالضرورة ان ذلك باطل لانا ندرك بالضرورة
ضرورية بين الحركات الحيوانية الاختيارية والحركات الارتعاشية الفرق
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 يفتقر
حدوث العالم لا حدوث شئ من الحوادث الى القادر المختار وذلك كفر الخامس
ان تعلق العلم به اما ان يكون سببا لوجوبه او لا يكون فان كان سببا لوجوبه لزم ان
يكون العلم قدرة وارادة لانه لا معنى للقدرة والارادة الا الامر الذي باعتباره
يترجح الوجود على العدم فاذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة والارادة
وذلك محال لانه يقتضي قلب الحقائق وهو عين معقول فانه لم تكن العلم 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 دليلكم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على
ان الاخبار محال من الكافر ولكن امتناعه ليس لذاته بل بالنظر الى علم الله تعالى فلم
قلت ان ما يكون محال لذاته فانه يجوز ورود الامر به سلمنا ان ما ذكرتم يدل على
ان الامر بالمحال لكنه يدل على ان لا تكليف الا وهو مطيق بما لا يطاق وذلك لان
الشئ وان كان معلوم العدم كان الامر بالاتيان به امرا بما يمتنع وان كان معلوم
الوجود كان واجب الوجود وما كان واجب الوجود لا يكون لقدرة العباد اليه
واختياره فيه فان صح ان التكليف به تكليف بما لا يطاق منعنا ان ما ذكرتموه
يدل على ان التكاليف باسرها تكليف بما لا يطاق وان احدا من العقلاء لم يقل بذلك
فان بعض الناس احاله عقلا وبعضهم جوزه ولم يقل احد بانه ممتنع ووردت التكليف
الا بما لا يطاق وهو نتيجة هذا الدليل لم يقولوا به وما يقولون به لا يصح هذا
الدليل ومكررا فقط سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم ولكنه معارض بالنقل

تعالى هو

والمعقول اما النقل فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ما جعل عليكم في الدين
من حرج وای حرج فوق التكليف بما لا يطاق واما المعقول فمن ثلاثة اوجه الاول
ان في الشاهد من كلف الدنو من نقطة المغرب والارض الطيران في الهواء وحد سيفنا لو تعالى
عند الدنو الجماع منه متصور وكل ما يكون متصورا لله يكون مامورا به انا نقول انه غير
متصور لان كل متصور ممتنع وكل ممتنع ثابتا فانا لا يكون ثابتا لله يكون متصورا بيان
الثاني ان الذي لا يكون متصورا لله يكون في العقل اشارة والمامور به يكون في العقل
اليه اشارة والجمع بينهما متناقض الثالث اذا جوزنا الامر بالمحال فلم لا يجوز لنا
امر الجماد وسائر الرسل بايمانهم وانزال الكتب عليهم والجواب قوله اذا لو صح
الايمان بدلا عن الكفر كان الموجود في الازل هو العلم بالايمان بدلا عن العلم بالكفر
قلنا نحن وان نعلم ان علم الله تعالى في الازل تعلق بايمان زيد او بكفره لكنا نعلم ان
علمه تعالى باحدهما على التعيين وذلك العلم كان حاصلا في الازل فنقول لم يحصل
متعلق ذلك العلم لزم انقلاب ذلك العلم جهلا في الماضي وهو محال من وجهين احدهما
امتناع الجهل على الله تعالى والثاني ان تغير الشئ في الماضي محال قوله العلم غير مؤثر
قلنا الكلام من دليلنا حصول الوجوب عند تعلق العلم فاما ان ذلك الوجوب به
او بشئ غيره لا سبيل الى قوله لان لا يتعلق ارادة الله تعالى على شئ ثم قلنا العلم بالوقوع تبع الوقوع
الذي هو تبع الارادة والقدرة فامتنع ان يكون الفرع سببا لما هو الاصل الذي تعلق علمه
به على الوجه المخصوص يكشف عن تقدم ارادته تعالى عليه على ذلك الوجه قوله
يلزم الجبر علينا ان عندنا بالجبر ان العبد لا يتمكن من شئ على خلاف علم الله تعالى فلم قلت
انه محال قوله يلزم ان يكون العلم واجب الحدوث حتى حدوثه فليستغني عن القدرة
والارادة قلنا بينا ان العلم بالوقوع تبع الوقوع الذي هو تبع القدرة والارادة والفرع
لا يغني عن الاصل قوله العلم اما ان يكون سبب الوجوب او لا يكون قلنا نختار انه
ليس سبب 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 ينافي وجود ايمان زيد فاذا امروه بما دخل
الايمان في الوجود حال حصول العلم بعدم الايمان فقد كلفوه بالجمع بين المتنافيين
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 تحملنا ما لا طاقة لنا به ولا نك قد علمت ان القواطع العقلية
لا يعارضها الظواهر النقلية يعلم ان تلك الظواهر مما قوله ولا حاجة بنا الى تفسير الدليل
قوله انه عبث قلنا ان عنيت بكونه عبثا خلو عن مصلحة العبد فلم قلت ان هذا محال
قوله المحال غير متصور قلنا لو لم يكن متصورا لما امتنع الحكم عليه بالامتناع على ان التصور
موقوف على التصور والا لزم التسلسل قوله المفهوم من قولنا الواحد نصف الاثنين والمفهوم
من قولنا العدم والوجود مجتمعان نمنع ان قولنا نتصور هذين المفهومين والحكم بامتناع اجتماعهما
قوله لم يجز ان يحاد قلنا حاصل الامر والمحال عندنا هو الذي علم الله بانتفاء وقوعه
وذلك لا يتصور الا في حق العالم والله ولي التوفيق الدليل الثالث ان الله تعالى
اخبر عن اقوام معينين انهم لا يؤمنون وذلك في قوله ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم لم تنذرهم لا يؤمنون وقال لقد حق القول على اكثرهم لا يؤمنون اذا
ثبت هذا فنقول او لكل احد شخاص لو آمنوا لانقلب خبر الله الصدق كذبا
والكذب محال اما الاول فلانه يلزم الجهل والحاجة على قول المعتزلة او لنفسه كما هو مذهبنا
والمؤدي الى المحال محال فصدور الايمان عن اولئك الاشخاص محال وتمام التقرير
ما تقدم الدليل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديق
الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فتصديقه بكل انه لا يؤمن
بانه لا يؤمن ابدا وهذا هو التكليف بالجمع بين الضدين الدليل الرابع
ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على داعية تخلقها الله تعالى وحاصل حدوث
تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع واذا كان كذلك كان الجبر لازما وان
كان الجبر كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق اما ملازمة ان صدور الفعل
عن العبد يتوقف على داعية تخلقها الله تعالى لان العبد لا يخلو اما ان يكون
متمكنا 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 من العبد بل من الله
تعالى وهو المقصود وان لم يتوقف على مرجح فقد ترجح الفاعلية على التاركية
لا لمرجح وذلك محال لان ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لو جاز لكان يكون لا لمرجح
لجاز في كل العالم ان يكون كذلك وحينئذ لا يكون لاستناد الحادث بجواز العالم على وجود
الصانع وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يقال الفاعل وحده يكفي في ترجيح

احد الطرفين على الآخر قلت قول القائل انا نرجح احد الطرفين على الآخر
لان القادر رجحه مغالطة لانا نقول هل لتلك القادرية القادر رجحه مفهوم زايد على كونه
قادرا وعلى وجود الذات او ليس له مفهوم زايد فان كان له مفهوم زايد فحينئذ
يكون صدور احد مقدوري القادر عنه دون الآخر موقوفا على امور زايدة وذلك هو
القسم الاول الذي بينا انه يفضي اما الى التسلسل او الى مرجح لا لمرجح وان لم يكن
له مفهوم زايد صار معنى قولنا القادر رجح احد مقدوريه على الآخر من رجح
ان القادر استمر كونه قادرا مدة من غير هذا الترجيح الى وجد هذا الترجيح مدة من
غير ان يحصل لذلك القادر قصد البه وميل الى تكوينه وذلك معلوم الفساد بالضرورة
ومنشأ المغالطة في تلك اللفظة هو ان قول القائل القادر يرجح لكونه قادرا يوهم
ان هذا المقدور انما ترجح على المقدور الاخر لان القادر خصه بالترجيح وقد اختصه
بالترجيح يوهم امورا زايدة على نفس القادرية الا انا اذا اثبتنا امورا زايدة وقفنا
نوعه على انضمام امر آخر الى مسمى القادرية وحينئذ نرجع الى القسم الاول فثبت
ان هذا الكلام مغالطة محضة وانما قلنا ان عند حصول تلك الداعية
التي يخلقها الله تعالى يجب صدور الفعل قلا نه لو لم يجب لكان اما ان يمتنع او
يجوز فان امتنع كانت الداعية مانعة لا مرجحة وان جاز في تلك الداعية
يجوز عدم الا ثارة ووجوده اخرى فنتزح الوجود على العدم اما ان يتوقف
على زاد او لا يتوقف فان توقف لزم تلك الداعية الاولى تام المرجح وقد فرضناها
كذلك هذا خلف وايضا فالكلام في هذه الضميمة كما فيما قبلها ويلزم اما
التسلسل او الانتهاء الى ترجح الممكن من غير مرجح وهما محالان والوجوب وهو
المطلوب واما قلنا انه لما توقف فعل العبد على داعية يخلقها الله تعالى فكان
ذلك الفعل واجب الوقوع عند تلك الداعية لزم الجبر لان فعل خلقها كان الفعل
ممتنعا من العبد وبعد خلقها يكون واجبا وعلى كلا التقديرين لم تثبت المكنة من الفعل
والترك واما قلنا انه لما كان كذلك كانت التكاليف باسرها تكليفا بما لا
يطاق لانه لما لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك البتة كان تكليفه تكليفا
لمن لم يكن متمكنا من الفعل والترك وذلك هو المقصود الدليل الخامس
التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك

شبكة الألوكة www.alukah.net

او حال رجحان احدى الداعيتين على الاخرى فان توجه عليه حال المساوة آكان ذلك تكليفا بما لا يطاق لان حال حصول المساوة يمنع حصول الرجحان لان المساوة 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 محال لان ما يجب وقوعه استحال ان يستند وقوعه الى مختار واذا استحال ان يستند وقوعه الى عدم استحال ان يفعله فاذا امر بفعله فقد امر بما لا قدرة له عليه واما التكليف بالممتنع فلا شبهة 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 وليس معلوما للعبد فهو غير مخلوق له وتقريره في كتب الكلامية واما انه اذا كان فعل العبد مخلوقا لله تعالى كان التكليف تكليفا بما لا يطاق لان العبد قبل ان يخلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه تحصيل الفعل واذا خلق الله تعالى فيه الفعل استحال منه الامتناع والدفع في كلا الحالتين لا قدرة على الفعل ولا على الترك فان قلت هب انه لا قدرة له على الايجاد ولكن الله اجرى عادته بان اختيار وجود الفعل فالله تعالى يخلقه فان اختيار عدم الفعل فالله تعالى يخلقه وعلى هذا الوجه يكون العبد مختارا قلت ذلك الاختيار ان كان منه لا من الله تعالى فالعبد موجود لذلك الاختيار ولم يكن منه بل من الله تعالى كان مضطرا في ذلك الاختيار فيعود الكلام الدليل السابع الامر قد وجد قبل الفعل والقدرة عينه موجودة قبل الفعل فالامر قد وجد لاجل القدرة وذلك تكليف بما لا يطاق واما ان الامر قد وجد قبل الفعل فلان الكلام كما مر بالامر واما ان القدرة عينه موجودة قبل الفعل فلان القدرة صفة متعلقة فلا بد لها من متعلق والمتعلق اما المعدوم او الموجود ومحال ان يكون المعدوم متعلق القدرة لان العدم نفي محض ونسبة والنفي المحض يمتنع ان يكون مقدورا والمستقبل يمتنع ايضا ان يكون مقدورا فالنفي المستقبل لا يمكن ان لا يكون مقدورا واذا ثبت ان متعلق القدرة لا يمكن ان يكون عدما محضا ثبت انه لا بد وان يكون موجودا فلما ثبت ان القدرة لا بد لها من متعلق وثبت ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا ثبت ان القدرة لا توجد

الا عند وجود الفعل الدليل الخامس 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 فمتى لم تؤثر القدرة في المقدور حاصل في الزمان الاول ووجود المقدور غير حاصل في الزمان الاول فثبت التغاير بين القدرة والمقدور ومغايرتها لوجود المقدور واحد مما ان يؤثر في ذلك المغاير حال وجوده او قبله فان كان الاول لزم ان يكون موجود الموجود وهو محال وان كان الثاني كان الكلام فيه كما في المتقدم ولزم التسلسل وان لم يكن لها في الزمان المتقدم تأثير علمنا انه ليس لها في الزمان المقارن لوجود الفعل اثر فاستحال ان تكون قدرة على الفعل واعلم ان هذين الوجهين لا نزاع بينهما لانهما يشكلان بقدرة الباري تعالى على الفعل الدليل السادس ان الله تعالى اعلم بمعرفة الله تعالى في قوله تعالى في قوله فاعلم انه لا اله الا الله فنقول اما ان يتوجه الامر على العارف بالله او على غير العارف بالله والاول محال لانه يقتضي تحصيل الحاصل او الجمع بين المتضادين وهما محالان والثاني محال لان غير العارف بالله ما دام يكون غير عارف بالله استحال منه ان يكون عارفا بان الله امره بشيء لان العلم بان الله امره بشيء مشروط بالعلم بالله وبمتى استحال ان يصير ان الله امره بشيء كان توجيه الامر عليه في هذه الحالة توجيها للامر على من يستحيل ان يعلم ذلك الامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق الدليل السابع سبحان الله ما اشد تكاثر الفكر وانواع في قوله تعالى قل انظروا وقوله تفكروا وذلك امر لا يطاق بيانه ان تحصيل التصورات غير مقدور واذا لم تكن التصورات مقدورة لم تكن التصديقات مقدورة واذا لم تكن التصديقات مقدورة لم تكن النظريات مقدورة واذا لم تكن هذه الاشياء مقدورة لم يكن النظر والفكر مقدورا اما ان التصورات غير مقدورة لان الفاعل اذا اراد تحصيلها فاما ان تحصيلها حاصل فلا يكون تلك التصورات خاطرة ببال الفاعل وان كان لا يكون تلك التصورات خاطرة ببال الفاعل فان كانت خاطرة ببال فتلك التصورات حاصلة فتحصيلها يكون تحصيلا للحاصل وهو محال وان كان غير خاطرة ببال كان الذهن غافلا عنها ومتى كان الذهن غافلا عنها استحال من الغافل ان يحاول تحصيلها والعلم بذلك ضروري فان قلت لم لا يجوز ان تكون التصورات مقدورة من وجه دون وجه

شبكة الألوكة www.alukah.net

فلا جرم يمكنه ان يحصل كما لها قلت لما كانت منصورة من وجه دون وجه
فالوجه المتصور مغاير لما ليس بمتصور فهما امران احدهما متصور بتمامه والآخر
غير متصور بتمامه وحينئذ يعود الكلام المتقدم وانا نقلنا ان التصورات اذا لم
يكن مقدورة كانت القضايا البديهية غير مقدورة وذلك لان تلك التصورات
لما ان يكون بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بنسبة بعضها الى
بعض بالنفي او بالاثبات او لا يلزم فان لم يلزم لم تكن تلك القضايا معلومة بديهية
بل يكون اعتقادات تقليدية وان لزمت فنقول حصول تلك التصورات ليس
باختياره وعند حصولها فترتب تلك القضايا عليها ليس باختياره فاذن
حصول تلك القضايا البديهية ليس باختياره وذلك هو المطلوب وانا قلنا ان
القضايا البديهية اذا لم تكن باختياره كانت القضايا النظرية ليست باختياره وذلك
لان لزوم هذه النظريات عن تلك الضروريات اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن
واجبا لم يكن ذلك مستندا اليه بقصد الا انا اذا اسندنا الى دليل مركب من مقدمات
ولم تكن المطلوب واجب اللزوم عن تلك المقدمات كان اعتقاد وجود ذلك المطلوب
في هذه الحالة اعتقادا تقليديا لا يقينيا وان كان ذلك واجبا فنقول قبل حصول
تلك المقدمات البديهية امتنع حصول هذه القضايا النظرية لانه عند حصول
تلك البديهيات يجب حصول هذه النظريات فاذن هذه النظريات في
حالتي النفي والاثبات لا يكون باختيار المكلف واذا ثبت هذا ثبت ان التكليف
بها تكليف بما ليس في الوسع فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذه المسئلة
الثانية قال الاكثرون من اصحابنا ومن المعتزلة الامر يتوقف الشرائع لا يتوقف
على حصول الايمان وقال جمهور اصحاب ابي حنيفة بل يتوقف عليه وهو قول الشيخ
ابي حامد الاسفرايني من فقهائنا ومن الناس من قال بتناول الواجبات دون الحرام
فانه يصح انتهاء هم عن المنهيات ولا يصح اقدامهم على المامورات واعلم ان لهذا
الاختلاف في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه ما دام كافرا ممتنع منه الاقدام
على الصلوة واذا اسلم لم يجب عليه القضاء وانما تظهر هذا الاختلاف في احكام
الآخرة وهو ان الكافر اذا مات على كفره فلا شك انه يعاقب على كفره فهل يعاقب
مع ذلك على تركه الصلوة والزكوة وغيرهما مما لم يخاطبوا بقولنا انهم مامورون بهذه العبادات

انهم كما يعاقبون على ترك الايمان يعاقبون ايضا بعقاب زائد على ترك هذه
العبادات ومن انكر ذلك قال انهم لو عاقبوا على ترك الايمان فهناك وقت
صف لا بد من معرفته الثاني وجود الدليل ان المقتضي لوجوب هذه العبادات قائم والمانع
الموجود وهو الكفر لا يصلح ما لم يعارض وجب العمل بالوجوب انا قلنا ان المقتضي
موجود لقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ولا شك في هذه النصوص عامة في حق الكل وانا قلنا
ان الكفر لا يصلح ما نعا لان الكافر ممكن من الايمان بالايمان اولا حتى يصير
ان م ممكنا من الاتيان بالصلوة والزكوة بناء عليها وهذا الطريق فيما اذا هو ري مكلف
بتصديق الرسول والحديث ما مورون بالصلوة مثلا 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 قلت لو كان ذلك باطلا لبينه
الله تعالى قلت لا نسلم وجوب ذلك فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا والله
ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء بلى بعثتهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون
لكم ثم انه تعالى ما كذبهم في هذه المواضع فعلمنا ان تكذيبهم غير واجب سلمنا انه
حجة لكن لم لا يجوز ان يقال العذاب على مجرد التكذيب لقوله تعالى وكانا نكذب
بيوم الدين والدليل عليه ان التكذيب سبب مستقل بالاقتضاء دخول واذا وجد
السبب المستقل بالاقتضاء الحكم لم يحسن احالة الحكم على غيره سلمنا ان التعذيب وقع
على جميع الامور المذكورة لكن قوله لم نك من المصلين معناه لم نك من المؤمنين
لان اللفظ صحيح والدليل دل عليه اما ان اللفظ صحيح 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 بالبعث ولو كان المراد من لم يأت بالصلوة 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 فيكفي في صدقه
صورة واحدة سلمنا عموم في حق الكفار لكن الوعيد تترتب على فعل الكل فلم قلت انه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حاصل على كل واحد من تلك الامور والجواب ان الله تعالى لما حكى عن الكفار
تعليلهم دخول النار بترك الصلوة وجب ان يكون ذلك صدقا لانه لو كان كذبا
مع انه تعالى ما بين كذبهم فيها لكان ذلك اغراء بالجهل وكلام الله متى امكن حمله على
ما هو اكثر فائدة وجب ذلك واما المواضع التي كذبوا فيها مع ان الله تعالى
ما بين كذبهم فيها فذاك لاستقلال العقل بمعرفة كذبهم فيها فتكون الفائدة
في ذكر ذلك الحكاية وبيان بهتانهم مكابرتهم وعنادهم في الدنيا والآخرة واما
ههنا فلما لم يكن العقل مستقلا بمعرفة كذبهم والله تعالى لم يبين لنا ذلك
فلم يكن ذكره فيه لم يحصل منه غرض اصلا فتكون الحكاية عنه عبثا عن الفائدة
قوله العلة هو التكذيب يوم الدين قلنا لو كان كذلك لكان مساويا للمفيد وعدم المؤثر
في اقتضاء هذا الحكم وذلك لان الله تعالى رتب الحكم عليها اولا وفي قوله فالواو بمعنى
من المصلين ولم يكن تظلم المكذبين قوله لما وجد السبب المستقل لم يحز ان
الحكم على غيره قلنا لعل الحصول في الموضع المعين من الجحيم ما كان يحصل الا التكذيب
بالمجموع هذه الامور وان كان مجرد التكذيب سببا لدخول مطلق الجحيم قوله
قوله السواد من قولهم اكل من المصلين اي لو تكن من اهل الصلوة قلنا هذا التاويل
لا يتاتى في قوله ولم نك نظعم المسكين قوله اهل الكتاب صلوا اظهروا قلنا الصلوة في
عرف الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة التي في شرعنا انها التي في غير شرعنا قوله
جاز ان يكون المراد منه قوما ارتدوا بعد اسلامهم قلنا ان قوله سبحانه لم نك من
المصلين هو جواب الجرمين المذكورين في قوله يتساءلون عن المجرمين وذلك عام
في حق الكل الدليل الثالث قوله تعالى والذين هم بربهم لا يشركون الدليل الرابع
قوله بضاعف له العذاب وكذا قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى
فانه ختم على الكل وكذا قوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الدليل الرابع
الكافر مثاب له التهي فوجب ان يتناوله الامر اما اولا فانا نبنيه انه عذب
على الزنا والسرقة انما عذب على الكفر اما ثانيا فلما سلمنا انه يتناوله الامر لكنه انما التهي
لكون منكرا من استيفاء المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز من المنهي عنه لكن
المناسبة والاقتران توجبان يكون منكرا لاجل استيفاء المصلحة الحاصلة
بسبب الاقدام على المامور به فما قيل لم نسلم انه تناوله النهي واما الحروف فذاك لانه

التزم احكاما سلمنا الكل الفرق بين الامر والنهي هو انه مع كون يمكنه الانتهاء عن
المنهيات ولا يمكنه مع كونه الاتيان بالمامورات والجواب عن الاول من
احكام شرعنا ان لا حد احدا بالفعل المباح وعن الثاني ان قولكم يمكنه الانتهاء
عن المنهيات ان عنيتم به انه متمكن من تركها من غير اعتبار النية فهو مسلم لكنه متمكن من
فعل المامورات من غير اعتبار النية وان عنيت انه متمكن من الانتهاء عن المنهيات
لغرض امتثال قول الشرع فمعلوم ان ذلك محال عدم الاتيان متعذر فالحاصل
ان المامور به 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 الرابع الحالف بامور احدها وجبت الصلوة على الكافر
لو جبت اما حال الكفر او بعده والاول باطل لان الاتيان بالصلوة حال الكفر ممتنع
والممتنع لا يكون مامورا به والثاني باطل لما جماعنا على ان الكافر اذا اسلم فانه لا يؤمر
بقضاء ما فاته من الصلوات زمان الكفر وانما لو وجبت هذه العبادة على الكافر
لوجب عليه قضاؤها حاكما في حق المسلم والجامع بتاركي الصلوة 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 انا بينا ظهور فائدته في احكام الآخرة وهي انه
هل يزداد عقاب الكافر بسبب تركه لهذه العبادات وما ذكروه من الادلة
لا يتناول هذا المعنى وعن الثاني انه منقوض بالجمعة ثم الفرق ان ايجاب القضاء
على من اسلم بعد كفره بتعذر على الاسلام لامتداد ايام الكفر بخلاف المسلم والله اعلم
المسئلة الثانية في ان الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء وقال الحنفية في المسئلة
لا بد من تفسير الاجزاء وذكروا فيه تفسيرين احدهما هو الاصح ان المراد من كونه
مجزئا هو ان الاتيان به كاف في سقوط الامر وانما يكون كافيا اذا كان مستجمعا لجميع
الامور المعتبرة فيه من حيث وقع الامر 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 ولانت القضاء انما يجب بامر متجدد على ما سبق ولانا نقول
وجوب القضاء بان الفعل الاول ما كان مجزئا والعلم معارف للمعلوم اذا
عرفت هذا فنقول فعل المامور به يقتضي الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه

لنا وجوه احدها انه اتى بالمرة فوجب ان يخرج عن العهدة اما قلنا انه اتى بالمرة
لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان الامر كذلك واما ملا يلزمه ان يخرج عن العهدة
لانه لو بقى الامر لوقتى الامر بعد ذلك لبقى امتثاله لذلك الماتى به والتالى والاول
باطل لان الحاصل لم يكن تحصيله والثانى باطل لانه يلزم ان يكون الحج مقدورا كان
متناولا لغير ذلك الذى وقع ما بيانه وهو لو كان كذلك لما كان الماتى به تمام متعلق الامر
وقد فرضناه كذلك هذا خلف وبيانها انه لو تخلى من ان يجب عليه فعل ثانيا وبالثانى
او يقتضى عن عهدته بما يتطابق عليه الاسم والاول باطل لما بينا ان الامر لا يفيد
التكرار والثانى هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا فى الخروج عن عهدة
الامر وثانيها انه لو لم يقتض المجزى الكان يجوز ان يقول السيد لعبده افعل واذا فعلت
لا تجزى بعمل وتوالى ذلك لعدة منا فضا اخر الخ الف بوجوه احدها ان النهى
لا يدل على الفساد لمجرده فالامر وجب ان لا يدل على الاجزاء لمجرده وثانيها ان
كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمام ما شرع فيها او عزوه عن المأمور
به كالحج الفاسد والصوم الذى جامع فيه وثالثها ان الامر بالشئ لا يفيد الا كونه
مأمورا به فانا ان اتينا به يكون سببا لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه مجرد
الامر والجواب عن الاول ان سلمنا ان النهى لا يدل على الفساد لكن الفرق
بينه وبين الامر ان يقول النهى يدل على انه منعه من فعله وذلك لا ينافى ان يقول الشارع اتيانك
به لجعلته سببا لحكم اخر اما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة
فاذا اتى به فقد لزم تمام المقتضى فوجب ان لا يبقى الامر بعد ذلك متقتضيا للشئ وعن
الثانى ان تلك الافعال محرمة بالنسبة الى الامر الوارد بها تماما وغير محرمة بالنسبة الى
الامر الاول لان الاول يقتضى اتيانها بالمأمور به لاعلى هذا الوجه الذى وقع بل على وجه
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 المسئلة الرابعة الاحلال بالمأمور
هل يوجب فعل القضاء ام لا هذه المسئلة لها صورتان الصورة الاولى الامر المقيد كما
اذا قال افعل فى هذا الوقت فلم يفعل حتى عصى فالامر الاول هل يقتضى اتباع ذلك الفعل
فيما بعد ذلك الوقت الحق لا وخالف فيه بعض الاصوليين قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم
الجمعة لا يتناول ما عدا يوم الجمعة وما لا يتناوله الامر لا يجب ان يدل عليه بالبينات

ولا شفى بلى لو كان قوله افعل هذا الفعل يوم الجمعة موضوعا فى اللغة لطلب الفعل
فى يوم الجمعة والاحتفاظ بعدها فيها هنا اذا قوله يوم الجمعة لزمه الفعل فيما بعدها
ولكن على هذا التقدير يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب
الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وسائر الايام
والنزاع فى هذه الصورة انما هو فى مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضى
ايقاعه بعد ذلك الثانى ان اوامر الشرع نادرة لا يستغرق وجوب القضاء كما فى
صلوة الجمعة ونادرة استغرقته ووجود الدليل مع عدم الدليل خلاف الاصل
فوجب ان يقال ان ايجاب الشئ لا اشعار له بوجب القضاء وعدم وجوبه
فان قيل انك لما جعلته غير موجب للقضاء فيجب ان يوجب القضاء لانه
خلاف الظاهر قلت عدم ايجاب القضاء غير عدم القضاء ومخالفة
الظاهر انما يلزم من الثانى واما الاول به اما على التقدير فمما بينه انه دل دليل منفصل
على امر لم يقترن به الظاهر بنفى ولما اثبات وذلك يقتضى خلاف الظاهر الصورة الثانية
الامر المطلق هو ان يقول افعل ولم يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف
ذلك فى اول اوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعده او يحتاج الى دليل اما نفاة
الصور فانهم يقولون الامر يقتضى الفعل مطلقا فاذا خرج عن العهدة الا بفعله
واما مثبتو الصور فمنهم من قال انه يقتضى الفعل بعد ذلك وهو قول ابى بكر الرازى
ومنهم من قال لا يقتضيه بل لا بد فى ذلك من دليل زائد ومنشاء الخلاف ان قول
القائل لغيره افعل هل معناه افعل الزمان الثانى فان عصيت فى الثالث فان
عصيت فى الرابع هكذا ابدا او معناه افعل من غير بيان حال الزمان الثالث
والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل فى سائر الازمان وان قلنا بالثانى
لم يقتضه فصارت هذه المسئلة لغوية والحق من قال انه لا بد من دليل
منفصل بان قوله افعل قائم مقام قوله افعل الزمان الثانى وقد بينا انه اذا سئل له
ذلك توكل الفعل فى الزمان لم يكن ذلك الترك سببا لوجوب الفعل فى الزمان الثالث
فكذلك ها هنا ضرورة انه لا تفاوت بين اللفظين والحق ابو بكر الرازى
على قوله بان لفظ افعل يقتضى كون الماء مورا به فعلا على الاطلاق وهذا يوجب بقاء
الامر ما لم يحصل المأمور به فاعلا وانما اقتضى وجوب الماء مورا به ووجوبه يقتضى كونه

على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لما ابطال احدهما وقد امكن الجمع بينهما بان نوجب فعل المامور به في اول اوقات الامكان لدلالة ما تقدم وجوبه فان لم يفعله او جننا به في الثاني لان مقتضى الامر هو كون المامور به علما يحصل بعد المسئلة الخامسة في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا به لجواز ان يكون امر ايجاب للاول ان الله تعالى اذا قال لزيد اوجب على عمرو كذا فانه قال لعمرو كل ما اوجب عليك زيد فهو واجب عليك كان الامر بالامر بالشيء امرا بالشيء في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة انما جاء من قوله كل ما اوجبه فلان عليك فهو واجب عليك اما لو لم يقل ذلك لم يجب كما في قوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فان ذلك يقتضي الوجوب على الصبي المسئلة السادسة الامر بالماهية الكلية لا يقتضي الامر بشيء من جزئياتها كقولك لبيع هذه الثوب لا يكون هذا امرا ببيعه بالغبن الفاحش ولا بالثمن المساوي لان هذين النوعين مشتركان في مسمى البيع وتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بقدر المثل او بالغبن الفاحش وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون امرا بما به امتياز كل واحد من النوعين عن الآخر لا بالذات ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالامر بالجنس لا يكون امرا بشيء من انواعه بل اذا دلت القرينة على الرضا ببعض انواع محل اللفظ عليه ولذلك قلنا الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بغبن فاحش وان كان يملك البيع بثمن المثل لقيام القرينة الدالة على الرضا به بسبب العرف وهذه قاعدة شريفة برهانية تحل لها كثير من القواعد الفقهية المسئلة السابعة في المامور به مسئلة قال اصحابنا المعدوم يجب ان يكون مامورا به بمعنى انه حال كونه معدوما يكون مامورا بانه معلوم الحصول عند الحضور بل بمعنى انه يجب ان يكون المامور موجودا في الحال ثم ان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر وانما ساغ الفرق فقد تكون صورة لشخصين احدهما حال وجوده يصير مامورا بامر الرسول عليه السلام مع ان ذلك الامر ما كان موجودا في الحال عند منا وكذلك لو يبعد ان يقوم بذات الولد طلب تعلم العلم من الوالد الذي سيوجد وانه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب فكذا المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد معنى قديم وان العباد

اذا وجدوا تصير ورود مطالبين بذلك الطلب فان قيل امر النبي عليه السلام غير لازم على امته بل هو عليه السلام اخبر بان الله تعالى يامر كل واحد من المكلفين عند وجوده فيصير ذلك اخبارا عن ان الله تعالى سيامرهم عند وجودهم لا ان الامر حاصل عند عدم المامور سلمنا ان قول الرسول عليه الصلاة والسلام واجب الطاعة ولكن وجد هناك في الحال من سمع ذلك الامر وبلغه البتة اما في الاول فلم يوجد فيه احد يسمع ذلك الامر ويبلغه البتة وكان ذلك الامر عبثا ثم ما ذكرتموه معارض بدليل اخر وهو ان الامر عبارة عن الزام الفعل والزام الفعل من غير وجود المامور عبث فان من جلس في الدار وامر من غير حصول امور منهي عن سفيها بصبي نوما وذلك على الله تعالى محال والجواب قوله امر النبي عليه السلام عبارة عن الاخبار فلنا من اصحابنا من قال وكذلك امر الله تعالى عبارة عن الاخبار بنزول العقاب على من يترك الفعل الا ان هذا مشكل من وجهين احدهما انا بينا فيما تقدم انه لو كان الامر عبارة عن هذا الاخبار لكان النسخ غير جائز لان الكذب لا يجوز على الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان النسخ لا يمنع العقوب على ترك الواجبات لان الخلف في خبر الله تعالى الذاتي وهو انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يحدث نفسه وهو سفه او غيره وهو محال لانه ليس هناك ما يصح نسبة هذا الماخذ فهو عبد الله بن سعيد الحنبلي كلام الله تعالى في الازل لم يكن امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا استخبارا بل كذلك ولقائل ان يقول انا لا نعقل من الكلام الا الامر والنهي والخبر فاذا سلمت حدوثها فقد سلمت حدوث الكلام وان ادعيت قدم شيء اخر فعليك بافادة تصوره ثم اقامة الدلالة على ان الله تعالى موصوف به ثم اقامة الدلالة على قدمه وله ان يقول المعنى بالكلام القدر المشترك بين هذه الاقسام ويكفي الجواب عن اصل الاشكال بان قاعدة التسهيل والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح وقد تقدم ابطالها المسئلة الثانية تكليف الغافل غير جائز للنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث واما المعقول وهو ان فعل الشيء مشروط بالعلم اذ لو لم يكن كذلك لما امكننا الاستدلال بالاحكام على كون الله تعالى عالما واذا ثبت هذا فلو حصل الامر بالفعل حال عدم العلم به لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة سيقع على نوعين تكليف ما لا يطاق فان قيل

لا نسلم ان فعل الشيء مشروط بالعلم به فان الجاهل قد يفعله على سبيل الاتفاق
فان قلت الاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا قلت لا نسلم فان
حكم الشيء حكم مثله فلما جاز وجود الفعل مع عدم العلم به من واحد جاز
ايضا ثانية وثالثة فيلزم امكان ذلك في الاكثر ودائما واذا جاز ذلك فلا استحالة
في ان يعلم الله تعالى وقوع هذا الجائز من بعض المكلفين اخيرا واذا علم الله تعالى
ذلك منه لم يكن تكليفه بالفعل حال ما لا يكون المكلف عالما به تكليفا بما لا يطاق
سلمنا ذلك لكنه معارض بامور الاول ان الامر يعرفه 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 فكل الماموربه
قبل ان يعرف الامر استحال منهم 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 علما ضروريا لانه نزاعي لعقول العقلاء وطباعهم بل ما تم الانسان
ضرورة من الماثل له بحصول العلم بالوجوب فنقول علمه بوجوب الطلب اما ان يحصل
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 بالاتيان بذلك
النظر وقبل الاتيان بذلك النظر لو وجب عليه ذلك لوجب عليه وقوت 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 الرابع قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى خاطب السكران والسكران
فثبت انه يجوز خطاب الغافل الخامس لو لم يجز ان يقع الفعل عن
العبد مشروطا بعلمه به بل يجوز ان يختار المكلف فعلا معينا الغرض الخروج عن
عهدة التكليف مشروطا بالعلم به وهذا معلوم بالضرورة ولا يقدح فيه ما ذكروه
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 يكون

في الجليات متفاوتا لتفاوت المعلوم وبكونه متعينا في ذلك من اغمض المسائل وادقها لان جميع
العقلاء يعرفون ساعدوا على كون النظر مفيدا للعلم في الجملة كالحسيات والهندسيات
لكنهم ما زعموا ان كون النظر في الجليات مفيدا للعلم وذعموا ان النظر منها الا النظر ومن
سلم ذلك فقد قالوا كما ان النظر يفيد العلم فهو قد يفيد الظن وهو نصف الباطن
واذا كان العلم بوجوب النظر موقوفا على احد المقامين النظريين فالموقوف على
النظري اولى ان يكون نظريا فثبت انه يمكن ادعاء الضرورة في ذلك واعلم ان هذه
الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق واما وجوب الغرامات فمعناه اما خطاب
الولي بادائها في الحال او خطاب الصبي بعد صيرورته بالغا بادائها واما الادية
فانها انما وجبت على العاقلة لانها خطاب مع من حضرت منه مبادي الشاهد والقرب
وما زال عقله وقوله حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تكاملوا فيكم الفهم كما يقال
للغضبان اصبر حتى تعلم ما تقول اي حتى يسكن غضبك وهذا لا يشغل الصلوة
المعتاد هذا السكران وقد يعسر عليه تمام الخشوع الثاني انه ورد الخطاب به في
ابتداء الاسلام فنقل عنهم الجمعة وليس المراد المنع من الصلوة بل المنع من انواع الشرب
وقت الصلوة كما يقال لا يقرب المتهجد وانت شبعان اي لا تشبع فتثقل عليك المتهجد
المسئلة الثالثة وان المامور به يجب ان يقصد ايقاع المامور به على
سبيل الطاعة المعتد بها قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى
عنه ستة ان احدها الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد
ايقاعه طاعة مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه الثاني ازالة
الطاعة فانها لو افضت الى ازالة اخرى لزم التسلسل المسئلة الرابعة
في ان المكره على الفعل هل يجب ان ينوي به تركه ام لا المشهور لا 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 فرضه يصير ممتنع الوقوع والتكليف
بالواجب والممتنع غير جائز واما ان لم ينته الى حد الالجاء صح التكليف به
ولقائل 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 فيه من قبل غيره وان حصل الفعل عند حصول تلك الداعية واجب فحينئذ
يكون التكليف تكليفا بواجب وفوعه اوبما امتنع وقوعه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
مثله في الاكراه واما ان لم يقف على الداعي كان رجحان الفعل على الترك لا لمرجح
اتفاقيا والاتفاق لا يكون باختيار المكلف واذا جاز التكليف هناك مع انه ليس
باختيار المكلف فلم لا يجوز مثله في الاكراه فان قلت ما الذي اردت
بكون الفعل اتفاقيا ان عنيت به انه حصل لا بقدرة القادر فهو ممنوع وذلك
لان المؤثر عندنا هو القادر وكل مقدور عندنا يمكنه ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر لا لمرجح وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه قلت لا جل كان
موصوفا بكونه قادرا على هذا الفعل مع ان هذا الفعل مع ان هذا الفعل ما كان موجودا
فلما وجد هذا الفعل فاما ان يكون لانه حدث امر 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 غير متوقف عليه هذا خلف وان
حدث امر البتة كان حدوث الفعل في بعض ازمنة كونه قادرا دون ما قبله
وما بعده ليس لامر حصل من جانب القادر حتى يوميه او ينهى عنه بل كان ذلك
بمحض الاتفاق فيكون تكليفه في هذه الحالة تكليفا له بالليس في وسعه واذا
ثبت ذلك بطل قولهم المحوج عنه تكليف واعلم ان هذه القاعدة قد كررتها في هذا
الكتاب مرارا وسنكررها بعد ذلك مرارا ذكر الخان اكثر القواعد مبني عليها ولا
جواب عنها الا بتسليم انه يفعل الله ما يشاء وكما 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 لجواز
كونه مامورا مطلقا لان في الزمان الاول لو امر 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 بما لا قدرة له عليه وذلك عند الخصم محال فان قلت
انه في الزمان الاول مامور بان يوقع الفعل في عين ذلك الزمان بل بان يوقعه

في الزمان الثاني منه قلت فتوكل انه في الزمان الاول مامور بان يوقع
الفعل في الزمان الثاني ان عنيت به ان كونه موقعا يحصل في الزمان المتأخر الفعل
يوجد في الزمان متقدم لكونه موقعا لما ان يكون بنفس القدرة او امورا بايجاد اعليها فان
كان بنفس القدرة لم يكن لكونه موقعا للفعل لا محض كونه قادرا فيعود القسم
الاول وان كان زايدا عليها فحسبك بكون القدرة موثرة في وقوع ذلك الزائد
في الزمان والامر انما توجه عليه في الزمان الاول فالمامور لا يكون امرا بالشيء
الا حال ما توجه لا قبله (احتج الخصم بان المامور به الشيء يجب ان يكون قادرا
عليه والقدرة على الفعل حال وجود الفعل والا لكان ذلك تحصيلا للحاصل
وهو محال فعلمنا ان القدرة على الفعل متقدمة على الفعل والمامور به متناول
لها القادر فالمامور به يصير مامورا بالفعل قبل وقوعه (اجاب القدري الداعي
موثر في وجود الفعل او مستلزم له ولا امتناع في كون الموثر مقارنا للاثر كما في سائر المؤثرات
الموجبة (المسئلة السادسة) المامور به اذا كان مشروطا بشرط فالمامور ان يكون عنه
عالما بعدم الشرط او يكون عالما به اما الاول فكما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان
هذا امر مشروط بفناء العبد غدا وهو مجهول للامر فهنا هذا الامر محقق في الحال بشرط
بقاء المامور فادرا على الفعل واما الثاني فكما اذا علم الله تعالى لزيد انه سيموت غدا
فهل يصح ان يقال الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط ان يعيش غدا مع انه يعلم
انه لا يعيش غدا قطع القاضي ابو بكر والغزالي رحمهما الله بذلك واباه جمهور المعتزلة
حجة المكثرين ان شرط الامر بقاء المامور فاذا علم بانه لا يبقى عالم
بفوات شرط الامر فاستحال مع ذلك حصول الامر قال المجوزون لا نزاع في انه
لا يجوز ان يقول للميت حال كونه ميتا افعل لكن لم لا يجوز ان يقال في الحال لمن
يعلم انه سيموت غدا ان عشت بل هو جائز لما فيه من المصالح الكثيرة فان
قد يوطن النفس على الامتثال ويكون ذلك التوطين لطفا له يوم المعاد وانما هذا هو
الدنيا لانه يخوف في الحال عن الفساد وهذا كما ان السيد قد يستصلح عبده
بامور يخوفها عليه مع علمه على سبيل الامر امتحانا للعبد وقد يقول الرجل لغيره
وكيله بيع العبد غدا مع علمه بانه سيعزله عن ذلك غدا لما ان غرضه منه استعلام
الوكيل او امتحانه في امره كذلك العبد وما هذا النزاع في هذه المسئلة ان المجوزين قالوا الامر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تارة بحسب المصالح بشتاء من نفس الامر لا من المأمور به وتارة لمصالح تقتضي المأمور
بها مما تقدم فقد عنقد وا ان الامر لا يحسن الا لمصلحة بشتاء من المأمور به
وتمام تقريره سيظهر في مسئلة انه يجوز النسخ قبل مضي مدة الامتثال والله اعلم
القسم الثالث في النواهي المسئلة الاولى ظاهر النهي للتحريم والمذاهب هي
التي ذكرناها فان الامر للوجوب لما 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 اباه وهو المختار
لنا ان النهي قد يراد منه التكرار وهو مشعر عليه وقد يراد به المرة الواحدة
كما يقول الطبيب للمريض الذي يشرب الدواء لا تشرب الماء ولا بأكل اللحم
في هذه الساعة ويقول المعلم لا تقصد ولا تخرج الى الصحراء اي في هذا اليوم ويقول
الوالد لولده لا تلعب اي في هذا اليوم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فوجب حمل
النهي حقيقة في القدر المشترك لما في انه يصح ان يقال لا تاكل السمك بدا وان يقال
لا تاكل اللحم في هذه الساعة واما الساعة الاخرى فبكل والاول ليس بتكرار والثاني
ليس بنقض فثبت ان النهي لا يفيد التكرار احتج المخالف بامور احدها
قوله لا تضرب يقتضي امتثال المكلف مرة ادخال ماهية الضرب في الوجود والامتثال
عن ادخال هذه الماهية في الوجود انما تحقق اذا امتنع عن ادخال كل افرادها في الوجود
اذ ادخل فرد من افرادها في الوجود وذلك يعد مشتملا على الماهية فحينئذ
يكون قد ادخل تلك الماهية في الوجود وذلك ينافي قولنا انه امتنع مرة من ادخال تلك
الماهية في الوجود وثانيها ان قوله لا تضرب بعد في عرف اللغة مناقض لقولنا اضرب
لان تمام قولنا اضرب حاصل في قولنا لا تضرب مع زيادة حرف النفي لكن قولنا اضرب
يفيد طلب الضرب مرة واحدة فلو كان قولنا لا تضرب يفيد الانتهاء مرة واحدة
لما تناقضا لان النفي والاثبات في وقتين لا يتناقضان فلما كان مفهوم النهي مناقضا
لمفهوم الامر وجب ان يتناول النهي كل الاوقات حتى تتحقق المناقضة وثالثها
ان قوله لا تضرب لا يمتنع حمله على التكرار وقد دل الدليل على حمله على
التكرار فوجب المصير اليه اما قلنا انه لا يمتنع حمله على التكرار فلان كون الانسان
ممتنعا عن فعل المنهي عنه انما يمكن ولا عسر فيه واما ان الدليل دل عليه فلانه

ليس في الصيغة دلالة على وقت دون وقت فوجب الحمل على الكل دفعا للاجمال بخلاف الامر
فانه يمتنع حمله على التكرار لانه يقتضي ايقاع الماهية في الوجود والانه لا نزاع
في ان النهي يقتضي امتناع المكلف عن ادخال تلك الماهية في الوجود ولكن الامتناع
عن ادخال تلك الماهية في الوجود قد يستمر من الامتناع عنه دائما وقد لا يستمر
عنه دائما كما تقدم بيانه واللفظ الدال على القدر المشترك لا دلالة فيه
على ما به يمتاز كل واحد من القسمين عن الباقي فاذن لا دلالة في هذا اللفظ على
الدوام البتة وعن الباقي لك ان اوردت بقولك ان الامر والنهي دالان على مفهومين
متناقضين ان هذا يدل على الاثبات وذاك على النفي فهذا مسلم ولكن مجرد النفي
والاثبات لا يتناقضان الا بشرط اتحاد الوقت فان قولك زيد قائم ليس بقائم لا يتناقضان
لانه متى صدق الاثبات في وقت واحد فقد صدق الاثبات ومتى صدق النفي في وقت
آخر فقد صدق الاثبات والنفي وجب ان لا يتناقضا البتة وعن الثالث ان النهي لا دلالة
له على مسمى الامتناع فحينئ تحقق هذا المسمى فقد وقع الخروج عن عهدة التكليف
تنبيه ان قلنا النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور لا محالة والا فلا المسئلة الثالثة
الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مأمورا به منهيا عنه خلافا للقفال والكعبي
كان للشيء وجهان لنا ان المأمور هو الذي طلب تحصيله من المكلف والكعبي رأيه
رفع الحرج عن الفعل والمنهي عنه هو الذي لم يرفع الحرج عن فعله فالجمع بينهما
ممتنع الاعلى قول تكليف ما لا يطاق فان قيل هذا الامتناع انما تحقق
في الشيء الواحد من الوجه اما الشيء ذو الوجهين فلم لا يجوز ان يكون مأمورا به نظرا
الى احد وجهيه منهيا عنه نظرا الى الوجه الثاني وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة
فان لها جهتين كونها صلاة وكونها غصبا والغصب معقول دون الصلاة وبالعكس
فلا جرم صح تعلق الامر بها من حيث انها صلاة وتعلق النهي بها من حيث انها
غصب ولهذا قال السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فذا
خاط الثوب ودخل الدار حسن من السيد ان يضربه ويكرمه ويقول اطعت
في احدهما وعصيت في الثاني فكذا ما نحن فيه فان هذه الصلاة وان كانت فعلا
واحدا لكنها تضمنت تحصيل امرين احدهما مطلوب والآخر منهي عنه
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولك لكنه معارض بوجه آخر وهو ان الصلاة
في الدار المغصوبة صلاة والصلاة مأمور بها فالصلاة في الدار المغصوبة مأمور بها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اما قلنا ان الصلوة في الدار المغصوبة صلوة لان الصلوة في الدار للمغصوبة صلوة
مكفية والصلوة المكفية صلوة مع كيفية فيكون مسمى الصلوة حاصلا وانما قلنا
ان الصلوة ماموربها لقوله تعالى واقيموا الصلوة والجواب ان الذي يدعيه
في هذا المقام ان الامر بالشيء الواحد والنهي عنه يوجب التكليف بالمحال بمعنى
جوزنا الامر بالمحال جوزنا ذلك بل جوزنا الامر بالشيء والنهي عنه من وجه واحد
وان لم نجوز ذلك لم نجوز هذه الاضافة بين ما ادعيناه وبين متعلق الامر انما ان
يكون عين متعلق النهي او غيره فان كان الاول كان الشيء الواحد ماموراً منهياً معاً
وذلك عين التكليف بما لا يطاق والخصم لا يجعل هذا النوع من التكليف من باب
من باب تكليف ما لا يطاق وان كان الثاني فالوجهان اما ان يتلازما زمانا او لا يتلازما زمانا
او لا يتلازما زمانا كان كل واحد منهما مفروزات الاخر والامر بالشيء امر بما هو مفروز عنه
والامر بالتكليف بما لا يطاق واذا كان المنهي عنه من مفروزات المامور كان مأموراً
فيعود الى ما ذكرنا من انه يلزم كون الشيء الواحد ماموراً منهياً معاً وان لم يتلازما زمانا
كان الامر والنهي متعلقين بشيئين لم يلزم احدهما صاحبه وذلك جايز الجواز انه يكون
عين هذه المسئلة التي نحن فيها فان قلت هاهنا شيئان مجوزا متكاملا واحد
منهما عين التخيير الجملة الاولى وفي هذه الصورة الخاصة صار امتلازمين قلت
ففي هذه الصورة يكون المنهي عنه من لوازم الماموربه وما يكون من لوازم الماموربه
يكون ماموراً به فيلزم ان يصير المنهي عنه في هذه الصورة ماموراً به وذلك محال
فهذا برهان قاطع على فساد توهم على سبيل الاجمال اما على سبيل التفصيل فهو ان الصلوة
ماهية مركبة عن امور احدها تلك الامور الحركات والسكنات وهما هيئتان متضادتان
في قيد واحد من المفهوم وهو شغل الحيز لان الحركة عبارة عن شغل حيز بعد
ان كان شاغلاً لحيز آخر والسكون عبارة عن شغل حيز واحد لازمنة كثيرة وهذان
المفهومان بينة كان في كون كل واحد منهما شغلاً للحيز فاذن شغل الحيز
جزء جزء ماهية هذه الصلوة فيكون جزء الماهية مشغلاً للحيز في هذه الصلوة
منهي عنه فاذن احد جزئي هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة ماموراً
بها لان المأمور به المركب امر تحييري اجزايه فيكون ذلك الجزء ماموراً به منهياً عنه وهو محال
اما قوله كونه صلوة وغصباً هيئتان متباينتان يوجد كل واحد منهما عند عدم الآخر
قلنا نعم ولكن بينا ان شغل الحيز جزء ماهية الصلوة فكان مطلق الشغل جزء من

ماهية مطلق الصلوة فكذلك كل شغل معين يكون جزءاً من ماهية الصلوة المعينة فاذا
كان هذا الشغل منهياً عنه وهذا الشغل جزء هذه الصلوة كان جزء هذه الصلوة منهياً عنه واذا كان جزءها
منهياً عنه استحال كون هذه الصلوة ماموراً بها بقي ان يقال الصلوة ماموربها لكن النزاع
ليس في الصلوة من حيث انها صلوة بل في هذه الصلوة اما المثال الذي ذكروه وهو
ان يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا يدخل 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 مع النهي عن الآخر انما النزاع في صحة
تعلق الامر والنهي بالشيء الواحد فبان احد ما من الماني اسقطها المعارضة التي
ذكروها فبقي دليلنا على ان قوله تعالى اقيموا الصلوة يفيد الامر بكل صلوة بهذا
مع ما فيه من المقدمات الكثيرة لو سلمنا لكن تخصيص العموم بدليل العقل غير مستبعد
وما ذكرنا هاهنا من الدليل العقلي قاطع فوجب تخصيصه به بقيت الصلوة في الدار
المغصوبة وان لم يكن مأموراً بها لان الغرض يسقط عندها لما بينا بالدليل بينا
امتناع ورود الامر من الحكيم العالم بالعواقب على ان الظلمة لا يرضون بقضاء الصلوة للرواة
في الدار المغصوبة والحاصل ان الاتيان بها مأذون فيها لما ذكرنا وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه
المسئلة الرابعة اكثر الفقهاء على ان النهي لا يفيد الفساد وقال بعض
اصحابنا انه يفيده وقالا ابو الحسين البصري انه يفيد الفساد في العبادات لا في
المعاملات وهو المختار والمراد من كون العبادة فاسدة انها لا تحصل لها جزاؤها
اما العبادات فالدليل على النهي فيها يدل على العبادات نقول انه بعد ان بينا ان
الفعل المنهي عنه لم يات بالمامور به فبقي في العهدة اما قلنا انه لم يات بالمامور به
لان المأمور به غير المنهي عنه كما تقدم بيانه فلم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به
واما قلنا انه وجب 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 سبباً للخروج عن عهدة الامر فانه
لا يبعد في ان يقول الشارع فعلك عن الصلوة في الثوب المغصوب وكلما ان
فعلك اسقطت عنك الغرض بسببه سلمنا ان ما ذكرته يدل على ان النهي يقتضي
الفساد ولكنه معارض بدليلين الاول النهي لو دل على الفساد لدل عليه اما بلفظه

او معناه ولو يدل عليه من الوجهين فوجب ان لا يدل على الفساد اصلا اما
انه لا يدل عليه بلفظه فلان اللفظ لا يفيد الا الزجر عن الفعل والفساد
معنا وعدم الجواز امر واحد مما معنا والآخر واما انه لا يدل عليه معناه فلان الدلالة
اللفظية انما تحقق اذا كان المسمى الذي لا يدل فاللفظ الدال على الشيء دال على لازم
المسمى واسعلة دلالته على المسمى وهاهنا الفساد غير لازم للنهي لانه لا استبعاد
في ان يقول الشارع لا تصل في الثوب المغصوب ولو صليت فيه صحت صلوتك
ولا تذبح الشاة بالسكين المغصوب ولو ذبحته حلت ذبيحة واذا لم يحصل
الملازمة استقت الدلالة المعنوية التي واقتضى النهي الفساد لكان انما
تحقق النهي تحقق الفساد لكن ليس الامر كذلك بدليل النهي عن الصلوة في الاوقات
المكروهة والوضوء بالماء المغصوب مع صحتهما والجواب قوله
لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن العهدة قلنا لانه اذا لم يات
بالمامور به بقي الطلب كما كان فوجب الاتيان والزم العقاب بالدليل المذكور
قوله الصلوة في الثوب المغصوب منهي عنها ثم ان الاتيان بها يقتضي الخروج
عن العهدة قلنا الدليل الذي ذكرناه يقتضي انه لا يخرج ان لا يخرج الا بشرط
عن عهدة الامر الا بفعل المامور به لكن قد يترك العمل بهذا الدليل في بعض
الصور لمعارض والفروع مما سيأتي بدن الانسان للثوب ليست جزءا من ماهية
الصلوة ولا مقدمة لها لكن من اجزاها واذا كان كذلك كان اتيانا بعين الصلوة المامور بها
من غير خلل في ماهيتها اصلا اقصى ما في الباب انه اتى مع ذلك بفعل آخر محرم
ولكن ذلك لا يقدح في الخروج عن العهدة اما المعارضة الخ فلانا نعلم بالضرورة ان
دلالة النهي عنه مغايرة للامر به والنفي دل على ان الخروج عن عهدة
الامر لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به فمجموع ما يتوقف عليه الخروج عنها
الاتيان بالمنهي عنه لا يقتضي الخروج عن العهدة اما المعارضة الباقية فنقول لا نسلم
ان النهي في الصور التي ذكرتموها تفاوت بينه وبين ما تفاوتم به الامر بل الامر والنهي
صح بالدلالة الفعل المأتي به عين الفعل المنهي عنه فلا نسلم انه لا يفيد الفساد
اما المعارضات فالمراد من قولنا احد السببين فاسد انه لا يفيد الملك فنقول لو دل
النهي على عدم الملك لدل عليه اما بلفظه او معناه ولا يدل عليه بلفظه لان لفظة

النهي لا تدل الا على الزجر ولا يدل عليه معناه وانما لا يدل عليه لانه استبعاد في ان
يقول هيئتك عن هذا البيع ولكن اثبت 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 وان قيل هذا يشكل بالنهي في باب العبادات
فانه يدل على الفساد ثم نقول لا نسلم انه لا يدل عليه بمعناه وبيانه من وجهين
الاول ان فعل المنهي عنه معصية والملك نعمة والمعصية يناسب المنع من
النعمة واذا الحت المناسبة تحمل الامر عند جميع المنافي الفاسدة الثاني
ان المنهي عنه لا يجوز ان يكون مشتملا المصلحة الخالصة او الراجحة والا لكان
النهي منعا عن المصلحة الخالصة او الراجحة وانه لا يجوز فهذا احد امور ثلثة وهو
ان يكون مشتملا المفسدة الخالصة او الراجحة او المساوية وعلى التقدير الثلثين
وجب الحكم بالفساد لانه اذا لم يفد الحكم اصلا كان عبثا والعاقل لا يرغب
في العبث ظاهرا ولا نقدم عليه فكان القول بالفساد سعيا في اعدام تلك المفسدة
وعلى التقدير الثالث وهو التساوي كان الفعل عبثا والاشتغال بالعبث مفسدة
عند العقلا والقول بالفساد يفضي الى دفع هذا المفسدة فوجب القول به سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على قولك لكنه معارض بالنص والاجماع والمعقول اما النص
فقوله عليه السلام من احدث في ديننا 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 يقتضي الامر بالكف والامر يدل على الوجوب فالنهي يدل على الفساد
الثاني ان النهي يدل على مفسدة خالصة او راجحة والقول بالفساد سعي في اعدام
تلك المفسدة فوجب ان يكون مشروعا قياسا على جميع الفاسدة الجواب
قوله يشكل النهي في العبادات قلنا المراد من الفساد في باب العبادات انها غير
مجزئة والمراد منه في باب المعاملات انه لا يفيد سوى الاحكام واذا اختلف المعنى
لم يتوجه احد ما تقسما على الآخر قوله الملك نعمة فلا يحصل من المعصية قلنا الكلام
عليه وعلى الوجه الثاني قد ذكرنا في الخلافيات اما الحديث فنقول الطلاق في زمان الحيض
يوصف بامرين احدهما انه مطابق لامر الله تعالى والثاني انه سبب للبينونة اما الاول فالقول

به ادخال في الدين ما ليس منه فلا جرم كان ردا واما الثاني فلم قلت انه ليس من
الدين حتى يلزم ان يكون ردا فان هذا عين المتنازع واما الاجماع فلا نسلم ان الصحابة
رجعوا في فساد الزواج والمعتدة الى مجرد النهي بدليل انهم حكموا بالصحة في كثير من
المنهيات وعند ذلك لا بد وان يكون احد الحكمين لاجل القرينة وعليكم الترجيح
ثم هو معنا لانا لو قلنا 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 لم يكن تركا للظاهر وما كان ما قلناه اولى قوله الامر دال على
الاجزاء فوجب ان يدل النهي على الفساد قلنا هذا غير لازم لانه يمكن اشتراك
المقتضيات في بعض اللوازم ولو سلمنا ذلك لكن الامر انما دل على الاجزاء وجب
ان لا يدل النهي عليه لان يدل على الفساد المسئلة الخامسة في 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 منقول عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن
رحمهما الله انه يدل على الصحة ولهذا حملوا ذلك الحجة بالنهي عن الربوا على انعقاده
فاسدا وكذا في نذر صوم العيد والتشريق انكروه لما قوله عليه الصلاة والسلام
دعي الصلوة ايام اقرائك وروي انه عليه الصلاة والسلام في عن بيع المضامين
والملاقيح فالنهي في هذه الصورة منقول عن الصحة احتجوا بان النهي عن غير المقدور
عبث والعبث لا يليق بالحكيم فالنهي عن المحجور ان يقال له لا تتصرف والزمن المحجور ان يقال
له لا تطير واجيب النقض بالمتاهي المذكورة ثم نقول 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 ممكن الوجود قلت
ان المسمى الشرعي ممكن الوجود والمسئلة السادسة المطلوب عندنا بالنهي فعل ضد
المنهي عنه وعند ابي هاشم نفس ان لا يفعل المنهي عنه لنا ان النهي تكليف والتكليف
انما يرد بما كان مقدورا للمكلف والعدم الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف
لان القدرة لا بد لها من اثر والعدم نفي محض فيمتنع اسناده الى القدرة وتقدير
ان يكون العدم امرا ممكنا اسناده الى القدرة لكن العدم الاصلي لا يمكن اسناده
الى القدرة لان الحاصل لا يمكن تحصيله ثانيا واذا ثبت ان متعلق التكليف ليس

هو العدم ثبت انه امر وجودي فنقول النهي عنه هو الضد احتج المخالف بان من
دعاه الداعي الى الزنا فلم يفعله فالعقلاء يحمدونه على انه لو لم يمتنع من عزمه على
بيان فعل قصد الزنا فعلمنا ان هذا العدم يصلح ان يكون متعلقا للتكليف
واجيب انهم انما يحمدونه على شيء يكون في وسعه والعدم الاصلي ليس
ان يكون في وسعه على ما تقدم بل يحمدونه على امتناعه من ذلك الفعل وذلك
الامتناع امر وجودي فلم قلت ان العدم ضد الزنا قلت انه كما يمكنه فعل
الزنا فكذلك يمكنه ان يترك ذلك الفعل على عدمه الاصلي وان لم يعزم فعدم التفكر
امر مقدور له فسقط ما تمسكوا به التكليف قلت المفهوم من قولنا ترك 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 الجميع او نهيا عنها على البدل او عن البدل اما النهي عنها
على الجميع فمعلوم بقول الناهي لكل مخاطب لا تفعل هذا ولا هذا فيكون ذلك وجوبا للخلو
منها جميع ثم ذلك الاشياء التي اوجب الخلو عنها ان كان الخلو عنها ممكنا فلا اشكال
في جواز النهي وان لم يكن ذلك لم يجز النهي جاز عند من يجوز تكليف ما لا يطاق واما
النهي عن الجمع بين اشياء فمعلوم بقول لا تجمع بين كذا وكذا فان كل الاشياء ان
امكن الجمع بينها فالكلام في جواز هذا النهي والا لم يجز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق
لانه عبث يجري مجرى الهاذي من شاهق جبل عن الصعود واما النهي عن الاشياء على
البدل فمعلوم بقول للانسان لا تفعل هذا ان فعلت ذلك ولا تفعل ذلك ان فعلت هذا
وذلك بان يكون كل واحد منهما مفسدة عند وجود الآخر وهذا يرجع الى النهي عن الجمع
بينهما واما النهي عن البدل فنفهم منه شأن احدهما ان يبهي الانسان عن ان يفعل سيأ
ويجعله بدلا من غيره وذلك يرجع الى النهي عن ان يقصد به البدل وذلك غير ممتنع
والاخوان يمتنع عن ان يفعل احدهما دون الآخر لكن يجمع بينهما وهذا النهي جائز ان امكن
الجمع وغير جائز ان تعذر على قول من لا يجوز تكليف ما لا يطاق والله اعلم تم 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

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المسئلة الاولى العام هو اللفظة المستغرقة لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد
كقولنا الرجال فانه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا بد دخل عليه الكلمات كقولهم رجل
لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا وله يستغرقهم وله التثنية والجمع لان لفظ
رجلان ورجال يصلحان لكل اثنين وثلثة وله يفيدان الاستغراق وله الفاظ
العدد كقولنا خمسة لانه يصلح لكل خمسة وله يستغرقه وقولنا بحسب وضع واحد
احتراز عن اللفظ المشترك او الذي له حقيقة ومجاز فانه عمومه لا يقتضي ان
يتناول مفهوميه معا وقيل انما وضع لحقيقة الدالة على شيئين فصاعدا
من غير حصر واحترز بالحقيقة عن المجاز العامة وعن العلم العام المركبة وبقولنا
الدالة عن الجمع المنكر فانه يتناول جميع الاعداد لكن على وجه الصلاحية
لا على وجه الدلالة وبقولنا على شيئين عن الكثرة في الاثبات وبقولنا من غير حصر
عن اسماء الاعداد المسئلة الثانية المفيد للعموم اما بفيد 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
فعلى ثلثة اقسام الاول ما يتناول العالمين وغيرهم وهو لفظة اي في الاستفهام
والمجازاة يقول 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 متى فان احدهما يتناول كل ما ليس من العالمين وهو
صيغة ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا لقوله تعالى وانتم عابدون ما اعبد وقيل انهما
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 من لام التثنية او العدم اما في التثنية فضرورة عدم الجنس الداخلة على الجمع
كقولك الرجال والاضافة كقولك ضربت عبيدي واما العدم فكالنكرة في النفي واما
الذي يفيد العموم على البدل فاما بالنكرات على اختلاف انواعها 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 معد الحكم وعلته يقتضي ثبوت الحكم

انما حصلت العلة والثاني ان يكون المفيد للعموم ما يرجع الى سوال السائل كما اذا سئل النبي
عليه السلام عن افطر ومقول عليه الكفارة فعلم انه يتوجه كل مفطر والثالث دليل الخطاب
عند من يقول كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على ان لا زكوة في كل
ما ليس بسائمة المسئلة الثالثة في الفرق بين المطلق والعام ان كل شيء له حقيقة
فكل امر يكون المفهوم منه مغايرا للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة امرا خارجيا لتلك
الحقيقة سواء كان ذلك المغاير له زمانا لتلك الحقيقة او مغايرا مساويا كان سلبا او ايجابا فالانسان
من حيث انه انسان ليس الا انه انسان فاما انه واحد او واحدا او كثيرا او كثيرة فكل ذلك
مفهومات منفصلة عن الانسان من حيث انه انسان وان كانت لا تنفك بان مفهوم
الانسان له ينفك عن كونه واحدا او واحدا واذا عرفت ذلك فنقول اللفظ الدال على
الحقيقة من حيث انها هي هي من غير ان يكون مشعرا بما له على شيء من عوارض تلك الحقيقة
مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول غير ما عين يد عليها فهو اسم
العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وهذا التحقيق يطلع على خطاء من قال المطلق
هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا او غير معين قيدان زايدان على الماهية
المسئلة الرابعة اختلف الناس في صيغة كل وجميع وفي اي وما ومن في المجازاة
والاستفهام فذهبت المعتزلة وجماعة الفقهاء الى انها للعموم فقط وهو المختار
وانكرت الواقفية ذلك فالكرخيون ذهبوا الى انها مشتركة بين العموم والخصوص
والواقفيون قالوا لا ندري انها حقيقة في العموم فقط او الخصوص فقط او للاشتراك
والكل ممنوع هذه المسئلة مرتب على فصول اربعة الاول في ان من وما وان ومتى في
الاستفهام للعموم منقوض هذه التصنيع اما ان يكون للعموم فقط او للخصوص فقط
او لهما على سبيل الاشتراك او لواحد منهما والكل باطل لا الاول لما انه لا يجوز ان يقال
انها موضوعة للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب ان يجيب بذكر كل
العقلاء الا ان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك واما
انه لا يجوز القول بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب لا بعد الاستفهام
عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من عبدك فلا بد وان يقول سألتني عن الرجال
او عن النساء واذا قال عن الرجال فلا بد وان يقول سألتني عن العرب او عن العجم فاذا
قال عن العرب فلا بد وان يقول سألتني عن ربيعة او عن مضر وهلم جرا الى ان
يأتي على جميع التقسيمات الممكنة وذلك لان اللفظ اما ان يقال انه مشترك بين الاستغراق

الصلاة و

فان جمع

وبين قرينة معينة في المخصوص او بين الاستثناء وبين جميع الموانع الممكنة في المخصوص
والاول باطل لانه تحكم لا يقول به والثاني نقضي لانه يحسن من المجيب ذكر الجواب
الا بعد الاستفهام عن كل تلك الاقسام لانه لا يدري ان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال
فاذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فالواجب ان يتوقف ما عنده وقت السؤال
لاحتمال ان لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك عيب قبيح فثبت انه لو صح الاستدلال لوجبت
هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اتفاقا فدل انه لا عام الا وهو مخصص عام آخر واذا كان
كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبل التفصيل محال
واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة من عادة اهل اللسان انهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات
واما انه لا يجوز ان يكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم وانه للخصوص فنتفق عليه فبطلت
هذه الثلثة ولم يبق الا القسم الاول وهو الحق فان قيل لم لا يسلم انها غير موضوعة
للخصوص قوله لو كان كذلك لما حسن الجواب بذكر الكل قلنا مني اذا وضع مع اللفظ قرينة
يعلم بها الخصوص واذا لم يوضع وسيأتي ان من الجائز ان يكون هذه الصيغة موضوعة
للخصوص الا انه قد يقترن بها من القرائن ما يصير المجموع للعموم فيجوز ان يكون حكم المركب
مخالفا لحكم المفرد وسلمنا ذلك فلم لا يكون مشتركا كما قوله لو كان كذلك لوجبت الاستفهامات
قلنا لم لا يجوز ان يقال هذه اللفظة لا ينفك عن قرينة دالة على المراد بعينه فلا يلزم
ان يحتاج الى تلك الاستفهامات سلمنا امكان خلو عن تلك القرينة لكن متى يقبح الجواب
بذكر الكل اذا كان ذكر الكل مفيدا لما هو المطلوب بالسؤال على كل التقديرات او اذا
لم يكن وسيأتي 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 الذي على ذلك البعض ينكون ذكر
الكل مفيدا لحصول المقصود على كل التقديرات وذكر البعض ليس كذلك
وكان ذكر الكل اولى سلمنا ان الاشتراك يوجب تلك الاستفهامات لكن لم لا يقال انها
لا تحسن الا حيث انه اذا قبل من عند ك حسن منه ان يقول لمن الرجال نسائي او من
النساء او من الحيوان ومن البعيد غاية 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 تفيد بوه اكل الناس

عندك ومعلوم ان ذلك لا يجاب الا بلا او نعم فكذا هاهنا والجواب قوله الصيغة
وان كانت حقيقة في الخصوص لكن لم لا يجوز ان يقترن بها ما يصير المجموع للعموم قلنا
لثلثة اوجه الاول ان هذا انما يتم اذا لم يوجد ذلك القرينة ان لا يحسن الجواب بذكر الكل
ونحن نعلم بالضرورة من عادة اهل اللغة حسن ذلك سواء وجدت قرينة اخرى او لم يوجد
الثاني ان هذه القرينة لا بد وان يكون معلومة للسامع والمجيب معا لانه يستحيل ان يكون
ذلك القرينة طريقا الى العلم بكون هذه الصيغة للعموم مع انا لا نعرف ذلك القرينة ذلك
القرينة اما ان يكون لفظية او غيرها والاول باطل لانه اذا قيل لنا من عندك حسن منا ان يجيب
بذكر كل من عنده ما وان لم يسمع من السائل لفظة اخرى والثاني ايضا باطل لانا لا نعقل
شيئا آخر وراء اللفظ يدل على مقصود المتكلم الا الاشارة وما يجري مجراها من تحريك العين
والراس وغيرها وكل ذلك مما لا يطلق الاعمى عليه مع انه يحسن ان يجيب بذكر الكل كما لث
ان من كتب الى غيره فقال من عندك حسن منه الجواب بذكر الكل مع انه لم يوجد في الكتبة
شيء من القرائن وهذه الوجوه خرج الجواب انتفاء عن قوله انما يحسن الاستفهام عن جميع
الاقسام لانا لا نسلم انه ينفك عن القرينة الدالة وانتفاء متقدا لاجماع على ان اللفظ
المشترك يجوز خلوه عن جميع القرائن المعينة قوله انما يحسن 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 في تخصيص الرجال بالسؤال تنبيها على انه لا حاجة به الى السؤال
عن النساء فلم لم يحسن هذا قلنا انما ذكرناه وايضا فكما انه يحتمل ان يكون غرضه
بالسؤال ذكر الكل يمكن ان يكون غرضه السؤال عن البعض مع السكوت عن الباقي قوله
وقد يحسن الاستفهام عن بعض الاقسام فليس الاستدلال بقبح البعض على نفي الاشتراك
اولى من الاستدلال بحسن البعض على ثبوت الاشتراك قلنا قد ذكرنا انه ليس في الوسع
احد ان 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 التنزل الى الاشتراك واما حسن بعض
الاستفهامات فلا يدل على وقوع الاشتراك كما سنذكر ان الاستفهام قد يفيد سوى الاشتراك
قوله لو كانت هذه الصيغة للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم قلنا لا نسلم ذلك لان السؤال
هاهنا ما وقع عن المقصود حتى يكون جوابه بلا او نعم بل انما وقع عن التصور فقوله من عندك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معناه اذكر لي من عندك من المستخاص ولا تتوا حذا الا وتذكروني ومعلوم انه لا يحسن
لا يحسن الجواب عن هذا السؤال بلا او نعم الفصل الثاني في ان صيغة من
وما في الجازاة للعموم يدل عليه بلثة 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 عن جميع الاقسام الممكنة لكنه غير حسن فدل على عدم الاشتراك
ونقرير ما تقدم في الفصل الثاني انه اذا قال من دخل داري فاكرمه حسن منه استثنا
كل واحد من العقلاء منه والعلم بحسن ذلك من عادة اهل اللغة ضروري والاستثناء
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله وذلك لا ندع ان المستثنى من الجنس لا بد
وان يصلح دخوله تحت المستثنى منه فاما ان لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر
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 فوت لصحة
دخول زيد في الخطاب بين كون المعرف معهودا معلوما بالضرورة من عادة العرب فعلمنا
ان الاستثناء من الجمع المعرف يقتضي اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ
وهو المطلوب فان قيل يستقض ذلكم بامور بلثة احدها جموع القلة كالافعل
والافعال والافعلة والفعلة وجمع السلامة فانه للقلة بنص سيبويه مع انه يصح
استثناء كل واحد من افراد ذلك الجنس منها الثاني انه يصح ان يقال اصحب جموع الفقهاء
العلماء ولا معلوم ان ذلك المستثنى لا يجب ان يكون داخلا تحت ذلك المنكر الثالث انه
يصح ان يقال صل الى اليوم الفلاني ولو كان الاستثنا يخرج ما لولاه لوجب لكان
الامر مقتضيا للفعل في كل الازمنة فكان الامر يفيد التكرار والعموم وانتم لا تقولون
بهما سلمنا سلامته عن النقض لكن لا نسلم ان قوله من دخل داري اكرمه يحسن
استثنا كل احد من العقلاء منه فانه لا يحسن ان يستثنى منه الملائكة والجن والشياطين
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 يكون الوجوب
معتبرا مع هذه الصحة او لا يكون فلما لا نسلم ان المستثنى يجب صحة دخوله تحت
المستثنى منه فان استثنا المنقطع من غير جنسه جائز سلمنا ه لكن لم قلت انه لا بد
من الوجوب قوله لو لم يكن الوجوب معتبرا لما فرق بين الاستثناء من الجمع المنكور من

الجمع المعرف قلنا مسلم انه لا بد من فرق لكن لا نسلم انه لا فرق الا ما ذكرتم سلمنا ان ما ذكرتم
يدل على الوجوب لكن معنا ما يدل على ان الصحة كافية لوجهين الاول ان الصحة اعم
من الوجوب فيكون حمل اللفظ على الصحة حملا له على ما هو اعم فايده الباقي ان القائل
اذا قال لغيره اكرم جميع من العلماء وامثل فرقه من الكفار حسن ان يستثني كل واحد
من العلماء والكفار مع قول الاقل ناولني ناولوكان الاستثنا مخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله لوجب ان يكون اللفظ المنكر للاستغراق سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي ان
يكون صيغة من للعموم لكن لم يجب ان يكون الامر كذلك بيانه ان الاستدلال المعتمد
المذكور مبني على النتيجة انها يصح لو ثبت انه لا يجوز المناقضة على واضع اللغة اذ جازت
المناقضة عليه جاز ان يقال انهم وان حكموا بان المعتمد بين اللذين توجبان عليهم
ان يحكموا بان صيغة من للعموم ولكنهم لعلمهم انهم لم يحكموا انهم لم يحترزوا عن المناقضة
بلى لو ثبت ان اللغات توقيفية امتنع 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 نقضا على ما سيأتي تقريره ان شاء الله تعالى ٥
والجواب اما النقض بجموع القلة فلا سلم انه يحسن استثناء اي عدد شئنا
منه مثلا لا يجوز ان يقول اكلت الدراهم الا الف وعشرة ونوافقكم انه يحسن
استثناء اي عدد شئنا من صيغة من في الجازاة مثلا ان يقول من دخل داري فاكرمه
الا اهل البلدة الفلانية قوله ينقض بقوله اصحب جموع من العلماء الا من يباهلنا
هب ان الاستثنا من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله فيه
فلم قلت ان في سائر الصور كذلك قوله يلزم ان يكون صيغة الامر للتكرار قلنا لم لا
يجوز ان يكون استثناء الاستثناء بلفظ الامر قرينة دالة على ارادة الامر على التكرار
قوله لا يحسن استثنا الملك الا مصور وملك الهند والصين قلنا لان المقصود
من الاستثناء خروج المستثنى عن الخطاب وقد علم من دون الاستثناء خروجه عن
هذا الاستثناء من الخطاب ولهذا لو لم يعلم خروجه منه يحسن الاستثناء الا انه لو كان
الخطاب صادرا عن الله تعالى يحسن منه تعالى هذا الاستثناء مثل ان يقول اني اطعم
من خلقت الا الملائكة فانظر بعين الرحمة الى جميع خلقي الا الملوك المتكبرين من قوله
لم قلت انه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه قلنا الاجماع منعقد على ذلك في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في استثنا الشئ من جنسه فلا يتوجه جواز الاستثنا من غير الجنس ولان الاستثناء مشتق من الثني والصرف وانما يحتاج الى الصرف لو كان بحيث لو لا الصارف لدخل قوله لم قلت انه لا فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر ومن الجمع المعرف لانا ذكرنا فيما لان الجمع المنكر هو الذي يدل على جمع يصلح ان يتناول كل واحد من الاشخاص فلو كان الجمع المعرف كذلك لم يبق بين المعرف وجمعه فرق يبقى بعد الاستثناء من الجمعين فرق قوله حمل الاستثنا على الصحة اولى لكونها اعم فائدة قلنا بهذا رضة ان حمله على الوجوب اولى لان الصحة جزء من الوجوب فلو حملناه على الوجوب كنا قد اعتبرنا به الصحة والوجوب معا ولو حملناه على الصحة وحدها لم نعتد به الوجوب اصلا والجمع بين الدليلين بقدر الامكان واجب قوله الاستثنا من الجمع المنكر ليس الا لنفي الصحة قلنا هب انه كذلك فلم قلت في الاستثناء عن صيغة من وما في المجاز اذا كذلك قوله ان التناقض على الواضعين لحكمة قلنا لان الاصل عدم التناقض على العقلاء لا سيما وقد قرر الله تعالى ذلك الوضع قوله لو كانت الصيغة للعموم لكان الاستثناء نقضا قلنا سيجيء الجواب ان شا الله تعالى فهذا اقصى ما يمكن حمله في تقرير هذه الطريقة الثالثة لما انزل الله تعالى قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمنّ محمدا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا محمد اليس قد عبد الملائكة المسيح وعبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر النبي عليه والسلام ذلك حتى نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فلو قلت السؤال كان لخطاء لان ما لا يتناول العقلاء قلنا لا نسلم لقوله تعالى والسما وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها

الفصل الثالث

في ان صيغة الكل والجميع مفيدة الاستغراق يدل عليه وجوه الحول الاول قوله حاقن كل مفتٍ في البلد بنا فقض قوله ما جا في كل مفتٍ في البلد ولذلك يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الآخر والتناقض لا يحقق الا اذا اراد بالكل الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض الثاني ان صيغة الكل مقابلة لصيغة البعض ولما ان صيغة الكل عبارة عن الجمع والما كانت مقابلة لها الثالث ان الرجل اذا قال ضربت كل من في الدار وعلم ان في الدار عشرة ولم يعرف سوى هذه اللفظة اعتقد انه لم يعرف ان في الدار اباه وعمه ممن يغلب على الظن انه لم يضربه بل جوز ان بعضهم كلهم فان الوسيلة الى فهمهم الاستغراق

ولو كانت لفظة الكل مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية امتنع ان يكون مبادرة الفهم الى احدهما اقوى منها الى الآخر الرابع ان يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع وتوجيهه على العاصي اما الاول فهو ان السيد اذا قال لعبده من اليوم دارى فاعطه درهما فلو اعطى كل داخل لم للسيد ان يعترض عليه حتى انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال لم اعطيته مع اني اردت الطوال فللعبد ان يقول ما امرتني باعطاء الطوال وانما امرتني باعطاء من دخل وهذا قد دخل فكل عاقل سمع هذا الكلام راى اعتراض السيد ساقطا وعذر العبد متوجها واما الثاني فهو ان العبد لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد لم لم تعطه فقال كانه قليل وكان لفظك ما قلت لكان ردت الفضا استوجب التاديب بهذا الكلام الخاص لو قال عتقت عبيدي واما تي وماتت في الحال والمعلوم منه اموا خر سوى هذه الالفاظ حكم بعتق كل عبيده واما ته ولو قال غانم حر وله عبدان اسمهما غانم وجبت المراجعة والاستفهام فعلمنا عدم الاشتراك السادس انا ندرك التفرقة بين قولنا جاني فقها بين قولنا جاني كل الفقها ولو لا دلالة الثاني على الاستغراق والا لما بقي الفرق الشايع معلوم ان اهل اللغة اذا اراد والتعبير عن معنى الاستغراق فزعوا الى استعمال لفظ الكل والجميع ولم يستعملوا الجمع المنكر ولو لان لفظة الكل والجميع موضوعة للاستغراق والا لكان استعمالهم حاشى اللفظتين عند اراده الاستغراق كاستعمالهم الجموع المنكرة فان قلت في جميع هذه المواضع انما كنا بالعموم للقرينة قلت كلما تقتضيه من القرائن امكننا فهمه عند مع بقا الاحكام المذكورة وانما قلنا كل من دخل داري فله درهم هنا لانه يدل على هذه الاحكام من ان العموم مفهوم منه وانما لو كتب في كتاب وقال اعلموا بما فيه حكم بالعموم مع عدم القرينة وانما الاعمى يفهم العموم من هذه الالفاظ مع انه لا يعرف القرائن المبصرة واما المسموعة فهي منتفية لانا نفرض الكلام فيمن سمع هذه الكلمات ولم يسمع شيئا من القرائن مثل ما سمع عثمان رضي الله عنه قول نبيه وكل نعم له محالة ذا ايك قال كذب فان نعيم اهل الجنة لا يزول فلو لا ان قوله افاد العموم والا لما توجه عليه التكذيب

الفصل الرابع

في ان النكرة في سياق النفي تفيد ذلك لوجهين الاول الانسان اذا قال اكلت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا

من اراد تكذيبه قال ما اكلت اليوم شيئا فذكر هو هذا النفي عند تكذيب ذلك لا ينافي
يدل على انتفائهم على انه دنسا فضاله ولو كان قوله ما اكلت اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما اقتضه
لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي مثاله من كتاب الله تعالى الذين اليهود لما قالوا
ما انزل الله على بشر من شيء وقال تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وانما اورد
الله تعالى هذا الكلام نقضا لهم الباطل لو لم يكن الكتاب في النفي للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله
نفيا لجميع الالهة سوى الله تعالى تنبيه النكرة في الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي
العموم كقولك طلق رجل واذا كان اسما لها كثيرون على انه للعموم كقولك عندي رقبة والدليل
عليه انه يخرج عن عهدة الامر بفعل ايها كان ولو لم انها للعموم والحالها كان كذلك ٥
الفصل الخامس في شبه متكلمي العموم احتجوا بامور اولها العلم بكون هذه
الصيغ موضوعة للعموم اما ان يكون ضروريا وهو باطل والا وجب اشتراك كل العقلاء فيه او نظريا
وحينئذ لا بد فيه من دليل وذلك الدليل اما ان يكون عقليا وهو محال لانه لا مجال للعقل
في اللغات لو تقليا وهو اما ان يكون متواترا او احادا والمتواتر باطل والا لعرفه الكل والاحاد
باطل لانه لا يفيد الا الظن والمسألة علمية وثانيها ان هذه الالفاظ مستعملة في
الاستغراق تارة وفي الخصوص اخرى وذلك يدل على الاشتراك بيان المقدمة الاولى
ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته فانه قلما يريد به العموم واذا قال
لغيت العلماء وقصدت الشعراء فقد يريد به العموم اخرى والخصوص اخرى بيان
المقدمة الثانية وهي ان الحمل ان الظاهر من استعمال اللفظ في شيء كونه حقيقة
فيه الخاص بد ولنا بد ليل قاطع على انهم انما استعملوه فيه مجازا وهو ان لنا لو لم نحمل ذلك
طريقا الى كون اللفظ حقيقة في المسمى تعذر علينا ان نعلم كون لفظ ما حقيقة
في معنى ما اذ طريق الى كون اللفظ حقيقة سوى ذلك التالي 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 وايضا فتلك القرينة اما ان يعرف
ضرورة او نظرا والاول باطل والا لما منع وقوع الخلاف بيننا وبين الخالفين ايضا باطل
لانا لما نظرنا في ادلة المنكرين لهذه القرينة لم نجد فيها ما يمكن التعويل عليه
وثالثها ان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق لما حسن ان يستفهم
المتكلم بلفظ الا يستفهم طالب الفهم وطلب الفهم عند حصول المفهوم للفهم

عيث لكن من المعلوم ان من قال ضربت كل من في الدار انه يحسن ان يقال اضربتهم
بالكلية وان يقال اضربت اباك فيهم وراءهما ولكانت تاكيدها عيثا لها فيه عين
الفائدة الحاصلة بالجملة وخاصتها ولكان الاستثناء منقطعا وبائنا من وجهين الاول
ان المتكلم قد دخل في الاستغراق باول كلامه ثم بالاستثناء رجع عن الدلالة على
الكل الى البعض فكان بقصاصه جاريا مجرى ما يقال ضربت كل من في الدار ثم اضرب كل
من في الدار الثاني ان لفظة العموم لو كانت موضوعة للاستغراق لجرت لفظة
العموم مع الاستثناء مجرى تقييد الاشخاص واستثناء الواحد منهم بعد ذلك في القبح
كما اذا قال ضربت عمرا واضربت خالدا ثم يقول الا زيدا فلما لم يكن كذلك دل حسن الاستثناء
على ان هذه الصيغ ليست للاستغراق وساسيها ان صيغة من وما واي في المجازاة
يصح ادخال لفظ 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 واخراج البعض نقضا وسابعها لو كانت لفظة للاستغراق
لم يشع جمعها لان الجمع يفيد اكثر ما يفيده الواحد ومعلوم انه ليس بعد الاستغراق
كثرة فيفيد ما الجمع لكن يصح جمعها لقول الشاعر عرضت اباري مثلث حتوف انفسهم
والجواب عن الاول لا نسلم انه غير معلوم بالضرورة فانا بعد استقراء اللغات
نعلم بالضرورة ان صيغة كل وجميع ومن وما واي في الاستغراق والجواب ان العلوم
سلمناه فلم لا يجوز ان يعرف بالعقل تركه لا مجال للعقل في اللغات قلنا انما عرفنا الوضع
الاستعانة بمقدمات نقلية فلم قلت انه لم يوجد مقدمات نقلية يستنبط
العقل منها ثبوت الحكم وهذه المسألة سلمناه فلم لا يجوز ان يعرف ذلك بالآحاد قوله
المسألة قطعية قلنا لا نسلم كيف وقد بينا ان القطع لا يوجد في اللغات الا دادا
ومن الثاني لا نزاع وان هذه الالفاظ قد يستعمل في الخصوص ولكن ان ادعيت
انه لم يوجد الا استعمال الجاز اذا كان حقيقة بطل قولك بالمجاز وان سلمت انه قد
يوجد الا استعمال حيث لا حقيقة محدد نقدر الا استدلال بالا استعمال على كونه
حقيقة فان قلت استدلالك بالا استعمال مع ان المجاز خلاف الاصل على كونه
حقيقة فيه قلت قولك المجاز خلاف الاصل لا يفيد الا الظن وعندك
المسألة يقينية وايضا كما ان المجاز خلاف الاصل فكذلك الاشتراك وقد تقدم

شبكة الألوكة www.alukah.net

في كتاب اللغات انه اذا وقع التعارض بينهما كان دفع الاشتراك اولى اما قوله ولم يحمل هذا الطريق الى كون اللفظ حمقلم لنا اليه طريق اصلا فلنا قد بينا فساد هذا الطريق فان لم يكن هنا طريق آخر الى الفرق بين الجمعة والجاز وجب ان يقال انه لا طريق الى ذلك الفرق لان ما ظهر فساده لا يصير صحيحا لاجل فساد غيره فقوله ثانيا اذ لا طريق اما ان يعرف بالضرورة او بالدليل والضرورة باطلة لوقوع الخلاف والدليل باطل لانا لم نجد دليلا يدل عليه فلنا الضرورة لا يتلزم الجميع العظيم من العقلاء وقد يكون البعض ولم نسلم ان الجمع العظيم من اهل اللغة نازعوا في ان لفظة الكل واي للعموم سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه لم يوجد ما يدل على كونها حقيقة في الخصوص قوله نظرنا في ادلة المخالفين فلم نجد فيها ما يدل على ذلك قلنا عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعلم ان التشريف المؤثر يقتضي حمل هذه الطريقة ومن تأمل كلامه فيها علم انه وان كان يريد به على الغلبة بالدلالة على كون هذه الصيغة مجازا في الخصوص مع انه شرع فيها شروع المستدل على كونها حقيقة في الاستغراق والخصوص وعن الثالث لم نسلم ان حسن الاستفهام لا يكون عند الاشتراك فالدليل ثم الذي يدل على انه قد يكون لغير وجهان الاول انه لو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان لا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة على ما قررناه في الفصل الاول الثاني 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 فثبت هذين الوجهين ان الاستفهام قد يحسن لا مع الاشتراك ثم نقول الاستفهام اما ان يقع ممن يجب عليه السهو او ممن لا يجب عليه ذلك والاول قد يحسن لوجوه اربعة اخرى غير الذي ذكروه احدها ان السامع ربما ظن ان المتكلم غير متحفظ في كلامه او هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته حتى ان كان ساهيا زال سهوه فلعل من يسقط ذلك يحسن ان يجاب عن الاستفهام بعين ما وقع عنه الاستفهام وثانيها ان يظن السامع لاجل امارة ان المتكلم قد اخبر بكلامه العام عن جماعة على سبيل المجاز فيكون السامع شديد العناية بذلك فدعته شدة عنايته الى الاستفهام عن ذلك ليسمع كون تلك المتكلم اهتمام السامع به فلا يتجاوز في الكلام وهذا قد يقول القائل رأيت كل من في الدار

فاذا قيل له ارأيت زيدا فيهم فقال زالت التهمة لان اللفظ الخاص لا يحتمل ورابعها تحقق رويته فيعود عوده ما ذكره من اهتمام المستفهم الى ان يقول لما تحقق رويته وثالثها ان يستفهم طلبا لقوة الظن ورابعها ان يوجد هناك قرينة تقتضي تخصيص ذلك العام مثل ان يقول ضربت كل من في الدار وكان فيهم الاولون وغلب على الظن ما ضربه فاذا حصل التعارض استفهمه ليقع الجواب عنه بلفظ خاص لا يحتمل التخصيص واما ان وقع ممن يجب عليه السهو فذلك لان دلالة الخاص اقوى من دلالة العام فتبطل الخاص بعد العام تخصيصا للكل لقوة والجواب عن الرابع من حيث المعارضة ومن حيث التحقق اما المعارضة فمن ثلثة اوجه احدها ان التأكيد لخصوص كقولهم جاء زيد نفسه وثانيها بالتأكيد الفاظ العدد كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وثالثها ان التأكيد تقوية ما كان حاصلا فلو كان الحاصل هو الاشتراك لتأكد ذلك الاشتراك بهذا التأكيد لا تعيين اللفظ لاحد مفهوميه بعد ان لا يكون تأكيدا بل يكون بيانا واما من حيث التحقق فمن وجوه الاول ان المتكلم اما ان يجوز عليه او لا يجوز فان جاز كان حسن التأكيد لوجوه احدها ان السامع اذا سمع اللفظ بدون التأكيد جوز مجازفة المتكلم فاذا اكد صار ذلك لا يجوز ابعد وثانيها انه ربما حصل هناك ما يقتضي تخصيص العام فاذا قرن به التأكيد كان احتمال التخصيص ابعد وثالثها تقوية بعض الفاظ العموم ببعض واما ان لم يجز السهو على المتكلم لم يكن للتأكيد فائدة لقوة الظن والجواب عن الخامس ان الفاظ العدد دفعا مركبة في ذلك العدد المخصوص مع تطرق الاستثناء اليها فرق بين ما ذكروه من التصورين وبين مسئلتنا ان الاستثناء اذا اتصل بالكلام صار جزءا من الكلام لانه لا يستقل بنفسه في الافادة فيحسن تعليقه بما تقدم عليه فاذا علقناه به صار جزءا من الكلام فتصير الجملة شيئا واحدا مفيدا فائدة اذا عاد المستثنى بخلاف قوله ضربت كل من في الدار الا زيدا هاهنا كل واحد من الكلامين مستقل بنفسه فلا حاجة به الى تعليقه بما تقدم عليه واذا لم يتعلق به افاد الاول ضرب جميع من في الدار وافاد الآخر نفي ذلك فكان نقضا واما الثاني فمنطبق بالجامع عن الفارق ان الاستثناء اخراج جزء من كل فاذا قال ضربت زيدا ضربت عمرا والا زيدا انصرف قوله الا زيدا الى زيد لانه الى عمرو لان زيدا جزء لا يتجزء منهم وكان نقضا محالا فاما قوله رأيت الكل الا زيدا لان زيدا جزء من الكل

فاذا قيل

فظهر الفرق والجواب عن السادس ان حكم المفرد يجوز ان يخالف حكم المركب فيجوز ان يكون بشرط افادة الفئة من العموم انفرادها عن لفظ البعض فاذا وجد لفظ البعض معها لم يكن شرطا افادتها للعموم حاصلا فلا يلزم التناقض والجواب عن السابع ان اهل اللغة اتفقوا على ان ذلك ليس جمعا وانما هو اشتباه الحركة بسبب آخر مذكور في كتب النحو الرابع عشر لا خلاف ان الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف الى المعهود ولو كان اما اذا لم يكن فهو للاستغراق خلافا للواقفية والى هنا تم الجنس لنا وجوه الاول ان الصحابة لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا لكل لحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك المحاجة لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم آخر من اما لكون كل الائمة من قريش ينافي كون بعض الائمة من غيرهم روى عن عمر وابنه قال لابي بكر رضي الله عنهما لما منع قتال مانعي الزكوة اليس قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله اخبر عليه بعموم اللفظ ثم لم ينكر ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيد بل عدل الى الاستثناء فقال اليس قال عليه السلام الا بحقها ولان الزكوة من حقها الثاني ان هذا الجمع وكدناه بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد في اصله الاستغراق مقتضى الجمع واما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مستقاة بالتاكيد اجماعا والتاكيد يقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل واما حصل هذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصل لا في اعطاء حكم جديد وكانت مبدئة المحل المؤكدة وحيث اجمعوا على انها موكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل فان قيل هذا السند انما يدل على خلاف المفرد لان سيبويه نص على ان جمع السلامة للقلة وما يكون للقلة لا يجوز ان يكون للاستغراق لم يقتض جمع القلة فانه يجوز تاكيدها بهذه المؤكدات وايضا فقد الكوفيون يجوز تاكيد المكرات كقوله قد صرت البكرة يوما اجمعا والنكرة لا تفيد الاستغراق والجواب انه لا بد من التوفيق بين نص سيبويه وبين ما ذكرنا من الدليل فنحمل قول سيبويه على ما اذا كان منكرا او ما ذكرنا من الدليل

الى المعرف ومنع جواز تاكيد جمع القلة وكذا ما تاكيد النكرات على قول البصريين الثالث الجمع المحلى بالالف واللام اذا دخلت على اسم صار اسم معرفة كذا ذكره كثير من اهل اللغة فيجب صرفه الى ما به يحصل المعرفة واما تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما الصرف الى ما دونه لا يفيد المعرفة لان بعض الجموع ليس اولى من بعض فكان مجهولا فان قلت اذا فقد جمعنا من هذا الجنس وقد افاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون اللام لانه لو قال رايت رجالا افاد تعريف ذلك الجنس ونحن نزعم عن عمرو فدل ان اللام لغو واللام فائدة زائدة وما هي الا استغراق الرابع انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ما تقدم الخامس الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح اتباع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رجال من الرجال ولا يقال الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المتنزع منه اكثر من المتنزع فاذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف وقد عرفت ان المتنزع منه الكثرة وما يطابق ذلك شائعة للكل جميعا بامورادها وكانت هذه الصيغة للاستغراق لكانت اذا استعملت في العهد لزم الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل فوجب ان لا يفيد الا الاستغراق البتة وثانيها وكان قولنا رايت كل الناس وبعض الناس خطاء لان الاول تكرير والثاني نقض وثالثها يقال جمع الجمع في الصاغة مع انها ما جمع الكل الاصل في الكلام الحقيقة فهذه اللفظة حقيقة فيما دون الاستغراق فوجب ان لا يكون حقيقة في الاستغراق دفعا للاشتراك والجواب عن الاول ان الالف واللام للتعريف فينصرف الى ما السامع به اعرف فان كان هناك عهد فالسامع به اعرف فانصرف اليه وان لم يكن هناك عهد كان السامع اعرف بالكل من البعض لان الكل واحد والبعض كثرة مختلفة فانصرف الى الكل وايضا لا يبعد ان يقال اذا اريد به العهد كان مجازا لانه لا يحمل عليه بقرينة وهي العهد ثم انها اطلقت على البعض وهذا اما المجاز وعن الثاني ان دخول لفظ الكل والبعض لا يكون تكريرا لانه تقصيلا بل تاكيدا او تخصيصا وعن الثالث ان ذلك تخصيص بالعرف كما في قوله من دخل داري اكرمته فانه لا يتناول الملائكة والاقصوص

المسئلة السادسة الجمع المضاف كقولك عبيد زيد للاستغراق والدليل
عليه ما تقدم واما الكناية كقوله افعلوا فانه تقتضي مكنيا عنه والمكنى عنه
قد يكون للاستغراق وقد لا يكون فالكناية عنه لا يكون ايضا كذلك المسئلة السابعة
اذا صرح في صيغة الجمع افاد الاستغراق وفهم والدليل عليه ان السيد اذا
اشار الى جماعة من عبيده بقوله فهموا وليس يتخالج عن العقل احد الاستخفين
اللهم وكذلك يدل على ان اللفظ للشمول ولا يجوز ان يضاف ذلك الى القرينة
لانه تلك القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا والا فلم نفرض
هذه الصيغة مجردة عنها وبعد الكلام الشطر الثاني من هذا القسم فيما
الحق بالعموم وليس منه المسئلة الاولى الواو المعروف بلام الجنس لا يفيد العموم
خلافا للنحياي والفقهاء والمبرد والدليل عليه وجوه الاول ان الرجل اذا قال ليست الثوب
وشربت الماء لم يتبادر الى الفهم الاستغراق الثاني لو جاز تأكيده بما يؤكد به الجمع
فلا يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون الثالث لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال جاءني
الرجل الفصاء وجاءني العقبة الفضلاء فاما ما روي من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض الدينار الصفر فيزيد ليل انه لا يطرد اما فالدينار الصفر ان كان
حقيقة فالدينار الصفر مجاز كما ان الدينار الصفر لما كانت حقيقة كان الدينار
الاصفر اما خطاء او مجاز الرابع البيع جزء من مفهوم هذا البيع واحلال هذا
البيع يتضمن احلال البيع فلو كان لفظ البيع مقتضيا للعموم لزم من احلال هذا
البيع احلال كل بيع ومعلوم ان ذلك باطل فان قلت لم لا يجوز ان يقال اللفظ
المطلق اما يفيد العموم بشرط القرائن عن لفظ التعيين او يقال اللفظ المطلق ولو
اقتضى العموم الا ان لفظ التعيين يقتضي خصوصه قلت اما الاول فباطل
لان العدم لا دخل له في التأثير واما الثاني فلانه يقتضي التعرض وهو خلاف الاصل
الخامس وهو الذي قد تبين ان الماهية غير وحدتها وكثرتها والاسم المفرد المعرف
لا الماهية وتلك الماهية تتحقق عند وجود فرد من افرادها لا من هذا الانسان
متشخصا على الانسان مع قيد كونه هذا الحق هذا الانسان يكون آتيا بالانسان
فالاتيان بالفرد الواحد من تلك الماهية يكفي في العمل بذلك النص فظهر ان هذا
اللفظ الدال فيه البتة على العموم احتجوا بوجوه احدها انه يجوز ان

يستثنى منه الآحاد التي يصلح ان يدخل تحته كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب
دخوله فيه وذلك يدل على كون هذا اللفظ عاما وثانيها ان الالف واللام للتعريف
وليس ذلك لتعريف الماهية فان ذلك قد حصل باصل الاسم ولا ليتعرف واحد
بعينه فانه ليس في اللفظ دلالة عليه اللهم الا عند العهد المعهود الساتر وكلا منا
فما اذا لم يوجد ذلك ولا لتعريف بعض مراتب الخصوص فانه ليس بعض تلك المراتب
اولى من بعض فلا بد من الصرف الى الكل وبالثها ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بالعلية فقوله واحل الله البيع يشعر بانه انما صار حلالا لكونه بيعا وذلك
يقتضي عموم الحكم لعموم العلة والجواب عن الاول ان ذلك الاستثناء
مجاز بدليل انه لا يصح ان يقال رايت الانسان الا المؤمنين ولو كان حقيقة لاطرد
ولكان يقال ان الخيار لم يلزم كل الانسان الا المؤمنين خاذ هذا الاستثناء وعن
الثاني ان لام الجنس يفيد تعيين الماهية لا تعيين الكلية وقد عرفت ان نفس
الماهية لا يقتضي الكلية وعن الثالث ان ذلك عند ما يتعارف للتمسك بعض اللفظ
وعن الرابع ان ذلك مسلم لكنا بينا ان الكلام في الجمع المنكر ينتفع على الكلام في
اقل الجمع واختلفوا فذهب القاضي والاستاذ وجمع من الصحابة والتابعين
الى ان اقل الجمع اثنان وقال الشافعي 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 الثاني ان
صيغة الجمع نعت بالمثلثة فانوثها وبالعكس يقال جاءني رجال ثلثة وثلثة
رجال ولا نعت بالمثنين فلا يقال رجال اثنان واثنان رجال الثالث اهل
اللغة فصلوا بين ضمير التثنية وضمير الجمع فقالوا في الاثنين فعلا وفي الثلثة
فعلوا وفي الامرين للاثنين افعلا وللجمع افعلوا احتجوا بالقران والخبر والمعقول
اما القران فقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين والمراد داود وسليمان
وبقوله اذ تسوروا المحراب وكانا اثنين وبقوله تعالى خصمان بغى وبقوله تعالى
هذان خصمان اختصموا وبقوله تعالى اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان وبقوله تعالى في قصة موسى وهرون انا معكم فستمعون وبقول يعقوب

عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والمراد يوسف واخوه وقوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا بقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما الخبر فقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة واما للمقول فهو ان معنى الجمع حاصل في الاثنين والجواب
عن الاول ان الله تعالى كنى عن المخاطبين مضافا الى كناية عن الحاكم عليهما فان المضمد
قد يضاف الى الفاعل وللمفعول واذا اعتبر الحاكم مع كانوا ملتة واما قوله تعالى اذ تسوروا
المحراب مع قوله خصمان بغى بعضنا على بعض انا الخصم في اللغة للواحد والجميع كالضيف يقال هذا
خصمي وهولاء خصمي وهذا ضيفي وهؤلاء ضيفي يقال الله تعالى ان هؤلاء ضيفي وهو الجواب
عن الفصل بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله ففزع منهم واما قوله تعالى انا
معكم مستمعون فالمراد موسى وهرون وفرعون وقوله عسى الله ان ياتيني بهم جميعا
فالمراد يوسف واخوه مع الخ الثالث الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي
وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين فكل طائفة تجمع واما قوله تعالى قد صغت قلوبكما
يجوز ان يقال انه قد يطلق اسم القلب على الميل الموجود في القلب يقال للمنافق انه ذو وجهين
وذو لسانين وذو قلبين ويقال للذي له ميل الى الشيء الواحد له قلب واحد ولسان
واحد ولما خالفا امر الرسول فقد مارية وقع في قلبهما دواعي مختلفة وافكار متباينة
فصح ان يكون المراد من القلوب هذه الدواعي واذا صح ذلك وجب حمل اللفظ عليها
لان القلب لا يوصف بالصغو انما يوصف الميل به واما الحديث فهو محمول على ادراك
فضيلة الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الذي جماعة ثم بين ان الاثنين
فما فوقهما جماعة ونحن اوردنا السفر واما المعقول فجوابه ان البحث ما وقع عما يفيد لفظ الجمع
بل عما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فان احدا من الخصوم لم يذكر انه اعلم المسألة السابعة
الجمع المنكر محمول عندنا على اقل الجمع وهو الثلثة خلافا للجبائي فانه قال يحمل على
الاستغراق لنا ان لفظ رجال يكون تعته باي جمع شئنا فيقال رجال ثلثة ورباعة
وخمسة فمفهومه قولك رجال يكون جمله مورد التقسيم فهذه الاقسام والمورد للتقسيم
بالجملة يكون مغايرا للكل واحد من تلك الاقسام وغير مستلزم لها فالفظ الدال
على ذلك المورد لا يكون دالا على شيء من الاقسام فلا يكون الدال عليها فاما الثلثة فهي مما يدل
عليها ثبت انها يفيد الثلثة فقط اجيب الجباي بان حمله على الاستغراق حمل
له على جميع حقائقه وذلك لان حمله على بعض حقائقه والجواب

صلى الله عليها

عليها اللام

عليه الصلاة واللام

المسألة الرابعة قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة لا يقتضي نفي الاستواء
في جميع الامور حتى في القصاص لوجهين الاول ان نفي الاستواء اعم من نفي الاستواء من
كل الوجوه ومن بعضها والدال على القدر المشترك بين القسمين لا يشعر فضلا عما الدال انه
اما ان يكفي في الحال نفي الاستواء من بعض الوجوه او لا بد فيه من الاستواء من كل
الوجوه والاول باطل والا لوجب الحالان لفظ المتساويين على جميع الاشياء لان كل اثنين
فلا بد وان يستويا في بعض الامور من كونهما معلومين مذكورين وموجودين وفي سلب ما عداها
عنهما ومتى صدق عليه الشاوي وجب ان يكذب عليه غير الساوي لهما في العرف كالمتناقضين
فان من قال هذا يساوي ذاك فمن اراد تكذيبه قال انه لا يساويه والمتناقضان
لا يصدقان معا فوجب ان لا يصدق على شيئين البتة انهما غير متساويين بوجه ما
كان ذلك باطلا علمنا انه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ
يكفي في نفي المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه لان بعض النفي هو الجزئي
واذ ثبت قولنا لا يستويان لا يفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه المسألة الخامسة
اذا قال الله تعالى يا ايها النبي فهذا يتناول الامة وقال قوم ما ثبت في حقه
ثبت في حق غيره لما دل الدليل على انه من خواصه وهو فاسد لان زعموا ان ذلك
مستفاد من اللفظ نفي جهة القوان زعموا انه مستفاد من دليل اخر وهو قوله
ما اتاكم الرسول فخذوه وما عجز وه فانتهوا جوابه خروج عن هذه المسألة لان الحكم
عندنا ثابت وجب على الامة لا بحكم الخطاب المتناول للنبي فقط بل بالدليل الاخر
واذا ثبت ذلك ثبت ان الخطاب المتناول بوضعه للامة يتناول الرسول عليه السلام المسألة السادسة اللفظ الذي يتناول المذكر او المؤنث
اما ان يكون مختصا بهما وهي كلفظ الرجال للذكور والنساء للاناث او لا يكون
وهو على قسمين احدهما ما لا سبيل فيه الى تذكير ولا تانيث كصيغة من وهذه
تتناول الرجال والنساء ومنهم من انكر لنا انعقاد الاجماع على انه اذا قال من
دخل الدار فله كذا وكذا فاي امرأة دخلت استحقت ذلك المال وهي هذه
الصيغة او يقطع بها انها لا تكون الا واحدا في قضية من القضايا احجوا يقول العرب
من مان مئون منة مئتان مئتان ولو ابى ان ذلك وان كان جائزا
الا انهم اتفقوا على ان الوضع استعمال لفظ من في الذكور والاناث القسم الثاني
ما سبيل فيه علامة التذكير والتانيث كقولك قام قاما قاموا قامت قامتا قمن

واتفقوا على ان خطاب الاناث لا يتناول الذكور واختلفوا في ان خطاب
الذكور هل يتناول الاناث والحق في لسان الجميع تضعيف الواحد وقولنا
قام لا يتناول الموتى وقولنا ما الذي هو تضعيف قولنا قام وجب ان لا يتناول
الموتى احتجوا بان اهل اللغة قالوا اذا اجتمع الذكور والاناث غلب
الذكور والجواب ليس المراد ما ذكروه بل المراد انه متى اريد ان يعبر
عن الفريقين بعبارة واحدة كان الواجب هو التذكير المسئلة السابعة
اذا لم يمكن اجراء الكلام على ظاهره الا باضمار شيء فهناك اما ان يكون كثيرة يستقيم
الكلام باضمار اي ها كان او يكون اضمار جميعها وهذا هو المراد من قولنا المقتضى
لعموم 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 كايجاب الضمان وقد يكون في الاخرة كرفع الاثم فنقول لا يجوز اضمار معا
لان الدليل ينفي جواز الاضمار خالفناه في الحكم الواحد لاجل العبرة ولو ورد
في غيره مبقى على الاصل وللخالف ان يقول ليس اضمار احد الحكمين اولى من الاخر
فاما ان لا نضمر حكما اصلا وهو غير جائز او نضمر الكل وهو المطلوب المسئلة الثامنة
المشهور من قول مفهما ثبانه لو قال والله لا اكل فانه يمين جميع المآكل لان العام
يقبل التخصيص لو نوى وما لا فلا دون ما لو قال صحت نيته وهو قول ابي يوسف وعند ابي
حنيفة رحمه الله انه لا يقبل التخصيص ونظر الى حنيفة فيه ظاهر ونحن نقرر
ان بنية التخصيص لو صحت لصحت اما في الملفوظ او في غيره والقسمان باطلان
فبطلت بكل قسم منهما اما بطلان انه لا يصح اعتبار نيته التخصيص في الملفوظ لان الملفوظ
هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قد تتركب من اكل هذا الطعام واكل ذلك
الطعام وما يه الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فالاكل من حيث انه
اكل مأمور لعبده 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 يقبل العدد
فلا يقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها العوارض الخارجة حتى صارت
هذا وذاك نيته دبت مما لا صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لم تكن
متعددة فلا يكون محتملة للتخصيص والحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية وهي
غير قابلة للتخصيص فاما اذا اخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ

الصلاة

تصير محتملة للتخصيص لكن تلك القيود غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من الماهية
ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لهذه التخصيص شيئا غير ملفوظ وهذا هو القسم الثاني
نقول هذا القسم وان كان جائزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعي فنقول
اضافة ماهية الاكل الى الخبز مثلا واللحم احترازي اضافات تعرض لها بحسب
اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك اضافات
عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم اجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان
والزمان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط وتعظيم
اليمين احتج 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 هي الماهية وقد بينا انها لا تحتمل
التخصيص واما قوله غسلا فهذا في الحقيقة ليس مصدرا لانه يعبر غسلا واحدا
منكرا والمصدر ماهية الغسل وقد يكون واحدا منكرا خارجا عن الماهية وقد يكون
منكرا ليس وصفا لها بل مرادا ان القائل ما عنى به والذي يكون منويا في
نفسه كالانسان ما عينه فلا شك انه قابل للتعيين فاذا نوى التعيين وقد نوى
ما يحتمله الملفوظ فهذا ما عندي في هذا الفصل المسئلة التاسعة قال الشافعي
رضي الله عنه ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة
العموم في المقال مثاله ان اربعة اسلموا على عشر نسوة فقال عليه السلام اختر
اربعا وفارق سائرهن ولم يسأله عن كيفية عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان
اطلاقه القول دالا على انه لو نوى بان ينتقي تلك الاربع فعقد معا او على الترتيب هذا
فيه نظر لاحتمال ان النبي عليه السلام عرف خصوص الحال فاجاب بناء على ما عرفه
ولم يستفصل المسئلة العاشرة العطف على العام لا يقتضي العموم لان
مقتضى العطف معلوم الجمع وذلك حاصل بين العام والخاص قال الله تعالى المطلقات
يتربصن وهذا عام ويعولهن احترازي عن خاص المسئلة الحادية عشرة كل حكم
يدل عليه بصيغة الخطاب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس فهو خطاب
مع الموجودين في عصر الرسول عليه وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم الا بدليل
منفصل يدل على ان الحكم مزيح بعد ذلك حكم الحاضرين لان الذين يوجدون بعد

الصلاة

ذلك ما كانوا موجودين في ذلك ومن لم يكن موجودا في ذلك الوقت لم يكن انسانا
ولا من مشافي ذلك الوقت ومن لم يكن كذلك لم يشاوله الخطاب المشاول للانسان
والمؤمن مخاطب وما الذي يدل على العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من
دين محمد عليه السلام وذكروا طريقين احدهما النقل المتسلسل بقوله تعالى وجعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي
على الواحد حكمي على الكل الثاني انه عليه السلام متى اراد التخصيص بين كما قال
لا في يوم من ايام عزوبي عزل لا يجوز لاحد بعدك ذكر عبد الرحمن بن عوف
بعمل الدرع الحرير بحيث لا بين التخصيص حمل على العموم ولقائل ان يعترض على الاول
بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاحمر لا يتناول الا الموجودين فتصير القضية
بالحاضرين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ يوهم 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 نهى
النبي عليه السلام عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان المحلة في الحكي لا في الحكاية والذي
دله الصحابي حتى يدري النهي محتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما
ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم وايضا قول الصحابي تعني 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 جار معروف ويكون اللام
واللام للتعريف ويحتمل قضيت حكاية عن فعل معين ماض وما نقل له عليه السلام
قضيت بالشفعة للجار وقول الراوي انه عليه السلام قضى بان الشفعة للجار
فالاحتمال فيها قائم ولكن جانب العموم ارجح المسئلة الثالثة عشرة قول
الراوي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم
لان لفظ كان لا يفيد الا تعدد الفعل اما الكرار فلا وبتقدير ان يقال انه يفيد
الكرار في العرف لا نسلم انه يفيد الا كرار في كل سفر بل يكفي في صدقه ان يجمع مرة واحدة في عمره
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 وقوعه بعد هما جميعا فهذا خطاء لان اللفظ المشترك لا يكون محمولا على

معا كما تقدم اما المتواطئ فمثاله قول الراوي صلى في الكعبة فلا يمكن
ان يستدل به على جواز اداء الفرض في البيت لانه انما يجوز لفظ الصلوة لانها
فذلك الواقع ان كان فرضا لم يكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم المسئلة
الخامسة عشرة قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له لان العموم لفظ
يتشابه دلالته بالاضافة الى مسميا ته 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 استغناء الحكم عن جميع
ما عداه فباطل لانا لو بحثنا عن المفهوم هل له عموم ام لا فرع على ان المفهوم حجة
ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع باستغناء الحكم عما عداه لو ثبت الحكم في هذه المذكور
لو كان تخصيصه بالذكر فائدة القسم الثالث في الخصوص المسئلة الاولى
حد التخصيص على ما يذهب اليه اصحابنا اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وعند الواقفية
اخراج بعض ما صح ان يتناوله الخطاب سواء كان الذي صح وافقا او لم يكن اما
قولنا العام مخصوص فصحيح وانه استعمل في بعض ما وضع له وعند الواقفية ان المتكلم
اراد به بعض ما يصلح له ذلك للقطع دون بعض فانا الذي به يصير العام خاصا
فهو قصد المتكلم لانه اذا قصد باطلاقه تفويض بعض ما تناوله او بعض ما يصلح ان
يتناوله على اختلاف المذهبين فقد خصصه واما المخصص للعموم فيقال على سبيل
الحقيقة على شيء واحد وهو ارادة صاحب الكلام لما في الوضع وفي ابتداء
ذلك الكلام لارادة البعض فانه اذا جاز ان يرد الخطاب خاصا وجاز ان يرد
عاما لم يترجح احدهما على الاخر الا بارادة ويقال بالمجاز على شيئين احدهما من
اقام الدلالة على كون العام مخصوصا في ذاته وتابيهما من اعتقد ذلك او وصفه
بهذا وان كان ذلك الاعتقاد باطلا المسئلة الثانية في الفرق بين التخصيص
والنسخ النسخ لا معنى له الا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص فيكون الفرق
بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام والخاص لكل الناس اعتبار في التخصيص
امور القطية اخرجوه الى جملتها عن كونه كالجنس للنسخ وذلك لامور خمسة احدها
ان التخصيص لا يصح الا وبيانه متأخر له اللفظ والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد
وان لم يتناوله اللفظ ثانيها ان نسخ شريعة بشريعة يصح وتخصيص شريعة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بشريعة اخرى لا يصح وبانها ان النسخ رفع الحكم بتبوته والتخصيص لبس كذلك
ورابعها ان الناسخ يجب ان يكون متراخيا والمخصص لا يجب ان يكون متراخيا بل
وجبت للمقارنة اولم تجب على اختلاف القولين وخامسها ان التخصيص يقع بخبر
الواحد والقياس والنسخ لا يقع بهما واما الفرق بين التخصيص والاستثناء فهو
فرق ما بين العام والخاص عندي ومنهم من تكلف بتمامه فرقا فاحدها ان الاستثناء
مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد فالسبعة مثلا اسمان
السبعة وعشرة الا ثلثة والتخصيص ليس كذلك وثانيها ان التخصيص يتبين
الحال فانه اذا قال رأيت الناس دلت القرينة على انه ما اراد كلهم والاستثناء
لا يحصل بالقرينة وثالثها ان التخصيص يجوز بناء جزء لفظ والاستثناء لا يجوز بناء
ذلك وهذه الوجوه متكلفة والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالاستثناء
وغيرها 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 فهو مما امن جملة اللفظ وبعض تطوق
التخصيص اليه واما من جملة المعنى وهو امور ثلثة احدها ان العلة الشرعية
هل يجوز تخصيصها وسياتي الكلام فيه في باب القياس ان الله تعالى وثانيها مفهوم
الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب والتخصيص فيه جائز اذا لم
يعد بالنقض على الملفوظ به حتى تفسد الامر اذا تغوت وضرب الوالد اذا اردنا ان يجوز
اذا عاد بالنقض عليه وثالثها مفهوم المخالفة فانه يعتبر في المسكوت عنه انتفاء حكم
المذكور ويجوز ان يقوم الدليل له على ثبوت مثل حكم المذكور لبعض المسكوت عنه ٥
المسئلة الرابعة يجوز اطلاق اللفظ العام لارادة الخاص اذا كان اوخبرا
خلافا للقوم لنا الدليل على جوازه وقوعه في القرآن كقوله تعالى احللنا لكم بهيمة
خالق كل شيء ويقال في العرف خالق كل الناس والمراد اكثرهم احجوا
بانه اذا اريد بالخبر الخاص بعضه اوهم الكذب ولو كان جواز حمله على التخصيص
ما نعا من كونه كذبا للما وجد في الدنيا كذب ودخول التخصيص في الامر يوهم الدلالة
والجواب اذا علمنا ان اللفظ في الاصل محتمل للتخصيص فيقام الدلالة
على وقوعه لا يوجب الكذب ولا البداء المسئلة الخامسة في الغاية التي لا يمكن ان

ينتهي تخصيص العموم الى اقل منها اتفقوا في الفاظ الاستفهام والمجازاة على
جواز انتهائها بما في التخصيص الى الواحد واختلفوا في الجمع المعرف فزعم القفال
انه لا يجوز تخصيصه بما هو اقل من الثلثة وسيم من حق انتهائها الى الواحد
ومنع ابو الحسين من ذلك في جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة
وان لم يبلغ قدرها الى ان يستغرق في حق الواحد على سبيل التعظيم والابانة
بان ذلك لواحد مجرى مجرى الكثير وهو الواضح اما انه لا بد من بقاء
الكثرة فلان الرجل لو قال اكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها الف
وكان قد اكل دونها واحدا او ثلثة عابه اهل اللغة ولو قال كل من دخل
داري اكرمته فقال اردت به زيدا واحدا عابه اهل اللغة احجوا من جوز
ذلك بان استعمال العام في غير ما وضع له مستفيض استعمال له في غير موضوع فليس
جوازا استعماله في البعض اولى عنده في البعض الاخر من جواز استعماله في
جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد اجاب انا لا نسلم انه ليس بعض
المراتب اولى من بعض وتقريره ما ذكرناه اما انه يجوز استعماله في حق الواحد
على سبيل التعظيم فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وانا فيه لقادرون
المسئلة السادسة اختلفوا في ان العام الذي دخله التخصيص هل هو
مجاز ام لا فقال قوم من الفقهاء انه ليس بمجاز اكيف كان التخصيص وقال
ابو علي وابو هاشم بمجاز اكيف كان التخصيص ومنهم من فصل وذكر فيه
وجوها فالمختار ما ذهب اليه الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت
بنفسها صار مجازا او لا فلا 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 لكل مستغرق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد
صار اللفظ مستعملا في جزء مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز فان قيل
لم لا يجوز ان يقال لفظ العموم وجد حقيقة في المستغرق ومع القرينة
المخصصة حقيقة في المخصوص قلت فتح هذا الباب يفضي الى ان لا يوجد
في الدنيا مجاز اصلا لانه لا لفظ الا ويمكن ان يقال انه وجد حقيقة في كذا

شبكة الألوكة www.alukah.net

مع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه دون الكلام في ان العام المخصوص
بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز ام لا فنزع على ثبوت اصل المجاز فاما ان كانت
القرينة لا يستقل بنفسها نحو الاستثناء والشروط والتقييد بالصفة كقول ه
القائل جاءني بنو تميم الطوال فيما هنا لا نصير مجازا او الدليل عليه ان لفظ العموم
حال اتضمام الشرط او الصفة او الاستثناء اليه لا يفيد البعض لانه لو افاد ه
لما بقي شيء بعيده الشرط او الصفة او الاستثناء واذا لم يفد البعض استحال
ان يقال انه مجاز لانا افادة البعض بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ
الشرط او الصفة او الاستثناء دليل على ذلك البعض في افادة ذلك المجموع
لذلك البعض حقيقة **تنبيه** اذا قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال
النبي عليه السلام في الحال الذي بدا فهذا تخصيص بدليل منفصل او متصل به
احتمال **المسئلة السابعة** يجوز التمسك بالعام المخصوص وهو قول الفقهاء و
وقال عيسى بن ابان ابو ثور لا يجوز مطلقا وميهم من فصل وذكر الكرخي ان المخصوص
بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به والمختار
انه لو خصص بمخصص مجمل لا يجوز كالاستثناء ومثال التخصيص المجمل كما اذا قال
الله تعالى اقتلوا المشركين ثم قال المراد بعضهم لما وجوه الاول ان اللفظ العام
كان متناولا للكل فلو كان حجة في كل واحد من اقسام ذلك الكل اما ان يكون
متوقفا على كونه حجة في القسم الاخر 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 متوقفا على كونه حجة في القسم الاخر لزم الدور وان افتقر
كونه حجة في هذا القسم الى كونه حجة في ذلك القسم ولم ينقطع فحينئذ كونه حجة
في ذلك القسم يصح ان يتوقف كونه حجة في هذا القسم فيكون العام المخصوص
حجة في ذلك القسم هذا بناء على ان نسلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى الكل الاقسام على
السوية فلم لا يكون جعل البعض مشروطا بالاخر 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 [illegible] كونه حجة في البعض الاخر

الصلاة

دون الكل او لم تثبت ذلك فثبت ان العام المخصوص حجة الباقي وهو ان المقتضي لثبوت
الحكم في غير محل التخصيص قائم والعارض الموجود لا يصلح معارضا فوجب
ثبوت الحكم في محل التخصيص اما بيان 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 واما بيان
ان العارض الموجود لا يصلح معارضا لان العارض انما ظهر بيان ان الحكم غير ثابت
في هذه الصورة المعينة وذلك لا يكون من عدم الحكم في هذه الصورة عدما في الصورة
الاخرى فسان عدم الحكم في هذه الصورة لا يكون في الصورة الاخرى فثبت ان
المقتضي قائم والمانع مفقود فوجب ثبوت الحكم الثالث ان علما تقلوا في الجمع بين
الاختين في الملك بقوله تعالى الا ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بما لبيت والاختوم
ملكن عليه اصحاب الصحابة فيه فكان اجماعا **احتجوا** بان العام المخصوص
لا يكون اجواده على ظاهره فوجب صرفه عن الظاهر وحينئذ لا يكون حجة على بعض
الحامل اولى من بعض فصيره مجملا قلنا لا نسلم انه ليس البعض اولى من البعض بل
عندنا يجب حمله على الباقي والله اعلم **المسئلة الثامنة** قال ابن سريج
لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يجد بعد الكل المخصص
حينئذ يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر
دليله مخصصة **واحتج** الصيرفي في ما وجد احدها لو لم يجز التمسك بالعام الا
بعد طلب انه هل وجد مخصص او 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 الخطاء والجهل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراطها
في الحكم بان 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
ايضا في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
واعلم ان الاصل عدم التخصيص وعند ابي حنيفة رضي الله عنه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ظن الحكم واحتج ابن سريج ان سعد وقتام المخصص لا يكون العموم حجة
في صيغة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز ان يكون العموم حجة
وان لا يكون وهذان الاحتمالان لا يكون حجة ابقاء للشئ على حاله الاصل والجواب ان ظن
كونه حجة اقوى من ظن كونه حجة لان اجراءه على العموم اولى من حمله على التخصيص
والمظهور هذا القدر من التفاوت كاف في ثبوت الظن ومع اذا ولنا
وجب نفي المخصص وذلك مما لا سبيل اليه الحيان نجتهد في الطلب ثم لا نجد لكن
الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يورث الا الظن الضعيف والله
اعلم القسم الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم والكلام في هذا القسم
يقع في اطوار اربعة احدها الادلة المتصلة المخصصة وثانيها الادلة
المنفصلة المخصصة وثالثها بيان العام على الخاص ورابعها ما يظن انه من
مخصصات العموم وليس كذلك الطور الاول الادلة المتصلة وفيه ابواب
الباب الاول في الاستثناء المسئلة الاولى الاستثناء اخراج بعض الجملة
من الجملة بلفظة الا وما اقيم مقامها او بقائم مما لا يدخل في الكلام الا لاخراج
بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه والدليل على صحة هذا التعريف ان الذي
يخرج بعض الجملة منها اما ان يكون معينا كما لو قال له العقل والقياس وهذا خارج
عن هذا التعريف واما ان يكون لفظيا وهو اما ان يكون منفصلا فيكون مستقلا
بالدلالة والافكان 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 لانه كما قلت اكرمني بنو تميم الطوال خرج منهم
الفصار ولفظ الطوال لم يتناول القصار بخلاف قولنا اكرمني بنو تميم الا زيدا
فان الخارج وهو زيد تناوله صيغة الاستثناء هذا هو الاحتراز عن التقييد
بالشرط واما التقييد بالغاية فالغاية تدخل تارة وتكون داخلة كما في قوله تعالى الى المرافق
بخلاف الاستثناء وثبت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه المسئلة
الثانية يجب ان يكون الاستثناء متصلا بالمستثنى منه عادة واحترزنا
بقولنا عادة عما اذا طال الكلام فان ذلك لا يمنع من اتصال الاستثناء وكذلك
قطع الكلام بالتنفس والسعال لا يمنع من اتصاله به وعن ابن عباس انه جوز الاستثناء
المنفصل وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد منها اذا نوى الاستثناء متصل

بالكلام ثم اظهر ذلك بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ولنا انه جملتان
الاول لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شئ من العفو عن الطلاق والعتاق
وان لا نحقق الحنث اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء وفيه حكمه الثاني فيعلم
بالضرورة ان من قال البوم لو كلمته يوم دارى مزاى شخص كان ثم قال بعد
غد الا من دخل الدار لم يجعلوا هذا الاستثناء عايدا الى ما تقدم احتجوا
بانه يجوز تاخير النسخ والتخصيص فكذا الاستثناء والجواب ببطل الشرط
وخبر المبتدا ثم نقطا بهم بالجامع المسئلة الثالثة استثنا الشئ من غير جنسه باطل
على سبيل الحقيقة وجاز على سبيل المجاز والدليل على الاول ان الاستثنا من
غير الجنس لو صح لصح اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان اللفظ الدال
على الشئ فقط غير دال على ما يخالف جنس مسماه واللفظ الدال على
شئ 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 شئ من كل شئ ولان كل شئ فلا بد وان يستثنى كما من بعض الوجوه فاذا
حمل المستثنى منه على ذلك المشترك صح الاستثناء ولما علمنا ان العرب
لم يصححوا الاستثناء كل شئ من كل شئ علمنا بطلان هذا القسم احتجوا
بالقرآن والشعر اما القرآن فمن ثلاث احدها قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطاء وثانيها فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وما كان منهم بل
من الجن وثالثها لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
وبالاجماع ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس من جنس العلم وخامسها
لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما والسلام ليس من جنس اللغو
واما الشعر فقول له وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس وقوله وما بالدار
من احد الا الدارى والدارى ليس من جنس الاحد واما المعقول فهو ان الاستثناء
انما يقع عما يدل اللفظ عليه دلالة المطابقة او التضمن وتارة عما يدل عليه
دلالة الالتزام فاذا قال لفلان علي الف دينار الا دينارا فقد نفى
والجواب اما قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء
فجوابه ان الا ها هنا ليس استثنائيا بل هو بمعنى الواو وما كان لمؤمن

ان يقتل الا اذا الخطاء فغلب على ظنه انه ليس من المؤمنين اما بان يختلط بالكفار
فظن انه ليس منهم او بان يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا واما قوله الا
ابليس فمعناه انه كان من الملائكة ويدل عليه الدلالة على ان كونه من الجن ينفي كونه
من الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن انما حسن الاستثناء لانه كان
مامورا بالسجود كما ان الملائكة كانوا مامورين بذلك وكانه قال فسجد المامورون
بالسجود الا ابليس واما قوله تعالى الا ان تكون تجارة الا اتباع الظن فقد
اتفقت القراء على انه ليس باستثناء ثم منهم من يقول انه كالاستثناء لان اتباع الظن
والاكل فيمن يقوله سوى اتباع الظن والجواب عن الشغوان الاستثناء
ليس متصلا بما قبله بل هو منقطع امكن ادخال الباء فيه والمعنى فيه وعن
الثالث انه لو صح الاستثناء من المعنى لزم صحة استثناء كل شيء من كل شيء
على ما بيناه 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 او مساويا بل اقل ويدل
على فساد القولين ان الفقهاء اجمعوا على ان من قال لغلامه على عشرة الا
تسعة يلزمه واحد ولو ان هذا الاستثناء صحيح لغة وشرعا لما كان
كذلك ويدل على فساد القول الثاني خاصة 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 منهم لزم في اتباع
ابليس في الجملة صيرورة بعض كل واحد منهما اقل من الحجر وذلك محال
حجة القاضي ان المقتضي لفساد الاستثناء قائم وما لاجله نزل العدد
في القتل غير موجود في المساوي والاكثر فوجب ان يفسد الاستثناء في المساوي
والاكثر بيان مقتضى الفساد ان الاستثناء بعد المستغرق انكار بعد الاقرار والله
عز وجل منزه عن العبث واما ان الشيء القليل يكون في معرض النسيان لقلة التفات
النفس اليه والكثير يكون متذكرا بحضور الكثرة التفات القلب اليه فاذا
اقر بالعشرة فربما كانت تلك العشرة سقطان شيء قليل او اركانت تامة لكنه
ادى منها ناقصا قليلا ثم انه نسي ذلك القدر لقلته فلا جرم اقل العشرة الكاملة

ثم انه بعد الاقرار بتذكر ذلك القدر فوجب ان يكون متمكنا من استثنائه
فلاجل ذلك شرعنا استثناء الاقل من الاكثر وهو يوجد هذا المعنى في
استثناء المثل الى الاكثر لما ذكرنا ان الكثرة مظنة الذكر واذا ظهر
الفارق بقي المقتضي سليما عن المعارض والجواب عندنا الاستثناء مع
المستثنى منه كالنطق بالواحد الدال على ذلك القدر وعلى هذا الفرض ما ذكروه
المسئلة الخامسة الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات مثال
الاول قلبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما مثال الثاني ان عبادي ليس
لك عليهم سلطان الا من اتبعك وذهب ابو حنيفة رحمه الله ان الاستثناء من
النفي لا يكون اثباتا قال لان من الحكم بالنفي والحكم بالاثبات واسطة وهي
عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
لسنا لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا لما كان قولنا لا اله الا الله حجة لانه
له فلا قوله لو كان كذلك لما تم الاسلام ولما كان ذلك باطلا علمنا انه ليس الاثبات
حجة ابي حنيفة رحمه الله يقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ولا
صلاة الا بطهور ولم يلزم منه تحقق النكاح تحقق النكاح عند حضور الولي
وتحقق الصلاة عند حصول الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين
الشرطين المسئلة السادسة الاستثناءات اذا تعددت فان كان
البعض معطوفا على البعض بحرف العطف كان الكل عائدا الى المستثنى منه
كقولك لفلان علي عشرة الا واحدة وخمسة وان لم يكن كذلك فالاستثناء
الثاني ان كان اكثر من الاول ومساويا له عاد ايضا الى الاول كقولك لفلان
على عشرة الا اربعة الا خمسة او الا اربعة وان كان اقل من الاول كقولك لفلان
على عشرة الا خمسة الا اربعة فالاسبا الثاني اما ان يكون عائدا الى الاستثناء
الاول فقط او الى المستثنى منه فقط او اليهما معا فالاول باطل لان الاستثناء
الثاني لو عاد الى الاستثناء الاول فاما ان يكون اكثر من الاول او مساويا
او اقل والاول باطل لان الاستثناء من الاستثناء اثبات والاثبات لا يكون اكثر
من النفي والثاني باطل لان الاستثناء من الاستثناء يكون نفيا والنفي لا يكون
اكثر من الاثبات والثالث باطل لان الاستثناء من الاستثناء يكون اثباتا
والاثبات لا يكون مساويا للنفي والرابع باطل لان الاستثناء من الاستثناء
اثبات والاثبات لا يكون اقل من النفي فثبت ان الاستثناء الثاني لا يعود الى الاول
وان كان عائدا الى المستثنى منه فقط فاما ان يعود الى الجملة او الى الاخير
والاول باطل لان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو عاد الى الجملة
لكان الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا فيلزم ان يكون الاستثناء
الثاني نفيا للاثبات واثباتا للنفي وهو محال فثبت ان الاستثناء الثاني لا يعود
الا الى الاخير

شبكة الألوكة www.alukah.net

السابقين عليه مما الثمه للاخرين بنقصان بالزيادة وسقي ما كان
حاصلا قبل الاستثنا الباقي فيصير الاستثنا الباقي لغوا وثانيهما ان
الاستثنا الباقي لو رجع الى الجملتين الاولى والمستثنى منه معا لزم ان
يكون واحدا ثابتا معا وهو محال فان قلت النفي والاثبات انما يتنافيان
لو رجعا الى شيء واحد من وجه واحد فما معنى رجوعهما الى شيئين فلا
يتنافيان قلت لئلا يلزم مثل انه نال علي عشرة الا اثنين الا واحدا ما استثناء
الباقي الا رجع الى المستثنى منه اخرج منه دونها آخرا والا رجع الى الاستثناء
الاول انتفى ذلك اثبات ذلك القدر للمستثنى منه فيكون ذلك الاستثناء
نفيا واثباتا من المستثنى منه وهو محال واما الرابع وهو ان لا يرجع الا استثنا الاتي
لا الى الاستثنا الاول ولا الى المستثنى فهو باطل بالاتفاق المسئلة السابعة
الاستثنا المذكور عقيب الجمل الكثيرة هل يعود اليها باسرها ام لا مذهب
الشافعي واصحابه عوده الى الكل ومذهب الحنيفة واصحابه اختصاصه
بالجملة الاخيرة ومذهب القاضي ابو المنتهى من الشيعة الى التوقف والى
ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضي يقطع بذلك ايضا ومنهم من فصل
القول فيه وذكروا فيه وجوها ودخلها في الحقيقة ما قبل ان الجملتين في
الكلام اما ان يكونا من نوع واحد او يكونا من نوعين فان كان الاول فاما ان يكون
احدى الجملتين متعلقة بالاخرى او لا يكون كذلك فان كان الثاني فاما ان
يكونا مختلفين في الحكم او لا او متفقين في الحكم او مختلفين في الحكم
متفقين في الحكم فالاول اظهر وسيعة واخلع على مضار الى الطوال والاظهر هاهنا
اختصاص الاستثنا بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم يستقل عن الجملة
المستقلة بنفسها الى جملة اخرى مستقلة بنفسها الا وقد نوى عرضه من
الاول ولو كان الاستثناء راجعا الى الجميع لكان قد نوى عرضه من الجملة الاولى
واما الثاني فكقولنا اطعم رسعة واخلع على ربيعة الى الطوال والثالث فكقولنا
اطعم رسعة واطعم مضار الى الطوال في الحكم ها هنا انما كذكرنا لان كل واحد
من الجملتين مستقل فالظاهر انه لم ينتقل عن احدهما الا وقد نوى عرضه بالكلية
منهما واما ان كانت احدى الجملتين متعلقة بالاخرى فاما ان يكون حكم الاول

مضارا في الثانية كقوله اكرم ربيعة ومضار الى الطوال او اسم الاولى مضارا في
الثانية كقوله اكرم ربيعة واخلع عليهم الى الطوال فالاستثنا في هذين القسمين
راجع الى الجملتين لان الناسة لا يستعمل الجمع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء
اليهما واما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام ما اما ان تكون القضيتين
واحدة او مختلفة فان كانت مختلفة وهو كقولنا اكرم ربيعة والعلماء
المتكلمين الا اهل البلدة الفلانية فالاستثناء فيه يرجع الى ما يليه لاستقلال
كل واحدة من الجملتين بنفسها واما ان كانت القضية واحدة فهي كقول
تعالى والذين يرمون المحصنات فالقضية واحدة وانواع الكلام مختلفة
فالجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة
الاخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجمل بنفسها واما ان تصاف ان
التفسيم حق لكنا اذا اردنا المناظرة احتجنا الى الترقف لدعوى الاشتراك
بل معنى انا لا نعلم ان حكمه في اللغة ما فان هذا هو احتياط القاضي حجة
الشافعي رضي الله عنه بين وجوه الاول ان الشروط متى تعقب جملا عاد الى الكل
فكذا الاستثناء والجامع ان كلا واحد منهما لا يستقل بنفسه وانضافهما
واحد لان قوله تعالى في آية القذف الا من تاب جاري مجرى قوله اولئك هم
الفاسقون ان لم يتوبوا ويقرب من هذا الدليل قولهم اجمعنا على ان الاستثناء
مشبه الله عايد الى كل الجمل فالاستثناء يعتبر لتشبه يجب ان يكون كذلك وانما
ان حروف العطف في نصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة
لانه لا معنى ان يقول رايت بكرين خالدو بكرين عمرو ومن ان يقول رايت البكرين
واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليهما فكذا اذا صار
حكم العطف كالجملة الواحدة وثالثها انه تعالى لو قال فاجلدوهم ثمانين جلدة
الا الذين تابوا لم تقبل منهم شهادة ابدا الا الذين تابوا ولم يكن الا استثناء
الا الذين تابوا لكان ركيكا جدا فتقدير ان يرد الاستثناء عن كل الجمل الا طرق
له الا بذكر 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 انه قال لغلامه

على خمسة وحمنة الاسبعة كان الاستثناء هاهنا عائدا الى الجملتين والاصل
في الكلام الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة ثبت في غيرها دفعا للاشتراك
واحترز ابو حنيفة رحمه الله بوجوه اولها ان الدليل ينفي اعتبار
الاستثناء ترك العمل به في الجملة الواحدة فيبقى العمل بالباقي في ساير الجمل سالما
الثاني ان الاستثناء يقتضي ازالة العموم عن ظاهره وهو خلاف الاصل بيان
الفارق ان الاستثناء استقلال له بالدلالة على الحكم فلا بد من تعلقه
بشيء لئلا يصير لغوا وتعلقه بالجملة الواحدة يكفي في خروجه عن اللغوية
فلا حاجة الى تعليقه بسائر الجمل واذا ثبت الباقي بالفارق ثبت انه لا يحتاج
عوده الى الجمل الكثيرة والخصم قال به فصار محجوجا بما بقي ان يقال فلم خصصتموه
بالجملة الاخيرة مع قبول هذا التفريع قوله والباقيه وجمهان الاول اتفاق اهل
اللغة على ان للقرب تاثيرا في هذا المعنى يدل عليه امور اربعة الاول
اتفاق البصريين على انه اذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان فاعمال القريب
اولى الثاني انهم قالوا في ضرب زيد عمرا وضربته ان هذه الهاء 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 معنا ما يجعل احدهما
بالفاعلية اولى من الاخر فاعتبروا المجاورة فقالوا الذي يلي الفعل هو الفاعل
الرابع انهم قالوا في قولهم اعطى زيد عمرا بكرا انه لما احتمل ان يكون كل واحد من عمرو
وبكر مفعولا اولا وليس في اللفظ ما يقتضي الترجيح وجب اعتبار القرب الوجه
الثاني ان كل من عرف الاستثناء الى جملة واحدة خصصه بالاخيرة فعرفها
المجيز هاخرق للاجماع فهذا تمام هذه الحجة وثانيها ان الاستثناء المذكور
عقيب الجمل لو رجع الى جميعها لما عمل الا ان يضمر مع كل جملة استثنا ٥
يتعقبها او لم يضمر ذلك بل الاستثناء المصرح به في اخر الجمل هو الراجع
الى جميعها والاول باطل لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا
للضرورة ولا ضرورة ها هنا والثاني ايضا باطل لان العامل في نصب ما بعد
حرف الاستثناء هو ما قبله من فعل او تقدير فعل فاذا فرضنا رجوع ذلك
الاستثناء الى كل الجمل كان العامل في نصب المستثنى اكثر من الواحد لكن

لا يجوز ان يعمل عاملان في اعراب واحد اما اولا فلان سيبويه نص عليه وقوله
حجة واما ثانيا فلانه يجتمع على الحرف الواحد معنيان مستقلان وهو محال وثالثها
ان الاستثناء من الاستثناء مختص بما يليه فكذا في سائر الصور دفعا للاشتراك
عن الوضع ورابعها ان الجمل اذا كان كل واحدة منها مستقلا بنفسه فالظاهر
انه لم يستقل عن واحدة منها الى غيره الا اذا ظهر غرضه منها لانه كما ان السكوت يدل
على استكمال الغرض من الكلام فكذا الشروع في كلام آخر لا تعلق له بالاول
يدل على استكمال الغرض من ذلك الاول فاذا ثبت هذا قلنا وحكمنا برجوع الاستثناء
الى كل الجمل المتقدمة تنقض ذلك قولنا انه لما استقل عن الكلام الاول عرض
منه واحترز بالتشريف المذكور عما اذا اشترك ما مورا حدها ان الفاعل
اذا قال اضرب عني كل واحد اجازان يستفهم المخاطب
انه اراد استثنا الواحد من الجملتين او من الجملة الواحدة والاستفهام دليل الاشتراك
وثالثها انا وجدنا الاستثناء في القرآن والعربية تارة عائدا الى كل الجمل واخرى
مختصة بالاخيرة وظاهر المستعمال دليل الحقيقة فوجب الاشتراك بالنهما
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني فما اوفى الدار او يوم الجمعة احتمل
بما ذكره من الحالين الظرفين ان يكون المتعلق به جميع الافعال وان يكون ما هو اقرب
والعلم باحتمال الامرين من مذهب اهل اللغة ضروري واذا صح ذلك في الحال
والظرف صح ايضا في الاستثناء والجامع ان كلا واحد منها فضلة ثاني بعد الكلام
فهذا مجموع ادلة المناظرين واما ادلة الشافعية فالجواب عن الاول ان سمنا الحكم
في الاصل ونتقد به التسليم فنطالب بالجامع قوله انهما يشتركان في عدم الاستقلال
وانتفا التخصيص قلنا لا يلزم من اشتراكهما لشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في
كل الاحكام قوله ثانيا معنى الشرط والاستثناء واحد قلنا ان ادعيتم انه لا فرق بينهما
اصلا كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم الفرق
طالبناكم بالجامع وهذا الجواب نجيب عن الاستدلال بسنة الله تعالى
والجواب عن الثاني انكم ان ادعيتم انه لا فرق بين الجملة الواحدة وبين الجمل المعطوف
بعضها على البعض كان قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم
الفرق طالبناكم بالجامع وعن الثالث انه تكثر عائدة الاختصار بذكر الاستثناء

الا ستثنا الواحد عقيبها الجميع التنبيه على ما يقتضي عوده الى الكل وذكر لم يقدح
في الفصاحة وعن الرابع ان هناك امارجع الاستثناء الى الجملتين لانه لا بد من
اعتبار كلام العاقل فلما تعذر رجوعه الى احدى الجملتين وجب رجوعه اليهما
وهذه الضرورة غير حاصلة في سائر المواضع واما ادلة الحنفية فالجواب عن
الاول من وجهين احدهما انه منتقض بالاستثناء عند الله تعالى وبالشرط فان
ذلك غير مستقل بنفسه مع انهما يعودان الى الكل الجميع عندهم فان قلت الفرق
هو ان الشرط وان تاخر صورة فهو متقدم معنى واذا كان مستقبلا ما صار كالمذكور
مشروطا به واما الاستثناء بالمشيئة فانه يقتضي صيرورة الكلام باسره موقوفا
فلا يمكن 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 التقدم يقتضي الرجوع الى الكل بل لعلة يكون مختصا بالبعض واما
الاستثناء بالمشيئة فلم لا يجوز ان لا يقتضي كون الكل موقوفا بل يختص ذلك بالجملة
الاخيرة والاصوب للحنفية ان يمنعوا هذه الدلالة من حيث تم دليلهم وتاريخهما
انا لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل فلم قلتم انه يوجب صرف العموم عن ظاهره
قلنا لا نسلم فانا بينا في مسئلة ان العام المخصوص بالاستثناء لا يكون مجازا فان
لفظ العموم مع لفظ الاستثناء يصير كاللفظ الواحد الدال على ما بقي بعد
الاستثناء وعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء على خلاف الدليل وعن الثاني انا
انه لا يجوز ان يجتمع على الحمل الواحد عاملان ونحن سنبينه على انه لا يجوز ٥
معارضة نحو نصف الكساء على انه يجوز وقوله يجتمع على اللون الواحد هو ان مستقلان
فجوابه ان العوامل اللفظية معرفات لا موثرات واجتماع المعرفين على الواحد
غير ممتنع وعن الثالث ان الاستثناء من الاستثناء لو عاد اليه او الى المستثنى معا
لزم الفسادان المذكوران فيما تقدم وذلك غير حاصل في الاستثناء من الجملة عن
الرابع ان نقول لا نسلم انه لم ينتقل عن احدى الجملتين الى غيرها الا بعد قراءة
من الاولى ان عنيتم انه لم ينتقل منها الى غيرها الا بعد قراءة عن جميع احكام الاولى
فهذا ممنوع بل هو اول المسئلة فمن عندنا من احكامها ذلك الاستثناء الذي ذكرنا في آخر
الجمل وان عنيتم شيئا آخر فاذكروه لنتكلم فيه واما ادلة الشريف فالجواب عن الاول

والثاني عنها قد تقدم في باب العموم وعن الثالث لا نسلم التوقف في الحال
والظرفين بل نخصها بالجملة الاخيرة على قول ابي حنيفة او بالكل على
قول الشافعي سلمنا التوقف لكن على سبيل الاستئناف بل على سبيل البدل كما
ان المخير ما هو عند اهل اللغة فان تمسك على الاشتراك بالاستفهام والاستفهام
كان ذلك منه عودا الى المطلق لا الى المقيد سلمنا ذلك فلم قلت انه يجب ان يكون
الامر كذلك في الاستثناء فزيفه الجامع هو كون كل واحد من هذه الثلثة فضلة
مالي بعد تمام الكلام قليا الاشتراك عن بعض الوجوه لا يقتضي الاشتراك من كل
الوجوه والله اعلم

الباب الثاني في التخصيص بالشرط

المسئلة الاولى الشرط هو الذي يقف عليه المؤثر في ذاته لا في وجوده
عليه العلة لها نفس المؤثر والشرط لا يقف على نفسه والحاجز العلة والشرط
ذاتها لان العلة يقف عليه وجود الحكم فهذا هو الشرط الشرعي وهو كالاحصان
فانه شرط اقتضا الزنا لوجوب الرجم المسئلة الثانية صيغة الشرط ان واذا
ومتى بعد الاشتراك في كون كل واحد منها صيغة الشرط نقول ان اذا يدخل
على المحتمل لا على المتحقق نحو اذا بدخل عليها نقول انت طالق اذا جاء البسر واذا
دخلت الدار والاول محقق والثاني محتمل وله يقول انت حران جاء البسر الحاجة
بنقيض ذلك المسئلة الثالثة في ان المشروط متى يحصل وذلك يستدعي
مقدمة وهي ان الشرط على اقسام ثلثة احدها الذي يستحيل ان يدخل في الوجود
الا دفعة واحدة بتمامه سواء كان ذلك لانه في نفسه واحد لا تركيب فيه او ان
كان مركبا لكن يستحيل ان يدخل شيء من اجزائه في الوجود الا مع الاخر وثانيها
ما يستحيل ان يدخل جميع اجزائه في الوجود كالكلام والحركة فان المتكلم يلفظه
بكون حين ما وجد الحرف الاول منها لا يكون الثاني حاصلا وحين حصل الثاني
صار الاول فانيا وبالجملة ما بعض ان يدخل في الوجود نادرة مجموعه ونادرة بتفاوت
اجزائه ثم نقول 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 اما في القسم الاول فالحكم يحصل عقيب اول زمان
وجود الشرط واما في القسم الثاني فانه يحصل عند حصول اخر جزء من اجزاء
الشرط لانه ليس لذلك المجموع وجود في التحقيق بل اهل العرف يحكمون عليه بالوجود

وانما يكون عليه بذلك عند دخول آخر جزء من اجزائه في الوجود والحكم كان
معلقا على وجوده فوجب ان يحصل الحكم في ذلك الوقت واما في القسم الثالث
فمقول وجوده جملة اما يتحقق عند دخول جميع اجزائه في الوجود دفعة
واحدة كالنافي القسم الثاني عد لنا عن هذا الحقيقة حتى انه ان حصل
مجموع اجزائها دفعة واحدة ترتب الجزاء عليه والا فلا هذا منتهى البحث
الاصولي اللهم الا اذا قام دليل شرعي على العدول عنه المسئلة الرابعة
الشرطان اذا دخلا على جزاء واحد فان كانا شرطين على الجمع لم يحصل
المشروط الا عند حصولهما معا وهو كقوله ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت
طالق ولو رتبت عليهما جزاءين كان كل واحد من الشرطين معينا وافيا كل واحد منهما
وحده كافيا في الحكم كقولك ان دخلت الدار وكلمت زيدا المسئلة الخامسة
الشرط الواحد اذا دخل على مشروطين فاما ان يدخل عليهما على سبيل الجمع او
على البدل والاول كقولك ان زنيت جلدت نكل تقتل ومقتضاه حصولهما
معا الثاني كقولك ان زنيت جلدت ثم تقتل ومقتضاه احدهما مع ان التعيين
الى الفاعل المسئلة السادسة اختلفوا في ان الشرط الداخل على الجمل هل يرجع
حكمه اليها بالكلية فاثبته الحنابلة والشافعي وابو حنيفة على رجوعه الى الكل
وذهب بعض الحنفية الى انه مختص بالجملة التي تليه حتى انه ان كان متاخرا
اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدما اختص بالجملة الاولى والمختار التوقف
كما في مسئلة الاستثناء المسئلة السابعة اتفقوا على وجوب اتصال الشرط
بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا على انه يحسن التقييد بشرط ان يكون
الخارج اكثر من الباقي وان اختلفوا فيه والاستثناء المسئلة الثامنة لو تراخى
في جواب تقديم الشرط وتاخيره انما حسن في الاولى يشبه ان يكون الاولى هو
التقديم خلافا للفراء لنا ان الشرط متقدم في الرتبة على الجزاء فيه شرط
تاثير الجزاء فيه وما يستحق التقديم طبعا يستحق التقديم وضعا الباب
الثالث في تخصيص العام بالغاية والصفة وفيه فصلان الاول في تقييد
العام بالغاية وفيه ابحاث الاول في غاية الشيء نهايته وطرفه ومقطعه
الباقي الفاظها حتى والى كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن وايديكم الى
المرافق الثاني التقييد بالغاية يقتضي ان يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف

لان الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعا فلم تكن الغاية غاية والاولى
ان يقال الغاية اما ان تكون منفصلة عن ذي الغاية بمفصل معلوم كما في قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او لا يكون كذلك كقولك كفف له فاغسل واوجه
وايديكم الى المرافق فان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس لما القسم
الاول فيجب ان يكون حكم ما بعد الغاية على خلاف حكم ما قبله لان انفصال
احدهما عن الاخر معلوم بالحس واما الثاني فلا يجب حكم ما بعده على خلاف ما قبله
لانه لما لم يكن المرفق منفصلا عن اليد بمفصل معلوم لم يكن نفس بعض المفاصل
لذلك ولم يمتنع بعض فيجب هاهنا دخول ما بعده فيما قبله الرابع يجوز اجتماع
الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن وهاهنا الغايتان في
الحقيقة هي الاخيرة وغيرها دخولها وانفصالها الفصل الثاني
في تقييد العام بالصفة والصفة اما ان تكون مذكورة عقيب شيء واحد لفظا او فهما
موضوعة لكل شيء عودها اليها او عقيب شيئين وهاهنا فاما ان يكون احدهما
متعلقا بالاخرى كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فيها هاهنا الصفة تكون عائدة
اليهما وان لا يكون كذلك كقولك اكرم العلماء والزهاد الفقهاء والزهاد فيها هاهنا الصفة
عائدة الى الجملة الاخيرة وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء والشرط القول
في تخصيص العام بالادلة المنفصلة مدار تخصيص العموم اما ان يكون بالعقل او
بالحس والدليل لسمعي وهو على وجهين تخصيص المقطوع بالمقطوع وتخصيص
المقطوع بالمظنون فلنفرد في كل واحد فصلا الفصل الاول في تخصيص
العموم بالعقل هذا قد يكون بضرورة العقل كقوله تعالى خالق كل شيء فانا نعلم
بالضرورة انه ليس خالقا لنفسه وبنظر العقل كقوله تعالى لله على الناس حج البيت
فانا نخصص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم
بدليل العقل والحاصل عندي انه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ اما انه لا خلاف
في المعنى فلان اللفظ انما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل لم يمنع من ثبوته في
بعض الصور فاما ان حكم بصحة العقل والعقل لم يصدق التقييد بل وهو محال
او نرجح العقل على العقل وهو محال لان العقل اصل للنقل فالقدح في العقل قدح في
اصل النقل والقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا واما ان نرجح
حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل واما البحث

اللفظ فهو ان العقل هل يستقل بتخصيص العام له يقول ان اردنا بالمخصص الحاجر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل كونه دليلا على نحو ذلك الارادة فالعقل يكون دليل المخصص لبعض المخصص ولكن على هذا التقدير وجب ان لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة للسنة لان المؤثر في ذلك التخصيص هو الارادة لا نفس الالفاظ فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهلا يجوز النسخ به قلنا لانه لو جاز من المكسرت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك لا يعرف بالعقل الفصل الثاني في التخصيص بالحس وهو كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه لم يكن شيء من السماوات والعرش الكرسي في يدها الفصل الثالث في تخصيص المقطوع بالمقطوع المسئلة الاولى في تخصيص الكتاب بالكتاب وهو جائز خلافا لبعض اهل الظاهر 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 مع قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب لا يخلو اما ان يجمع بين دلالة العام على عمومه والخاص على خصوصه وذلك محال واما ان يرجح احدهما على الاخر وحينئذ يزول التوافل ان كان على سبيل التخصيص فقد حصل الغرض وان كان بالنسخ فقد حصل الغرض ايضا لان كل من جوز نسخ الكتاب جوز تخصيصه بدليل حجتي قوله تعالى لتبين للناس ما نزل فرض البيان الى الرسول وجب ان لا يحصل البيان الا بقوله الجواب انه معارض بقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان دلالة النبي عليه السلام انه التخصيص سان منه له المسئلة الثانية في تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا لان العام والخاص اذا اجتمعا فاما ان يعمل بمقتضاهما او يترك العمل بهما او يرجح العام على الخاص وهذا الثالث باطلة بالاجماع فلم يبق الا تقديم الخاص على العام المسئلة الثانية تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قوله كان ذلك دليلا على ان الخاص مقدم على العام 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 تواتر عنه عليه السلام من رجم المحصن وايضا

الصلاة

تخصيص السنة المتواترة بالكتاب جائز وعن بعض متقدمي اصحابنا انه لا يجوز ودليله التقسيم الذي مر المسئلة الرابعة في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالاجماع وهو جائز لانه واقع فانهم خصصوا اية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث وخصصوا اية الجلد بالاجماع على ان العبد كالامة في تنصيف الجلد واما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة المتواترة فغير جائز للاجماع ولان اجماعهم على الحكم العام مع سبق المخصص خطاء والاجماع على الخطاء لا يجوز في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول عليه السلام هل يجوز ام لا والتحقيق فيه ان اللفظ العام اما ان يكون متناولا له للرسول عليه السلام او ما كان متناولا فان كان متناولا له كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العموم في حقه وهل يكون مخصصا للعموم في حق غيره فسيأتي ان دل دليل على ان حكم غيره كحكمه في الكل على الخلاف وفي الكل الا ما خصه الدليل وفي تلك الواقعة كان ذلك تخصيصا في حق غيره ولكن المخصص للعموم لم يكن ذلك الفعل 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 مخصصا بالجميع بفعل الرسول مع ذلك الدليل والا فلا احتجت مزمنع من هذا التخصيص مطلقا بان المخصص للعام هو الدليل الذي دل على وجوب متابعته وهو قوله تعالى فاتبعوه وذلك اعم من العام الذي يدل على بعض الاشياء فقط فالتخصيص بالفعل يكون تقديما للعام على العام وانه غير جائز والجواب ان المخصص ليس هو مجرد قوله تعالى فاتبعوه بل هو مع ذلك الفعل المجموع امر اخص من العام الذي يدعى تخصيصه بالفعل المسئلة السادسة من فعل ما يخالف مقتضى العموم بخصوص الرسول عليه السلام فلم ينكره عليه فعدم انكار الرسول قاطع في تخصيص العام في حق ذلك الفعل اما في حق غيره فان ثبت ان حكمه عليه السلام في الواحد حكمه في الكل كان ذلك المقرر تخصيصا في حق الكل والا فلا الفصل الرابع في تخصيص المقطوع بالمظنون المسئلة الاولى يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا وهو قول الشافعي وابي حنيفة ومالك رحمهم الله وقال قوم لا يجوز اصلا وقال عيسى ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل مقطوع به جاز والا فلا وقال الكرخي اذا كان قد خص بدليل منفصل صار مجازا فيجوز ذلك وان خص بدليل متصل او مخصص اصلا

الصلاة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لم يجز واما التفاضل بوكل فانه اختار الوقف لتان العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان
وخبر الواحد اخص من العموم فوجب تقديمه على العموم واما قلنا انهما دليلان لان الكل
دليل بالاتفاق واما خبر الواحد فهو انما يكون دليلا لان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون
وكان العمل به واجبا فكان دليلا واذا ثبت ذلك وجب تقديمه على العموم لان
تقديم العموم عليه يفضي الى الغاية بالكلية اما تقديمه على العموم لا يفضي الى الغاء
العموم بالكلية فكان ذلك اولى كما في سائر المخصصات واما اجماعهم فلان الصحابة
اجمعت على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ويدل عليه وجوه احدها
انهم خصصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بما رواه الصديق انه عليه السلام
قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وثانيها خصصوا عموم قوله تعالى وان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بخبر محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة انه عليه السلام
جعل للجدة السدس لو لم تكن المتوفاة اذا خلفت ذوي قرابتها وبنتين وجدة فللزوج الربع ثلثة
وللبنتين الثلثان ثم منه وللجدة السدس اثنان عالت المسئلة الى ثلثة عشر وتباينه
من ثلثة عشر فلهن ثلثي التركة وذلك اثنا عشر خصصوا قوله تعالى واحل الله البيع بخبر
ابي سعيد في المنع من بيع الدرهم بالدرهمين وربا بعينها خصصوا قوله تعالى اقيموا
المشركين بخبر عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب وخامستها خصصوا
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بخبر ابي هريرة في المنع من نكاح المرأة على عمتها
وخالتها ومنت اختها وبنت اختها فان قيل ان يقول اهل اجماع الصحابة على
تخصيص هذه العمومات في هذه الصور انما اجمعت فان قلتم ما اجمعوا فقد
سقط دليلكم وان قلتم اجمعوا فلم لا يجوز ان يقال المخصص لهذه العمومات
ذلك الاجماع فان قلت لا بد لذلك الاجماع من مستند قلت نعم ولكن
لم قلت ان ذلك المستند هو هذه الاخبار اجماع حق مستند لا سنقنا بهم
بالاجماع عند سلمنا ان ذلك المستند هو هذه الاخبار لكن لعل هذه الاخبار
كانت متواترة عندهم ثم صارت احادا عندنا واحتج المانعون بالاجماع
والخبر والمعقول اما الاجماع فهو ان عمر رضي الله عنه رد خبر فاطمة بنت قيس وقال
لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري لعلها نسيت ام كذبت
واما الخبر فهو ما روي انه عليه السلام اذا روي لكم عني حديث واعرض على كتاب
الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه والخبر الذي يخصص الكتاب على

خصوا

اقيموا

على مخالفة الكتاب فوجب رده واما المعقول فوجهان الاول ان الكتاب مقطوع
به وخبر الواحد مظنون والمقطوع اولى من المظنون والثاني ان النسخ تخصيص
في الازمان والتخصيص تخصيص في الاعيان ومعقول لو جاز التخصيص في
الاعيان بخبر الواحد لكان ذلك لا جل ان تخصيص العام ولي من الغاء الخاص
وهذا المعنى قائم في النسخ فكان يلزم جواز النسخ بخبر الواحد وقد علمنا
ان ذلك غير جائز ونو الجواب عن الاول انا لا ندعي تخصيص العموم بكل ما كان
من اخبار الاحاد حتى يكون ذلك رادا علينا وانما نجوزه بالخبر الذي لم يكون راويه
متهما بالكذب والنسيان وهذا الشرط ما كان حاصلا هاهنا لان عمر رضي الله
عنه قدح في رواية بذلك فلم يكن قادحا في عزمنا بل هو بان يكون حجة لنا اولى
وذلك لان عمر رضي الله عنه بين ان روايتها انما صارت مردودة لكون الراوي
غير مامون من الكذب والنسيان ولو كان خبر الواحد المختص لتخصيص
الكتاب مردودا كيف كان لما كان لذلك التعليل وجه وعن الثاني ان ما
ذكروه يقتضي ان لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة فان قلتم ان
ما يقتضي تخصيص الكتاب لم يكون على خلافه قلنا في مسئلتنا ذلك بعينه وعن
الثالث ان البراءة الاصلية يقينية ثم انا نترك ها بخبر الواحد فبطل قولكم المقطوع
لا يترك بالمظنون ثم نقول لو تسلم حصول التفاوت وبيانه من وجهين الاول
ان الكتاب مقطوع في متنه مظنون في دلالته والخبر مظنون في متنه مقطوع
في دلالته فلم قلتم ايه حصل التفاوت بينهما على هذا التقدير الثاني ان الدليل القاطع
لما دل على وجوب العمل بالخبر المظنون لم يكن وجوب العمل مظنونا لان تقدير
ذلك ان الله تعالى قال لهما حصل في قلبكم ظن صدق الراوي فاقطعوا ان حكم ذلك
ما ذا واحد فانا ذلك لغرو استند للمبا به على الحكم كما قاطعين بالحكم واذا كان كذلك
فلم قلتم ان التفاوت حاصل على هذا التقدير وعن الرابع ان الخصوص ليس اعتبارا
عنه على حرف واحد وهو ان العقل ليس له الى ذلك وانما فصلنا بينهما بالاجماع
الصحابة على الفصل بينهما فقبلوا خبر الواحد في التخصيص ورددوه في النسخ وهذا
الجواب ضعيف لما بينا ان الذي دل على ان العام قبل خبر الواحد في التخصيص
ضعيف واذا ثبت ذلك فنقول ثبت بما ذكرنا ان القياس يقتضي انه لو قبل خبر
الواحد في التخصيص لوجب قبوله في النسخ وثبت بالاتفاق انهم ما قبلوه في النسخ

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فوجب ان يقال انهم ما قبلوه في التخصيص ايضا ضرورة العمل بالدليل والجواب
التصحيح لا يحصل الا بذكر الفرق بينهما وهو ان التخصيص اخرج من الاصل وهو
من ما شاء الشئ في الاضعف ما تبين في القوي تنبيه اما قول علمائنا ان
والكرخي فمبنيان على واحد وهو ان العام المخصوص عند عيسى مجاز او العام
المخصص بالدليل المنفصل مجاز عند الكرخي واذا صار مجازا صارت دلالته
مظنونة ومتنه مقطوعا وخبر الواحد متنه مظنون ودلالته مقطوعة
فيحصل التعادل فاما قبل ذلك فانه حصنته في العموم فيكون قاطعا في متنه وفي
دلالته فلا يجوز ان يترجح عليه المظنون فهذا اصل ما خذهم والكلام عليه
ما يتقدم المسئلة الثالثة يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة
بالقياس وهو قول الشافعي واحمد حنبل ومالك والاشعري وابي الحسين
البصري وابي هاشم احتجوا بوجوه منهم من منع منه مطلقا وهو قول الجبائي وابنه وهاشم
او احد منهم من فصل ثم ذكروا فيه وجوها اربعة الاول قال علي بن زياد ان
تطرق التخصيص الى العموم جاز في الاخلاق والعالم قول الكرخي وهو انه خصص
بدليل منفصل جاز وفي الاخلاق والثالث قول كثير من متقدمي اصحابنا ومنهم ابن سريج محمد
بالقياس الجلي دون الخفي ثم اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلثة اوجه احدها
ان الجلي هو قياس المعنى والخفي قياس الشبه وثانيها ان الجلي ما دل دليله عليه السلام
لا يقتضي الفاعي وهو غضبان ودليل ذلك يابى هشام العقل عن افهام الفكر
حتى تعدى الى الجايع والحاقن وثالثها قول ابي سعيد الاصطخري وهو ان
الجلي هو الذي لو نص الفاعي على خلافه ينقض قضاوه والرابع قول الغزالي
ان العام والقياس ان تقاوتا في افادة الظن رجحنا الاقوى وان تساويا توقفنا
واما الفاضحابنا فكرخي وامام الحرمين فمذهبا الى الوقف قال امام الحرمين القول
بالوقف يشارك القول بالتخصيص من وجه ويباينه من وجه اما المشاركة فلان
المطلوب من تخصيص العموم بالقياس استقاط الاحتجاج بالعام والوقف يشاركه
فيه واما المباينة فهي ان القايل بالتخصيص يحكم بمقتضى القياس والواقف يحكم
به تنبيه شبه قياس الكتاب الى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر
الى عموم الخبر المتواتر وكنسبة قياس خبر الواحد الى عموم خبر الواحد الخلاف
جاري في الكل وكذا القول في قياس الخبر المتواتر بالنسبة الى عموم الكتاب وبالعكس

لسبب اما قياس خبر الواحد اذا عارضه عموم الكتاب او السنة المتواترة وجب
ان لا يكون بخبر من ابعد لنا ان العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس
خاص فوجب تقديمه اما ان العموم دليل فما لا نفاق واما ان القياس دليل
فلان العمل به يتضمن دفع ضرر مظنون وكان العمل به واجبا وسيأتي
تقرير هذه الدلالة في باب القياس ان شاء الله تعالى واذا ثبت ذلك فالقول
ما تقدم في المسئلة الاولى واحتج المانعون بامور احدها ان الحكم
المدلول عليه بالعموم معلوم والحكم المدلول عليه بالقياس مظنون والمعلوم
راجح على المظنون وثانيها ان القياس فرع النص فلو خصصنا العموم بالقياس
لقدمنا الفرع على الاصل وانه غير جائز وثالثها ان حديث معاذ دل على انه
لا يجوز الاجتهاد الا بعد فقد كل الحكم في الكتاب والسنة وذلك يمنع من
تخصيص النص بالقياس ورابعها ان الامة مجمعة على ان من شرط القياس
ان لا يرده النص واذا كان العموم مخالفا له فقد رده وخامسها انه لو جاز
التخصيص بالقياس لجاز النسخ به وقد تقدم تقريره والجواب
عن الاول ما تقدم وعن الثاني ان القياس المخصص للنص يكون فرعا للنص
وحينئذ يزول السوال قلت لما كان القياس فرعا للنص آخر وكل مقدمة
لا بد منها في دلالة النص على الحكم كانت معتبرة في الجانبين واما المقدمات
التي لا بد منها في دلالة القياس فهي مختصة بجانب القياس فقط فاذن اثبات
الحكم بالقياس يتوقف على مقدمات اكثر وبالعموم على مقدمات اقل
وكان اثبات الحكم بالعموم اظهر من اثباته بالقياس والاقوى لا يصير مرجوحا
بالاضعف قلت فقد يكون دلالة بعض العمومات على مدلوله اقوى
واقل مقدمات من دلالة عموم آخر على مدلوله وعند هذا يظهر ان الحق ما قاله
الغزالي رحمه الله وهو ان دلالة العموم المخصص على مدلوله اذا اسفرت
الى مقدمات كثيرة ودلالة العموم الذي هو اصل القياس اسفرت الى مقدمات
قليلة بحيث يكون تلك المقدمات مع المقدمات المعتبرة في القياس معادلة
لمقدمات العموم المخصوص او اقل محتملا لان يترجح ما قاله وعن الثالث ان حديث
معاذ انما اقتضى ان لا يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس وليس فيه ان لا يجوز
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ولا شك في فساد ذلك وعن الرابع ان نقول

ما الذى تريد بقولك شرط القياس لا بد منه الشرح ان اردتم ان شرطه ان
يكون دليلا على الكل ما اقتضاه النص فحق وان اردتم ان لا يكون رافعا للنص وما اقتضى
النص هو عين النزاع وعن الخامس ما تقدم فى المسئلة الاولى المسئلة الثالثة
اذا ثبت ان المفهوم حجة فلا شك ان دلالته اضعف من دلالة المنطوق فهل يجوز
اذا تخصيص العام به مثاله اذا ورد عام فى ايجاب الزكوة فى الغنم ثم قال الشارع
فى سائمة الغنم زكوة فهذا المفهوم يقتضى تخصيص ذلك العام وللعلماء ان يقولوا
انا وجدنا الخاص على العام لان دلالة الخاص على ما تحته اقوى من دلالة العام
على كل الخاص والاقوى راجح واما ما هنا فلا نسلم ان دلالة المفهوم على مدلوله
اقوى من دلالة العام على ذلك الخاص بل الظاهر انه اضعف واذا كان كذلك كان
تخصيص العام بالمفهوم ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه لا يجوز القول
فى سائر العام على الخاص اما ادوى عن ابى موسى جئنى بخاص وعام وهما كالمتنافيين فاما
ان نعلم تاريخهما او لا نعلم فان علمنا التاريخ فاما ان نعلم مقارنتهما او نعلم تراخى احدهما
عن الاخر فان علمنا مقارنتهما ان يقول فى الحيل زكوة ثم نقول عقيبه ليس فى الذكور
من الخيل زكوة فالواجب ان يكون الخاص مخصصا للعام وسيجىء ما قال بل نذكر الفقد
من العام بصير معارضا للخاص لما وجوه الاول ان الخاص اقوى دلالة على ما تناوله
من العام والاقوى راجح فاظاهر راجح بيان الاول ان العام يجوز اطلاقه من
غير ارادة ذلك الخاص اما ذكر الخاص فلا يجوز اطلاقه من غير ارادة ذلك الخاص
فثبت انه اقوى الثانى ان السيد اذا قال لعبده اشتر لى كل ما فى السوق من اللحم
ثم قال عقيبه لا تشتر لحم البقر فهم منه اخراج لحم البقر من كلامه الاول الثالث
ان اجرا العام على عمومه الغا للخاص واعتبار الخاص يوجب الغاء احدهما
وكان ذلك اولى فان قلت هل لك حمل قوله فى الحيل زكوة على التطوع
وقوله لا زكوة فى الذكور من الحيل على نفى الوجوب وهذا فان كان مجازا لكن التخصيص
ايضا مجاز فلم كان مجازكم اولى من مجازنا قلت لا نا نفوض الكلام فيما اذا
قال اوجبت الزكوة فى الحيل ثم قال لا اوجبتها فى الذكور من الحيل ولا شك فى قوله فى الحيل
زكوة يقتضى وجوبها فى الاناث ولو حملناه على التطوع لكنا قد حملنا العام على خلاف ظاهره
فى الاناث لدليل لا نسلم ولان الاناث ولما ذكر ذلك اذا اخرجنا الذكور من قوله فى الحيل
زكوة لا نكون قد اخرجنا من العام شيئا لدليل تناوله واقتضى اخراجه اما اذا اعلمنا

عليه الصلاة واللام

من الخاص عن العام فان ورد الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام كان ذلك
حالا للتخصيص وبحوز 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 فعند الشافعى وابى الحسين البصرى ان
العام بنى على الخاص وهو المختار وعند ابى حنيفة والقاضى عبد الجبار
ان العام المتاخر يوجب نسخ الخاص المتقدم لنا وجوه الاول الخاص اقوى دلالة
على ما تناوله من العام والاقوى راجح فالخاص راجح فالثانى ان اجرا العام على
عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص يوجب الغاء احد منهما فكان
اولى واجيب ابو حنيفة واصحابه بامور احدها ما روى عن ابن
عباس انه قال كنا نأخذ الاحدث فالاحدث فاذا كان العام متاخرا
كان احدث فوجب الاخذ به وثانيها التعارض تقارضا وعلى التعارض يلزمنا
فوجب تساقطهما والاخذ بما كان على السابق كما لو كان الخبر خاصا واحتزنا بقولنا
لفظان عن العام الذى يخصصه العقل فانا هناك سلطنا المتقدم وتالثها
ان اللفظ العام فى تناوله لكل احاد ما دخل تحته مجرى مجرى الفاظ خاصة كل
واحد منها تناول واحدا فاسقط من تلك الاحاد ما دل قوله اقتلوا المشركين
قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك فلو اعدنا اقتلوا اخالدا اولو قال ذلك بعد
ما قال لا تقتلوا زيدا الكان الثانى ناسخا واجيب ابن العارض على التوقف
بان هذين الخطابين كل واحد منهما اعم من الاخر 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 الموقفات ما لم يدخل فى المتاخر وهو
ما بين ورود المتقدم والمتاخر فظهر ان الخاص المتقدم اعم من الاخر من وجه واخص
فى الاعيان والعام المتاخر بالعكس وكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص
من وجه آخر واذا ثبت ذلك وجب الوقف والرجوع الى الترجيح كما فى كل
خطابين هذا شانهما واجيب عن الوجه الاول انه قول الصحابى وليس بحجة
الدلالة فيخصه بما اذا كان الاحدث هو الخاص وعن الثانى ان الفرق ما ذكرنا

ان الخاص اقوى من العام فوجب تقديمه عليه ولانا لو لم نسلط الخاص
المتاخر على العام المتقدم لزم العكس لانا لو لم نسلط العام المتاخر على
الخاص المتقدم لالتزم ذلك مظاهر الفروق وعن الثالث انه اذا كان اللفظ عاما
احتمل التخصيص وليس كذلك اذا كان خاصا ولهذا لو كان قوله لا تقتلوا
اليهود مقارنا لقوله اقتلوا المشركين لخصه ولو قارن المفصل لما اقتضاه ولا لخصه
لان الخاص لا يحتمل التخصيص اما الذي تمسك به ابن العارض فضعيف لانه وان
الخاص المتقدم انما قل لجواز الاقتران وفرق العام المتاخر امر قليل لجواز لم يقع
الاقتران فصح له ما ادعاه من كون الخاص اقوى من العام من هذا الوجه اما
لو فرض الخاص المتقدم امر او العام المتاخر فهنا فانه لا يستقيم كلامه لان الخاص
المتقدم لا شك انه خاص في الاعيان وهو ايضا خاص في الازمان لان الامر
لا يفيد التكرار وما العام المتاخر فوان اقتضى ما اقتضاه بنيا كان اعم من المتقدم في
الاعيان بالاتفاق وفي الازمان ايضا لان الامر لا يتناول كل الازمان بل انما
يتناول زمانا واحدا انما هنا المتاخر اعم من المتقدم من كل الوجوه فيطل ما قاله
اما اذا لم نعرف التاريخ بينهما فعند الشافعي ان الخاص منهما يخصص العام وعند
ابي حنيفة يتوقف فيهما ويرجع الى غيرهما مما يرجح احدهما على الآخر وهذا
سديد على اصله لان الخاص دائر بين ان يكون منسوخا ومخصصا وناسخا
مقبولا ومنسوخا مردودا وعند حصول التردد يجب التوقف واعتضادهما بما
فيه على وجهين احدهما انه ليس الخاص مع العام الخاص بقارنه او متقدمه
او متاخر عنه وقد ثبت تخصيص الخاص عند على التقديرات الثلاثة فعند
الجهل بالتاريخ يكون الحكم ايضا كذلك وهذا ضعيف لان الخاص المتاخر
عن العام ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصا وان ورد بعده
كان نسخا وعلى هذا نقول لما 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 مستقيما ان يكون الخاص مخصصا وجب
العمل به لان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز لكن سقط ان يكون ناسخا وجب
العمل به لان نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز فالحاصل ان الخاص اما ان يكون

مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا واذا كان كذلك
وجب تقديم الخاص على العام مطلقا الثاني ان العموم مخصص بالقياس مطلقا
فلان مخصص بخبر الواحد اولى وهو ضعيف لان القياس يقتضي اصلا يقاس
عليه فذلك الاصل ان كان متقدما على العام لم يجز القياس عليه عندنا وكذا
القول اذا لم يعرف تقدمه وتاخره لا يجوز القياس عليه والمقتضيان فقهاء
الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم الخبرين بخصهما مع فقدهم بالبار. ع
قال قلت ان ابن عمر لم يخص قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بقوله
عليه السلام لا يحرم الرضعة ولا الرضعتان وعنه ايضا انه لما سئل عن نكاح
النصرانية حرمه محتجا بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى اومن وجعل
هذا العام دافعا لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب مع خصوصه
قلت نحمل ما عينا اجماع اهل هذه الاعصار ويحتمل ان يكون ابن عمر اشتبه من
ذلك الدليل شبهة ان الحنفية لما اعتقدوا ان الواجب في مثل هذا العام
والخاص اما التوقف او الترجيح ذكر عيسى بن ابان بلثة اوجه في الترجيح احدها
اتفاق الامة على العمل باحدهما وتاثيمها عمل اكثر الامة باحد الخبرين وعيبهم
على من يعمل به لعلهم يجزاهي سعيد وعيبهم على ابن عباس حتى قيل لو لوافي النقد
وبالثها ان يكون الرواية لاحدهما اشهر وذا ابن عبد الله البصري ومحمد اخرين
احدها ان ينضم احد الخبرين حكما شرعيا والثاني ان يكون احد الخبرين بيانا
للآخر ما لا تفاق كما تفاقهم على ان قوله عليه السلام لا قطع الا في ثمن المجن بيان
لاية السرقة قال ابو الحسين البصري وهذه الامور انما اخرت احد الخبرين لان
الخبر لو كان متقدما منسوخا لما اتفقت الامة على استعماله والجواب امر ترك
استعماله وانما كان تقلد اشهرهما واجمعوا على كونه بيانا لانا نحكم بكون الحكم غير
شرعي يقتضي كون الحبل الذي تضمنه مصاصا للعقل بيان الخبر المتضمن للحكم
الشرعي متاخرا وهذا الوجه ضعيف والله اعلم القول فيما نحن فيه من تخصيصات
العموم مع انه ليس كذلك المسالة الاولى الخطاب الذي يرد جوابا عن سوال
سائل اما ان لا يكون مستقلا بنفسه اما ان يكون لا مرجع اليه كقوله عليه السلام
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا
اذن واما ان يكون لا مرجع الى العادة كقوله تعالى في جواب من قال

كل عندي لان هذا الجواب مستقل بنفسه غير ان العرف اقتضى عدم استقلاله حتى صار مقتصرا على السبب الذي خرج عليه والقسم الثاني على ثلاثة انواع لان الجواب اما ان يكون اخص منه مساويا او اعم اما ان يكون اعم فيما سأل عنه كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شئ او يكون اعم فيما 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 تقديرا او لا فلم يفد وان المتكلم اتى بالسبب في كلامه فقال والله لا اكلت عندك لكانت اليمين مقتصرة على الاكل عنده واما الجواب المستقل المساوي فلا اشكال فيه واما الاخص فهو جائز بثلاث شرائط احدها ان يكون مفاخرج من الجواب تنبيها على ما يخرج منه وثانيها ان يكون السائل من اهل الاجتهاد وثالثها ان لا يفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وبدون هذه الشرائط لا يجوز واما اذا كان الجواب اعم فيما سئل عنه فللشبهة في انه يجري على عمومه اما اذا كان الجواب اعم فيما سئل عنه فالحق ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب خلافا للحنفي في قوله ما تقدم زعما ان خصوص السبب يكسب مختصا لعموم اللفظ قال امام الحرمين الذي صح عن الشافعي رحمه الله لما رجهان الاول ان المقتضي للعموم قائم وهو اللفظ الموضوع للعموم والعارض الموجود وهو خصوص السبب لا يصلح معارضا لانه لو صار فاذ بين عموم اللفظ وخصوص السبب فان الشارع لو صرح وقال يجب عليكم ان تحملوا اللفظ العام على عمومه وان لا تخصصوه بخصوص السبب لكان ذلك جائزا ولو كان العلم بخواص طرق دلالة الالفاظ على المعاني الامة مجمعة على ان آية اللعان والظهار والسرقة وغيرها انما نزلت في اقوام معينين مع ان الامة عممت احكامها ولم يقل احد ان ذلك التعميم خلاف الاصل

احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اما بيان ما وقع السؤال عنه او غيره فان كان الاول وجب ان لا يراد عليه وذلك يقتضي ان تخصيص السبب وان كان الثاني وجب ان لا يتأخر ذلك البيان الى وقت الواقعة والجواب ان ما ذكروه يقتضي ان يكون ذلك الحكم مقصورا على ذلك السائل وفي ذلك الزمان والمكان والهيئة والصفة فلم لا يجوز ان يكون ذلك الخاص او نفي ذلك البيان العام لا بد على استباعه من دليل منفصل هذا العام وان كان حجة في موضع السؤال

كما عرفه الا ان دلالته على موضع السؤال اقوى منه على غيره ذلك الموضع وهذا يصلح ان يكون من المرجحات المسألة الثانية الخاص انه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوي وهو قول الشافعي لانه قال ان كان الراوي مما لا طريق

على احد مجاليه مرت الى قوله وان ترك الظاهر اصر الى قوله خلافا لعيسى بن ابان ومثاله خبر ابي هريرة في ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب سبعا فانه خص ذلك بمذهب ابي هريرة في انه يغسل ثلاثا وهم من فصل فقال ان وجد حنف يقتضي تخصيصه او وجد في الاصول ما يقتضي ذلك لم نخصص الحنفي بهذه لنا ان مخالفة الراوي يحتمل اقساما ثلثة طرفين وواسطة اما طرف الافراط فهو ان يقال الراوي علم بالضرورة انه عليه السلام اراد بذلك العام الخاص او اطلعه آخر قاطع يقتضي ذلك او لشئ من قرائن الاحوال وهذا الاحتمال يعارضه انه لو كان كذلك لوجب على الراوي ان يبين ذلك ازالة للتهمة عن نفسه وللشبهة عن غيره واما طرف التفريط فهو ان يقال ترك العموم لمجرد الهوى وهو معارض بان الظاهر من عدالته خلافه اما الوسط فهو انه مخالفه لدليل ظنه اقوى منه اما خبر محتمل او قياس وذلك الظن محتمل ان يكون خطأ وان يكون صوابا واذا تعارضت الاحتمالات في مخالفة الراوي وجب سقوطها والرجوع الى العموم

احتج المخالف بان مخالفة الراوي ان كانت لاجل طريق كان ذلك قادحا في عدالته والقدح في عدالته قدح في متن الخبر وان كانت عن طريق فذلك الطريق اما ان يحتمل او قاطع ولو كان لدليل محتمل لذكره ازالة للتهمة عن نفسه والشبهة عن غيره ولما بطل ذلك تعين القاطع واجاب ان اظهاره لذلك الدليل المحتمل انما يجب عليه مع ناطره فلعله لم يشتغل بذلك المناظرة سلمنا انه ذكره لكنه لعله لم ينقل وان نقل لكنه لم يشتهر

المسألة الثالثة الحق انه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه خلافا لابي ثور مثاله قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر فقال المراد جلد الشاة لانه عليه السلام في جلد شاة ميمونة دباغها طهرها الثاني المخصص للعام لا بد وان يكون بينه وبين العام منافاة فلا منافاة بين كل الشئ وبعضه لان الكل محتاج 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 يقتضي تخصيص العام الجواب انا لا نقول بدليل الخطاب سلمنا لكن التمسك بظاهر العموم اولى من التمسك بالمفهوم على ما تقدم المسئلة الرابعة اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق 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 لا يعلم واحد من هذه الامور فان كان الاول صح التخصيص بها لان المخصص في الحقيقة هو تقرير الرسول عليه السلام عليها وان كان الثاني لم يحسن التخصيص بها لان افعال الناس لا يكون حجة على الشرع بل لو اجمعوا عليه لم يصح التخصيص لكن المخصص حينئذ هو الاجماع لا العادة وان كان الثالث كان محتملا للقسمين الاولين ومع احتمال كونه غير مخصص لا يحسن القطع بذلك المسئلة الخامسة كون المتكلم مخاطبا هل يقتضي جزما وجه عن الخطاب العام اما في الحال فلا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم لان اللفظ عام ولا مانع من الدخول واما في الثاني الامر الذي جعل جزاء كقوله من دخل داري فاكرمه فنشتبه بكونه امرا وبين كونه اخبارا بأنه مخصصه المسئلة السادسة الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبي في الامة كقوله تعالى يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا عام في حق نبينا عليه السلام فيقتضي دخوله تحت ذلك الخطاب قال لان منصب الرسول عليه السلام يقتضي انفراده بالذكر وهو باطل لان اللفظ عام ولا مانع من حصول الرسول عليه السلام فيه وقال الصيرفي في كل خطاب لم يصدر من الرسول عليه السلام تبليغه ولكن ورد مطلقا من الرسول عليه السلام مخاطب به كغيره وكل ما كان مصدرا من الرسول عليه السلام تبليغه فذلك لا يتناوله كقوله تعالى قل يا ايها الناس المسئلة السابعة الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحر والعبد الكافر لا يجب ان يخرج عنه العبد والكافر اما العبد فلان اللفظ عام وقيام المانع الذي يوجب التخصيص هو خلاف الاصل فهذا القدر يوجب دخول العبد فيه بقي العبادة الخ بنى على المالكية لا يختلفون في ان العبد لا يدخل لان العبد ليس له صلاحية المالكية فاما فيما اعداه فهو داخل فان ثبت المانع من ذلك هو ما ثبت من وجوب خدمته لسيده في كل وقت يستخدمه فيه وذلك يمنعه من العبادات في هذه الاوقات فان قلت اما يلزم من خدمة سيده لو نوع من العبادات فنقول لم كان تخصيص الدليل الدال على وجوب خدمة السيد يدل على وجوب العبادة او لم لا يكون تخصيص ما دل على وجوب العبادة يدل 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 مخصوص كالصلوة والصيام والخاص يقدم على العام واما بيان ان كونه كافرا لا يخرجه عن العموم فقد ثبت في باب ان الكفار مخاطبون بالشرائع المسئلة الثامنة فضد المتكلم خطابه الى المدح او الذم لا يوجب تخصيص العام ومنع بعض فقهائنا من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وابطلوا التعلق به في نفوذ الوكوة في الحلي وقالوا القصد بذلك الحلي الذم ممن يكنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم والجواب اما مهملة الذم من الاية لا لدلالة اللفظ عليه واللفظ دال على العموم فوجب اثباته وليست دلالتها على الذم مانعة من دلالتها على العموم المسئلة التاسعة تخلف الخاص عن العام لا يقتضي تخصيص العام مثاله ان اصحابنا لما احتجوا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله عليه السلام لا يقتل مؤمن بكافر قالت الحنفية 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 ايضا هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه والكلام يقع عليه بتمامه بين الاصوليين 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 قولنا انه كلام تام لانه لو قال ولا يقتل ذو عهد لكان من الجائز ان يتوهم متوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج منه فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان هذا النفي 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 لا 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 لا الاشتراك من كل الوجوه واذا كان كذلك لم يجب ما قالوا المسئلة 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 البعض فقط ام لا مثال الاستثناء قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وان طلقتهن ثم قال ان شئتن فانتن طوالق ثلثا فشئن فواحدة فقط لان المشيئة لا ترجع الى
ان يعفون فاستثنى المعفو عليه بكناية راجعة الى النساء ومعلوم ان المعفو لا يرجع
الا من المالكات لامورهن دون الصغيرة والمجنونة فيجب ان يقال لصبيه
والمجنونة عنهن مراد بتغليب النساء في اول الكلام مثال المقيد بالصفة قوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال لا تدري لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا يعني الرجعة فيراجعتهن ومعلوم ان ذلك لا يتأتى في البائنة
ومثال التقييد بحكم آخر قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن بثلثة
قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وهذا ايضا لا يتأتى في البائنة اذا عرفت
ذلك فمنهم من ذهب القاضي عبد الجبار الى انه لا يجب تخصيص كل العموم بذلك
الاشياء ومنهم من قطع بالتخصيص ومنهم من توقف وهو المختار والدليل عليه
ان ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر الكناية يقتضي الرجوع الى كل
ما تقدم لان الكناية يجب رجوعها الى المذكور المتقدم والمتقدم في الرتبة الاولى هو
المطلقات لا بعضهن الا ترى ان الانسان اذا قال من دخل الدار من عبيدي
ضربته الا ان يتوبوا انصرف ذلك الى جميع العبيد وجرى مجرى ان يقول الا ان
يتوب عبيدي الداخلين في الدار واذا ثبت ذلك فليست رعاية ظاهر العموم اولى
من رعاية ظاهر الكناية فوجب التوقف والله اعلم

القسم الرابع من كتاب العموم والخصوص في حمل المطلق على المقيد

المسألة الاولى

المطلق والمقيد اذا ورد اما ان يكون حكم احدهما نافيا للحكم الآخر او لا يكون والاول
مثال ان يقول الشارع آتوا الزكوة واعتقوا رقبة مؤمنة ولا نزاع في انه لا يحمل المطلق
هاهنا على المقيد لانه لا تعلق بينهما اصلا واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون السبب
واحدا او لا يكون هناك سببان منفكان او مختلفان وكل واحد من هذه الثلثة
فاما ان يكون الخطاب الوارد فيه امرا او نهيا مثال هذه الاقسام ستة فلنتكلم فيها
اما اذا كان السبب واحدا وجب حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء من المقيد
والاتي بالكل آت بالجزء لا محالة فالآتي بالمقيد يكون عاملا بالدليلين والآتي بغيره
ذلك المقيد لا يكون عاملا بالدليلين بل يكون تاركا لاحدهما والعمل بالدليلين عند امكانهما
العمل بهما اولى من العمل بأحدهما واما الخبر فان سلمنا ان المطلق جزء
من المقيد بيانه ان الطلاق والتقييد ضدان والضدان لا يجتمعان سلمنا ذلك

لكن المطلق له عند عدم التقييد حكم وهو تمكين المكلف من الاتيان باي فرد شاء
من افراد تلك الحقيقة والتقييد بنافي هذه الممكنة فليس تقييد المطلق اولى
من حمل المقيد على الندب وعليكم والجواب اما ان المطلق جزء
من المقيد فلا نا بينا ان المراد من المطلق نفس الحقيقة والمقيد عبارة عن
الحقيقة مع قيد زايد ولا شك ان الحقيقة احد اجزاء الحقيقة المقيدة
قوله الطلاق والتقييد ضدان قلنا ان عنيت بالطلاق كون اللفظ دالا
على الحقيقة من حيث هي هي مع حذف جميع القيود السلبية والايجابية
فلا نسلم ان ذلك بنافي التقييد على ما بيناه وان عنيت بالطلاق كون اللفظة
دالة على الحقيقة الخالية عن جميع القيود فنحن لا نريد بالطلاق ذلك بل
الاول وهو ان الحقيقة لا بشرط هي بين الحقيقة بشرط لا فان عدم الشرط
غير شرط العدم وايضا مشروط الخلو عن كل القيود غير معقول لان هذا
الخلو قيد قوله المطلق له شرط عدم التقييد حكم وهو التمكن من الاتيان
باي فرد شاء من افراد تلك الحقيقة قلنا هذا الحكم غير مدلول عليه لفظا
والتقييد مدلول عليه لفظا فهو اولى بالرعاية واما في جانب النهي فهو ان يقول
لا تقتل رقبة ثم يقول لا تقتل رقبة كافرة والموصوفة قريب مما مر في المسألة السالفة
اختلفوا في الحكمين متى تنافيا اذا طلق احدهما وقيد الآخر وسببهما مختلف مثاله
تقييد الرقبة في كفارة القتل واليمين واطلاقها في كفارة الظهار وفيه
مذاهب ثلثة اثنان طرفان والثالث هو الوسط اما الطرفان فاحدهما قول من
يقول من اصحابنا بان تقييد احدهما يقتضي تقييد الآخر لفظا وثانيهما قول كافة
الحنفية انه لا يجب تقييد هذا المطلق بطريق ما البتة وثالثها القول المعتدل
وهو مذهب المحققين منا انه يجب تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد
ولا ندري وجوب هذا القياس بل ندري انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد
والا فلا واعلم ان صحة هذا القول انما ثبت اذا فسدنا القولين الاولين
اما الاول فضعيف جدا لان الشارع لو قال اذا جئت في كفارة القتل برقبة مؤمنة
واوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن احد الكلامين منافيا
للاخر فعلمنا ان تقييد احدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظا احتجوا بان القرآن
كالكلمة الواحدة وبان الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة والطلاق في

سائر العمومات حملنا المطلق على المقيد فكذا هاهنا وأجاب عن الوجه الثالث
القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا يناقض لها في كل شيء والواجب ان تفسير
كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد وعرفنا ذلك بالاجماع واما القول الثاني
فضعيف لان دليل القياس وهو ان العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل
الصور فتخصيصه الخ الف ان قوله اعتق رقبة يقتضي بمطلقه كل المكلفين من اعتاق
اي رقبة شاء من غير ان يدل القياس على انه لم يجز له الا عتق المؤمنة فكان
القياس دليلا على ذلك المكنة انما بينه بالنص وبحكم القياس ايضا
وانه غير جائز واجاب هذا الذي ذهبتم الى ممنوع عليكم لانكم اعتبرتم سلامة
الرقبة عن كثير من العيوب فان كان اشتراط الايمان سهلا فكذلك في تلك العيوب
سهلا وان شق فتلك اعتبرتموها لم يرد في الدلالة على اللفظ العام واذا جاز تخصيص
العام بالقياس فلان يجوز هذا التخصيص به اولى شبيه "اذا الطلق الحكم
في موضع وقيد مثله في موضعين يقيد من مضاد بن كيف يكون حكمه مثاله قضا
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 الظهار الواجب مقيدا بالتتابع في قوله فصيام شهرين متتابعين
اختلفوا فيه على حسب ماثر في المسئلة السابقة فمن زعم ان المطلق يتقيد بالمقيد
يقول ترك المطلق ههنا على اطلاقه لانه ليس يقيده باحدهما اولى من تقييده
بالآخر ومن حمل المطلق على احدهما حمله ههنا على ما كان القياس عليه اولى ٥
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 وادن تاذينا واذانا فالمبين يفرق بين 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 فهو الذي
دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد الثاني المبين وله
معنيان احدهما ما احتاج الى البيان وقد فرد عليه بيانه وثانيهما الخطاب
المبتدأ المستغني عن البيان الثاني المعنوي وله معنيان احدهما ما احتاج

الى التفسير وقد فسر عليه تفسيره وثانيهما الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير
لوضوحه على نفسه الرابع النص وهو كل كلام يظهر افادته لمعناه وله
يتناول اكثر منه واحترزنا بقولنا كلام عن امرين احدهما ان ادلة العقول مع
الافعال لا تسمى نصوصا وثانيهما ان المجمل مع البيان لا يسمى نصا لان قولنا نص
عبارة عن خطاب واحد ما يقرب منه لان البيان قد يكون غير القول والنص
لا يكون الا قولنا واحترزنا بقولنا يظهر افادته لمعناه عن المجمل فانه ليس
فيقال نص الله على وجوب الصلوة وان كان قوله تعالى اقيموا الصلوة دالا
انه ليس نصا الا في افادة الوجوب وهو مبين ليس بمجمل واحترزنا بقولنا ولا يتناول
اكثر منه لان الرجل اذا قال لغيره اضرب عبيدي لم يقل احد انه نص على ضرب
زيد من عبيده لانه لا يفيده وعلى التعيين ويقال انه نص على ضرب جملة عبيده
لانه لا يفيد سوى الجماعة من الظاهر وهو ما لا يفتقر في افادته لمعناه الى غيره
سوى افاده وحده او افاد مع غيره وهذا القيد الاخير يمنعنا عن النص استيعاب العام
عن الخاص وقد قلنا في باب اللغات ان النص هو الذي لا يحتمل سقوط غيره
معناه الواحد والظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالا مرجوحا لا منافاة بين التعيين
السادس المجمل وهو في عرف الفقهاء ما افاد شيئا من جملة اشياء هو متعين في نفسه
واللفظ لا يعينه ولا يدل عليه فولك اضرب رجلا لا من هذا اللفظ افاد ضرب رجل
وهو ليس متعينا في نفسه بل اي رجل ضربته جاز فليس كذلك اسم الغرء لانه يفيد
اما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وما قول الله تعالى اقيموا
الصلوة يفيد وجوب فعل متعين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ الساتع
الماول والتاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى
الذي دل عليه الظاهر واما المحكم والمتشابه فقد مر تفسيرهما في باب
اللغات القسم الاول في المجمل المسئلة الاولى في اقسام المجمل الدليل الشرعي
اما ان يكون اصلا او مستنبطا والاصل اما ان يكون لفظا او فعلا اما اللفظ فاما ان
حكم عليه بالاجمال حال كونه مستقلا في موضوعه او حال كونه مستقلا في بعض
موضوعه او حال كونه مستقلا في موضوعه وله في بعض موضوعه اما القسم
الاول فذلك هو ان يكون اللفظ محتملا لمعاني كثيرة فلم يكن حمله على بعضها اولى
من الباقي هم يتناول اللفظ لكل المعاني اما بحسب معنى واحد مشترك من الكل

وهو المتوا على كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده او لمعنى واحد وهو المشترك
كلفظ القرء واما القسم الثاني وهو ان يحكم عليه بالاجمال حال كونه مستعملا
في بعض موضوعه نحو كالعام المخصوص بصفة مجملة او استثنا مجمل او بدليل منفصل
مجهول مثال الصفة قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فانه تعالى
لو اقتصر على ذلك لم يفهم منه الى بيان فلما قيده بقوله محصنين غير مسافحين
لم نعرف ما البيع لنا ومثال الاستثنا قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى
عليكم مثال الدليل المنفصل المجهول كما اذا قال الرسول عليه السلام
في قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لان كلهم 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
ونحن لم نعلم انتقال هذا الاسم الى هذه الافعال احتجنا فيه الى بيان والثاني
الاسما التي دل الدليل على انه لا يجوز حملها على حقائقها وليس بعض مجازاتها اولى
من بعض بحسب اللفظ فلا بد من البيان اما الفعل فان نحو وضوءه الحائط
قد يقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع عليه وحينئذ يستغني عن البيان
وقد لا يقترن به ذلك فيكون مجملا مثال الاول اذا بانا الرسول عليه السلام
مواظبا على الوضوء بالتمر من عملنا انه ذلك من افعال الصلوة مثال الثاني ان يقوم
من الركعة الثانية ولم يجلس عن التشهد يجوز ان يكون قد سها فيه وقد لا يكون
فقد تقدم ذلك ليدلنا على جواز ترك هذه الجلسة واما المستنبط من الاصل صح
نهي القياس فلا يتصور فيه اجمال المسئلة الثانية تجوز ورود الاجمال في كلام
الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام والدليل على وقوعه في الآيات المتلوة ٥
اجمع المتكلمون على انه لا يمكن ان يكون المراد من الآية الاولى والثانية
غير ما تعرفه العرب من مسمى هذه الالفاظ والا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق
والاصول تقول من غير زيادة لان التشبيه صريح على اسعاد ادخال الفصاحة
من ذكره باللفظ المجمل ثم بيان ذلك المجمل بلفظ اخر وايضا فيجوز ان يصل الانسان
الى ذلك المجمل قبل وصوله الى ذلك البيان فلو كان سببا للخيرة وهو غير جائز والثاني
باطل لانه اذا اراد الافهام مع ان اللفظ لا يدل عليه وليس معه ما يدل عليه
كان ذلك تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز والجواب هذا الكلام ساقط

عندنا الامر عندنا بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وعند المعتزلة فلا بعد
ان يكون في ذكره بالفظ المجمل ثم ايراد ذلك المجمل البيان مصلحة لا يطلع عليها
ومع الاحتمال لا يبقى القطع القول في امور طرق العلم من المجملات
وليست كذلك المسئلة الاولى ذهب الكرخي الى ان التحليل والتحريم المضافين
الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم يقتضي الاجمال وعندنا انه
يفيد بحسب العرف تحريم الفعل المطلوب من تلك الذات فيفهم من قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الاكل لان هذه الافعال هي الافعال المطلوبة
من هذه الاعيان والحاصل انا لو تسلم كونه مجازا في اللغة لكنه حقيقة
في العرف لنا وجوه الاول الذي يسبق الى الفهم من قول القائل هذا
طعام حرام تحريم اكله ومن قوله هذه المرأة حرام تحريم وطيها وعبادة الفهم
دليل الحقيقة وثانيها ما روى انه عليه السلام قال لعن الله اليهود حرمت عليهم
الشحوم فجملوها وباعوها فاكلوا ثمنها فدل هذا على ان تحريم الشحوم افاد تحريم كل انواع التصرف
والحكم بتوجه الذم عليهم من البيع وثالثها ان المفهوم من قولنا الخمر حرام
قد دنته على التصرف فيها بالشرب والبيع ومن قولنا الدار حرام قد دنته على
التصرف فيها بالبيع والوطي والاستخدام واذا جاز ان تختلف فائدة اللفظ
على هذا النحو جاز مثله في التحريم فالتحليل احتج الكرخي بان هذه
الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف كلها اذا كانت موجودة فاذن
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 فاما ان نضمر
الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جايز او نتوقف في الكل وهو
المطلوب وايضا فانا لو دللنا على تحريم فعل معين لوجب ان ينتفي ذلك الفعل
في كل المواضع وليس كذلك لان المراد بقوله حرمت عليكم امهاتكم حرمة
الاستمتاع وبقوله حرمت عليكم الميتة حرمة الاكل والجواب لا نزاع في انه
لا يمكن 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 بعض الحنفية الى ان قوله وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل
مسح جميع الراس ومسح بعضه واذا ظهر الاحتمال ثبت الاجمال وقال الجرجون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لا اجمال فيه لان لفظ المسح يستعمل في مسح الكل بالماء تقول وفي مسح البعض كما يقال مسحت يدي بالمنديل ومسحت يدي برأس اليتيم وان كان انما مسحها ببعض الرأس والحاصل عدم الاشتراك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين مسح الكل وبين مسح البعض وفي ذلك هو مماسة جزء من اليد جزءا من الرأس فثبت ان اللفظ ما دل الا عليه فكان الآتي به عاملا باللفظ وحينئذ لا يتحقق الاجمال ويكفي في العمل به مسح اقل جزء من الرأس وهو قول الشافعي

المسئلة الثالثة اختلفوا في حرف النفي اذا دخل على الفعل كقولنا لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا عمل لمن لا نية له فقال ابو عبد الله البصري انه مجمل لان ذات الصلوة والعمل موجودة فلا يمكن صرف النفي اليها فوجب صرفه الى حكم آخر ليس البعض اولى من بعض فاما ان يحمل على الكل وهو اضاد من عند صرفه الى ما ذكرناه فقد يبقى الى الشافعي ما لو حملناه على نفي الصحة ونفي الكمال معا وفي نفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم الشافعي ما لو حملناه على شيء من الاحكام بل نتوقف وهذا هو المحال 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 انتفاء ذلك المسمى عند انتفاء الوصف المخصوص قلت فقال هذه صلوة فاسدة وقال عليه الصلاة والسلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقد علمت بقاء المسمى مع الفساد قلت التوقف من الدليل ان يصرف ذلك الحكم المسمى الشرعي وهذا الى المسمى اللغوي ومن 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 يمكن صرف النفي الى ذات الشهادة لانها قد وجدت فلا بد من صرف النفي الى حكمها وليس لها الا حكم واحد وهو الجواز لان الشهادة اذا كانت مفيدة بنا الى مستحق لم يكن لها فائدة اخرى فدخل في الفضيلة وكقولنا لا اقوار لمن اقر بالزنا مرة واحدة لان الاولى له ان يستر ذلك على نفسه فاذن لا حكم له الا الجواز واذا لم يكن له الا هذا الحكم الواحد انصرف النفي اليه فيصح التعلق به اما اذا كان له حكمان الفضيلة والجواز فلم يكن صرفه الى احدهما اولى من الباقي فتعين الاجمال هذا قول الاكثرين وقالت الحنفية يجب ان يعمل بالمجاز

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 هل الذات ونفي الصحة ونفي
الكمال توك العمل به في الذات فوجب ان يبقى معمولا به في الباقي قلت
اللفظ يدل على نفي الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام صريح انه يلزم من
انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة 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 والاصل في الكلام الحقيقة
والجواب عن الاول انه لا نزاع في ان دلالة هذا اللفظ على نفي الصفة
تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام
بالنسبة اليها بسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى
معمولا به في الباقي وعن الثاني انا بينا ان اللفظ عام بالنسبة الى نفي الذات ونفي
الصفات ثم اشارة بخصر بالنسبة الى الذات فقط وحينئذ يعتبر نفي بقية الاحكام
واشارة بخصر بالنسبة الى الذات والصحة فسوغ معمولا به في الباقي وهو نفي الفضيلة
وثالثها وهو ان المشاهدة بين المعدوم وبين ما لا يصح وما لا يعقل ابعد من المشاهدة
بين المعدوم وبين ما يوجد ويصح ويعقل والمشابهة احدى اسباب
المجاز فكان حمل اللفظ على نفي الصحة اولى وتالتها ان الخلل الحاصل في الذات
عند عدم الصحة اشد من الخلل الحاصل فيها عند بقاء الصحة وعدم الفضيلة
واطلاق اسم العدم على المحتمل اولى 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 قولنا هذا الشيء لفلان اي يعود نفعه اليه فعلى قولنا لا عمل لمن لا يعود نفعه اليه
لا يعود نفعه اليه يقتضي نفي الصحة لانه لو صح ذلك العمل لعاد نفعه اليه والكلام
على يقتضيه المسئلة الرابعة قال بعضهم آية 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 الاصابع واما القطع فلانه قد يراد به البين كما يقال يرى فلان قاله فقطع يده وقد يراد به الابانة والجواب عن الاول

ان اسم اليد موضوع لهذا العضو من المنكب ولا نتناول الكف وحده لانه لا يقال
قطعت يد فلان بالكلية اذا قطعت من الكف وعن الثاني ان القطع في
اللغة للابانة فاذا اضيف الى شيء افاد ابانة ذلك الشيء والشرع اذا حصل
في جلد اليد فقد حصلت الابانة في ذلك الجزء فيكون الجاز هاهنا في لفظ اليد لا في لفظ القطع
المسئلة الخامسة قبل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ انه مجمل لان
نفس الخطاء غير مرفوع فلابد من صرفه الى الحكم فيلزم الوجمال على ما تقدم
تقريره والجواب انه ليس مجملا لان المولى اذا قال لعبده رفعت عني الخطأ كان
ذلك بالعرف مصروفا الى نفي المواخذة بذلك الفعل فكذا اذا قال الرسول عليه السلام
لامته مثل هذا القول وجب ان ينصرف الى ما يتبع رفع مواخذته لامته به وهو
الاحكام الشرعية فكانه قال رفع 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 مرجع الى وضع اللغة او لا يكون
كذلك والاول كقوله ان الله بكل شيء عليم واما الثاني فاما ان يكون بيانه على سبيل
التفضل او على سبيل التفضل اما التفضل فضربان احدهما ان يكون الجمع المقترن
عنه اولى منه بالمنفصل كما في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وثانيهما كما في قوله
عليه السلام اقامة الصلوات عليكم واما الذي لا يكون تفضلا فضربان احدهما
ان الامر بالشيء امر بالاتيان به وثانيهما ان يظهر في الفعل تعذر اجراء الخطاب
على ظاهره ويكون هناك امر يكون حمل الخطاب عليه اولى من حمله على غيره كما في قوله
تعالى واحل الله البيع فهذا اقسام المبين المسئلة الثانية في اقسام البيانات اعلم ان
بيان المجمل اما ان يقع بالقول او بالفعل او بالترك اما بالقول فظاهر واما الفعل
فاما ان يكون الدال على البيان شيئا عمل بالمواضعة او شيئا ينبعه المواضعة
او شيئا بغير المواضعة والاول هو الكناية وعند الاصابي فاما الكتابة فقد
يقع لها البيان من الله تعالى بما كتبه في اللوح المحفوظ ومن الرسول بما كتب الى عماله
واما عند الاصابي فقد بين الرسول عليه السلام افعال الشهر هكذا وهكذا
وحسر في الثالثة اصبعه وهذا البيان مستحيل على الله تعالى لاستحالة الجوارح
عليه واما القسم الثاني وهو الذي ينبعه المواضعة فهو الاشارة لان المواضعة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مفتقرة البها وهي غير مفتقرة الى المواضعة والا لما فتقرت الى اشارة اخرى ولزم
التسلسل وهو محال وقد نبه الرسول عليه السلام بالاشارة وذلك حين اشار
الى الحمرة بيده وقال هذا حرام على كل من امتي واما القسم الثالث وهو الذي يكون
تابعا للمواضعة فنحو ما اذا قال الرسول عليه السلام هذا الفعل بيان لهذه
الآية او يقول صلوا كما رأيتموني اصلي واعلم انه لا يمكن كون الفعل بيانا للمجمل
الا باحد وجوه بثلثة احدها ان يعلم بالضرورة ذلك من قصده وثانيها ان
نعلم الدليل اللفظي وهو ان يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل الا يقول اقوا لا
يلزم من كونها ذلك وثالثها الدليل الفعلي وهو ان يذكر المجمل وقت الحاجة
الى الفعل به ثم يفعل فعلا يصلح ان يكون بيانا له ولم يفعل شيأ آخر فنعلم ان ذلك الفعل
بيان المجمل والا لفات اخر البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز واما الترك فاعلم
ان الفعل بين الصفة ولا بد على وجوبه وترك الفعل بين في وجوبه
وذلك على ضربين احدهما ان يقوم من الكعبة المأمنة الى الثالثة ويمضي على صلوته
فنعلم ان هذا الشهد ليس بشرط في صحة الصلوة والا لم يصح مع عدم شرطها
الصحة وبدل على انه ليس بواجب انه عليه السلام لم يجبر بات بتعمد ترك الواجب
وثانيهما ان سكت عن بيان حكم الحادثة فنعلم انه ليس فيها حكم شرعي وثالثها
ان يكون ظاهر الخطاب يتناوله وامتنه على سواء فاذا ترك الفعل دل على انه مخصوص
من الخطاب ولم يلزمه ما لزم امته ودليل بعضها ان يتركه بعد فعله اياه وتعلم انه
قد نسخ عنه فمطلقا ان كان حكمه الامة حكمه نسخ عنهم انشاء والا كان حكمه
مخالفا لحكمه المسئلة الثالثة المختار ان الفعل قد يكون بيانا خلافا لقوم
لنا ان الخصم اما ان يقول انه لا يصح وقوع البيان بالفعل او يقول انه يصح عقلا
لكنه لم يجز في الحكمة والاول ضربان احدهما ان الفعل لا يؤدي وقوع القبيحين
اصلا والآخر ان يقال انه لا يؤدي ذلك لامر غيره وهو ان يقول الرسول عليه
السلام هذا بيان لهذا الكلام والاول باطل لان فعل الرسول عليه السلام
الصلوة والحج ادل عليهما من صفته لهما فانه ليس الحج كالمعاينة وقد بين الرسول
عليه السلام الحج بفعله وقال خذوا عني مناسككم وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وبين اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء بفعلهم واما الثاني
وهو انه لا يقع البيان بالفعل وحده الا عند قيام الدليل على ان ذلك الفعل

بيان لذلك المجمل فهذا مما لا خلاف فيه الا ان المبين هو الفعل لانه هو المتضمن
لصفة الفعل واما القول لتعلق الفعل الواقع سابقا على المجمل واما القسم الثاني
وهو انه غير جائز في الحكمة فهو ليس بمستنكر على اصلنا لان الله تعالى يفعل ما يشاء
ثم ان سلمنا هذا الاصل لكن لا يمتنع ان يعلم الله من المكلف ان بيان المجمل
بهذا الطريق اصلح له احتج المخالف بان الفعل يطول فيلزم تاخير البيان
والجواب ان القول قد يكون اطول لان وصف افعال الصلوة وترتيبها
على الوجه المستقصى اطول من الاتيان بركعة واحدة فجوابكم جوابنا المسئلة الرابعة
في ان القول هل يقدم على الفعل في كونه بيانا القول والفعل اذا وردا
فاما ان يكونا متعاقبين او متنافيين فان كانا متطابقين وعلم تقدم احدهما على
الآخر فالمتاخر بيان والثاني تاكيد لان الحول قد حصل التعريف به ولا
حاجة الى الثاني وان لم يعلم حكم على الجملة بان الحول منهما بيان والثاني
تاكيد وان كانا متنافيين كقوله عليه السلام من قرن فلا اني القرن فليطف لهما
طوافا واحدا مع ما روي عنه عليه السلام انه قرن طاف طوافين لهما وسعى
سعيين فالقول هو المتقدم في كونه بيانا لانه بيان نفسه والفعل لا يدل حتى
يعرف ذلك اما بالنص وقد تاوا به او استدلال بدليل قولي او عقلي فاذا لم يثبت ذلك
لم يثبت كون الفعل بيانا المسئلة الخامسة في ان البيان كالمبين هذا الباب
يشتمل على شبهين احدهما هل البيان كالمبين في القوة والضعف هو كالمبين في الحكم
اما الاول فنقول الكر في المبين اذا كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا
لم يفعل والحق انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين وان
يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد والقياس
واما الآخر فهو اذا كان واجبا فبيانه بيان لصفة شيء واجب فيصح وان اراد ان
يقول انه يدل على الوجوب كالمبين فممنوع لان البيان انما يتضمن صفة المبين
وليس يتضمن لفظا يفيد الوجوب الحق ان صفة الصلوة ندبا وواجبا صفة
واحدة وان اراد انه اذا كان المبين واجبا كان بيانه واجبا على الرسول عليه
السلام واذا لم يكن المبين واجبا لم يكن بيانه واجبا على الرسول عليه السلام
فباطل لان بيان المجمل واجب سواء تضمن مفعلا واجبا او غيره واجب والا كان
تكليفا لما لا يطاق القسم الثالث في وقت البيان المسئلة الاولى القائلون بانه

لا يجوز تكليف ما لا يطاق اتفقوا على انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لان التكليف به مع عدم الطريق الى العلم به تكليف ما لا يطاق والا يمكن ان نتوكلها في تكليف الشاهد غير جائز ما عدا هنا والجواب واحد المسئلة الثانية اختلفوا في جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الخطاب المحتاج الى البيان ضربان احدهما له ظاهر وقد استعمل في خلافه والثاني لا ظاهر له كالمتشابه والمستاثر به والاول اقسام احدها تاخير بيان التخصيص وثانيها تاخير بيان النسخ وثالثها تاخير بيان الاسماء الشرعية ورابعها تاخير بيان اسم النكرة اذا اراد به شيئا معينا اذا عرفت ذلك فنقول مذهبنا انه يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة وفي كل هذه الاقسام واما المعتزلة فانكرت من تقدمها الحسين انفقوا على المنع من تاخير البيان الى وقت الحاجة في كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوها تاخير بيانه واما ابو الحسين فانه منع من تاخير البيان عما له ظاهر وقد استعمل في خلافه وزعم ان البيان الاجمالي كافي 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 وهو مثل الالفاظ المتواطية والمشتركة فقد جوز فيه تاخير البيان الى وقت الحاجة وهذا التفصيل ذكره كثير من متقدماء اصحابنا كابي بكر القفال وابي اسحق المروزي وابي بكر الدقاق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة يقع في مقامين احدهما ان يستدل في الجملة على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وثانيهما ان يستدل على جواز ذلك في كل واحد من الصور المذكورة واما المقام الاول فالدليل عليه قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قرانا فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه وتم 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 ثم كان من الذين امنوا ثم 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 عليه ما في الباب ان يقال هذا مخالفة للظاهر لكن يقول يلزم من حفظ هذا اللفظ مخالفة ظاهر اخر وهو ان الضمير في قوله ان علينا بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القران ومعلوم ان جميعه لا يحتاج الى البيان فليس حفظ احد الظاهرين اولى من الاخر وعليكم الترجيح

سلمنا ان المراد من البيان ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه تاخير البيان التفصيلي وذلك عندنا لا يجوز سلمنا ان المراد مطلق البيان لكن لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله ان علينا جمعه وقرانه هو ان نجمعه في اللوح المحفوظ ثم انه بعد ذلك ينزله على الرسول وسنه له وذلك ينافي جمع الجميع سلمنا ان البيان ما ذكرتم لكن الاية يدل على وجوب تاخير البيان وذلك مما لم يقل به احد فما دلت الاية عليه لا نسلم انهم يقولون به وما يقولون به وهو الجواب فلم تدل الاية عليه فبطل الاستدلال بها

الجواب لم ان كلمة ثم للتراخي فذلك مما تواتر عند اهل اللغة والايات التي تلوناها فالمراد هناك التاخير فالحكم قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل قلنا لان قوله تعالى فاذا قرانا فاتبع قرانه امر للنبي باتباع قرانه واما ان يكون امره بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لم يكن عالما به فكيف يمكنه اتباع قرانه سلمنا ان المراد من قوله فاذا قرانا هو الانزال ثم انه تعالى حكم بتاخير البيان عن ذلك وذلك يقتضي تاخير البيان عن وقت الانزال لا سيما لان الشيء ما لم يكن ثابتا على نفسه سلمنا انه يمكن ما ذكروه لكنه خلاف الظاهر وقوله يلزم من المحافظة على هذا الظاهر احتياج جميع القران الى البيان قلنا لا نسلم فان لفظ القران لا يتناول كله وبعضه بدليل انه لو حلف لا يقرء القران ولم يمسه قرء اية او مسالة تحت في يمينه سلمنا ان لفظ القران ليس حقيقة في البعض لكن اطلاق اسم الكل على البعض اسهل من اطلاق لفظ البيان على التنزيل لان الكل يستلزم الجزء والبيان غير مستلزم للتنزيل فوله 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 القراءة التي يجب على النبي متابعتها وذلك يستدعي تاخير البيان عن الانزال قوله هذا يقتضي وجوب تاخير البيان قلنا ونحن نقول به وان قلت الضمير عائد الى كل القران فيجب تاخير بيان الكل وذلك لم يقل به احد قلت قد تقدم بيان ان الضمير عائد الى الكل اما الذي يدل على كل واحد من الصور التي ذكرناها فنقول الدليل على انه يجب تاخير البيان في النكرة ان الله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة موصوفة غير منكرة ثم لم يبينها لهم حتى سالوا سوال بعد سوال انا قلنا ان لو لم ترد بقرة منكرة لوجهان الاول ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها

وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فارض وبكر ينصرف
الى ما امروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المامور به ماكان ذبح بقرة
مذكورة بل ذبح بقرة معينة التي ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال
الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي امروا بذبحها اولا او صفات بقرة
وجب عليهم عند ذلك السؤال وانسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول
هو المطلوب والثاني يقتضي ان الاحكام بالصفات المذكورة قبل ذلك وبالاجماع
المسلمين على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم
قال فصل لا يجوز التمسك بهذه الاية لان الوقت الذي فيه امروا بذبح البقرة
كانوا محتاجين الى ذبح اي بقرة كيف كانت فلما اخر الله تعالى البيان لكان ذلك تاخيرا
عن وقت الحاجة وانه لا يجوز فان ما يقتضيه الاية لا تقول به وما نقول به
لا تقتضيه الاية ترك ما عن عهد الملقام لكن لو سلم ان المامور به كان ذبح بقرة
من صفة بل ذبح بقرة كيف كانت فلما سالوا تغيرت المصلحة ووجب عليهم
بقرة اخرى وبالكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة المذكورة ولم لا يجوز ان
يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب سلمنا
ان هذه الكنايات يقتضي كون البقرة المامور بها موصوفة لكن ها هنا ما يدل على
كونها مذكورة وهو من جملة اوجه الاول ان قوله تعالى انه يقول انها بقرة امروا بذبح
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 نقصيرهم في الامتثال
بالامر وايضا لو كان ذلك لكون المامور به ذبح بقرة منكرة الثالث ما روي عن
ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة اجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم سلمنا ان المامور به ذبح بقرة موصوفة لكن لم لا يجوز ان يقال
البيان التام كان قد تقدم لكنهم بتشددهم لبلادتهم فاستكشفوا طلبا للزيادة
فحكى الله تعالى ذلك سلمنا ان البيان التام لم يتقدم فلم لا يجوز ان يقال ان موسى
عليه السلام كان قد اعلمهم بان البقرة ليست مطلقة بل معينة وطلبوا البيان
التفصيلي فالحاصل ان البيان الاجمالي كان مقارنا والبيان التفصيلي كان متاخرا

وهو جائز عند الجبائي والجواب قوله الاية تقتضي تاخير البيان
عن وقت الحاجة فلما لم نسلم لهم ذلك انما يلزم لو كان الامر مقتضيا للفور
لكنا لم نقل ذلك قوله الكنايات عائدة الى القصة والشان قلنا هذا
باطل لوجوه احدها ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان
لكان الذي سيجيء بعد ذلك غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء لا
بد من اضمار شيء اخر وذلك خلاف الاصل بما اذا جعلنا الكنايات
عائدة الى المامور به اوالحكم بلزم هذا المحذور وثانيها ان الحكم برجوع الكناية
الى القصة والشان خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى ما يجيء
جري ذكره والقصة والشان لم يجز ذكرهما فلا يحسن عود الكناية اليهما
خالفنا هذا الدليل في بعض المواضع فبقي ما عداه على الاصل
وبالثالث ان الضمير في قوله مالونها وهي لا سكال انه عائد الى البقرة المامور
بها فوجب ان يكون الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء عايدا الى تلك البقرة
والحكم بكون الجواب مطابقا للسؤال قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
امروا بذبح بقرة مطلقة قلنا هب ان ظاهره يفيد الاطلاق ونحن نسلمه لكنا
نقول المراد كان غير الظاهر بحيث انه تعالى علمه فما قلتموه لو صح نا قوله لو كان
ذلك لطلب البيان لما استحقوا التعنيف بقوله تعالى وما كادوا يفعلون
قلنا ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول
القصة او انهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل الكل
واحدهما فحمله على الاخير هو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند
ذلك وما كادوا يفعلون قوله نقل عن ابن عباس انه قال شددوا على انفسهم
فشدد الله عليهم قلنا هذا من اخبار الاحاد وهي لا تفيد الا الظن فلا يصلح معارضا
لنص الكتاب قوله لم يجز ان يقال البيان كان حاصلا لكنهم لم يتفطنوا
قلنا لو جهلوا ان اولهم كانوا يعلمون البيان ولو كان البيان حاصلا لما
التمسوا بل كانوا يطلبون النفع الذي ان قيد التبيين عند حضور هذا
البيان متعذرها هنا لان ذلك البيان ليس الا وصف تلك البقرة والعارف
باللغة اذا سمع تلك الاوصاف استحال ان لا يعرفها فلم كانوا يطلبون البيان
التفصيلي قلنا لو كان كذلك لذكره الله تعالى ازالة للتهمة اما الدليل على جواز

تاخير بيان المخصص النقل والعقل اما النقل ان الله تعالى لما انزل قوله انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى قد عبدت
الملايكة وعبد المسيح فهو لحصب جهنم فبين تاخير بيان ذلك حتى انزل الله
تعالى قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فان قيل لم نسلم ان قوله وما
تعبدون يتدرج فيه الملايكة والمسيح وبيانه من وجهين الاول ان كلمة
ما لما لا يعقل فلا يدخلها المسيح والملايكة الثاني انه تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم خطاب مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملايكة
والمسيح بل كانوا يعبدون الاوثان سلمنا ذلك لكن تخصيص العام
بدليل العقل جايز وها هنا دل العقل على خروج الملايكة والمسيح فانه
لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم ثم نقول
الملة عليه وهنا خبر واحد فلا يجوز اثباته به سلمنا صحة الرواية
ولكن الرسول لعله انما سكت استظهارا بنزول الوحي عليه في تاييد البيان العقلي
والنقلي والجواب لم نسلم ان صيغة ما مختصة بغير العقلاء والدليل عليه
وجوه احدها قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى والسماء وما بناها والناس وما
ما اعبد وثنا سبحانه تعالى اهل اللغة على ورود ما بمعنى الذي وكلمة الذي متناولة
للعقلاء فكلمة ما تتناول كذلك وثانيها ان ابن الزبعرى كان من الفصحاء فلولا
ان كلمة ما تتناول الملايكة والمسيح والا لما اورده معتمدا على الجهة ورد بعضها
ان الرسول عليه السلام لم يرد عليه ذلك بل سكت وتوقف الى نزول الوحي
ولو كان ذلك خطاء فالظاهر انما سكت الرسول عليه السلام عن تخطئته
وحاسمها انه يقال ما في ملكي هو صفة وما في نطر جاد حي حتى هو يتناول
الانسان وسائر ما سواه انما لو كانت مختصة بغير من يعلم ما كان لقوله تعالى
من دون الله فائدة لانه انما يحتاج الى الا حتراز حيث يصح الاندراج قوله
الخطاب كان مع العرب وهم ما كانوا يعبدون الملايكة والمسيح فلنا الرواية
مشهورة بان قد كان في العرب من يعبد الملايكة والمسيح وقد ذكرنا الوجوه
وغيره ذلك في سبب نزول هذه الاية لان هذه الاية لو كانت خطابا مع عبدة
الاوثان فقط لما جاز توقف النبي عليه السلام عن تخطئة السائل في قوله كل احد
يعلم ان تعذيب الرجل بجرم الغير قلنا نعم لكن يصح دخول الشبهة فيه

اولئك للعبودين كانوا راضين بذلك ام لا وعند ذلك يصح السؤال قوله
هذه الرواية مرباب الاحاد قلنا لا نسلم فان المفسرين اتفقوا على ذكرها في سبب
نزول هذه الاية وذلك يدل على الاجماع سلمنا انه من الاحاد لكنا بينا ان
التمسك بالادلة اللفظية انما كان لعدم القطع فرواية الاحاد صالحة
لذلك واما المعقول فمن وجهين الاول ان نقول لو لم يجز تاخير بيان التخصيص
كان جايز هذا فجاز ذلك بيان الملازمة انه لو لم يجز تاخير التخصيص في الاعيان
لما جاز ذلك لان تاخيره يوم العموم وهو جعل هذا المعنى قايما في تاخير التخصيص
في الاوقات فعدم الجواز هناك يقتضي عدم الجواز هنا بيان قبل الغروب
وجهان احدهما ان الخطاب المطلق معلوم ان حكمه موقف لعلمنا بانقطاع التكليف
وليس كذلك المخصص وثانيهما 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 والجواب عن الاول ان الله تعالى
لو قال صلوا كل يوم جمعة لا تقتضي ظاهر الدوام فاذا خرج منه ما بعد الوقت
للدلالة بقي الباقي على ظاهره فان جاز ان يكون حكم الخطاب مرتفعا مع الجموع
والتمكن لا يدل الدليل على ذلك وان كان ظاهر الخطاب يتناوله جاز مثله
في العموم وعن الثاني ان الغرض الذي ذكروه انما يظهر لو اخر البيان عن وقت
الحاجة اما اذا اخرج 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 الثاني اجمعنا على انه يجوز ان يامر
الله تعالى المكلفين بالفعل ثم فعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل
فلا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك شكنا فيمن اريد بالخطاب وهذا هو تخصيص لم
نقدم بيانه احتج ابو الحسين على المنع من تاخير بيان ما له ظاهر اذا استعمل
في غيره وجهان الاول ان العموم خطاب لنا في الحال بالاجماع فالحاجة اما ان لا يقصد
افهامنا في الحال او يقصد ذلك والاول باطل لوجوه احدها انه ان لم يقصد
افهامنا لتنفر عن كونه مخاطبا لنا من المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه
نحونا كلاما مفيدا لذلك الا انه قصد افهامنا فانا بينا انه لو لم يقصد افهامنا في الحال

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مع ان ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان قد اغرانا بان نعتقد انه قصد
انهما منا في الحال فيكون قد قصد ان يجهل كون من خاطب فيما بالغته فقد اغرانا
بان يعتقد وعينه انه عنى ما عنونا انهما انه لو لم يقصد انهما منا لكان عبثا لان
الفائدة في الخطاب افهام المخاطب وابعاده انه لو جاز ان يخاطب بقصد افهما منا بالخطاب
جازت مخاطبة العربي بالزنجية وهو لو يحسنها اذ كان غرضه افهام المخاطبين
بل ذاك اولى بالجواز لان الزنجية ليس لها ظاهر عند العربي يدعوه الى اعتقاد
معناه ولو جازت مخاطبة العربي بالزنجية وبين له بعد مدة جاز ت
مخاطبة القائم وبين له بعد مدة وان يقصد افهامه شأن بالتصويت والتصفيق
شيئا فشيئا بعد مدة فان قلت خطاب الزنج لا يفهم منه العربي شيئا فلم
يجز ان يخاطب به وليس كذلك خطاب العرب بالجمل لان العربي يفهم به
شيئا ما لان قول القائل افهموا الصلوة قد يفهم منه الامر من يسمع وان لم يعرف
ما هو قلت ان جاز ان يكون سماع الصلوة وافهامها على الدعاء ويريد الله غير
ولا يبين لما جاز ان يكون ظاهر قوله افهموا الامر وقد يستعمل في الامر وقد يبين
لنا ذلك وفي ذلك مساواته لخطاب الزنج لانا لا نفهم به شيئا اصلا واما القسم
الثاني فهو انه اراد افهامنا في الحال فلا يخلو لها ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره
او غير ظاهره فان اراد الاول فقد اراد منا الجهل وان اراد الثاني فقد اراد
منا الوصول سبيله قال ابو الحسين وهذه النكتة بتأول العام المستعمل في
الخصوص والمطلق المقيد للذكر اراد المنسوخ والى سما المتقولة الى الشريعة
والكفر اذا اريد بها شيء معين لان الكل مستعمل في خلاف ظاهره الثاني لو جاز ان
يريد بالعموم الخصوص ولم يبين لنا ذلك في الحال ولم يستفد بانه لم يكن لنا طريق
الى معرفة وقت الفعل الذي يتعلق وجوب البيان عليه لانه لو قيل لنا صلوا لغدا
جوز ان يكون المراد بقوله غدا بعد غد وما بعده ابدا الا ان كل ذلك يسمى غدا مجازا
ولم يبين لنا ملا يتعلق وجوب البيان على غاية وقته نعلم عدمها بل نرد
بالخطاب وان قلنا ان ابين في غير سنة العبادة قال فعلوها الان علمنا
انه يجب فعلها في ذلك الوقت قلت لا يصح كلم ذلك لانه يجوز ان يكون عرف
يقوله الآن وفاته حينا على طريق المجاز ولم يبينه في الحال كما جاز مثله في سماء و
الالفاظ والجواب عن الاول من حيث المعارضة ومن حيث الجواب

اما المعارضة فمن جملة لوجوه الاول ان العموم خطاب لنا في الحال مع انه لا يجوز
اعتقاد استغراقه عند سماعه بل لا بد من ان يفتش الى ادلة السمعية والعقلية
فننظر هل فيها ما يخصه ام لا فان لم نجد فيها ما يخصه فحينئذ يعم ويفي
زمان التوقف الخطاب بالعموم فاما مع انه لا يجوز اعتقاد ظاهره فما انتقض
قولكم اجاب ابو الحسين عنه بان من لم يجز ان يسمع المكلف العام دون
الخاص لم يلزمه هذا السؤال ومن يجوز ذلك قاله ان يجيب عن السؤال
بان ما يعلمه المكلف من كثرة التخصيص والادلة يجوز منه ان يكون فيها ما يدل
على ان المراد بالخطاب غير ظاهره فيصير ذلك كالمشعار بالتخصيص فيجوز
اما انه لا يجوز ان يسمع المكلف العام دون الخاص وهذا المذهب باطل عندك
فتخرج النقض بالمذهب الباطل باطل وما قوله على ما كثرة التخصيص كالمشعار
بالتخصيص قلنا فاذا جوزت ان يكون يجوز ان يكون تجويز لفهام المخصص في الحال مانعا
من اعتقاد الاستغراق في الحال فلم لا يجوز ان يكون تجويز لحدوث المخصص
في ثاني الحال مانعا له من اعتقاد الاستغراق في الحال وهذا ان السائلة وثانيها
اجمعنا 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 القصة الطويلة تقض على ما ذكروه قال قلت انا لا نجوز
تاخير البيان الا مقدارا لا ينقطع عن السامع توقع شرط يرد على الكلام وانما 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 عند الاستغراق محال
ما سمع ذلك اللفظ بتوجه عليه التقسيم الذي ذكره ابو الحسين من انه اما ان
غرض المخاطب به الافهام او لا يكون غرضه الافهام والثاني باطل فتعين الاول
فاما ان يكون غرضه الافهام والثاني باطل فتعين الاول فاما ان يكون غرضه
افهام ما استعمره الظاهر فيكون مريدا للجهل او غيره فيكون طالبا لما لا سبيل اليه
قال قلت يجوز ان السامع ان يأتي المتكلم بعد ذلك لكلام يشترط او استثنا يمنعه
من حمل ذلك اللفظ على ظاهره قلت فلم لا يجوز ان يقال في مسئلتنا
يجوز ان السامع ان يأتي المتكلم حالا لزام التكليف بدليل مخصص يمنعه

من حمل اللفظ على ظاهره وهذا اول المسئلة وثالثها انا نجوز ان يامرالله تعالى
المكلفين بالافعال مع ان كل واحد منهم يجوز ان يموت قبل وقت الفعل
فلا يكون مرادا بالخطاب وفي ذلك شركنا فيما نريد بالخطاب وهذا
تخصيص لم يتقدم بيانه البتة ورابعها ان عند ابي الحسين من المعتزلة اتفقوا
على جواز تاخير بيان النسخ اجمالا وتفصيلا وحينئذ يستقيم لهم ما ذكروه
اللفظ اذا افاد العلم مع ان الدليل غير مراد فان اراد ظاهره فقد اراد الجهل
وان اراد غير ظاهره فقد اراد ما لا سبيل له اليه وما تذكروه من الفروق
فقد ذكرناه واجبنا عنه واما من حيث الجواب فمن وجهين الاول
ان نقول ما الموانع من ذلك الخاطب اما ان يكون غرضه افهامنا او لا يكون غرضه
ذلك ان عنيت بالافهام افادة القطع والبقين فليس غرضه ذلك بل غرضه
منه الافهام بمعنى افادة الاعتقاد الراجح والظن الغالب مع تجويز نقيضه
فلم ملت انه على هذا التقدير يكون عاجزا وان يكون مغريا بالجهل ان عنى بالغرض
ظهور الغرض بينما اذا كان الغرض ذلك وبين خطاب الغرض بالزجر بينهما
هناك لم يمكن ان يكون الغرض افادة الاعتقاد الراجح فانه لا يفهم منه شيئا
وان عنيت به ان غرضه افادة الاعتقاد الراجح كيف ما كان اعني القدر
المشترك بين الاعتقاد الراجح المانع من النقيض والاعتقاد الراجح المجوز
للنقيض فهذا مسلم ولكن هذا القدر لا يمنع من ورود المخصص لانه لو امتنع
لكان ذلك الاعتقاد ما تعارض النقيض مع انا فرضنا انه غير مانع منه هذا الذي
يدل على ان الغرض من الخطاب افادة اصل الراجح لا افادة الاعتقاد الراجح
المانع من النقيض وهو انه لو لم تدل الالفاظ اللغطية بنوع ما على كون اللغة والنحو
والتصريف منقولا بالتواتر مع عدم الاشتراك والمجاز في التخصيص والاستثناء
والاضمار والنقل والتقديم والتاخير وعدم المعارض العقلي والنقلي وكل هذه
المقامات ظني وما يتوقف على الظني ظني فانه كان يلزم ان لا يكون شيء من الالفاظ
لا يفيد الا الاعتقاد الراجح وهذا الكلام بناء فيه احتمال ورود المخصص بعده
وما تحقق ذلك وهو ان العلم الرطب في الشتاء يفيد ظن نزول المطر ثم قد لا يوجد
المطر في بعض الاوقات ثم لم يكن عدم الوجدان قادحا في ذلك الظن الا لو قد تحقق

ذلك الظن على ما شهدا هذا العدم فحينئذ يكون ذلك الظن قطعا لا ظنا هذا
خلف فكذا ما هنا اللفظ العام لا يفيد القطع الا بعد البحث الا ستفراغ وهذا لم يوجد
لا يجمع 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 متردد بين هاتين الحالتين على السواء فهو بالنسبة الى احدى
هاتين الحالتين كاللفظ المشترك بالنسبة الى مفهوماته والمتواطي بالنسبة
الى جزئياته فكما انه يجوز عند الخصم ورود اللفظ المشترك مع
المتواطي خاليا عن البيان لانه 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 ونعلم ان هذا اللفظ ان وجد معه المخصص
افاد الخاص وان وجد معه عدم المخصص افاد العام فلا فرق بينه وبين
المشترك فكما جاز هناك تاخير البيان فكذا هاهنا فان قلت فهذا عود
الى القول بان هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص ونحن الآن
في التفريع على انها للعموم فقط قلت لا نسلم ان هذا عود الى القول
بالاشتراك وذلك لانا نسلم انها وجدها موضوعة للاستغراق وبهذا الكلام
انفصلنا عن القائلين بالاشتراك لكنا نقول لا نزاع في جواز ورود المخصص
ولا نزاع في انه عند ورود المخصص لا يفيد الا الخاص فاذا شككنا في وجود
المخصص بعد بحثه لزمنا ان نشك في انه هل يفيد الا ستغراق ام لا فلان الشك
في الشرط شك في المشروط فهذا بين هذا القول من مذهب القائلين بالاشتراك
والجواب عن الباقي ان اللفظ وان كان محتملا لهذا الا انه قد يوجد من
القرائن ما يفيد القطع بان المراد من اللفظ ظاهره وعلى هذا التقدير يزول
السؤال فان لم يوجد شيء من هذه القرائن وحصل الوقف الذي هو ظاهر الصيغة
على ما به وقعت العمل وجب عليه العمل لان الظن قائم مقام العلم في اقتضاء وجوب
العمل لكنه لا يقوم مقامه فيما لا يتعلق بالعمل فظن كون اللفظ للاستغراق
وجوب العمل في الحال كاف في القطع بوجوب العمل في الحال لكن ظن عدم المخصص

لا يكفي في القطع بعدم المخصص فظهر الفرق المسئلة الثانية واما الخطاب
الذي لا ظاهر له وهو الاسم المشترك كالقرء بين الطهر والحيض فان له ظاهرا
من وجه دون وجه واما الوجه الذي يكون ظاهرا فيه فهو انه يعتقد ان المتكلم لم يرد
شيئا غير الطهر وغير الحيض وانه اراد اما هذا واما هذا فمن هذا الوجه لا يحتاج الى
بيان واما الوجه الذي يكون به غير ظاهر فهو انه لا يعتقد اي الامرين اراده المتكلم
الطهر او الحيض ولا يجب ان يقترن به بيان في الحال والدليل ان الاسم المشترك
يفيد بنفسه المراد ما هناك اما اذا كان من غير تعيين وهذا الذي يراد تقريره لان الانسان
قد يقول لغيره في الكراهة سميته او صيل لها او لا يكون غرضه في الحال الا اعلام
هذه الجملة وقد يقول رايت رجلا في موضع كذا او هو يكره وقوف السامع على
عينه او بكره وقوفه عليه من جهته وهذا اوضع في اللغة الفاظ مهيئة بحسب
وضعت الفاظ المعاني معينة وقال تعالى وسلام عليكم مخصصين عليكم وقال
فبعثوا عدلا اصعانا كثيرة وايضا قد يحسن للملك ان يدعو بعض عماله فيقول
له وليتك البلد الفلاني فاخرج اليه في غد والبا واكتب لك تذكرة بتفصيل ما
تعمله ويحسن من احدنا ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة
وتبتاع ما ابيعه لك غدا فيوم الجمعة فيكون القصد بذلك الناهب لقضاء
الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك ثبت انه يجوز اطلاق اللفظ المشترك
مع عريه عن التعيين قال قلت الغرض من التكليف هو الفعل والعلم
والاعتقاد تابعان وهذا الاهتمام محل التمكن من الفعل قلت الغرض
قبل الوقت هو العلم لما الفعل فاما في وقت الحاجة فالغرض هو الفعل وهناك
يجب البيان احتج بانه لو حسنت المخاطبة بالاسم المشترك من غير بيان
في الحال لحسنت مخاطبة العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية
ولا سئلة في المحال والجامع ان السامع لا يعرف مراد المتكلم كما على الحقيقة
قال قلت الفرقان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا وهاهنا يفهم ان المراد
احد معنيي الاسم قلت اما ان يعينه او لا في حسن الخطاب حصول العلم
بكمال المراد او لتكليف معرفة المراد من بعض الوجوه والاول يقتضي امتناع تاخير
بيان المجمل والثاني يوجب حسن مخاطبة العربي بالزنجية لان المعرفي اذا عرف

حكمة الزنجي المخاطب له علم انه قد اراد مخاطبته بشيء ما لا امر ولا نهي واما
غيرهما والجواب ان المعينين في حسن الخطاب ان يتمكن السامع ان يعرف
به ما افاده الخطاب وهذا التمكن حاصل في الاسم المشترك لانه موضوع لاحد
هذين المعنيين والسامع فهم ذلك منه بخلاف العربي فانه لا يتمكن من ان يعرف
ما وضع له خطاب الزنجي فظهر الفرق المسئلة الرابعة يجوز ان يوحي الرسول
عليه السلام شيئا مما يوحى اليه الى وقت الحاجة وقال قوم يجب تقدمه عليه
لنا ان في الشاهد قد يكون تقدم الاعلام على حضور وقت الفعل نصا وقد يكون بترك
التقديم فنحاكيه وقد يكون بحيث يجوز الامران واذا كان كذلك لم يمتنع ان يعلم
الله تعالى اختلاف مصلحة المكلفين في تقديم الاعلام وفي تركه فيلزم ان
لا يكون التقديم واجبا على الاطلاق احتجوا بقوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ والامر للفور والجواب لا نسلم انه للفور سلمناه لكن المراد بذلك هو
القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل من الله تعالى القسم الرابع
في الجمل المسئلة الاولى الخطاب المحتاج الى البيان يجب بيانه لمن اراد الله
ان يفهمه دون من يريد ان يفهمه اما الاول فلانه لو لم يتبين له لكان قد كلف
ما لا سبيل له الى العلم به واما الثاني فلانه لا تعلق له بذلك الخطاب فلا يجب
بيانه له ثم الذين اراد الله منهم فهم خطابه ضربان احدهما اراد منهم فعل ما تضمنته
الخطاب ان كان ما تضمنته الخطاب فعلا والآخر يريد منهم الفعل والمخوّلون هم
العلماء وهذا اراد الله تعالى ان يفهموا مراده بانه الصلوة وان يفعلوها
والآخر هم العلماء في احكام الحيض فقد اريد منهم فهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنته
الخطاب والذين لم يرد الله ان يفهموا مراده ولم يوجب ذلك عليهم ضربان احدهما
لم يرد منهم ان يفعلوا ما تضمنته الخطاب والآخر اراد منهم الفعل فالاولون
هم اصناف الكتب السالفة لان الله تعالى ما اراد ان يفهموا مراده منها ولا ان يفعلوا
مقتضاها والآخر هم النساء في احكام الحيض لان الله تعالى اراد منهن الفرار
احكام الحيض بشرط ان يفتينهن ولم يوجب عليهن فهم المراد بالخطاب انه لو وجب
عليهن سماع اخبار الحيض فصلا عن بيان مجملها وتخصيص عامها المسئلة الخامسة
يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع ما تخصصه وقول
النظام واوهاشم والفقيها وقال ابو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك في العام المخصوص

بدليل السمع واجاز ان يسمعه المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان في العقل
ما يدل على تخصيصه لما ملئت اوجه الاولياء 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 زمان عمر الملوا اجمعنا
على جواز خطابه بالعام المخصوص ما العقل ان يحظر بباله ذلك المخصص فوجب
ان يجوز خطابه بالعام المخصوص ما السمع من غير ان يسمعه ذلك المخصص الجامع
كونه في الصورتين ممكنا من معرفة المراد الثالث ولانا لو احدنا كثيرا لما سمع
الالفاظ العامة المخصوصة قبل تخصيصها فانا كنا مكابرة في الضروريات
احتج باموراحدها ان اسماع العام دون سماع المخصص اغرا بالجهل
وثانيها ان العام لا يدل على ذلك المخاطب فاسماعه وحده لخطاب العربية
بالتجربة وثالثها ان دلالة العام مشروطة بعدم المخصص فلو جاز سماع العام
دون سماع المخصص لما جاز الاستدلال بشئ من العمومات لابعد الطواف
في الدنيا وسؤال كل عالم الوقت انه هل وجد له مخصصا وذلك يفضي الى سقوط
العمومات والجواب عن الاول ان الاغراء غير حاصل لما قدمنا من انه يعتقد عن
العموم لما قطع به وبه خروج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان كون اللفظ موضوعا
حقيقة في الاستغراق مجازا في غيره يقتضي الاستغراق واللزوم تحقق في العلميات
الكلام في افعال الانبياء عليهم السلام المسئلة الاولى اختلف الامة في عصمة الانبياء
على قولين احدهما قول من ذهب الى انه لا يجوز ان يقع منهم ذنب صغيرا كان ذلك
او كبيرا عمدا او سهوا الا ما دل من جهة الدليل على انه سهو وهو قول الشيعة والآخر قول من ذهب
الى جوازه عليهم ثم اختلفوا فمنهم من ذكر ان ما لا يجوز عمده لا يجوز سهوه والخلاف 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 وكل ذنب
عندهم كفر وشرك واحالت الشيعة اظهار الكفر على سبيل التقية واما
الاعتقاد الخطاء الذي لا يبلغ الكفر مثل ان يعتقد مثلا ان الاعراض باقية
ولا يكون ذلك منهم من آراء الكفر فمنعوا منه من جوزه وثانيها باب التبليغ واتفقوا
على انه لا يجوز عليهم التغيير والتحريف في الوحي بقولهم وقال قوم يجوز ذلك من جهة

السهو وبالتفاهما يتعلق بالفتوى واتفقوا ايضا على انه لا يجوز الخطاء عليهم فيه
وجوزه قوم على سبيل السهو وبابعها ما يتعلق بافعالهم واختلفت الامة فيه على
اربعة اقوال احدها قول من جوز عليهم الكبائر عمدا وهو قول منهم من قال بوقوع هذا
الجائز وهم الحشوية وقال القاضي ابو بكر هذا وان جاز عقلا لكن السمع يمنع من وقوعه
وثانيها انه لا يجوز ان يرتكبوا كبيرة ولا صغيرة عمدا لكن يجوز ان يأتوا به على جهة التاويل
وهو الجباي وبالثها انه لا يجوز ذلك لا عمدا ولا من جهة التاويل لكن على سبيل السهو
وهم ما خوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم لان
معرفتهم اقوى ويقدرون من التحفظ على ما لا يتاتى لغيرهم ورابعها انه لا يجوز
ان يرتكبوا كبيرة وانه قد وقعت منهم صغاير على جهة العمد والخطاء والتاويل الا
ما يتعلق بالكذب والتطفيف وهو قول اكثر المعتزلة والذي نقول به انه
لم يقع منهم ذنب على سبيل القصد لا صغيرا ولا كبيرا واما السهو فقد يقع منهم
لكن بشرط ان يتذكروه في الحال وينتهوا لوجوه على ان ذلك سهو وقد سبقت هذه
المسئلة في علم الكلام ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتابنا في عصمة الانبياء عليهم
السلام المسئلة الثانية اختلفوا في ان فعل الرسول يجب به هل يدل على حكم
في حقنا في اربعة اقوال احدها انه للوجوب وهو قول ابن سريج وابي سعيد
الاصطخري وابي علي بن خيران وثانيها انه للندب ونسب ذلك الى الشافعي وثالثها
انه للاباحة وهو قول مالك ورابعها انه يتوقف في الكل وهو قول البصرية واكثر
المعتزلة وهو المختار لنا ان جوزنا الندب عليه جاز ان يكون ذلك الفعل ان يكون ندبا له
ولنا وحسنه له يجوز لنا فعله وان لم يجوز الندب عليه جوزنا كونه مباحا وهذيانا
وواجبا وستقدم ان يكون واجبا جوزنا ان يكون ذلك من خواصه وانه يكون مع عدم
احتمال الكل هذه الاقسام امتنع الجزم بواحد منها وقد احتج القائلون 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 عن مخالفة
فعله يقتضي وجوب موافقة فعله وثانيها قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وهذا يحرم بجري الوعيد فيمن ترك
التاسي به والمعنى للتاسي الاتيان بفعل الانسان مثل فعله وثالثها قوله تعالى
فاتبعوني وطاعة الامر للوجوب والمتابعة هي الاتيان بمثل فعله ورابعها

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قوله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دلت الآية على ان محبة الله مستلزمة
للمتابعة لكن المحبة واجبة بالاجماع والملزوم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة
وخامستها قوله ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فاذا فعل فقد اتانا بالفعل فوجب
علينا ان نأخذ به وسادستها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول حيث
الآية باطلاقها على وجوب طاعة الرسول والاتيان بمثل فعله الغير لاجل
ذلك الغير فعله طاعة لذلك الغير فوجب ان يكون واجبا وسابعتها قوله
تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها ثم ان الله تعالى انما زوجه اياها
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 انما كان
لفعل الرسول فقد اجمعوا هاهنا على ان مجرد الفعل للوجوب وقد تم واصلوا
الصيام ما اصل وخلوا نعالهم في الصلوة لما خلع واسرع عام الحديبية بالطلاق
بالحلق فتوقفوا فسئل عن ام سلمة فقالت اخرج اليهم واحلق وادع فعلت
فحلقوا وعلقوا متشاورين وانه خلع خاتمه فخلعوا وكان عمر رضي الله عنه
يقبل الحجر ويقول انى لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وبانه قال في جواب من سأله سلمة عن
قبلة الصائم فقال الا اخبرتها اني افعل وانا صايم واما المعقول فمن وجهين
الاول ان الاحتياط حيث يحمل الوقوع على اعظم مراتبه واعظم مراتب الرسول
عليه السلام ان يكون واجبا عليه وعلى امته فوجب حمله عليه بيان الاول
ان الاحتياط يتضمن دفع ضرر الخوف عن النفس وذلك كلية ودفع الضرر
واجب بيان الثاني ان اعظم مراتب الفعل ان يكون واجبا على الكل الثاني انه لا نزاع
في وجوب تعظيم الرسول عليه السلام في الجملة واصحاب الاتيان بمثل فعله تعظيم
له في العرف والتعظيم يستلزم كونه في قدر من المناسبة فيجمع بينهما بالقدر
المشترك فيكون ورود الشرع باحداث كل التعظيم يقتضي ورود بان يجب على
الامة الاتيان بمثل فعله والجواب عن الاول لانسلم ان لفظ الامر حقيقة
في الفعل على ما تقدم سلمنا لكنه بالاجماع حقيقة اضافي والقول فليس
حمله على كل واحد من حمله على هذا سلمنا لكن ها هنا ما يمنع من حمله على الفعل

بدليل العرف

وهو من وجهين الاول ان نقدم ذكر الدعاوى المخالفة ثم منه فان الانسان
اذا قال لعبده لا تجعل دعائي كدعاء غيري واحذر مخالفة امري ثم منه انه
اراد بالامر القول الثاني وهو انه قد ابدى به القول بالاجماع فلا يجوز حمله
على الفعل لان اللفظ المشترك لا يجوز حمله على معنييه سلمنا لكن المراجعة
الى الله تعالى لانه اقرب المذكورين ما قلت القصد هو الحث على
اتباع الرسول لانه تعالى قال له فجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا حث بذلك على الرجوع الى اقواله وافعاله ثم عقب ذلك بقوله فليحذر
الذين يخالفون عن امره فعلمنا انه حث بذلك على التزام ما كان دعا اليه من الرجوع
الى امر النبي عليه السلام ايضا فلم لا يجوز الحكم بصرف الكناية الى الله والرسول
قلت الجواب عن الاول ان صرف هذا الضمير الى الله تعالى مردود لهذا الفرض
ايضا لانه لما حث على الرجوع الى اقوال الرسول وافعاله ثم حذر عن مخالفة
امر الله تعالى كان ذلك تأكيدا لما هو المقصود من متابعة الرسول وعن
الثاني ان الهاء 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 بان قلت
يدل عليه امران احدهما ان المخالفة عند الموافقة لكن موافقة فعل الغير هو ان
تفعل مثل فعله فمخالفته هو ان لا تفعل مثل فعله الثاني وهو ان المعقول من
المختلفين هما اللذان لا يقوم احدهما مقام الآخر بوجه اصلا وكانا في غاية البعد
احدهما مقام الآخر بوجه اصلا وكانا في غاية القرب لم يعد مخالفا فثبت ان عدم الاتيان
بمثل فعله مخالف للاتيان بمثل فعله من كل الوجوه هذا لما في اصل الوضع
كذلك لكنها في عرف الشرع ليس كذلك ولهذا فان الحائض تخالف الطاهر
بالصلوة مخالفة للمسلمين بل هي عبادة عن انها لا تأتي بمثل فعله اذا كان الاتيان
به واجبا وعلى هذا لا يسمى ترك مثل فعل النبي عليه السلام مخالفة الا اذا دل
فعله على الوجوب فاذا اشتغلنا بذلك لزم الدور وهو محال والجواب عن الثاني
لم قلت ان الاتيان بمثل فعل الغير مطلقا يكون تاسيا به بل عندنا كما يشترط في
التاسي المساواة في الصفة يشترط فيه المساواة في الكيفية حتى انه لو صام
واجبا فتطوعنا بالصوم لم نكن متاسين به وعلى هذا لا يكون مطلق فعل الرسول
سببا للوجوب في حقنا لان فعله قد لا يكون واجبا فاذا فعلناه على سبيل

فادحا في الناسي وتمام المسئلة سيأتي في المسئلة الآتية ان شاء الله تعالى ٥

والجواب عن الثاني ان قوله تعالى فاتبعوه اما ان لا يفيد العموم او يفيده فان كان الاول سقط التمسك به وان كان الثاني فنستفيد بواسطته بالكتاب ذلك الفعل واجبا عليه وعلينا وجب ان نعتقد نحن فيه ايضا هذا الاعتقاد والحكم بالوجوب بناء قضيه فوجب ان لا تتحقق وهذا هو الجواب عن التمسك بقوله تعالى فاتبعوني

والجواب عن السؤال الخامس ان نسلم ان قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه يدل على الفعل ويدل عليه وجهان الاول ان قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا يدل على انه عين قوله ما اتاكم ما امركم الثاني ان الايتاء انما يتأتى في القول لا نه تعريف فلا يتأتى الا نصب كانا الحدناه وكانه عليه السلام اعطانا وهو الجواب

عن السؤال السادس ان الطاعة هي الاتيان بالمأمور به والمراد على احتمالين المذهبين فلم قلت ان مجرد فعل الرسول يدل علينا امرنا بمثله او اريد منا مثله وهذا اول المسئلة والجواب عن الاجماع من وجوه الاول هذا اجماع احاد فلا يفيد العلم ولم ان يقولوا هب انها يفيد الظن لكن لما حصل ظن كونه دليلا ترتب عليه ظن ثبوت الحكم فيكون العمل به دافعا للضرر مظنون فيكون واجبا وتقرير هذه الطريقة سيجيء ان شاء الله تعالى في مسئلة القياس الثاني ان اكثر اهل الاخبار رواة في القرون الاولى فلعله عليه السلام كان قد بين لهم ان شرعه ونسخ حكم شرائع من تقدمه قال عليه السلام صلوا كما تروني اصلي وعليه خرج نفس عمل الحج وقال خذوا عني مناسككم وعليه خرج مسئلة النفاثين والقارن وقارا هذا وضوئي ونبوة الانبياء قبلي واما الوصاف فانهم ظنوا انه لما امرهم بالصوم واشتغل معهم به انه قصد بفعله بيان الواجب فرد عليهم ظنهم ولكن عليهم المرافقة واما خلع النعل فلا نعلم انهم فعلوا ذلك واجبا وايضا لا يمتنع ان يكون الحمار او قد خلع نعله مع تقدم قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فلعلهم ظنوا ان خلعها ما امروا به عند مباح لانه لو كان مباحا ما تركه المسلمون في الصلوة على انه عليه السلام قال لهم لم خلعتم نعالكم فقالوا رأيناك خلعت نعلك فقال ان جبريل اخبرني ان فيها اذى فنبين بهذا انه سيوافق بعض الوجوه الذي اوقع عليه فعله ثم سعوه واما خلع الخاتم فهو مباح فلما خلع اخبروا بما وقفته لا لاعتقاد وجوب ذلك عليهم

والجواب عن الوجه الاول من المعقول ان الاحتياط انما يصار اليه

اذا خلا عن الضرر قطعا وها هنا ليس كذلك لاحتمال ان يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا احتمل الامران لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا وعن الثاني ان ترك الاتيان مثل ما يأتي به الملك العظيم قد يكون تعظيما لذلك الملك فقد يفعل كما يفعله سيده والجواب عن القاء من الذنب بالقرآن والاجماع والمعقول اما القرآن فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولو كان الناسي واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما ثبت الاسوة الحسنة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا واما المباح والاجماع وهو اما ما ذا ينا اهل الاعصار متطابقين على الاقتداء في الافعال بالنبي عليه السلام وذلك يدل على انفقاد 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 يوجد منه الذنب والثاني باطل ظاهر والا لاشتغال به عبث والعبث منزه عنه لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا منفيين الثالث وهو ان يكون مرجوح العدم فلما ثبت ان فعله وجد ثابتا بعضها مندوبا وبعضها واجبا فالقدر المشترك هو رجحان جانب الوجود وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الاصل فانتفى الرجحان مع عدم الوجوب والجواب عن الاول ما تقدم ان الناسي في ايقاع الفعل على الوجه الذي اوقعه فلو فعله واجبا او مباحا وفعله نحن مندوبا لما حصل الناسي وعن الثاني انا لا نسلم انهم استدلوا بالمجرد الفعل على انه واجب مع وجود قرائن اخرى وعن الثالث لا نسلم ان فعل المباح عبث لان العبث هو الخالي عن الغرض فاذا حصل في المباح منفعة ما لم يكن عبثا والجواب عن القائلين بالاباحة بانه لما ثبت انه لا يجوز صدور الذنب منه ثبت ان فعله لا بد وان يكون اما مباحا او مندوبا او واجبا وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فاما رجحان جانب الفعل فلم يثبت على وجه دليل لان الكلام فيه وبيت على عدمه دليل لان هذا الرجحان كان معدوما والاصل في كل شئ بقاؤه على ما كان فقد ثبت بهذا انه لا حرج في فعله فتعارض الرجحان في 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 رفع حرجنا كذلك للآية الدالة على وجوب الناسي ترك العمل به فيما كان من خواصه يبقى معمولا به

في الباقي والجواب هب انه وجد له كذلك فلم يجب ان يكون في حق غيره كذلك ٥

المسئلة الثالثة قال جماهير الفقهاء والمعتزلة الناسي واجب ومعناه اذا اذا علمنا ان الرسول عليه السلام فعل فعلا على وجه الوجوب فقد بينا ان نفعله على وجه الوجوب وان علمنا انه تنفل به كما متعبدين باتباعه لنا وجاز لنا ان لا نفعله وقال ابو علي بن خلاد من المعتزلة نحن متعبدون بالناسي به في العبادات دون غيرها كالمنافع 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 يقال انه تأسى في افعاله هو ان يفعل على الوجه الذي فعله ذلك الغير ولم يفرق الله تعالى بين افعال النبي اذا كانت مباحة اولم تكن مباحة واما الاجماع فهو ان السلف رجعوا الى اوائل صلاة الصائم وفي مواضع جنابة لم يعيدوه وفي تزويج النبي عليه السلام ميمونة وهو حلال او حرام رد ذلك كله على ان افعاله لا بد من ان تشتمل منها طريقة ولقائل ان يقول على الدليل الاول الآية تفيد التأسي به مرة واحدة كما ان قول القائل لغيرك في الدار ثوب حسن يفيد ثوبا واحدا اقول هذا ان ثبت ثم عرضنا مزيد التعبد بالتأسي به عليه السلام في الجملة وايضا فالآية تفيد اطلاق كون النبي اسوة لنا ولا 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 الا ما خصه الدليل

قلت الجواب عن الاول ان احدا لا ينازع في التأسي به عليه السلام في الجملة لانه لما قال صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم فقد اجمعوا على وقوع التأسي به هاهنا ولانه ما دام الاقتداء على الجهة الواحدة فكان التأسي به عليه السلام في هذه الصورة كالتأسي في العمل بالآية لا سيما والآية انما وردت على صيغة الاخبار عما مضى وذلك يدل على وقوع التأسي به فيما مضى والجواب عن الثاني ان كان اردت انه لا يصح اطلاق اسم الاسوة عليه الا اذا كان اسوة في كل شيء فهذا ممنوع ثم يبدل على بطلانه وجهان الاول ان من يعلم من انسان نوعا واحدا من العلم يقال له ان لك في فلان اسوة حسنة الثاني وهو انه يقال لك في فلان اسوة حسنة في كل شيء ويقال لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون ذلك ولو اقتضى اللفظ العموم لكان الاول

تكريرا والثاني نقضا فان اردت باطلاق اسم الاسوة انه كان اسوة في بعض الاشياء فهذا مسلم ولكنه عليه السلام عند انا اسوة لنا في اقواله وفي كونه مزيحا له التي امرنا بالاقتداء به كقوله عليه صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم والجواب عن الحجة الثانية ان قوله تعالى ناسيا مطلق في الاتباع فلا يفيد العموم في كل الاتباعات والامر المطلق يقتضي التكرار فلا يفيد العموم في كل الاوقات فان قلت ترتيب الحكم على الاسم يشعر بان المسمى علة لذلك الحكم فما هية المتابعة علة للامر بها قلت فعلى هذا لو قال السيد لعبده استغني يلزم ان يكون امره له بجميع انواع الاستغناء في كل الاوقات ولو قال له قم يلزم ان يكون امره له بجميع انواع القيام في كل الاوقات وفي هذه المسئلة كثرة وما ذكرناه كاف في مقاصدنا وهو واما الاجماع فقد سبق الكلام عليه

القسم الثاني في التشريع على وجوب التأسي المسئلة الاولى لما عرفت ان التأسي مطابقة فعل الناسي به في الوجه وجه 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 بيانا لما هو دالة على الاباحة وثالثها ان يقع بيانا لما هو دالة على الاباحة ورابعها انه لما ثبت انه لا يدل ثبت انه لا حرج عليه في ذلك الفعل ويعرف نفي كونه للوجوب والندب بالبقاء على الاصل فحينئذ يعرف كونه مباحا اما الندب فيعرف بشكل الشبهة الاولى مع اربعة امور احدها ان يعلم من قصده عليه السلام انه قصد القربة بذلك الفعل فيعلم انه راجح الوجود ثم يعرف انتفاء الوجوب بحكم الاستصحاب فتثبت الندب وثانيها ان نقطع على انه كان مخيرا بين فعل وبين فعل ما يثبت انه ندب لان التخيير لا يقع بين الندب وما ليس بندب وثالثها ان يقع قضاء لعبادة كانت مندوبة ورابعها ان يداوم على الفعل ثم حمل به من غير نسخ فيكون ادعانا عليه السلام دليلا على كونه طاعة واهلا له به من غير نسخ دليلا على عدم الوجوب واما الوجوب فيعرف بشكل الشبهة الاولى مع خمسة اخرى احدها الدلالة على انه كان مخيرا بينه وبين فعل آخر فقد ثبت وجوبه لان التخيير لا يقع بين الواجب والليس بواجب وثانيها ان يكون قضاء لعبادة ثبت وجوبها وثالثها ان يكون وقوعه مع امارة

شبكة الألوكة www.alukah.net

قد تحتوي على أدوات أخرى كالصلاة بإذن وإقامة وراءها أن
جزاء الشرط موجب كفعل ما وجب بالنذر وخامسها أن يكون لم يكن واجبًا
لم يحز كالجمع بين ركعتين في صلاة الكسوف المسألة الثانية في الفعل إذا عارضه
معارض فعله عليه السلام أما أن يكون قولًا أو فعلًا أما القول فإما أن يعلم أن المتقدم
هو القول أو الفعل أو لا يعلم واحد منهما أما القسم الأول وهو أن يكون المتقدم
هو القول فالفعل المتأخر قوله أما أن يحصل عقيبه أو متراخيا عنه فإن كان متعقبا
فإما أن يكون القول متناولا له خاصة أو له ولغيره خاصة أو له ولغيره عاما فيه
وفيهم فإن كان متناولا له خاصة وقد كان الفعل المتقدم دالا على أن
مثله لكل مكلف في المستقبل فيصير ذلك القول المتأخر به مخصصا له عن
ذلك العموم وإن كان متناولا له ولغيره خاصة دل أن حكم الفعل مختص به دون
أمته وإن كان عاما فيه وفيهم دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وأما إن
كان القول متراخيا عن الفعل فإن كان القول متناولا له ولغيره فيكون القول
ناسخا لحكم الفعل عنه وعن أمته أو يتناول أمته دونه فيكون منسوخا عنهم
دونه أو يتناوله دون أمته فيكون منسوخا عنه دون أمته القسم الثاني
إذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر وهما هنا يقدم القول على الفعل بدلالة
وجهان الأول أن القول أقوى من الفعل والأقوى راجح أما أولا فلأن دلالة
دلالة القول يستغني عن الفعل ودلالة الفعل لا يستغني عن القول المستغني
أقوى من المحتاج الثاني أنا قطعنا بأن القول قد تناولنا وأما الفعل فيتقدر

أن يتأخر كان متناولا لنا ولمن يتقدرون سقدم له يتناولنا فكون القول
لما معلوم وكون الفعل متناولا لنا مشكوك والمعلوم مقدم على المشكوك وروي
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة في استدبارها في
قضاء الحاجة ثم جلس في البيوت لقضاء الحاجة مستقبل بيت المقدس فعند
الشافعي أن فيه مخصص بفعله حتى يجوز استقبال القبلة واستدبارها في
البيوت لكل واحد وعند الكرخي يجب إجراء النهي على إطلاقه في الصحراء والبنيان وكان
ذلك من خواص الرسول عليه السلام وتوقف القاضي عبد الجبار في المسألة
الشافعي أن النهي عام ومجموع الدليل الذي يوجب علينا أن نفعل
مثل فعل الرسول مع كونه مستقبل القبلة في البنيان عند قضاء الحاجة أخص
من ذلك النهي والخاص يقدم على العام فوجب القول بالتخصيص أما إذا كان
المعارض للفعل فعلا آخر فذلك على ثلاثة أقسام الأول أن يعلم الرسول فعله ولم يعلم
بالدليل أن غيره مكلف به ثم نراه بعد ذلك فد أفر بعض الناس على فعل ضده فيعلم
أنه خارج منه الثاني أذا علمنا أن ذلك الفعل مما يلزم الرسول عليه السلام في مثل
تلك الحوادث فإما لم يرد دليل ناسخ ثم يقول عليه السلام ضده في مثل ذلك
الوقت فنعلم أنه قد نسخ عنه التخصيص والنسخ في الحقيقة إنما لحقا
ما دل على أن ذلك الفعل لم يدم له وأنه لم يدم له في مستقبل الأوقات وإنما يقال
أن ذلك الفعل قد لحقه النسخ بمعنى أنه قد زال التعبد بمثله وأن التخصيص قد لحقه
على معنى أن بعض المكلفين لم يلزمه مثله فإن الرسول عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع من قبله وفيه بحثان الأول أن قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع
من قبله فإنه قوم وفاه آخرون وتوقف فيه ثالث الثاني أن المنكرين يأمين
الأول لو كان متعبدا بشرع أحد لوجب عليه الرجوع إلى علماء تلك الشريعة والاستفتاء
منهم والأخذ بقولهم ولو كان كذلك لاشتهر ولنقل إلينا نقلا متواترا قياسا على سائر أحواله
فحيث لم ينقل علمنا أنه ما كان متعبدا بشرعهم الثالث لو كان على ملة قوم لافتخر به لأن
القوم ربما ينسبون إلى أنفسهم ولا شتهر ذلك بينهم قلت ولم يكن متعبدا بشرع
لاشتهر ذلك قلت الفرقان قومه ما كانوا على شرع أحد فيتعاونوا على شرع
البتة لم يكونوا شيئا على خلاف العادة فلا يتوفر الدواعي على نقله أما لو كان على شرع
لما كان على خلاف عادة قومه وجب أن ينقل

من زنا ميكانت خامة توجب دخوله فيها الثاني انه كان تارك البهيمة واكل
اللحم ويطوف بالبيت والجواب عن الاول انا لا نسلم عموم دعوى من تقدمه
سلمنا ذلك لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يوجب العلم او الظن الغالب
وهذا هو المراد من زمان الفترة وعن الثاني ان نقول انما ادركوا البهائم محسن في
العقل اذا كان طريقا الى حفظها وتغذيها بالعلف ونحوه واما اكلة لحم المذكاة فحسن
ايضا لانه ليس فيه مضرة على حيوان واما طوافه بالبيت فيحتمل ان يكون واجبا
من غير شرع ان لم يكن حراما **البحث الثاني** في حاله بعد البعثة وقال جماهير
المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم لم يكن متعبدا بشرع احد وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبدا
بذلك لانه استثناه دليلا لنا نحن اختلفوا فقال قوم كان متعبدا بشرع ابي هم
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 جملة الاحكام التي امر بها من
قبله او يريد به ان الله تعالى امره بما يقتبس الاحكام من كتبهم فان قال الاول فهو محال
فانا ان نقول انه في كل شرعه او في بعضه والاول معلوم البطلان بالضرورة لان
شرعنا خالف شرع من قبلنا في كثير من الامور والثاني مسلم ولكن ذلك لا يقتضي
اطلاق القول بانه كان متعبدا بشرع غيره ولان ذلك يوهم السبقية وانه عليه
السلام ما كان يتقاه الغير بل كان اصلا في شرعه واما الاحتمال الثاني وهو حقيقة
المسألة فمدلل على بطلانه وجوه الاول انه لو كان متعبدا بشرع احد لوجب ان يرجع
في احكام الحوادث الى شرعه وان لا يتوقف الى نزول الوحي لكنه لم يفعل ذلك
لوجهين الاول لو فعل لاشتهر والثاني ان عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب
عليه السلام وقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وطالع لكن كذلك علمنا انه 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 فلا جرم توقف فيها على نزول الوحي
او لانه عليه السلام علم خلو شرعهم عن حكم تلك الوقائع فاستطر الوحي اذ لو كانت احكام تلك الشرائع
ان كانت منقولة بالتواتر لم تحتج في طلبها الى الرجوع اليهم والى كتبهم وان كانت
منقولة بالاحاد لم يجز التعويل في الاحكام الشرعية على نقل الرواة كائنا من كانوا وان كانت
سلمنا الملازمة لكن لم قلت ورجوعه الى التوراة في الرجم لما احتكم اليه اليهود
والجواب قوله انما لم يرجع اليهما لانه علم انه غير متعبد فيها بشرع من قبله قلنا

فلم لم يرجع في بقية ما وقائع اليهم وجب ان يكون ذلك لانه علم انه غير متعبد
في شيء منها بشرع من قبله قوله انما لم يرجع اليهما لعلمه بخلو كتبهم عن تلك الوقائع
العام بخلو كتبهم عنها لا يحصل الا بالطلب الشديد والبحث الكثير فكان يجب
ان يقع منه ذلك الطلب والبحث قوله ذلك الحكم اما ان يكون متواترا او احادا
قلنا نحن نختار الاول قوله التواتر لا بد في العلم به من نقله على المطلوب
من نظر كثير وبحث دقيق وكان يجب اشتغال النبي عليه السلام بالنظر وتتبعهم
والبحث عن كيفية دلالتها على الاحكام قوله لم يرجع في الرجم الى التوراة
قلنا لم تكن رجوعه اليهما رجوع مثبت للشرع بهما والدليل عليه امور احدها انه
لم يرجع اليهما في غير الرجم وثانيها ان التوراة محرفة عنه فكيف يعتمد عليها وثالثها انها
ان نزل خبرها بوجود الرجم في التوراة لم يكن من يقع العلم بخبره فبتقدير ان رجوعه
اليها يفيد عليهم ان ذلك الحكم كان ثابتا في شرعهم ولهم ثابت انفا في شرعهم والحكم
المكرر كذلك **الحجة** السادسة انه عليه السلام لو كان متعبدا
بشرع من قبله لوجب على علماء الاعصار ان يرجعوا الى الوقائع الى شرع من قبله ضرورة
ان الباعث به واجب وحيث لم يفعلوا ذلك البتة علمنا بطلان ذلك **الحجة**
الثالثة انه عليه السلام صوب معاذا على حكمه باجتهاد نفسه اذا عدم
حكم الحادثة في الكتاب والسنة ولو كان متعبدا بحكم التوراة كما تعبد بحكم الكتاب
لم يكن له العمل باجتهاد نفسه حتى ينظر في التوراة والانجيل قال قيل ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يصوب معاذا في العمل بالاجتهاد الا اذا عدم في الكتاب
والتوراة كتاب والجواب انه لم يذكر التوراة لان في القرآن آيات تدل على الرجوع اليهما
كما انه لم يذكر الاجماع لهذا السبب قلت الجواب عن السؤال 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 والعبانة بتغيير المحرف وغيره
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 والاخبار
ولرجعوا اليها في مواقع اختلافهم حتى يستكمل علمهم كمسألة العول وميراث
الجد والمواضعة وبيع ام الولد وحد الشرب والولوغ في غير النجاسة ودية الخنثى والردة
بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغيره ذلك من الاحكام ولما لم ينقل عن

واحكم نفوسهم طول اعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراعمة التوبة
لا سيما وقد اسلم من احبارهم جمع يعتد بهم كعبد الله بن سلام وكعب
بن وهب وغيرهم ولم يحفظ العباس بعد الياس من الكتاب وكيف يحصل
الياس قبل التعلم الجواب بامور احدها قوله تعالى انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وثانيها قوله تعالى فبهداهم اقتده امر
ان يقتدي بهداهم وثالثها قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين
ورابعها قوله تعالى واتبع ملة ابرهيم حنيفا وخامسها قوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والجواب عن الاول ان قوله حكم بها النبيون
لا يمكن اجراؤه على ظاهره لان جميع النبيين لم يحكموا بجميع ما في التوراة وذلك
معلوم بالضرورة فوجب اما تخصيص الحكم وهو ان كل نبيين حكموا ببعضه
وذلك لا يضر بما قلنا او نسوا حكما ثابتا معينا من معرفة الله وملائكته وكتبه والجميع
النبيين وهو ان بعض النسوخ حكم بابطال ما فيه وذلك لا يضرنا وعن الثاني ان الله
تعالى امرنا بان يقتدي بهدي مضافا الى كلهم وهداهم الذي اتفقوا عليه هو
الاصول دون ما وقع فيه النسخ وعن الثالث انه يقتضي تشبيه الوحي بالوحي
لا تشبيه الموحى به بالموحى به وعن الرابع ان المسئلة محمولة على الاصول دون
الفروع ويدل عليه امور احدها انه يقال ملة الشافعي والحنيفية واحدة
وان كان بعضهما في كثير من الشرعيات مختلفا وثانيه قوله تعالى بعد هذه
الاية وما كان من المشركين وثالثها ان شريعة ابرهيم اندرست وعن الخامس
ان الاية يقتضي انه وصى محمدا بالذي وصى به نوحا من ان يقيم الدين ولا يتفرقوا
فيه وامرهم بالمامة الدين لا يدل على اتفاقهم فيهما كان الامر للشيئين ان
يفعلا محفوفي الله لا يدل على الحق على احدهما مثل الحق على الاخر وعلى ان الاية
تدل على انه تعبد محمدا باصل ما وصى به نوحا امر مبتدا من الله علم القول
في الناسخ والمنسوخ وهو مبني على اقسام القسم الاول في حقيقة
النسخ اعلم ان النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال الاقفال
انه النقل والتحويل لنا انه يقال نسخت الريح اثار القوم اذا عدمت ونسخت
الشمس الظل اذا عدم لانه قد لا يحصل الظل في مكان اخر فيظن انه انتقل
اليه والاصل في الكلمة الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال

وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل ترجمة هذا الوجه بالنا
تاسخة الاثار والشمس بانها تاسخة الظل مجاز لان المزيل للاثار والظل هو
الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة
في مدلوله قلنا نعارضه بما ذكرتموه ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه
نسخ الكتاب الى كتاب اخر كانك تنقله اليه او تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح
وتناسخ القرون فربما يعدون وتناسخ المواريث انما هو التحويل من واحد الى اخر
بدلا عن الاول فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة
في الازالة دفعا للاشتراك وعلى كلم الترجيح الجواب عن الاول من وجهان
احدهما انه ممتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح
المعتبرين في تلك الازالة وكونهما اضافيا سببين لكونها مختصتين بذلك الباعث
وثانيهما ان اهل اللغة انما اخطاوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فانه
كذلك لكن متمسكا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لاسنادهم هذا الفعل الى الريح
والشمس وعن الثاني ان النقل اخص من الزوال لانه حيث وجد النقل فقد
عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذن مطلق العدم اعم من عدم محصل
عقيبه شيء اخر واذا دار اللفظ بين العام والخاص فحمله حقيقة في العام اولى
على ما تقدم تقريره وكتاب اللغات لاحد النسخ في اصطلاح العلماء الذي ذكره
القاضي وذكر ما رتضاه الغزالي انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه واما ان لفظ الخطاب على لفظ الامر
ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك واما
قلنا على ارتفاع الحكم ليتناول الامور النهي والخبر واما قلنا بالخطاب المتقدم
لان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع نزل حكم العقل من براءة الذمة ولم يسم
شيء منه نسخا ولان حكم خطاب واما قلنا ولاه لكان الحكم ثابتا لان حقيقة النسخ
الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولاه طريانه لبقي واما قلنا مع
تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا ولقائل ان
يقول هذا الحد يحتمل لوجوه احدها ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
المتقدم ناسخ للحكم الاول وليس بنسخ والنسخ هو نفس الارتفاع والفرق بين
الرافع وبين نفس الارتفاع فجعل الرافع عين الارتفاع خطاء وثانيها ان تقييد

شبكة الألوكة www.alukah.net

ذلك لجواز الخطاء لان الناسخ قد يكون فعلا لا فعل له فانه عليه السلام اذا
فعل فعلا علمنا بالضرورة انه قصد به رفع ما كان ثابتا فذلك يكون ناسخا
مع انه ليس بخطاب فان قلت الناسخ بالحقيقة هو الخطاب الدال على
وجوب متابعته عليه السلام قلت لو قدرنا انه لم يوجد لفظ
يدل على وجوب متابعته في افعاله فانه عليه السلام فعل فعلا ووجدنا
من القوانين ما افاد العلم الضروري بان عروضه عليه السلام اذا له الحلم الثابت
الذي كان ثابتا فانه يكون ذلك ناسخا بالاجماع مع انه لم يوجد الخطاب في هذه
الصورة اصلا وثانيها ان الامة اذا اجمعت بعد ذلك على احد القولين منسوخ ثبت للعامي تقليد
كل واحد من العلماء شئت ام ابيت اجمعت بعد ذلك على احد القولين مع هذا الاجماع خطاب
وهو ناسخ جواز الاخذ بكل القولين فقد وجدها هنا خطاب دال على ارتفاع
حكم خطاب مع ان الجواز الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ويمكن جوابه بانا ذكرنا
حد النسخ مطلقا لا حد النسخ الجائز في الشرع وربما بعضهم ان كون النسخ رفعا
باطلا وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وخامسها ان قوله بالخطاب المتقدم
خطاء لان الحكم الاول لو ثبت بفعل النبي عليه السلام لم يقوله لكان الذي
يرفعه ناسخا له فهذا ما في هذا الحد والا فلو ان يقال الناسخ طريق شرعي يدل
على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تواخيه عنه
على وجه لو لا كان ثابتا لما فقي لما طريق شرعي يعني به القدر المشترك بين القول
الصادر عن الله تعالى وعن رسوله والفعل المنقول عنهما ويخرج عنه اتفاق الامة
على احد القولين لان ذلك ليس بطريق شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون
النسخ ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس بطريق شرعي ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا
لحكم العقل لان العقل ليس بطريق شرعي ولا يلزم ان يكون الحجر ناسخا لحكم الشرع
لان الحجر ليس بطريق شرعي ولا يلزم تقييد الحكم بغاية او بشرط او استثناء او
ذكر غيره مما يخرج ولا يلزمها اذا امرنا الله بفعل واحد ثم انا نعرض مثله لانه يلزم ان لا يكون
هذا نسخا لكن مثل حكم الامر ثابتا بالجملة الثالثة قال القاضي او يكون النسخ
رفع ومعناه ان خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لو لا طريان الناسخ لبقي
الا انه زال لطريان الناسخ وقال الاستاذ ابو اسحق انه بيان ومعناه ان الخطاب
الاول انتهى بذاته في ذلك الوقت ثم حصل بعده حكم اخر في المثال الذي شرعنا في حقيقة

هذه المسئلة ان من قال سبقنا الاعراض قال الضد الباقي يبقى بالطريان الطاري
ثم ان الطاري يكون من قبيل ذلك الباقي ومن قال بانها لا تبقى قال الضد الاول
ينتهي بذاته ويحصل عنده بعد ذلك من غير ان يكون الضد الطاري اثرا في ازالة
ما قبله لان الزائل بذاته لا يحتاج الى من يزيل واذا ظهر هذا التمثيل عادت
الدلائل المذكورة في تلك المسئلة الى هذه المسئلة نفيا واثباتا فنقول احتج
المذكورون للوقوع بوجوه الحجة الاولى انه ليس ذوال الباقي لطريان الطاري
اولى من ذوال ارتفاع الطاري لاجل بقاء الباقي فاما ان يوجدا معا وهو محال بالضرورة
او يعدما معا 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 لحدوثه قلت هذا باطل لوجهين احدهما ان الباقي اما ان يحصل
له امر زايد على ما كان حاصلا له حال حدوثه او لا يحصل فان كان الاول كان
ذلك الزايد حادثا فذلك الزايد لحدوثه يكون مساويا للضد الطاري في القوة
واذا استويا في القوة امتنع رجحان احدهما على الاخر واذا امتنع عدم كيفيه
الباقي امتنع ذلك لباقي لما محالة وان كان الباقي وهو ان لا يحصل للباقي امر زايد
على ما كان حاصلا له حال الحدوث لزم ان يكون قوة الباقي مساوية لقوة
الحادث وحينئذ يبطل الرجحان وثانيهما ان الشيء حال حدوثه كما امتنع عدمه
فالباقي حال بقايه 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 الطاري لزم الذهول عن محال الحجة الثالثة ان الطاري اما ان يطرى
حال كون الحكم الاول معدوما او موجودا فان كان الاول استحال ان يوثر في عدمه
لان اعدام المعدوم محال وان كان الباقي فقد وجد مع وجود الاول فاذ
وجد امتنع ان يكون بينهما منافاة واذا لم يكن بينهما منافاة لم يكن احدهما مانعا للاخر
فان قلت لم لا يجوز ان يكون ذلك كالكسر مع الانكسار قلت الانكسار
عبارة عن زوال تلك التاليفات عن اجزاء ذلك الجسم والتاليفات اعراض
غير باقية فلا يكون للكسر اثر في ازالتها الحجة الرابعة وهو ان كلام
الله قديم والقديم لا يرفعه فان قلت الموقوف على الخطاب فقد
تعلق الخطاب اما ان تكون امورا تبقى بنيا او لا يكون فان لم تكن امورا تبقى بنيا استحال

بحمده

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ لنا وجهان الاول ان دلالة الجملة الطلبية
دلت على شرع محمد عليه السلام وشرعه لا ينسخ الامع القول بنسخ شرع من قبله
فوجب القطع بالنسخ الثاني ان الامة مجمعة على وقوع النسخ ولنا على
اليهود الزمان الاول حاكي التوراة ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام
عند خروجه من الفلك اني قد جعلت كل دابة ما كالك ولكل دبة مثل واطلقت لكم
كل كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم قد حرم الله تعالى على موسى عليه
السلام وبني اسرائيل كثيرا من الحيوان الذي كان آدم عليه السلام يزوج الاخ
من الاخت وقد حرم الله تعالى ذلك على موسى عليه السلام ولقائل ان يقول لا نسلم
ان بشرع محمد عليه السلام لا يصح الامع القول بالنسخ لان من الجائز ان يقال
ان موسى وعيسى عليهما السلام امرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور محمد عليه السلام
بعد ذلك امرا الناس باتباع شرع محمد عليه السلام فعند ظهوره بشرع محمد عليه
السلام زال التكليف بشرع موسى وعيسى ووقع التكليف بشرع محمد عليه السلام
لكنه لا يكون نسخا بل يكون جاريا مجرى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون
الذين انكروا وقوع النسخ يتمسكون على هذا الحرف فقالوا قد ثبت في القرآن ان
موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه السلام
وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك امتنع تحقق النسخ
وهكذا اجاب اليهود عن الزامين الذين اوردناهما عليهم واما ادعاء الاجماع فليس
بصحيح بعد ما صح وقوع الخلاف فيه فالمعتمد في المسئلة قوله تعالى ما ننسخ
من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها وجه الاستدلال به ان هو ان التمسك
بالقرآن اما ان يتوقف على صحة النسخ او لا يتوقف فان توقف عاد الامر المتنازع
بنوة محمد عليه السلام الامع القول بالنسخ وقد صحت بنوته فوجب القول
بصحة النسخ وان لم يتوقف عليه فحينئذ يصح الاستدلال بهذه الآية واجاب
منكرو النسخ عقليا بان الفعل الواحد اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا
كان المنهي عنه قبيحا عاريا عن الحسن فلم يكن قبيحا كان المامور به امرا بالقبيح وعلى كلا
التقديرين يلزم اما الجهل او السفه واجاب المذكورون شرعا بوجهين الاول
وهو ان الله تعالى لما بين شرع موسى عليه السلام فالمفهوم الذي دل عليه اما
ان يقال انه دل على دوام شرعه او دل عليه فان كان الاول فانا ان نكون

دفعة واحدة لما كان امرا بتين بما فهو اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا
لزم كونه محلا للحوادث وان كان قديما لزم عدم القديم وهو محال واعلم ان هذه
الوجوه كما انها قوية في انفسها فهي اقوى لو وضعنا على الفاضي لانه هو الذي عول
عليها في امتناع اعدام الضد بالضد والعقل بكون النسخ دفعا عين القبول
باعدام الضد بالضد فيلزم هذه الادلة عليه اقوى فما حتج امام الحرمين
على فساد الوقع بوجه آخر وهو ان علم الله تعالى اما ان يكون متعلقا باستمرار هذا
الحكم ابدا او لا يكون متعلقا بانه لا يبقى الى الوقت الفلاني فان كان الاول
استحال نسخه والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو محال والثاني يقتضي بطلان
القول بالوقع لان الله تعالى اذا علم ان ذلك الحكم لا يبقى الى ذلك الوقت
استحال وجود ذلك الحكم بعد ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا واذا كان ممتنع
الوجود بعد ذلك استحال ان يقع نسخه لانه تحصيل الواجب لذاته ممتنع ان يكون
واجبا بغيره ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال علم الله تعالى ان ذلك الحكم لا يبقى
في ذلك الوقت لطريان ذلك الناسخ لذلك الا اذا علم الله تعالى انه يزول ذلك الحكم
في ذلك الوقت لطريان الناسخ لم يكن ذلك نسخا وهي تطويل ذوالة بالناسخ ونزيده
تقريرا ان يقال ان الله تعالى كان يعلم ان العالم يوجد في الوقت الفلاني ويمتنع
وجوده في ذلك الوقت واجابوا لكن ذلك الوجوب قد ما وقد انتفاؤه الى المؤثر لانه
لما علم انه يوجد في ذلك الوقت بذلك المؤثم يكن الوجوب على هذا الوجه قد ما
في انتفاء الى المؤثر فكذا ها هنا واجاب القائلون بالوقع بامور ذكرها
ان النسخ في اللغة عبارة عن ازالة فوجب ان يكون في الشرع انصاكذلك لان
الاصل عدم التغيير وقد تا ذكرنا في باب نفي الالفاظ الشرعية ما يدل على عدم التغيير
وثانيهما وهو ان الخطاب كان متعلقا بالفعل فذلك التعلق يمتنع ان يكون
عديمه لذاته والا لزم ان لا يوجد وان لم يكن لذاته فلا بد من مؤثر ولا مؤثر الا الناسخ
واجاب عن الاول انه تمسك بمجرد اللفظ وهو لا يعارض الدليل العقلية
وعن الثاني ان كلام الله القديم كان متعلقا من الازل الى الابد باقتضاء الفعل
الى ذلك الوقت المعين والشرط بالشيء عدم عند عدم الشرط فلا يقتضي
زواله الا مؤثر آخر المسئلة الرابعة النسخ عندنا جائز عقلا وواقع سمعا
خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا

شبكة الألوكة www.alukah.net

فذ لم الدليل على انه سينسخه او لم يضم اليه ذلك وان كان الاول فهو
باطل بزعمهم لان الاصل ان التخصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التخصيص
على اللفظ الدال على الدوام مع التخصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين
متناقضين وانه عبث وسفه الثاني ان على هذا التقدير نقد بين الله تعالى
لموسى ان شرعه سيصير منسوخا فاذا انقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية اما
اولا فلانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية جاز في شرعنا ايضا
ذلك وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع بان شرعنا غير منسوخ واما ثانيا فلان
ذلك من اقوى الطعون التي يتوسل الدراع على نقله وما كان كذلك وجب استتماره
والا فلعل القرآن عورض ولم ينقل ولعل محمدا عليه السلام غير هذا الشرع عن
هذا الوجه ولم ينقل واما ثالثا فوجوب نقل تلك الكيفية بالتواتر وجب ان
يكون العلم بتلك الكيفية كالعلم باصل الشرع حتى يكون علمنا بان موسى عليه
السلام نص على ان شرعه سيصير منسوخا كعلمنا باصل شرعه ولو كان كذلك
لعلم الكل بالضرورة ان من دين موسى عليه ان شرعه سيصير منسوخا ولو كان ذلك
ضروريا لاستحال منازعة الجم العظيم فيه وحيث نازعوا دل ذلك على انه عليه
السلام ما نص على هذه الكيفية واما القسم الثاني وهو انه تعالى ذكر لفظا
يدل على الدوام ولم يضم اليه ما يدل على انه سيصير منسوخا فنقول على هذا
التقدير وجب ان لا يصير منسوخا والا لزمت محالات احدها ان ذكر اللفظ الدال
على الدوام مع انه لا دوام تلبيس وهو عبث قبيحان وتاليهما اذا جازا ذلك لكل لما طرق
الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى ما في الباب ان يقول المشرع هذه
الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكن اذا اباننا مثل هذا مع عدم
الدوام في بعض الصور نال الوثوق عنه في كل الصور وثالثها انه مع تجويز مخالفة
الظاهر لم يبق وثوق بوعده ووعيده وكل ما يؤدي الى ذلك وجب القول بانه محال
بالاجماع او بالتواتر وليت اما الاجماع فلا يعرف كونه دليلا الا بالآية
او الخبر ولم يتم دلالة الآية والخبر الا باجراء اللفظ على ظاهره فاذا اجزتم
خلافه لم يبق دليل الاجماع موثوقا به واما التواتر فكذلك لان غايته ان يعلم
ان الرسول عليه السلام قال هذه الالفاظ لكن لعله اراد شيئا خالف
ظواهرها واما القسم الثالث وهو ان يقال بين شرع موسى عليه السلام بلفظ لا

يدل على الدوام البتة فنقول مثل هذا لا يقتضي لفعل الحمرة ما احدة على ما بينا
ان الامر لا يفيد التكرار وهو مثله لا يحتاج الى النسخ بل لا يقبل النسخ البتة الوجه
الثاني في الوجوه التي بالتواتر ان موسى عليه السلام قال تمسكوا ابدا السبت ابدا وقال
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والتواتر حجة بالاتفاق ونقول
موسى حجة بالاتفاق والجواب عن الاول ان نقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك الفعل مصلحة في وقت ومفسدة في وقت اخر فما امر به في الوقت الذي علم انه
مصلحة فيه وينهى عنه في الوقت الذي علم انه مفسدة فيه وكما لا يمتنع ان
يعلم تعالى ان زيدا مرض زيد وفقره مصلحة له في وقت وصحته وغناه مصلحة
له في وقت اخر فنهى عنه وينفقه حين يعلم ان ذلك مصلحة ويعنيه ويصحه
حين يعلم ان ذلك مصلحة له وكما لا يمتنع ان يعلم الانسان ان الرفق مصلحة
ابنه وعبده اليوم والعنف مصلحة له في غد فيأمر عبده بالرفق به في اليوم وبالعنف
به في غد وجواب عن الثاني ان نقول النقل المتواتر المسلسل من الله تعالى بتين شرع
موسى عليه السلام بلفظ يدل على الدوام واختلفوا في انه هل ذكر معه ما يدل
على انه سيصير منسوخا فقال ابو الحسن البصري يجب ذلك الجملة والا كان
تلبيسا وقال جماهير اصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب ذلك وهذا من توجيه ثم
المذهبين في مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب ونحن نأتي بالجواب عن
هذه الشبهة تارة على كل واحد من هذين المذهبين اما على قول ابي الحسين
من انه لا بد من البيان فنقول لم لا يجوز ان يقال انه تعالى بين في ذلك الشريعة
انها ستصير منسوخة لكن لم ينقله اهل التواتر فلا جرم لم يشتهر ذلك كما اشتهر
اصل الشرع فان قلت لما بين الله تعالى اصل ذلك الشرع وايصاله الى
اهل التواتر وجب ايصال ذلك التخصيص الى اهل التواتر لانه فان ايصاله الى اهل
فاما ان يجوز على اهل التواتر ان يخلوا بنقله او لا يجوز فان جاز على الشارع ان
لا يوصل ذلك التخصيص الى اهل التواتر فان ايصاله اليهم لكنهم اخلوا بنقله
جاز مثله في كل شرع فلعيسى يقطعون مع هذا التجويز بدوام شرعكم فلعلهما ان
كانت بحيث ستصير منسوخة الا ان الله تعالى ما بين ذلك وان بينه
لكن اهل التواتر اخلوا بنقله قلت ايضا فلعل محمدا عليه السلام نسخ الصلوات
الخمس وصوم رمضان ولم ينقل ذلك ولما بطل هذا ان الاحتمالات تثبت انما

من ذلك الخصوص بل اهل التواتر وان اهل التواتر ما اخلوا شغله وحينئذ يعود
السؤال قلت الاشكال انما يلزم لو ثبت انه حصل من اليهود في كل عصر
ما يبلغ مبلغ التواتر وذلك ممنوع فانه قد انقطع التواتر في زمان تحت نصر فلا جرم
انقطعت الحجة بقولهم على لسان شرعنا فانهم كانوا في جميع الاعصار بالغين
مبلغ التواتر واما الجواب على قول اصحابنا فهو ان المخصص لم يكن مذكورا في زمان
موسى عليه السلام فوله لم يكن مذكورا في زمان موسى عليه السلام قوله هذا ملبس
فلما سبق الجواب عنه في مسئلة ناخير البيان عن وقت الخطاب والجواب عن
الثالث انا لا نسلم ان موسى قال ذلك لان نقل التوراة منقطع عادة تحت نصر
سلمنا صحة هذا النقل لكن لعل التابيد في التوراة قد جاء للمبالغة هو الدوام
في صور احداها قوله في العبد انه يستخدم ست سنين ويعتق في السابعة
فان الى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وثانيتها قبل البقرة اتى امروا
بذبحها يكون ذلك سنة ابدا ثم انقطع التعبد بذلك عنهم وثالثتها امروا في
قصة دم الفصح بان يذبحوا الجمل وياكلوا لحمه مشويا وجاء لا يكسروا منه
عظما ويكون لهم هذا الجمل سنة ابدا ثم زال التعبد بذلك ورابعتها في الشهر
الماضي يوافي كل يوم حرورفين حرفا عدوه وحرفا عشية وربما دام
لا حتاجهم في هذه الصور وجد الفاظ تاسد ولم يدل على الدوام فكذا ما ذكرتموه
المسئلة الخامسة انعقدت الامة على جواز نسخ القرآن وقال ابو مسلم بن بحر
الاصفهاني لا يجوز لنا وجوه احدها ان الله تعالى اخبر المنوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا وذلك في قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بان بعة اشهر وعشرا كما قال
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ماذال بالكلية لانها لو كانت
حاملا مدة حولها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا فاذا بقي هذا الحكم في
بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحامل تضع
بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بعد سنة او ناقل او اكثر فجعل السنة مدة لعدة
يكون زوالا بالكلية وانما امر 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 انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها
ان عثار المنافقين من حيث لا يشعرون على الموءمنين فلما حصل هذا العزم
سقط التعبد بالصدقة والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق مرتكبا
للكبيرة باطلا لانه روى انهم تصدق عشرة على وبدل عليه قوله تعالى فاذ لم تفعلوا
وتاب عليكم وثانيها امر تعالى بمئات 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 وبابعها
قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها ات 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 تختص ببعض القرآن وهذا النسخ
مختص ببعضه وخامسها قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم
عن قبلتهم التي كانوا عليها اذ المراد عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام
قال ابو مسلم حكم تلك القبلة مازال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال
او مع العلم اذا كان هناك عذر والجواب ان على ما ذكرته انت لا فرق
بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي لها امتازت المقدس
عن سائر الجهات قد بطلت بالكلية فكان نسخا وسادسها قوله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا الآيات معقبة والتبديل يستلزم
رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فلعلهما كانا ثابتين ثم نسخ
قال قلت لم لا يجوز ان يكون المراد به انه تعالى انزل احدى الآيتين
بدلا عن الاخرى فيكون النازل بدلا عما لم ينزل قلت جعل المعدوم
مبدلا عنه جائز والجواب ان ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وجوابه المراد
ان هذا الكتاب لم يشتمل بعد من كتب الله ما يبطله ولما يأتيه من بعده ما يبطله
المسئلة الرابعة اختلفوا في نسخ الشيء قبل ان يتقضى وقت فعله مثاله اذا قال الله
تعالى لنا صبيحة يوم صلوا عند غروب الشمس وكلفنا بان نطهر ثم قال
عند الظهر لا تصلوا عند غروب الشمس فهذا جائز عندنا خلافا للمعتزلة
وكثير من الفقهاء لنا ان الله تعالى امر ابراهيم بذبح اسمعيل عليهما السلام

شبكة الألوكة www.alukah.net

ثم نسخ ذلك قلت وقت الذبح فان قيل لانسلم ان ابرهيم كان مامورا بالذبح
بل لعله كان مامورا بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ المدية مع الظن الغالب
بكونه مامورا بالذبح ولهذا قال قد صدقت الرويا ولو كان قد فعل بعض الامور
به لكان قد صدق بعض الرويا فان قلت الدليل عليه ثلثة اوجه احدها
قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فقوله ماتؤمر لا بد
ان يكون عائدا الى شئ والذكر هها هنا قوله اني اذبحك فوجب صرفه اليه وثانيها
قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين ومقدمات الذبح لا توصف بانها بلاء مبين
وثالثها قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ولم يكن مامورا بالذبح لما احتاج الى
الفداء قلت الجواب عن الاول ان الرويا لا يدل على كونه مامورا بذلك
واما قوله افعل ما تؤمر فانما يفيد الامر في المستقبل وليس فيه ما يدل على ان ما مضى مامور به
في المنام وعن الثاني ان اضجاع الابن واخذ المدية مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح
بلاء عظيم وعن الثالث انه انما فدي بالذبح ما كان يتوقعه من الامر بالذبح سلمنا انه
امر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ ذلك بيانه من وجهين الاول انه كان كلما قطع موضعا
من الحلق بعد اداء المعجزة وصل الله تعالى ما تقدم قطعه فان قلت حقيقة
الذبح هو قطع مكان مخصوص من يتطل معه الحيوة قلت بطلان الحيوة
ليس جزءا من مسمى الذبح لانه يقال قد ذبح هذا الحيوان وان لم تمت بعد الثاني
فعل الله بالذبح وان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة من حديد فان اذا امر
ابرهيم السكين لم يقطع شيئا من الحلق سلمنا سلامة دليلكم لكنه معارض بدليل
آخر وهو ان ذلك يقتضي كون الشخص الواحد مامورا منهيا عن فعل واحد في وقت
واحد على وجه واحد وذلك محال فالمؤدي اليه محال بيان انه يلزم ذلك ثلثة
اوجه احدها ان المسئلة مفروضة في هذا الموضع فانه لما لم يكن بوكتين من
الصلوة عند غروب الشمس ثم نهي وقت الظهر عن كعتين من الصلوة عند
غروب الشمس فقد تعلق الامر والنهي بشئ واحد في وقت واحد من وجه واحد
حتى لو تحقق شرط من هذه الشرايط لم يكن في المسئلة التي تنازعنا فيها وثانيها
ان قوله صلوا عند غيبوبة الشمس عبارة عن الامر بالصلوة في ذلك الوقت
لغة وشرعا وقوله لا تصلوا عند غيبوبة الشمس عبارة للنهي عن الصلوة في ذلك
الوقت لغة وشرعا وانا نعلم ان الله تعالى لو علم بعزمنا على ان نفعل الامر لكان لا يخلو اما ان

يكون المنتهي عنه امرا يلزم من الانتهاء عنه وقوع المحال في متعلق الامر
او لا يلزم ذلك فان كان الاول كان المنتهي حرجا رافعا للتقدم استلزاما
فيلزم توارد الامر والنهي على شئ واحد في وقت واحد من وجه واحد وان
كان الثاني لم يكن ذلك هي المسئلة التي تنازعنا فيها لانا وافقنا على ان الامر
بالشئ لا يمنع من النهي عن شئ اخر لا يلزم من الانتهاء عنه المحال بذلك
المامور به بيان ان ذلك محال ان ذلك الفعل في ذلك الوقت لا بد وان يكون اما حسنا
او قبيحا او كيف ما كان فاما ان يقال المكلف ما كان عالما بحاله ثم يبدا
له فلذلك اختلف الامر والنهي وذلك محال لاستحالة البداء على الله تعالى
واما ان يقال انه كان عالما بحاله فيلزم منه اما الامر بالقبيح او النهي
عن الحسن وذلك انتفاء او انتفاء الدليل على انه كان مامورا
بالذبح انه لو لم يكن مامورا بالذبح بل كان مامورا بمجرد المقدمات وهو قد
اتى بتمام تلك المقدمات فوجب ان لا يحتاج معها الى الفدية لان الاتي بالمامور به
يجب خروجه عن العهدة والخارج عن العهدة لا يحتاج الى الفداء فحيث
وقعت الحاجة اليه علمنا انه لم يات بتمام المامور به في الوجود وهذا هو
الجواب عن قوله كلما قطع موضعا من الحلق وفداه الى غيره وصل الله ما
تقدم قطعه لان على هذا التقدير يكون كل المامور به داخلا في الوجود
فوجب ان لا يحتاج معه الى الفداء واما قوله تعالى قد صدقت الرويا فغير دال
على انه اتى بكل المامور به بل يدل على انه عليه السلام صدقها وعزم على الاتيان
بها فاما انه فعلها كما ينبغي فليس في الاية دلالة عليه قوله ان الله تعالى
جعل على عنقه صفيحة من حديد قلنا ان اعترفتم بانه كان مامورا بنفس
الذبح لم نسلم ذلك على قولكم والله تعالى لا يكلف ما لا يطاق وانا نعلم انه كان مامورا
بالمقدمات فنعود الى السؤال الاول اما المعارضة فالجواب عنها من وجهين
الاول وهو الذي يحسم المادة انها مبنية على الحسن والقبح ونحن لا نقول
به الثاني سلمنا ذلك لكنا نقول كما يحسن الامر والنهي بالشئ لحكمة
يتولد من المامور به والمنهي عنه فقد يحسن ايضا لحكمة يتولد من نفس
الامر والنهي بيان السيد قد يقول لعبده اذهب الى الغابة غدا واعلم ان يكون
غرضه من ذلك حصول الرياضة له في الحال وعزمه على ان ذلك الفعل لو لم

النفس عليه مع انه يعلم انه سيرفع عنه ذلك التكليف واذا ثبت هذا فنقول
الامر بالفعل انما يحسن اذا كان المامور به مشتملا على مصلحة والامر به ايضا
يكون مشتملا على المصلحة فاما اذا كان المامور به مشتملا على المصلحة لكن الامر به
لا يكون مشتملا على المصلحة لم يكن الامر به حسنا وعند هذا ظهر الجواب عما قالوه لانه
حين امر بالفعل كان المامور به مشتملا على المصلحة وكان الامر به ايضا مشتملا على
المصلحة فلا جرم حسن الامر به وفي الوقت الثاني بقي المامور به مشتملا على المصلحة
لكن ما بقي الامر به مشتملا على المصلحة فلا جرم حسن النهي عنه وان تبدلت المصلحة
الفعل مشتملا على المصلحة كما كان فانه حينئذ يكون منهيا عن مشتملا على المصلحة وذلك
غير جائز قلت انه يكفي في المنع من النسخ واشتماله على جهة واحدة من جهات
المفسدة فيها هنا المامور به وان بقي مشتملا على المصلحة الا ان الامر به والحث
عليه لما صار مشتملا على المفسدة كان الامر به وان كان حسنا نظرا الى المامور به
لكنه قبيح نظرا الى نفس الامر وذلك كاف في تحقيق

المسئلة التاسعة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس لان التلاوة
والحكم عبادتان مستقلتان وكل ما كان كذلك فانه غير مستبعد في العقل
ان يصير احدهما مفسدتين او ان يصير احداهما مفسدة دون الاخرى ويكون
الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم ما حصل من العلم بان الله تعالى اذا مثل هذا
الحكم رحمة منه على عباده وقد نسخ الله الحكم دون التلاوة في قوله تعالى متاعا
الى الحول غير اخراج بقوله بتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والتلاوة
دون الحكم فما روى من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
وعن انس نزل في قتلى بئر معونة بلغوا اخواننا انا قد لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وعن
وعن ابي بكر كنا نقرأ من القرآن لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم او الحكم دون التلاوة مما
وهو ما روى عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات فنسخن بخمس
وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل البقرة المسئلة العاشرة الخبر اما ان يكون
خبرا عما لا يجوز تغيره كقولنا العالم محدث وذلك لا يتطرق اليه النسخ او عما يجوز تغيره
وهو اما ان يكون ماضيا او مستقبلا والمستقبل اما ان يكون وعدا او وعيدا او خبرا
عن حكم كالخبر عن وجوب الحج ويجوز النسخ في الكل وقال ابو علي وابو هاشم لا يجوز النسخ
في شيء منه وهو قول الاكثرين من المتقدمين لنا ان الخبر اذا كان عن امر ماض كقولك
عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما وان كان
خبرا مستقلا وكان وعدا او وعيدا فهو كقوله لا عاقبن الزاني ابدا فيصح ان يقال
من بعد انه اراد الف سنة واذا كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل كان الخبر
كالامر في تناوله للاوقات المستقبلة مع ان المراد بعض ما تناوله بحسب وضعه فثبت
ان جواز النسخ في الخبر كهو في الامر واحتجوا بوجهين الاول ان دخول النسخ
في الخبر يوهم انه كان كذابا والثاني لو جاز نسخ الخبر لجاز ان يقول الله تعالى عادا
ثم قال ما اهلكهم ومعلوم انه لو قال ذلك لكان كذابا والجواب عن الاول ان
دخول النسخ على الامر يوهم البدا ايضا فان قالوا الامر يوهم لزوم البدا على الامر
لم يتناول ذلك الا وقت قلنا وهاهنا ايضا الخبر يوهم الكذب لان الناسخ يدل على ان
الخبر ما تناول ذلك القدر وعن الثاني انكم انما تقولون ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم اهلكوا
الا مرة واحدة فقط وقوله ما اهلكهم رفع لتلك الخبرة فيلزم الكذب واما ان اراد
بقوله ما اهلكهم انه ما اهلك بعضهم كان ذلك مخصصا لا ناسخا ولا يلزم ان لم يكن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

نسخا المسئلة الحادية عشر اذا قال تعالى افعلوا هذا الفعل ابدا يجوز
نسخه خلافا للقوم لنا وجهان الاول ان لفظ التابيد في تناوله لجميع
الازمان المستقبلة كلفظ العموم في تناوله لجميع الاعيان فاذا جاز احدا
التخصيص فكذا الباقي والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص الباقي ان
نشرط الشيء ان يرد ما اورده على سبيل الدوام والتابيد لا يدل لا على الدوام
ولا على امكان التابيد شرطا لامكان الشيء ونشرط الشيء لا ينافيه احتجوا
بامرين الاول ان قوله افعلوا ابدا اقام مقام قوله افعلوا في هذا الوقت وفي ذاك
وفي ذاك الى ان يذكر الاوقات كلها ولو ذكر على ذلك الوجه لم يجز النسخ فكذا
اذا ذكر بلفظ التابيد الثاني لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لم يكن لنا طريق الى العلم بدوام التكليف اجاب
عن الاول ان ذلك منع من النسخ كلية لان المنسوخ لا بد من كونه لفظا يفيد الدوام
اما بصريحه واما بمعناه ثم انه يشخص بانه يجوز ان الناسخ الذي بدا له يجوز ان زيدا
ويكون عمرو ما جاء في زيد ثم الفرق ما حققناه في مسئلة ان للعموم صيغة وعن الثاني
ان لفظ التابيد يفيد على الاستمرار لكن القطع به لا يحصل الا من القرائن والله اعلم

القسم الثاني في الناسخ والمنسوخ المسئلة الاولى نسخ السنة بالسنة
يقع على وجوه اربعة احدها نسخ السنة المقطوعة بالسنة المقطوعة والثاني
نسخ الخبر الواحد بالخبر الواحد كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
الا فزوروها وقال في شارب الخمر ان شربها الرابعة فاقتلوه ثم جيء اليه من شربها
الرابعة فلم يقتله والثالث نسخ خبر الواحد بالخبر المقطوع وله مثل فيه والرابع
نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد وهو جائز عند الاكثرين خلافا لبعض اهل الظاهر لنا ان الصحابة كانت تترك خبر الواحد اذا ورد حكم
الكتاب قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري
اصدقت ام كذبت وهذا الاثر سندا ضعيف لانا نقول هب ان هذا الحديث دل
على انهم ما قبلوا ذلك الخبر في نسخ المتواتر لكن لم قلتم انه دل على اجماعهم انهم ما قبلوا خبرا من
اخبار الآحاد في نسخ المتواتر واجيب اهل الظاهر بوجوه الاول انه جاز تخصيص
المتواتر بالآحاد فجاز نسخه به والجامع دفع الضرر المظنون الثاني ان خبر الواحد
دليل مزاد لة الشرع فاذا صار معارضا لحكم المتواتر وجب تقديم المعارض قياسا
على سائر ادلة الشرع الثالث نسخ الكتاب وقع باخبار الآحاد من وجوه احدها قوله

تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية منسوخة بما روى الآحاد ان النبي عليه
السلام نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وثانيها ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم منسوخ بما روى الآحاد انه عليه السلام قال لا تنكح المرأة على عمتها ولا
على خالتها وثالثها قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين منسوخ بما روى الآحاد من قوله لا وصية لوارث ورابعها
ان الجمع بين وضع الحمل والمدة منسوخ باحد الاجلين واذا ثبت نسخ الكتاب
بخبر الواحد وجب جواز نسخ الخبر المتواتر لانه لا قائل بالفرق السواد ان اهل
قباء قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول عليه السلام عليهم مع
انا نعلم ان مسكان قباء ينفذ آحاد الولاة الى اطراف مكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ
والجواب عن الاول ان الفرق بين النسخ والتخصيص وقع باجماع
الصحابة والمخصص ان منع وجود هذا الاجماع كما سبق وعن الثاني ان المتواتر
مقطوع في متنه والآحاد ليس كذلك فلم لا يجوز ان تكون هذه التعارض ما نقلنا
من ترجيح خبر الواحد والآيات فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي مما تناول الوحي
اليه الى قيام القيامة ولم يتناول ما بعد ذلك فلم لا يجوز ان يرد بعده نسخا وعن
الثالثة اما ما خصصنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه لا تنكح المرأة
على عمتها الثالثة الآية هذا الحديث بالقبول وايضا غير ممتنع ان تكون الخبر مقارنا
بقبول مخصص الا نسخا وعن الثالث لا يمتنع ان يصدر الاجماع عن حجة لا ينقل
ذلك الخبر اصلا استنادا الى اجماع عنده واذا جاز ذلك فلو لم يجز ان يصدر اجماعهم
عن خبر ثم يضعف نقله استنادا الى اجماع عنده واذا كان كذلك لم يمتنع ان يكون
هذا الخبر مقطوعا به عندهم ثم ضعف نقله لاجماعهم على موجبه وهذا هو الجواب
ايضا عن الحجة الرابعة وايضا فغير ممتنع ان تكون الخبر مقارنا قبل ورود المخصص الا نسخا
والجواب عن الحجة الرابعة لعل الرسول عليه السلام اخبرهم بذلك قبل وقوع الواقعة
فلهذا قبلوا خبر الواحد فيه او لعله انضم اليه من القرائن ما افاد العلم بحقيقة المسجد
قريبا من الرسول عليه السلام وارتفاع الصحبة في ذلك والجواب عن الحجة الخامسة
انا سنبين ضعفها في باب خبر الواحد المسئلة الثانية قال الاكثرون بجواز نسخ
الكتاب بالكتاب ودليله ما ذكرناه في الرد على الجبائي مسئلة الاصفهاني بقي ها هنا امران
احدهما انه يجوز نسخ السنة بالقرآن وهو ايضا واقع وقال الشافعي رضي الله عنه

شبكة الألوكة www.alukah.net

لا يجوز ان يحتج المتشرون بامور احدها ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا في الاستدا
بالسنة لانه ليس في القرآن ما يتوهم دليلا عليه الا قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله وذلك لا يدل عليه لانا نقطع على ان المراد به تعم الجهات والقائل لئن يقول لم لا يجوز
ان يقال التوجه الى بيت المقدس رفع 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
لان الظاهر انه حول عن بيت المقدس امر بالتوجه الى الكعبة وهذا كان
تقليب وجهه في السماء الذي هو سوى انه مذ حول عن الجهة التي كان يتوجه اليها
وينتظر ما يومر به من بعد فامر بالتوجه الى الكعبة فان لم يكن ذلك هو الظاهر
فهو محتمل وهذا كاف في المنع من الاستدلال وثانيها قوله تعالى فالآن باشروهن
نسخ تحريم المباشرة وليس التحريم في القرآن وثالثها نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان
وكان عاشوراء ثابتا بالسنة ورابعها صلوة الخوف ورد في القرآن ما يحتمل انه ثابت
في السنة مزحوا ما خرجها الى العمل القائل حتى يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حتى اتته فتورهم نار الحابس له عن الصلوة وخامسها قوله تعالى فلا ترجعوهن
الى الكفار نسخ ما مزه رسول الله من العهد والصلح واعلم ان النسخ الذي ذكروه
واردان في الكل ومن الجهال من قدح في هذين النسخين وقال لا حاجة الى تقدير
سنة خاصة مندرسة ولا ضرورة فلم نقدرها وهذا جهل عظيم لان المستدل
لا بد له من تصحيح مقدمة ما وهي بالدليل فاذا عجز عنها لم يبق دليله واجب
الشافعي بقوله 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 وهو محال لا يسع قوله لتبين
دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انا قلنا دخلت الدار فانه سلم على زيد ليس فيه
انه لا تفعل فعلا آخر سلمنا ان السنة كلها بيان لكن البيان هو الواقع وحمل البيان
على هذا اولى لانه عام في كل القرآن اما حمله على بيان المراد فهو تخصيص بعض ما انزل
وهو ما كان مجملا او عموما مخصوصا وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر اولى من حمله
على ما يوجب ترك الظاهر والله اعلم المسئلة الثالثة نسخ الكتاب بالسنة

المتواتر

المتواترة جايزو واقع وقال الشافعي لم يقع احتج المتشرون بصور احداها انه
كان الواجب على الزانية الحبس في البيوت لقوله تعالى فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت ثم ان الله تعالى نسخ ذلك بآية الجلد ثم انه عليه السلام نسخ
الجلد بالرجم قلت بل نسخ ذلك بما كان قرآنا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة قلت ان ذلك لم يكن قرآنا بدليل انه عمر قال لولا
ان يقول الناس ان عمر زاد في كتاب الله شيئا لالحقت ذلك بالمصحف ولو كان
ذلك قرآنا في الحال او كان ثم نسخ لما قال ذلك ولقائل ان يقول لما نسخ الله تلاوته
وحكم باخراجه من المصحف وكفى ذلك في صحة قول عمر ولم يلزم منه القطع بانه لم يكن
قرآنا البتة وثانيها نسخ الوصية للاقربين بقوله له وصية لوارث لان آية الميراث
لا تمنع الوصية اذا الجمع ممكن وهذا ضعيف لان كون الميراث يمنع
مزصرفه الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية وعلى ان قوله
عليه السلام له وصية لوارث خبر واحد اذ لو قلنا انه كان متواتر الوجب ان يكون
الآن متواترا لانه خبر في واقعة عمت بها متواتر الدواعي على نقله وما كان كذلك
وجب بقاؤه متواترا وحيث لم يكن الآن متواترا علمنا انه ما كان متواترا في الاصل
فالقول بان الآية صارت منسوخة به يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه غير جايز
بالاجماع واحتج الشافعي بامور الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والاستدلال به من وجوه احدها انه تعالى اخبر انا ننسخه
من الآيات بآت بخير منها وذلك يفيد انا نأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان
ما آخذ منك من ثوب اشتر بخير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا
ثبت انه لا بد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن وثانيها ان قوله تعالى نات
بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام
الله دون السنة الخ يأتي بها الرسول وثالثها ان قوله نات بخير منها يفيد ان
المأتي به خير من الآية والسنة لا يكون خيرا من القرآن ورابعها انه قال الم تعلم
ان الله على كل شيء قدير وذلك يدل على ان الذي يأتي بخير منها هو المختص بالقدرة
على انزاله وهو القرآن دون غيره اذ هي قوله لتبين للناس ما نزل اليهم فوصفه
بانه مبين للقرآن ونسخ العبادة رفعها ورفعها ضد بيانها والناسخ قوله تعالى

واذ بدلنا آية مكان آية اخبر انه تعالى هو الذي يبدل الآية بالآية الرابع انه تعالى
ازال هذا الاوهام بقوله قل نزله روح القدس من ربك وهذا يقتضي ان علم يزله
روح القدس من ربه لا يكون منزلا للاحكام الخامس قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقائنا 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 تنسخه السنة السادس ان ذلك يوجب
التهمة والنفرة والجواب عن الوجوه التي ذكروها في التمسك بالآية بوجه عام
ثم بما يخص كل واحد من تلك الوجوه اما العام فهو ان قوله ما ننسخ من آية او ننسها
ان ذلك الخبر يجب ان يكون ناسخا لما يمتنع ان يكون ذلك الخبر نسخا مغايرا للناسخ
يحصل بعد حصول النسخ الذي يدل على تعذر هذا الاحتمال ان هذه الآية مرجحة
في ان الاتيان بذلك الخبر مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا
على الاتيان بهذا الخبر لزم ترتب كل واحد منهما على الآخر وهو دور واما الوجوه
الخاصة فالجواب عن الاول لا نسلم ان ذلك الخير لا بد وان يكون من جنس الآية
المنسوخة وليس في لفظه ما يدل بالمطابقة على ذلك الذي ذكروه اولى من مثال الآخر وهو ان يقول
القائل من لقيني محمد وسلم فله جمل الفه خير منه في انه لا يقتضي ان الذي يلقاه
به من جنس الجمل ولا من فصيل المنيحة ولا العطاء وعن الثاني وهو ان قوله
تأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير ان نقول المراد
بالاتيان شرع الحكم والزامه والسنة في ذلك كالقرآن في ان 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 الآية وعن الرابع ان النسخ رفع الحكم سواء
ظهر ذلك بالقرآن او السنة فعلى التقديرين فالله تعالى هو المنفرد به
عن الحجة الثانية ان النسخ لا بيان في البيان لانه تخصيص الحكم بالزمان كما ان
ان التخصيص تخصيص بالاعيان والجواب عن الحجة الثالثة ان الناسخ
سواء كان قرآنا او خبرا فالمبدل في الحقيقة هو الله تعالى الجواب عن الوجه الرابع
ان من تهم الرسول فانه يتهمه لانه يقدح في نبوته ومن كان هذه حاله فالنبي عليه
السلام معه من عنده ستى نسخ الكتاب بالكتاب او بالسنة والمزيل لهذه التهمة

هو التمسك بحجج الله والجواب عن الخامسة وهي قوله اتيت بقرآن غير هذا
غير هذا او بدله انه يدل على ان الله عليه السلام لا ينسخ الا بوحي ولا يدل على ان
الوحي لا يكون الا قرآنا والجواب عن السادسة ان النفرة زائلة بالدليل الدال
على انه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى المسئلة الرابعة في كون الاجماع
منسوخا ونسخا الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاة الرسول عليه السلام سيد
المرسلين ومتى وجد من لا يعتد بقوله لغة عبرة بقوله فاذن الاجماع انما ينعقد دليلا
بعد وفاة الرسول عليه السلام اذا ثبت هذا فنقول لو نسخ الاجماع لكان
انتساخه اما بالكتاب او السنة او الاجماع او الغايرون الكل اما بالكتاب
والسنة فلانه لا يخلو اما ان يقال انهما كانا موجودين وقت انعقاد ذلك الاجماع
او انهما كانا موجودين بعد ذلك لوقت فان كانا موجودين مع ان الامة حكمت على
خلافهما كانت الامة مجمعة على الخطا ذاهلة عن الحق وانه غير جائز وان لم
يكونا موجودين استحال حدوثهما بعد ذلك لان حدوث الكتاب او السنة
بعد وفاة الرسول عليه السلام واما بالاجماع فلان انعقاد هذا الاجماع الثاني اما
ان يكون لعذر دليل او عذر دليل فان لم يكن عن دليل كان ذلك اجماعا على الخطا وانه
غير جائز وان كان عن دليل عاد التقسيم الاول من ان ذلك الدليل اما ان يقال
انه كان موجودا حال انعقاد الاجماع الاول وحدوث بعده وقد بينا فساد هذين
القسمين وان قيل البيان الامة اذا اختلفت على قولين فقد جوزت للعامي
ان يأخذ بأيهما شاء اذا ثبت هذا فنقول بعد ذلك على احد هذين القولين منعت العامي من
الاخذ بذلك القول الثاني فهذا الاجماع الثاني نسخ حكم الاجماع الاول وليت
الامة انما جوزت للعامي الاخذ بأي القولين شاء بشرط ان لا يحصل الاجماع على
احد القولين وكان الاجماع الاول مشروطا بهذا الشرط فاذا وجد الاتفاق فقد
زال شرط الاجماع الاول فانتهى الاجماع الاول لانتفاء شرطه لا لان الثاني نسخه
واما بالقياس فلان شرط القياس عدم الاجماع فاذا وجد الاجماع لم يكن القياس
صحيحا فلم يجز نسخه به وان ما كان الاجماع ناسخا فقد جوزه عيسى ابان والجواب انه
لا حجة لهما ان المنسوخ بالاجماع اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والاول يقتضي
وقوع الاجماع على خلاف النص وخلاف النص خطا والاجماع لا يكون خطأ والثاني

ايضا باطل لان الاجماع المتاخر اما ان يقتضي ان الاجماع الاول حق وفي
خطا او يقتضي انه كان صوابا ولكن الى هذه الغاية والاول باطل لان الاجماع
لا يكون خطا اصلا ولو جاز ذلك لما كان المنسوخ اولى به من الناسخ وان كان صوابا
حين وقع ولكن كان موقتا فلا يعارض ذلك الاجماع المتقدم المعهد للحكم الموقت
من انه يكون مطلقا او موقتا فان كان مطلقا استحال ان يعتقد الحكم موقتا
وان كان موقتا الى غاية فذلك الاجماع ينتهي عند حصول تلك الغاية بنفسه
فلا يكون الاجماع المتاخر معارضا له والثالث باطل لان هذه المسئلة لا ينتصب
الا اذا اقتضى القياس حكما ثم اجمعوا على خلاف حكم ذلك القياس فحينئذ يزول
حكم ذلك القياس بعد ثبوته لتزاحم 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 المسئلة الخامسة في كون القياس
منسوخا ناسخا اما كونه منسوخا فمنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة
الرسول عليه او بعد وفاته فان كان حال حياته فلا نسخ رفعه بالنص او الاجماع
وبالقياس اما بالنص فان نص الرسول عليه السلام في الفرع على خلاف الحكم
الذي يقتضيه القياس بعد استقرار التعبد بالقياس واما بالاجماع فلانه
اذا اختلفت الامة على قولين في قياس اجمعوا على احد القولين كان اجماعهم
على احد القولين رافعا لحكم القياس الذي اقتضى القول الاخر واما بالقياس
فبان ينتصب في صورة خلاف ذلك الحكم ويجعله معللا بعلة موجودة في ذلك
الفرع ويكون امارة عليتها القوي من امارة عليه الوصف للحكم الاول في الاصل
الاول ويكون كل ذلك بعد استقرار التعبد بالقياس الاول 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 في امر يظهر شيئا واصلا اجتهد
فحرم شيئا بقياس ثم ظفر بعد ذلك بنص او اجماع او قياس اقوى من القياس الاول
على خلافه فان قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجه دالا على نسخ حكم القياس
الاول لكنه لا يسمى نسخا لان القياس انما يكون معمولا به بشرط ان لا يعارضه
شيء من ذلك وان كان المصيب واحدا لم يكن القياس الاول منعقدا به فلم

يكن النص الذي وجده آخرا ناسخا لذلك القياس واما كون القياس ناسخا
فهو ان ينسخ كما اذا سنة او اجماعا او قياسا والى قسام الثلثة الاول باطلة
بالاجماع واما الرابع وهو كونه ناسخا القياس آخر فقد نقدم القول فيه ٥
المسئلة السادسة في كون الفحوى منسوخا وناسخا اما كونه منسوخا
فقد اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما نسخ الاصل وحده فانه
يقتضي نسخ الفحوى لان الفحوى تبع واذا زال المتبوع زال التبع لا محالة
واما نسخ الفحوى مع بقاء الاصل فاختار الحسين انه لا يجوز قال لان الفحوى
القول لا يرتفع مع بقاء الاصل الا ويستفض العرض عنه اذا حوم عليها الطائف
على سبيل الاغتمام للاوس كانت اباحة ضربها نقضا للغرض واما كونه ناسخا
فنقول عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام وان كانت عقلية فهي بنفسها
يقتضي النسخ لحالة القسم الثالث فيما ظن انه ناسخ وليس كذلك ٥
المسئلة الاولى انهوا العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا يكون نسخا للعبادات
لو زيادة صلوة على الصلوات وانما جعل اهل العراق زيادة صلوة على الصلوات
الخمس نسخا لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لانه يجعل ما كان
وسطا غير وسطى وقد علم بنفسه ان يكون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا
لانه يجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة ولو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة
عشرة فبعد الزيادة لا يسمى ذلك نسخا انما الزيادة الخ لم يكن كذلك
فقد اختلفوا فيه فذهب الشافعي انها ليست نسخا وعزوفي الى ابي علي.. والى هاشم
وقالت الحنفية انها نسخ ومنهم من فصل وسيذكر منه وجهين احدهما ان النص
ان افاد من جهة دليل الخطاب او الشرط 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
استئناف فعله وانما يلزم ان يصير اليه عنه لم يكن نسخا نحو زيادة التغريب على الجلد
وزيادة عشرين على حد القاذف واعلم ان لابي الحسين البصري طريقة في هذه
المسئلة هي احسن من كل ما قيل فيها فقال النظر في هذه المسئلة ينقسم الى امور ثلثة

احدهما ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال ما ورام لها والحوالة بقتضيه لان
اثبات كل شيء لا ينافي ما يقتضي زواله عدمه الذي كان ثبوتا بشان هذه
الازالة هل يسمى نسخا والحوالة الذي يزول بسبب هذه الزيادة ان كان حكما شرعيا
وكانت الزيادة متراخية عنه سميت تلك الازالة نسخا وان كان حكما عقليا
وهي البراءة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثانيهما انه هل يجوز الزيادة على
النص بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان الزايل حكم العقل وهو البراءة
الاصلية جاز ذلك لان ما يمنع مانع خارجي كما لو نقل خبر الواحد لم يكن
حجة فما يرفع به البقاء والقياس لم يكن حجة في الحدود والكفارات الا ان هذه
الموانع لا تتاتى لها بالنسخ من حيث هو نسخ وامان كان الحكم الزايل شرعيا فلينظر
في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزايل جاز اثبات
الزيادة والا فلا فهذا ضابط البحث الاصلي والتحقيق ذلك في المسائل الفقهية
المتفرعة على هذا الاصل وهي ثمانية الحكم الاول زيادة التغريب او زيادة
عشرين على جلدة تا بين لم يزل الا نفي وجوب ما نا دعلى الثبات بين وهذا النفي
غير معلوم بالشرع لان اصحاب ثمانين قد مشتركين بين اصحاب الثمانين من نفي الزايد
وبين اثباته مع ثبوت الزيادة وما به الاشتراك لا استحاله به الا مسيا فما اصحاب
الثمانين لم استحاله البته بالزايد لا نفيا ولا اثباتا الا ان نفي الزيادة معلوم به
فان البراءة الاصلية معلومة بالعقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعي واذا كان ذلك
حكما عقليا جاز نقل خبر الواحد والقياس به الا ان يمنع مانع سوى النسخ ولما كان
الثمانين وحدها مجزية وكذا وحدها كمال الحد وتقبل رد الشهادة بهما فكل
ذلك تابع لنفي وجوب الزيادة فلما كان ذلك النفي معلوما بما لعقل جاز نقل خبر
الواحد فيه كما ان الفرض لو كانت عمى التوقف على اداء ايما الخروج عن عهدة التكليف
وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة
على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس وكذا ها هنا اما
لو قال الله تعالى الثمانون كمال الحد وعلمها وحدها تتعلق به 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 المتواتر لا يجوز نسخه بخبر الواحد والقياس لكنا لا نثبت ذلك بخبر

الواحد والقياس الحكم الثاني تقييد الرقبة بالايمان وهو معنى التخصيص
لانه يخرج عموم الكافرة من الخطاب فان كان المقتضي لهذا التقييد خبرا واحدا
وقياسا وكان متواخيا لم يقبل لان عموم الكتاب اما عن عموم الكافرة فنا خر حظر
عتقها في الكفارة هو النسخ بعينه فلم يقبل فيه خبر واحد ولا قياس وان كانا
مقارنين فهو تخصيص والتخصيص بخبر الواحد والقياس يجوز الحكم الثالث
اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم سرق فاباحة قطع رجله الاخرى
دفع لحظر قطعها وذلك الحظر اما ثبت بالعقل فجاز رفعه بخبر الواحد والقياس
ولم يسم نسخا الحكم الرابع اذا امرنا الله تعالى بفعل وقال هو واجب عليكم
ثم خيرنا بين فعله وفعل آخر فهذا التخيير يكون من ذلك الحظر تركما اوجبه علينا
الا ان حظر تركه كان معلوما بالبقاء على حكم العقل وذلك لان قوله اوجبت
هذا الفعل عليكم يقتضي ان الحلال به تاركه مستحق للذم وهذا المنع
مزال بقوله مقامه واجب اخرجوا ما يعلم ان غيره لا يقوم مقامه لان الحاصل انه
غير واجب ولو كانت واجبا بالشرع لدل عليه دليل شرعي فصار علينا نفي وجوبه
موقوفا على ان الحاصل نفي وجوبه فاذا ثبت لوجوبه انا رفع حكما عقليا فجاز ان
يثبته بقياس او خبر واحد مثال ذلك ان يوجب الله علينا غسل الرجلين
ثم يخيرنا بينه وبين المسح على الخفين وكذلك اذا خيرنا الله تعالى بين شيئين
ما ثبت معهما بالنا ما اذا قال الله تعالى هذا الفعل واجب وحده او قال ليس
يقوم غيره مقامه فانه اثبات بدل له فيما بعده رافع لما علمنا ه بدليل شرعي
لان قوله هذا واجب وحده صريح في نفي وجوب غيره فالمثبت لغيره رافع لحكم
شرعي فلم يجز كونه خبر واحد ولا 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 نعم من قبول خبر الواحد والقياس فيه ومن قال الحكم
بالشاهد واليمين نسخ هذه الاية بناء على ان كون الوضوء بالنبيذ نسخا لقوله
تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا الحكم الخامس اذا كانت الصلوة ركعتين فقط
فتزيد فيها ركعة اخرى قبل التشهد فان ذلك يكون ناسخا لوجوب التشهد
عقيب الركعتين وذلك حكم شرعي معلوم بطريقة معلومة فلم يثبت بخبر واحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ولا قياس وليس ذلك بنسخ للركعتين لان النسخ لا يتناول الافعال وانما هو نسخ لوجوبها
ثابت وانما نسخ لاجزائهما لانهما يجزئان وانما كانتا تجزئان مزدوجتين مزدوجتين ركعة اخرى
والآن لا يجزيان الا مع ركعة اخرى وذلك تابع لوجوب ضم ركعة اخرى ووجوب
ركعة اخرى ليس برفع الا نفي وجوبهما وانما حصلا بالعقل فلم يمتنع
من هذه الجهة ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس واما اذا ثبتت الركعة بعد
التشهد وقبل التحلل فانه يكون نسخا لوجوب التحلل بالتسليم او يكون ناسخا
لكونه ندبا وذلك حكم شرعي معلوم فلم يجز ان يقبل فيه خبر الواحد والقياس فاما
كونه نسخا للركعتين لوجوبهما او لاجزائهما فالقول فيه ما ذكرناه والآن
احكم السادس زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لاجزائها ولا لوجوبهما وانما
هو رفع لنفي وجوب غسل ذلك العضو وذلك الشيء معلوم بالعقل وكذا زيادة
شروط آخر في الصلاة لا يقتضي نسخ وجوب الصلاة فاما كون الصلاة غير مجزئة
بعد زيادة الشرط الثاني فانه تابع لوجوب ذلك الشرط واجزائها تابعة لنفي وجوبه
ونفي وجوبه لم يعلم بالشرع وكذلك ما يتبعه فجاز قبول خبر الواحد والقياس
فيه هذا فاما ان علمنا به باضطرار فقد مر ذكر ما علم به بالشرع مقطوع به فلم يجز
رفعه بخبر الواحد والقياس احكم السابع قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل
فانه يفيد كون اول الليل مرادا وغاية للصيام فما يفيده لو قال اخر الصيام وغايته
الليل لان لفظة الى موضوعة للغاية فاما ايجاب الصوم الى عبيوبة الشفق فخروج اوله
من ان يكون مرادا مع ان الخطاب يفيده وفي ذلك كونه نسخا حقيقة لا يقبل فيه
خبر واحد ولا قياس لان نفي وجوب صوم اول الليل معلوم بدليل قاطع اما لو قال
صوموا النهار ثم اخر بانام الصوم الى عبيوبة الشفق لم يكن ذلك نسخا لان الخبر
لم ينف ما نفاه النص لان النص لم يتعرض للبيل وانما نفينا الصوم بالليل لان الاصل
ان لا صوم وقامت الدلالة في النهار خاصة على وجوب الصوم فيبقى الليل على حكم
العقل احكم الثامن قال الله تعالى صلوا ان كنتم متطهرين فانه لا يجمع
ان يقبل خبر الواحد والقياس في اثبات شرط آخر للصلاة لان اثبات ذلك
الشرط لا يخرجه من ان يكون شرطا لا لانه يمتنع ان يكون للحكم الواحد شرطان وليس
كذلك اثبات صوم جزء من الليل لانه يخرج اول الليل من ان يكون غاية واما نفي
كون الشرط الآخر شرطا فلم يعلم الا بالعقل فلم يكن رفعه رفعا لحكم شرعي والله اعلم

العلة الثانية لو سكت في ان النقصان من العبادة نسخ لما اسقط
ولا شك في ان ما لا تتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا للعبادة كما لو
قال اوجبت الصلاة والزكوة ثم نسخت الزكوة اما الذي تتوقف صحة العبادة عليه
فذاك قد يكون جزءا من ماهية العبادة وقد يكون خارجا عنها واختلفوا فيه
فقال الاكثرون نقصان ما تتوقف عليه العبادة سواء كان جزءا او خارجا يقتضي
نسخ العبادة وهو المختار وقال القاضي عبد الجبار نقصان الجزء يقتضي
نسخ الباقي ونقصان الشرط المنفصل لا يقتضي الباقي ويدل الدليل على ان
نسخ احد الجزءين يقتضي نسخ الجزء الآخر وذلك لان الدليل المقتضي للكل
كان متناولا للجزئين فخروج احد الجزئين لا يقتضي خروج الجزء الآخر كما يراد له
التخصيص احتجوا بان نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب ما خير
التشهد ورفع نفي اجزاء ما مر دون الركعة لان قبل النسخ ما كان يجوز الصلاة
من دون هذه الركعة والآن ان كانت الركعة لما نسخت اوجب علينا ان نحكم الصلاة
اذا فعلنا ها مع الركعة المنسوخة واجزأ الصلاة مع الركعة قد كان حكما
شرعيا فجاز ان يكون رفعه نسخا والجواب ان هذه احكام للركعة
بالبراءة متغايرة لذاتها فكان نسخها مغايرا للنسخ تلك الذات واما
نقصان الشرط المنفصل من العبادة فلا يقتضي نسخ العبادة لهما معا
دنانا فاذا نسخ احدهما لدليل مقتصر عليها لم يجب نسخ الاخرى بعلى
هذا نسخ الوضوء لا يكون نسخا للصلاة بل بقي الاجزاء مع فقد الطهارة
قد ذاك وذاك لان الصلاة ما كانت تجزئ بلا طهارة فاذا نسخ وجوب
الطهارة صارت تجزئ واذا نفي نفي اجزائها فان اراد الحساب بقوله
ان نسخ الوضوء يقتضي نسخ الصلاة هذا المعنى فصحيح لكن الكلام هو هم
لان اطلاق القول الصلاة منسوخة هو انه خرجت عن الوجوب
او عن ان تكون عبادة النسخ الرابع في الطريق الذي به يعرف
كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا قد يعلم ذلك باللفظ تارة
وبغيره اخرى اما اللفظ فهو ان يوجد لفظ النسخ اما بان يقول هذا منسوخ
او يقول ذاك ينسخ هذا واما غير اللفظ فهو ان يأتي بما يقتضي الحكم الاول او يقصده
مع العلم بالتاريخ مثال التقييض قوله تعالى الآن خفف الله عنكم

شبكة الألوكة www.alukah.net

النصف الثاني من المحصول

الحمد لله ليعلم من يقف عليه ان هذا الدفتر
اجمع فروهبته لولده محمد بن محمد الماعزي بشيخ
هبة صحيحة متصلة بالقبض والحوز
الصحيحين ارجو به له من الله الثواب
قال ذلك له مالكه كاتب هذا محمد بن احمد
سدد الله

انه نسخ ثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نفي الثقل المذكور ومثال
النسخ التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه الى الكعبة صار التوجه الى بيت
المقدس واما التاريخ 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 وثانيها ان يذكر احدهما
على زمان معلوم التقدم والاخر بالعكس كما لو قال كان هذا في غزاة بدر
والاخر في غزاة احد وهذه الاية نزلت قبل الهجرة والاخرى بعدها
وثالثها ان يروي احدهما راوي متقدم الصحبة للرسول عليه السلام
ويروي الاخر راوي متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول للرسول عليه
السلام عند ابتداء الاخر بصحبته فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما
اما لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول عليه السلام لم يقع هذا الاستدلال
ويتفرع على هذا الاصل مسائل مسئلة قال القاضي عبد الجبار
الصحابي اذا قال في احد الخبرين المتواترين انه كان قبل الاخر وقبل ذلك وان
لم يقل قوله في نسخ المعلوم كما يقبل شهادة الشاهدين في الاحصان
الذي يترتب عليه الرجم وان كانت لا تقبل في اثبات الرجم وكما يقبل قول
العاقلة في الولد انه من احد المرتين وان كان على ذلك يترتب ثبوت النسب
للولد من صاحب الفراش مع ان شهادة المرأة لا تقبل في ثبوت النسب
قال ابو الحسين هذا يقتضي جواز العمل في قبول الخبر الواحد في باقي الباب
وله يقتضي وقوعه اذا بين انه يلزم من ثبوت احد الحكمين ثبوت الاخر مسئلة
اذا قال الصحابي كان هذا الحكم ثم نسخ كقولهم ان خبر الماء من الماء نسخ بخبر
الثقاء الختانين لم يكن ذلك حجة لاحتمال ان يكون قاله اجتهادا فلا يلزم منه
دعوى الراوي اذا عين الناسخ فقال هذا نسخ هذا جاز ان يكون قاله
اجتهادا فلا يجب الرجوع اليه وان لم يعين الناسخ بل قال هذا منسوخ وجب
قبوله لانه لولا ظهور النسخ فيه ما حكم النسخ احتمالا وهذا ضعيف فتامله
قاله لغوه علته وان الامر كذلك وان كان قد اخطا فيه والله اعلم بالصواب

فرغ من كتابة هذا النصف من المحصول العبد الضعيف
الراجي رحمة ربه عبيد الله لعبد محمد الباوري حمله الله
من الاستحقاق وغفر له ولوالديه في الخامس والعشرين من شهر الله المبارك
رمضان سنة تسع وسبعين وستمائة حامدا لله ومصليا على

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الاجماع وهو مرتب على سبعة اقسام 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 صار ذا جمع كما يقال البر اذا صار ذا بر والتمر اذا صار ذا تمر فقولنا اجمعوا على كذا اي صاروا مجمعا عليه واما في اصطلاح العلماء فهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه الصلاة والسلام على امر من الامور ويتفي بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل واذا طابق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد ينتفي باهل الحل والعقد المجتهدين في الحكم الشرعية واما قلنا على امر من الامور ليكون متناولا 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 الاكل الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال وردنا مثال بعضهم كما ان اختلاف العقلاء في الضروريات محال فكذا اتفاقهم في النظريات محال والجواب ان الاتفاق انما يمتنع فيما يتساوى فيه الاحتمال كالاكل المعين والكلمة المعينة اما عند الرجحان وذلك عند تباين الدلالة او الامارة الظاهرة فذاك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام واتفاق الشافعي والحنفيه مع كثرتهما على تزلهما مع ان اكثر اقوالهما صادر عن الامارة ومن الناس من سلم امكان هذا الاتفاق في نفسه لكنه قال لا طريق لنا الى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما ان يكون وجدانيا او لا يكون اما الاول فكل احد يجد من نفسه ذلك واما الثاني فانه يعرف بالعقل او بالنقل اما العقل فلا مجال له في ان الشخص الفلاني قال هذا القول او لم يقل به بل ان يكون الطريق اليه اما الحس واما الخبر لكن من المعلوم ان الاحساس بكلام الغير والاخبار عن كلامه لا يمكن الا بعد معرفته كل واحد من الامة لكن ذلك متعذر قطعا فثبت ان الذي يعرف جميع الناس الذين هم بالشرق والغرب وكيف لهم من وجود انسان في مطمورة لا خبر عندنا منه فانا اذا انصفنا علمنا ان الذين يأتيهم الخبر عند هو من احد عشر علماء المغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وكيفية مذاهبه وايضا فيتقدر العلم بكل واحد من علماء العالم لا يمكننا معرفة اتفاقهم لانه لا يمكن ذلك الا بالرجوع الى كل واحد منهم وذلك لا يفيد حصول الاجماع لاحتمال ان بعضهم اتفق بذلك على خلاف اعتقاده تقية وخوفا او لاسباب اخر مخفية علينا وايضا فيتقدر ان نرجع الى كل واحد منهم وعلمنا ان كل واحد منهم افتى بذلك من صميم قلبه فهو لا يفيد حصول الاجماع لاحتمال ان علما بلدة اذا افتوا بحكم فعند الرجوع من بلدتهم والذهاب الى البلدة الاخرى رجعوا عن ذلك الحكم قبل ان ينوي 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 الثابت نافيا والنافي مثبتا لم يحصل الاجماع واذا كان كذلك مع قيام هذا 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 افتينا بهذا الحكم فهذا مع امتناع وقوعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم كان محاقا فيه فانا من مجموع الغفلة وكل لجمع العظيم او خان ذلك الملك الذي احضرهم وان اظهر المخالفة لكن خفي صوته فيما بين اصواتهم فثبت ان معرفة الاجماع ممتنعة فان قيل ماذكرتموه باطل بصور احداها انا نعلم بالضرورة ان المسلمين معترفون 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 باسرها حاصله هاهنا وانا نبينها انا نعلم ان الغالب
على اهل الرود والنصارى وعلى بلاد الفرنس الاسلام وان كنا ما نقينا كل
واحد من هذه البلاد ولا كل واحد من ساكنيها ونا نشهد ان السلطان المعظم
يمكنه ان يجمع الناس في موضع واحد بحيث يمكن عرفه اتفاقهم واختلافهم قلت
اما قوله نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام فلما ان كنت
تعني بالمسلمين المعترفين بنبوة محمد عليه الصلاة واللام فنقول كيف نعلم اتفاق المسلمين
على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام مجرى مجرى ان يقال نعلم اتفاق القائلين
بنبوة محمد على نبوة محمد وان كنت تعني به شيئا غير نبوة محمد فلا نسلم انا نقطع بان
القائل بذلك قائل بنبوة محمد عليه الصلاة واللام ولا نسلم ايضا انا نقطع بان كل
من قال بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام قال بوجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان
وان كنا نقترن بحصول الظن والذي يدل عليه ان الناس قبل ابي حامد
بالمقالات الغريبة والمذاهب الشاذة يعتقدون اعتقادا جازما ان كل المسلمين
معترفون بان ما عدا الدهرية كلام الله تعالى فاذا فتش عن المقالات الغريبة
وجد في كل احتمال فاشد بدا خوما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان
الفاتحة والمعوذتين من القرآن وروي عن نفر من الخوارج انهم انكروا سورة
يوسف من القرآن وروي عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي
عندنا ليس هو ذلك الذي انزله الله تعالى على محمد عليه الصلاة واللام وانما غيروه وبدلوه
وزيدفيه ونقص عنه واذا كان لذلك علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع
عليه اعتقادا قويا لكن ذلك لا يعتقد ولا يبلغ حد العلم ولا يرتفع عن درجة الظن
قوله نعلم استيلاء بعض المذاهب على بعض البلاد قلنا علمنا ذلك بخبر التواتر ووجود
من معرفة حال الاكثرين معرفة حال اهل البلد لان من دخل بلدة ورأى شعار الاسلام في
جميع المحلات والمساجد ظاهرا علم بالضرورة ان الغالب على اهل تلك البلدة الاسلام
فانا نعلم قطعا انه ليس في البلدة احد الا من المسلمين ظاهرا وباطنا فذلك لا
سبيل له اليه البتة والعلم بامتناعه ضروري قوله السلطان يمكنه جمع جل
العالم في موضع واحد قلنا هذا الملك لم يستولي على جميع معمور العالم بالوجه

الى الان وسنقدر وجوده فكيف يمكن القطع بانه لو انفلت منه واحد في
الشرق او في اقصى الغرب فان ذلك الملك ليس بعلام الغيوب وسنقدر ان لا انفلت
منه واحد فكيف يمكن القطع بان الكل افتوا بذلك الحكم طائعين راغبين
غير مكرهين ولا مجبرين والحد نصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الحق 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 جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل
المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع
بينه وبين المحظور كالزنا فان يقال ان زنيت وشربت الماء فانت
فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول وفتوى يخالف
قولهم وفتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب ان يكون متابعة قولهم وفتواهم
واجبة ضرورة انه لا خروج من القسمين فان قيل لم نسلم ان متابعة غير
سبيل المؤمنين محظورة على الاطلاق ولم لا يجوز كونها محظورة مشروطا بالمشاقة
الرسول ولا يكون محظورة بدون هذا الشرط خرج على هذا قوله ان زنيت
وشربت الماء عاقبتك لان شرب الماء غير محظور له مطلقا وله بشرط الزنا
قلت اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند حصول المشاقة
وجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند حصول المشاقة لانه لا خروج
عن القسمين لكن ذلك باطل لان المشاقة ليست عبارة عن المعصية فكيف
كانت الحال كان كل من عصى الرسول مشاقا له بل هي عبارة عن الكفر وتكذيبه
واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل
لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة فاجاب العمل به حال عدم
العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال قلت لم نسلم انه
اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين
واجبا عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع اصلا سلمنا

انه يلزم وجوب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة لكن لا نسلم انه
ممتنع قوله المشاقة عند الكفر والجواب العمل 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 الشق الاخر وذلك كما
فيه اصل الخلاف سواء لم يحد الكفر او لم يبلغه سلمنا ان المشاقة لا تحصل الا مع
الكفر لم قلتم ان حصول الكفر ينافي تمكن العمل بالاجماع بيانه ان الكفر
بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا يكون ايضا بامور اخر كمشاهدة الزنار ولبس
الغيار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي عليه السلام مع
كونه نبيا وانكار كونه بالسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع من الكفر
لا ينافي العلم بوجوب الاجماع سلمنا هذه المشاقة فلم قلتم انها مانعة من التكليف
بيانه ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديقه تعالى في كل ما اخبر عنه
ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فحكونه مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك متناقض
وهذا التوجيه ظاهر ايضا في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون فان اولئك الذين اخبر الله تعالى عنهم بهذا الخبر كانوا مكلفين
بالايمان وكانوا مكلفين بتصديق هذه الاية وباقي التقرير ظاهر سلمنا ان الاية تقتضي
المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لكن بشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى
لم لا يجوز ان يقال هذا الشرط مع بيانه انه تعالى ذكر مشاقة الرسول وشرطها تبين الهدى
ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين بحيث يكون تبين الهدى شرطا في التوعد
على متابعة غير سبيل المؤمنين لما كان شرطا في المعطوف عليه وجب ان يكون
شرطا في المعطوف واللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا تحصل التوعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل
الذي لجأ جملة ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبقى للتمسك بالاجماع
فائدة قوله ايضا المسلمان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق
قوله بشيء غير قوله فكذا هاهنا وجب ان يكون تبين صحة اجماعهم بشيء وراء اجماعهم واذا
كان كذلك لم يتمسك بالاجماع الا بعد دليل منفصل على صحة ما اجمعوا عليه ليتمسك

بالاجماع فائدة سلمنا الاقتضاء المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين ولكن من
متابعة غير سبيل المؤمنين لو من متابعة بعض ما كان كذلك لا نسلم الاول ممنوع وسند
التسليم بالاستدلال سياقط لما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد
منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم واما ان سقدر التسليم بالاستدلال ساقط لانه
يصير معنى الاية ان كل واحد كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيلا للمؤمنين
استحق العقاب وهذا لا يقتضي ان يكون المتبع لبعض ما غاير سبيل المؤمنين مستحقا
للعقاب والثاني مسلم ونقول بموجبه فان عندنا الخروج 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 اولا سلمنا ان لو جهين احدهما
انا اذا قلنا لا يتبع غير سبيل الصالحين فهو يفيد المنع عن متابعة سبيل الصالحين
بما به صاروا غير صالحين ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في
كل شيء حتى في الاكل والشرب وثانيهما ان الاية نزلت في رجل ارتد وذلك يدل
على ان الغرض من النهي المنع من الكفر سلمنا ان ظاهر اتباع غير سبيلهم مطلقا لكن لفظ
السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هاهنا بالاتفاق
فصار الظاهر متروكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض ذلك من بعض فيبقى
الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الامة على الحكم لانه لا مناسبة
البتة بين الطريق المسلوك وبين اتفاق امة محمد عليه الصلاة والسلام على شيء
من الاحكام وبشرط حسن المجاز حصول المناسبة سلمنا انه يجوز جعله مجازا عن
ذلك الاتفاق لكن يجوز ايضا جعله مجازا عن الدليل الذي لاجله اتفقوا على ذلك
الحكم فانهم اذا اجمعوا على الشيء فاما ان يكون ذلك الاجماع عن استدلال او لا عن استدلال
فان كان عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم قلتم
ان حمل الآية على الفتوى من حملها على الاستدلال على الفتوى بل هذا اولى فان من الدليل الا ترى
يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشاهة فانه كما ان الحركة
البدنية في الطريق المسلوك توصل البدن الى المطلوب فكذا الحركة الذهنية في
مقدمات ذلك الدليل توصلة الذهن الى المطلوب والمشاهة احدى جهات

حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الاية تقتضي الحاب في سلوك الطريق الذي
لاجله انفقوا على الحكم ويرجع حاصله الى الحاب المستدلوا بما استدلوا به على ذلك
الحكم وحينئذ يخرج الاجماع من كونه حجة واما ان كان اجماعهم لا عن استدلال القول
عن استدلال خطأ فيلزم اجماعهم على الخطاء وذلك يقدح في صحة الاجماع سلمنا
دلالة الاية على تحريم متابعة غير قولهم لكن لا نسلم ان كلمة من للعموم وان لفظ
المؤمنين للعموم وانا لو حملنا ه على العموم لزم تطرق التخصيص الى الاية لعدد وخروج
العوام والمجانين والنساء والصبيان في الاجماع سلمنا ذلك لكن لم قلت انه يلزم من
خطأ اتباع غير سبيلهم وجوب اتباع سبيلهم بيانه ان لفظ غير وان كان يستعمل
في المستثناة 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 لغيره
كونه آتيا بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله ذلك الغير وان فعل به فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين
وهو اما تركه لاجل ان غير المؤمنين تركه كان متبعا في ذلك سبيل غير المؤمنين
اما من تركه لان الدليل دل عنده على وجوب ذلك الترك اولانه لما لم يدل شيء
على متابعة المؤمنين تركه على الاصل لم يكن هاهنا متبعا لاحد فلا يدخل تحت الوعيد
سلمنا دلالة الاية على وجوب متابعة المؤمنين لكن في كل الامور او في بعضها
والاصل ممنوع لوجوه احدها ان المؤمنين اذا اتفقوا على فعل شيء من المباحات
فلو وجب اتباعهم فيلزم ايجاب ذلك الحكم بانه غير واجب وثانيها ان اهل الاجماع
قبل تفاهم هم على ذلك الحكم كانوا مختلفين في المسئلة غير جازمين بالحكم بل كانوا
جازمين بانه يجوز البحث عنها ويجوز الحكم لكل احد بما ادى اجتهاده اليه ثم انهم
بعد الاجماع قطعوا بذلك الحكم فلو وجبت متابعتهم في كل ما يقولونه لزم اتباعهم
في النقيضين وهو محال فان قلت الاجماع المؤول على ظنون التوقف
وطلب الدلالة والحكم بما ادى الاجتهاد اليه ما كان مطلقا بل كان مشروطا
بعدم الاتفاق على حكم واحد فاذا حصل الاتفاق زال شرط الاجماع فزال

بزواله قلت المفهوم من عدم حصول الاجماع حصول الخلاف فلو شرطنا
بجواز الخلاف بعد الاجماع لزم ان يكون لجواز وجود الشيء ومشروطا 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 ويكون 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 حكم هو ر وشخصه حكم هو والدليل على الحكم متقدم على الحكم والثاني
يقتضي ان يكون سبيل المؤمنين اثبات ذلك الحكم بغير الاجماع فيكون اثباته بالاجماع
اتباعا لغير سبيلهم فوجب ان لا يجوز ظهرانا لو حملنا على اقتضاء متابعة المؤمنين
في كل الامور لوقع التناقض واذا بطل ذلك وجب حمله على اقتضاء المتابعة في بعض
الامور وحينئذ نقول سوجبه وفحواه على الامتثال بما اتى به ورسوله ثم الذي يؤكد
هذا الاحتمال وجوه احدها ان القائل اذا قال اتبع سبيل الصالحين فهم منه الامر
باتباعهم فيما به صاروا صالحين وكذا هاهنا وثانيها انا اذا حملنا الاتباع على ذلك كان ذلك
السبيل حاصلا في الحال لو حملناه على اجماعهم على الحكم الشرعي كان ذلك السبيل
سبيلا هو في المستقبل لانه لا يوجد الا بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام
والاجماع الا يدل ولا يدل الا ان السلطان اذا فارق من يشاقق الرسول ويترك
من الهدى ويتبع سبيل غير المؤمنين ويشتريه الى قوله ومتظاهرين على مطاعة الوزير وعاقبتهم
فانه انما يعني بالسبيل المذكور سبيلهم في طاعة الوزير دون سائر السبيل سلمنا دلالة
الاية على وجوب المتابعة وكل الامور لكنها تدل على وجوب متابعة بعض
المؤمنين وكلهم والاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق
ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان اقوال الغوغاء 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 فان قلت

المؤمنون هم المصدقون وهم الموجودون اما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا
مؤمنين قلت اذا وجد اهل العصر الثاني فني العصر الثاني لا يقع القول
بان اهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول
عند حضور اهل العصر الثاني قولا لكل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر
الاول حجة على اهل العصر الثاني سلمنا ان اهل العصر هم كل المؤمنين لكن
الادلة انما تدل في زمان الرسول عليه السلام فتكون الادلة مختصة بمؤمني
ذلك الوقت وهذا يقتضي ان يكون اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينفع
بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام فالمرئيات ان الذين كانوا موجودين
عند نزول هذه الادلة يفنوا بموت الى ما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة واللام
وانه انقلب كلهم على الحكم الواحد لم يدل هذه الادلة على صحة ذلك الاجماع
ولكن غير معلوم وفي من الاجماعات الموجودة والمسائل بل المعلوم خلافه لان
كثيرا منهم مات زمان حيوة النبي عليه الصلاة والسلام وانعقد الاجماع بعد ذلك
فهذه الادلة سلمنا دلالتها على وجوب متابعة مؤمني كل عصر لكن المراد كل مؤمني ذلك
العصر او بعضهم والاول باطل والا لما اعتبر في الاجماع قول الواحد والاثنين
والثاني نقول لم لا يجب متابعة بعض من كان منهم من المؤمنين
وهو الامام المعصوم سلمنا ان المراد متابعة جميع مؤمني العصر لكن الايمان عبارة عن
التصديق بالقلب وهو امر غائب عنا فلم لا يجوز ان يكون بعض المجمعين منهم مصدقين بقلوبهم
لا محالة وان 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 لا يرد على المعتزلة القائلين بان المؤمن
هو المستحق للثواب لان ذلك امر معلوم وايضا فالادلة متى اجمعت لم نعلم
كونهم مستحقين للثواب الا بعد العلم بكونهم محقين في ذلك الحكم اذ لو لم نعلم
ذلك لجوزنا كونهم محطئين وان يكون خطاهم كبيرا يخرجهم عن استحقاق
الثواب واسم الايمان فاذن انما نتدرن كون المجمعين مؤمنين فاعرفنا ان ذلك الحكم
صواب فلو استفدنا العلم بكونه صوابا من اجماعهم لزم الدور فان قلت لم لا يجوز

ان يكون المراد من المؤمنين المصدقين باللسان كما في قوله تعالى
ولا تكونوا المشركات حتى يؤمن قلت لو شكل ان طلاق
اسير المؤمن على المصدقة بلسانه دون قلبه مجازا فاجاز لكم جعل
الادلة على هذا المجاز فلم لا يجوز لنا جعلها على مجاز آخر وهو ان نقول المراد اتباع
متابعة السبيل الذي من شأنه ان يكون سبيلا للمؤمنين كما اذا قيل اتبع سبيل
الصالحين 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 ع م كل الملة
قطعية فلا يجوز التمسك بها لان دلائل الظنية بينا انه ما تقدم في كتاب اللغات
ان التمسك بالدلائل القطعية لا يفيد اليقين البتة فان قلت انا نجعل
هذه المسئلة ظنية قلت ان احدا من الامة لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح
القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلا اصلا ومنهم
من جعله دليلا قاطعا ولو ثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا الخطأ لان الامة وذكر
بقدح في الاجماع والتعب ان العقلاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار وهم
على ان المنكر يلزمه ان يبدي عليه هذه العمومات لم يبق فرق بين ان يكون ذلك
الانكار لنا وبين ان يقولوا الحكم الذي دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه
كافر او فاسق فكانهم قد جعلوا النزع اقوى من الحاصل وذلك غلبة عظيمة سلمنا
دلالة الادلة على ان الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل
اما الكتاب فكل ما يمنع منه لكل الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا نسلم انهم كلهم يذكرون الباطل فان النهي عن
الشيء لا يجوز الا اذا كان المنهي عنه متصورا وامثلة السنة فكثيرة احدها
نصة معاذ فانه لم يجز بينها ذكر الاجتهاد ولو كان ذكر مدركا شرعيا لما جاز الاخلال
بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وثانيها
قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا اشرارا من ورثا لنبيها قوله عليه السلام
لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض ورابعها قوله عليه اللام

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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
واضلوا وحاصلها قوله السلام تعلموا الفرايض فانها اول ما ينسى وسادسها
قوله عليه السلام من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل وهذه
الاحاديث باسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات واما المعقول
فمن وجهين الاول ان كل واحد من الامة جاز الخطاء عليه فوجب
جواز ذلك على الكل كما انه لما كان كل واحد من الزنج 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 يكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة
ما يتوفر الدواعي على نقل الدليل القاطع الذي لاجله اجمعوا فكان ينبغي اشتهار
تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى في المسئلة اجماع قاطعة وان كان لامارة فهو محال لان
الامارات مختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاقهم لامارة معينة مقتضاها ولان
في الامة من لم يقل بكون الامارة حجة فلا يمكن ايمانهم لاجل الامارة على الحكم وان لا
وان كان لا لدلالة ولا امارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه كانوا
مستغفرين 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 ان لم يكن 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 جايزا
مطلقا وهذا باطل لان مخالفة الاجماع ان لم يكن خطأ لكن لا شك انه لا تكون
صوابا مطلقا فبطل ما ذكروه قوله الجواب منا بانه سبيل المؤمنين مشروطا بعدم
الهدى قلنا لا نسلم فان تبين الهدى شرط في لحوق الوعيد عند المشاقة لم يحصل اتباع
غير سبيل المؤمنين ولو سلم انه يلزم من العطف اشتراط احدى الجملتين بما كانت
الجملة الاخرى مشروطة به سلمنا ان العطف يقتضي الاشتراك في الاستقلال لكن
الهدى الذي تفيده شرطي في حصول الوعيد عند مشاقة الرسول هو الدليل

الدال على التوحيد والنبوة لا الدليل الدال على احكام الفروع واذا ثبت هذا
على مسايل 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
لمزيد 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 الا
ترى ان اليهود والنصارى اذا عرفنا ان قولهم ان الهدى هدى فانه يلزمنا
ان نقول مثله مع انه لا منقبة لهم فيه الثاني ان اتباع المؤمنين هو الرجوع
الى قولهم لاجل انهم قالوه لا لانه صح ذلك بالدليل لا ترى انا لا نكون متبعين
لليهود والنصارى في قولنا باثبات الصانع ونبوة موسى وعيسى عليهما صلوات الله
وسلامه وان شاركناهم في ذلك لاعتقاد لاجل انا لم نذهب الى ذلك لاجل قولهم
قوله لفظ الغير والسبيل ليس للجمع فلا يقتضي الخبر بكل ما كان
غير الكل ما كان سبيلا للمؤمنين قلنا العموم حاصل من حيث اللفظ ومن حيث
المعنى اما اللفظ فلوجهين الاول ان القايل اذا قال من دخل غير داري ضربته
فهم منه العموم ودليل صحته استثناء كل واحد من الدور المجاورة لداره الثاني
انا لو حملنا الاية على سبيل واحد مع انه غير مذكور صارت الاية مجملة ولو
حملناها على العموم لم يلزم ذلك وحمل كلام الله تعالى على ما هو اكثر فايدة اولى
لا سيما اذا كانت هذه اللفظة انما تستعمل في العرف لافادة العموم واما المعنى
فلما سيأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون
الموصوف علة لذلك الحكم فكانت علة التعبد بكونه اتباعا لغير سبيل المؤمنين يلزم
الحكم بالعموم وهذا القدر يقتضي قوله اذا حملنا على الخاص سقط الاستدلال قلنا اذا كان
انما يلزم لو حملناه على الخاص من حيث هو كل واحد لو حملناه على كل واحد واحد
لم يلزم وذلك لا شك انه هو المتبادر الى الفهم لان من قال من دخل غير داري فله كذا
لا يفهم منه اراد به من خل جميع الدور المجاورة لداره فقوله المراد منه المنع من متابعة

غير سبيل المؤمنين فمنهم من صار اليه ومنهم من لم يصر اليه وهو الكفر ولما لم يسلم بل الاصل
اجرا الكلام على عمومه وايضا فانه لا معنى لمشاقة الرسول الا اتباع غير سبيل
المؤمنين وانما يصار اليه عند تعذر المؤمنين فلو حملنا قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
على ذلك لزم التكرار وقوله نزل في رجل ارتد قلنا سلمنا ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب قوله السبيل هو الطريق الذي يحصل المشي فيه قلنا لا نسلم
لقوله تعالى قل هذه سبيلي وقوله ادع الى سبيل ربك سلمنا ولكنا نترك بالضرورة
ان ذلك غير مراد هاهنا ولا نزاع في ان اهل اللغة يطلقون لفظ السبيل على ما يختاره
الانسان لنفسه في القول والعمل واذا كان ذلك محتملا ظاهرا وجب حمل اللفظ
عليه لانه لا اصل عدم الاشتراك الا خر وحينئذ يحمل اللفظ على هذا المعنى الى ان يذكر
المخصص معارضا وبه يجيب عن قولهم لا مناسبة بين الاتفاق على الحكم وبين الطريق
الذي يحصل المشي فيه قوله لم لا يجوز ان يكون المراد وجوب متابعتهم في الاستدلال
بالدليل الذي لاجله اتفقوا ذلك الحكم قلنا هب ان الامر كذلك لكن لما امر الله تعالى
باتباع سبيلهم في الاستدلال بدليلهم ثبت ان كل ما اتفقوا عليه صواب وايضا
فمن اثبت الحكم للدليل لم يكن متبعا للغير وقوله لو قلت ان لفظة من والمؤمنين
للعموم قلنا لما تقدم في باب العموم قوله لو قلت انه يلزم من حظر اتباع غير سبيلهم
وجوب اتباع سبيلهم قلنا لانه يفهم في العرف من قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين
حتى لو قال لا تتبع غير سبيل الصالحين ولا تتبع سبيلهم ايضا لعد ذلك ركيكا بل
لو قال لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الا مر باتباع سبيلهم ولذلك
لا يستقبح ان يقال لا تتبع مسيء الصالحين ومن قولنا لا تتبع سبيل الصالحين قوله
يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل الامور او بعضها قلنا بل في كلها ولذلك يصح الاستثناء
ولانه لما ثبت النهي عن متابعة كل ما هو غير سبيل المؤمنين وثبت انه لا واسطة
بينها وبين اتباع سبيل المؤمنين لزم ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا في كل شيء
قوله يلزم وجوب اتباعهم في نقل المباحات قلنا هب ان هذه الصورة تخصص
بالضرورة الى ذكرنا وها هنا جهة اخرى فيما عداها قوله الثامن قلنا حصول
الاجماع كاف في التوقف في الحكم وطلب الدليل قلنا الاجماع على

على ذلك مشروط بان لا يحصل الاتفاق قوله عدم الاجماع هو الاختلاف
فيلزم ان يكون جواز الاختلاف مشروطا بوقوع الاختلاف قلنا هب انه
كذلك فاي محال يلزم منه قوله لو جاز ان يكون هذا الاجماع مشروطا
بجواز مثله في سائر الاجماعات قلنا ذلك جائز ولكن اهل الاجماع حذفوا
هذا الشرط عند حصول الاتفاق على الحكم ولم يحذفوه عند الاتفاق
على جواز الاختلاف قوله اهل الاجماع اثبتوا ذلك الحكم بغير الاجماع
قلنا بل بالاجماع مغائر لسبيل المؤمنين قلنا لما اثبتوا الحكم بدليل سوى
الاجماع فقد فعلوا امرين احدهما انهم اثبتوا ذلك الحكم بدليل والا خر انهم تمسكوا
بغير الاجماع فالادلة لما دلت على وجوب متابعتهم في كل الامور كانت متناولة
للصورتين لانه ترك العمل بمقتضى اللفظ في احد الامرين لا يقتضي ترك العمل به في الامر الا خر
انه لا يجب علينا الاستدلال بما استدل به اهل الاجماع فينبغي العمل بها في الباقي
قوله لو سلمنا ان سبيل الصالحين فهم منه اتباع سبيل الصالحين فما به صاروا
صالحين قلنا لا نسلم ان سبيل الصالح شيء مضاف الى الصالح والمضاف الى
الشيء خارج عنه والصلاح حقيقة ماهية الصالح وداخل فيها والخارج عن الشيء لا يكون
نفس الداخل فيه سلمنا ولكن لما تبعة في الصلاح ممكنة اما في الايمان فلا لانه لا يحصل
بالتقليد وقد بينا ان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله
قوله اذا حملنا اولي الامر على الاجماع كان ذلك السبيل حاصلا في الحال ولو حملناه على الاجماع
لم يكن حاصلا في الحال قلنا لما دللنا على انه لا يجوز حمله على الاجماع وجب حمله على ذلك
عاينه انه يفضي الى المجاز لكنه مجاز شائع لان تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مشهور
قوله السلطان اذا قلنا ومن يشاقق ويزري ويتبع غير سبيل فلان ويعني به الحاضرين
لذلك لم يفهم منه انه اراد بذلك سبيلهم في طاعته قلنا لا نسلم فان اللفظ يقتضي
العموم وما ذكروه قرينة عرفية تقتضي الخصوص والدلالة اللفظية راجحة على
القرينة العرفية قوله المراد اتباع كل المؤمنين او بعضهم قلنا الكل قوله
كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى قيام الساعة قلنا هذا ممتنع لوجهين الاول
ان جميع المؤمنين هم الذين خلوا الى الوجود لان المؤمن هو المتصف بالايمان

بالامكان بحيث يكون موجودا وما سيوجد في المستقبل ولم يوجد في الحال فهو غير
موجود فقوله الموجودين في العصر الاول لا يصدق عليهم في العصر الثاني انهم كل المؤمنين
قلنا الكل لما صدق عليهم في العصر الاول انهم كل المؤمنين وهم في العصر الاول تفقوا
على انه لا يجوز لاحد من اهل سائر الاعصار مخالفتهم وجب ان يكون ذلك الحكم منهم
صدقا في العصر الاول واذا ثبت في العصر الاول ان ذلك الحكم حق في كل الاعصار
ثبت ذلك في كل الاعصار اذ لو لم يكن حقا في العصر الثاني لما صدق في العصر الاول
انه حق في كل الاعصار مع الفرض انا ان ذلك كان حقا الثاني ان الله تعالى علق
العقاب على مخالفة كل المؤمنين زجرا عن مخالفتهم فيفهم وتزغيبا في الاخذ بقولهم
فلا يجوز ان يكون المراد جميع المؤمنين الى قيام الساعة لانه لا فائدة في
التمسك بقولهم بعد قيام الساعة فقوله اذا كان المراد من المؤمنين الموجودين
في العصر كانت الاية دالة على ان اجماع الموجودين من وقت نزول هذه الاية
حجة لا يجوز ان يكون مرادا لله تعالى لجواب اتباع موصوف بذلك العصر لان قول
المؤمنين حال حضور الرسول عليه السلام ان كان مطابقا لقوله كانت الحجة في
قوله لا في قولهم فيصير قولهم لغوا والمفضي الى بطلان ذلك ثبت ان المراد اجماع الكل بقول
الموجودين في اي عصر كان قوله المراد كل ومن العصر اريد بعضهم قلنا ظاهره
الكل الا لما اخرجه الدليل المنفصل وهم العوام والاطفال المجانين وسبي غيرهم
وهو جمهور العلماء واخلاف الامة قوله حمله على الامام المعصوم قلنا هذا
باطل لان ابا عبيد على ما نقله المؤمنين لحمله على الواحد ترك للظاهر قوله
المراد من المؤمن المصدق به الملزوم غير مسلم الوجود قلنا المؤمن في اللغة
هو المصدق باللسان فوجب حمله عليه الى قيام المعارض الذي يدل عليه انه
تعالى لما اوجب علينا اتباع سبيلهم فلا بد وان يكونوا متمكنين من معرفتهم والاطلاع
على احوالهم بالطمئنة مستتبع فوجب حمله على المتصدق باللسان قوله لم لا يجوز ان يكون
المراد اجماع 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

الصلاة واللام

وان يكون

قوله اعطيتم الفرع من القوة ما ليس للاصل قلنا نحن لا نقول بتكفير
مخالف الاجماع ولا بتفسيقه ولا نقطع ايضا به وكيف وهو عندنا ناطق
قوله هذه الدلالة معارضة بالايات الدالة على النهي عن الباطل قلنا
لا نسلم ان ذلك النهي خطاب مع الكل بل هو خطاب مع كل واحد منهم
والفرق بين الكل وكل واحد معلوم ونحن انما ندعي عصمتنا الاعصمة
كل واحد سلمنا كونه خطابا للكل لكن النهي لا يقتضي امكان
المنهي عنه من كل الوجوه لان الله تعالى قد علم المؤمن عن الكفر مع علمه
بانه لا يفعله ومع علم انه لا يوجد فهو محال الوجود واما حديث معاذ
فهو عليه السلام انما ترك ذكر الاجماع لانه لا تكون حجة في زمان حياة
الرسول عليه السلام واما قوله عليه السلام لا تقوم الساعة الا
على شرار امتي فهو يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت فاما ان يكون
باسرهم شرارا فلا وكذا القول في سائر الاحاديث اما قوله عليه السلام
لا ترجعوا بعدي كفارا فمع صحته كلام سلمناه لكن لعله خطاب
مع قوم مخصوصين قوله جاز الخطاء على كل واحد فيجوز 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 انفاقا لكن ليس كل ما جاز وقوعه والله تعالى
لما اخبر عن عصمة ذلك لا يدفع علمنا انهم لا يتفقون على الخطاء قوله انفاقهم
اما ان يكون لدلالة او امارة قلنا يجوز ان يكون لدلالة الا انهم ما نقلوها
اكتفاء منهم بالاجماع فانه متى حصل الدليل الواحد كان لباقي غير محتاج
اليه والله اعلم المسئلة الثانية التمسك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس الله تعالى اخبر عن كون هذه الامة وسطا
والوسط في كل شيء خياره فيكون الله تعالى قد اخبر عن خيرية هذه الامة
فلو افتوا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يفتون

رضي الله عنه

الصلاة و

الصلاة و

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على شئ من الخطوات وجب ان يكون قولهم حجة فان قيل الاية متروكة
الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك
معلوم بالضرورة قلنا قد تمر حملها على البعض ومن شهادتها على الجملة المعصوم
سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لم 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 فعلهم وذلك يقتضي ان يكون ذلك غير عدالتهم التي
هي من فعل الله تعالى الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فيحمله
حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا ان الوسط من كل
شئ خياره فلم قلتم ان خبر الله تعالى عن خير امة وجب ان يقتضي احتنابهم عن كل المحظورات
ولم لا يجوز ان يقال انه يكفي فيه اجتنابهم عن الكبائر واما عن الصغائر فلا واذا كان
كذلك فيحتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يمتنع
ذلك في خير امة وما يؤكد هذا الاحتمال ان الله تعالى حكم بكونهم عدولا لكونهم
شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر
والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس
ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الآخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم
هناك لان عدالة الشهود انما يعتبر حاله الاداء لحاجة القاضي وذلك لا نزاع فيه
لان الامة نصير معصومة في الآخرة فلم تبق امة في الدنيا كذلك سلمنا وجوب
كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند
نزول الاية لان الخطاب مع من لم يوجد بعد محال واذا كان كذلك فهذا يقتضي
عدالة اولئك الذين كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم وهذه
الامة تدل على ان اجماع اولئك حجة اما لو تمسك بالاجماع الحادث علمنا حصول
قول كل واحد لكل فيه لكن ذلك يقتضي حصول العلم باعيانهم والعلم بقولهم
وذاتهم الذي عليه السلام ولما كان ذلك متعذرا تعذر التمسك بشئ من الاجماعات والجواب
قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم قوله لا يقتضي كون كل واحد منهم

عدلا قلنا ما ثبت انه لا يجوز اجراؤه على ظاهره وجب ان يكون المراد منه اتباع
خلو هذه الامة عن العدول قوله فحمله على الجماعة المعصومة قلنا قوله
تعالى وكذلك جعلناكم صيغة جمع فحمله على الواحد خلاف الظاهر
قوله لم قلتم ان الوسط من كل شئ خياره والخير والشر والتفاوت المحض
اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر فقوله عليه السلام
خير الامور اوساطها اي اعدلها وقيل كان النبي عليه السلام اوسط قريش
نسبا وقال عليه السلام عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقوله هم وسط
يرضى الاله بحكمهم وقولهم في القمح والتفاح وكذلك
جعلناكم كرامة وسطا اي عدلا واما المعنى الثالث الوسط حقيقة في البعد
عن الطرفين فالشئ الذي يكون بعيدا عن طرفي الافراط والتفريط الذين هما
رذيلتان كان متوسطا وكان فضيلة فلهذا يسمى الفاضل في شئ وسطا
قوله عدالتهم ممنوع فإنه قيل لنا هذا ممنوع على مذهبنا قوله لم قلت ان اخبار
الله تعالى عن عدالتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا لان الناس من حال انه لا
صغير على الحطلان بل كل ذنب فهو صغير بالنسبة الى ما فوقه كبير بالنسبة الى ما تحته
فسقط عنه هذا السؤال واما من اعترف بذلك فجوابه ان الله تعالى عالم بالظاهر
والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد وصحة شهادته الا وهو الخبر عنه
مطابق للمخبر فلما اطلق الله تعالى القول بعدالتهم وجب ان يكونوا عدولا في كل
شئ بخلاف شهود الحاكم حيث يجوز شهادتهم وان جاز عليهم الصغير 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 كرامة وسطا لان جميع الامم عدول
في الآخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لامة محمد عليه السلام بهذه الفضيلة قوله
المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية قلنا مر الجواب
عن مثل هذا السؤال في مسلك الاول والله اعلم

المسلك الثالث قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولفظ الآية
يقتضي الاستغراق فعدل امتهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

خطاء فلو كان قد اجمعوا على منكر فلو لم يكونوا كذلك لكانوا آمرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو خلاف مدلول الآية فان قيل الآية منزلة الظاهر لان قوله كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف كل واحد منهم بذلك الوصف والمعلوم خلافه قلت انه لو لم يكن اجراؤها على ظاهرها مفهما على ان المراد من الامة بعضهم عندنا ذلك البعض هو الجملة المعصومة سلمنا انه يمكن اجراء الآية على ظاهرها لكن لم لا نسلم انهم يامرون بكل معروف لما مر في باب العموم ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا العموم لكن الآية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف في الماضي او الحاضر مع انه لم يعلم اتصافهم بهذه الصفة في الحال فان قلت لان هذه الآية خرجت مخرج المدح لهم في الحال ولا يجوز ان يمدح الله سبحانه في الحال بما فعله من قبل اذا عدل عنه لان ذلك ناهيك عن المنكر اذا صار امرا مستحق 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 ومجرد 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 الجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما بينا 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 وصيغته بدل على عدم حصوله في الحال سلمنا دلالة الآية على اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك فانه لا نزاع في انه يحسن مدح الانسان بما له 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 فلم لا يجوز ان يكون خطاب المدح مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون اتفاقهم حجة اما لم يكون اجماع غيرهم حجة على ما مر تقريره هذا السؤال على المسلكين الاولين والله اعلم والجواب

قوله تعالى

قوله الامة متروكة الظاهر قلنا لم لا نسلم قوله لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهم آمرا بالمعروف وليس كذلك قلنا الخطاب بقوله كنتم خير امة ليس كل واحد من الامة اما اولا فلانه تعالى وصف الخاطب بكونه خير امة فلو كان الخاطب هذا الخطاب كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك وذاك غير جايز لان التخصيص الواحد لا يوصف بانه امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابرهيم كان امة بدليل الامتداد الى الفهم من قوله حكيم الامة بكذا المجموع واما ثانيا فلانه لو كان من كل واحد ان يكون خير امة اخرجت للناس واذا كان كل واحد امة وجب ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو باطل وذلك بين 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 فكذا هاهنا انه تعالى وصف مجموع الامة بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر بمعنى ان فيهم من هو كذلك وحمله على الامام المعصوم غير جائز لانه واحد ولفظ الامة لفظ الجمع قوله المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق قلنا كما بينا من ان الناس ذهب الى انه يقتضيه وايضا فلفظ المعروف لو لم يحمل على الاستغراق لوجب حمله على الماهية وتكفي في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه انهم يامرون بامر معروف واحد وينهون عن منكر واحد وهذا القدر حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم فذكان امر بالمعروف واحد هو الدين الذي يدعو اليه وناهيا عن منكر واحد هو الكفر الذي يردعه وحينئذ لا 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 ولا نحمله على الماهية كان ذلك مخالفا للغة 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 لم لا نسلم لان قوله كنتم اما ان يكون ناقصة او زائدة او تامة فان كان الاول فنقول انه وان افاد تقدم قولهم لذلك لكن قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في

لفظة ص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

خطاء قوله لكان قد اجمعوا على منكر قوله لو كانوا كذلك لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو باطل قلت لا نسلم بطلان الملازمة فان قبيل الجملة متروك الظاهر لان قوله تعالى كنتم خير امة خطاب معهم وهو يقتضي اتصاف كل واحد منهم بذلك الوصف والمعلوم خلافه قلت انه لا يمكن اجراؤه على ظاهره لما نعلمه على ان المراد من الامة بعضهم عندنا وذلك البعض هو العالم المعصوم سلمنا انه يمكن اجراء الآية على ظاهرها لكن لا نسلم انهم يامرون بكل معروف لما مر في باب العموم ان المفرد المعرف لا يفيد الاستغراق سلمنا الصور لكن الآية تقتضي اتصافهم بالامر بالمعروف في الماضي او الحاضر فلم قلتم انهم يقومون على هذه الصفة في الحال فان قلت لان هذه الآية خرجت مخرج المدح لهم في الحال ولا يجوز ان يمدح الانسان في الحال بما فعله من قبل اذا عدل عنه لاحتمال ان الناهي عن المنكر اذا صار امرا بالمعروف استحق الذم قلت لا نسلم ان هذه الآية خرجت مخرج المدح ولم لا يجوز ان يقال لبس فيها الا بيان ان هذه الامة كانوا قبل ذلك خير امم بسائر الامم وجود 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 الجمع بين استحقاق المدح والذم غير ممتنع على ما ثبت 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 ومفهومه يدل على عدم حصوله في الحال سلمنا دلالة الآية على اتصافهم بتلك الصفة في الحال فلم لا يجوز خروجهم عنها بعد ذلك فانه لا نزاع في انه يحسن مدح الانسان بما له 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 الآية خطاب مع الموجودين في ذلك الوقت فيكون اتباعهم حجة اما لو كان اجماع غيرهم حجة على ما مر تقرير هذا السؤال في المسلك الاول والله اعلم والجواب

قوله تعالى

قوله الآية متروكة الظاهر قلنا لم نسلم قوله لانها ان تكون كل واحد منهم آمرا بالمعروف وليس كذلك قلنا الخطاب بقوله كنتم خير امة ليس كل واحد من الامة امة او لدلالة تعالى وصف الخاطب بكونه خير امة لو كان الخطاب هذا الخطاب كل واحد من الامة بانه خير امة وذلك وذلك غير جائز لان الشخص الواحد لا يوصف بانه امة الا على سبيل المجاز كما في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة بدليل المتبادر الى الفهم من قوله حكيم الامة بكذا المجموع والجواب انا نبين انه لا يكون كل واحد ان يكون خير امة اخرجت للناس واذا كان كل واحد امة وجب ان يكون كل واحد خيرا من صاحبه وهو باطل وذلك بيان ان الخطاب هذا الخطاب مجموع الامة وهو يجري مجرى قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا يعني تغلبون المقاتلة ويكسرون الجيوش فان هذا الكلام لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من آحاد العسكر بكذا بل انه وصف المجموع بذلك بمعنى ان في العسكر من هو كذلك وهذا هو معنى الآية تعالى وصف مجموع الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبعض آحاد هم من هو كذلك وحمله على الامر والمعصوم غير جائز لانه واحد ولفظ الآية لفظ الجمع قوله للفرد المعرف لا يفيد الاستغراق قلنا لكن بعض الناس ذهب الى انه يقتضيه وايضا فلفظ المعروف لو لم نحمله على الاستغراق لوجب حمله على الماهية وهو كاف في العمل به ثبوته في صورة واحدة فيكون معناه انهم امروا بمعروف واحد ونهوا عن منكر واحد وهذا القدر حاصل في سائر الامم لان كل واحد منهم قد كان امر بمعروف واحد وهو الدين الذي قبله ونهى عن منكر واحد هو الكفر الذي رده وحينئذ ثبت بذلك كون هذه الامة خيرا من سائر الامم لكن ايده تعالى ذكره ببيان ذلك الحكم فعلمنا انه وجب حمله على الاستغراق تحصيلا للغرض فانا لو لم نحمله على الاستغراق ولا حملناه على الماهية كان ذلك مخالفا للغة قوله الآية يقتضي اتصاف هذا الوصف في الماضي او الحاضر قلنا بل في الحاضر لان قولنا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يتناول الماضي قوله لفظة كنتم يدل على الماضي قلنا لم نسلم لان قوله كنتم اما ان يكون ناقصة او زائدة او تامة فان كان الاول فنقول انه وان افاد تقدم ليس ذلك لكن قوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في

لفظة كنتم

في المستقبل ودلالة قوله تعالى كنتم على يقدر وهذا الوصف لم يجمع من حصوله في
المستقبل فيبقى دلالة قوله تعالى تأمرون بالمعروف على كونهم كذلك في المستقبل
سليما من المعارض واما الوجهان الاخران فالمستدل لهما هو قوله لن تزال
انهم كانوا يعلمون في الزمان المستقبل على هذه الصفة قلنا لان صيغة المضارع بالنسبة
الى الحال والاستقبال كالقدر المشترك فوجب تناولها لهما معا قوله وهذه الحجة
خطاب مع الحاضرين قلنا من الجواب عنه في المسئلة الاولى والله اعلم

الصلاة المسئلة الرابعة المتمسك بما روى عنه عليه السلام ان امته لا تجتمع على خطأ والكلام
فيها يقع في موضعين احدهما اثبات متن الخبر والثاني كيفية الاستدلال به اما
الاول فللناس فيه طرق ثلثة الطريق الاول ادعاء الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر
فانا نعلم قطعا ان هذا المعنى بهذا اللفظ مما بلغ 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 وروى يد الله على الجماعة
رواه ابن عمر وروى سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيها وروى لم يكن الله ليجمع
امتي على ضلالة وروى على خطأ وروى عن الحسن البصري وابن ابي ليلى قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الخبر وكان الحسن يقول اذا حدثني اربعة من الصحابة
ثبتهم وقلت قال رسول الله وهذا الخبر مرسل وروى عليكم بالسواد
الاعظم وذلك جماعة الامة لان كل من دونهم ناقلة باسرها اعظم منهم وروى ابو سعيد
مرفوعا يد الله على الجماعة وروى بالباء بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة وروى شبر
فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وروى من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات
ميتة جاهلية وروى ابو امامة مرفوعا لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم
من خالفهم وروى عمران بن حصين مرفوعا لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق
حتى يقاتلوا الدجال وروى ان عمر قام في الناس خطيبا وقال ان نبيكم كان يقول لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وروى ثلث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص
العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم رواه
حميد بن مطعم وحابر من سرته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد خطب رسول الله صلى الله عليه به وخطب به

ايضا عمر بن الخطاب في جماعة الصحابة ولن يزال طائفة من امتي على الحق
ظاهرين بعضهم من باد همر الى يوم القيمة ولن يزال من قومنا ما لا بعضهم من خالفهم حتى
يأتي امر الله فح انس وقوم اخرون عنه علية عليه السلام وستفترق امتي كذا
وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة
ثم قيل هذه الاخبار باسرها متواترة والدلالة على معنى واحد وهو ان لامة
باسرها لا تتفق على الخطأ واذا اشتركت الاخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد
ثم ان كل واحد من تلك الاخبار وبه جمع كثير صار ذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة
المعنى الطريق الثاني الاستدلال من وجهين احدهما ان هذه الاخبار لو صحت
لثبت بها اصل عظيم معتمد على الكتاب والسنة وما هذا شانه كانت الدواعي متوفرة
على البحث عنه بالغة في الوجوه اما الاخبار ملتصق مثل هذا الاصل العظيم فاما
الاعداء فلدفع مثل هذا الاصل العظيم فلو كان في متنها خلل لاستحال ظهور ذلك عنه مع
شدة تحيثهم عنه وطلبهم له فلما لم يقدر احد على الطعن فيها علمنا صحتها وثانيها
انه قد ظهر من الناس بين اجماعهم على ان الاجماع حجة وظهر منهم استدلالهم على ذلك
هذه الاخبار والاستدلال دليل على ان امتنا لا يجمعون على وجوب خبر لا حقيقة لذلك الخبر
الا ويكون قاطعين بصحة ذلك الخبر فهذا يدل على قطعهم بصحة هذا الخبر الطريق
الثالث انا نسلم ان هذه الاخبار من باب الاحاد ونحن على ظن صحتها وذلك مما لا يكفي في
فهم ثم نقول الدليل على ان الاجماع حجة يفصل جديد على ان الاجماع حجة واذا ثبت
ذلك وجب العمل به لان دفع الضرر المظنون واجب وهذه الطرق واجود الطرق
فنقول اما الطريق الاول وهو ادعاء التواتر فبعيد فانا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار
الى حد التواتر فان المتفرد بل الحد لعله لم يكن متواترا لانه ليس مستبعدا في العرف اقدام
عشرين انسانا على الكذب في واقعة معينة وبالجملة ظهر بطلان بقاعة الدلالة
على ان مجموع هذه الروايات يستحيل صدوره عن الكذب سلمنا حصول القطع بهذه
الاخبار في الجملة لكنكم اما ان تدعوا القطع بلفظها او بمعناها اما القطع بلفظها
فهو ان يقال انا وان جوزنا في كل واحد من هذه الاحاديث ان يكون كذبا الا انا نقطع
بان مجموعها يستحيل ان يكون كذبا بل لا بد وان يكون بعضها صحيحا واما القطع

معنا هاهنا وان يقال ان هذه الالفاظ على اختلافها ما شتركة في افادة معنى واحد فذكر
المشترك بصير مرويا بكل هذه الالفاظ فيصير ذكل المشترك منقولا بالتواتر فنقول
ان اردتم الاول فهو مسلم لكن المقصود لديتم الا ذا بينتم ان كلا واحد من هذه الالفاظ
يدل على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة اذ لو وجد فيها ما يدل على المطلوب لا على هذا
الوجه لم يحصل الغرض لان الذي ثبت عندكم ليس الا حجة احد هذه الاخبار فيحتمل
ان يكون الصحيح هو ذكل الخبر الذي لا يدل دلالة قاطعة على حجية الاجماع كما
نرى المستدلين بهذه الاخبار سعد فانهم من يصحح للتن يتمسكون بواحد منها
على التعيين ويحتوله عليه للتسلا ولا يجتمع امتي على خطاء ويقولون فيه سواء وجوبا
ومعلوم انه باطل واما ان اردتم الثاني فنقول ذكل المعنى المشترك بين هذه الاخبار
اما ان يكون هو ان الاجماع حجة او معنى يلزم منه كون الاجماع حجة فان كان الاول فقد
ادعيتم انه نقل نقلا متواترا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاجماع حجة ومعلوم
ان ذكل باطل والا لكان العلم بكون الاجماع حجة جاريا مجرى العلم بوجود عمرو وبدو احد
ولا وقع الخلاف فيه وايضا فانا نذكر بعد الفراغ من تصحيح متن هذه الاخبار يتمسكون
بلفظ خبر واحد ونتورد ون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان ذكل منقولا على سبيل
التواتر لكان ذكل الاستدلال عبثا وهذا يظهر الفرق بين علمنا بشجاعة عمر وسخاوة حاتم بسبب الاخبار المتواترة وبين هذه المسئلة فانا بعد سماع تلك الاخبار
المتفرقة لا نحتاج الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على سماع بقية على بل يحصل
العلم الضروري بذكل ما ها هنا فقد سلمتم ان بعد سماع هذه الاخبار يفتقر الى الاستدلال
ببعضها على هذا المطلوب فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من مفهوم هذه
الالفاظ وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك بين كلها وذكل المعنى يقتضي
كون الاجماع حجة فلا بد من الاشارة الى ذكل المعنى ثم من انا مة الدلالة على انه يلزم
من ذكل المشترك كون الاجماع حجة وانتم ما فعلتم ذكل فان قلت القدر المشترك
بين هذه الاخبار تعظيم امر هذه الامة وبعد حكم الخطاء وما يجري هذا المجرى قلت
تدعون التواتر في مطلق التعظيم او في تعظيم ما في اذهانهم على الخطاء ومنع ما والاول مسلم
ولا يفيد الغرض الثاني ادعاء التواتر في نفس كون الاجماع حجة ونحن نقدم ابطاله واما

العلاة و

كوم الله وجهه

الطريق الثاني وهو الاستدلال فضعيف قوله لو كانت هذه الاحاديث ضعيفة لطعنوا
فيها علما وقد طعنوا فيها ظانا قلنا من الاحاد فان قلت ان احاد من الصحابة والتابعين
لم يقل الخامس الاحاد بل انتقوا على انها متواترة سلمنا انهم طعنوا فيها من هذا الوجه
ولكن لم لا يجوز ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل قلت الجواب عن الاول ان
النقل عن المتقدمين بانهم جعلوا حامن باب التواتر ثبت بالتواتر او بالاحاد والاول
يقتضي كونها متواترة عندنا لا نه متى كان الخبر متواترا وصح عند كبر التواتر كونها متواترة
عندهم لزم كونها متواترة عند كم لا نكم في هذا الباب سلم انها ليست كذكل والثاني
يقتضي ان كون هذه الاخبار من الاحاد لا من كونها متواترة عند الصحابة والتابعين
لم يثبت عندنا الا بالاحاد وكانت عندنا من باب الاحاد لا نا استوا الطرفين والواسطة
منتفية في التواتر وعن الثاني ان نقول ليس كل ما لا نعلم صحته وجب ان نعلم فساده فان الصحابة
والتابعون ما عرفوا صحة هذه الاخبار ولا فسادها بل ظنوا صحتها فلا جب عليهم في هذه
الحالة ان يطعنوا فيها على سبيل التفصيل اما الوجه الثاني في الاستدلال وهو
قوله الصحابة والتابعون اجمعوا على صحة الاجماع وانما اجمعوا على صحته لهذه الاخبار
وعادتنا انهم لا يجمعون على موجب خبر لم يجل ذكل الخبر الا وكان ذكل الخبر
مقطوعا به فجملة المقدمات الثلاث ممنوعة فلا نسلم اجماع الصحابة والتابعين على صحته
الاجماع سلمناه فلا نسلم انهم اتخاذوا الى ذكل لا جل هذه الاخبار بل ربما قالوا به لا جل
الدلايات فان ادعوا التواتر في هذين المقامين كان ذكل مكابرة فان تلك الاخبار اظهر
تكثيرا من احاد هذين المقامين ولما يدعوا التواتر في تلك الاخبار بل لا يجوز ادعاءه في هذين
المقامين كان اولى سلمنا هما لكن لم نسلم ان عادتهم جارية بانهم لا يجمعون على موجب
خبر لم يجل ذكل الخبر الا وقد قطعوا بصحته الا نرى ان الصحابة اجمعوا على حكم
المجوس بخبر عبد الرحمن بن عوف واجمعوا على ان المرأة لا تنكح مع عمتها وخالتها بخبر
واحد وبالجملة لا يمكن التعويل بالدلالة على هذه العادة التي ادعوها فثبت بما ذكرنا
ضعف هذه الوجوه وثبتان الصحيح هو الطريق الثالث وهو ان نجعلها من اخبار الاحاد
وعلى هذا التقدير لا نحتاج الى تكثير بل يكفي واحد منها بكفي في الاستدلال المقام
الثاني وكيفية الاستدلال فنتمسك بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

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 هم باعيانهم وعرفنا
الصلاة بقاءهم الى ما بعد وفاة الرسول عليه السلام وذلك غير معلوم وخصة خروج
الاجماع عن كونه حجة سلمنا ان المراد بالامة اهل كل عصر لكن لم قلت ان
هذه اللفظة تدل على نفي الخطاء عنهم لم لا يحتمل ان قوله لا تجتمع جاء بكون
الصلاة العين على ان يكون ذلك من امنه عليه السلام لا من امته بان لا يجتمعوا على خطاء
فاستشهد ذكر على الراوي فنقله مرفوعا على ان يكون خبرا سلمنا كونه خبرا لكن
لم قلتم انه يدل على نفي الخطاء باسره عنهم ولم لا يسلم ان النكرة في النفي تعم واذا كان
كذلك فاما ان نحمله على نفي البعض او على الكفر جمعا بينه وبين الحديث المروي في هذا
الباب وهو قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على ضلال سلمنا كون الامة مصيبين
في كل الامور واقعا لكن لم قلتم انه لا يجوز مخالفتهم بان المجتهد قد يكون مصيبا مع ان المجتهد
الآخر يكون مخطئا من مخالفته والجواب اما السؤال الاول فقد وقع سائر
الصلاة الاحاد بنه الواردة في هذا الباب وهو قوله عليه السلام لا يزال طائفة من امتي ظاهرين
على الحق وقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله من فارق الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه لعل هذا الحديث ورد على صيغة الامر
فلما عدلة الراوي بتقدير ثلاثة حجة لكل لو قرأ بها ومطلوبنا هاهنا الظن ولو ثبتنا
هذا الباب لم يستدل الاستدلال باعتبار المفهوم ثم انه مدفوع بسائر الاحاد بيث
واما ان النكرة في النفي تعم فقد تقدم رسانه في باب العموم وقوله لم لا يجوز ان
اجتماع الجمع العظيم على الشهور منتشر فلا يمكن في كره في معرض التعظيم بل ولانه
لا يكون في تخصيص امته بذلك فضيلة قوله لم لا يحمل على الكفر لقوله عليه السلام
لا تجتمع على الضلالة قلنا كل حديث مستقل بنفسه ولان الضلال لا يقتضي
الكفر قال تعالى ووجدك ضالا فهدى وقال علمتها اذا وانا من الضالين قوله هب
ان الامة مصيبون في اجماعهم فلم لم يجوز مخالفتهم قلنا لان الامة على قولين منحصرين
قال الاجماع حجة لا يجوز مخالفتها ومنهم من قال انه ليس بحجة ولو قلنا انه حجة لجوز

مخالفتها لكان هذا القول خارجا عن اقوال الامة ولو كان الحق ذلك لكانت
الامة مشتركين على الخطاء وذلك باطل بالحديث والله اعلم المسئلة الخامسة
دليل العقل وهو الذي عول عليه امام الحرمين رحمه الله فقال اجماع الخلق
العظيم على الحكم الواحد يستحيل ان يكون الدليل الدال عليه امارة فان كان الدليل
كاشفا عن الاجماع عن وجود ذلك الدليل فيكون خلاف الاجماع خلافا لذلك الدليل
وان كان امارة فقد رأينا الناس مختلفين فاطمين بالمنع من مخالفة هذا الاجماع
فلو لم نطلع نحن على دليل قاطع مانع من مخالفة مثل هذا الاجماع والحال هذه يستحيل
اتفاقهم على المنع من مخالفته وهذه الدلالة ضعيفة جدا لاحتمال ان يقال لعلهم
اتفقوا على الحكم لا لدليل الدلالة ولا للامارة بل للشبهة وكم من المبطلين مع
كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب قد اتفقت كلمتهم لاجل الشبهة
سلمنا الحصر لكن لم لا يجوز ان تكون الامارة بعينها الظن قوله رأينا الصحابة مجتمعين
على المنع من مخالفة هذا الاجماع وذلك لا يدل على اطلاعهم على قاطع مانع من مخالفة
هذا الاجماع لم قلنا لانه لو لم يكن اتفاق الصحابة على ذلك سلما فلذلك لم جوز حصول
الاجماع لاجل الامارة نعلمهم اجمعوا على المنع من مخالفة اجماع الصادر عن الامارة
لامارة اخرى فان قلت انهم لم يتعصبوا في اجماع الصادر عن الامارة فقد
تعصبوا في هذا الاجماع فدل على ان هذا الاجماع ما كان عن امارة قلت اذا سلمت
انهم لم يتعصبوا في اجماع الصادر عن الامارة فقد بطل قولك انهم ممنوعون من مخالفة
هذا الاجماع والله اعلم المسئلة السادسة اما الشيعة فقد استدلوا على ان الاجماع
ليس بحجة بان زمان التكليف لا يخلو عن الامام المعصوم ومتى كان كذلك كان الاجماع
حجة سان الاول يتوقف على اثبات 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 الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر ممنوع عن القبائح وحثهم على الواجبات فان
حالهم في الحالتين بالواجب والاجتناب عن القبائح انهم من حالهم اذا لم يكن لهم هذا
الرئيس العالم بذلك بعد استقرار العادة ضرورة انما قلنا ان اللطف واجب
لوجهين الاول ان اللطف كالتمكين في كونه ازاحة لعذر المكلف فاذا كان التمكين

شبكة الألوكة www.alukah.net

وجوابه كذا اللطف انما قلنا ان اللطف كالتمكين لحته ثبت في الشاهد ان احدنا اذا دعا غيره الى طعام وكان غرضه نفع ذلك الغير وبنى على ذلك الغير ان اجابه وقت التناول ولم يرد له وعلم انه متى تواضع له فانه يتناول طعامه ومتى لم يتواضع ذلك لم يتناوله فان يركبه التواضع في هذه الحالة يجري مجرى الباب عليه والغرض منه مفسدة اصلا لحته لا فرق في العقل بين فعل اللطف لم يفعل منه فعل المفسدة اصلا لحته لا فرق في العقل بين فعل اللطف لم يفعل منه ومن تارك ما حمل المكلف عنده بالواجب فثبت ان اللطف واجب وثبت انه لا بد في زمان التكليف من الامام والثاني وهو ان ذلك الامام يجب ان يكون معصوما والدليل عليه وهو انا انما اوجبنا الخلق الى الامام لصحة التكليف عليهم فلو تحققت هذه الجملة في الامام لافتقر الامام الى امام آخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت انه يجب ان يكون معصوما فثبت انه لا بد في زمان التكليف من معصوم واذا ثبت هذا وجب كون الاجماع حجة لان متى انتفى العلم على حكم فلا بد وان يوجد في اثنا قولهم قول ذلك المعصوم لانه احد العلماء بل هو سيدهم ورأسهم لا محالة لم يكن ذلك قولا لكل الامة وقول المعصوم حق فاذن اجماع الامة يكشف عن قول المعصوم الذي هو حق فلا جرم قلنا الاجماع حجة فاذا وان ظهر بهذا ان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بالنبوة اصلا وان اجماع كل الامم حجة كان اجماع امتنا حجة والسؤال عليه انا لا نسلم انه لا بد من امام ولا نسلم انه لطف ولا نسلم ان الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح وحثهم على الطاعات كان القرب اليها اما اذا لم يكن لهم الرئيس بيانه انكم تزعمون ان الله ما خلى العالم قط من رئيس فنقول لكم وجدنا العالم متى خلا عن الرئيس حصلت المفاسد باطلا لانهم اذا لم يجدوا العالم خاليا عنه فكيف يلزمهم ان يقولوا انا وجدنا العالم متى خلا عن الامام حصلت المفاسد بل الذي جوزناه انه متى كان الامام في الخوف والتقية حصلت هذه المفاسد لكنكم لا توجبون طهوره وقوله الذي تريدونه من ظهور المصلحة عند عدمه ازيد مما وجدتموه عند خوفه وقوله شيئ وما جرى مجراه والذي جرى مجراه وهو ظهور المصلحة عند ضعفه وخوفه فانتم لا تقولون به فظهر

فساد قولهم سلمنا امكان هذه التعرية لكنا نقول ندعون اندفاع هذه المفاسد بوجود الرئيس كيف كان او بوجود الرئيس القاهر ان اردتم الاول فهو ممنوع ولا بد من الدلالة واستقر العرف الحاد يشهد لهم البتة لان الخلق انما ينزجرون من السلطان القاهر فاما السلطان الضعيف بل الشخص الذي لا يرى ولا يموت ولا يظهر منه في الدنيا الا ولا خبر فانه لا يحصل بسببه ارجاء عن القبائح ولا رغبة في الطاعات فلم قلتم ان مثل هذا الامام يكون لطفا وان اردتم الثاني فمسلم للذكر لا توجبون به فالحاصل ان الذي عرفتم بالاستقراء كونه لطفا انتم لا توجبونه والذي توجبونه لا تعرفون بالاستقراء كونه لطفا فان قلت نحن الآن في اثبات وجوب اصل الامام واما البحث عن كيفيته فذاك يتناول بالفصل نحن تكلم فيه ثم السيد في تقرير ظاهر وهو ان الامام لو ازيل عنه الخوف لظهر ولزوجب الزاجر عن القبائح ودفعهم عن المعاصي فيثبت اخافوه كان الذنب منهم قلت انكم ادعيتم وجوب نصب الامام وكيف كان سواء كان ظاهرا او مختفيا وذلك لا يدل على وجوبه بكونه لطفا ودليلكم على كونه لطفا يتفاوت حال الخلق معه في الطاعة والمعاصي فلا بد من اثبات هذه المقدمة عند وجود الامام وكيف كان الامام حتى يمكن الاستدلال على وجود الامام وكيف كان ونحن نمنع ذلك فان تشككتم باستقراء احوال العالم قلنا ذاك التفاوت انما حصل من الامام والقاهر وانت محتاج الى بيان حصول التفاوت من وجود الامام وكيف كان ما لم تشتغلوا باثبات هذه المقدمة لا يتم دليلكم فاي شيء نفع لكم ها هنا وان تذكروا السبب في غيبته وخوفه سلمنا ان نصب الامام يقتضي تفاوت حال الخلق من الوجه الذي ذكروه لكنه متى يجب نصبه اذا خلا عن جميع جهات القبح او اذا دخل الاول مسلم ولكن دليلكم انما اذا اقتضى الدلالة على خلوه عن جميع جهات القبح والمفسدة وانتم ما فعلتم ذلك والثاني ممنوع لان يتقدير استدلاله على جهة واحدة من جهات القبح لا يجوز له تسميته كافيا في كون الشيء متيقنا الشامل على جهة واحدة من جهات القبح ولا يكفي في حسنه اشتماله على جهة واحدة من جهات الحسن ما لم يعرف انفكاكه عن كل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

جهات القبح فان قلت ما ذكرتموه مدفوع من اربعة لوجه احدها انه لو جاز
ذكرته القبح في كون الامام لطفا بما ذكرتموه جاز القبح في معرفة الله تعالى لطفا بذلك لان الذي يمكننا في بيان المعرفة الله لطف هو اقامتنا عنه على ادآء الواجبات
والاحتراز عن القبائح العقليين فاما بيان خلو هاتين عن جهات القبح فما
لو بوجه احد فلو قدح هذا في كون الامامة لطفا لقدح في كون المعرفة
لطفا وثانيها ان ما ذكرتموه يفضي الى تعذر القطع بوجوب شيء على الله تعالى
لكونه لطفا لانه لا يشيء يدعي كونه لطفا الا والاحتمال المذكور قائم فيه وثالثها
انه لو دليل على اشتمال الامامة على جهة قبح وما لا دليل عليه وجب تقديره ورابعها
ان جهات القبح مصورة وهي كون الفعل كذبا وظلما وجهلا وغير هاتين الجهات
وغير هاتين الجهات وهي اسرها ان الله عن الامامة فوجب القطع بخلوها
على جهة القبح قلت اما الاول فغير لازم لان هذا الاحتمال الذي ذكرناه
في الامامة ان كان بعينه قائما في المعرفة من غير فرق وجب الجواب عنه في
الموضعين والا بينا من تعذر الجواب عنه في الصورتين الحكم بسقوطه من
غير جواب وان حصل الفرق من الصورتين بطل ما ذكرتموه ثم الفرق ان معرفة
الله تعالى من الالطاف التي يجب علينا فعلها فاذا علمنا اشتمال المعرفة على جهة
مصلحة ولم نعلم اشتمالها على جهة مفسدة غلب على ظننا كونها لطفا والظن
وحقنا قائم مقام العلم في اقتضاء العمل فانه كما يقبح الجلوس تحت الجدار المائل
الذي يعلم سقوطه كذلك يقبح اذا ظن ذلك فلا جرم وجب علينا فعل المعرفة اما
الامامة فهي من الالطاف التي يوجبها على الله تعالى والا يكون في الامتناع
على الله ظن كونها لطفا لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فما لم يثبت خلو الفعل
عن جميع جهات القبح لا يمكن اجابه على الله تعالى فعله الغرض وعن الثاني
انا لا نقول في فعل معين انه لطف فيكون واجبا على الله تعالى لاجل الاحتمال
المذكور قائم بل نقول الذي يكون لطفا في نفسه فانه يجب فعله على الله
تعالى وذلك لا يقدح فيه الاحتمال المذكور وعن الثالث ان نقول ما المراد
من قولك ما لا دليل عليه وجب نفيه فان عنيت به ان ما لم نعلم عليه دليلا

وجب نفيه فهذا باطل والا وجب على المعوار نفي اكثر الاشياء لعدم علمنا بادلتها
وان عنيت ان ما لا يوجد عليه دليل في نفس الامر وجب نفيه فهذا ايضا ممنوع
وبتقدير التسليم لكن لا نسلم انه لو يوجد الدليل فلعله وجد وانا لا نعلمه
فان قلت سبرت وحثت وما وجدت قلنا اقصى الدلالة على ان عدم الوجدان
يدل على عدم الوجود دون العلم ان صوا اول يوم من شوال لو يشتهر على
كونه ظلما وجهلا وكذبا مع انه قبيح يجوز هاهنا مثله وبالجملة فالتقسيم الذي
يكون جهة هو المنحصر اما غيره فلا سلمنا انه لا بد في القبح في كونه لطفا
من تعيين جهة المفسدة لكن هاهنا جهتان احداهما ان نصب الامام يقتضي
كون المكلف تاركا للقبيح لا كونه قبيحا بل للخوف عن الامام واما عند عدم
الامام فلا يمكلف انا بتركه لعدم الخوف عن الامام وان قلت هذا باطل بترتيب
العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبح لا لقبحه بل
للخوف من العقاب قلت انا سائل في كفي ان اقول لم لا يجوز ان يكون هذه
الجهة مفسدة مانعة وعليك الدلالة على انها ليست كذلك ولا يلزم من قولنا
ترتيب العقاب عليه لا يقتضي هذه من المفسدة ان يكون نصب الامام غير مقتض
لما لا احتمال ان يكون حال كل واحد منهما خلاف حال الاخر والذي يحقق ذلك
ان ترتيب العقاب على فعل القبيح لا يعلم الا بالشرع مقبل ورود الشرع يجوز ان تكون
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 لا يجوز قبل ورود
الشرع ان يكون نصب الامام مفسدة من هذه الجهة فلما ورد الشرع به علمنا انه
لو كان مفسدة من هذه الجهة لكان على هذا التقدير يصير وجوب الامامة شرعا
وثانيها ان يقال فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند
وجوده فيكون نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه وبتقدير هذا
الاحتمال فلا نسلم انه حسن نصب الامام وفضلا عن وجوبه سلمنا ان الامام
لطف لكن في بعض الازمنة او في بعضها ويسانه ان من الجائز ان يتفق في بعض
الازمنة قوم يستنكفون عن طاعة الغير بعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم ويسا

قصدوه بالقبل والمادة الفتن العظيمة واذا الرئيس لم يرتكب فانهم لا يقدرون
على القبائح والذي بين كون الواجبات ويكون نصب الرئيس في ذلك الوقت مفسدة
ثم هذا ان كان نادرا الوقوع لان زمان الاجتماع هو كل الزمان النادر وحينئذ
لا يكون الجزم بوجوب نصب الامام في شيء من الازمنة فان قلت هذا مدفوع
من وجهين الاول ان الاستثناء كان انما يكون من الرئيس المعين وليس الكلام
فيه بل في مطلق الرئيس الثاني ان هذه مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة عند
عدم الامام غالبة واذا تقابل الغالب والنادر فالغالب اولى بالرفع قلت
الجواب عن الاول انه كما يتحقق الاستثناء كان من طاعة رئيس معين وقد يتحقق
الاستثناء كان من طاعة مطلق الرئيس واضافة اسلمنا ان الاستثناء كان
قد يقع من الرئيس المعين فلكن نصب ذلك المعين مفسدة ثم اذا امكن تحصيل
ذلك المطلق الحاوي لذلك المعين كما هو قولكم في نصب الامامة في اشخاص معينين
كان ذلك المطلق ايضا مفسدة وعن الثاني هب ان الزمان الذي يقع فيه ذلك
الاحتمال نادرا لكن 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 والاول مسلم ولكن لما قام غيرها مقامها
لم يكن الجزم بوجوبها على التعيين والثاني ممنوع فلا بد من الدلالة عليه ثم انا
نبين امكان البدل على الاحتمال بتوعان فنقول انكم توجبون عصمة الامام وليست
عصمته لحاجز عن القبائح واذا وقع التسلسل فاذن له شيء سوى الامام وقع لطفا له في
الاحتمال لذي عن القبائح واذا اوجبتا 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 ومرادنا
ان ما ذكرتموه من منفعة وجود الامام وليس 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 لا يجب اولى اقامة الصلوات واخذ الزكوات
وذلك كله مصلح لمن يفعله 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 وفعلوا الواجبات لوجوبها وذلك مصلحة
دينية قلت لا نسلم تفاوت حال الخلق بسبب وجود الامام في هذا
المعنى فان عند وجود الامام ربما وقفت احوال القلوب على ما ذكرتموه
وربما صارت بالضد من ذلك لانهم اذا ابغضوه بغاوهم وعاندته نفوسهم ازدادت
المفسدة فيما اقدموا عليه من الافعال والتروك لخوف الخوف منه وربما لجأت فالتفاوت
الحاصل في احوال الخلق انما يظهر بما عددناه من المصالح الدنيوية او بما عددناه
من المصالح الشرعية فاما ما نحن فيه فلم نعدده من المصالح الدينية العقلية فهذا
التفاوت ممنوع فان الاحوال متصادمة فيها سلمنا انه لطف فلم قلت
ان كل لطف واجب تركه في الوجه الاول ان فعل اللطف جار مجرى التمكين
قلنا هذا قياس وقد بينا انه لا يفيد اليقين ثم نقول لو سلم ان فعل اللطف
جار مجرى التمكين فقوله من قدم الطعام الى انسان واراد منه بناءه 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 لكن يقول ربما تاكل
طعامي لكن لا الحيث انك لو لم تاكل طعامي الا عند تقبيلي رجلك فعلته بل اما ارادة
دون ذلك فاثبت هذا ان قولكم الارادة ان كانت على الوجه الاول كان ترك التواضع
نادرا حتى يحقق ما 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 الكلف
تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه ان يأتي بأقصى مراتب التفضل
قوله في الوجه الثاني ترك اللطف كفعل المفسدة قلنا انه قياس فلا يفيد اليقين

لا يحتمل ان حاله يقع النقاء ولكن شرطا او ما نقائم بقول الفروق ان فعل المفسدة اضرار وترك اللطف ترك الانتفاع وليس بلزوم من ترك الاضرار ترك الانتفاع فانه ينتفع منا الاخلال بالعقاب ولا يقبح ترك انتفاعه سلمنا انه يجب فعل اللطف لكن يجب فعل اللطف المحصل او فعل اللطف المقرب الاول مسلم والثاني ممنوع فانا قلنا ان الامام لطف محصل بيانه انه لا يمكن القطع بان عند وجود الامام يقدر الانسان على الطاعة وحتى نزعن المعصية لا محالة بل الذي يمكن ادعاؤه ان الانسان عند وجود الامام يكون اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيكون الامام لطفا مقربا واذا كان كذلك فانا قلنا بوجوبه 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 لو لم يعلم ذلك فانا اذا علم قطعا انه لو جيبه اليه فلا نسلم انه حسن منه ذلك التواضع بل نقول انه لو وجب وعلى هذا لو بعد ان يوجد زمان علم الله تعالى ان الامام لا يكون لهم لطفا محصلا فلم قلت يجب على الله تعالى نصب الامام في ذلك الزمان سلمنا ان اللطف واجب مطلقا لكن متى اذا امكن فعله او اذا لم يكن مع بيانه اذا علم الله تعالى ان كل من يخلقه في ذلك الزمان فانه يكون كافرا او فاسقا فحينئذ لو يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان مقدورا له واذا كان كذلك فلم قلت انه لا يحسن التكليف وهذه الحالة واذا حسن هذا التكليف جاز في كل زمان ان يكون هو ذلك الزمان فلا يمكننا القطع بوجوب الامام في شئ من الازمنة وخرج عليه مسئلة الضيف فان هناك انما يجب عليه التواضع اذا كان ذلك التواضع مقدورا له فاما اذا كان مقدورا له لم يتوقف الناس تناول الطعام على فعل التواضع بل حسن ذلك لا الناس بدون التواضع سلمنا كل ما ذكرتموه لكنه بناء على التحسين والتقبيح العقليين وانه باطل على ما بينا في الكتب الكلامية فهذا هو الاعتراض على مقدمات دليلهم على الترتيب ثم نقول دليلكم منقوض بصور احداها انه لو كانت القضاء والامراء الجيوش معصومين لكان حال الخلق في الاجتناب عن القبائح اقرب مما اذا لم يكن كذلك وثانيتها لو وجد في كل الدنيا معصوم واحد لكان الامام عالما بالغيوب وقادرا على التصرف في المشرق والمغرب والسماء والارض

ورا بعضها وكان بحيث اذا شاء اختفى عن الحاضرين وطار مع الملائكة فان خوف المكلفين هاهنا يستند منه لان كل احد يقول لعله معي وان كنت لا اراه فكان ارتجاره عن القبيح اشد ولا خلاص عن هذه الالزامات الا باحد امرين الاول ان يقال هذه الامور شتى واين حصلت منها هذه المنافع لكن علم الله تعالى فيها وجه مفسدة فلا نفعله نحن فعند ذلك 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 الامرين قائم فيما ذكروه فيبطل به اصل دليلهم سلمنا انه لا بد من الامام فلم قلت انه معصوم وقوله لو لم يكن معصوما لوقع الكلام في آحاد تلك الامة لم يكن لم لا يجوز ان يكون ذلك اللطف هو لامة فانا قبل قيام الدلالة على ان الاجماع حجة نجوز كونه حجة وذلك التجويز كما كنا في هذا المقام لهم ان يقولوا نجوز ان يكون الامام واحدا من آحاد الامة ويكون مجموع الامة لطفا للامام وفعلهم اقامة الدليل على انه لا يجوز ان يكون مجموع الامة معصوما معلوم وانه لا يكون في ذلك فائدة حينئذ فانا نقول على هذا التقدير ما الدليل على ان الاجماع حجة سلمنا كونه معصوما فلم قلت ان الاجماع يشتمل على قوله وقدرته ما شئنا في اول الباب ان العالم بالاتفاق كل الناس بحيث يقطع بانه لم يشذ عنهم واحد في المشرق والمغرب متعذر لا سبيل اليه وجود قوله لكن لا نسلم ان قوله صواب لان عند هم يجوز ان يفتي الامام بالكفر والبدعة على سبيل التقية والخوف وحلف بالله والايمان الى آخر ما ذكرتموه منها ان الامر كذلك واذا كان كذلك فلعله لما رأى اهل العالم متفقين على ذلك القول خاف من مخالفتهم فاظهر الموافقة على ذلك الباطل كيف وعند هم قد اظهر علي بن ابي طالب مع جميع الشيعين والامويين والانصار التقية خوفا من ابي بكر وعمر مع قلة انصارهما واعوانهما فلما جاز الخوف والتقية في هذه الصورة فكيف لا يجوز ان الرجل الواحد جميع اهل العالم عند اتفاقهم على الباطل سلمنا انه افتى به عن اعتقاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك خطاء من باب الصغائر وعند ذلك نحتاج ان الى اقامة الدلالة على انه لا يجوز الصغيرة على الامة فان عولوا فيه على حديث التنفير فهو ضعيف لان المحن الشديدة

كرم الله وجهه
رضي الله عنهما
شبكة الألوكة
www.alukah.net

والمتوى بالكفر والفسق واباحة الدماء والفروج مع الاجماع الغليظة اذ
في باب التغيير من وقوع الصغيرة فاذا جاز ان لا يكون منزها عنه فلم لا يجوز
ان لا يكون منزها عن الصغيرة فهذا ما على هذه الطريقة من الاعتراضات
ومن احاط علما بما ذكر من القدح في جميع مذاهب الشيعة اصولا وفروعا علم ذلك
في الامامة مبنية على الفصل بهذا الاجماع والله اعلم القسم الثاني فيما
اخرج من الاجماع وهو منه المسئلة الاولى كل مسئلة فالحكم فيها اما ان تكون
بالجهاب الكلي او السلب الكلي وبالاجاب في البعض والسلب في البعض فهذه
احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا اختلف اهل العصر الاول على قولين من هذه
الثلثة فهل لمن بعدهم ان يذكر الثالث ام لا فالمحققون منعوه واهل الظاهر
جوزوه والحق ان احداث القول الثالث اما ان يلزم منه الخروج عما اجمعوا عليه
او لا يلزم فان كان الاول لم يجز احداث القول الثالث مثاله الامة اختلفت
في الجد مع الاخ على قولين منهم من جعل المال كله للجد ومنهم من قال انه يقاسم
الاخ فالقول الثالث وهو ان المال كله الى الاخ غير جائز لان اهل العصر
الاول القائلين بالقولين الاولين اتفقوا على ان للجد قسطا من المال والقول
بصرف المال بكليته الى الاخ يبطل ذلك واما الثاني فان احداث القول الثالث
فيه جائز لان الجمع ورد مخالفة الاجماع او القول بما يلزم منه مخالفته واذا امكن
احداث القول كذلك وجب جوازه واحتج المانعون بامور احدها ان الامة
لما اختلفت على قولين فقد وجب كل واحد من الفريقين الجزم اما بقول صاحبه
وبجواز القول الثالث يبطل ذلك قلت انا نوجب اذا كل شرط ان لا يظهر
وجه ثالث فاذا ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع قلت نجوز ما هذا الاحتمال
لجواز ان يقال حتما اما اوجبوا القسم بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر
وجه القول الثاني فاذا ظهر فقد زال شرط ذلك الاجماع فيجوز الخلاف وثانيها ان
الذهاب الى القول الثالث انما يجوز لو امكن كونه حقا ولا يمكن كونه حقا الا عند
كون القولين باطلين ضرورة ان الحق واحد وحينئذ يلزم اجماع الامة على
الباطل والجواب عن الاول ان اجاب الاخذ باحد كل القولين مشروط

بان لا يظهر الثالث فنقول لو جاز ذلك لجاز مثله في القول الواحد قلنا انه جائز لكنهم
منعوا من اعتباره فلم لا نان نحكم عليهم بوجوب التسوية وعن الثاني ان هذا
الاشكال غير وارد على القول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يلزم من حقيته
احد الاقسام وفساد الباقي واما على القول بان المصيب واحد لا يلزم من التمكن من
اظهار القول الثالث كونه حقا لان المجتهد قد يكون من اهل الاجتهاد الخطاء
والله اعلم المسئلة الثانية الامة اذا اجمعت على قسم من مسئلتين فهل لمن بعدهم
ان يفصل بينهما والعلم انه هذا يقع على وجهين احدهما ان يقولوا لا فضل
بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام او في الحكم الفلاني والآخر ان لا يتفقوا على
ذلك لكن ما كان منهم من قرن بينهما اما القسم الاول فانه لا يجوز الفصل
بينهما لانه على ثلثة اقسام احدها ان حكم الامة في المسئلتين حكم واحد اما بالتحليل
او التحريم وباثبات ان حكم بعض الامة فيهما التحريم والبعض التحليل
وثالثها ان لا ينقل البتة منهم حكم فيهما في هذه الصور الثلث مبني على الدليل
في احدى المسئلتين على حسب ما يراه المجتهد وجب ان يكون الحال في الاخرى كذلك
واما القسم الثاني فمقبول فيه ان علم ان طريقة الحكم في الحكمين المسئلتين واحدة
فذلك جار مجرى ان نقولوا لا فضل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه
مثاله من ورث العمة ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى وانما جمعوا
بينهما من حيث اسطهما حكم ذوي الارحام فهذا مما لا يسوغ خلافهم فيه
بتفريق ما جمعوا بينهما الحان هذا الاجماع متأخر عن سائر الاجماعات في
القوة واما ان لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق لمن بعدهم لانه لا يكون بذلك
مخالفا لما اجمعوا عليه لانه في حكم واحد ولان علة حكمه لما امتنع الفرق
لان من رام ان يشاغ في مسئلة دليل وجب عليه ان يوافقه في كل المسائل
اما نقول من الفصل مطلقا نوجب ان نقول ان الامة اذا قال نصفها الحرمة
في المسئلتين وقال النصف الآخر بالحل فيهما فقد اتفقوا على انه لا فصل بين
المسئلتين فيكون الفصل بينهما رد الاجماع الا ان ان الامة اذا اختلفت على
قولين في مسئلتين فقد اوجب كل واحدة من الطائفتين منهما على الاخرى

رضي الله عنه

ان يقول بقولهما او يقول الطائفة الاخرى وخطرت ما سوى ذلك ولا يمنع من
الفرق بين المسئلتين والجواب عن الاول لم لا يجوز ان عينتم بقولكم اتفقوا على
انه لا فصل بينهما انتم تقولون على استواء يمانى الحكمين او هما مستويان فى علة الحكم
فليس كذلك لجواز النزاع ليس هما هنا وان عينتم به ان كلا من قال باحدى المسئلتين
فقد قال ايضا بالاخرى فلم قلتم ان ذلك يمنع من الفصل فان هذا قول المسئلة وعن
الثانى انا لم انا اوجبنا ذلك شرطا ان لا يفرق بعض المجتهدين بين المسئلتين فان ادعوا
انه لا تفاق الى هذا الشرط فهذا عين المتنازع ومن الناس من جوز الفصل مطلقا
استدلالا بعمل ابن سيرين فى زوج وابوين ان للام ثلث ما يبقى وقال فى امرأة وابوين
للام ثلث المال وقال فى احدهما بقول ابن عباس وفى الاخر بقول عامة الصحابة
والثورى قال الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر وفرق بين المسئلتين
مع انه جمعهما طريقة واحدة والله اعلم المسئلة الثالثة يجوز حصول
الاتفاق بعد الخلاف وقال الصيرفى لا يجوز لان اجماع الصحابة على اما مة ابى بكر بعد
اختلافهم فيها واتفاق التابعين من بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة فيه
اجيب بان اهل العصر الاول اتفقوا على جواز الاخذ باى القولين كان
اذا ادى الاجتهاد اليه فلو اجمعوا على احد القولين وجب ان يكون الاجماع حصرا بين
ويكون المتاخر نسخا للمتقدم وكل ذلك باطل على ما مر فى باب النسخ ولانه لو جاز ذلك
لجاز ان يتفق اهل عصر على قولين ويتفق اهل العصر الثانى على خلافهم والجواب
ان الاجماع على جواز الاخذ باى القولين شىء مشروط بعدم الاتفاق فاذا حصل
الاتفاق زال شرط الاجماع فزال المقتضى لشرطه قوله لو جاز ذلك لجاز مثله عند
الاتفاق قلنا مر الجواب عنه فى المسئلة الاولى المسئلة الرابعة اذا اتفق
اهل العصر الثانى على احد قولى اهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا يجوز مخالفته
خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من فقهاء الشافعية والحنفية لنا ان ما اجمع
عليه اهل العصر الثانى سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل
المؤمنين ولانه اجماع حدث بعد ما لم يكن فيكون حجة كما اذا حدث بعد تردد اهل
الاجماع فيه حال انقراضهم واعلم ان هذا المعنى يدل عليه بنفسه على الخلاف اكثر ادلته

احتجوا بامور احدها قوله تعالى فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول
اوجب الرد الى كتاب الله عند التنازع وهو حاصل لجواز حصول الاتفاق
فى الحال لانا فى ما نفقد من الخلاف فوجب فيه الرد الى كتاب الله وتابعها
قوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ظاهره يقتضى جواز
الاخذ بقول كل واحد من الصحابة ولو يفصل بين ان يكون بعده اجماع او لا
يكون وثالثها ان فى ضمن اختلاف اهل العصر لقول الاتفاق على جواز الاخذ
باىهما اريد فلو انعقد الاجماع فى العصر الثانى لتناقض الاجماعان وارتفعا لو كان
قولهم اذا اتفقوا بعد الاختلاف حجة لكان قول احدى الطائفتين اذا مات
الاخرى حجة وفيه كون قولهم حجة بالموت وحامسها لو كان اتفاق اهل
العصر الثانى حجة لكانوا قد صاروا اليه لدليل باطل لانه لو وجد ذلك الدليل لما خفى
على اهل العصر الاول وسادسها ان اهل العصر الثانى بعض الامة فلا يكون
اتفاقهم وحدهم اجماعا وسابعها انه قد ثبت ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين لم يجز لمن بعدهم احداث قول ثالث واهل العصر الاول لما اختلفوا لم
يكن القطع بذلك الحكم قولا لواحد منهم فيكون القطع بذلك احداثا لقول ثالث
وانه غير جائز وثامنها ان الصحابة فى الحادثة التى اختلفوا فيها كالاخ والجد انه
لحفظ وذلك قولهم وتحقيق لها وعليها واذا لم ينعقد الاجماع مع تلك الاقوال الحال
حيرة القائلين بها وجب ايضا ان لا ينعقد حال وفاتهم وتاسعها ان هذا الاجماع
لو كان حجة لوجب ترك القول الآخر ولكان اذا حكم به حاكم ثم انعقد الاجماع على
خلافه وجب نقضه لكونه واقعا على مضادة دليل قاطع لكن ذلك باطل لان اهل العصر
الاول اتفقوا على نفوذ هذا القضاء فنقضه يكون على خلافهما فالاجماع والجواب
عن الاول ان التنازع رد الى الله ورسوله ولان اهل العصر الثانى اذا اتفقوا
فهم ليسوا متنازعين فلم يجب عليهم الرد الى الكتاب لان المملوك بالشرط عدم عند
وعن الثانى انه مخصوص بترك الصحابة فى الحكم حال الوسط لان مع انه لا يجوز
الاقتداء به وذلك بعد انعقاد الاجماع فوجب تخصيص محل النزاع عنده والجامع
ما تقدم وعن الثالث ما مر غير مرة ان ذلك الاجماع مشروط بانه لا يوجد ما ينقضه

حال الاستدلال على التوقف وتجويز الاخذ باى قول ساق الدليل اليه ولا نكر
اذا جوّز ان لا يكون اتفاق اهل العصر الثانى حجّة فلم لا يجوز ان لا يكون اتفاق
اهل العصر الاوّل حجّة اذ ليس اخذ الاتفاقين اولى من الثانى واذا لم يكن الاتفاق
الاول حجّة لم يلزم من حصول الاتفاق الثانى ما ذكرتموه من الجزم وقد بيّنت
ان هذه الحجة متناقضة وعن الرابع انا نمنع موت احدى الطائفتين ان قول
الطائفة الاخرى حجّة لما بيّنا من ان مدلول ادلة الاجماع لما ان الموقف نفسه
هو الحجّة وعن الخامس انه لا يجوز ان يخفى ذلك الدليل على كلهم لكن يجوز
خفاؤه على بعضهم وعن السادس انه لو كان اهل العصر الثانى بعض الامة لوجب
ان لا يكون اتفاقهم الذى لا يكون مسبوقا بالخلاف حجة وحينئذ نقول يكون الحجة
اجماع الصحابة فقط بل اجماع الذين كانوا موجودين عند ظهور ادلة الاجماع وعن
القائل ان يقول بهذه المذاهب وعن السابع انه لا يجوز احداث قول ثالث اذا كان
الاجماع منعقدا على عدم جوازه مطلقا اما اذا كان مشروطا بشرط جاز
ذلك عند عدم ذلك الشرط كما ذكرنا من انهم حال الاستدلال مطبقون على جواز
التوقف وعدم القطع مع ان ذلك لا ينافى اتفاقهم على القطع بعده وعن الثامن
ان قوله اقوال الصحابة يأتيه بعد وفاتهم ان عنى بذلك كونها مانعة من انعقاد
الاجماع فهذا عين النزاع وان عنى به علمنا بأنهم ذكروا هذه الاقوال فلم قلت ان ذلك
ينافى انعقاد الاجماع وان عنى به الثالث يأتونه وعن التاسع انا لم نشترط ذلك الحكم لانه
صار مقطوعا به فى زمان عدم هذا الاجماع وحتى انا نسقض الحكم الذى حكم به القاضى
اذا وقع ذلك الحكم فى زمان قيام الدلالة القاطعة على فساده والله اعلم

المسألة الخامسة اهل العصر اذا انقسموا الى متنعين ثم مات احد الفريقين صار قول
الباقين اجماعا لان الموت بالموت ظهل بذاته قول ذلك القسم وحده بحيث ادلة الاجماع ولذا
القول اذا انقسموا الى متنعين ثم كفر احدهما فانه يصير القول الباقى حجة

المسألة السادسة اهل العصر اذا اختلفوا على قولين ثم رجعوا الاخذ بذلك القولين
هل يكون ذلك اجماعا اما من قال بانعقاد الاجماع فى المسئلتين السالفتين فمقوله به
هاهنا اولى وهذه المسئلة مرّ تحقيق احد حالتى المسئلتين السالفتين لقابل

ان يقول المجموعون ليسوا كل الامة فلا يكون اتفاقهم قولا لكل الامة فلا يكون
حجة واما هاهنا فهذه الشبهة زايلة لان الذين اتفقوا هم الذين بعينهم اختلفوا
فكان المجموعون كل الامة وثانيهما ان فى المسئلتين السابقتين ما صار القول
الباقى مرجوعا عنه اصلا وها هنا صار كذلك واما المنكرون لانعقاد الاجماع
هناك فقد اختلفوا هاهنا واما من اعتبر انقراض العصر حوز ذلك وقال لان
الانقراض لما كان على جواز الخلاف فلم يكن الاتفاق حاصلا بعد الاجماع على جواز
الخلاف فلم كان الاتفاق حاصلا بعد الاجماع على جواز الخلاف واما من لم يعتبر
الانقراض فقد اختلفوا منهم من احال وقوعه ومنهم من جوّزه وزعم انه
لا يكون حجة ومنهم من جعله اجماعا آخر وخلافه وهو المختار لنا ما تقدم
ان الصحابة اختلفوا فى الامامة ثم اتفقوا بعد ذلك عليها واذا ثبت وقوعه
وجب ان يكون حجة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والشبهة التى ذكروها
هاهنا هى التى مرّت والله اعلم

المسألة السابعة انقراض العصر غير
معتبر عندنا خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين ومنهم الاستاذ ابو بكر بن
فورك لنا قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا وصفهم بالخيرية واجماعهم
لا على الصواب يقدح فى وصفهم بالخيرية وايضا قوله عليه السلام لا تجتمع امتى
على الخطاء وليس فى لفظة واحدة مما تمسكوا به فى المسئلة انا لو اعتبرنا الانقراض
لم ينعقد اجماع لانه قد حدث من لا يعين فى زمن الصحابة قوم من اهل الاجتهاد
فيجوز لهم مخالفة الصحابة لان العصر لم ينقرض فى الظاهر فى هذا العصر كالامر
فى الاول فوجب ان لا يستقر الاجماع ابدا فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعتبر
انقراض عصر من كان مجتهدا عند حدوث الحادثة لا من يحدث بعد ذلك فلا يلزم
اعتبار عصر لا يعين ذا حدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة قلت نقدر
ان يحدث فى الما يعين واحد من اهل الاجماع قبل انقراض عصر من كان مجتهدا عند
حدوث الحادثة من الصحابة ثم يحدث فى تبع التابعين قبل انقراض عصر من
كان مجتهدا من التابعين وعلم جرّا الى زماننا فلم يلزم ان لا ينعقد الاجماع على ذلك
القدر بل انا نجوز هذا الاحتمال فى كل الاجماعات وكفاها عدمها فوجب ان لا
ينعقد شئ من الاجماعات احتج المخالف بامور احدها ان عليا سئل عن بيع امهات

الصلاة
الصلاء

المولد فقال كان رأيي ورأي عمر ان لا يبعن فرأيت بيعهن فقال له عبيدة السلماني
رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فدل قول عبيدة على ان الاجماع كان
حاصلا مع ان عليا خالفه وتابعها ان الصدق كان يرى التسوية في القسم ولم
يخالفه احد في زمانه ثم خالفه عمر بعد ذلك وقالت ان الناس رأوا ان لا يبقى
يكونون في التخصص والتأمل فلا يستقر الاجماع ورابعها قوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس مذهب عكرمة يقتضي ان يكونوا شهداء على انفسهم ايضا وخامسها
ان قول المجمعين لا بد على قول النبي عليه السلام فاذا كان موت النبي
عليه السلام شرطا في استقرار الحجة في قوله فلان يعتبر ذلك في اهل الاجماع اولى
والجواب عن الاول ان قول السلماني رأيك في الجماعة دل على ان المنع من
بيعهن كان رأي جماعة ولم يدل على انه رأى كل الامة وانا اردان يتضح
قول عمر الى قول علي انه رجع قول الاكثر على قول الاقل وعن الثاني انا لو سلمنا
انعقاد الاجماع على قول الاكثر لم يكن قول عمر نادرا نعم فيه وعن الثالث انهم ان ارادوا
بنفي الاستقرار انه لا يحصل الا تفاق فهو باطل لان كلامنا في انه لو حصل
لكان حجة وان ارادوا به بعد حصوله لا يكون حجة فهو ممنوع وعن الرابع
ان كونهم شهداء على الناس لا ينافي شهادتهم على انفسهم وعن الخامس انه جمع بين
الموضعين من غير فارق بالقوة التي في المسئلة الثامنة اختلفوا فيما لو جوزنا
انعقاد الاجماع عن المستند فهل يشترط فيه انقراض ذهب كثير ممن لم يعتبر
الانقراض في الاجماع القول الى اعتباره هاهنا لان سكوته يمكن ان يكون للتفكر في
حكم تلك الحادثة فاذا مات علمنا حينئذ ان سكوته كان رضا وهذا ضعيف
لان السكوت ان دل على الرضا وجب ان يحصل ذلك قبل الموت وان لم يدل عليه
لم يحصل ذلك بشيء بالموت لاحتمال انه مات على ما كان عليه قبل الموت

المسئلة التاسعة الاجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافا للاكثر
لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولانا
الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بظنونه كما يجوز العمل به قياسا على السنة
ولانا بينا ان اصل الاجماع قاعدة ظنية فكيف القول في تفاصيله القسم
الثالث فيما دخل في الاجماع وليس منه المسئلة الاولى اذا قال بعض

اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين لكنهم سكتوا وما انكروه فقد ذهب
الشافعي رضي الله عنه وهو الحق انه ليس اجماعا ولا حجة وقال الجبائي
انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وقال ابو هاشم ليس اجماعا لكنه حجة
وقال ابو علي ان دل على ان هذا القول من حاكمه لم يكن اجماعا ولا حجة
وان لم يكن من حاكمه كان اجماعا وحجة لنا ان السكوت يحتمل وجوها
اخر سوى الرضا وهي ثمانية الاول ان يكون في باطنه مانع من اظهار القول وقد
يظهر عليه قرائن تدل على ذلك وتارة يظهر بما قاله سابقا من الذي اعتقاده اليه وان لم
يكن موافقا عليه وانا نعلم ان بعض المقلدين كان يعتقد ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار
رضا اصلا ورابعها ما اراد الانكار ولكن يتوقع التمكن منه فلا يترك
المبادرة اليه مصلحة وخامسها انه لو انكر لم يلتفت اليه ولحقه بسبب
ذلك ذل كما قال ابن عباس في سكوته عن القول بالعول وكان وانا معيبا
وسادسها ربما كان في مهلة النظر وسابعها ربما رأى ذلك لخطإ من الصبيان
ثم ينكره واذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا علمنا انه لا يدل على
الرضا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى
ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان الناس اذا انتكروا في مسئلة
زمانا طويلا فاذا اعتقد واخلافه ما انتسب من القول ظهوره اذا لم يكن هناك
تقية ولو كانت هنا تقية لظهرت واشتهرت بدليل انا لو فرضنا انه لم يظهر سبب
التقية ولم يظهر لنا دلائل علمنا حصول الموافقة وجوابه ما بينا ان ورا الرضا احتمالات اخر
واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة
اذا لم يعرف له مخالف وجوابه ان ذلك ممنوع واحتج ابو علي بما روي عنه ان هذا القول
ان كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين على الاجماع لان الواحد منا قد يحضر مجلس
الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف ما يعتقده ثم لا ينكر عليهم وان كان من غير حاكم
كان اجماعا وهو ضعيف لان عدد العلماء يكاد ان لا يكون بعدد المستفتين لمذاهب فلما حال
الطلب فالظاهر انه يسلم جواز السكوت الا عن الرضا سواء مع الحاكم او مع غيره
والله اعلم المسئلة الثانية اختلفوا فيما اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له

مخالف والحق ان هذا القول اما ان يكون مما يعم به البلوى او لا يكون فان كان
الاول فمن لم ينتشر ذلك القول فهم لا بد وان يكون لهم في تلك المسئلة قول اما
موافق او مخالف ولكنه لم يظهر فجرى ذلك مجرى قول البعض لحضرة
الباقين عنه وان كان الثاني لم يكن اجماعا ولا حجة لاحتمال ذهول
البعض عنه وهذا التقدير لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يكون الاجماع
حاصلا المسئلة الثالثة اذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا
ثم استدل اهل العصر الثاني بدليل آخر او ذكروا تاويلا آخر فقد اتفقوا
على انه لا يجوز ابطال التاويل المتقدم وانه لو كان ذلك باطلا وكانوا ذاهلين عن التاويل الجديد الذي هو الحق لكانوا مطبقين على الخطأ وهو غير جائز واما التاويل الجديد فان لزوم رجوعه القدح في التاويل القديم لم يصح كما اذا اتفقوا على تفسير اللفظ المشترك باحد معنييه ثم جاء من بعد هم ونسبوه الى معناه الثاني لم يكن ذلك لاحد دالا على ان اللفظ المشترك لا يجوز استعماله لافادة معنييه جميعا فحقيقة هذا التاويل الجديد يقتضي فساد القديم وانه غير جائز ويقال انه تعالى تكلم بشكل للفظة مرتين وهو باطل لانعقاد الاجماع على صحته واما الزام رجوعه التاويل الجديد مساويا القديم جائز ذلك والدليل عليه ان الناس يستحدثون في كل عصر ادلة وتاويلات جديدة ولو لم يكن لهم احداث فيه فكان ذلك اجماعا والجواب ان نختار احدهما ان الدليل الجديد مغاير لسبيل المؤمنين فوجب ان يكون محظورا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وبيانه ان قوله تعالى كنتم خير امة خطاب مشافهة فلا يتناول الا اهل العصر الاول ثم قوله تعالى تامرون بالمعروف يقتضي كونهم آمرين كل معروف فلما لم يامروا به ولم يذكروه وجب ان لا يكون معروفا فكان منكرا وانا نبين ان الدليل الثاني والتاويل الثاني لو كان صحيحا لما جاز ذهول الصحابة مع شدة همهم في العلم عنه والجواب عن الاول ان قوله تعالى يتبع غير سبيل المؤمنين خرج مخرج الذم فيختص بمن اتبع ما انفاه المؤمنون لان ما يتكلم فيه المؤمنون ينفي ولا يثبت فلا يقال فيه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين وايضا فالحكم يفسد ذلك 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 لكنهم
ما نهوا عن هذا الدليل الجديد فوجب ان لا يكون منكرا وعن الثالث انه
لو استبعد ذلك لاكتفوا بالدليل الواحد والتاويل الواحد فمن يحوج الى
الزيادة والله اعلم المسئلة الرابعة قال مالك رحمه الله اجماع اهل
المدينة وحدها حجة وقال الباقون ليس كذلك حجة مالك قوله عليه
السلام ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخبث خبيث
فكان منفيا عنهم فان قيل وجد في الخبر ما يقتضي كون مردود الحق ظاهرا
ان كل من خرج عنها فانه من الخبث الذي تنفيه المدينة وذلك باطل لانه خرج
منها الاطاعون كعلي وعبد الله بن ذكوان والتابعون فمن الصحابة الذين انتقلوا
الى العراق وهم افضل من الذين بقوا فيه كعلي وعمر واما انه سلم اسلامنه عز هذا
الطعن لكنه من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك به في مسئلة علمية قلنا صحة متنه
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك مخصوصا على من خرج عنها لكراهية المقام بها مع ان
المقام بها بركة عظيمة بسبب جوار الرسول عليه السلام وجوار مسجده ومع ما ورد
من الثناء الكثير على المقيمين بها الى الآن الثاني المقام بها مع هذه الاحوال لا يدوان
يكون ضعيف الدين ومن كان كذلك فهو خبث سلمنا ان المراد كونها نافية للقول الباطل
لكن قوله لينفي خبثها ليس فيه صيغة عموم سلمناه لكن لم لا يجوز تخصيص هذا
العموم بزمانه ويكون المراد بالخبث الكفار انه معارض بامور ثلثة الاول ان الذي
دل على كون الاجماع حجة وارد بلفظين لفظ المؤمنين في اية المشاقة ولفظ الامة
في غيرها وهاتان اللفظتان غير مخصوصتين ببلدة دون بلدة فوجب اعتبار
الكل الثاني ان الاماكن لا توثر في كون الاقوال حجة الثالث ان القول به يؤدي
الى المحال لان من كان ساكن المدينة كان قوله حجة واذا خرج منها لا يكون
حجة ومن كان قوله حجة في مكان كان حجة في كل مكان كالرسول عليه السلام
والجواب قوله يقتضي ان كل من خرج عن المدينة فهو خبث قلنا لا نسلم لان
الخبر يقتضي ان كل ما كان خبثا فان المدينة تخرجه وهذا لا يقتضي ان كل ما تخرجه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المدينة فهو حجة قوله خبر واحد فلا يجوز التمسك به في العلميات قلنا المسلم
ان هذه المسألة علمية بل ما ثبت بهذا الخبر ظن ان اجماع اهل المدينة حجة
والعمل بالظن واجب وجب العمل به قوله نحمله على من كره المقام بالمدينة قلنا
تقييد المطلق خلاف الاصل ولو جاز ذلك لجاز في قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
وقوله امتي لا تجتمع على خطاء حمله على بعض الصور ولما كان جواب الجمهور التخصيص
العام وتقييد المطلق خلاف الاصل فلا يجوز العدول به من غير ضرورة وكذا ما هنا
قوله ليس في قوله لينتفي حتما صيغة عموم قلنا لا نسلم فان الجمع المضاف لا ينتفي
الا عند انتفاء جميع افراد ما فلولا استفادة جميع افراد الحيث عن المدينة والا لما صح
القول بانما تنفي الحيث قوله لم لا يجوز تخصيصه بزمانه قلنا لان التخصيص
خلاف الاصل قوله الادلة على ان الاجماع غير محتصة بقوم دون قوم قلنا
لكن الادلة لا تقتضي ان اجماع اهل المدينة حجة ولكنها لا تنطلق ذلك فاذا انتفاء
بدليل منفصل لم يلزم محذور قوله لم لا يجوز ان كان خلفنا الى استيعاد في ان خص الله
تعالى اهل بلدة معينة بالعصمة كما انه لما استبعد في ان خص اهل زمان معين بالعصمة
فانه تعالى خص امتنا بالعصمة من بين سائر الامم بلى العقل لا يدل على ذلك وانما الرجوع
فيه الى السمع قوله من قوله حجة في زمان كان حجة في كل زمان كالرسول قلنا هذا
قياس طردي في معارضة النص وكان باطلا والله اعلم فهذا ما تقرر بقول مالك ليس
مستبعدا كما اعتقده جمهور الاصوليين المسألة الخامسة اجماع العترة وحدها
ليس بحجة خلافا للزيدية والامامية لنا ان طائفة من الصحابة في كثير من المسائل
ولم ينقل الى احد منهم انه ادعى في قوله حجة فلا نعني احتجوا بالآية والخبر والمعنى
اما الآية فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والحظر حتى فوجب ان يكونوا مطهرين عنه والخبر قوله عليه السلام اني
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي والمعنى ان اهل البيت
مهبط الوحي النبي فيهم فالخطاء عليهم ابعد والجواب عن الاول ان ظاهر
الآية في ازواجه عليه السلام لان ما تتلى وما يبدا هنا خطاب مهمن الله تعالى
قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى ويجري هذا مجرى

قول الواحد لابنه تعلم واطعني انما اريد بذلك الخبر ومعلوم ان هذا القول لا يتناول
الا ابنه فكذا هاهنا فان قلت هذا باطل من وجوه انه تعالى لو اراد هذا
لقال انما يريد الله ليذهب عنكم وانا نعلم ان اهل البيت علي وفاطمة
والحسن والحسين لم تدل هذه الآية لغة الرسول عليه السلام وكساهم رضي الله عنهم
عليهم كساء وقال هؤلاء بيتي وانا نعلم ان جملة انما للحصر فهي تدل على ان الله
تعالى ما اراد ان يذهب الرجس عن احد الا عن اهل البيت لكنه غير جائز
لانه تعالى اراد زوال الرجس عن الكل واذا تعذر حمله عن ظاهره وجب
حمله على زوال الرجس عنهم لان 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 لا غير فلو رضي الله عنهم
حملناه على غيرهم كان ذلك قولا بالباطل قلت الجواب عن الاول ان
التذكير لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر عليهن وعن الثاني
انه معارض بما روى عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه
وسلم الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله ولان لفظ اهل البيت حقيقة
فيهن لغة فكان تخصيصه ببعض الناس خلاف الاصل وعن الثالث لان
دلالة الآية على زوال كل رجس لان المفرد المعرف لا يفيد العموم والجواب
عن التمسك بالخبر انه من باب الآحاد عند الحماحية لا يجوز العمل به فضلا
عن العلم 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 قلت ان قول العترة وحده حجة والجواب عن التمسك بالمعنى انه باطل الصلاة و
بنوجوه علية السلام وقد بينا من شاهد ان اكثر ما حوله مع ان قوله ليس بحجة
المسألة السادسة اجماع الامة الاربعة وحدهم ليس بحجة وحكى ابو بكر
الرازي عن ابا حازم القاضي كان يقول اجماع الخلفاء الاربعة لو جعل هذا حجة ثم
لو عند خلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حملت
في بيت مال المعتضد لذوي الارحام وقتل المعتضد فتياه وانفذ قضاءه وكتب به

الى الخلاف ومن الناس من جعل اجماع الشيخين حجة احتج ابو بحار بقوله
عليه السلام وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها الصلاة و
بالنواجذ واحتج الباقون بقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي الصلاة و
بكر وعمر ولم لم يكن الاقتداء بهما حال اختلافهما وجب ذلك حال اتفاقهما
والجواب انه معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم وبايهم اقتديتم
اهتديتم مع ان قول كل واحد من الصحابة ليس بحجة المسئلة الثامنة
اجماع الصحابة مع مخالفة من اد كهم من التابعين ليس بحجة خلافا للمعظم لنا
لو كان قول التابعي باطلا لما جاز رجوع الصحابة اليه لكنهم رجعوا اليه
عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها وعن ابن عباس انه رضي الله عنه
رضي الله عنه سئل عن شيء فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
وسئل ابن عباس عن التذريذ بح الولد فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل فجرى به
فتا بعه وفي امثال هذه الروايات كثرة واحتج المخالف بالادلة والجواب
اما الادلة فمقولة تالي العقد رضي الله عنه عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة ولم
يكن راضيا عنهم اذ اكانوا غير معتمدين على شيء من المحظورات ومتى كان كذلك
كان قولهم حجة اما الخبر فمقول عليه السلام لو انفق غير مثل المرض دهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وذلك يدل على ان التابعي اذا خالف فالحق ليس مع التابعي بل معهم
واما الخبر فهو ان عائشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن خلافه على ان عاشر رضي الله عنها
في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل وقالت فروج تصبح مع الدكة والجواب
ان الادلة مختصة باهل بيعة الرضوان وبالاتفاق اذا اختصاص السر بالاجماع وعن المعارضة
انه يلزم منه ان الصحابي الواحد اذا قال قولا فخالفه التابعي ان نقطع بان الحق قول
الصحابي وعن الخبر ان انكارها على ابي سلمة لعله كان لادلة خاصة بعد الاجماع او
في مسئلة قطعية او لانه خالف قبل ان كان اهلا للاجتهاد او لانه اساء في الادب
في المناظرة ولان قول عائشة ليس بحجة المسئلة الثامنة اختلفوا في انعقاد الاجماع
مع مخالفة الخطيين من اهل الغفلة في مسائل الاصول فان لم نكفرهم اعتبرنا قولهم
لانهم اذا كانوا من المؤمنين ومن الامة كان قولهم من جملة اقوال المؤمنين فلا
يكون حجة وان كفرناهم انعقد الاجماع بدونهم ولكن لا يجوز التكفير اجماعا منا

على كفرهم في تلك المسائل لانه اذا ثبت خروجهم عن الاجماع بعد ثبوت
كفرهم في تلك المسائل فلو انتفى كفرهم فيها باجماعنا وحدانا لزم الدور واعلم
ان قول العصاة من اهل القبلة معتبر في الاجماع لان مذهبنا ان المعصية
لا يزيل اسم الايمان فيكون قول مرتكبها مع قول المؤمنين فلا يكون حجة
المسئلة التاسعة الاجماع لا يتم مع مخالفة الواحد والاثنين خلافا لداود
الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي لنا ان جميع
الصحابة اجمعوا على ترك قتال مانعي الزكوة وخالفهم فيه ابو بكر وحده وما يقل
احد ان خلافه عذر ومعتبر به بل لما ظهر رجعوا الى قوله وكذلك ابن عباس وابن
مسعود خالفا كل الصحابة في مسايل الفرائض وخلافهما باق الى الآن واحتج المخالف
بامور احدها ان لفظ المؤمنين والامة تناولهم مع خروج الواحد والاثنين
مشهور كما قال في البقرة انها سوداء ان كانت فيها شعيرات بيض وكما يقال للابيض
انه اسود مع بياض حدقته واسنانه وبانها قوله عليه السلام عليكم بالسواد
الاعظم وقوله عليه السلام الشيطان مع الواحد وهذا يقتضي ان الواحد المنفرد
بقوله محطئ وبانها ان الاجماع حجة على المخالف فلو لم يكن في العصر مخالف
لم يتحقق هذا المعنى وبرابعها ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه للبايعين
في الصرف وخامسها ان المسلمين اعتمدوا في خلافة ابي بكر على الاجماع مع مخالفة
سعد وعلي والعباس وطالب وساد سها ان في رواية الاحاد تحصل المرجح بكثرة العدد
فكذا في اقوال المجتهدين وسابعها ان اتفاق الجمع العظيم على الكذب ممتنع عادة
واتفاق الجمع القليل على ذلك غير ممتنع فاذا اتفقت الامة على الحكم الواحد
او الواحد منهم والاثنان كان ذلك الجمع العظيم قد اخبروا عن انفسهم كونهم مؤمنين
وذلك لا يحتمل الكذب واما الواحد والاثنان لما اخبروا عن انفسهم كونهم مؤمنين
فذلك يحتمل الكذب واذا كان كذلك كان ما انعقد عليه الكل سوى الواحد والاثنين
هو سبيل المؤمنين فظاهر وجوب ان يكون حجة وثامنها لو عدنا بمخالفة الواحد
والاثنين لم ينعقد الاجماع فظاهر انه لا يمكننا ان ندعي شيئا من الاجماعات لانه ليس
هناك واحد او اثنان يخالفون فيه والجواب عن الاول ان العام المخصوص
لا يتناول الا ما عدا على سبيل الحقيقة وفي اللغة وعن الثاني ان السواد الاعظم كل الامة

لحن من هذا الكل فالكل اعظم منه ولو لم نذكر ما لدخل فيه النصف من الدرهم اذا زادوا
على النصف الاخر بواحد واما قوله عليه السلام الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين
اكل واحد والاثنين كل قول الرسول عليه السلام وحده حجة وعن الثالث انه حجة
على المخالف الذي يوجد بعد ذلك ولو كان لامر محمد ذكر لوجب في كل اجماع ان
يكون فيه مخالف شاذ وعن الرابع ان الصحابة ما انكروا على ابن عباس الاجماع على المخالفة
خبر ابي سعيد وعن الخامس ان الامامة لم يشترط انعقادها حصول الاجماع
بل السبعة كافية وعن السادس لو قلنا ان الحال في الاجماع كالحال في الرواية ولو كان
كذلك لحصل الاجماع بقول الواحد والاثنين كالرواية وعن السابع انا وان عرفنا ذلك
الجميع كونهم مؤمنين لكنا لا ندري اهم كل المؤمنين فلا جرم لم يجب ان نحكم بقولهم
وعن الثامن انا انما نتمسك بالاجماع حيث يمكننا العلم بذلك كما في زمان الصحابة

المسئلة العاشرة الاجماع اذا لم يحصل فيه قول من كان ممتنعا من الاجتهاد وان
لم يكن مشهورا به لم يكن حجة لان قول من عداه قول بعض المؤمنين فلا يندرج
تحت ادلة الاجماع القسم الرابع فيما عنه يصدر الاجماع المسئلة الاولى
لا يجوز حصول الاجماع الا عن دلالة او امارة ومال قوم يجوز صدوره عن
التخمين لنا ان القول في الدين بغير دلالة او امارة خطاء فلو اتفقت عليه
كانوا مصرين على الخطاء 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 لا عن الدلالة والامارة قد وقع كاجماعهم على بيع المواضاة
واجرة الحمام والجواب عن الاول ان ذلك يقتضي ان لا يصدر الاجماع
عن دلالة ولا عن امارة البتة وانهم لا يقولون به ولا نعني فائدة الاجماع انه يكشف
عن وجود دليل في المسئلة من غير حاجة الى معرفة ذلك الدليل والبحث عن
كيفية دلالته على المدلول وعن الثاني ان الصور التي ذكرتموها غايتكم ان تقولوا
لم نقل البتة انها دليل ولا امارة ولا يمكنكم القطع بانتفاء ما كانا موجودين فلعلهما
كانا موجودين لكن تركوا نقلهما للاستغناء بالاجماع عنهما والله اعلم المسئلة السادسة
القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن طريق انقسموا على جواز وقوعه عن الدلالة
والحق عندنا جواز وقوعه ايضا عن الامارة وقال ابن جرير الطبري ذلك غير ممكن

ومنهم من سلم الامكان ومنع الوقوع ومنهم من قال الامارة لو كانت جلية
جاز والا فلا لنا ان ذلك قد وقع وروى عن عمر انه شاور الصحابة في حد الشارب
فقال علي ان اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون وقال عبد
الرحمن صرف هذا احد واقل الحد ثمانون فان ثبت لعلهم اجمعوا على تبليغ الحد
الحد ثمانين لبعض استغنوا بالاجماع عن نقله قلت هذا جائز لو لم ينصوا على
زعمهم الى الاجتهاد وفي هذه المسئلة ايضا اثبتوا الامامة لابي بكر بالتقديم على تقدم النبي
اياه في الصلوة ثم اجمعوا عليها واجيب المخالف بامور احدها ان الامة منعت عن تهمتها
واختلفوا في اجماعهم لجواز ان يجمعها الامارة مع خفائها كما لا يجوز اتفاقهم في
الشاعة الواحدة على اكل الزبيب الاسود والتكلم بالكلمة الواحدة وهذا
يخالف اجماعهم على مقتضى الدليل والشاعة لان الدلالة قوية والشبهة تجري
مجرى الدلالة عند من مارا لبها وخلاف اجماع الخلق العظيم الاعياد لان الداعي
اليه ظاهر وثانيها من الحد من يعتقد بطلان الحكم بالامارة وذلك يصرفه
عن الحكم بها وثالثها ان ذلك يفضي الى اجتماع احكام متناقضة لان الحكم
الصادر عن الاجتهاد لا يفيد بين مخالفه وجوز بعضهم النقض ولا يقطع عليه والحاصل
تعلقه بالامارة والحكم الجمع عليه بالعكس في هذه الامور فلو صدر اجماع من
اجتهاد لم يجتمع النقيضان فيه والجواب عن الاول مفوض الى اتفاق اصحاب
الشافعي ابي حنيفة على قولهما وعن الثاني ان الخلاف في صحة القياس حادث
والدلالة لا يجوز ان يشتبه الامارة بالدلالة فثبت الحكم بالامارة على اعتقاد
انها المتبعة بالدلالة والدلالة ستنقض الامور وخبر الواحد فانه يجوز صدور الاجماع
عنهما مع وقوع الخلاف فيهما وعن الثالث ان تلك الاحكام المرتبة على الاجتهاد
مشروطة بان لا تنصير المسئلة اجماعية فاذا صارت اجماعية فقد زال الشرط
فترتفع تلك الاحكام والله اعلم المسئلة الثالثة قال ابو عبد الله البصري
الاجماع الموافق لمقتضى خبر يدل على ان ذلك الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق انه
غير واجب لان ثبوت الدليل الكثيرة على المدلول الواحد جائز فلهم ان يقولوا مقتضى
الخبر دليل آخر سوى ما دل عليه اعلم القسم الثالث في المجمعين قبل الخوض
في المسائل لا بد من مقدمة وهي ان الخطاء جائز عقلا على هذه الامة لجواز على

شبكة الألوكة www.alukah.net

سائر الامم كل الادلة السمعية منعت منه وهي واردة بلفظين احدهما لفظ المؤمنين
في آية المشاقة والاخر لفظ الامة في سائر الاطيف والخبر فما لفظ المؤمنين فقد
مرة باب العموم انه للاستغراق واما لفظ الامة فانه يتناول كافة الامة فعلى
هذا يجب ان يكون المعتبر قول كل المؤمنين وكل الامة فان خرج البعض
فلا بد من دليل منفصل وان اكتفينا بالبعض لم يكن اثباته هذه الادلة على الوجه
من دليل اخر لان هذه الادلة كما لا يقتضي كل الحكم في البعض فهي من
نفيه في البعض ولا بد من استناد دليل معتبر استنادا لمدلول المسئلة الاولى
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 لا يستدعي
اما ان يكون قبل يوم القيمة وهو محال على التقدير الذي قالوه لجواز ان يحصل
ذلك قوم اخرون او بعده وهو باطل لانه لا حاجة في ذلك الوقت الى الاستدلال
المسئلة الثانية لعبرة في الاجماع بقول الخلق دون الخالق عز الملة لان آية المشاقة
دالة على وجوب اتباع المؤمنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع الجملة والجمهور
من الخلق سواء عرف منهم الذهول او ادعى الرسول عليه السلام المسئلة الثالثة لا
عبرة بقول العوام خلافا للقاضي لانه لا يكون لهم وجوه احدها ان العالم اذا قال قولا
وخالفه العامي فلا شك ان قول العالم حكم في الدين لانه دلالة وامارة فيكون خطاء
فلو كان قول العالم ايضا خطأ لكانت الامة باسرها مخطئة في مسئلة واحدة وان
كان ذلك الخطاء من وجهين ولكنه غير جايز وثانيها ان العصمة من الخطاء
لم يتصور الا في حق من يتصور في حقه المصابة والعامي لم يتصور في حقه ذلك لان
القول في الدين بغير طريق صواب وثالثها ان خواص الصحابة وعوامهم اجمعوا
على انه لا عبرة بقول العوام وهذا الباب ورابعها العامي ليس من اهل الاجتهاد
فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون احتج المخالف بان ادلة الاجماع
يقتضي متابعة الكل والجواب الجاب متابعة الكل لا يقتضي ان لا يجب
متابعة الكل والادلة التي ذكرناها يقتضي وجوب متابعة الكل فوجب
القول المسئلة الرابعة المعتبر بالاجماع في كل فن باهل الاجتهاد من ذلك
الفن وان لم يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثاله العبرة بالاجماع في مسائل الكلام

بالمتكلمين وفي مسائل الفقه بالمجتهدين من الفقهاء فلا عبرة بالمتكلم في الفقه ولا بالفقيه في الكلام ولا بمن لم يكن من المجتهاد في الفرائض دون المسائل دون المناسك بمعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك ولا عبرة ايضا بالفقيه الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن متمكنا من الاجتهاد والدليل على كل واحد من هذه المسائل ان هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه فلا يكون بقولهم عبرة اما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام بالحفظ ان خلافه معتبر خلافا للقوم والدليل عليه انه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمكن من الحفظ وانما طل فوجب ان يكون قوله معتبرا قياسا على غيره المسئلة الخامسة لا يعتبر في المجمعين قولهم الى حد التواتر لان الايات والاخبار الدالة على عصمة الامة والمؤمنين قولهم يجب اتباعه ذابة الى الشخص الواحد فما يمتنع بحث تلك الادلة فكان قوله حجة فاما من اثبت الاجماع بالعقل من حيث اتفاقهم يكشف عن وجود الدليل يعتبر قولهم بلوغ المجمعين حد التواتر لكنه باطل عندنا على ما مر المسئلة السادسة اجماع غير الصحابة حجة خلافا لاهل الظاهر لنا ان الباقين اذا اجمعوا كان قولهم سبيل المؤمنين فيجب اتباعه بالاية فان قلت الاية انما دلت على وجوب اتباع سبيل المؤمنين الذين كانوا حاضرين عند نزول الاية لانهم كانوا هم المؤمنين اما الذين يوجدون بعد ذلك لا يصدق عليهم انهم في ذلك الوقت انهم مؤمنون قلت فهذا يقتضي انه لو مات من في ذلك الحاضرين واحدا بعد واحد الى ان ينقرض العصر بعد ذلك لكن كثيرا منهم مات قبل وفات الرسول عليه السلام او لم ينقطع بذلك لكن لم يكن القطع بقاءهم بعد وفاته وفيكون الشك فيه شكا في انعقاد الاجماع احتج المخالف بامور احدها ان ادلة الاجماع لا يتناول الا الصحابة فلا يجوز 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 فالاية لا يتناول الا من كان مؤمنا حال نزولها وكذا القول في قوله عليه السلام امتي لا تجتمع على خطاء واذا ثبت ان هذه الادلة لا يتناول الا الصحابة فنقول انه لا طريق لنا الى اثبات الاجماع الا هذه

الادلة وجب ان لا يكون اجماع غير الصحابة حجة وثانيها ان اهل العصر الثاني لو اجمعوا
كان اجماعهم اما ان يكون لقياس او لنص والاول باطل لان القياس ليس بحجة عند الكل
فلا يجوز ان يكون طريقا الى صدور الاجماع من الكل بنفي العالم وهو انهم اما اجمعوا من
جهة النص والنص اما وصل اليهم من الصحابة وكان اجماع الصحابة على ذلك الحكم
لاجل ذلك النص او لم يوجد اجماعهم محققا عدد ذلك النص وثالثها انه
لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل
مع بانه ليس هناك احد سوا هو وذلك لان اتفاق الجمع الحصور كاتفاق
الصحابة اما في سائر الاوقات فمع كثرة المسلمين وتفرقهم في مشارق الارض
ومغاربها يستحيل معرفة اتفاقهم على شيء من الحوادث ورابعها ان الصحابة اجمعوا
على ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها فانه يجوز الاجتهاد فيها فالمسئلة التي لا تكون
مجمعا عليها بين الصحابة يكون محلا للاجتهاد باجماع الصحابة فلو اجمع التابعون
عليها لخرجت عن ان تكون محلا للاجتهاد وذلك يقضي الى تناقض الاجماعين
وخامسها ان الصحابة اذا اختلفت على قولين ثم اجمع التابعون على احدهما
لا بعين القول الباقي مجهورا كما قد ذكرت هذه المسئلة واذا كان كذلك فقول
المسئلة التي اجمع التابعون عليها احتمال ان يكون قول احد من الصحابة فيها قول
مخالف قول التابعين مع ان ذلك القول لم يبطل البتة ومع هذا الاحتمال لا يثبت
الاجماع قال قلت لو تخطى هذا الباب لم يوجد بيني شيء من النصوص دليلا على شيء
من الاحكام لاحتمال طريان النسخ والتخصيص قلت الفرق ان حصول اجماع
التابعين مشروط بان لا يكون لاحد من الصحابة قول مخالف فقولهم والشك فيه شك
في شرط ثبوت الاجماع فيكون ذلك شكا في شرط حدوث الاجماع والاصل بقاؤه
على العدم واما في مسئلة النص فانا وان قطعنا بقاءه يقتضي العموم والشك انما وقع في
طريان المزيل الاصل عدمه وطريانه فظهر الفرق والجواب عن الاول ان الذي
ذكرتموه يقتضي انه لما مات واحد من اولئك الحاضرين ان لا يبقى اجماع الباقين
حجة وذلك يقضي الى سقوط العمل بالاجماع وهو لا يقولون به وعن الثاني انه
يحتمل ان تلك الواقعة ما وقعت في زمان الصحابة فلم يتحصوا اجماعا يمكن الاستدلال
به عليها ثم انها وقعت في زمان التابعين فتخصوا عن الحادثة موجود ابعض ما تقلمه

الصحابة دليلا عليه وعن الثالث ان حاصل ما ذكرتموه راجع الى تعذر حصول
الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا النزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل
كان حجة وعن الرابع ما مر الجواب عنه غير مرة وعن الخامس انا نلتزم
ان لا يكون اجماع الصحابة حجة لاحتمال ان يكون الصحابي الذي مات
قبل بيان الرسول عليه السلام وفيه قول الله اعلم

القسم الثاني

فيما ينعقد عليه الاجماع

المسئلة الاولى

كل ما لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به امكن اثباته بالاجماع فعلى هذا
لو امكن اثبات الصانع وكونه تعالى عالما قادرا عالما بكل المعلومات واثبات
النبوت بالاجماع اما حدوث العالم فيمكن اثباته به لانه يمكننا اثبات الصانع
بحدوث الجواهر ثم نعرف صحة النبوت ثم نعرف به الاجماع ثم نعرف به

حدوث الاجماع

حدوث الاجسام وايضا يمكن التمسك به في ان الله تعالى واحد لانا قبل العلم
بكونه واحدا يمكننا ان نعلم صحة الاجماع

المسئلة الثانية

اختلفوا في ان الاجماع في الحدود او الحروب هل هو حجة منهم من انكره ومنهم من قال انه
حجة بعد استقرار الولاة واما قبله فلا والحق انه حجة مطلقا لان ادلة الاجماع
غير مختصة ببعض العصور

المسئلة الثالثة

هل يجوز ان ينقسم الامة
الى قسمين مخطوئين في مسئلة والقسم الآخر في المسئلة الاخرى مثال اجماع
شطر الامة على ان القاتل لا يرث والعبد يرث واجماع شطرها الاخر على ان
القاتل يرث والعبد لا يرث الا كثرون على انه غير جائز لان خطأ هؤلاء في
مسئلتين لا يخرجهم من ان يكونوا متفقوا على الخطأ وهو منفي عنهم ومنهم
من جوزه لان الخطأ متنوع على كل الامة لا على بعض الامة والخطأ في محل
واحدة من المسئلتين بعض الامة

المسئلة الرابعة

لا يجوز اتفاق الامة
على الكفر وحكي عن قوم انه يجوز ان يرتد الامة لا هذا اذا فعلت ذلك لا يكونوا
مؤمنين ولا سبيلهم سبيل المؤمنين واذا كذبت بالرسول عليه السلام خرجت
من ان 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 الجبان القلب اما اذا حملناه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على التصديق باللسان ظهر وتضمير الهيئة دالة على ان المصدق في النفس
لا يجوز اجتماعهم على الخطاء وذلك يؤمننا من اجتماعهم على الكفر المسئلة
الخامسة يجوز ان تتوافق الامة في عدم العلم ما يكلفوا به لان عدم العلم
بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجتماعهم عليه محذور وللخصم ان
يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم فكان
يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل 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 بالاجماع وايضا
فمستند ان يكون اصل الاجماع حجة معلوما او مظنونا لكن العلم به غير داخل
في ماهية الاسلام والحال كان من الواجب على الرسول عليه السلام ان لا يحكم
باسلام احد حتى يعترف ان الاجماع حجة ولما لم يفعل ذلك بل لم يذكر هذه
المسئلة صريحا طول عمره علمنا ان العلم به ليس داخلا في ماهية الاسلام واذا لم
يكن العلم باصل الاجماع معتبرا في الاسلام وجب ان لا يكون العلم بتفاريعه
واخلافه المسئلة الثانية الاجماع الصادر عن الاجتهاد حجة خلافا
للكرخي صاحب المختصر لنا انهم لما اجمعوا على ذلك الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه
للاية فان قلت ومن سبيلهم اتباعه بالاجتهاد وجواز العمل بخلافه اذا ادى
اجتهاد آخر قلت من سبيلهم اتباعه بطريق كيف كان فاما يتبينه فقد اجمعوا
على انه غير متبع وعن الثاني ان تجويز هو العمل بخلافه معاصل له مطلقا
بل بشرط ان لا يحصل الاتفاق المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل يجوز
انعقاد الاجماع بعد اجماع على خلافه ذهب ابو عبد الله البصري الى جوازه لانه
لا امتناع 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 العمل به في كل
الاعصار فلا جرم امتنع وقوع هذا الجائز وذهب الكرخي الى انه غير
جائز لانه يكون احد ما حظاه لاستحالة اجماعهم على الخطاء غير جائز والقول الاول
عندنا اولى المسئلة الرابعة اذا اجمعوا على شيء وعارضه قول الرسول عليه
السلام

فاما ان يعلم ان قصد النبي عليه السلام بكلامه ما هو ظاهره وقصد اهل الاجماع
بكلامهم ما هو ظاهره او يعلم احد هما دون الثاني او لا يعلم واحد منهما غير جائز
لامتناع تناقض الادلة وان كان الثاني قدمنا على ظهوره وان كان الثالث
فان كان احدهما اخص من الاخر خصصنا العام بالخاص توفيقا بين الدليلين
بقدر الامكان وان لم يكن كذلك تعارضا فانقطع بان النبي عليه السلام
والامة اراد احدهما بكلامه غير ظاهره لكنا لا نعلم ايهما كذلك فلا
جرم نتساقطان الكلام في الاخبار وهو مرتب على مقدمة وقسمين
اما المقدمة ففيها مسائل المسئلة الاولى لفظ الخبر حقيقة في القول
المخصوص وقد يستعمل في غير القول كقوله تحيرت في العنبان ما القلب كاعم
وقول مهرى بني من الهوى ليس على شرع تحيرنا ان الشهود على صدق
لكنه بخبره به بدليل انه من وصف غيره بانه مخبر او اخبر لم يسبق الى فهم السامع
الا القول المسئلة الثانية ذكروا في حده امورا ثلاثة احدها انه الذي يدخله
الصدق والكذب وثانيها انه الذي يحتمل التصديق والتكذيب وثالثها ما
ذكره ابو الحسن وهو انه كلام يفيد بنفسه اضافة امر من الامور الى امر
من الامور نفيا او اثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب
الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا يفيد الا هذا
القدر ثم انها يفيد كون الفعل اجابيا بذلك وكذا القول في دلالة النهي على قبح
الفعل واما قولنا هذا الفعل واجب او قبيح فانه يفيد بصريحه تعلق الوجوب والقبح
بالفعل واعلم ان هذه التعريفات ردية اما الاول فلان الصدق والكذب نوعان
تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع واعرف منها فاذن لا يمكن تعريف
الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور وايضا عليه
ايضا من ثلثة اوجه احدها ان كلمة او للتفريق بيد وهو يأتي في التعريف ولا يكون
اسقاطها ها هنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا وثانيها ان الكلام
الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف وثالثها ان من قال
محمد مسيلمة صادقان فهو اخبر مع انه ليس بصدق ولا كذب ولكن ان اجاب
عن الاول بان المعرف لماهية الخبر امر واحد وهو امكان تطرق احد هذين

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الوصفين اليه وذلك لان زيدا فيه وعن الثاني ان المعتبر امكان تطرق احد
هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق وعن الثالث
صلى الله عليه وسلم
ان قوله محمد ومسيلمة صادقان وان كان في اللفظ خبران واحد لكنه في
الحقيقة خبران لانه بقيد اضافة الصدق الى محمد والى مسيلمة واحد
صلى الله عليه وسلم
الخبرين صادق والثاني كاذب سلمنا انه خبر واحد لكنه كاذب لانه
يقتضي اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كذبا لا محالة واما
التفريع الثاني فالمعترض عليه ان التصديق والتكذيب عبارة عن الاخبار
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 بالصدق والكذب والجواب التعريف الشيء
بنفسه والثاني تعريف الشيء بالمباين له واما الثالث فالمعترض عليه
من جملة وجوه احدها ان وجود الشيء عند ابي الحسين عين ذاته فاذا قلنا الستواد
موجود فهذا خبر مع انه لم يقيد اضافة شيء الى شيء آخر فان قلت السواد
انما يكون موجودا اذا كان 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 الماهية يلفظ السواد مستحقة للفظ الموجود قلت الجواب عن الاول
ان الاضافة مستفادة بالتقارن اذ لو لم يكن ذكر متغير الدخل اللفظ المفرد في الخبر وعن
الثاني ان وضع الواضع ليس هو الاخبار عن التسمية بل عن وجوده وحصوله
في نفسه ومعلوم ان من عرف ماهية المسلمات امكنه ان يشك في انه هل هو موجود
او له فموضوع الواضع ما هنالك وثانيها اذا قلنا الحيوان الناطق يمتنع قولنا
الحيوان الناطق يقتضي نسبة الناطق الى الحيوان مع انه ليس بخبر لان الفرق
بين الدعوى والخبر مسلوم بالضرورة فان قلت ازيد في الحديد اخر فاقول
انه الذي يقتضي نسبة امر الى امر بحيث تتم معه الكلام والنعت ليس كذلك
ان عنيتم بكون الكلام تاما افادته لمفهومه فذاك حاصل في النعت مع المنعوت
لان قولنا الحيوان الناطق يفيد معناه بتمامه وان عنيتم به افادته لتمام الخبر لم يعقل
ذلك الا بعد تعقل الخبر فلو عرفتم به الخبر لزم الدور وان عنيتم به معنى ثالثا فاذكروه

وثانيها ان قولنا نفيا واثباتا يقتضي الترديد لان النفي هو الاخبار عن عدم الشيء
والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر بما دار واذا بطلت هذه
التعريفات فالحق عندنا ان تصور ماهية الخبر غني عن الحد والرسم لما بينا
الوجه ان كل احد يعلم بالضرورة معنى قولنا انا موجود انا لست بمعدوم
ان الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص
والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء ولو كان تصور ماهية مطلق الخبر
موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص ولما امكن ان يكون كذلك فان
وجب ان لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة
ما ذكرناه الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر
ويتنزه عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولو لا ان هذه الحقائق متصورة
تصورا بديهيا والا لكان كذلك وان قلت الخبر نوع من انواع الالفاظ وانواع
الالفاظ ليست تصورا تا بديهية فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة تصورا
بديهيا قلت حكم الذهن بين امرين بان احدهما الاخر او ليس الاخر معقول
واحد لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وكل احد يدرك من نفسه ويجد
التفرقة بينه وبين سائر احواله النفسانية من الم ولذة وطلب واذا ثبت ذلك
فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك ان تصوره في الجملة
بديهي مركوز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية
فالاشكال غير وارد وايضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور
يكون ايضا بديهي التصور والله اعلم المسئلة الثالثة قيل لابد في الخبر من
الارادة لان هذه الصيغة قد تجيء ولا يكون خبرا كالمصدور حاجز الساهي
والحاكي لان المراد منها الامر مجازا كما في قوله تعالى والجروح قصاص واذا
كانت الصيغة صالحة للدلالة على الخبرية وعلى غيرها لم ينصرف الى احد الامرين
دون الاخر الا لمرجح وهو الارادة او الداعي والكلام في هذا الاصل قد تقدم في اول
باب الامر وايضا فلا معنى لكون الصيغة خبرا الا ان الملتفظ بها لفظ بها وكان مقصوده
تعريف الغير ثبوت المخبر به للمخبر عنه او سلبه عنه وزعم ابو علي وابو هاشم ان للصيغة
حالها كونها خبرا صيغة معراة بتلك الارادة وابطاله قد مضى في اول باب الامر

المسئلة الرابعة اذا قال القائل العالم لحادث فدليل هذا الكلام حكمه
بثبوت الحدوث للعالم لنفس 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 فنحن هنا البحث عن ماهية الحكم
فانه لا يخلو ان يكون المراد منه الاعتقاد فان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه
البتة فان من لا يعتقد ان زيدا في الدار يمكنه في الحال هذه ان يقول زيد في
الدار ولا يجوز ان يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن لا شيء
مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم يبق الا ان يكون الحكم الذهني امرا مغايرا لهذين
الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به احد الا الاشاعرة
المسئلة الخامسة اتفق الجاحظ والكعبي على ان الخبر لا يجوز ان يكون اما صدقا واما
كذبا خلافا للجاحظ والحق ان المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة ان كل خبر فاما ان
يكون مطابقا للمخبر عنه او لا يكون فان اردنا بالصدق الخبر المطابق كيف كان
وجب القطع بانه لا واسطة بين 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 بالضرورة وهو
الخبر الذي لا يسلم قائله انه مطابق او لم تثبت ان المسئلة لفظية فنقول للجاحظ
ان حنثي على قوله بالنقل والمعقول اما النص فقوله تعالى حكاية عن الكفار
افترى على الله كذبا ام به جنة جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا واما جنونا
مع انهم كانوا يعتقدون انه ليس برسول على التقديرين وهذا يقتضي ان يكون اخباره
عن نبوة نفسه حال جنونه مع انه ليس بنبي لا يكون كذبا لان المجنون في مقابلة
الكاذب ليس بكاذب ولما المعقول فمن وجهين الاول من غلب على ظنه ان زيدا
في الدار فاخبر عن كونه في الدار ثم ظهر انه ما كان كذلك لم يقل احد انه كذب في
هذا الخبر الثاني ان اكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان
الخبر الذي لا يطابق المخبر كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشرع واختص
الجمهور باتفاق الامة على تكذيب اليهود والنصارى في كفرهم مع انا نعلم

ان فيهم من لا يعلم فساد تلك المذاهب ويمكن ان يجاب عنه بان ادلة الاسلام
لما كانت جلية قوية كان حالهم شبيها بحال من اخبر عن الشيء مع العلم
بفساده وادلته اعلم تنبيه واعلم ان الخبر اما ان يكون صدقا او يكون كذبا
اولا نقطع بواحد منهما فلا جرم رتبنا هذا الباب على قسمين القسم الاول
في الخبر المقطوع به وهو اما ان يكون صدقا او كذبا اما الصدق فطرق هذا
القطع اما ان يكون هو التواتر او خبره ونحن نتكلم اولا في التواتر في ساؤ الطرق
المفيدة للقطع ثم في الطرق التي يظن انها يفيد القطع وان لم يكن كذلك

الباب الاول في التواتر المسئلة الاولى
التواتر في اصل اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ماخوذ من
قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما فكذا التواتر
في الخبرين المراد به مجيئهم على غير الحتمال واما في اصطلاح العلماء فهو خبر اقوام لفوا
في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم المسئلة الثانية اكثر العقلاء اتفقوا على ان
امثال هذه الاخبار قد تفيد العلم سواء كان اخبارا عن امور موجودة في زماننا كالاخبار
عن البلدان الناشئة 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 منه الظن الغالب القوي وهو منهم من سلم ان خبر التواتر عن الامور الموجودة
في زماننا يفيد العلم لكن الخبر عن الامور الماضية في القرون الخالية لا يفيد العلم
البتة لنا انا نجد انفسنا جازمة ساكنة بوجود البلاد النائية والاشخاص
الماضية جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فيكون
المنكر له كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة قال الخصم انا لا انكر
وجود الظن الغالب القوي الذي لا يكاد يتفاوت عند الاكثرين عن اليقين
الا ترى ان الكلام في انه هل حصل اليقين او لا والذي يدل على ان الحاصل ليس يقينا
وجهان الاول انا اعرضنا على عقولنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا على
عقولنا وجود جالينوس وفلان وفلان عند هذه الاخبار المتواترة وجدنا الجزم
الاول اقوى و ٢ اكمل من الجزم الثاني وقيام التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض

الى الجزم بانتفاء الثاني وبيان هذا الاحتمال فيه ان كان مخرجه عن كونه يقينيا الثاني
ان جزمي بوجود هذه المخبرات ليس اقوى من جزمي بان ولدي الذي اراه هذه الساعة
هو الذي رايته بالامس ثم ان هذا الجزم ليس يقينيا لانه يجوز ان يوجد شخص مساو
لولدي في الشكل والصورة من كل الوجوه اما لان القادر المختار خلقه او لان شيئا
من التشكلات الفلكية يقتضي وجوده عند من يكري القادر فثبت ان حنا
الجزم ليس يقينيا بل ظنيا فكذا الجزم الحاصل عقيب خبر التواتر فان قلت
نوجوز ان يكون هذا الشخص الذي اراه الآن غير الذي رايته بالامس اجاب ذلك الى
الشكوك في المشاهدات فوله لعل القادر خلق مثله او التشكل الغريب الفلكي اقتضاه
قلنا بل هاهنا قاطع برهاني مانع منه وان الله تعالى لو خلق ذلك لوقع في الاشتباه الشخص
بالشخص وذلك تلبيس وهو على الله تعالى محال قلت لم لا نسلم ان يجوز ان يفضي
الى الشكوك في المشاهدات لان المشاهد هو وجود هذا الذي اراه الآن فاما ان هذا
هو الذي رايته بالامس فغير مشاهد بل ذلك امر يعرف بالنظر والاستدلال فلم لا يجوز
ان نظرنا الى المشاهدات واما البرهان الذي ذكروه على امتناع هذا الاحتمال فلا يدفع
الا لو دل على ان هذا الجزم لو كان ضروريا لكان الجاحد لذلك البرهان خارجا
عن ذلك الجزم ولكن التواتر لم يبرهنوا هذا البرهان فمن اين يجب ان لا يحصل لهم ذلك الجزم
والجواب ان هذا تشكيك في الضروريات فلا يستحق الجواب كما ان شبه منكري
المشاهدات لم يستحق الجواب لمثل هذا السبب والله اعلم المسئلة الثالثة العلم
الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري وهو قول الجمهور وخالف فيه ابو الحسين
البصري والكعبي من المعتزلة ولعامة الحنفية والغزالي متابعا لامام الحرمين
من الشيعة فكان متوقفا فيه لنا لو كان ذلك العلم نظريا لما حصل لمن لم يكن
من اهل النظر كالصبيان والبله ولما حصل ذلك لهم علمنا انه ليس بنظري
اعترض ابو الحسين والمرتضى على هذا الوجه بكلا الوجهين احدهما ان
ليس الامر في ترتيب البراهين كما ذكرتم وهذا القدر حاصل للعامة وللبراهمة
لانه قد حصل في عقولهم علوم وكثير منهم يستحيل من تركيبها علوما لم نسلما
ان ما ذكرتم يدل على ان كل ما هذا شانه ما يبطله من بلثة او جه الاول ما ذكره ابو الحسين

وهو ان الاستدلال عبارة عن ترتيب علوم او ظنون يتوصل بها الى علوم او ظنون
فكل علم استفاد توقف وجوده على ترتيب اعتقادات اخر فهو استدلالي والعلم
الواقع بالتواتر هذا سبيله لانا لم نعلم وجود ما اخبرنا اهل التواتر عنه الا اذا علمنا
انه لا داعي للمخبر الى الكذب ولا لبس في الخبر عنه وانه متى كان كذلك استحال
كون الخبر كذبا واذا بطل كونه كذبا ثبت كونه صدقا فالسامع لخبر التواتر ما انفرد
عنده كل واحدة من هذه المقدمات لم يحصل له العلم فكان ذلك العلم استدلاليا
الثاني انا لم نعلم خبر التواتر لو كان ضروريا لكنا مضطرين اليه حيث لا يمكننا
الانفكاك عنه ولو كان كذلك لعلمنا بالضرورة كوننا عالمين على سبيل الاضطرار
بذلك وكان يسمى ان يعلم بالضرورة كل عاقل كون هذا العلم ضروريا كما نعلم
العلوم الضرورية ولما لم يكن كذلك علمنا ان هذا العلم ليس بضروري المسئلة
دليل البلخي وهو انه لو جاز ان يعلم ما غاب عن الحس بالضرورة لجاز ان يعلم
المحسوس لانه مستدل ولما بطل هذا بطل الاصل ايضا الجواب قوله ذلك الاستدلال
سهل تافي من كل احد قلنا سنبين ان شاء الله تعالى في فصل مفرد ان ذلك الاستدلال
غامض جدا وهو الجواب بعينه عن المعارضة الثاني والجواب عن الثانية ان
كون العلم ضروريا كيفية للعلم ومن الجائز ان يكون اصل الشيء معلوما وان تكون
كيفيته مجهولة وعن الثالث انه لا بد من الجامع المسئلة الرابعة استدل ابو الحسين
البصري على ان خبر اهل التواتر صدق مقال لو كان كذبا لكان المخبرون اما
ان يكونوا ذكروه مع علمهم بكونه كذبا او لا مع علمهم بذلك والقسمان باطلان فبطل
كونه كذبا فثبت كونه صدقا فكان معتقد العلم انما قلنا انه لا يجوز ان يذكره المخبرون
عنه مع علمهم بكونه كذبا لانهم على هذا التقدير اما ان يكونوا قصدوا فعل الكذب
لغرض ومرح او لا لغرض ومرح والثاني محال اما اولا فلان الفعل لا يحصل من
دون المرجح والا لزم ترجح احد الطرفين على الآخر من غير مرجح وهو محال اما
ثانيا فلان كونه كذبا جهة قبح وجهة القبح صارفة عن الفعل مع حصول الصارف
القوي عن الفعل يستحيل حصول الفعل الداعي اقوى من ذلك الصارف واما القسم
الاول وهو انهم قصدوا فعل الكذب لغرض فذلك 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 فاما ان يكون رغبة
او رهبة وعلى التقديرات فاما ان يقال كلهم كذبوا لداع واحد من هذه الاقسام
او يقال فعله بعضهم لبعض هذه الدواعي وبعضهم للبعض الاخر وعلى كل التقديرات
فاما ان يحصل تلك الدواعي بالتواصل او لا بالتواصل والاقسام باسرها باطلة اما
انه لا يجوز ان يكون للدس فلان فتح الكذب متفق عليه سواء كان ذلك بالعقل
او بالشرع وكان ذلك صارفا دنيويا او صارفا دينيا واما الرغبة الدنيوية فقد يكون
رجاء العوض على الكذب وقد يكون لاجل ان يسمع غيره شيئا غريبا وان كان لا اصل
له والاول باطل لان الكثير من الناس لا يرضى بالعوض الكثير في مقابلة الكذب
وان احتاج اليه وكذا القول في القسم الثاني واما الرهبة فهي لا يكون الا من السلطان
لكن السلطان لا يقدر على ان يجمع الجمع العظيم على الكذب الا نرى ان السلطان
لا يمكنه ذلك في جميع اهل بلده لانه لا يعلم كلا واحد منهم حتى يحمله مضطرا
الى ذلك الكذب ولان السلطان كثيرا ما يخوف الناس عن التحدث بكلام يتهم
آخذا الامر بذلك ويرونه حتى يصير مشهورا بينهم ولو انا تعلم في كثير من الامور انه
لا غرض للسلطان في ان يخبر عنه بالكذب ولا يجوز ايضا ان يقال الجماعة العظيمة
كذبوا بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم للتدين لان كلا من اي جماعة
عظيمة ايما فرضتها جماعات عظيمة مختلفة تتساوى احوالها في قوة هذه الدواعي واما
القسم الثاني وهو انهم كذبوا مع انهم لم يعلموا كونهم كاذبين فذلك لا يمكن الا اذا
اشتبه عليهم الشيء بغيره لاشتباه في الضروريات باطل ويشترط خبر التواتر ان يكون
ولادتها عالما بوجوده بالضرورة هذا اذا اخبر المخبرون عن المشاهدات اما اذا توسط
بين من اخبر وبين من شاهد ذلك واسطة واحدة او وسائط فانه لا يحصل العلم
بخبرهم الا اذا علمنا كون الوسائط متصفين بالصفات المعتبرة في اهل التواتر
وذلك انما يعلم بطريقين الاول ان اهل التواتر الذين رأيناهم اخبروا ان اوائلهم الذين
مضوا كانوا مستجمعين للشرائط المعتبرة في اهل التواتر الثاني ان كل ما ظهر
بعد خفاء وقوي بعد ضعف فلابد وان يشتهر فيما بين الناس جدا ونقل جدا
فان مقالة الجهمية والكرامية لما حدثا بعد ان لم يكن لهما جمع واشتهرتا في الناس
وقت حدوثهما فلما لم يظهر شيء من ذلك علمنا ان الامر كان كذلك في كل الازمنة هذا

تمام الاستدلال والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون الحسين اما ان يكون
غرضه من هذا الاستدلال الظن القوي بكون الخبر صدقا وذلك مسلم او
اليقين ولا نسلم ان ما ذكره يفيد اليقين لان التقسيم المقتضي لليقين
يجب ان يكون مترددا بين النفي والاثبات ثم يبين فساد كل قسم سوى
المطلوب بدليل قاطع وهذا الذي ذكره ابو الحسين ليس كذلك فلم يبين
هذه الاشياء فنقول لم لا يجوز ان يقال كذبوا لا لغرض قوله الفعل بدون
المرجح محال قلنا هذا الحق على مذهبك لانه يقتضي الجبر وانت لا تقول به
بيان انه يقتضي الجبر ان قادرية العبد صالحة للفعل والترك والا لزم الجبر ولو لم
يترجح احد الطرفين على الآخر لم يترجح فذلك المرجح ان كان من فعل العبد
عاد الطلب في فعله لو فعل مرجح احد الطرفين دون مرجح الطرف الاخر 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 ترتب اثره عليه واجبا او لا يكون فان كان
الاول لزم الجبر وان كان الثاني فهو باطل وسنقدر صحته فالى ان نورد عليك ايرادا
انه باطل فلانه اذا لم يجب ترتب اثره عليه من بعض الاوقات ذلك لا يزال جائزا في وقت
آخر ان يترتب اذ لو لم يجز ذلك اصلا لما كان ذلك مرجحا تاما وكلامنا في المرجح
التام واذا كان كذلك فترتب الاثر عليه في احد الوقتين دون الآخر اما ان يكون
لمزية تختص بها ذلك الوقت دون الوقت الثاني واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول
فنقول حصول تلك المزية ما كان المرجح التام حاصلا لكنا قد فرضناه حاصلا
هذا خلف ثم انا ننقل الكلام الى تلك المزية فنقول انها ما لم يجب الله تعالى وبعد
حصولها فان وجب ترتب الاثر عليها لزم الجبر وان لم يجب افتقر الى مزية اخرى
لها الى نهاية وهو محال واما ان لم يكن ترتب الاثر على ذلك المرجح في ذلك الوقت لاجل
حصول مزية في ذلك الوقت دون سائر الاوقات كانت نسبة تلك المزية الى جميع ازمان
ترتب الاثر عليه ولا ترتبه عليه على السواء لا مرجح ولا مرجح مختص البتة فيكون اختصاص
ذلك الوقت بترتب ذلك الاثر على ذلك المرجح دون الوقت الثاني ترجيحا لاحد
طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال فقد بان بهذا انه ما لم
تحصل للعبد مرجح من فعل الغير يمتنع ان يكون فاعلا واذا حصل المرجح وجب

ان يكون فاعلا وهذا هو الجبر واما ان نتقدير ان لا يجب ذلك فما لا اشكال 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 قولك الفعل لم يقع الا عن الداعي فلم لا يجوز في اهل التواتر
ان يكذبوا لداع واما قوله ثانيا كونه كذبا بجهة صرف لا جهة دعا قلنا هذا ابتناء على
ان الكذب قبيح لكونه كذبا وقد مر الكلام في ابطاله وأول الكتاب سلمنا انه لكن عند
حصول القارن ان وجب الترك لزم الجبر وان لم تقول به وان لم يجب
فقد جوزت عند حصول القارن ان لا يقع العدم وجواز ان لا يقع العدم
يقتضي جواز ان يقع الوجود فقد جوزت مع القارن عن الفعل ان يوجد الفعل
فلم يلزم من كون الكذبية جهة صرف امتناع ان يوجد الكذب سلمنا انه
لا يدعو داعي فلم لا يجوز ان يوجد فيه شهوة منغلغة بالكذب لكونه كذبا وكما
كان كذلك اقتضى الفاعل على الكذب لا لغرض اخر سوى كونه كذبا قلت
انه من المحال ان يشتهي العاقل ان يكذب لمجرد كونه كذبا سلمنا جوازه لكن في حق
الواحد والاثنين اما في حق الجمع العظيم فمحال وهذا كما انه جاز على كل واحد
منهم وحده ان يأكل في الساعة المعينة من الصوع المعين طعاما واحدا لكن لا يجوز
اتفاق الكل عليه قلت الجواب عن الاول انا لو سلمنا امتناع ذلك فما الدليل
عليه وكيف وترى جمعا اعتادوا الكذب حيث لا يبصرون عنه وان كانوا
يعلمون ان ذلك يضرهم عاجلا وآجلا واذا كان كذلك علمنا ان دعوى الضرورة
باطلة وعن الباقي سلمنا ان استقرار العادة يفيد ظنا قويا بان الخلق لا يتفقون
على اكل طعام معين في وقت معين لكن لا نسلم حصول اليقين الثاني وبذلك يعرف
وذلك جائز على كل واحد منهم وصدوره من واحد منهم لا يمنع صدوره عن الباقي
فيكون صدوره عن كلهم كصدوره عن كل واحد منهم ومع هذه الحجة اليقينية
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 دنيويا وعلى التقديرين فما الدليل القاطع
على الحصر سلمنا فلم لا يجوز ان يكون دينا قوله هرمة 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 وصفوا اشياء
كثيرة من الجماد بشيء وفضائل الحروفات وزعموا ان غرضهم منه حمل الناس
على العبادات واذا كان كذلك فلعلهم انما فعلوا على الكذب لما انهم اعتقدوا
فيه حصول مصلحة دينية وان كان الامر بخلاف ما اختاروه سلمنا انه ليس
لغرض ديني فلم لا يجوز ان يكون لرغبة دنيوية قوله الرغبة اما اخذ المال او اسقاط
الغير كلا شيء قلنا ابن الدليل على الحصر ثم ابن الدليل القاطع على
فساد هذين القسمين قوله الجماعات العظيمة لا يشترك كون في الرغبة في
الكذب لم لا جاز 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 عرفوا ما في بلدتهم من الوباء العام لتركوا الذهاب الى بلدتهم ولتوقعوا ذلك
لاختلت المعيشة في تلك البلدة وقدرنا ان اهل تلك البلدة كانوا علماء حكماء
فجاز في مثل هذه الصورة ان يتطابقوا على الكذب وان كانوا كثيرين جدا
قلت هذا امكان اتفاق الخالق العظيم على الكذب لم جاز الرغبة سلمنا ذلك
فلم لا يجوز ان يكون لرهبة قوله السلطان لم يمكنه اسكات الكل قلنا ان
ادعيت الظن القوي فمسلم وان ادعيت اليقين فما الدليل فانه اذا جاز امكان
الكل وما الضابط فيما يجوز وما لا يجوز وما [illegible] احد العلم الضروري بذلك
من غير رد لحوله قلت هذا الاعتقاد ليس اقوى من الاعتقاد الحاصل بوجود
موسى وعيسى عليهم السلام ولم لا تدعون الضرورة في كل حتى تتحصلوا عن امثال
هذه الهفوات الضعيفة سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال انهم كذبوا لدواع مختلفة
بعضهم للرغبة وبعضهم للرهبة وبعضهم بالتراسل وبعضهم بالمسامحة قوله
الطلاع جماعة عظيمة ابعاضها جماعات عظيمة قلنا اما ان يكون من شرط اهل
التواتر ان يكون ابعاضهم بالغين الى حد التواتر او ليس من شرطهم ذلك والاول

صلوات الله وسلامه عليهم

بالمحل والمحل وان يكون كل واحد من اعراض تلك الجواهر كذلك ولزم التسلسل وهو باطل حق ونحن نفرض الكلام فيما اذا كان الامر كذلك حينئذ نقول ما ذكرتموه انتم ما كذبوا عمدا فلم لا يجوز ان يقال كذبوا سهوا والجواب الامر مشتبه عليهم والاشتباه حاصل في المحسوسات بدليل العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا اعني مثل زيد في شكله وخطوطه وهذا التقدير لا يبعد في اعتقاد على التواتر لجواز ان يكون قد زا ومثل زيد مظنونة زيدا وما ذكر ذلك ان الاجسام المعدنية والنباتية تشتبه بحيث يعسر بعضها عن البعض وكذا الحيوانات لا سيما البهيمة الجبلية قد تبلغ مشابهة بعضها بعضا الى حيث يعسر التمييز واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في الناس غاية ما في الباب انه نادر لكن الندرة لا تمنع الاحتمال فان قلت ان حكمته تعالى تمنعه من خلق شخص مثل زيد لما فيه من التلبيس قلت قد سبق جوابه الثاني وهو ان غلط الناس ظاهر مشهور في الناس فتدبر الحركة ساكنا وبالعكس وذلك يقتضي حصول اللبس في المحسوسات واما النقل فمن وجهين الاول ان المسيح عليه السلام وشبهه بغيره فان قلت هذا لا يليق من وجوه احدها ان ذلك في زمان عيسى عليه السلام وحرق العادة جائز في زمان الانبياء عليهم السلام ودون سائر الازمنة وتابيها المحسوب شخص خلقته وشكله فيكون الاشتباه اكثر واما المباشرون لذلك العمل فكانوا قليلين فجوز عليهم الكذب عمدا وبالنسبة انهم نظروا اليه من بعيد وذلك مظنة الاشتباه قلت الجواب عن الاول انه لو جاز ذلك في زمان الانبياء عليهم السلام لجاز مثله في سائر الازمنة وحينئذ لم يمكننا القطع بان الذي اوجب الصلوات الخمس هو المصطفى عليه والسلام ولجاز ان يكون ذلك شخصا اخر شبهه به وارضاه فلم لا يجوز الخوارق العادات في هذا الزمان لكرامات الاولياء فان منعوها قلنا هذا لا يستقيم على قول الى الحسين فانه لا ينكرها ولان نقدر امتناعها فليس ذلك الامتناع معلوما الا بالبرهان فعلل العالم بذلك البرهان يكون المجوز قاما والعالم بصحة خبر التواتر موقوف على فساد هذا الاحتمال فوجب ان لا يحصل العلم بخبر التواتر لمن لم يعرف بالدليل امتناع

الكرامات وعن الثاني ان التغير انما يكون بعد الصلب والموت فاما حال الصلب فلا وعند كمران الاشتباه حاصل حال الطلب لهم لو متروا بين ذلك الشخص وبين المسيح عليه السلام لما صلبوا ذلك الشخص وعن الثالث ان الذين مارسوا الصلب كانوا قوما بين منه ونا ظرين اليه ولان النصارى يرون بالتواتر انه بقي بعد الصلب وقبل الموت مدة طويلة بحيث راه الجمع العظيم في بياض النهار وذلك يبطل قولكم الوجه الثاني روى ان جبريل عليه السلام وجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة دحية الكلبي وان الملائكة يوم بدر تشكلوا باشكال الادميين الوجه الثالث ان الانسان ربما يسمع له عند الخوف الشديد او الغضب الشديد او الفكر الشديد ما لا وجود له في الخارج وكل ذلك مما يوكد احتمال الاشتباه سلمنا صحة دليلكم في التواتر عن الامور الموجودة فلم قلت ان خبر التواتر عن الامور الماضية في القرون الخالية قد وجدت هذه الشرائط في كل الطبقات الماضية قوله في الوجه الاول اهل التواتر في زماننا اخبرونا بان لكل الذين مضوا كانوا موصوفين بصفات اهل التواتر قلنا هذا هات صرح لهن الذين اخبرونا اما اخبرنا كل واحد منهم ان الذين اخبروه كانوا بصفة اهل التواتر وان الذين اخبروا كل واحد منهم اخبروه كانوا كذلك بل الذين يمكن ادعاؤه عليهم انهم سمعوا هذا الخبر من اناس كثيرين فاما ان يدعى عليهم ما ذكرتموه فبعيد لان اكثر الفقهاء والنحاة لا يتصورون هذه الدقائق على وجهها فضلا عن العوام فضلا عن ان يقال انهم علموا ذلك الصفة قوله لو كان حادثا لظهر زمان حدوثه قلنا لم لا يجوز ان كل مقالة ظهرت بعد الخفاء فلا بد وان يشتهر فيما بين الخلق حدوث ظهورها ووقت ظهورها لجواز ان يبقى الرجل الواحد مقالة ثم انه يذكرها الجماعة قليلين من كل واحد منهم ثم لكل واحد كذلك الخبر لجماعة اخرين من غير ان يسندوه الى المقالة الاول الى ان تنتشر ذلك الخبر جدا مع ان واحدا منهم لا يعرف حدوث تلك المقالة ولجواز ان حدوثها وهذا الطور حدث الا في اناس قليلين فيما بين الناس بالجملة فعلمهم قاصرة الدلالة على فساد هذا الاحتمال ثم الذي يفيد القطع بصحة ما ذكرنا ان الوقائع الكبار التي

الصلاة و

الصلاة و

الصلاة و

الصلاة

وقعت لعظماء الملوك الذين كانوا قبل الاسلام وقبل كيفية وقايع نوح وادريس
وموسى وعيسى عليهم السلام لو ينقل شئ منها الينا نقل الينا نقل الاحاد
فضلا عن التواتر مع كونها من الامور العظام وفعلنا ان وصول الاخبار الينا غير
واجب فان قلت ذكل لتطاول مدتها ولتعدد الدواعي الى نقلها قلت
فلا بد من ضبط طول المدة وقصرها وايضا فيلزم ان يكون خبر التواتر موجود
نوح وابرهيم وجمشيد وامثالهم مفيدا للعلم لانه لا يفيد ما لم يثبت استوا
الطرفين والواسطة في نقل الرواة وذلك لم يثبت الا بانه لو كان ذلك موضوعا
لشاهده الواضع وزمان الوضع فاذا المرجب ذلك عند تطاول المدة لم يفد
ذلك الخبر العلم سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان خبر التواتر يفيد العلم لكن
معارضا بما يسطله من وجوه الاول لو افاد خبر التواتر العلم لافاد اما علما ضروريا
او نظريا والقسمان باطلان فالقول بالافادة باطل اما قسم انا انه لا يفيد علما
ضروريا فلان العلم الضروري هو الذي لا يلزم من وقوع الشك في غيره
من القضايا وقوعه فيه وهاهنا يلزم من وقوع الشك في خبر هذه القضية وقوعه
فيها لانا لو جوزنا ان يكذب الواحد عن واحد او لعروض من دعنة او رهبة او لوقوع الاتفاق
فمع احضار الشك في هذه المقدمات لا يمكن الجزم بان الامر كما اخبروا عنه
واذا كان كذلك لم يكن هذا العلم ضروريا ولا جايز ان يكون نظريا لان النظري
الدليل لا ينفي عن الصبيان والمجانين فكان يجب ان لا يحصل لهم العلم لكن الوجدان
الذي في هذا الباب للعقلاء لا يزيد في القوة على قوة اعتقاد الصبيان والبله
فاذا الركن اعتقاد هو علما وكذا اعتقاد العقلاء الثاني ان كون التواتر مفيد العلم يتوقف
على تطرق اللبس الى الحس على ما مر بيانه لكن اللبس يتطرق اليه على ما مر فوجب
ان لا يفيد العلم الثالث لو حصل العلم عقيب التواتر لحصل اما مع الجواز او الوجوب
فانه يحصل مع جواز ان لا يحصل امتنع القطع بحصوله فلا يمكن القطع بان التواتر يفيد
العلم لانه محالة يجري حصول العلم عقيب خبر التواتر مجرى حصوله عند سماع
صاهل الباب ونهيق الغراب وان حصل مع الوجوب فالمستلزم اما قول كل واحد
او قول المجموع والاول باطل اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان القول الواحد

لا يفيد العلم واما ثانيا فلان قول كل واحد اذا كان مستقلا بالاستدلال
فان وجدت الاقوال دفعة لزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلة
بالتاثير وهو محال وان وجدت على التعاقب فاذا حصل الاثر بالسابق استحال
حصول ذلك الاثر بعينه باللاحق لامتناع ايجاد الموجود واستحال ايضا حصوله
مثله باللاحق لاستحالة الجمع بين المثلين فيلزم ان يبقى اللاحق خاليا عن
التاثير 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 ولو حدث عند الاجتماع امر زايد البتة فحينئذ لم يكن الاستدلال
حاصلا عند الانفراد وجب ان لا يحصل عند الاجتماع وان حدث امر اما اما
بالزوال او الحدوث فان كان المقتضي لذلك الحدوث قول كل واحد
عاد الحذور المذكور وان كان المجموع عاد التقسيم المذكور وان كان لحدوث
امر آخر لزم التسلسل واما ثانيا وهو ان المستلزم مية بغيض اللامستلزم مية
التي هي امر عدمي وكانت المستلزم مية امرا ثبوتيا فان كان الموصوف به
هو المجموع لزم حصول الصفة الواحدة في الاشياء الكثيرة وهو محال
واما ما لما قالوا ان التواتر انما يكون اما يكون بورود الخبر عقيب الخبر واذا
كان كذلك كان عند حصول كل واحد منها يكون الباقي معدوما فلا يكون
للمجموع وجود في زمان اصلا فثبت بهذا ان يكون المؤثر هو المجموع لان الشيء ما
لم يوجد في نفسه لا يقتضي وجود غيره واما ثانيا فهو الكلام المشهور
في هذه المسئلة ان قول كل واحد لما لم يكن مؤثرا وجب ان يكون قول الكل غير مؤثر
كما ان كل واحد من الزنج لما لم يكن ابيض استحال كون الكل ابيض الوجه الثالث
في استحالة ان يكون خبر التواتر مستلزما للعلم لانه المستلزم اما احاد الحدود
وهو باطل او المجموع وهو محال لانه المجموع لا وجود له وما لا وجود له استحال
ان يستلزم شيئا آخر فان قلت الموجب هو الحدود الاخير بشرط وجود
سائر الحدود قبله او بشرط مسبوقية الحدود الاخير بسائر الحدود قلت
الشرط اما ان يجعل له حال حصول المشروط والحدود السابقة غير موجودة

حصول الحرف الاخير وعن الثاني ان مسبوقيته الشيء بغيره لا يكون صفة ولا كانت صفة حادثة يكون مسبوقيتها بالغير صفة اخرى ولزم التسلسل واذا كانت المسبوقية امرا عدميا استحال ان يكون جزء العلة ولا شرطها اما الاول سلمنا ان خبر التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم لكن ممنوع من كون التواتر عن الامور الماضية ونفع عن امور باطلة فوجب ان لا يكون حجة بيان الاول ان اليهود والنصارى والمجوس والمانوية على كثرة كل واحد منهم ونفرتهم في الشرق والغرب مخبرون عن امور هي باطلة قطعا عند المسلمين وذلك يقتضي القدح في التواتر فان قلت شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهو غير حاصل في هذه الفرق لان اليهود قل عددهم في زمان بخت نصر والنصارى كانوا مطيلين في الامتداد وكذا القول في المجوس والمانوية قلت صدقتم حيث قلتم لا بد من استواء الطرفين والواسطة لكن الطريق اليه اما العقل او النقل او ما يتركب منهما والعقل المحض لا يكفي واما النقل فاما من الواحد او من الجمع وقول الواحد انما يفيد لو كان معصوما وهو ممنوع في زماننا واما الجمع فلم لا يجوز ان يقال اهل التواتر في زماننا على كثرتهم مخبرون عن امر باطل كما كانوا كذلك لكن كان اهل الحق سلامة يدعون ذلك فهذه الفرق الخمس تدعي ذلك فليس بعضهم اولى من بعض احدهما تكذيب الاخر والحق ليس واما المركب فهو ان يقال لو كان خبرنا موضوعا لعرفنا ان الامر كذلك وقد عرفت ضعف هذه الطريقة ثم ان جميع الفرق يحتجون بتواترهم ممتلئ هذه الطريقة وليس قول احد القولين اولى من الاخر فاما الذي يقال ان بخت نصر قتل اليهود حتى لم يبق منهم عدد اهل التواتر فلا يحال لان الامة العظيمة المتفرقة في الشرق والغرب يستحيل قتلهم الى هذا الحد واما النصارى فلو لم يكونوا بالغين في اول الامر الى حد التواتر لم يكن شرعة عيسى الى زمان ظهور محمد عليه السلام ولكنه باطل اتفاقا من المسلمين وها هنا وجوه اخر من المعارضات مذكورة في كتاب النهاية وها انا اخر الاعتراض واعلم ان بعض هذه المسولة اقوى المعارضات لمسئلتنا فسادها اظهر من صحتها لكن ذلك لا يكفي في ادعاء الظن القوي لمن اراد ادعاء اليقين التام وكان غرضنا من الاطناب في هذه المسولة ان الذي

قاله ابو الحسين من ان الحسد لا يحل خبر التواتر على صدق المخبرين امر سهل هين مقرر في عقول البله والصبيان ليس بصواب بل لما قضينا باب المناظرة حق الطلاء ولم نهم المقصود الا بالجواب القاطع عن كل هذه الاشكالات وذلك لو امكن فاما بكل بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان عليه بوجود مكة ومحمد عليه السلام واظهر من علمه بصحة هذه الدلالة وابطال ما فيها من الخدش وسوى القسم المطلوب وسنا الواضح على الخفي غير جايز فظهر ان الحق ما ذهبنا اليه من ان هذا العلم ضروري وحينئذ لا يحتاج الى الخوض في الجواب عن هذه المسولة لان التشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب والله اعلم

المسئلة الخامسة في شرائط التواتر اعلم ان هذه الاخبار التي نعلم مخبرها اضطرارا لا حجة علينا فيها هو العلم ولا حاجة بنا الى اعتبار حال المخبرين بل الحجة على السامع حال نفسه فاذا حصل له العلم بمخبر تلك الاخبار صار محجوجا بها والحاجة عنه زايلة ثم انه بعد وقوع العلم بمخبر خبرهم مع من بعد ان بحث عن احوالهم فنقول لو لم يكونوا على هذه الصفة لما وقع لنا العلم بخبرهم واعلم ان ها هنا امورا تعتبر 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 فامران الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبروه اضطرارا لان تحصيل الحاصل محال وتحصيل المحال محال وتحصيل التوقية ايضا محال لان العلم الضروري يستحيل ان يصير اقوى مما كان ومثاله اذا كان العلم حاصلا بان النفي والاثبات لا يجتمعان فلا يمكن تقويته لمن لا اخبار عنده تا ثيرة العلم به الثاني قال الشريف المرتضى يجب ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد ينفي موجب الخبر وهذا الشرط انما اعتبره الشريف لان عنده الخبر عن النص على امامة علي متواتر ثم لم يحصل به العلم لبعض السامعين فقال ذاك لانهم اعتقدوا نفي النص لشبهة واجاب عليه بان حصول العلم عقيب خبر التواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال فيحصل للسامع اذا لم يكن قد اعتقد نفيه وكذلك الحكم

قبل ذكل ولم تحصل له اذا اعتقد ذكل فان قيل يلزمكم عليه ان تجوزوا
صدق من اخبركم بانه لم يعلم وجود البلاد ان الكبار والحوادث العظام
بالاخبار المتواترة لاحتمال شبهة اعتقد هاني نفي تلك الاشياء قلت انه
لداعي يدعو العقلاء الى سبق اعتقاد نفي هذه الامور ولا شبهة نفي تلك
الاشياء اصلا اما ما يرجع الى الخبرين وامور الاول ان يكونوا مضطرين الى
ما اخبروا عنه لان غير الضروري يجوز دخول الالتباس فيه فلا جرم لم يحصل
العلم به ولذكل فان المسلمين يخبرون اليهود بنبوة محمد عليه السلام ولم
العلم بها الثاني العدد وفيه مسائل المسئلة الاولى قال القاضي ابو بكر اعلم
ان قول الاربعة لا يفيد العلم اصلا ونوقف في قول الخمسة واحتج 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
والقائلين والسامعين في جميع الشروط المعتبرة ان خبرنا فاقلة الحاج بوجود
مكة فنعرفها ثم باعيانهم خبرونا بوجود المدينة فلا نعرفها وليلزم خبر ذكل مع
قولنا واما ان العلم لا يحصل بخبر كل اربعة لانه لو وقع العلم بخبر كل اربعة اذا كانوا
صادقين لكان بحب اذا شهد اربعة انهم شاهدوا فلانا على الزنا ان يستغني
القاضي عن التزكية لانهم ان كانوا صادقين وجب ان يحصل له العلم بقولهم وحينئذ
يستغني عن التزكية وان لم يحصل العلم بقولهم قطع بكونهم كاذبين قطعا وحينئذ
يستغني ايضا عن التزكية وليلزم كذكل بل اجمعوا على اقامة الحد وان لم يضبط
القاضي في صدقهم علما ان العلم لا يقع بخبر الاربعة فان قيل الملازمة ممنوعة
قوله لو وقع العلم بخبر اربعة صادقين ولم يقع بخبر اربعة صادقين اخرين لم كذا
وكذا قلنا لو قلت يلزم ذكل بانا نعلم العلم بخبر الاخبار من فعل الله تعالى عندكم
واذا كان ذكل جاز منه تعالى ان يخلق ذكل العلم عند خبر اربعة ولم يخلقه
عند خبر اربعة اخرى ولم تجر العادة في ذكل على طريقة واحدة وان كانت
العادة في اخبار الجماعات العظيمة جارية على طريقة واحدة كما ان التكرار على
البيت الواحد الف مرة بسبب 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 شئ اطرادها في مثله فلم قلت يلزم من حصول العلم عند
رواية اربعة حصوله عند شهادة الاربعة بيانه ان الشهادة وان كانت خبرا
في المعنى لكن لفظ الشهادة مخالف للفظ 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 وذكل الاجتماع يوهم الاتفاق على الكذب فلا جرم لا يفيد
العلم بخلاف 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 امكن ان يفيد فاذا شهد واما فان كانوا اصادقين وجب ان يفيد
العلم الضروري وان لم يحصل العلم بصدقهم وجب القطع بكذبهم فهذا يقتضي
ان يكون الخمسة كالاربعة في القطع بانها لا تفيد سلمنا ذكل لكن يلزمكم ان تقطعوا
بان عدد اهل القسامة لا يفيد العلم حتى ما يتقدر ذكره في الخمسة والجواب
اما المسئولة الثلثة الاولى فواردة ولا جواب عنها واما المعارضة بقول الخمسة
فالجواب انه لا يمتنع ان يقع العلم بخبر خمسة والحاكم اذا لم يعلم صدق هولاء
الخمسة وان وجب عليه الحد لجواز ان يكون اربعة منهم شاهد واذ ذكر والخامس
ما شاهد فلزم اقامة الحد بقول اربعة منهم وان لم يسمعوهم باعيانهم وكان الخامس
كاذبا فلا جرم وجب عليه البحث عن احوالهم وهذا بخلاف الاربعة فانه اذا لم
يحصل العلم بقولهم وجب ان يكون واحد منهم كاذبا وهذا التقدير يسقط الحجة
بقولهم ولزم الحاكم رد قولهم واقامة الحد عليهم لظهور 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 مفيد اللعلم ان يكون قول كل خمسة
مفيد اللعلم قوله يلزمكم ان تقطعوا بانه لا يقع العلم بخبر اهل القسامة قلنا
اهل العراق يقولون خلف خمسون من المدعى عليهم كل واحد منهم على انه

ما قيل ولا عرف قائلا فكل واحد منهم مخبر عن غير ما اخبر عنه الآخر وعند
الشافعي خلاف ذلك من المدعين كلهم كل واحد منهم بحسب ظنه
فمخبر كل واحد منهم غير مخبر الآخر والله اعلم المسئلة الثانية
الحق ان العدد الذي يفيد قولهم العلم غير معلوم بانه لا عدد بعزم الا وغير
مستبعد في العقل صدور الكذب عنهم وان الناقص منهم بواحد او الزايد
عليهم بواحد لا تميز عنه وجواز الاقدام على الكذب ومنهم من اعتبر
فيه عددا معينا وذكر وجوها احدها الاثنا عشر عددا نقيبا موسى عليه
السلام العشرون وهو قول ابي الهذيل قال لقوله تعالى ان يكن منكم
عشرون صابرون يغلبوا مائتين وجب الجهاد على العشرين وانما خصهم
بالجهاد لانهم اذا اخبروا حصل العلم بصدقهم وانا نمنا الاربعون لقوله
تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في الاربعين رابعها
السبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وخامسها المايتان
وبضعة عشر عدد اهل بدر وسادسها عدد بيعة الرضوان واعلم ان كل
ذلك تقديرات لا تعلق للمسئلة بها فان قلت اذا جعلتم العلم معروفا بالكمال
العدد تعذر عليكم الاستدلال به على الخصم قلت انا لا نستدل البتة
على حصول العلم في الخبر المتواتر بل المرجع فيه الى الوجدان كما تقدم بيانه
فهذا هو الشرائط الاربعة في خبر التواتر اذا اخبر المخبرون عن المشاهدة
فاما اذا تحملوا 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 مع انها غير معتبرة فاربعة الاول ان
لا يحصرهم عدد ولا يحوطهم بلد وهو باطل لان اهل الجامع لو اخبروا عن سقوط
المؤذن عن المنارة فيما بين الخافقين لكان اخبارهم مفيدا للعلم الثاني ان لا يكونوا
على دين واحد وهو الشرط اعتبره اليهود وهو باطل لان التهمة لو حصلت
لم يحصل العلم سواء كانوا على دين واحد او ملل واديان وان ارتفعت حصل العلم
كيف كانوا الثالث ان لا يكونوا من نسب واحد ولا من بلد واحد والعقل فيه ما

تقدم الرابع شرط ابن الراوندي وجود المعصوم في المخبرين لئلا اتفقوا على
الكذب وهو باطل لان المفيد حينئذ قول المعصوم لا خبر 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 شاة وهلم جرا الى كل واحد منهم من هذا الجنس شيأ فهذه الاخبار
يدل على سخاوة حاتم من وجهين الاول ان هذه الجزئيات مشتركة في كلي
واحد وهو كونه سخيا والراوي للجزئي بالمطابقة راوي للكلي المشترك فيه
بالتضمن فاذا بلغوا حد التواتر صار ذلك الكلي مرويا بالتواتر الثاني ان يقول هؤلاء
الرواة باسرهم لم يكذبوا بل لا بد وان يكون الواحد منهم صادقا واذا كان
احد كل فقد صدق جزئي واحد من هذه الجزئيات المروية ومتى ثبت
ذلك ثبت كونه سخيا والوجه الاول اقوى لان بالمرة الواحدة لا تثبت السخاوة
والله اعلم الباب الثاني فيما عد التواتر من
الطرق الدالة على كون الخبر صدقا القول في الطرق الصحيحة وهي ثمانية
الاول الخبر الذي عرف وجود مخبره بالضرورة الثاني الخبر عرف وجود
مخبره بالاستدلال الثالث خبر الله تعالى صدق باتفاق ارباب الملل والاديان
ولكنهم اختلفوا في الدلالة عليه بحسب اختلافهم في مسئلتي الحرف والخاوف
اما الصحاب فقد قال الغزالي يدل عليه دليلان اقواهما 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 بغير يقوم بالنفس على وفق العلم
والجهل على الله تعالى محال ولقائل ان يعترض على الاول بان العلم بصدق الرسول
موقوف على دلالة المعجز على صدقه وذلك انما كان لان المعجز قام مقام التصديق
بالقول فاذن صدق الرسول عليه السلام مستفاد من تصديق الله اياه وذكر
انا يدل لو ثبت 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 لا نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى للرسول على كونه صادقا يتوقف

على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله للشخص المعين انت رسولي جار
مجرى قول الوكيل لغيره انت وكيلي فان هذه الصيغة وان كانت اخبارا في
الاصل لكنها انشاء في المعنى والانشاء لا يتطرق اليه الصدق والكذب واذا كان
كذلك فقول الله للرجل المعين انه رسول بدل على رسالته سواء قدرنا الله
تعالى صادقا او لم يقدر ذلك وعلى هذا ينقطع الدور فانا نقول
وحق الرسول المعين انه رسول انشاء غير محتمل للصدق والكذب لان
الانشاء لا يتوقف في الاحكام والوضعية لها في الامور الحقيقية واذا كان كذلك
لم يلزم من قول الله تعالى له انت رسولي ان يكون الرسول صادقا في كل ما يقول
لان كون ذلك الرجل صادقا امر حقيقي والامور الحقيقية لا تحصل بالجعل الشرعي فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا فيما اخبر عنه الا من
قبل كون الله تعالى صادقا وحينئذ يلزم الدور وعلى الثاني ان البحث في اصول
الفقه غير 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 بذاته تعالى صدقا كون هذا المسموع صدقا فعلمنا ان هذه
الحجة مغالطة وايضا يقال لو قلت ان الكلام القائم بذاته صدق قوله لانه
تعالى ليس بجاهل ومن لا يكون جاهلا استحال ان يخبر بالكلام النفساني خبرا
كذا قلتا هذه القضية غير بديهية فما البرهان اما المعتزلة فهم يقولون ان هذا
البحث ظاهر على قواعدهم فانا قالوا الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح
والمعتزلي اذا عارض ان يقول البحث عن ان الله تعالى لا يصح عليه الكذب يجب ان
يكون مسبوقا بالبحث عن ماهية الكذب لان التصديق مسبوق بالتصور ومنقول اما
ان يكون المراد من الكذب الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر وهو رسول
كان بحيث لو اضمر فيه زيادة او نقصان او تغيير ما ان يكون المراد منه الكلام
الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر ولا يمكن ان يضمر فيه ما عنده يصير
مطابقا فان اردتم بالكذب المعنى الاول لم يمكنكم ان تحكموا بقبحه وبانه لا يجوز
ذلك على الله تعالى لان كثيرا من الآيات في كتاب الله تعالى مخصوص واذا كان كذلك
لم يكن ظاهر العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحديث والاجماع وان اتقان اهل

كل الاشياء

ولكن يكون

الاسلام في كتاب الله تعالى حتى انه حكم في اوله فان الناس اختلفوا في معنى
بسم الله الرحمن الرحيم فمنهم من قدم المضمر ومنهم من اخر المضمر ومنهم من اخره وكذا
القول في الحمد لله رب العالمين فانوا معناه قولوا الحمد لله فالاضمار متفق عليه
ولان المعتزلة اتفقوا على حسن الاضمار بشرط ان لا يعتقد في الحال الخبر الذي
يكون ظاهره كذبا ولا يعتقد عند اضماره شرطا حاصلا ويعتقد حاصلا يكون صدقا
واذا كان كذلك ثبت انه لا يمكن تفسير الكذب الممتنع على الله تعالى بالوجه الاول
واما التفسير الثاني فسلمنا انه قبيح بتقدير الوقوع ولكنه غير ممتنع لوجود لانه
لو اخبر بعرض كونه كذا والامر هو حال مضى اضمر بانه زيادة او نقصانا صار
صدقا وعلى هذا التقدير يرتفع الامان عن جميع ظواهر الكتاب والسنة فانا
لو كان مراد الله تعالى غير ظواهرها لوجب ان يبينها والا كان ذلك تلبيسا وهو غير
جايز ولانا نرى ونعلم ذلك لو كان في كلام الله تعالى فانه يكون عبثا وهو غير جايز
فان قلت الجواب عن السؤال الذي تريد بكونه تلبيسا ان عنيت به انه تعالى فعل
فعلا لا يحتمل الا التلبيس فممنوع لانه تعالى لما قرر في عقول المكلفين
ان اللفظ المطلق جاز ان يكون مرادا به المقيد بقيد غير مذكور معه فقد اكد
ذلك بان بين للمكلف وقوع ذلك في اكثر الآيات 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 في انزال المتشابهات فانها وان كانت موجبة
للجهل الا انا لما لم نكن متعبدين لظواهرها بل كان فرضنا احتمال ان يكون كل الظواهر
الباطلة لا جرم كان القطع بذلك تقصيرا من المكلف لا تلبيسا من الله تعالى
وعن الثاني انا لو سلمنا ان الله تعالى في كل فعل يفعله من غير معين لكن لم قلت
انه لا بد من ذلك لظواهر الآيات فلم لا يجوز ان يقال الغرض من انزال
المتشابهات فهم ظواهرها بل الغرض من انزالها امور اخر فلم لا يجوز ان يكون هذا
كذلك فان جواز انزال المتشابهات مشروط بان يكون الدليل قاما على امتناع
ما اشعرت به ظواهر اللفظ فما لم يتحقق هذا الشرط لم يكن انزال المتشابه جايزا
لاحتمال ان انزال المتشابه غير مشروط بان يكون الدليل ابطل الظاهر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

معلوما للسامع بما هو شرط بان يكون ذلك الدليل موجودا في نفسه سواء علمه السامع
لذلك المتشابه او لم يعلمه واذا كان كذلك فما الموجب لعلم السامع انه ليس في نفس الامر
دليل مبطل لذلك الظاهر لم يمكنه اجراؤه على ظاهره ثم لا يكفي في العلم بعدم الدليل
العقلي المبطل للظاهر بعدم العالم بهذا الدليل كما بيناه في الكتب الكلامية انه
لا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء واذا كان كذلك فلا طاهر سمعه
لا يجوز ان يكون هناك دليل عقلي او نقلي يمنع من حمله على ظاهره واذا كان هذا
الشيء وقائما لم يقع الوثوق بشيء من الظواهر على مذهب المعتزلة البتة ولما بينا
ضعف هذه الطريق فالذي نقول عليه في المسئلة ان الصادق اذا اخبر عن الكاذب
والعلم به ضروري فلو كان الله تعالى كاذبا لكان الواحد منا حال كونه صادقا
افضل واكمل من الله تعالى وذلك معلوم والمطلوب بالضرورة موجب القطع بكون
الله تعالى صادقا وهو المطلوب السابع خبر الرسول عليه السلام قال الغزالي الصلاة
ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة ظهور المعجز على يد الكذابين
لان ذلك لو كان ممكنا لجاز ان الله تعالى ان يصدق رسله ولجاز ان يقول الكاذب انا
مثل فلان الذي صدقه الله تعالى على اظهار المعجز على الكاذب معجزة عن تصديق الرسول
فكذا يلزم من الحكم بصدقه وامتداده عليه معجزة فلم كان نفي احد المعجزين عنه
اولى من الاخر وايضا اذا لم نرض ان الله تعالى قادر على اقامة المعجز على يد
الكاذب فمع هذا الفرض اما ان يكون تصديق الرسول ممكنا او لا يكون فان امكن
بطل قوله انه يلزم من قدرة الله تعالى على اظهار المعجز على يد الكاذب عجزه
عن تصديق الرسول وان لم يكن ذلك ممكنا لزم القول بوجوب المعجز لان المعجز انما يقرر
ان يكون مقدورا وان نفسه الامارة لا توصف بالعجز عن خلق نفسه وايضا
فاذا استحال ان يقدر الله تعالى على تصديق رسله الا اذا استحال منه اظهار المعجز
على يد الكاذب وجب ان ننظر ولا ان ذلك هل هو محال ام لا وان لم نستدل بامتداده
على تصديق الرسل على عدم قدرته على اظهاره على الكاذب لان ذلك يصح الاستدلال
بالعكس وهو دور وايضا اذا ثبتنا علمنا ان ذلك غير ممتنع لان قلب العصا حية
لما كان مقدورا لله تعالى ممكنا في نفسه ولم يفض من الله تعالى فعله في شيء

من الاوقات وشيء من الجهات فبان كاذب زيد كاذبا انا رسول الله يستحيل ان
ينقلب الممكن ممتنعا او المقدور معجوزا وسلمنا ان ذلك لكن المعجز يدل على كونه
صادقا في ادعاء الرسالة فقط او على صدقه في كل ما يخبر عنه ومع بيان انه ان الرجل
لما ادعى الرسالة واما والمعجز كان المعجز دالا على صدقه فيما ادعاه وهو كونه رسولا
له على صدقه في غير ما ادعاه فان الرسول ما ادعى كونه صادقا في جميع الامور التي له بعلم
انه ادعى الصدق في كل الامور فاذن هذا المطلوب لم يتم الا بإقامة الدليل على انه
ادعى كونه صادقا في كل ما اخبر عنه ثم اقام المعجز عليه وذلك لم يكفي فيما قام المعجز
على ادعاء الرسالة وكيف والعلماء اجمعوا في جواز الصغائر على الانبياء عليهم السلام صلوات الله عليهم
بل جوز بعضهم اكبائر عليهم وانعقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال
ان ظهر المعجز عقيب ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الحكم بصدقه في الكل
والدافع للقدح المدعى فقط الخامس خبر كل الامة عن الشيء يجب ان يكون
صدقا لقيام الدلالة على ان الاجماع حجة السادس خبر الجمع العظيم عن المحسوسات
الظاهرة بقلوبهم من الشهوة والنفرة لا يجوز ان يكون كذبا وايضا الجمع العظيم البالغ
الى حد التواتر اذا اخبر كل واحد منهم عن شيء وغيرهما اخبر عنه صاحبه فلا بد وان
يقع فيها ما يكون صدقا وذلك نقطع بان الاخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل الصلاة
الاحاد ما هو قوله وان كان الاشرف ذلك يعينه السابع اختلفوا في ان القرآن هل يدل
على صدق المخبر ام لا فذهب النظام وامام الحرمين والغزالي اليه والباقون انكروه
والمنكرون بامور الاول ان المخبر مع القرائن التي يذكرها النظام لو افاد
العلم لما جاز ان كذبا فيه عن الباطل لكن قد بينا كشفه عنه لانا قد علمنا ان المخبر عن
موت انسان مع القرائن التي يذكرها النظام من البكاء عليه والصراخ واحضار
الجنازة والاكفان قد ينبغي كشفه عن الباطل فيقال انه اغمي عليه او خنقه سكتة
او اظهر ذلك ليعتقد السلطان موته فلا يقتله فثبت ان هذه القرائن لم يفد العلم
الباتي لو كانت القرائن مع المعيدة للعلم لجاز ان يقع العلم عند خبر التواتر لفقد
تلك القرائن ولما لم يجز ذلك يطل قوله الباقي لو وجب العلم عند خبر واحد
لوجب ذلك في كل خبر واحد كما ان الخبر المتواتر لما اقتضى العلم في بعض المواضع اقتضاه
في كل المواضع عن الاول الذي ذكروه لا بد لهم ان ذلك القدر
من القرائن لا يفيد العلم ولا يلزم منه ان لا يحصل العلم بشيء من القرائن لجواز الفتح

في صورة خاصة لا يقتضي القدح في حصول العلم وعن الثاني ان التواتر يلزم
ونقول خبر التواتر ما لم يحصل فيه القرائن لم تفد العلم ومن يدعي القرائن لم يسلم
انه ما جمعهم جامع من رغبة او رهبة او التباس سلمنا ذلك لكن لا يلزم ونقول
القرائن يفيد العلم قولنا الهاجي للعيدة وتقدير ان يكون هي المفيدة فما قلت
انه يجوز انفكاك خبر التواتر عنها وعن الباقي ان خبر الواحد اما العلم لا لذاته
فقط بل لمجموع القرائن فمتى حصل ذلك المجموع مع اي خبر كان افاد العلم
وايضا العلم الحاصل عقيب خبر التواتر عند كم حاصل بالعادة فجوزا ايضا ان يكون
حصوله عقيب القرائن ايضا بالعادة مختلفة وان كانت مطردة في التواتر والجواب
ان القرينة قد تفيد العلم الدائم القرائن لم تف في العبارات بوصفها فمن تحصل الامور
تعلم 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 الم في بعض اعضائه مع انه يصح ويرى عليه علامات ذلك لم نعلم ان الطبيب
يعالجه بعلاج لو لم يكن المريض صادقا في مزله لكان ذلك العلاج قاتلا له فهنا
تحصل العلم بصدقه وبالجملة بكل من استقرأ العرف عرف بان مستند اليقين
في الاخبار ليس الا القرائن ثبت ان الذي قاله النظام حق الفرع الطرق الفاسدة
وهي خمسة الاول اذا اخبر واحد بحضرة الرسول عليه السلام عن شيء ولم الرسول
تركه ولم ينكر عليه قال بعضهم ذلك يدل على كون ذلك الخبر صدقا والحق ان يقال
ان ذلك الخبر اما ان يكون خبرا عن امر متعلق بالدين او بالدنيا فان كان عن الدين فسكوته
عليه السلام عن انكاره يدل على صدقه لكن بشرطين احدهما ان لا يكون قد تقدم
بيان ذلك الحكم والثاني ان يجوز تغيير ذلك الحكم عما بينه فيما قبل وانما وجب
اعتبار هذين الشرطين لان بيان الحكم لو تقدم وامتنع تغييره كان فيما سبق
من البيان ما يغني عن استيناف البيان ولهذا لا يلزمه عليه السلام حين بعد الانكار
حاله بعد 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 علمه بالخبر عنه وثانيهما ان يعلم الحاضرون علم النبي عليه السلام
بتلك القضية في كل واحد من هذين الوجهين يجب صدق المخبر اذ سكوت

الرسول عليه السلام هاهنا موهما لتصديق فلو كان الخبر كاذبا لكان الرسول
عليه السلام مدلسا وهو تصديقه وانه غير جائز فاما اذا علمنا ان الرسول عليه السلام
لم يعلم الخبر عنه او جوزنا ذلك لم يلزم حينئذ من السكوت عن التكذيب حصول
التصديق لانه عليه السلام لعله سكت لكونه متوقفا في امر الباقي قالوا اذا اخبر
الواحد بحضرة جماعة كثيرة عن شيء بحيث لو كان كذبا لما سكتوا عن التكذيب
كان ذلك دليلا على صدقه لانهم اما ان يكونوا قد سكتوا مع علمهم بكذبه او لم يعلموا
كذبه والاول باطل لان الداعي الى التكذيب قائم والصارف زائل ومع حصول
هذين الشرطين يجب الفعل فلما لم يوجد دل على انهم لم يعلموا كذبه وانما
قلنا ان الداعي حاصل لان مرجع استشهاده على خبر كذب فاما د الصبر عن الكذب
وحبه في نفسه مشتقة على ذلك الصبر وذلك يدل على حصول الداعي واما زوال
الصارف فلان ذلك الصارف اما رغبة او رهبة والجمع العظيم لهيبهم من الارغبة
والرهبة ما يحملهم على ما يعلمونه ولهذا لا يجتمعون على كتمان الرخص والغلاء العظيمين
واما القسم الثاني وهو ان يقال سكوت العدد عليهم يكذب القائل فباطل لانه يعود
في الجميع العظيم ان لا يطلع واحد منهم عليه واعلم ان هذا الطريق لا يفيد اليقين
بل الظن فانه لو امكننا القطع بامتناع اشتراك الجماعة الذين حضروا في رغبة
او رهبة مائعة من السكوت ولكن سلمناه لكن لا يستبعد غفلة الحاضرين
عن معرفة كونه كذبا اذ ربما يتخالجهم عرض فلم يحسوا عنه الثالث زعم ابو هاشم
والكعبي وتلميذهما ابو عبد الله البصري ان الاجماع على الدليل يوجب الخبر يدل
على صحة الخبر وهذا باطل لوجهين الاول ان عمل كل الامة بمقتضى الخبر
لا يتوقف على قطعهم بصحة ذلك الخبر فوجب ان لا يدل على صحة الخبر اما الاول
فلان العمل بخبر الواحد واجب وعن الكل فلا يكون عملهم به متوقفا على القطع به
واما الثاني فلانه لما لم يلزم من تواتره تواتر الباقي ان عملهم بمقتضى ذلك الخبر يجوز ان
يكون لدليل اخر قام احتمال قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد أحيانا
المعلوم من عادة السلف فيما لم يقطعوا بصحته ان يرد مدلوله بعضهم وتقبله الاخرون
والجواب هذه العادة ممنوعة بدليل اتفاقهم على حكم الجنب بخبر عبد الرحمن
الرابع قال بعض الزيدية يقبل النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على الصحة كخبر الغدير
والمنزلة فانه سلم نقلهما في زمان بحاضرة مع توفر دواعيهم على ابطالها وهذا ايضا

ليس بشئ لاحتمال انه كان من باب الاحاد اولم يشتهر فيما بين الناس بحيث يجب الدور
عن اضافته لان الصوارف من جهة بنا ايم نبه وان حصلت لكن الداعي من جهة الشبيه
حصلت ولان الناس اذا منعوا من اشاعة فضيلة كانت محبتهم له وحرصهم على ذكر مناقبه
اشد مما اذا لم يمنعوا الخامس اعني ما كثير من العقهاء والمتكلمين في تصحيح خبر الاحاد
واستدلالهم بان الامة مجمعة على قبول كل منهم من اشتغل بتاويله وذلك يدل على ايقانهم
على قبوله وهو ضعيف ايضا لاحتمال ان يقال انهم قبلوه كما يقبل خبر الواحد عكس
ان يجاب عنه بان خبر الواحد انما يقبل في العمليات لا في العلميات وهذه المسئلة علمية
فلما قبلوا هذا الخبر فيها دل ذلك على اعتقادهم في صحته والجواب لم نسلم ان كل
الامة قبلوه بل كل من ترجح به في الجماع طعن فيه بانه من اخبار الاحاد فلا يجوز التمسك
في مسئله علمية بما يجب انهم ما طعنوا فيه على التفصيل الكن لما يلزم من عدم الطعن
من جهة واحدة عدم الطعن مطلقا الباب الثالث في
الخبر الذي يقطع بكونه كذبا وهو اربعة الاول الخبر الذي يدل في مخبره وجود ما علم بالضرورة
سواء كان المعلوم بالضرورة حسيا او وجدانيا او بديهيا ومن هذا الباب قول القائل
الذي لم يكذب قط انا كاذب فهذا الخبر كذب لان المخبر عنه يكون كاذبا اما
ان يكون الخبر الذي وجد من هذا الخبر هو هذا الخبر او الاول باطل لان ذلك الخبر
ما كان كذبا فاخباره عن نفسه بكونه كاذبا فيها كذب والثاني باطل لان الخبر
عن الشئ متاخر عن الشئ بالرتبة فجعلنا الخبر عن المخبر عنه لزوم تاخر الشئ
عن نفسه بالرتبة وهو محال الثاني الخبر الذي يكون مخبره على خلاف الدليل القاطع
مثل ذلك الخبر اما ان يحتمل تاويلا صحيحا او لا يحتمله فان احتمله فاما ان يحتمل تاويلا قريبا
او تاويلا متعسفا فان كان قريبا جاز ان يكون النبي عليه السلام قد تحمل به لمراده ذلك
المعنى كما في متشابهات الكتاب وان كان متعسفا حكمنا بكذبه واما بانه كان
معه زيادة او نقصان بعض الكلام ومع هذا لم ينقل وكذا القول فيما لا يقبل التاويل
الثالث وهو في الحقيقة داخل تحت القسم الثاني الخبر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي
على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كاصول الشرع او لغرابته كسقوط
المؤذن من المنارة او لهما جميعا كالمعجزات ومتى لم يوجد ذلك دل على كذبه والخلاف
مع الشيعة فانهم جوزوا في مثل هذا الشئ ان لا يظهر لهم جبل الحنين والتنبيه لما لو
جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون بين البصرة وبغداد بلدة اعظم منهما مع ان الناس ما اخبروا

عنها ولجوزنا ان يكون الرسول عليه السلام اوجب عشر صلوات لكل الامة
ما تقلب الا الخمسة ولما كان ذلك باطلا فكذا ما ادى اليه فان قيل هذا الكلام
ظني لان العلم بعدم هذه الامور انما يكون متوقفا على العلم بانه لو كان لوجب
نقله او لم يكن متوقفا عليه فان كان الاول وجب ان الشك في الامر شاكا
في هذه الفروع لكن الناس كما يعلمون بالضرورة وجوب غسل الجنابة يعلمون
بالضرورة عدم بلدة بين البصرة والعلم الضروري لا يكون متوقفا
على العلم النظري وان كان الثاني فحينئذ العلم بعدم هذه البلدة غير متوقف
على العلم بانها لو كانت لنقلت ولا يلزم من عدم هذا الوجود ذلك سلمنا ان توقف
العلم بعدم هذه الامور على العلم بانها لو كانت لنقلت لكن ما ذكرتموه منتقض
بما اذا كان في بلدة واحدة عدد يلزم من حصول الخبر في مثالهم واحد على وفق قولكم حصوله في كل
الصور على وفق قولكم فان فتشنا سائر الصور على هذه الصورة فقد بينا ان القياس
لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون ما به فارق الحاصل الفرع شرطا في الاصل دون الفرع
في الفرع ثم الذي سلمنا ان الامر ليس كذلك في كل الصور لم لا يجوز ان افراد بعض
العبادة وتثنيتها من الظهر والجهر واجبا عام ان ذلك لم ينقل بالتواتر وتاثيرها
القول في صفات الصلوة من رفع اليدين والجهر بالتسمية كل ذلك امور ظاهرة
مع انها لم تنقل نقلا متواترا وتاثيرها انتشار القرآن العشر وتسبيح الحصى واشباع الخلق
الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابع امور عظيمة مع انها لم ينقل
متواترا فان قلت ذاك لانهم استغنوا بنقل القرآن عن نقلها قلنا لم نسلم
حصول الاستغناء بنقل القرآن لان كون القرآن معجزا للرسل يعرف الا بعد وقوع النظر
والعلم بكون هذه الاشياء بعض معجزات علم ضروري فكيف يقوم واحد منها مقام الآخر
فلئن قلتم لا نزاع في حصول التفاوت من هذه الجهة لكن لما كان القرآن دليلا
قاطعا جاز ان يصير ظهوره واشتهاره سببا لفتور الدواعي عن نقل سائر المعجزات
وان كانت اظهر من القرآن فنقول فلم لا يجوز ان يقال ان دلالة قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله ودلالة خبر الغدير والمنزلة على انها منصوص على طالب وان كانت
خفية الا ان ذلك صار سببا لفتور الدواعي عن نقل النص الجلي ودليلها ان اقاصيص
الانبياء المتقدمين والامم الماضين ما نقلت نقلا متواترا وهو يقدح في قولكم
الجواب قوله العلم بعدم الواقعة العظيمة اما ان يتوقف على العلم بانها

لو كانت لنقلت او لما يتوقف قلنا يتوقف عليه وقوله العلم بعد مولد بين بغداد والبصرة اكبر منهما علم ضروري وهذه القاعدة نظرية والضروري لا يستفاد من النظري قلنا لا نسلم انه ضروري ولذلك فان كل من ادعى في هذه البلدة اذا امثل له كيف عرفت عدمها فانه يقول لو كانت موجودة لاشتهر خبرها كما اشتهر خبر بغداد والبصرة قلنا ان ذلك لعدم استفادته من هذا الاصل وقوله ما ذكرته مثال واحد قلنا لم نرد ذكر ذلك المثال دليلا به بل للتنبيه به على القاعدة الكلية قوله ينتقض بالدعامة قلنا احتملنا ما ذكرتماه في الجواب عنه على وجهين الاول وهو قول القاضي ابي بكر لعل المؤذن كان يفرد مرة ويثني اخرى فان قلت فكان يجب ان ينقل التواتر كونه كذلك قلت محتمل ان الراوي روى بعض ما رأى واهمل الباقي لاعتقاده ان السامع يكتفي بمثل هذا الباب سهل لا يستقل به فرض اصلي في الدين فنسيانا واتكالا والثاني لعلهم عرفوا ان هذه المسئلة من الفروع التي لا يوجب الخطأ فيها كفر ولا بدعة فلذلك تساهلوا فيها ولما يتساهلوا فيها نسوا ما شاهدوه لا سيما وكانوا مشتغلين بالحروب العظيمة والدين شاهدوها في زمان الرسول عليه السلام وقبلوا وقلوا فصارت الرواية من باب الآحاد واما احتمال تهم في الجهل بالتسمية فغير ايضا جواب الحول لعلمه فيه كان محتملا الا ان انه علمة السلام كان اذا اهدى اليه الغزاة اخفى صوته ثم يعلو صوته على التدريج وعلى هذا التقدير يجوز ان يسمع جمع ما بالتسمية القريبة دون البعيد واما سائر الحيوانات فلما لعل الذين شاهدوا ذلك لا شيئا كانوا قليلين فلا جرم حصل النقل بالتواتر فاما الذين سمعوا النص الجلي في الدعامة فلما كانوا قليلين صارت الرواية من الآحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا بالغين حد التواتر وجه ظهور النقل اما اذا صح عرسا ان الانبياء فانما لم ينقل بالتواتر لانه لا يتعلق بروايتها غرض اصلي في الدين فخلا النص الجلي في الدعامة السابع الخبر الذي يروى في وقت فدا استقرت فيه الاخبار فانا فتش عنها فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة علم انه لا اصل واما في اصل الصحابة تحسين لكن قد استقرت الاخبار فانه يجوز ان يروى احد هو ما لم يوجد عند غيره المسئلة الثانية في ان الاخبار المروية عن الرسول بالآحاد قد وقع فيها ما يكون كذبا ثم في بيان الدليل على وقوع الكذب عليه اما الوقوع الاول فالذي يدل عليه وجوه احدها ما روي عنه عليه السلام انه قال سيكذب

الصلاة

الصلاة و

علي فمهما اخبر ان كان صدقا فلا بد وان يكون قد كذب عليه وان كان كذبا فقد كذب عليه ايضا وتانيها انه حصل في الاخبار ما لا يجوز نسبته الى الرسول عليه السلام ولا يقبل لما ولا اذا كان كذلك وجب القطع بكونه كذبا وتالثها ما روي عن شعبة ان نصف الحديث كذب اما المقام الثاني وهو سبب الكذب فاعلم ان ذلك اما ان يكون من جهة المتلف او من جهة المخالف اما المتلف فمهم منهم من عين قصد الكذب الا انه لو وقع لوقع على وجوه احدها ان يكون الراوي يرى نقل الخبر بالمعنى فيبدل مكان اللفظ لفظا آخر لا يطابقه في معناه وهو يرى انه يقوم مقامه وتانيها انهم كانوا لا يكتبون الحديث في الغالب فاذا قدم العهد فربما نسي اللفظ فابدل به لفظا آخر وهو يرى انه ذكر اللفظ المسموع وربما نسي زيادة بعض الخبر وتالثها ما روي ان الرسول عليه السلام وهو يروي من الخبر ولم يذكر اسناده الى غيره فيظن ان الخبر من جهته عليه السلام ولهذا كان عليه السلام يستانف لكل حديث اذا حدث به اهل ليكمل ومن ذلك ما روي انه عليه السلام قال الشؤم في ثلثة المراة والدار والفرس فقالت عايشة انما قال رسول الله ذلك كان عن غيره ورابعها انه ربما خرج الحديث على سبب وهو مقصور عليه ويصح معناه به وما هذا سبيله ينبغي ان يروى مع سببه فاذا لم يعرف سببه او هم الخطاء كما روي انه عليه السلام قال الشاجر ما جرى قالت عايشة انما قال ذلك في ناجر دلس خاصما وروي ان اباهريرة كان يروي اخبار النبي عليه السلام وكعب يروي اخبار اليهود والسامعون رعما التبس عليهم ذلك فرووا الخبر ثم سمعوه من ابي هريرة وانهم سمعوه مركبا واما سبب الكذب في الاخبار من جهة المخالف فوجوه احدها ان الملاحدة وضعوا الاباطيل ونسبوها الى الرسول عليه السلام بتغيير اللفظ لانه كما روي ذلك عن عبد الكريم بن ابي العوجاء وتانيها ما يقال ان الامامية يسندون الى الرسول عليه السلام كل ما صح عندهم عن بعض ائمتهم فانهم قالوا لو حدث جعفر بن محمد قال حدثني ابي وحدثني ابي حدثني جدي وحدثني جدي حديث رسول الله فلا حرج عليكم اذا سمعتم مني حديثا ان يقولوا قال رسول الله وتالثها ان يكون الراوي يرى جواز الكذب الموذي الى اصلاح الامة فان من مذهب الكرامية انه لا قبح في المذهب جاز وضع الاخبار فيه لما ذكر سبب الترجيح الذي يوجب ان يكون خبرا واما الرابعة كما وضعوا في ابتداء دولة بني العباس اخبارا في النص على امامة العباس وولده والله اعلم المسئلة الثالثة

الصلاة و

الصلاة و

رضي الله عنها

رضي الله عنها

رضي الله عنه

الصلاة و

الصلاة و

صلى الله عليه وسلم

في نقد بل الصحابة مذهبنا ان الصحابة هم العدالة المعتد ظهورها المعارض بدليل الكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله لقد 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 ملأ الارض
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله خير الناس قرني وقد بالغ ابو هاشم النظام
في الطعن فيهم على ما نقله الجاحظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر محصل كلامه
قال النظام وراينا بعض الصحابة قاذفا في البعض وذلك يقتضي توجه الفدح اما
في القادح او في الممدوح فيه بيان المقام الاول من وجوه الاول قال عمران بن الحصين
والله لوددت لقد حدثت عن رسول الله بومين متتابعين اني لم اسمع كما سمعوا وشاهدت
كما شاهدوا ولكنهم يحدثون احاديث ما هي كما يقولون واخاف ان ينشب لي كما شبه
لهم عن حذيفة انه كان يحلف لعثمن عن عثمان على اشياء بالله انها ما لها وقد سمعناه
فالها فقلنا له فيه فقال اني اشتري ديني بعضه ببعض مخافة ان يذهب كله
ابن عباس بلغه ان ابن عمر يروي ان الميت ليعذب ببكاء اهله قال لا اهل لا وعبد الرحمن
انما امر النبي عليه السلام يهودي يبكي عليه فقال انه ليبكي عليه وانه ليعذب
ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال لا آكله ولا احله ولا احرمه فقال
يزيد بن الاصم قلت لابن عباس ان ناسا يقولون انه عليه السلام قال في الضب لا اكله
ولا احله ولا احرمه قال ليس ما قلتم ما بعث الله محللا ولا محرما ابن عمر ان النبي
صلى الله عليه وسلم وقف على قليب بدر فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا قال انهم الان
يسمعون ما اقول فذكروه لعائشة فقالت لم يقل انهم ليعلمون 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 نقبل
قول امرأة لا ندري اصدقت او كذبت وقالت عايشة يا فاطمة ألا تتقين الله
ومعلوم انها كانت من المهاجرات مع انها عند عمر وعائشة حاذبة اراد عمر
ضرب ابي موسى لما خبر الاستيذان حين شهد له ابو سعيد قال النظام وانتم تقولون
لو جوز تحملهم كان على تستحلف الرواة ولو كانوا اخير متحيين لما حلفهم فان
عليا اعلم منا حميد بن عبد الرحمن الحميري بعث ابن اخيه الى الكوفة وقال سل
عمر علي بن ابي طالب عن الحديث الذي رواه اهل الكوفة عنه في البصرة فان كان حقا

الصلاة و

صلى الله عليه وسلم

الصلاة و

الصلاة و

الصلاة و

رضي الله عنهما

رضي الله عنهما

رضي الله عنهما

رضي الله عنه

رضي الله عنه

فجاء لنا عنها فاتى الكوفة ولقي الحسن بن علي فاخبره فقال له الحسن ارجع
الى عملك وقل له قال امير المومنين يعني اباه اذا احدثكم عن رسول الله فانا لا نكذب
على الله ولا على رسوله واذا حدثكم برايي فانما انا رجل محارب وروى عنه هذا اللفظ
بروايات قال عمرو بن عبيد وهاشم الموفض فسئري ان قوله امرت ان اقاتل
الناكثين والقاسطين والمارقين مرغ كل وقوله وذي الثدية ما كذبت وما
كذبت فانه ربما كان الشيء عنده حقا فيقول ان الرسول عرف به لحن الرسول
كان امرا يحل حتى وروى عن ابي سعيد الخدري وجابر واسامة عليه الكلام
قال وذكر سنة مايه انه لا يبقى على ظهرها نفس منفوسة ثم بروى ان عليا قال
لحذيفة اسمعود انك تغني الناس قال اجل واخير هوان الخير شر قال ما سمعت منه
قال سمعته يقول لا بقاء على الناس مايه وعلى الخدرص عبر مطرقة فقال علي
اخطأت استكل الحفرة واخطأت في اول فتوك انما قال ذلك لمن حضره يومئذ
وهل الجمال الجمجمة مايه ابو هريرة انه قال عليه السلام الشمس والقمر
نوران مكوران في النار يوم القيمة قال الحسن ما ذنبهما قال ابو هريرة احدثكم
عن رسول الله وهذا من الحسن رد على ابي هريرة قال علي لعمرو في قصة
الجنين ان كان هذا جهد رايك فقد قصر وان كانوا قاربوك فقد غشوك
وهذا من علي حكم جواز الغش ابو الهذيل قال كنا في غزاة وعلينا معونة
فاصبنا ذهبا وفضة فامر معونة رجلا بينها الناس فاعطاهم فتساءل الناس
فيما بينهم فقام عبادة بن الصامت فيما هو فوجدها فاتى الرجل معونة فمشى اليه فقام
معونة خطيبا فقال ما بال اقوام يحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
احاديث يكذبون فيها فقام عبادة وقال والله لتحدثن عن رسول الله وان كره
معونة فهذا بدل اما على كذب عبادة او كذب معونة ولو كذبنا معونة لكذبنا
اصحاب صفين كالمغيرة وسمرة وعلى ابن معونة لو كان كذبا ما ولاه عمر وعثمن
على الناس بلغ 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 احرم على صلاح الرعية
مني والله لقد منعت كرحقا كان لكم بمين كاذبة فاستغفر الله منها وهذا
اقرار منه على نفسه باليمين الكاذبة روى ابو بكر وعمرو المستغفر انه قال

الصلاة و

عليه السلام الائمة من قريش ثم رويتم اشياء ثلثة ينا قضه احدها قول عمر

في احرمونه لو كان سالما حيا لما تخالجني فيه شك وسالم مولى امراة من الانصار
وهي حادثة ميراثه وما نسخه انه عليه السلام قال اسمع واطع ولو كان عبدا
حبشيا وقال انما قوله عليه السلام لو كنت مستخلفا من هذه الامة احدا من غير
مشورة ثم استخلفت ابن ام عبد يوافق ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال ان
المراة والكلب والحمار يقطعون الصلوة مسئلت عائشة في خمسة واحد وقال
لا حتى نا با هريرة فاني رمما رايت الرسول وسط السرير وانا على السرير بينه
وبين القبلة فرد وى ابو هريرة عنه عليه السلام ان الميت على من غسله الغسل
وعلى من حمله الوضوء قبلت ذلك عائشة فقالت الا نجاس موتاكم وهذا كذب
عن ابي هريرة ان عليا بلغه ان ابا هريرة يفتي ان من حمل ميتا عليه الوضوء
فدعا بماء فتوضا وبداء بما سره وقال لا حدثن ابا هريرة بخلاف ذلك اصحاب عبد الله
لما بلغهم خبر ابي هريرة من قام من منامه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا
قالوا ان ابا هريرة ملتاث فكيف يصنع بالمهراس كما قال ابو هريرة حدثني
خليلي قال له علي رضي الله عنه متى كان خليلك وقال عمر بن عبيد كانه ما سمع
قوله عليه السلام ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا كما روى
ابو هريرة من اصبح جنبا فلا صوم له ارسل مروان في ذلك الى عائشة وحفصة فقالتا
كان النبي عليه السلام يصبح جنبا ثم يصوم وقال للرسول اذهب الى ابي هريرة
واخبره بذلك فقال ابو هريرة اخبرني بذلك الفضل بن عباس قال النظام
والحديث لحال به من بلثه او جه احدها انه استشهد ميتا وثانيها انه لو لم يكن
ميتا فهم لما سالوا غيره وثالثها ان عائشة وحفصة كذبتاه كما روى
الخدري خبرا ورواه ابن عباس نحن اعلم بهذا وانما نزلت انه لو وافق الخدري
احدث عن رسول الله وتقول لي ما تقول والله لا يظلني واياك سقف بيت
وهذا كاذب من ابن عباس رواه ابو سعيد الخدري لما قدم ابن عباس البصرة سمع الناس
يتحدثون عن ابي موسى عن النبي عليه السلام وكتب اليه فقال ابو موسى لا اعرف
منها الا حديثا واحدا روى ان عمر كان اذا ولى اصحاب رسول الله الاعمال
وشيعهم قال لهم عند الوداع اقلوا الحديث عن رسول الله قال النظام وانا والله
والحق ما جاء الخ من العلم كما روى عن سهل بن ابي حثمة في القسامة ان عبد
الرحمن بن عبيده قال والله ما كان الحديث كما حدث سهل ولقد وهم وانما كان

النبي عليه السلام كتب الى اهل خيبر ان تقتلوا وحدي وانتم كلتبوا الحاكم
يا بنه ما قاله فوداه الرسول من عنده وقال محمد بن يحيى سمعت عمرو بن شعيب
في المسجد الحرام يحلف بالله الذي لا اله الا هو ان حديث سهل السر كما حدث
وقال اصحاب الشعبي له انك لتروي طلاق المكره قال انتم تكذبون علي وانا احق
ان لا يكذبون علي ابرهيم وقد مات كما قال ابن ابي مليكة الحديث
حدثتني عروة عن عائشة انها قالت اهللت بعمرة وقال القسم انها قالت اهللت
بحجة كما قال صدقة بن يسار سمعت انه عليه السلام قال في الذي يسافر وحده
وفي الحديث شيطان وشيطان قال فلقيت القسم بن محمد فسالته عنه فقال
كان النبي عليه السلام ست البريد وحده وكان النبي وصاحبه وحدهما
فهذا من القسم تكذيب لهذا الخبر كما كان ابن سيرين يعيب الحسن في التفسير
وكان الحسن يعيبه في التفسير ويقول كانه من ولد يعقوب كما ان ابن عباس
لما رى الحجر الاسود من الجنة وكان اشد بياضا من اللبن حتى سودته خطايا اهل الشرك
فسئل ابن الحنفية عن الحجر وقال ان ابن عباس يقول هو من الجنة فقال هو
من بعض هذه الحدودية قال النظام ولو كان كما قال اهل الجاهلية يستود الحجر
لكان اسلام لونين بيتضه لان الحجارة قد يكون سودا وبيضا ولو كان ذلك
السواد من الكفر لوجب ان يكون سوادها خلاف سائر الحجارة ليحصل التمييز ولهذا
لو كان كذلك لاشتهر وذلك لانه من الوقايع العجيبة كالطير الابابيل كما روى
ابو سعيد الخدري انه لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية فقال له مروان كذبت
وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت وهما قاعدان على سريره فقال ابو سعيد
لو شاهدان لقوا قال ولكن هذا يخاف ان ينزعه عن عرافته فقومه وهذا الخشي ان
ينزعه عن الصدقة فسكتا فرفع مروان عليه الدرة فلما رايا ذلك قالا صدق
عطاء بن رباح قيل له روى عكرمة عن ابن عباس انه كان يقول بين الكتاب
الحنفين فقال كذب انا رايت ابن عباس يمسح على الحفين قال ابو
سعيد بن حبيب ان جابر بن زيد يقول اذا سبع السيد للعبد فالطلاق بيد
السيد قال كذب جابر قال عروة لابن عباس اضللت الناس يا ابن عباس
قال وما ذاك يا عروة قال نا مر بالوضوء في هذه الايام وليست فيها عمرة قال افلا

نسأل اتل عن هذا فالها فمذ شهدته قال عروة فان ابابكر وعمر يفعلانه قال هذا الذي
اهلككم احدثكم عن رسول الله وتحدثوني عن ابي بكر وعمر فقال عروة ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
كانا اتبع لسنة رسول الله واعلم بها من مثل وهذا يكذب من عروة لحبر بن عباس
رويتم عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي
ثم رويتم انه سئل عن الكلالة فقال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان
كان خطأ فمني ومن الشيطان قال النظام وهذان الحرفان متناقضان ثم رويتم
ان عمر قال اني لا استحي اياي الخالف ابابكر قال النظام وان كان عمر استنفع مخالفة
ابي بكر فلم خالفه في مسائل فانه خالفه في الجدة وفي اهل الردة وفي قسمة الغنائم
ثم ان النظام قدح في ابن مسعود خاصة من وجوه ازعم انه راى ان القرآن اشتق وهذا
كذب ظاهر لان الله تعالى ما سمى القرآن وحده وانما سمى القرآن للعالمين فكيف لم يعرف
ذلك غيره ولم يوقع التأثير به ولم يذكره شاعر ولم يسلم عنده كافة ولم يحتج به مسلم على
ملحد ايكون ابن مسعود دون المعوذتين من القرآن فحاشا ما شاء هذا قراءة الرسول كلها
او لم تعتد الى ما فيها من الفصاحة المحضة او لم يصدق جماعة الامة كونها من القرآن
فان كانت تلك الجماعة ليست حجة عليه فاولى ان لا يكونوا حجة علينا فحين معذورون
في ان لم نقبل قولهم حين اختاروا المسلمون قراءة زيد وهو خالف الكل ولم يقرأ لها
لما صح عندهم بما اربعة عادة وفضل له فيه فقال ثم والعرفة سنحتم انه عمل الامة
في امور كثيرة وما زال يقدح في عثمان وسعى القول فيه منذ اختار قراءة زيد و
رأى ناسا من الزط فقال هولاء اشبه من رأيت بالحر ليلة الجن ثم قال علقمة قلت لابن
مسعود اكنت مع النبي عليه السلام ليلة الجن فقال ما شهد هامنا احد رسالة عمر
عن شيء من الصرف فقال لا باس به فقال عمر لكني اكرهه فقال فذكرهته اذ كرهته
فرجع عن قول الى قول بغير 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 قالوا وانا هو قبلوا خبرا لواحد على ما فرضت كتاب الله
تعالى وذلك يوجب القطع بفساد ذلك الخبر والطعن في العامل به بيانه ان الله تعالى
ذكر انواع المعاصي من الكفر والقتل والسرقة فلما ذكر الزنا استقصى الملاعنة فيه فانه
تعالى نهى عنه فقال ولا تقربوا الزنا ثم توعد عليه بالنار كما صنع لجميع المعاصي

ثم ذكر الجلد ثم خصه باحضار المسلمين وبالنهي عن رحمته والرافة عليه
بقوله ولا تاخذكم بهما رافة 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 واولئك 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 هذه المبالغة العظيمة كيف يجوز ان يحال ما هو اجل
احكامها واعظم مرابتها وهو الرجم ثم انه تعالى ذكر ايات صريحة في نفي الرجم منها
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وهذا صريح في وجوب الجلد على كل الزناة
وصريح في نفي الرجم وقوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
لا نصف له بالاتفاق وهو الدلالة العقلية ان الرجم لو كان مشروعا لوجب
ان ينقل نقلا متواترا لانه من الوقايع العظيمة فحيث لم ينقل دل على انه غير مشروع
ثم الخبر قلوا خبر الواحد حجة الرجم مع كونه على مناقضة هذه الدلالة الشرعية
والعقلية فكان الطعن متوجها قطعا وانا روينا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه خرج يوما على اصحابه وهم يكتبون احاديث من احاديثه فقال ما هذه
الكتب التي بايديكم فقالوا كتب اكتبها بامر كتاب الله يوشك ان يغضب الله لكتابه فلا يدع في قلب ولا ورق
منه شيئا الا اذهبه وروينا ايضا انه قال اذا حدثتم بحديث فاعرضوه على كتاب
الله فان وافقه فاقبلوه والا فردوه ثم انكم مع ذلك جوزتم المسح على الخفين مع صريح
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة وقلتم هو منسوخ بالوضاع ما حرم من الميتة ولحم الخنزير
نكاح المراة على عمتها وخالتها وبنت اختها وبنت اخيها مع قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وكيف يجلد العبد القاذف اربعين مع قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ولم
يذكر حرا ولا عبدا وكيف يجلد العبد على الزنا خمسين اذا ذكر الله تعالى الحماة
دون العبيد فقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وكيف رددتم
شهادة العبيد مع قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ومع قوله ممن ترضون من
الشهداء وكيف منعتم من امامة غير القرشي مع قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم وما يروى من حكم بعضهم بعضا ولذكر من ذلك حكايات

الحكاية الاولى حكى ابو داب في مجالساته قرشي قال اجتمع عند معونة عمر بن

العاص وعتبة بن ابى سفين والوليد بن عقبة والمغيرة بن شعبة ثم احضروا الحسن بن علي
ليشتموه فلما حضر تكلم عمرو بن العاص وذكر عليا ولم يترك شتمه المساوي الحاضر
فيه وفيما قال ان عليا شتم ابابكر وشتم ذا نورين عثمان الى ان قال فاعلم انك وابالك من قريش
ثم خطب كل واحد منهم بمساوي علي والحسن ومقاعه ونسبوا عليا الى قتل عثمان
ونسبوا الحسن الى الجهل والحمق فلما آل الامر الى الخطب ثم بدأ بشتم معوية وطول
فيه الى ان قال له انك كنت ذات يوم تتسوق بايكر وتقود به اخوك هذا قاعد وذكر بعد
ما عمى بوسفين فلعن رسول الله الجمل وراكبه وقائده وسائقه وكان ابوك الراكب واخوك
القائد وانت السائق ثم قال لعمرو بن العاص لما انت سبة كما انت فانك لزانية احتكم
فيك خمسة نفر من قريش كلهم يدعي عليك انك ابنه فغلب عليك جزار قريش من بينهم حسبا واقلهم
منصبا واعظمهم لعنة مات الحشاوي محمد فانزل الله تعالى على نبيه ان شانئك هو الابتر ثم
هجرت رسول الله صلى الله عليه وسلم تستعين قاصية فقال رسول الله اللهم اني لا احسن
الشعر فالعنه بكل قافية لعنة واما انت يا ابن ابي معيط فوالله ما الوم كان تبغض عليا
وقد جلدك في الخمر والزنا وقتل اباك صبرا بامر رسول الله بوم بدر وسماه الله
في عشر ايات مومنا وسماك فاسقا واوت على من اهل صفورته واما انت يا عتبة
فانت خصيف فاجبك ولدعاتل فاعاتك ولما وعبدك اباي يا القتل فهلا قتلت
الذي وجدت على فراشك من اهلك واما انت يا منبه بن شعبة فمثلك مثل البوصة
اذا مالت للنخلة استمسكت فاني عليك نازلة فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوع علت
واما زعمك انه قتل عثمن فلعمري لو قتل عثمن ما كنت منه في شيء والكل كاذب قال
فهذه المشاتمة العظيمة المتباهية التي دارت بينهم يدل على انهم ما كانوا
يمسكون السنتهم عن القذف والقدح في الدين والعرض وذلك يوجب القدح
العظيم في احدى الطائفتين الحكاية الثانية ان عثمن اخر عن عائشة بعض
ارزاقها فغضبت ثم قالت يا عثمن اكلت اماتك وضيعت الرعية وسلطت عليهم
الاشرار من اهل بيتك والله لولا الصلوات الخمس لمشيت اليك فقتو وددو بصاروخ
كما يذبح الجمل فقال لها عثمن ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط
الاية فكانت عائشة تحرض عليها جهد ها وطاقتها وتقول ايها الناس هذا قميص
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبل وقد بليت سنته اقتلوا نعثلا فقتل الله نعثلا

ثم ان عائشة ذهبت الى مكة فلما قضت حجها وقربت من المدينة اخبرت بقتل
عثمن فقالت ثم ماذا فقالوا بايع الناس علي بن ابي طالب فقالت عائشة قتل والله
مظلوما وانا طالبة بدمه والله ليوم من عثمن خير من علي الدهر كله فقال
لها عبيد بن ام كلاب ولم تقولين ذلك فوالله ما الف بين الماء والدم واحد
في هذا اليوم اكفر علي الله من علي بن ابي طالب فلم تكفرين ولم وبنه الزبير في الخوضين
الناس على قتله وقلت اقتلوا نعثلا فقد كفر فقالت عائشة لقد قلت ذلك ثم رجعت
عما قالت وذاك انكم استتبتموه حتى اذا اجملتموه كالفضة قتلتموه فوالله
لم طلبت بدمه فقال لها عبيد بن ام كلاب هذا والله التخليط يا ام المومنين

الخصومة العظيمة التي كانت بين عبد الله بن مسعود
واقاربه وبين عثمن والخصومة التي كانت بين عبد الله بن مسعود وبين زيد بن
ثابت حتى آل الامر الى الضرب والنفي عن البلد واللعن وكل ذلك يقتضي ترجيه
القدح الى عدالة بعضهم

مقتل عثمن والجمل وصفين
قالت الخوارج رابنا هولاء المحدثين يجرحون الراوي بادنى سبب ثم انهم مع علمهم
بهذه القوادح العظيمة يقبلون روايات الصحابة ويعملون برواية القادح
والمقدوح منه وهذا ليس من الدين في شيء بل هولاء المحدثون اتباع كل ناعق وعبيد
كل من غلب وروون لاهل كل دولة في ملكهم فاذا انقضت دولتهم تركوهم
ومارواه الخوارج اما ما سيكون منهم وانه سيملا الارض جورا وظلما وقتل
الحسين ذلك لنفسها وروت العباسية لنفسها حتى سموا ولد المنصور مهديا
وحتى روت الامومية مثل ذلك في السفياني وسموا سليمن بن عبد الملك المهدي
وحتى روت اليمانية في الحوصف الشحطاني الى ان خرج ابن الحوشف على ذلك الجمع
نادرة وزيدت المهلب اخرى ورابعها قالوا انا نعلم بالضرورة ان الرسول عليه
السلام حين كان يشرع في الكلام والصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من اوله الى
اخره لفظا لفظا واما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده ويعاودون ذلك الكلام
بعد ثلثين سنة ومن المعلوم ان العلما الذين يقودوا الى تلقف الكلام وما رسوه
وتمرنوا عليه لو سمعوا كلاما قليلا مرة واحدة فاراد وا اعادته في تلك الساعة
بعين ذلك اللفظ من غير تقدم وتاخير لتعذر عليهم فكيف الكلام الطويل بعد
المدة المتطاولة من غير تكرار ولا كتبه ومن انصف قطع بان هذه الاخبار

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التي دوو ها ليس بشئ من الفاظها لفظ الرسول عليه السلام ونحن بعيد الايام بعد المدة الطويلة لا يمكنه ان يعيد معناه بتمامه فان الانسان مظنة النسيان بل لا يعيد الا بعضه واذا كان كذلك سقط القطع بسقوط الحجة عن هذه الالفاظ لا سيما وقد جرينا هو وربنا هو يذكرون الطلاق الواحد في الواقعة بروايات كثيرة مع زيادات ونقصانات واحسن المحمول في ذلك ان مجلسا على ما قلناه من عدد وحفظ الالفاظ تتعذر للتقدم والتاخر بسبب طول المدة وكل ذلك يوجب الفتح وهذه الاخبار واعلم ان اعتمادنا في هذا الباب على ثلثة واحدة وهي ان ايات القرآن دالة على سلامة احوال الصحابة وبرائتهم عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا ان نحسن الظن بهم لان بفور دليل قاطع على الطعن فيهم وهذه المطاعن التي ذكرتموها مروية بالآحاد فان فسدت رواية الآحاد فسدت هذه المطاعن وان صحت فسدت هذه المطاعن ايضا فعلى كل التقديرات هذه المطاعن مدفوعة فبقي الاصل الذي ذكرناه سليما واما سائر الخوارج فمنهم بناء على ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا يجوز وقد تقدم الكلام 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

القسم الثاني في الخبر الذي لم يقطع بكونه صدقا او كذبا وفيه ابواب

الباب الاول

في امامة الدليل على انه حجة في الشرع اختلف الناس فيه فالاكثرون جوزوا التعبد به عقلا والاقلون منعوا منه عقلا اما المجوزون فمنهم من مال ومنع التعبد به ومنهم من قال لم يقع والذين قالوا وقع التعبد به اتفقوا على ان الدليل السمعي دل عليه واختلفوا في ان الدليل العقلي هل دل عليه فذهب القفال وابن سريج منا وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان الدليل العقلي دل على وقوع التعبد به واما الجمهور منا ومن المعتزلة كالي علي والي هاشم والقاضي عبد الجبار فقد اتفقوا على ان دليل التعبد به السمع فقط وهو قول ابي جعفر الطوسي من الامامية اما الذين قالوا الورود التعبد به فهم فرق ثلثة الاول انه لم يوجد ما يدل على كونه حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة والثاني انه جاء في الادلة السمعية ما يدل على انه ليس بحجة والثالث ان الدليل العقلي قائم على امتناع العمل به فان الخصوم باسرهم اتفقوا

على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى وفي الشهادة وفي الامور الدنيوية لنا النص والاجماع والسنة المتواترة والقياس والمعقول اما النص فوجهان الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الاية وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذر باخبار الطائفة والطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى اوجب الحذر باخبار عدد لا يفيد قولهم العلم فقد اوجب العمل بالخبر الذي لا يقطع بصحته وانما قلنا انه اوجب الحذر عند اخبار الطائفة لانه اوجب الحذر بانذار الطائفة والانذار هو الاخبار انما قلنا انه اوجب الحذر بانذار الطائفة لقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وذلك لان المترجي طالب للشئ فاذا كان الطلب لازما للترجي وجب حمل هذا اللفظ على الطلب فيلزم ان يكون الله تعالى طالبا للحذر وطالب الله هو الواجب فثبت ان الله امر بالحذر عند انذار الطائفة وانما قلنا ان الانذار هو الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل في الخبر المخوف فثبت ان الله تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة وانما قلنا ان الطائفة هاهنا عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل بلثة فرقة والله تعالى اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طائفة والطائفة من الملة واحد او اثنان وقول الواحد او الاثنين لا يفيد العلم وانما قلنا انه تعالى لما اوجب الحذر عند خبر واحد او اثنين لا يفيد قولهم العلم وجب العمل بذلك الخبر لان قولهم اذا فعلوا فعلا وروى الراوي لهم خبرا يقتضي المنع من ذلك الفعل فاما ان يجب عليهم تركه عند سماع ذلك الخبر او لا 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 الترك لم يكن الحذر واجبا وذلك ينافي دلالة الاية عليه من وجوب الحذر فاما نسلم انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطائفة فاما قوله تعالى لعلهم يحذرون قلنا سلمنا انه لا يمكن حمله على ظاهره فلم قلت انه يجب حمله على ذلك المجاز ولم لا يجوز حمله على مجاز اخر لا يدل فيه من الدليل سلمنا وجوب الحذر عند الانذار لكن لم نسلم ان الانذار هو الاخبار فان الانذار من جنس التخويف فنحن نحمل الآية على التخويف الحاصل من

من الفتوى بل هذا اولى لانه اوجب التثقيف لاجل الانذار والتثقف انما يحتاج اليه في الفتوى

فان قلت لعل في الفتوى مشعرا بوجوب القبول اذا لو حملناه على الفتوى لاختص لفظ الفقور بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى المجتهد لكن التقييد غير جائز لان الآية مطلقة في وجوب انذار الفقور سواء كانوا مجتهدين او لا يكونوا كذلك اما لو حملناه على رواية الخبر لم يلزم ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى ايضا للمجتهد الثاني ان شرب النبيذ فوري انسان له خبر ابدل على انه يشاربه في النار وقد اخبره عنه بحوف ولا معنى للانذار الا ذلك فصح وقوع اسم الانذار على الرواية ثم نعيد ذلك نقول له

فاما 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 يخل اما ان يجعله حقيقة فيهما او مجازا فيهما او للمشترك فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف وعلى هذا التقدير يكون الانذار مشتركا بين الرواية والفتوى جميعا وذلك مما لا يصح

قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ الفقور بغير المجتهد لانه جمعا على انه لا يجوز للعامي ان يستدل بالحديث فالتقييد لا يزيد عليه كما انه لا يلزم علينا فعليكم الترجيح ثم انه معنا لان غير المجتهد اكثر من المجتهد والتقييد كلما كان اقل كان اولى وعن الثاني انه اذا كان المراد من الانذار القدر المشترك بين الفتوى والرواية والمأمور به اذا كان مشتركا بين صور كثيرة كونه الزاما يقتضي الامر الا يأتي بصورة واحدة فمن اين لكم ان الصورة التي نحن فيها اذا كان المطلوب ادخال القدر المشترك بين الفتوى والرواية في الوجود وذلك المشترك حاصل في الفتوى فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى الشق الا يبقى للنصب فائدة على وجوب العمل بالرواية سلمنا ان المراد من الانذار رواية الخبر فقط لكن لم لا يجوز ان يكون المراد رواية اخبار المؤمنين وكيف ما فعل الله بهم لان سماع اخبارهم يقتضي الاحتياط على ما قال تعالى لعلهم يحذرون في تفسيم عبرة لاولي الالباب لو يكون المراد التنبيه على وجوب النظر والاستدلال سلمنا ان الآية يقتضي وجوب الحذر عند خبر الطائفة فلم قلت الطائفة اسم لعدد له بنيد قولهم العلم قوله لان كل ملة فرقة والخارج عن الملة واحد او اثنان قلنا لم نسلم ان كل ملة فرقة فان الدليل الذي يدل على بطلانه وهو ان الحول انه يقال للشفعوية فرقة واحدة لهم فرق ولو كان كل ملة فرقة لما كانت الشفعوية فرقة واحدة بل فرقا الثاني انه تعالى

اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طائفة للتفقه ولو كان كل ملة فرقة لوجب ان تخرج من كل ملة واحدة للتفقه وذلك باطل لانه تناقل سلمنا ان الطائفة ها هنا اسم لعدد له بنيد قولهم العلم فلم قلت الآية يقتضي وجوب الحذر بقول عدد له بنيد قولهم العلم بيانه ان الطائفة عندكم اسم للواحد والاثنين وقوله ولينذروا ضمير الجمع وانه الجميع ملة على ما تقدم فاذن قوله تعالى ولينذروا لابد وان يعاد الى كل واحد من تلك الطوائف بل الى مجموعها فلم قلت ان مجموع تلك الطوائف ما بلغوا حد التواتر سلمنا ان الآية تقتضي وجوب الحذر عند خبر من لم يفد قوله العلم فلم قلت انها تقتضي وجوب العمل بذلك الخبر قلنا انما يجب عليهم ذلك الترك للاحتياط حتى انه ان كان عاميا وجب عليه الرجوع الى المفتي فان اذن له فيه جاز له العود اليه وان كان مجتهدا نظر في سائر الادلة فان وجد فيها ما يقتضي المنع من ذلك الفعل امتنع منه والا جاز له العود اليه والجواب

قوله لو قلت انه يفيد وجوب الحذر قلنا لم لا يجوز ان يكون الحذر الاول انه لو كان محمولا على ظاهره فوجب حمله على المجاز به قوله لو قلت ليس هاهنا مجاز اخر قلنا ان الاصل عدم المجاز فاذا وجد هذا المجاز الواحد فالظاهر عدم سائر المجازات الثاني ان قوله تعالى لعلهم يحذرون يقتضي امكان تحقق احد شقي الحذر وهو التوقي من المضرة والفعل الذي يقتضي خبر الواحد المنع منه قد لا يكون مضرة اذ الدنيا قلما يخلو ان يكون مضرة او المآخرة والحذر لا يكون حذرا ممكنا ولا معنى لمضرة الآخرة الا العقاب فاذا كان هو محال الحذر عنه فوجب ان يكون محال بترتب العقاب على فعله ولا معنى لقولنا خبر الواحد حجة الا هذا القدر الثالث ان قوله تعالى لعلهم يحذرون ان لم يقتض وجوب الحذر قلنا اقل ما في الامر ان يقتضي جواز الحذر وذلك يقتضي جواز العمل بخبر الواحد والجزم بكونه مجوزا به قوله لم لا يجوز ان يكون المراد الفتوى قلنا للوجهين المذكورين احدهما انا لو حملناه عليه لزم تخصيص العموم بغير المجتهد قوله لو حملناه على الرواية لزم تخصيصه بالمجتهد قلنا لا نسلم فان الخبر كما يروى للمجتهد فقد يروى لغير المجتهد على ما مر فجاز لغير المجتهد ان يتمسك به وكان يقتضي به من وجوه احدها انه يزجر عن فعله ويصير فرقا كما اعاله الى الرجوع الى المفتي وربما عدل عنه واطلع على معناه الوجه الثاني انا نحمله على القدر المشترك قوله يكفي في العمل به بثبوته في صورة واحدة قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه رتب وجوب الحذر على مسمى الانذار الذي هو القدر المشترك فوجب كون هذا القدر المشترك علة للحكم فوجب ان يكون الحكم ثابتا اينما ثبت هذا المسمى الثاني ان قبل ورود هذه

شبكة الألوكة www.alukah.net

الامة اما ان يقال كان الخمر مقبول الفتوى واردا او ما كان واردا انا ان كان واردا
لم يخل حمل هذه الحادثة عليه او لا كان كل واحد من غير فائدة وان لم يكن واردا
وجب حمله على الخمر بالصورتين والا تطرق الاحتمال الى الحادثة وهو خلاف الاصل
قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من الوحدة رواية اخبار الحولين قلنا الجواب عنه
كما تقدم عن السؤال الاول قوله لم قلت كل ملة فرقة قلنا الحق الفرقة في اللغة
فعلة من فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وكل شئ حصلت الفرقة او التفرق
فيه كان فرقة كما ان كل ما حصل القطع او التقطع فيه كان قطعة ولذلك نقول
من شق الحبة بقال فرقها فاذا كان كذلك فالفرقة في اصل اللغة يقع على كل
واحد من الجماعة على الخصوص غير انا خصصنا هاهنا هذه الآية بالملة حتى يكون خروج الطائفة
عنها فرقا بحسب ان يبقى جمعية في الملة قوله يقال اصحاب الشافعي فرقة واحدة اما الجمع
الشخص فهو فرق قوله الآية تقال اوجب على كل فرقة ان تخرج منها طائفة للتفقه
ولم يجب ذلك على كل ملة قلنا ترك العمل به وفي هذا الحكم فيبقى معمولا به في البقية قوله
لم لا يجوز ان يكون المراد ان ينذر مجموع الطوائف قولهم قلنا هذا باطل بقوله تعالى
اذا رجعوا اليهم لانه لا يجوز ان يقال للذين يرجع الى ذلك الموضع الوجوب كان فيه وعلوم
ان الطائفة من كل فرقة ما حاضت في عين تلك الفرقة فلا يمكن ان يقال كل طائفة يرجع
الى كل الفرق بل انما يمكن رجوعه الى فرقته الخاصة قوله الضمير في قوله تعالى ليتذروا
ليس ضمير الواحد او الاثنين قلنا هذا الوجه باطل لانه تعالى قابل بمجموع الطوائف
مجموع الفرق فيتوزع البعض على البعض قوله لم قلت انه يدل على وجوب الحذر بذلك
الخبر قلنا لما تقدم وقوله يجب عليه النزوع في الحال ليستفتي ان كان عاميا والمتأمل
ان كان مجتهدا فقلنا هذا باطل لان الدليل الدال على جواز له الاقتداء وعلى الفعل الواحد بعد ان يعلم انه
جواز ذلك الفعل من جهة المفتي ومن جهة الفتوى لم يجب عليه الاستفتاء مرة اخرى
واما المجتهد فان كان خبر الواحد حجة عليه فهو المطلوب وان لم يكن دليلا لم يجب
عليه التوقف لانعقاد الاجماع على ان الذي لا يكون دليلا لاحد عنه عن فعل ما ثبت
له جواز فعله بدليل مستقل والله اعلم المسألة الثالثة لو وجب في خبر الواحد
ان لا يقبل لما كان كون خبر الفاسق غير مقبول الا بكونه فاسقا لكنه مسلم فلم يجب
في خبر الواحد ان لا يقبل واذا لم يجب ان لا يقبل جاز ان يقبل قوله في الجملة وهو المقصود
بيان الملازمة ان كون الراوي الواحد واحدا لم يدل لم يتخصصه المبين بحيث خلوه عنه

عقلا واما كونه فاسقا فهو وصف عرضي نظرا وبدليل واذا اجتمع في المحل وصفان احدهما
لازم والآخر مفارق وكان كل واحد منهما مستقلا باقتضاء الحكم كان الحكم مضافا
لحالة الى اللازم لانه كان حاصلا قبل حصول المفارق موجبا لذلك الحكم وحين
جاء المفارق كان ذلك الحكم حاصلا بسبب ذلك اللازم وتحصيل الحاصل مرة اخرى
محال فيستحيل الاستناد ذلك الحكم المفارق مثاله يستحيل ان يقال الميت لم يكتب
لعدم الدواة والقلم عنده لان الموت لما كان وصفا لازما وكان مستقلا
باسناع صدور الكتابة عنه استحال تقليلا امتناع الكتابة بالوصف العرضي وهو عدم
الدواة والقلم واعلم انا قلنا انه معلل به لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا امر بالتثبيت مرتبا على كونه فاسقا والحكم المرتب على الوصف المشتق
المناسب يقتضي كونه معللا به من الاشتقاق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
القبول منتفيا 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
مهما وان كان مقبولا في الجملة ومن الناس من يتمسك بالآية على وجه آخر وهو انه تعالى امر
بالتثبت بشرط ان يكون الخبر صادرا عن الفاسق والمشروط بالشئ عدم عند عدم
الشرط فوجب ان لا يجب التثبت اذا لم يوجد مجئ الفاسق فاذا جاء غير الفاسق
ولم يتثبت فاما ان يجزم بالرد وهو باطل بالاجماع او لم يكن خبر العدل اسوأ حالا من خبر المجهول
اسوأ حالا من خبر الفاسق وهو باطل بالاجماع او جب القبول وهو المطلوب المسألة
الثالثة السنة المتواترة وهي ما روي انه عليه السلام كان يبعث رسله الى القبائل
لتعليم الاحكام مع ان كل واحد من اولئك الرسل ما كانوا بالغين الحد التواتر
واعترض ابو الحسين البصري على هذه الدلالة والسؤال واقع فقال كان يبعثهم
الى القبائل للفتوى او لرواية الخبر الاول مسلم والثاني ممنوع بيانه ان العوام في
القبائل كانوا اكثر من المجتهدين وكانت حاجتهم الى المفتي اشد من حاجتهم الى من
يروي لهم خبر النبي ايه وبالجملة فهب ان هذا الاحتمال ليس ظاهرا لكن لا بد من قيام الدلالة
على قطع هذا الاحتمال حتى يتم الاستدلال المسألة الرابعة اجماع الصحابة بالخبر
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 يبداء من احد منهم انكار على فاعله وذلك يقتضى حصول الحجة اما قطعا
ان بعض الصحابة عمل به لو جهين الاول وهو المتداول بالتواتر ان عمر السقيفة
لما احتج ابوبكر على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم الحمة من قريش مع كونه
مخصصا لعمومه وقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
ولم ينكر عليه احد ولم يقل له احد كيف تحتج علينا بخبر لم يقطع بصحته فلما لم يقل
احد منهم ذلك علمنا ان ذلك كان الاصل المتفق عندهم الباقى الاستدلال
بامور لم يدع التواتر فى كل واحد منها بل فى مجموعها وتقريره ان نبين ان الصحابة
عملوا على وفق خبر الواحد ثم نبين اخيرا انما عملوا به لما ذكرناه واما المقام الاول
فبيانه بصور الاولى رجوع الصحابة الى خبر الصديق فى قوله عليه السلام الانبياء
يدفنون حيث يموتون وفى قوله الحمة من قريش وفى قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث وانى كتابه فى معرض نصب الزكوات ومقاديرها
روى ان ابابكر رجع فى توريث الجدة الى خبر المغيرة من شعبة ومحمد بن مسلمة
ونقل عنه ايضا انه قضى بقضيتين من ثلثين فاخبره بلال انه عليه السلام قضى
فيها بخلاف قضائه فنقضه روى ابن عمر كان يجعل فى الخنصر ستة وفى البنصر تسعة وفى الوسطى السبابة
عشرة وفى الابهام خمسة عشر فلما روى له فى كتاب عمرو بن حزم ان فى كل اصبع
عشرة رجع عن رايه وقال فى الجنين دخم الله امرأ سمع رسول الله فى الجنين شيئا
فجاء اليه حمل بن مالك فاخبره بان الرسول عليه السلام قضى فيه بغرة فقال عمر
لو لم يسمع هذا لقضينا فيه بغيره وانه كان لا يرى توريث الحامل من زوجها
فاخبره الضحاك انه عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابى من زوجها
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 وافوهم على دينهم انه ترك
راية فى بلاد الطاعون بحنين عبد الرحمن روى عن عثمان انه رجع الى قول فريعة

بنت مالك اخت ابى سعيد الخدرى حين قالت جئت 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 عثمان بروايتها
فى المبتوتة ان المتوفى عنها زوجها تعتد من منزل الزوج ولا تخرج ليلا ولا تخرج نهارا
ان لم تكن لها من تعتزيها حوائجها اشتهر من على رضى الله عنه انه كان يحلف الراوى
وفتوا به الى بكر بن عبد حلف وابينا قيل رواية المقداد فى حكم المذى رجوع
الصحابة الى قول عائشة فى وجوب الغسل عن التقاء الختانين رجوع الصحابة
فى الربوا الى خبر ابى سعيد قال ابن عمر كنا نخابر ولم نر بعين نسمة ملانرى به
باسا 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 فقالوا اوطئوها
قريبا انس الى هذه الجرار فاكسروها ففتت فكسرها اشتهر عمل اهل بنى النحيل
عن القبلة بخبر الواحد قيل لابن عباس ان فلانا يزعم ان موسى صاحب الخضر ليس موسى
بنى اسرائيل وما ابن عباس كذب عدو الله اخبرنى ابى بن كعب فقال خطبنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وذكر موسى والخضر بشئ يدل على ان موسى صاحب الخضر هو موسى
بنى اسرائيل عن ابى الدرداء انه لما باع معونة شيئا 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 من يعذرنى من معونة اخبره الرسول وهو يخبرنى عن رواية
لها ساكل بارض انا فيها هذه الاخبار قطوة من بحر هذا الباب ومن طالع كتب الاخبار وجد
فيها من هذا الجنس ما لا حد له ولا حصر وكل واحد منها وان لم يكن متواتر الكن القدر المشترك
فيه بين الكل وهو العمل على وفق الخبر الذى لم يعلم صحته معلوم وقصارى ذلك تواتر فى المعنى
اما المقام الثانى وهو انهم انما عملوا على وفق هذه الاخبار لاجلها فبيانه من وجهين الاول
لو لم يعملوا لاجلها بل لامر اخر اما لاجتهاد عند لهم او ذكروا شيئا سمعوه من الرسول عليه
السلام لوجب من جهة العادة والدليل ان ينقلوا ذلك اما العادة فلان الجمع العظيم اذا
اشتد اهتمامهم بامر لينسب عليه هو شئ ذال اللبس عنه فيه لدليل سمعوه او لراى لهم فيه لا بد
لهم من اظهار ذلك الدليل الا ستيشار بسبب الظفر به والتفحم من ذهاب ذلك عليهم
فان جاز فى الواحد ذلك لا يظهر ذكل لم يجز فى الكل واما الدين فلان سكوتهم عن ذكر ذلك الدليل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وعليهم عند الحنفية بوجه ما هو انهم عملوا بالحجة كما يدل عليهم بوجب ابدا سموها
على الغير عملوا بالحجة واما واما على غير جائز كما انه لو قال لهم قائل لم حكمتم في هذه المسئلة
بحديث كذا وكذا فتذكروا عندذ لك الحديث بسنده اسمعوه عن الرسول عليه السلام فانه
لا يحسن من احد من الناس ان لا يستدل انهم انما حكموا بذلك الدليل لا لشهوده ذلك القائل
الثاني ان طالب الخبر من المخبر شاهدا معه في اراد الحد دليل على انه كان يرى ان
الحكم متعلق بروايتهما لان عمر قال في الحنفين لو لا هذه الرواية والوالد فضيا فيه
بغير ما قضيتم فيه وترك رأيه في رد الاصبع بالخبر الذي سمعه وصرح ابن عمر بوجوه عن
الصحابة بخبر واحد وصرحوا بانهم رجعوا الى وجوب الغسل بالتقاء الختانين لاجل
قول عائشة فثبت بمجموع هذين المقامين ان بعض الصحابة عمل بالخبر الذي لم يعلم
صدقه واما بيان المقدمتين الباقيتين وهي انه لم يظهر من احد منهم الانكار وانه
لو كان ذلك لانعقد الاجماع وتقرير وسيأتي ان شاء الله في مسئلة القياس
لم يسلم عمل بعض الصحابة على وفق الخبر الذي لم يعلم صحته اما دعوى الضرورة فممنوعة
قال المرتضى رحمه الله الضرورة لا تختص بها البعض مع المشاركة في طريقها والحاجة
وكل ما يضطر احدنا الى خبر الواحد من النظام ومعاصريه من مشايخ المتكلمين يحتاجون اليه مثله فما ادعوا
فيه الضرورة مع الاحتمال فاما باهل الاخبار وبقسمون على الجملة بعلمون ذلك لا بالخلوة
فان كذلك هو فعلم ما لا يحسن ان يكلموا بمثله واما الاسناد لاحد فضيف لان
الروايات التي ذكروها وان بلغت الغاية والمائتين فهي عن الغير الى حد التواتر فلا
بد لتلك الرواية وجه حاصله الخبر ثبت خبر الواحد عن الواحد سلمنا صحة هذه
الروايات لكن لا نسلم انهم عملوا بتلك الاخبار ولم لا يجوز ان يقال انهم لما سمعوا تلك الاخبار
ذكروا دلائل دلتهم على تلك الاحكام فوله لو كان لذلك لوجب اظهاره من جهة الدين
والعادة قلنا لا نزاع في ذلك وهو ان الاعمال الا ظهر لكن القطع بوجوبه على كل
حال ممنوع والمساله مفصله فالجواب ما قاله جماعة طائفة سلمنا عمل بعضهم لهذه
الاخبار لكن لم نسلم سكوت الباقين عن الانكار فما الدليل عليه ثم نقول انهم انكروه
احدا حاضر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بعض الصحابة الذين شهد لهم ابو بكر
وعمر بانهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الحدة حتى اخبره بذلك شهر بن مسيلمة
وما ذلك الا لان ابا بكر وعمر لم يعلما من رسول الله صلى الله عليه وسلم

الحكم بزنا الفاعل حين طالبا به من يشهد معه به وقد انفرد عمر بخبر ابي موسى
الاشعري حتى شهد له ابو سعد الخدري وحماسة بن ثابت وعمر بخبر فاطمة بنت قيس
وسكت يشاور على خبر ابي سنان الاشجعي في فضة بروع بدينه واشن وابضا فقد ظهر عنه
عليه الرواية بما يفيد انه رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله وتاملتها
ان عمر منع ابا هريرة من الرواية سلمنا سكوتهم عن الانكار لكن السكوت انما يدل على
الاجماع اذا صدر عن الرضا فلم قلت ان الامر كذلك لم لا يجوز ان يكون سكوتهم
الرضا من التقية والخوف سلمنا اجماعهم على قبول الخبر الذي لم يعلم صحته لكن دلالة
على الهم قبلوا جميع انواع الخبر الذي يكون كذلك وعلى انهم قبلوه في الجملة والاول
ظاهر الفساد والثاني يفتح في غرضكم لانهم انما قبلوا انفعوا على قبول نوع من انواع الخبر
الذي لم يعلم صحته لم يلزم من اجماعهم على قبول كل النوع اجماعهم على قبول سائر الانواع
لجواز ان يقال انما قبلوا ذلك النوع دون النوع الاخر لانه ما لم ينقل لنا ذلك
النوع الذي اجمعوا على قبوله لم نعرف ذلك النوع فاذن لا يمكن من اقوال خبر الواحد
الا ولا ندري انه هل ذلك النوع الذي اجمعوا على قبوله او غيره واذا كان كذلك وجب
التوقف في العمل بما ان النوع الذي اجمعوا على العمل به معاوم فلم قلت لما جاز لهم
العمل بخبر الواحد جاز لنا بيان ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الرسول عليه
السلام وعرفوا مجاري كلماته ومناحي رموزه واشاراته وعرفوا احوال اولكل الرواة
في العدالة وعدمها وفي الافعال الموجبة للعدالة والافعال المنافية لها واذا كان
كذلك كان ظنهم بصدق تلك الاخبار وعدالة الراوي اقوى من ظن من لم يشاهد
النبي عليه السلام البتة ولم يسمع كلامه ولم يشاهد حال اولكل الرواة ولم يعرف عدالتهم
ولم يسمع الا بالروايات المتباعدة والوسائط الكثيرة واذا كان حد كذلك فلم قلت ان
انعقاد الاجماع على قبول الخبر الذي لم يقطع بصحته عند من حصل له الظن القوي بصحته
يوجب قبوله عند من لم يحصل له ذلك الظن القوي كل من يقبول بعض هذه الحجة
هذه الانواع في بعض الازمنة يقبله في كل نوع وفي كل زمان اما دعوى
انه يجمع من الناس من قد تبلوا اول باب الاجماع انما سيأتي الكلام هذا الاجماع
لجماعة المسلمين وهم جمهور السلف والخلف
الضرورة فكما من ضرورة هاهنا تقل لنا انها توجب الكل من الرواية والتصفية
فصحة عليهم بقوله عليه السلام الامة من فارس وابكر على احد منهم فاما قوله

لم يمكن التعويل عليه في تحصيل المصالح
هي ايقاع ذلك الفعل المظنون
ذلك الظن اولا بسببه والاول باطل لانه لو جاز ان يوثر ظننا في صيرورة ما ليس
ان يقول اطلقت لك في ان تحكم بمجرد التشهي من غير دليل ولا امارة ومعلوم انه
الظن مطابقا وان لا يكون فيكون الاذن في العمل بالظن اذنا في فعل ما لا يجوز فعله
به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ان الظن لا يغني من الحق شيئا
عن الوجوه العقلية القاطعة معارضة بالعمل بالظن في الفتوى والشهادة في الامور
ثم نطالبهم فيها بالجامع اليقيني ثم ببيان امتناع اللازم وايضا ينتقض بتعويل
واما التمسك بالآيات فنسبا في 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 المخبر عنه او الخبر

المخبر وهو مرتب على فصول ثلثة

في الامور التي يجب وجودها

حتى يحل للسامع ان يقبل روايته والضابط فيه كونه بحيث يكون اعتقاد صدقه
ناشئا على اعتقاد كذبه ثم نقول تلك الامور خمسة الاول ان يكون عاقلا فان المجنون
والصبي غير المميز لم يمكنه الضبط والاحتراز عن الخلل الذي ان يكون متكلفا
وفيه مسلتان

رواية الصبي غير مقبولة للملة اوجه الاول
ان رواية الفاسق لا يقبل رواية الصبي فان الفاسق يخاف الله تعالى والصبي لا يخاف
الله تعالى الثاني انه لا يحصل الظن بقوله فلا يجوز التعويل عليه كالخبر عن الامور الدنيوية
الثالث الصبي ان لم يكن مميزا لم يمكنه الاحتراز عن الخلل وان كان مميزا علم انه
غير مكلف فلا يحترز عن الكذب
ليس يقبل قوله في اخباره عن كونه
وكل لان صحة صلوة الماموم غير
ان كان صبيا عند التحمل بالغا

عند الرواية قبلت روايته لوجوه اربعة الاول اجماع الصحابة فانهم قبلوا رواية ابن
عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير من غير فرق بين تحمله قبل البلوغ او بعده الثاني
اجماع العلماء على احضار الصبيان مجالس الرواية الثالث ان اقدامه على الرواية وقت
الكبر يدل ظاهرا على ضبطه للحديث الذي سمعه حال الصغر الرابع اجمعنا على
انه يقبل منه الشهادة التي تحملها حال الصغر فكذا الرواية والجامع انه حال الاداء
مسلم عاقل بالغ محترز عن الكذب الشرط الثالث ان يكون مسلما وفيه مسلتان

الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة اجمعت الامة على انه

لا يقبل روايته سواء علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب او لا يعلم

المخالف من اهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل يقبل

روايته او لا الحق انه ان كان مذهبه جواز الكذب لم تقبل رواسه والا قبلناها
وهو قول ابي الحسين البصري وقال القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار لا يقبل
روايتهم لنا ان المقتضي للعمل به قائم ولا معارض فوجب العمل به بيان ان المقتضي
قائم ان اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب
العمل به على ما بيناه وبيان انه لا معارض لهم اجمعوا على ان الفاسق الذي ليس من اهل
القبلة لا يقبل روايته وذلك الكفر منتف ها هنا واحتج المخالف ايضا بان كثيرا
من اصحاب الحديث قبلوا اخبار سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم
والجاهم من يقول بقولهم واحتج المخالف بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا امر بالتثبت عند نبإ الفاسق وهذا الكافر فاسق
فوجب التثبت عند خبره واما القياس اجمعنا على ان الفاسق الذي ليس من اهل
القبلة لا يقبل روايته فكذا هذا الفاسق والجامع ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل
المسلمين وهذا منصب شريف والكفر ينافيه والجامع بينهما منافاة اقصى
ما في الباب ان يقال هذا الفاسق جاهل بكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا لانه ضم الى كفره
جهلا اخر وذلك لا يوجب رجحان حاله على الفاسق الحاصل

عن الاول

ان اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعند الباقي الفرق
بين الموضعين ان كفر الخارج عن الملة اغلظ من كفر صاحب التاويل وقد بينا الشرع
فرق بينهما في امور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع الشرط الرابع العدالة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وهي صفة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل
ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف
من الحبة وسرقة بأقة من البقلة وعن المباحات القادحة في المروءة كالاكل في الطريق
والبول في الشارع وصحبة الاراذل والاكثار من المزاح والضحك بحيث يعلم انه كل ما اكثر
معه جرأته على الكذب تزكى به الرواية وما لا فلا وشفع على هذا نوعان من الكلام

النوع الاول في احكام العدالة وفيه مسائل

المسئلة الاولى الفاسق اذا اقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم يقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فاكونه فسقا اما ان يكون مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاجماع قال الشافعي رضي الله عنه اقبل شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ وان كان مقطوعا به قبلت روايته انتهى قال الشافعي رضي الله عنه اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقتهم وقال القاضي ابوبكر لا نقبل ان ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به احتج الخصم بان منصب الرواية لا يليق بالفاسق اقتضى ما في الباب انه تحمل فسقه ولكن جهله بفسقه فسق اذ فاذا امنع احد الفسقين من قبول الرواية الفسقان اولى بذلك.

المسئلة الثانية انه اذا علم كونه فاسقا دل اقدامه عليه على جرأته على المعصية فخلان ما اذا لم يعلم ذلك الخالف الذي لم تكفره ولكن ظهر عناده لم يقبل روايته لان المعاند يكذب مع علمه بكونه كذبا وذلك جرأة على الكذب فوجب ان لا يقبل روايته.

المسئلة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه رواية المجهول عن مقبول بل لابد فيه من خبرة ظاهرة بالبحث عن سيرته وسريرته وقال ابو حنيفة والصحابة كلهم في قبول الرواية المسلم بشرط سلامة الظاهر عن الفسق لنا اربعة اوجه الاول الدليل يدفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفناه في حق من اخبرنا ما لم تكن الظن هناك اقوى فبقي في المجهول على الاصل الثاني الدليل الذي يسقي جواز العمل به اذا قطعنا بان الراوي ليس بفاسق ترك العمل به فيما اذا غلب على ظننا انه ليس بفاسق بسبب كثرة الاخبار فبقي فيما عداه على الاصل سلمنا ان الشافي ان عدم الفسق شرط جواز الرواية انما قلنا ان عدم الفسق شرط جواز الرواية لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتثبتوا وهو صريح في المنع من قبول رواية الفاسق انما قلنا ان عدم الفسق

لما كان شرطا لجواز الرواية وجب ان يكون العلم به شرطا لجواز الرواية لان الجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط وبيان المقارن ان العدالة امر كامن في الباطن لا اطلاع عليه حقيقة بل الممكن فيه الاستدلال بالافعال الظاهرة وذلك وان يفيد العلم لكنه يفيد الظن ثم الظن الحاصل بعد طول الاختبار اقوى من الظن الحاصل قبله واذا كان كذلك لم يلزم من مخالفة الدليل عند وجود المعارض القوي مخالفته عند وجود المعارض الضعيف الثالث احتجنا على انه لما كان الصبي والرق والكفر وكونه محدودا في القذف مانعا من الشهادة لوجوم اعتبر في 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 رد عمر خبر فاطمة بنت قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري صدقت ام كذبت ورد علي خبر الاشجعي في الموضعة وكان علي بن ابي طالب يحلف الراوي ثم ان احدا من الصحابة ما اظهر الانكار على ردهم وذلك يقتضي حصول الاجماع احتج الخالف بامور احدها انه يقبل قول المسلم في كون اللحم لحم المذكى وفي كون الماشي الحمام طاهرا وفي كون الجارية المبيعة موصوفة غير موجوءة ولا معتقة وفي كونه على الوضوء اذا اقر بذلك الناس وفي اخبارا لاعمى عن القبلة فكذا ها هنا وثانيها ان الصحابة قبلت قول العبيد والنسوان لانهم عرفوهم بالاسلام وما عرفوهم بالفسق وثالثها انه علية الصلاة والسلام قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال مع انه لم يظهر منه الا الاسلام ورابعها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتثبتوا والمعلق بالشرط عدم عند عدمه فاذا لم يعلم فسقه لم يجب التثبت عن الاول لم قلتم 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 فلما تركنا العمل هذا الحديث في الكفر والحرية فكذا ها هنا وعن الثاني لا نسلم ان الصحابة قبلت قول المجاهيل فان هذا هو نفس المسألة وعن الثالث لا نسلم انه عليه السلام ما كان يعرف من حال ذلك الاعرابي الا بمجرد الاسلام وعن الرابع لما وجب التوقف عند قيام الفسق وجب ان نعرف انه في نفسه هل هو فاسق ام لا حتى يمكننا ان نعرف انه هل يجب التوقف في قوله ام لا والله اعلم

النوع الثاني في طرق معرفة

شبكة الألوكة www.alukah.net

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 والجارح في الرواية والشهادة وقال القاضي ابو بكر لا يشترط العدد
لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان كان الا يجوز في الشهادة الا ستة نظرا بالعدد
المزكي وقال فقهاء يشترط في الشهادة دون الرواية وهو الاظهر لان العدالة التي
تثبت لها الرواية لا يزيد على نفس الرواية يشترط الشيخ لا يزيد على اصله فالمحصان
تثبت بقول اثنين وان لم يثبت الزنا الا باربعة وكذلك نقول يقبل تزكية العبد
والمراة في الرواية كما يقبل قولهما المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه
يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل اذ قد يخرج بما لا يكون جارحا لاختلاف
المذاهب فيه واما العدالة فليس لها سبب واحد وقال قوم يجب ذكر سبب التعديل
دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع
الناس الى البناء على الظاهر فلا بد لمن سيء وقال قوم لا بد من السبب فيهما جميعا
اخذا بجامع كلامه الفريقين وقال القاضي ويكفي ذكر السبب فيهما لانه اذا لم
يكن يصير احد هذا الشان لم يصلح للتزكية وان كان يصير فلا معنى للسؤال والحق ان
هذا اختلف باختلاف احوال المزكي فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح والتعديل
اكتفينا باعلامه وان علمنا عدالته في نفسه ولم نعرف اطلاعه على مآخذ الجرح والتعديل
استخبرناه عن اسباب الجرح والتعديل المسئلة الثالثة اذا انفرد المزكي بالجرح والتعديل
قدمنا الجرح فانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل ولو نفاها فان نفاها بطلت
عدالة المزكى الذي لم يعلم الا الجارح اجرحه يقبل انسان مقال المعدل رايته حيا فانا
نتعارضان وعند المعدل اذا انفرد قبل لانه تقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب
تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد فلا يدفع في كل كثرة العدد المسئلة
الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يصرح بشهادة تو ثبتها ان يقول هو
عدل لا في عرفت منه كيت وكيت فان لم يذكر السبب وكان عارفا باشروط العدالة
كفى وثالثها ان يروي عنه خبرا واحتلفوا في كونه تعديلا والحق انه ان عرف من عادته
لو يصح قوله انه لا يستجيز الرواية الا عمن عدل كانت الرواية تعديلا والا فلا
او من عادة اكثر هم الرواية عن كل من سمعوه ولو كانوا الينا عليهم سكتوا فان مات

لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشا في الدين قلت لم يوجب على غيره
العمل لكن قال سمعت فلانا يقال كذا وصدق فيه ثم لعله لم يعرفه بالفسق والعدالة
فروى ووكل الحاكم الى مراده القبول ورابعها العمل بالخبرين ان امكن حملة على الاحتياط
او العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بمقبول وان عرف بقيننا انه عمل بالخبر فهو شاذ لان
اذا عمل بخبر عدم العدل لفسق المسئلة الخامسة ترك الحكم بشهادته لا يكون
جرحا في روايته وذلك لان الرواية والشهادة مشتركان في هذه الشرائط الاربعة
اعني العقل والتكليف والاسلام والعدالة واختصت الشهادة باسورته هي
غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد والعداوة والصداقة
فهذه الستة تؤثر في الشهادة لا في الرواية لان الوالد له ان يروي عن ولده بالاجماع
والعبد له ان يروي ايضا والصغير له ذلك لان الصحابة روت عن زوجات الرسول
عليه السلام مع انهم في حقهن كالصغير الشرط الخامس ان يكون الراوي
حيث لا يقبل له كذب الخطاء وذلك يستدعي حصول امرين احدهما ان يكون ضابطا
والا حوال لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له اما ضبطه فلانه اذا عرف نقلة
الضبط لم تؤمن الزيادة والنقصان في حديثه ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون مختل
الطبع جدا غير قادر على الحفظ اصلا ومثل هذا الانسان لا يقبل خبره البتة والثاني
ان يقدر على ضبط قصار الحديث دون طوالها 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 لا يترجح انه سها في حديثه واما اذا استوى الذكر والسهو لم يترجح انه ما سها والفرق
بين ان لا يكون ضابطا وبين ان يعرض له السهو ان من لم يضبط لا يحصل الحديث حال
سماعه ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه ويحصله الا انه قد ينشذ عنه
بعارض السهو فان قلت لم لا يجوز ان يقبل حديثه لانه لو لم يكن ضبطه او ضبطه
ثم سها عنه لم يروه مع عدالته قلت عدالته يمنع من الكذب والخطاء عمدا لا سهوا
فجاز ان يتصور مع عدالته بما لم يضبطه انه ضبطه وانه لم يسه فيما سها عنه وجب
ان لا يقبل حديثه الفصل الثاني في الامور التي يجب تثبتها حتى يطلق الراوي
رواية الخبر اعلم ان ذلك اما ان لا يعلم انه قرا على شيخه او حدثه ويتذكر
الفاظ قراءته ووقت ذلك فلا شبهة في انه يجوز له روايته والاخذ به وثانيها ان يعلم انه
قراء جميع ما في الكتاب او حدثه به ولم يتذكر الفاظ قراءته ولا وقت ذلك يجوز له روايته

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لانه لا يجوز ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك فيه وقد بينا ان لا
يتذكر سماعه ولا قرائنه لما فيه لكنه يظن خلاف ما روى من خطئه وها هنا اختلفوا
فيه فمن الشافعي يجوز روايته وهو قول ابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة لا يجوز
لنا الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة كانت تقبل على كتب رسول الله
صلى الله عليه وسلم بخطوطها به لهم روين حزم من غير ان يقال لذا وايا روى ذلك الكتاب
لم وانما عملوا بالاجمال الخ وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز
مثله في سايرالرواة واما المعقول فلان الظن ها هنا حاصل والعمل بالظن واجب
احتج ابو حنيفة بانه اذا لم يعلم السامع لم يامن الكذب جوابه انه روية بحسب
الظن وذلك يكفي في وجوب العمل الفصل الثالث فيما جعل شرطا في الراوي
مع انه غير معتبر الصابطي هذا الباب ان كل خصلة لا يقدح في غالب الظن
بصحة الرواية ولم يعتبر الشرع بحققها نفيا فانها لا تمنع من قبول الخبر وفيه
مسائل المسئلة الاولى رواية العدل الواحد مقبولة خلافا للجباي فانه قال
رواية العدلين مقبولة واما خبر العدل الواحد فلا يكون مقبولا الخ اذا عمل
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون مستندا لهم وحكم القاضي عبد الجبار انه
لم يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه لساهم الاول اجماع الصحابة
عمل ابوبكر على خبر وراه بلال وعمل عمر على خبر حمل بن مالك وعلى خبر عبد الرحمن في
المجوس وعمل على على خبر المقداد وعملت الصحابة على خبر ابي سعيد في الربا وعملت على
خبر رافع بن خديج في المخابرة وعلى خبر عائشة في الفا الختان بين وكان على يقبل خبر ابن بكير
فان قلت لعلهم قبلوا ما قبلوه لان الخبر افاد عندهم قلنا لم كانوا يبتاجتهاد م
لهذه الاخبار وكانوا يجرون بالمخابرة باسا حتى روى لهم رافع نهي الرسول عليه السلام عنها
الثاني ان العمل بخبر الواحد العدل ينتفي فيه ضرر مظنون فيكون واجبا احتج الخصم
بامور اربعة احدها انه عليه السلام لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له ابوبكر وعمر
وثانيها ان الصحابة اعتبرت العدد فان ابابكر لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه معه
محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر على خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري
وردّ خبر فاطمة بنت قيس وردّ ابو بكر وعمر خبر عثمن في رد الحكم بن ابي العاص وثالثها
قياس الرواية على الشهادة بل اولى لان الرواية يقصى شرعا عاما والشهادة شرعا
خاصا فاذا لم يقبل رواية الواحد في حق الانسان الواحد فلان لا يقبل في حق كل الامة

اولى ورابعها الدليل ينفي العمل بالخبر المظنون لقوله تعالى ان الظن لا يغني من
الحق شيئا ترك به في خبر العدلين والعدد الواحد ليس في معناه لان الظن هناك
اقوى مما ها هنا فوجب ان يبقى على الاصل والجواب عن الاول ان ذلك
ان دل فانما يدل على اعتبار تلمة ابوبكر وعمر ود البدين ولان التهمة كانت قايمة
هناك لانها كانت وافقة في محفل عظيم والواجب فيها الحدة نهلا وعن الثاني اما بينا
انهم قبلوا خبر الواحد وها هنا اعتبروا العدد فلا يبعد ان تتفاوت فنقول لما ذكرناه
من الروايات يدل على ان العدد ليس بشرط في اصل الرواية وما ذكروه دال على الفهم
اما طلب العدد فلقيام تهمة في تلك الصور وعن الثالث انه منقوض بسائر الامور
التي هي معتبرة في الشهادة لانها في الرواية كالحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة
وعن الرابع لا نسلم ان قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا يمنع من التعلق بخبر
الواحد فانا لما علمنا ان الله تعالى امرنا بالعمل بما تعبدنا به كان ممسكا به معلوما لا مظنونا
المسئلة الثانية ذهب اكثر الحنفية ان راوي الاصل اذا لم يقبل الحديث قدح
ذلك في رواية الفرع والحنابلة ان نقول راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية
او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بفساد الحديث او بصحته
او لا يجزم بواحد منهما فان كان الاول فقد تعارضا فلا نقبل الحديث ولان نقبل
الحديث من الفرع لم يمكن الا بالقدح في الاصل وذلك يوجب القدح في الحديث واما
الثاني فلا تناقض في صحته واما الثالث فاما ان يقول الاغلب على ظني انه روى به
او الاغلب انه ما رواه او لا يقول شيئا من ذلك والاولان لا يقولان شيئا من ذلك ويشبه ان يكون
الخبر في كل هذه الاقسام مقبولا لان الفرع جازم ولم يوجد في مقابلته جزم يعارضه
فلا يسقط به الاستدلال واما اذا لم يكن الفرع جازما بل يقول اظن اني سمعته مثلا
فان جزم الاصل بانه ما رواه يقدم لان الرد وان قال اظن اني ما رويته لكن تعارضا والاصل
العدم اذ ذهب الى ما رواه الهشام فالحديث مقبوله والضابط انه حيث يكون قول
الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا وحيث يرجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح
واحتج الماتنون مطلقا بان الدليل ينفي قبول خبر الواحد خرجنا الفتاوى فيما اذا لم يوجد
فيه هذا المعنى لان الظن هناك اقوى منه فيما عداه على الاصل والجواب ما تقدم
المسئلة الثالثة لا يشترط كون الراوي فقيها سواء كانت روايته موافقة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

موافقة للقياس او مخالفة له خلافا لابي حنيفة فيما خالف القياس لنا الكتاب
والسنة والعقل اما الكتاب فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فوجب ان لا يجب الثبت في غير الفاسق سواء كان عالما او جاهلا واما السنة
فقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي الى قوله فرب حامل فقه ليس
بفقيه واما العقل فلان خبر العدل يفيد ظن الصدق فوجب العمل به
لما تقدم ان العمل بالظن واجب احتج الخصم بوجهين الاول الدليل الذي نفى
جواز العمل بخبر الواحد خالفناه اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على
روايته اوثق الثاني الاصل ان لا يرد الخبر على مخالفة القياس والاصل ايضا
صدق الراوي فاذا تعارضا تساقطا ولم يحز التمسك بواحد منهما وايضا فبتقدير
صدق الراوي لا يلزم القطع بكون ذلك الخبر صحة لانه اذا جرى حديث مناف
عند الرسول عليه السلام فاذا احاد كل الرجل فقال عليه السلام اقتلوا الرجل
علم الفقيه ان الحد لغو واللاوها هنا منصرف الى الحمد والعامي ربما ظن ان المراد
منه الحد شتمونا والجواب عن الاول ما مر وعن الثاني ان التعارض
بتسليم الصحة اصل الخبر مؤلفه لجواز ان يشتبه عليه بالمعهود الى ستراق قلنا
التمييز بين الامرين لا يتوقف على الفقه بل كل من له فطنة سليمة امكنه التفرقة
بين الامرين وايضا فان ذلك يقتضي اعتبار الفقه في رواة خبر التواتر

المسئلة الرابعة اذا عرف منه التساهل في امر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
فلا خلاف في انه لا يقبل خبره واما اذا عرف منه التساهل في غير حديث الرسول
وعرف منه التحفظ جدا في خبر الرسول وجب قبول خبره على الرأي الاظهر
لانه يفيد الظن وقد مر فوجب العمل به المسئلة الخامسة لا يشترط
في الراوي ان يكون عالما بالعربية ويجوز ان يحمل الخبر ان المحمة في لفظ الرسول والاعجمي والعالي
بحكمهما حفظ اللفظ ولذلك لم يعتبر ان يكون ذكرا او حرا
او بصيرا وهو مجمع عليه المسئلة السادسة يقبل رواية من لم يرو الا خبرا واحدا
فاما اذا اكثر من الروايات مع قلة محافظته باهل الحديث فان امكن تحصيل ذلك القدر
من الاخبار في ذلك القدر من الزمان قبلت اخباره والا توجه الطعن في الكل
لو جب كون الراوي معروف النسب بل اذا حصلت الشرائط المعتبرة

الصلاة

الصلاة

المذكورة فيه قبل خبره وان لم يعرف نسبه اما اذا كان له اسمان وهو باحدهما اشتهر
جازت الرواية عنه اما اذا كان مشتركا بينهما وهو باحدهما مجروح وبالآخر معدل
لم يقبل لاجل التردد القسم الثاني في البحث عن الامور الغائبة الى المخبر عنه
اعلم ان الشرط الراجع الى المخبر عنه في العمل بخبره هو عدم دليل قاطع يعارضه
والمعارض على ضربين احدهما ان ينفي احدهما اثبته الخبر على الحد الذي اثبته الخبر
كما اذا قال في احدهما فلان ولم يوقت الفلاني في المكان الفلاني على الوجه الفلاني
ويبقى في الثاني من ذلك على ذلك الحد في ذلك الوقت وثانيهما ان يثبت احدهما
ما اثبته الخبر على الحد الذي اثبته مثل ان يوجب عليه صلوة اخرى في ذلك
الوقت في غير ذلك المكان والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي فان كان المعارض
عقليا نظر فان كان خبر الواحد دليلا للدليل كيف كان اولناه وان لم يقبل التاويل قطعنا بفساده لان الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض
فاذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه
قطعنا بوقوع ذلك المحتمل لا محالة وقوع الكذب من المشرع وانه غير جائز واما ادلة السمع
مثل الكتاب والسنة المتواترة والاجماع واعلم انه لا يستقيم عقلا ان يقول
الله تعالى امرتكم بان تعملوا بالكتاب والسنة والاجماع بشرط ان لا يرد خبر واحد
على ما قضته تلك الادلة وذلك لانه كلما كان كل واحد من تلك الادلة اخبارا واحدا لهذه الادلة كان
الاجماع عند من ادعى هذا المحتمل لم ينعقد لان الاجماع منعقد على ان الدليلين اذا استويا
ثم اختص احدهما بنوع قوة غير حاصلة في الثاني 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 لا جرم وجب تقديمها على خبر الواحد واما ان خبر الواحد
هل يقتضي تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة فقد تقدم القول فيه
فنا نظن انه شرط في هذا المقصد مع انه ليس بشرط في خبر الواحد
اذا عارضه القياس فاما ان يكون خبر الواحد مقتضيا تخصيص القياس او القياس
يقتضي تخصيص خبر الواحد واما ان يتساقيا لكلية فان كان الاول فحق
بجواز تخصيص العلة بخلاف ما من لم يجوزه يجري هذا القسم مجرى ما اذا تساقيا
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 مبطلا لاصل مقتضيات الآخر فمقبول

شبكة الألوكة www.alukah.net

او سمعه احد فاخبر به عن النبي عليه الصلاة والسلام فنسي ذلك وظن انه ذكره عن نفسه
الرابع اذا ارسله بالنبي عليه الصلاة والسلام من واقعة عن الصحابي اخرى
فانه يجعل متصلا بجواز ان يكون سمعه من الصحابي يرويه 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 ما فوته
الزمان الطويل الخامس من يرسل الاخبار اذا اسند خبر اهل ان يقبل امر بد
اما ان يقبل المرسل فانه يقبل واما ان لم يقبلها فكثير منهم قبله ايضا لان ارساله
يخلص بالمرسل وان اسند وجب قبوله لان مسند ومنهم من لم يقبله قال لان ارساله
يدل على انه انما يريد ذكر الراوي لضعفه فستره له والحالة هذه خيانة واخلاف
من قبل حديث المرسل اذا اسنده كيف يقبله قال الشافعي لا نقبل مرسل جرير بن عبد الله
قال فيه حدثني او سمعت فلانا ولا نقبل اذا قال لفظ موهم وقال بعض المحدثين لا نقبل
الا اذا قال سمعت فلانا وهو لا يفرقون بين ان يقال حدثني فلان او اخبرني فلان
فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث وجعلوا الثاني مترددا بين الرواية والسماع
ويمكن ان يكون اجازه له او كتب اليه وهذه عادة لهم وان لم يكن بينهما فرق في
اللغة السادس في الذب ليس اذا روى الراوي الحديث عن رجل يعرف باسمه
فلم يذكر ذلك الاسم وذكره باسم لا يعرف به فان ذلك فعل السلف من يروي عنه
ليس باهل ان يقبل حديثه فقد غش الناس ولا يقبل حديثه وان لم يذكر اسمه لضعفه
لانه ليس ثقة ممن يقول يكفي ظاهر الاسلام في العدالة قبل هذا الحدث ومن يقول لا يكفي
لم يعرف عدالة بعد اسلامه فمن لا يقبل المرسل فانه لا يقبله لانه لا يتكرر ان يضعف عن الله
حيث لم يذكر اسمه كالمرسل ومن يقبل المرسل ينبغي ان يقبله لان عدالة المقتفي
انه لولا انه ثقة عنده لما ترك اسمه نصا كما لو عدله والله اعلم المسند
هو ما نقل الخبر بالمعنى وهو منهب الحسن البصري وابي حنيفة واتباعه
خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين ولكن بشرائط لابد احدها الا يكون
الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها الا يكون فيها زيادة

ولا نقصان وثالثها ان يكون الترجمة مساوية للاصل في الجلاء والخفاء لان الخطاب
تارة يقع بالحكم وتارة بالمنشأ به لحكم واسرار اساتاثر الله بعلمها فلا يجوز تغييرها
من وضعها لثلاث وجوه الاول ان الصحابة تعاونا قصة واحدة مذكورة في مجلس واحد
بالفاظ مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض فيه وذلك يدل على قولنا الثاني انه يجوز
شرح الشرع للعجم بلسانهم فاذا جاز ابدال العربية بالعجمية فبان يجوز ابدالها
بعربية اخرى اولى ومن اضعف علم ان التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية
اقل مما بينها وبين العجمية المالك 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
المعنى انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن نبيهم هذه الاخبار ما كانوا
يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في ذلك المجلس بل كما سمعوها تارة كررها
وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين فذلك يوجب القطع بتقدير روايتها على تلك
الالفاظ الخامس الخالف بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام رحم الله
امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فاما ان اداه كما سمعه هو اداه باللفظ المسموع
ونقل الفقه الى من هو افقه منه معناه والله اعلم ان الحديث رعا فطن بعض فقهه من
فوايد اللفظ ما لم يفطن له الراوي لحدة رعا كان دونه في الفقه واما المعقول فمن
وجهين الاول انا لما جوزنا فوايتا ان المتاخر رعا استنبط من فوايد اوخبر ما لم يتنبه
له اهل الاعصار السالفة من العلماء والمحققين فلعلنا انه لا يجب في كل ما كان من فوايد
اللفظ ان يتنبه له السامع في الحال وان كان معتقدا كما قلنا وجوزنا النقل بالمعنى
فرعا حصل التفاوت العظيم مع ان الراوي يظن انه لا تفاوت البتة فانه لو جاز للراوي
تبديل لفظ الرسول بلفظ نفسه لجاز 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 ما ينقل عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات
كان التفاوت الحاصل بينهما حينئذ بحيث لا يبقى بين الكلام الخاص وبين الاول
نوع مناسبة والجواب عن الاول ان مرادي تمام معنى كلام الرسول فانه يوصف
بانه اقوى كما سمع وان اختلفت الالفاظ وهكذا الشاهد والترجمان يقع عليهما
الوصف بانهما اديا كما سمعنا وان كان لفظ الشاهد خلاف لفظ المشهود عليه

وقول الرسول دل على كون القياس حجة والقياس دل على هذه الاحكام
كان كتاب الله تعالى دالا على هذه الاحكام قوله الحديث يدل
على جواز الاجتهاد في زمان النبي عليه السلام قلنا وأي محذور يلزم منه
فان الواقعة التي لم يمكن تأخير الحكم فيها الى مدة يذهب الرجل من
اليمن الى المدينة ويرجع عنها لا يكون تحصيل النص فيها ممكنا فوجب جواز
الرجوع الى القياس قوله ذكر السنة جوابا عما تقضي غير جائز قلنا لا نسلم
ان 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
ما بلغت معاذا اي لما عزم على ان يبعثه قوله الحديث يمنع من تخصيص الكتاب
والسنة بالقياس قلنا كثير من الناس ذهب اليه قوله نقل انه عليه السلام
قال اكتب الي اكتب الليل قلنا روايتا مشهورة وروايتكم غريبة لم يذكرها
احد من المحدثين فلا يعصل التعارض ايضا فكيف يجوز ان يقول عليه السلام
اكتب الي وقد يعرض من الحكم ما لا يجوز ذكره وايضا يمكن الجمع بينهما وان
ورد اني واقعة واحدة وهو ان يقال الحادثة ان احتملت الخبر وجب
عرضها وان لم تحتمل وجب الاجتهاد قوله انه مرسل قلنا هب انه كذلك لكنه مرسل
لعنه الامة بالقبول ومثله حجة عندنا قوله ورد فيها يوجب البلوى فوجب
بلوغه الى حد التواتر قلنا وروده فيما يعم به البلوى لا 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 ظن كونه حجة قوله نحمله على
طلب النص الجلي قلنا قوله فان لم نجد يقتضي بقاء النص جليا كان او خفيا
قوله لا نسلم ان قوله فان لم نجد للعموم قلنا الدليل على انه للعموم جواز الاستثناء
قوله لما دل الكتاب والسنة على العمل بالقياس كان دالا على الحكم الثابت
بالقياس قلنا هب انه كذلك لكن الحكم الذي هو مدلول القياس لم يكن حاصلا فيهما
وهذا القدر يكفي في جواز ان يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة وقول معاذ
حكم بكتاب الله اراد به ما دل عليه الكتاب بنفسه لا بواسطة اذ لو اراد به كل
ما دل عليه الكتاب سواء كان بلا واسطة او بواسطة لكان القول بانه اذا لم يوجد في الكتاب

حكمت بما في السنة حظ قوله نحمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا البراءة
الاصلية مسلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد فلا يجوز
حمل قوله اجتهد عليه قوله نحمله على القياس الذي نقص الشرع على علته او على
ما يكون مثل قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف قلنا الشرع انما سكت
عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد وافي بجميع الاحكام ولو حملنا ه
على ما ذكرتموه من القياس لم يكن ذكر والينا معرفة عشر عشير الاحكام
فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم سكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة
قوله ما الدليل على الحصر قلنا اجمعت الامة على الحصر فوجب القطع به

روي ان عمر سأل النبي عليه السلام وعن قتله الصائم فقال ارايت
لو تمضمضت بماء فمجته اكنت شاربه وجه الاستدلال به انه عليه السلام
قاس وذلك يوجب كون القياس حجة انما قلنا انه استعمل القياس لان قبله
السلام حكم بان القبلة من دون الانزال لا يفسد الصوم كما ان المضمضة
من دون الازدراد لا يفسد الصوم واراد هذا الكلام يدل على ان الجامع
بينهما ما يفهمه كل عاقل عند سماع هذا الكلام من انه لم يحصل عند المتوسط
ما هو المثمرة المطلوبة فوجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المطلوب
واما قلنا انه عليه السلام لما استعمل القياس وجب ان يكون حجة لوجهين
الاول ان الناس يجب عليهم اتباعه فلو لم يكن القياس حجة لكان حرج محرج الغير
قلنا لو كان الامر كذلك لوجب حكم مثل هذا الكتاب جاز ان يقول لمن سأل عنه ليس بقرآن
الله سبحانه وكذا اذا كان الكتاب عنده وعند من يخاطبه حجة وقد يجوز
ان يقول ذلك اذا كان هو ومن يخاطبه لا معتقدان كونه حجة ولا يقول الانسان
في حكم حكم به لاجل القياس الصحيح انه ليس بقياس مع انه ومن يخاطبه
لا يعتقدان كون القياس حجة [illegible] هذا خبر واحد فلا يجوز نا المسئلة العلمية
عليه سلمنا ذلك لكنا نقول انه عليه السلام نبه هاهنا على العلة ومثل هذا القياس
عندنا حجة سلمنا دلالة الحديث على ان القبلة يجوز ان يجري المضمضة لكن
لسر فيه ان الحرج يوجب ذلك والقياس اذا احتمل ان يجري القطع على احدهما
يفيد دليل

قوله خبر واحد قلنا سيأتي الجواب قوله نبه

رضي الله عنه

ما نقض وانه لو حصل الاجماع سلمنا ان بعض الصحابة قال بالقياس وان احدا
منهم ما علم انكاره فلم قلت بحصول الاجماع وبيانه ان السكوت قد يكون للخوف والتقية
قوله القول بالقياس ليس سببا لنفع دنيوي فكيف يحصل الخوف من اظهار الحق فيه قلنا الا سلم
عدم الخوف هناك قال المعتمد في هذا المقام ان الصحابة ما اجمعوا على القياس بل العامل
به قوم معدودون وهو عمر وعثمن وعلي وابن مسعود وابي وزيد بن ثابت ومعاذ بن
جبل وابو الدرداء وابو موسى وناس قليلون من اصاغر الصحابة وابناؤهن ما كانوا عاملين
به ولكن لما كان فيهم عمر وعثمن وعلي وهؤلاء سلاطين وفيهم الرجعة والرهبة شاع ذلك
في الدهماء وانقاد تلك العوام وجاز للباقين السكوت على التقية لانهم قد علموا ان
انكار هؤلاء غير مقبول قال والذي يدل عليه انه قال في الفتيا عبد الله بن العباس
والعباس اكبر منه ولم ينقل في الفتيا شيئا من غير عجز ولدعي ولد عينة عن شيء سمعوا به
وقال في الفتيا عبد الله بن الزبير والزبير اعظم منه ولم يقل منه شيئا وكان ابو عبيدة
ومعاذ بن جبل ابا لشاة فقال معاذ ولم يقل ابو عبيدة ومع ان ابا عبيدة اعظم منه
فانه عليه السلام قال ابو عبيدة امين هذه الامة وكيف يقال كان الخوف زايلا
وابن عباس قال هسة وكان والله مهيبا راشفا فان الرجل لعظيم اذا اختار مذهبا
فلو ان غيره ابطل عليه ذلك المذهب فانه يشق عليه غاية المشقة ويصير ذلك سببا
للعداوة الشديدة قوله لو كان الخوف مانعا من المخالفة لما خالف بعضهم بعضا
في مسئلة الجد والحمار قلنا القياس اصل عظيم في الشرع يقينا او ثبانا فكان النزاع فيه
اصعب من النزاع في وقوع الفقه وذلك فانا في زماننا نرى المختلفين في مسئلة القياس

لو لم يقع الا مرة واحدة والاول مما يعرفه الله تعالى لانهم ما جلسوا في محفل واحد فاطبين
بصحيحة دفعة واحدة والثاني لا يفيد الاجماع لانه ربما كان الحق مع من لما
صار البعض راضيا بقلبه صار الاخر متوقفا او منكرا عليه بالقلب وذلك يمنع
من انعقاد الاجماع فان قلت هذا الاحتمال يمنع من انعقاد الاجماع قلت
لا نسلم فان اهل الاجماع كانوا قليلين في زمان الصحابة وكان يمكنهم ان
يجتمعوا في محفل واحد ويتفطوا بالحكم فيكون ذلك الاجماع خاليا عن هذا
الاحتمال اما لم يجتمعوا في محفل واحد فاذا سئل بعضهم فافتى به ثم سئل انسان اخر
في بلد اخر فلعل المفتي الاول رجع عن فتواه حين ما افتى به المفتي الثاني وحينئذ
لم يتم الاجماع وهذا سؤال هل يظهر وبهذا فالوا لا حجة في اجماع الصحابة
سلمنا انعقاد الاجماع على قياس ما لكن لم ينقل الينا انهم اجمعوا على النوع الفلاني من
القياس او على كل انواعه ولم يلزم من انعقاد الاجماع على صحة نوع انعقاده على صحة
كل نوع فانه لا نوع الا ويحتمل ان يكون النوع الذي اجمعوا عليه هو هذا النوع
وان يكون غيره واذا كان كذلك صار كل انواعه مشكوكا فيه فلا يجوز العمل
بشيء منه فان قلت الحجة على قولين منهم من اثبت القياس ومنهم من نفاه
وكل من اثبته فقد اثبت النوع الفلاني مثلا فلو اثبتنا قياسا غير هذا النوع
كان خرقا للاجماع قلت لا نسلم ان كل من اثبت القياس اثبت نوعا معينا
منه لان القياس اما ان يكون مناسبا او لا يكون وكل واحد من القسمين مختلف فيه
واما المناسب فورده فهم قالوا لانه بنا على تعليل احكام الله تعالى بالحكم والاغراض
وانه لا يجوز واما غير المناسب فقد رده الاكثرون فثبت انه ليس هاهنا قياسا

مقبولة باجماع القايسين سلمنا انعقاد اجماع القايسين على نوع واحد ولكن لم لا
يجوز ان يكون الحاكم هو قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف او ما اذا من الله تعالى
على العلة فان هذا القياس عندنا حجة تسلمنا 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 المراد من الحكم بصورة معينة رعاية
الحكمة العامة فلا يجوز مع هذا التقدير اما غير الصحابة فانهم لما لم يشاهدوا
القرائن لم يكن حالهم كحال الصحابة فان قلت كل من يجوز العمل بالقياس للصحابة
يجوزه لغيرهم قلت كيف يقطع بانه ليس في الامة على عصرنا احد
يقول بهذا الفرق مع وضوحه غايته انا لا نعرف احدا قاله لكن عدم العلم بالشيء
لا يقتضي العلم بعدمه والجواب ان اصحابنا ذهبوا الى ان الروايات
المذكورة في اختلافهم في مسئلة الحد والحمار والمشركة والحد بلا دارع وتقدير
حد الشرب وقياس العبد على العبد وقول الصحابة بالتشبيه والراي وما نقل من
الاحاديث في القياس كخبر معاذ وابن مسعود وخبر الخثعمية والسؤال عن
قبلة الصائم وامر عمر ابا موسى بالقياس وقول ابن عباس بالتشبيه قد بلغ
مجموعها الحد التواتر وان من خالط اهل الاخبار والفقه وطالع كتبهم قطع
بصحة شيء من هذه الاخبار وانها بأسرها يمتنع ان يكون كذبا واي واحد منها
ثبت صح القول بالقياس فهذا هو الذي قاله اصحاب الا ان الخصم لو كابر وقال
لا نسلم خروج هذا المجموع عن كونه خبر واحد قلنا له هب انه كذلك فانه يبقى
يلزم قوله المسئلة قطعية فلا يجوز اثباتها بدليل ظني قلنا لا نسلم 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 الرتب المنذر
بالمطر الذي يجب التحرز عنه وبين ان يخبر بوجود مثل هذا الغيم مخبر لم تحكمه
مشاهدة الغيم في انه يلزمه التحرز فكذا ها هنا لا فرق بين ان يتوانى النقل عن الشرع
في اما مورون بالقياس وبين ان يخبرنا به من نظن صدقه في وجوب العمل بالقياس
وانا نعلم صدق المخبر بذلك وهذا الجواب قاطع للشغب بالكلية قوله على
الوجه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من قول عمر اعروا الحسناء والنظار الامر

فالحق

انه لا يبقى للجدا باجماعنا

لا يوجب حسنه في الموضع
الثاني وسقوطه والنساوي
في الحسن كون القطع به في
احد الموضعين لا يوجب
القطع به في الموضع الثاني

بمعرفة ماهيته كل جزئي لا بد ان يدخل تحت النقل المذكور في ذلك الجنس ما ليس منه ولا يخرج
منه ما هو منه قلنا مقدمة هذا الكلام موضوعة بسطل هذا الاحتمال وهو قوله الفهم
عند ما يختلج في صدر كل عالم يسلفل في كتاب ولا سنة اعروني الحسناء والنظار وقس
الامور عندك فكل هذا محمد الحاجة الى الله واشبهها بالحق فقاربوا ومن تامل في هذا الكلام
عرف انه صريح في الامر بالقياس الشرعي وهو الجواب ايضا عن قوله لم لا يجوز ان
يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يثبت حكمه الا بالنص قوله على الوجه
الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد منه انه لا يبقى الجد ابا مجازا حتى يدخل تحت قوله تعالى
وورثه ابواه كما يبقى النافلة ابنا حتى دخل تحت قوله تعالى يوصيكم الله قلنا لا يجوز
ان يكون اثبات ابن عباس على زيد لاجل امتناعه من الجمع في احد الموضعين دون الثاني
لان حسن الجمع في احد الموضعين لا يوجب القطع به في الموضع الثاني واذا ثبت
ان هذا الانكار غير متوجه على التفرقة في اطلاق الاسم المجازي ثبت انه متوجه على
التفرقة في الحكم الشرعي فيكون ذلك تعبدا بالقياس الشرعي قوله لو كان المراد
هو الحكم الشرعي لما نسبه الى مفارقة التقوى قلنا لعل هذا القياس كان جليا عند
ابن عباس وكان من مذهبه ان الخطاء في مثل هذا القياس يقدح في التقوى والله اعلم
فذلك محمول على ايهما لغة قوله على الوجه الثالث لم قلت ان مبالغة في تعظيم
الرسول يوجب اظهار النص قلنا استقرار العرف يشهد به فان من حكم بحكم عوتب
مخالفه منه جمع يوافقونه على تعظيم شخص معين وجد ذلك الانسان حجة
من قول ذلك الانسان المعظم فانه لا بد وان يذكر لهم ذلك القول ويصرح به قوله
انما يذكره عند الحاجة الى ذكره قلنا والحاجة الى ذكره حاصلة مطلقا
لان من يعتقد ان مذهبه ثابت بالنص فلا بد وان يعلم ان مخالفه انما خالفه اما لانه
لطريق او لطريق مرجوح بالنسبة الى طريقه او مساوي له او راجح عليه وعلى
التقدير بين الاولين كان مخالفة مخالفا للنص وعلى التقدير الثالث يكون فرض
كل واحد منهما التوقف فيكون الفتوى باحدهما محظورا وعلى التقدير الرابع يكون
هو مخالفا للنص فاذن ما ثبت مذهبه بالنص فانه لا بد وان يعتقد فيمن خالفه
او في نفسه كونه مخالفا للنص لكن شدة انكاره على مخالف النص تقتضي شدة
احترازه عنها والطريق الى ذلك الاحتراز ان لا يذكر ذلك النص وثبت ان سنة

مخالفة النص

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تعظيمهم للرسول يوجب عليهم ان يذكروا نصوصه على الطلاق وهذا ظاهر
الجواب عن قوله انه لا يجب ذكر النصوص لجنبه لان الدليل الذي ذكرناه
معارض في الكل فقوله لو اتتنوا مما ذهبهم بالقياس لوجب عليهم ان يذكروهما قلنا الفرق
من وجوه احدها ان انكارهم على مخالف النص فوق انكارهم على مخالف
القياس فلم يلزم من ترك اهل الاجتهاد من ترك اعظمهما وثانيها ان الحوائط
مستقلة بمعرفة العلل القياسية فلا يجب التنبيه عليها وهي غير مستقلة بمعرفة
النصوص وذلك يقتضي وجوب التنبيه عليها فان قلت لو لم يجب التنبيه
على العلل القياسية لما حسنت المناظرات قلت ليس كل ما لا يجب لا يحسن
وثالثها ان النصوص يجب اتباعها فيجب نقلها والقياسية لا يجب اتباعها لان
عند ذلك كل مجتهد مصيب فلا يجب نقلها ورابعها ان النصوص يمكن الاحتراز
عنها على كل حال واما الامارات فقد تتعذر التعبير عنها وان كانت مفيدة
للظن مثل الامارات في فهم المتكلمات وادوش الجنايات ولذلك لا يمكن المفتي من
ان يذكر امارة ملخصة في تقدير القيمة بالنقد المعتبر فان قلت البيان
فيها هذا الزمان يعبرون عن هذه الامارات قلت المتاخر غير كما علم
بالخبر ما لا يلخصه المتقدمون فيه سلمنا انه يجب عليهم ذكر تلك القياسية لكن
يجب ذكرها صريحا او تنبيها ورمزا لكن قد نبهوا على العلل بالاشارة الى الاصول
التي ذكروها بيانه انهم اتفقوا على ان حكم قوله انت علي حرام ان يكون
حكمه حكم الطلاق والظهار واليمين وعلة ذلك ظاهرة وهي ان قوله انت علي
حرام لفظ موضوع للتحريم فيتوقف فيه اذا توجه الى الزوجة كهذه المسائل
ثم ان كل واحد منهم رجح الوصل الذي اختاره فمنهم من رجح بالاحتياط فجعله
طلاقا ثلاثا ومنهم من رجح بالمتيقن فجعله طلقة واحدة ومنهم من جعله ظهارا لما بينه
اباه في اقتضاء التحريم وبينانيته لصراح الطلاق وكنايا ته ثم جعل كفارته كفارة
الظهار اخذا بالاحتياط لانها اغلظ من كفارة القتل ومنهم من رجح بان كفارة
اليمين اقل الكفارات فوجبها اخذا بالاقل فظهر ان ذكر هذه الاصول منه على
كنهه بينا سائغ فوله لم قلتم انهم لو اظهروا ذلك لنصوص توجب اشتهاره قلنا لان
هذه المسائل من المسائل التي تكثر وتوقعها وكانت الحاجة الى معرفة حكم الله

فيها بالدليل شديدة وما كان كذلك فان الدواعي تتوفر على حفظ النصوص
الواردة فيها وهذا ان لم تفد القطع فلا اقل من الظن فوله ندعي ان ذلك النصوص
لو نقلت لوجب انت او لوفره احد ممن في هذا الزمان قلنا ندعي شيئا ما لثانا وهو
ان يكون مشهورا في الكتب بحيث يعده كل من حاول طلبه فوله مرد هب
الى انه يمين يحنث فيه 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 فاحله
ثم دل فاما يدل على مذهب مسروق فاما قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم فنقول ليس في الاية انه عليه السلام قال لبعض نسائه انت علي حرام
بل ليس فيها الا انه عليه السلام حرم ما احل الله له فيجوز ان يكون قد حرم مبلغا
اليمين ان كان قد حلف انه لا يقرب ماريته بل هذا اولى لان اليمين هو الحلف بالله
ولا شبهة في ان قوله انت علي حرام ليس فيها بالله فثبت ان هذه الاية لا تدل لا كلية
فيها على حكم هذه المسئلة واما نصا فلو تركت هذه الاية بسبب قوله عليه السلام
لمارية انت علي حرام لكان ذلك ايضا في الباب وذلك يمنع من ذهاب كل واحد منهم في
هذه المسئلة الى قول اخر لما بينا ان شدة انكارهم على من خالف نصوصه يمنع منه
فوله من حمله على الطلقات الثلث جعله كنايات الطلاق قلنا لا شك ان قوله انت
علي حرام ليس من صراح الطلاق ولا جماع على انه من كنايا ته فاذن لا بد وان يقال
ان حكم هذا اللفظ مثل حكم الصراح او الكنايات وهذا التشبيه نفس القياس
بل انه لا نزاع انه بعد ثبوت هذه المشابهة يندرج تحت قوله تعالى اذا طلقتم النسا
وقوله الطلاق مرتان فوله من حمله على الطلقة الواحدة فانا حمله عليها اخذا
بالمتيقن هذا اما لو شك بعد ان جعله من صراح الطلاق او كنايا ته ولم يتدفيه
من القياس فوله من حمله على الظهار فقد اجراه مجرى الظهار قلنا ان اردتم به
انه اجراه مجرى الظهار في الحكم فهذا هو القياس وان اردت غيره فبينه
فوله ان مسروقا تمسك بالبراة الاصلية قلنا لم نسلم بل قاسه على قصة من تزوجها
حكي عنه انه قال الحرف عندي بينه وبين تحرم قصعة من ثريد وايضا فان مسروقا
كان من الذاهبين الى ان يقال انه عاصر لصحابة حين اختلفوا في هذه
المسئلة او ما عاصرهم فان كان الاول كانت الصحابة تاركين
للبراة الاصلية بسبب القياس وما بينا انهم ما ذهبوا الى مذاهبهم لاجل النص

شبكة الألوكة www.alukah.net

وذلك يقتضي عمل بعض الصحابة بالقياس وهو مطلوب في هذا المقام والجواب ان ذلك وان كان الباقي كان اجماعهم حجة فوله هب انهم ماذهبوا اليه لكن لم يحل المذاهب لم يحل النقض قلت ذهبوا اليها للقياس قلنا لان كل من قال من الصحابة ثم رجعوا عن ذلك الاقول البراءة الاصلية والى النصوص الجلية او الخفية قال انهم علموا انها بالقياس وهذا تمام الكلام في الوجه الثالث اما الوجه الرابع فقوله الواي في اصل اللغة ليس للقياس قلنا هذا مسلم ولكن ندعي انه في عرف الشرع اختص بالقياس وهذا وان كان خلاف الاصل لكن الدليل قام عليه وهو انكم رويتم عنهم كلامًا كثيرًا في ذم الراي وقد ساعدنا خصومنا على ان المراد منه ذم القياس فعلمنا ان عرف الشرع فيه تخصيص اسم الراي بالقياس وهذا تمام الكلام في المقدمة الاولى فوله انهم صرحوا بالحق فيما قلتم انهم ولكن التوبيخ ماذكرنا فوله روايات الاحاد صريحة وروايات الاعتزال غير صريحة قلنا هب انها غير صريحة لفظا لكنها صريحة بحسب الدلالة المذكورة فلم قلت انه يبقى ما ذكرتموه من الترجيح فوله لعل المنكر انقلب مقرا وبالعكس قلنا لو وقع ذلك لاشتهر لانه من الامور العجيبة فحيث لم يشتهر دل على انه لم يقع فوله لعلهم سكتوا خوفًا قلنا استقر احوال الصحابة بعد ظفرهم غالبا بشدته انقيادهم للحق واما فتح النظار فيهم فقد سبق 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 كل واحد اعتقد ان تخيير اولى بالحق قلنا لا بد وان يكون واحد منهم اولى بذلك ويكون الكل في درجة واحدة وكيف كان فاجماعهم على ترك الحق امارا جماع على الخطاء فوله حصل الرضا دفعة اولا دفعة قلنا الحاصل كل ما ثبت تفاوت على ما كان فوله لا يعلم انهم باي انواع القياس تمسكوا قلنا الاجماع الظاهر حاصل في ان القياس المناسب حجة فوله لم قلت انه يلزم من جواز العمل بالقياس للصحابة جوازه لنا قلنا لا نعرف احدا قال بالفرق فيكون الاجماع حاصلا ظاهرا بهذا تمام الكلام في هذه الطريقة وانما استقصينا القول فيه سوا لما وجوابا لان ارباب الاصوليين يعولون عليها في كثير من مسائل هذا العلم وقد ذكرناها الى مواضع كثيرة من هذا الكتاب فاردنا ان نعرف مقدارها توهما وقد ظهر انها الوا فادت شيئا فما افادت الا ظنا ضعيفا وانه ليس الامر كما يعتقده الجمهور من انه يفيد اجماعا قاطعا وبالله التوفيق

المسلك السادس

في تقرير الاجماع على وجه آخر وفيه فصول نعلم بالضرورة اختلاف الصحابة في المسايل الشرعية فاما ان يكون ذهابهم الى ما ذهبوا اليه لاحد الطريقين فيكون ذلك اجماعا على الباطل وهو غير جايز او لطريق وهو اما ان يكون عقليا او سمعيا لا يجوز ان يكون عقليا لان العقل لا دلالة فيه الا على البراءة الاصلية وسمعيا لان يكون قول كل واحد من المختلفين فوله بالبراءة الاصلية قلت انه كان سمعيا وهو اما ان يكون نقلا او نظرا 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 ونحن نعلم بالضرورة ان المخطئين منهم في المسايل الشرعية ما كان كل واحد منهم يعتقد في صاحبه كونه مستحقا للعقاب الالم العظيم بسبب تلك المخالفة واما الذي ليس بنص ولا قياس فباطل لان كل من قال من الامة انهم لم يتمسكوا في تقريراتهم بشيء من النصوص الجلية والخفية ولا بالبراءة الاصلية قال انهم تمسكوا بالقياس فلو قلنا انهم قالوا بتلك الاقاويل لشيء غير هذين القسمين كان ذلك 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 الاسولة ساقط عنها المسلك السابع وهو المعقول ان القياس يفيد ظن الضرر فوجب جواز العمل به بيان الوصف ان من ظن ان الحكم في الاصل معلل بكذا ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في الفرع وجب ان يحصل له ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل وهذا علم يقيني بحالة حكم الله تعالى سبب للعقاب فينتج من ذلك ان الظن وهذا العلم ظن ان ترك العمل به سبب للعقاب فثبت ان القياس يفيد ظن الضرر بيان الثاني ان العاقل يعلم بديهة عقله انه لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما بل يحب لا محالة ترجيح احدهما على الاخر ويعلم بالضرورة ان ترجيح ما غلب على ظنه ظلمة عن الجهة الاخرى اولى من العكس وهذا معنى وجوب العمل بالقياس لا هذا القدر فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه مبني على امكان ما يدل على ان الحكم في الاصل معلل بعلة ثم على وجود ذلك الدليل ثم على امكان ما يدل على حصول ذلك الوصف في الفرع ثم على وجود ما يدل عليه ثم على انه يلزم من حصول ذلك الوصف في الفرع حصول ذلك الحكم فيه ونقرر هذه المقدمات الخمس سيأتي في الجواب انه ستأتي الله تعالى سلمنا حصول هذا الظن فلم قلت

العمل به واجب قوله لانه ترجيح الخالي عن المعارض على المشتمل عليه متعقب بوجهه
العقل قلنا هذا منقوض بما انه لا يجب على القاضي ان يعمل بقول الشاهد الواحد
اذا غلب على ظنه صدقه وان يعمل في الزنا بقول الشاهدين اذا غلب على الظن
صدقهما وما اذا ظهرت مصلحة لا يشهد باعتبارها حكم شرعي البتة وما اذا ادى
الرجل الذي يغلب على الظن صدقه النبوة وما اذا غلب على ظن الدهري واليهودي
والنصراني فتح هذه الاعمال الشرعية فان غلبة الظن حاصلة في هذه الصور
ولا يجوز العمل بها فان قلت المظنة انما تفيد الظن اذا لم تقم دلالة قاطعة على
فسادها وفي هذه الصور قامت الدلالة على فسادها فلا يبقى الظن قلت
مبنى هذا السؤال على ان القياس انما يفيد ظن الضرر اذا لم يوجد دليل يدل على فساد
القياس فحينئذ نقول ما يدل على فساد القياس جزء من المقتضي لظن المفسدة فعلى كون
الشيء انه لم يوجد ما يدل على نفي القياس حتى يكتفى بعدمه حصول ظن الضرر
وبعد الحاجة عن النظر نقول متى يجب الاحتراز عن المفسدة اذا امكن تحصيل العلم
به واذا لم يمكن الوصول اليه فان الشيء اذا امكن تحصيل العلم به لم يكتفوا بالظن مع جواز
كونه مخطئا اقتدارا على ما لا يمكن كونه قيدا مع امكان الاحتراز عنه وهو غير جائز
بالاتفاق والبيان مسلم ولكن انما يجوز الاكتفاء بالظن في الوقائع التي ليست عقلية اذا
تعذر انه لا طريق الى تحصيل العلم بها البتة وذلك انما يصح لو ثبت انه لم يوجد في كتاب
الله ولا في سنة رسوله ما يدل على احكام تلك الوقائع ولم يوجد في لسان امام معصوم
يعرفنا تلك الاحكام فان يتعذر وجود واحد من هذه الامور كان تحصيل اليقين
بالحكم ممكنا سلمنا انه لا طريق الى تحصيل العلم بها لكن لم قلتم انه لم يوجد
ما يقتضي ظنا اقوى من الظن الحاصل بالقياس فان يتعذر ان امكن ذلك كان الترجيح
بالقياس اكتفاء بضعف الظنين مع القدرة على تحصيل الاقوى وانه غير جائز
ثم نقول ان دل ما ذكرتموه على صحة القياس فهو ما يدل على فساده وهو الكتاب
والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والقول بالقياس تقديم بين يدي الله
وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا نعلم ما لا يكون علما ولا نعلم
في الفرع لاجل القياس قول بالمظنون لا بالمعلوم وانه حرام وايضا قال تعالى ولا احكم بينهم
بما انزل الله والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وايضا قال تعالى ولا رطب

ولا يابس الا في كتاب مبين ما تركنا في الكتاب من شيء فهذه الآيات دالة على
اشتمال الكتاب على الاحكام بأسرها فاذن كل ما ليس في 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 واقوى ما
تمسكوا به من الآيات قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وجه الاستدلال
به ان القياس الشرعي لا بد وان يكون تعليل الحكم في الاصل واثبوت تلك العلة
في الفرع فيلزم وجوب العمل بالقياس تصديق على ذلك الظن بما يغني من الحق
وذلك بنا قض عموم النفي فان قلت بشكل التمسك بهذه النصوص بالقوى والمتواترات
والمبادرات العقلية قلت تخصيص العام في بعض الصور لا يخرجه عن كونه حجة
واما السنة فقوله عليه السلام يهل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة
وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الثاني قال عليه السلام ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال
ويحللون الحرام فان قلت خبر الواحد قد يعارض الدليل العقلي الذي ذكرتموه
قلت الدليل الذي ذكرتموه هو ان القياس يفيد الضرر المظنون وهو الاحتراز
عنه وذلك ان خبر الواحد يفيد الظن فاذا ورد في المنع من القياس افاد ظن ان التمسك
به للضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه واما اجماع الصحابة فهو انه نقل عن كثير منهم
التصريح بذم القياس على ما تقدم وسائره لم ينظم من احد منهم الانكار على ذلك الذم
وذلك يدل على انعقاد اجماعهم على فساد القياس وان قلت هذا معارض بانه نقل
عنهم انهم اختلفوا في مسائل مع انه لا طريق لنا الى تلك المذاهب الا القياس قلت
ما ذكرناه اولى لان التصريح راجح على ما ليس بتصريح واما اجماع العترة فلانا كما نعلم
بالضرورة بعد ما بعلة اصحاب النظر ان مذهب الشافعي وابي حنيفة وما لك القول
بالقياس فكذلك نعلم بالضرورة ان مذهب اهل البيت كالقاسم والباقر انما
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 فالعمل بالقياس
غير جائز بيان الملازمة ان العمل بالقياس يقتضي اتباع الظنيات وذلك يقتضي وقوع
الاختلاف لا محالة ووقوع ذلك شاهد على صحة ما قلناه بيان انه لا بد وان المخالف

قوله تعالى ولا تنازعوا الثاني ان الرجل اذا قال اعتقت غانما لسواده مقيسا عليه لرجحن سالم عبيده الشود فضلا عما اذا لم يامر بالقياس فاذا قال الله تعالى حرمت الربوا في البر كيف يجوز القياس عليه فهذا كله لا يمنع العمل بالقياس عقلا اما الماتن رحمه عقلا فقد ذكر ان الذي يمنع من خصوص ذلك المنع هذا الشرع ومنهم من منعه في كل النسخ اما الاول فهو قول النظام واحتج عليه بان مدار هذا الشرع على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس في هذا الشرع بيان الاول بصور احداها انه جعل بعض الجزئية والاسكنة اشرف من بعض مع استوائهما في الحقيقة قال ليلة القدر خير من الف شهر وفضل الكعبة على سائر البقاع وبانيها جعل التراب طهورا مع انه ليس بمتمال بل من يدري تشويه الخلقة بانيها فرض الغسل من المني والرجيع اشق منه واوجبهما فانا عن رسال السبيع على مثله واقوى منه ثم اباح ارساله على البهيمة الصعيفة وخامسة لم يقض بصلوة المسافر الشطر مما كان عدده اربعا وترك ما كان ركعتين وسادستها اسقط الصلوة والصوم عن الحائض ثم اوجب عليها قضا الصوم ان الصلوة اعظم قدرا من الصوم وسابعتها جعل الحرة الفقيرة الشوهاء كحسن وغاية من الجواري الحسان لا يحسن وثامنتها حرم النظر الى شعور الجواري الشوهاء مع انها لا يفتن الرجل لشاب البتة واباح النظر الى محاسن الحرة الحسناء مع انها تفتن الشيخ عاشقها قطع سارق القليل وعفا عن غاصب الكثير وعاشرتها جلد بالقذف بالزنا ولم يجلد بالقذف بالكفر وحادية عشرها قبل في القتل والكفر شاهدين ولم يقبل في الزنا الا اربعة وهو دونهما وثانيه عشرها جلد قاذف الحرا الفاجر وعفا عن قاذف العبد الضعيف وثالثة عشرها اوجب على الصبيه المتوفى عنها زوجها العدة ونفى في العدة بين الموت والطلاق مع ان حال الرجم لا يختلف فيهما وراعه عشر فجعل استبرا الامة حيضة وللحرة المطلقة ثلث حيض وخامسة عشر فحرج الروح من موضع الغائط ففرض تطهيره موضع اخر مع ان غسل ذلك المكان اولى واذا ثبت هذا فنقول مدار القياس على ان المقدورتين لما تماثلتا في الحكمة والمصلحة وجب استواؤهما في الحكم لكن هذه المقدمة لو كانت حقة لامتنع التفرقة بين المتماثلات والتفرقة بين المختلفات في تلك المقدور فلما لم يمتنع دل علمنا فساد تلك المقدمة واذا فسدت

والجمع

تلك المقدمة بطل القول بالقياس واما الذين منعوا من القياس في كل الشرائع فقد عرفت انهم ثلث فرق الفرقة الاولى الذين انكروا كون القياس طريقا الى الظن وهو باطل فقد تمسكوا بوجوه احدها ان البراة الاصلية معلومة فالحكم الثابت اما ان يكون على وفق البراة الاصلية او لا على وفقها فان كان على وفقها لم يكن في القياس فائدة وان كان على خلافها كان ذلك القياس معارضا للبراة الاصلية لكن البراة الاصلية دليل قاطع والقياس دليل ظني والظني اذا عارض القطعي كان الظني باطلا فيلزم كون القياس باطلا وثانيها ان القياس لو جاز في شيء من المسايل لجاز اذا سلمنا ان الاصل في كل امر يقاوه على ما كان اذا لم يثبت ذلك فيجب ان الشرع امر بالعمل بالقياس لكن كيف يعرف انه يجوز ذلك التكليف واذا لم نعرف على حكم الاصل فكيف نعرف ان ذلك الحكم باق في هذا الزمان فثبت ان القياس لو جاز مع المساعدة على هذا الاصل اذا ثبت ذلك فنقول الحكم المثبت بالقياس اما ان يكون نفيا فلا حاجة فيه الى القياس لانا علمنا ان هذا الحكم كان معدوما في الازل والاصل في كل امر يقاوه على ما كان فيحصل لنا ظن ذلك العدم فيكون اثبات ذلك الظن بالقياس مرة اخرى عبثا فان قلت يثبت بدليل لا يمنع من ثبوته بدليل اخر قلت نعم ولكن بشرط ان لا يمنع الدليل الثاني الى الاول اما اذا افضى اليه كان التمسك بالدليل الثاني تطويلا محضا من غير فايدة واما ان كان الحكم المثبت بالقياس اثباتا ما نقول قد بينا ان قولنا الاصل في كل امر يقاوه على ما كان يقتضي طرح مجرد 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 في مثل هذا التعارض يجب ترجيح الاصل على الفرع فوجب القطع هاهنا بسقوط القياس وثالثها لو يفيد ظن الحكم لا ظننا كون الحكم في الاصل معللا بالوصف وذلك الظن محال لما سياتي في الباب الثاني ان مثل هذا الحكم الشرعي محال للفرقة الثانية الذين سلموا ان القياس يفيد الظن لكنهم قالوا لا يجوز التكليف باتباع الظن قالوا الا ترى ان الظن قد يخطيء وقد يصيب فالامور امر يجوز ان يكون خطاء وذلك غير جايز فالعمل به غير جايز للفرقة الثالثة الذين قالوا يجوز التكليف باتباع الظن لكنه غير جايز هاهنا قالوا الان الله كلفنا بالقياس اقتصادا على ادون

اذا م

شبكة الألوكة
www.alukah.net

البيانين مع القدرة على اعلامها وذلك غير جائز وانما قلنا انه اقتصار على
ادون البيانين لانا نسلم بالضرورة ان تنصيص صاحب الشرع على الحكم
اظهر في باب البيان من التفويض الى القياس وانما قلنا انه مع القدرة على اعلامها
لانه اغراء في التنصيص على احكام القواعد الكلية واحتزازا عن
الشهادة والفتوى وفيم المتلفات واروش الجنايات والتمثيل بالحادثات في
معرفة الفضلة والامراض والارياح والامور الدنيوية لان هذه الاشياء تختلف
باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها
كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال وانما قلنا ان الحق اقتصار على ادون البيانين
مع القدرة على اعلامها غير جائز لانه اذا امتنع البيان على اقصى الوجوه حسن من
المكلف ان يحمل عدم التبين على صعوبة البيان لا على تقصير نفسه فالبيان محال
البيان اذا حاة البدل المكلف فيكون كالتطفيف وترك المفسدة في الوجوب الجواب
اما النقوض فقد ذكرنا ان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك
الظنات لم يبق الظن قوله فحينئذ نصير عدم الدليل المبطل للقياس جزءا من المقتضي
قلنا ليس كلما وجوده يمنع من عمل المقتضي كان عدمه جزءا من المقتضي فان الذي
يمنع التقابل لا لتزول لا يصير عدمه جزءا من المقتضي للنزول لاستحالة كون العدم
جزءا من علة الوجود قوله جواز الرجوع الى الظن في الشرعيات مشروط بعدم
التمكن من تحصيل العلم قلنا لا نسلم فانه اذا حصل الظن الغالب بسبب القياس
باشتمال احد الطرفين على المفسدة والاخر على المصلحة فالاحتياط مستغنى في طلب
العلم لا يدفي الحال من ترجيح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين
وصحح العمل بشهادة بانه لا يجوز ترجيح المرجوح فنقيض ترجيح الراجح وهو م
الجواب اما عن الحمام والمصوصة واما للمارمات فنقول اما المثل بالحيات
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
انك مكلف بذلك الحكم وحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا البتة واما الاحاديث
فهي معارضة بالاحاديث الدالة على العمل بالقياس وطريق التوفيق ان يضرب الامور
الى بعض انواعه والنهي الى نوع اخر واما اجماع الصحابة فقد سبق الجواب واما اجماع

العترة فهو نوع 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 ها هنا فنقول لو قال لو كلفنا اعتقد غانما لسوداء فانه لا يعتق عليه كل عبيده
قال انه لو صرح مع ذلك فقال فيسوا عليه سائر عبيدي لم يعتق سائر عبيده ولو نص
الله على الحكم ثم قال فيسوا عليه فلا نزاع في جواز القياس فظهر الفرق بين
الصورتين والسبب فيه ان حقوق العباد مبنية على الشح والضيقة لكثرة حاجاتهم
وسوءة جوعهم عزة واعيهم وصوادهم واما شهوة النظام فجوابها ان غالب احكام
الشرع رعاية المصالح المعلومة والخصم انما بين خلاف ذلك في صورة قليلة ووردود
الصور النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظن كما ان البيع الرطب اذا الم
يعطوا زاد لا يقدح ذلك في ظن نزول المطر منه قوله البراءة الاصلية معلومة
والقياس دليل ظني والظني لا يعارض اليقيني قلنا ينتقض ذلك بجواز العمل بالفتوى
والشهادة ونوع المقومين وبجواز العمل بالظن في الامور الدنيوية قوله القياس
اما ان يرد على وفق حكم الاصل وخلافه قلنا سينقض بالامور المذكورة قوله
الظن قد يخطئ وقد يصيب قلنا ينتقض بالامور المذكورة قوله الاكتفاء بالقياس
اكتفاء بالقياس اكتفاء بادون البيانين مع القدرة على اعلامها مما لم يذهب الله
كذلك فلم لا يجوز فان قالوا الحق لطف والتطفيف واجب قلنا الكلام على هذه الطريقة
سبق في باب الاجماع على الاستقصاء مسئلة قال النظام والنص على علة الحكم
يفيد الامر بالقياس وهو قول الحاكمي 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 المسكر وان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافا الى
الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامر ان لم يجز القياس الا عند امر مستنبط
بالقياس فان قيل لم لا نسلم ان قيد كون المسكر في ذلك المحل يحتمل ان يكون
جزءا من العلة قلنا لو جوزنا ذلك لزمنا نحو مثله في العقليات حتى نقول
هذه الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بهذا المحل فالحركة القائمة

لهذا المحال لم تكن علة للحكم كيف وقد سلمنا امكان كونه معتبرا في الجملة لكن العرف يدل على ان هذا القيد عن درجة الاعتبار لان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها تسكر فانه يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سكرا 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 الاعلى على الادنى سقوطه لان علة الحكم وجب ان تكون منشأ الحكمة ولا مفسدة في كون الخمر مسكرا فانما هذا المحال وبذلك بل منشأ المفسدة كونه مسكرا فقط فاذا اعلم على ظننا ذلك وجب الحكم به احترازا عن الغرر المظنون سلمنا ان الغاء هذا القيد غير ظاهر لكن دليلكم انما يقتضي فيما اذا قال الشرع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار لم يبق ذلك الاحتمال سلمنا ان دليلكم يمنع 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 هي الاسكار لوجهان يتوقف الحكم عليها بانهما وجدا وايما من فرق بين الفعل والترك قال ان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان يترك اكل كل رمانة حامضة اما من اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان يأكل رمانة حامضة والجواب قوله هذا الاحتمال قائم في الحركة قلنا ان عنيت بالحركة معنى يقتضي التحريك به فهذا المعنى ممتنع رضيه بدون التحريك وان عنيت بالحركة شيئا اذا حركت بقي هو ذلك الاحتمال نسلم انه لا بد في ابطاله ذلك الاحتمال من دليل منفصل قوله العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك انما عرف بالقرينة وهو ان شققت تمنع من تناول كل ما يقتضي مزاولته قلت ان هذا المعنى حاصل في العلة المنصوصة قوله الغالب على الظن الغاء هذا القيد قلنا هب ان الامر كذلك لكن انما يلحق الفرع بالاصل لانه غلب على ظننا كونه في معناه ثم الدليل دل على وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون فيجب علينا ان نحكم في الفرع بمثل حكم الاصل ولكن هذا هو الدليل الذي دل على كون القياس حجة فلا تخصيص على علة الحكم لا يقتضي اثبات مثله في الفرع الموجب 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 حاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك الحال

متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والكل اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا بل انما يكون بناء سائر الفروع على الاصل لانه لو قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لم نعلم بذلك ان العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر اصلا للعلم به في النبيذ ومتى يدل على هذا الوجه انقدح الاحتمال المذكور وقوله ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا يقتضي اضافة الحرمة الى نفس الاسكار قلنا لا نسلم فلعل قيد كون الاسكار فيه معتبرا في العلية تعليلا حقيقيا وقوله من ترك اكل رمانة لحموضتها يجب عليه ترك اكل الكل قلنا لا نسلم لاحتمال ان يكون الداعي له الى الترك لا مطلق حموضة الرمان بل حموضة هذا الرمان وحموضة هذا الرمان غير حاصلة في سائر الرمانات سلمنا ولكن الحرف في ذلك بين الفعل والترك قوله من اكل رمانة لحموضتها لا يجب انها كل كل رمانة حامضة قلنا لا نسلم ذلك لانه ما اكلها لمجرد حموضتها بل لاجل حموضتها مع فتيام الاشتهاء الصادق لها وخلا المعدة عن الرمان وعلمه بعدم تضرره بها وهذه القيود بأسرها لم توجد في اكل الرمانة الثانية مسألة الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون ظاهرا جليا وقد لا يكون كذلك والاول كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ومن الناس من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى لنا وجهان الاول ان المنع من التأفيف لو دل عليه لدل اما بحسب الموضوع اللغوي او بحسب الموضوع الشرعي والاول باطل بالضرورة لان التأفيف غير الضرب فالمنع من التأفيف لا يكون منعا من الضرب والثاني ايضا باطل لان النقل العرفي في خلاف الاصل وانما لو ثبت هذا النقل في العرف لما حسن من الملك ذا استولى على عدوه ان يبني الجلاد عن ضعفه والاستخفاف به وان كان يأمره بقتله واذا ابطلت دلالة اللفظ عليه علمنا ان تحريم الضرب مستفاد من القياس احتج المخالف بامور احدها لو كان ذلك مستفادا من القياس لوجب فيمن لا يقول بصحة القياس ان لا يعلم ذلك وثانيها انه يلزم ان لا يعلم العاقل حرمة ضرب والده لعدم انعقاد الاجماع على ذلك وثالثها اجمعنا على ان قوله فلان لا يملك حبه يفيد في العرف انه لا شيء له البتة وكذا قوله لا يملك بقيراط فوجب ان يفيد انه ليس له شيء البتة وان كان القيراط في اصل اللغة عبارة عن النقرة التي على ظهر النواة والقطمير عبارة عما في شق النواة وكذا قولهم فلان ما مر على قطاط فانه يفيد في العرف كونه امينا على الاطلاق وانما حكمنا في هذه الالفاظ بالنقل

العرفي لتسارع الفهم الى هذه المعاني العرفيه فوجب ان يكون تحريم الاضافيه
موضوعا في العرف لئلا يمنع من الايذاء لتسارع الفهم اليه وهو الجواب عن
الاول ان القياس قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا اما الاول فكمن علم علة الحكم
في الاصل ثم علم حصول مثل تلك العلة في الفرع فانه لا بد وان يعلم ثبوت الحكم
في الفرع واما الثاني فكما اذا كان احدى المقدمتين او كلتاهما مظنونة والقياس
في هذه المسئلة من النوع الاول فلا جرم لم يكن الخلاف في صحة القياس وانما
في هذا القياس وهذا هو الجواب بعينه عن الثاني اما الثالث فقوله ليس لقائل
حبة بعيد بنفي الاكثر من الحبة لان الاكثر من الحبة يوجد فيه الحبة واما
ما نقص عن الحبة فلا يتعرض له كلامه واما التقدير والتقطير فقد حكمنا فيه
بالنقل العرفي للضرورة ولا ضرورة في مسئلتنا واما قوله فلان نوعا من على قنطار
فانما يفيد كونه موزونا على ما دون القنطار لان ما دون القنطار داخل في القنطار
فاما ما 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
فوق اليقين 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
الاف فان تحريم الضرب وهو الفرع اقوى ثبوتا من تحريم الاف الذي هو الاصل
ومثال الثاني قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم فانا نقيس عليه
ما اذا بال في الكوز ثم صبه في الماء الراكد ولا تفاوت بين الحكم في الاصل والفرع
وهذا هو الذي يسمى بالقياس في معنى الاصل ومثال الثالث جميع الاقيسة
التي تمسك الفقهاء بها في مباحثهم واما مراتب التفاوت فهي بحسب مراتب الظنين
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
اولهما بالبحث والتدقيق والكلام في هذا القسم مرتب على مقدمة وابواب
اما المقدمة ففي تفسير العلة في هذا الموضع قال بعض اصحابنا القياس اما ان يكون
المراد من العلة ما يكون مؤثرا في الحكم او ما يكون داعيا للشرع الى اثباته او ما يكون

موجبا له او موجبا رابعا والثلثة الاول باطلة والرابع لا يفيد فائدة تصور ه
لنتظر فيه انه هل يصح او لا اما الاول وهو الموجب فهو باطل من وجوه احدها
ان حكم الله تعالى على قول اهل السنة مجرد خطابه الذي هو كلامه القديم
والقديم يمتنع تعليله فضلا ان يعلل بعلة محدثة واما على قول من يقول الاحكام
امور عارضة للافعال معللة 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 يتوفى لانه مناقض
لعدم الاستحقاق وتركه هو ان لا يفعله وهو عدمي فلو كان ذلك الاستحقاق
معللا لهذا الترك لكان الوجود معللا بالعدم وهو محال فان قلت لم لا يجوز
ان يقال القادر لا يتقل عن فعل الشيء وفعل ضده فاذا ترك الواجب فقد فعل
ضده فاستحقاق العقاب معلل بفعل ضده قلت هذا لا يستقيم على راي
ابي هاشم وابي الحسين وايضا عما لا يجوز عندهما خلو القادر من الاخذ
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 العلة الشرعية لو كانت موثرة
في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة وقد حصل هذا الاجتماع فالعلة
غير موثرة بيان الملازمة ان الحكم مع علته المستقلة واجب الحصول وما كان
واجب الحصول ما كان واجب الحصول لذاته لا يكون واجبا بغيره فاذا
اجتمعت عليه علل مستقلة كان لكونه مع هذا منقطعا عن الاخر
وبالعكس يلزم استغناؤه عن الكل حال احتياجه الى الكل وهو محال بيان
استثناء نقيض التالي ما اذا زنى وارتد معا والمسرو مسر معا فان الحكم هاهنا
واحد لامتناع اجتماع المثلين وسنقد برجوازه فانه لا يكون استناد احد
الحكمين الى احدى العلتين اولى من استناده الى العلة الاخرى ومن استناد
الحكم الاخر اليهما فنعود الى كون كل واحد من الحكمين معللا بكل واحدة من
العلتين وهو محال ورد بهما ان كون القتل العمد العدوان منتهيا وموجبا م

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لم يستحقا الذم والعقاب والقصاص لو كان معللا بكونه فلا عدا عدوانا
والعدوانية صفة عدمية لان معناها انها غير مستحقة لوم ان يكون العدم
جزأ من علة الامر الوجودي وهو محال فان قلت لم لا يجوز ان يكون هذا
العدم شرطا لصدور الامر عن الموثر قلت لان علية العلة ما كان حاصلا
قبل حصول هذا الشرط ثم حدث عند حصوله فتلك العلية امر حادث ولا بد له
من موثر وهو الشرط فلو جعلنا الشرط عدما لزم جعل العدم علة لتلك العلية وهو
محال ومن الفقهاء من مال الى هذه الاشكالات انما يتوجه على من يجعل هذه الاوصاف
علامة موثرة لذواتها في هذه الاحكام ونحن لا نقول بذلك بل كونها عللا لهذه الاحكام
امر ثبت بالشرع نعني لما توجب الاحكام لذواتها قبل ان الشارع جعلها موجبة لهذه
الاحكام وهذا هو الذي عول عليه الغزالي رحمه الله في شفاء الغليل فيقال له ان
اردت بجعل الوصف موجبا للحكم ان الشرع قال بمجرد ابتداء انسانا يرتفي فاعلموا اني
اوجبت رجمه فهذا صحيح ولكن يرجع حاصله الى كون الزنا معرفا لذلك الحكم
وهو عين ما نحن الان فيه وان اردت بان 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 المحدثة موجبة
للشيء القديم سواء كانت تلك الموجبية بالذات او بالجعل الثاني ان الشارع اذا
جعل الزنا علة فحال ذلك الجعل ان لم يصدر عنه امر البتة لم يكن جاعلا البتة
فان صدر عنه امر فذلك الامر اما الحكم او ما يوثر في الحكم او لا الحكم ولا ما يوثر
فيه فان كان الصادر هو الحكم كان الموثر في الحكم هو الشارع لا الوصف
وقد فرض ان الموثر هو الوصف هذا خلف وان كان الصادر ما يوثر في الحكم
كان ما يؤثر الشرع في اخراج ذلك الموثر من العدم الى الوجود ثم انه بعد وجوده يوثر
في الحكم لذاته فيكون موجبية الذات لا بالشرع وان كان الصادر لا الحكم ولا
ما يوثر فيه البتة لم يحصل الحكم حينئذ واذا لم يحصل الحكم لم يعمل الشرع ذلك
الوصف موجبا لذلك الحكم وقد فرضنا كذلك هذا خلفنا لتفسير الثاني الذي
وهو الحقيقة ايضا موجب لان الفاعل لما صح منه فعل الشيء وفعل ضده
لم يترجح ما عليته للشيء على ما عليته لضده الا اذا علم ان لفاعليته مصلحة فذكر

العلم هو الذي لاجله صار الفاعل فاعلا لهذا الضد بدلا عن كونه فاعلا لذلك
الضد فذلك العلم موجب لذلك الفاعلية وموثر فيها فمن قال اكلت للشبع كان
معناه وذلك اذا عرفت هذا فنقول هذا نص الله تعالى محال لوجهين الاول ان
كل من فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته
وذلك على الله تعالى محال انما قلنا ان فعل فعلا لغرض فانه مستكمل بذلك الغرض
لانه اما ان يكون حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه في اعتقاده
على السواء او ما ان يكون احدهما اولى به في اعتقاده فان كان الاول استحال ان يكون
عرضا للعالم به ضروريا بعيدا عن الاستقرار والاحتياد وان كان الثاني كان حصول
تلك الاولوية معللا بفعل ذلك الغرض وكل ما كان فاعلا لغيره وما يكون واجبا
لذاته فحصول ذلك الكمال غير واجب لذاته فهو ممكن العدم لذاته فلا يكون كمالا لله
تعالى صفة واجبة له بل ممكنة الزوال عنه تعالى الله عنه علوا كبيرا فان قلت
حصول ذلك الغرض ولا حصوله بالنسبة اليه تعالى على السوية لكن بالنسبة
الى غيره لا على السوا فلما جوز الله تعالى بفعل الغرض يعود اليه بل لغيره يعود
الى العبد قلت كونه تعالى فاعلا للفعل الذي هو اولى بالعبد وكونه غير
فاعل له ان يتساويا بالنسبة اليه تعالى من جميع الوجوه او لا يتساويا فان
كان الاول استحال ان يكون ذلك داعيا لله تعالى الى الفعل وايضا فكيف يعقل
هذا مع ان المعتزلي يقول لما فعل لاجله استحق الذم ولما كان مستحقا للمدح ولصار
سفيها غير مستوجب للاهبة وان كان احدهما اولى به عاد الاشكال الثاني

ان البديهة شاهدة والجملة 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 المطلوب بالذات هو اللذة وكذا
الوسيلة الى الالم مهروب عنها بالعرض المهروب عنه بالذات ليس الا الالم
فيرجع حاصل الغرض والحكمة الى تحصيل اللذة ودفع الالم واللذة والالم لله
تعالى قادر على تحصيلها ابتداء من غير شيء من الوسائط واذا كان الامر كذلك استحال
ان تكون فاعليته لشيء لاجل تحصيل اللذة ودفع الالم لان الشيء انما يكون معللا
بشيء آخر اذا كان يلزم من عدم ما فرض من علة وعدم كل ما يقوم مقامها لم يكن

العلة حاصلة البتة وهذا الطرق علمنا ان معنى الضرب وصيرورة الباب لسبب علة لوجود الماء والارض ولما بالعكس فاثبت هذا منقول لما لم نكن فاعلين الله تعالى لتحصيل اللذات ودفع الالام متوقعة البتة على وجود هذه الوسائط ولم يكن ايضا فاعلين للوسائط متوقعة على فاعليته لتلك اللذات والالام استحال تعليل احدهما بالاخر واذا بطل التعليل بطل كونها داعية لما بينا ان الداعي علة للعلية العلة الفاعلة التفسير الثالث للعلة المعرف منقول انه ايضا باطل لانا اذا قلنا الحكم في الاصل معلل بالعلة الفلانية استحال ان يكون مرادنا من العلة المعرف والا لكان معنى الكلام انا الحكم في الاصل انما عرف ثبوته بواسطة الوصف الفلاني وذلك باطل لان عليه الوصف لذلك الحكم لم يعرف الا بعد معرفة ذلك الحكم فكيف يكون الوصف معرفا له والجواب اما المعتزلة فانهم يفسرون العلة الشرعية تارة بالموجب وتارة بالداعي وعن اجوبة الى الجواب عن هذه الالمامات التي تقدمت والكلام في ذلك طويل واما اصحابنا فانهم يفسرون بالمعرف فانما قوله الحكم معرف بالنص ولم يمكن كون الوصف معرفا له قلنا ذلك الحكم الثابت في محل الوفاق مفرد ومن افراد ذلك النوع من الحكم ثم بعد ذلك يجوز قيام الدلالة على كون ذلك الوصف معرفا لهذا الفرد آخر من افراد ذلك النوع من الحكم وعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الوصف معرفا للمعروف ثم اذا وجدنا ذلك الوصف في الفرع حكمنا بحصول ذلك الحكم لما ان الدليل لم ينقل عن المدلول

الباب الاول

في الطرق الدالة على علية الوصف في الحاصل جمع عثرة النقض والمناسبة والدوران والسبر والشبه والطرد وتنقيح المناط وامور اخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة

الفصل الاول في التصريحي بالنص ما يكون دلالته على العلية ظاهرة كانت قاطعة او محتملة اما القاطع فما يكون صريحا في الموثر بنفسه وهو قولنا لعلة كذا ولسبب كذا ولموثر كذا ولموجب كذا ومن اجل انه كذا واما الذي لم يكن قاطعا فانما تلثه اللام وان والباء واما اللام فلكونها لتاثيث كذا وان اللام ليست صريحة في العلية ويدل عليه وجوه الاول انها لو دخلت على العلة مبتدا ثبت هنا الحكم لعلة ولو كان اللام للعلية لكان ذلك تكرارا الثاني انه تعالى قال ولعلكم تشكرون لجعلهم كذلك من الجن والانس وبالاجماع لا يجوز ان يكون ذلك غرضا الثالث قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب ه وليست اللام هنا للغرض السابع بقال اصلي

الله تعالى ولا يجوز ان يكون ذات الله غرضا قلت اهل اللغة صرحوا بان اللام للتعليل وتمسكهم بحجة واذا ثبت ذلك وجب القول بكونها مجازا في هذه الصور وانما يلزم ان تكون اللام للطوامين والجاد وعوني وانا لها الباء وكقوله تعالى وذلك بانهم شاقوا الله

واعلم ان اصل الباب اللصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى اللصاق هناك فحسن استعاله فيه مجازا **الفصل الثاني** في الباء وهو خمسة انواع **النوع الاول** يعلمين 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 تغربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا الثاني ان يدخل الفاء على الحكم ويكون العلة متقدمة وذلك ببناء على وجهين احدهما ان يكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وانما ان يدخل على رواية الراوي كقول الراوي سها النبي عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم فرعان الاول لحكم المرتب 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 الثاني وجهان الاول ان الرجل اذا قال اكرموا الجهال واستخفوا بالعلماء ويستقبح هذا الكلام في العرف فلا نعلم انا ان كان الاستقباح جاء لانه فهم منه انه حكم بكون الجاهل مستحقا للاكرام لجهله وبكون العالم مستحقا للاستخفاف لعلمه او لانه فهم منه انه جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاستخفاف والثاني باطل لان الجاهل قد يستحق الاكرام لجهة اخرى نحو نسبه او نحو اعته او سوابق حقوقه والعالم قد يستحق الاستخفاف لفسقه او سبب اخر واذا بطل هذا القسم ثبت الاول وذلك يدل على ان ترتيب الحكم على الوصف بفيد كون الوصف علة للحكم سواء تحققت المناسبة اولم تتحقق فان قلت لم لا يجوز ان يقال لا مسماح انما جاء لان الجهال كانوا من الاكرام والعلم مانع من الاستخفاف فلما امر باكرام الجاهل فقد ثبت الحكم مع قيام المانع وايضا فيجب ان الحكم في هذا المثال كذلك فلم قلت انه في سائر الصور يجب ان يكون كذلك قلت الجواب عن الاول انا بينا انه قد ثبت استحقاق الاكرام مع الجهل فوجب ان لا يكون الجهل مانعا لان المثال يلزم مخالفة الاصل وعن الثاني انه لما ثبت ما ذكرناه في بعض الصور وجب ثبوته

في كل المصور والحق المشترك في هذا النوع من التركيب والاشتراك لجاز ان الاصل
الوجه الثاني في المسئلة انه لا بد لهذا الحكم من علة ولا علة الا 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 سبأتي تقريره اذا 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 فقد ذكرنا ان دخول الفاء يقع على ثلثة اوجه ولا شك ان قول
الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي لانه يجوز ان يتطرق الى كلام الراوي
من الخلل ما لا يجوز نظيره في كلام الشارع اما القسمان الباقيان فيشبه ان
يكون الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الاشعار بالعلية من القسم الثاني
لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة لان التلازم واجب
في العلل العكسية وغير واجب فيها **النوع الثاني** ان يشرع الشارع الحكم
عند علمه بصفة الحكم فيه فعلم انها علة الحكم كما اذا قال لقائل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فعلم ان الكفارة وجبت له لاجل الافطار وانما علمنا
ان ذلك مشعر بالعلية لان قوله عليك الكفارة كلام يصلح ان يكون جوابا عن ذلك
السؤال فاذا ذكر عقيب السؤال يفيد ظن انه انما ذكره جوابا عن السؤال واما
اذا كرره جوابا عن السؤال كان السؤال كالمعاد في الجواب فيصير التقدير افطرت
فاعتق وحينئذ يلحق هذا النوع بالنوع الاول فان قلت لا نزاع في ان هذا الكلام
صالح لان يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب
السؤال حصل ظن انه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السؤال فانه ربما ذكره جوابا
عن سؤال اخر او لغرض اخر او جوابا عن هذا السؤال كان العبد اذا قال لسيده دخل
فلان دارك فيقول له السيد انت طالق فانك وهذا الفصل لو لم يكن ابطال
هذا الاحتمال بما قاله بعضهم من انه لو لم يكن هذا الكلام جوابا عن ذلك السؤال
لكان تاخيرا للبيان 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 عزيز كر الجواب تاخير البيان عن وقت الحاجة سلمنا ان ما يقوله الرسول
جوابا عن السؤال مشعر بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال

مشعر به بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال مشعر به لاحتمال
انه اشتبه الامر على الراوي فظن ما لم يكن جوابا جوابا فلت الجواب عن الاول
ان الاكثرين 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 يكون الكلام المذكور بعد السؤال جوابا عنه اولى 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 لم يكن
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 انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن كذلك لعلمنا ان الطواف يؤثر
في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وثانيها ان يذكر وصفا في
محل الحكم لحاجة الى ذكره ابتداء فعلم انه انما ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي
عنه عليه السلام قال بئر طيبة وماؤها طهور وثالثها ان يغير النبي عليه السلام
على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف
قال نعم فقال فلا اذن فلو لم يكن نقصانه ناقصا في المنع من البيع لم يكن للتغيير
عليه فائدة وهذا انما يدل على العلية مرجحا الجواب بالفاء وابعاضها
ان يفرد الرسول عليه السلام على حكما يشبه المسؤول عنه وبينه على وجه
الشبه فعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك كقوله عليه السلام لو وقد سأله
عن فضلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته فبين له بهذا على انه لا يفسد
الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بها هو المطلوب منهما **النوع**
الرابع ان يفرق الشارع بين شيئين في الحكم يذكر صفة فعلم انه لو لم يكن
ذلك 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 يتقدم بيان
ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر
القتل الذي يجوز كونه موثرا في نفي الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما
ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه احدها ان يقع التفرقة

في كل العقود والحدود في المشتراك في هذا النوع من التركيب والاشتراك خلاف الاصل
الوجه الثاني في المسئلة انه لا بد لهذا الحكم من علة ولا علة الا هذا الوصف اما الحدود
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 في 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 الفاء يقع على بلية اوجه ولا شك ان قول
الشارع ابلغ في افادة العلية من قول الراوي لانه يحوز ان ينظر الى كلام الراوي
من الخلل ما لا يجوز نظر الى كلام الشرع اما القسمان الباقيان فيشبه ان
يكون الذي يتقدم العلة فيه على الحكم اقوى في الدلالة على العلية من القسم الثاني
لان استقرار العلة بالمعلول اقوى من استقرار المعلول بالعلة لان الطرد واجب
في العلل العكس غير واجب فيها النوع الثاني ان يشرع الشارع الحكم
عند علمه بصفة الحكم فيه فنعلم انها علة الحكم كما اذا قال القائل يا رسول الله
افطرت فيقول عليك الكفارة فنعلم ان الكفارة وجبت لاجل الافطار وانما قلنا
ان ذلك مشعر بالعلية لان قوله عليك الكفارة كلام يصلح ان يكون جوابا عن ذلك
السؤال فاذا ذكر عقيب السؤال تقيد ظن انه انما ذكره جوابا عن السؤال واذا
ذكره جوابا عن السؤال كان السؤال معادا في الجواب فيصير التقدير افطرت
فاعتق وحينئذ يلحق هذا النوع النوع الاول فان قلت لا نزاع في ان هذا الكلام
صالح لان يكون جوابا عن ذلك السؤال لكن لا نسلم ان مثل هذا الكلام اذا ذكر عقيب
السؤال حصل ظن انه ذكره ليكون جوابا عن ذلك السؤال فانه ربما ذكره جوابا
عن سؤال اخر او لغرض اخر وحينئذ لا يحصل ما هو الاثر المطلوب منهما النوع
الرابع 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 يتقدم بيان
ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر
القتل الذي يجوز كونه موثرا في نفي الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما
ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة لوجه احدها ان يقع التفرقة

مستفى به بالتعليل فلم قلتم ان الذي زعم الراوي انه جواب عن السؤال مشعر به لاحتمال
انما استثنيه الحمر على الراوي فظن مالم يكن جوابا جوابا فلت الجواب عن الاول
ان الاكثر ان الحرام 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 اولى من حمله جوابا عنه امر
ظاهر يعرف بالضرورة عند مشاهدة المتكلم ولا يفتقر الى نظر وتفتيش
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 يذكر الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول على
قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على فلان وعندهم هرة فقال عليه السلام انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر
في طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة وثانيها ان يذكر وصفا في
محل الحكم لحاجة انى ذكره ابتداء فنعلم انه انما ذكره لكونه موثرا في الحكم كما روي
عنه عليه السلام قال بئر طيبة وماطهور وتانيها ان يغور النبي عليه السلام
على وصف الشيء المسؤول عنه كقوله عليه السلام اينقص الرطب اذا جف
قال نعم قال فلا اذن فلو لم يكن بنقصانه ما ليس علة في المنع من البيع لم يكن للتغوير
عليه فائدة وهذا انما يدل على العلية مرجحيث الجواب بالفاء ورابعها
ان يتردد الرسول عليه السلام على حكم ما يشبه المسؤول عنه وبينه على وجه
الشبه فنعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك كقوله عليه السلام لو قدر اله
عن قضاء الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مجته فبنى هذا على انه لا يفسد
الصوم بالمضمضة والقبلة لانه لم يحصل بما هو الاثر المطلوب منهما النوع
الرابع 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 يتقدم بيان
ارث الورثة فلما قال القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر
القتل الذي يجوز كونه موثرا في نفي الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما
ان يكون حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة لوجه احدها ان يقع التفرقة

بلفظ يجري مجرى الشرط كقوله عليه السلام فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف
شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع التمر بالتمر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنس
علة في جواز البيع وتابيهما ان يقع التعرفه بالغايه كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وثالثها ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون ورابعها ان يقع
بلفظ يجري مجرى الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فدل على ان التقييد موثر فالمؤاخذة وخامسها
ان يستانف احد الشيئين بذكر وصفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون
تلك الصفة مما يجوز ان يوثر كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان واعلم
ان الاعتماد في هذين النوعين على انه لا بد لتلك التعرفه من سبب ولا بد من ذكر ذلك
الوصف من فائدة فاذا جعلنا الوصف سببا للتعرفه حصلت الفائدة

النوع الخامس النهي عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه علينا فنعلم ان العلة في ذلك النهي
كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه
لما اوجب علينا السعي وبينا انا مع البيع علمنا بانه لو لم يكن النهي عن البيع لكونه مانعا
من السعي لكان ذكره في هذا الموضع غير جائز فذلك يدل على انه انما نهانا عنه
لانه يمنع من الواجب وكقوله لا تبيعوا الطعام الطعام الا مثلا بمثل فان العلة فيه كونه مانعا من الحصول
فهذه جملة اقسام الامارات في الظاهر وهذه الاقسام وان دلت على العلية
لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام الدليل عليه مثاله قوله عليه السلام لا يقضي
القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على ان العلة هي الغضب لكن لما علمنا ان
الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من القضا وان الجوع
المبرح والالم المبرح يمنع علمنا ان علة المنع ليست الغضب بل تشويش
الفكر وقول من يقول الغضب هو العلة لكونه مشوشا خطاء لان الحكم
لما دار مع مشوش الفكر وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما
وليس بين 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 الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم
السبب على المسبب ويجب ان يعلم ان الذي به عرف اللفظ عن ظاهره

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

الفصل الثالث في اثبات علية الوصف بالمناسبة وهو مرتب على مقدمتين

المقدمة الاولى في المقدمات وفيه مسائل

مسئلة ذكروا في تعريف المناسب سببين الاول انه الذي يفضي الى ما يوافق الحيوان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما فقد ابقاؤه فانه لقيه مضرة وابقاؤه دفع للمضرة ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما ان يكون دنيويا او دنيويا والمنفعة عبارة عن اللذة او ما يكون طريقا الى الوصول والمضرة عبارة عن الالم او ما يكون طريقا اليه واللذة وجدانها ادراك الملائم والالم ادراك المنافي والصواب عندي انه لا يجوز تحديدها لانها من اظهر ما تجده النفس من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيرهما وما كان كذلك تتعذر تعريفه بما هو اظهر منه الثاني انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه الاولوية بناسب هذه الاولوية اي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم وهذه الحيثية تناسب هذه الحيثية اي الجمع بينهما ملائم والتعريف الاول قول من يعلل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يابى ذلك

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

اما التقسيم الاول فهو على ثلثة اقسام لان رعاية تلك المصلحة اما ان يكون في محل الضرورة او في محل الحاجة او في محل التحسين والضرورة فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل اما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص وقد بينه الله تعالى عليه بقوله ولكم في القصاص حيوة واما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود واما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الزنا لان المزاحمة على الابضاع يفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى انقطاع التعهد عن الاولاد وفيه الترتب على العقوم بالتعدي والتغلب وهي مجلبة للفساد والتقاتل واما الدين فهو محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع اهل الحرب وقد بينه الله تعالى عليه بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر وقد بينه

الله تعالى عليه بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء لمفسدة الخمسة والمصالح الضرورية
واما التي في محل الحاجة وكتملك الولي من زوج الصغيرة فان مصالح النكاح غير
ضرورية له في الحال الحاجة اليه بوجه ما حاصلة وهو تقييد الكمية الذي
لو فات فوات ما لا الى بدل واما التي لا يكون في محل الضرورة والحاجة فهي التي تجري
مجرى التحسينات وهي تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا عن
قسمين منه ما ينفع لا على معارضة فاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات
وسلب اهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انه منصب سني والرقيق نازل القدر
فالجمع بينهما غير ملائم ومنها ما ينفع على معارضة معتبرة وهو مثل الكتابة فانها
وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الانسان ماله وذلك غير
معقول واما الذي يكون مناسبا لمصلحة مستقلة بالاخرة فهي الحكم المذكورة في رياضة
التقسيم وتهذيب الاخلاق فان مفعتها سعادة الاخرة فزعان الاول
ان كل واحدة من هذه المراتب قد ينفع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم وقد ينفع
فيه ما لا يظهر كونه منه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون وقد استقصى
امام الحرمين في امثلة هذه الاقسام ومحن نكتفي بواحد قال رحمه الله فقد كرنا
ان حفظ النفوس يشرع القصاص مراعاة المناسب الضروري فما نعلم قطعا
انه من هذا الباب شرع القصاص في المثقل فانا كما نعلم انه لو لم يشرع القصاص
في الجملة لوقع الهرج والمرج فكذلك نعلم انه لو لم يشرع القصاص في المثقل لحصل
الهرج والمرج ولتأدى الامر الى ان كل من يريد قتل انسان فانه يعدل عن المحدد
الى المثقل دفعا للقصاص عن نفسه اذ ليس في المثقل عادة مؤدية ليست في المحدد
بل كان المثقل اسهل من المحدد وعند هذا قال الاكثرون في كل شرع يراعي
فيه مصالح الخلق عدم وجوب القصاص بالمثقل قال واما الجاب فقطع
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 استعان بشريك ليدفع القصاص
عنه فيبطل الحكمة المرعية لشرع القصاص واما انه لا يظهر كونه من هذا الباب
فلانه يحتاج فيه الى الاستعانة بالغير وقد لا يساعده الغير عليه وليس وجه
الحاجة الى شرع القصاص هنا مثل وجه الحاجة الى شرعه في المنفرد فاما المناسب

الحاجي فهو الذي يطرد في اول الامر كونه مناسبا لكنه اذا بحث عنه من البحث
يظهر انه غير مناسب مثاله تعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والجيفة والعذرة بجامع نجاسة
وقياس الحلب والتزوين عليه ووجه المناسبة ان كونه نجسا مناسب اذ الحاجة داعية
بالمال في البيع اعتزاز له والجمع بينهما متناقض وهذا وان كان يظن به في الظاهر
انه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لان كونه نجسا معناه انه لا يجوز الصلوة
معه ولا مناسبة البتة بين استصحابه في الصلوة وبين المنع من بيعه التقسيم
الثاني الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره او يعلم انه الغاه او لا يعلم
واحدهما اما القسم الاول فهو على اقسام اربعة لانه اما ان يكون نوعه معتبرا في نوع
ذلك الحكم او في جنسه او كون جنسه معتبرا في نوع ذلك الحكم او في جنسه مثال تاثير
النوع في النوع انا اذا ثبت ان حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم كان ذلك مقتضيا
بالخمرية انه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين اذا اختلاف المحلين واختلاف المحال
لا يقتضي ظاهرا اختلاف الحالين مثال تاثير 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 اذ ان ولاية النكاح ليست مثل ولاية الارث لكن بينهما
مجانسة في الحقيقة ولا شك ان هذا القسم دون القسم الاول في الظهور ولان المفارقة بين
المثلين بحسب اختلاف المحلين اقل من المفارقة بين نوعين مختلفين ومثال تاثير الجنس
في النوع استواء قضاء الصلوة عن الحائض قليلا بالمستحاضة فانه ظهر تاثير جنس المشقة
في استواء قضاء الصلوة وذلك مثل تاثير المشقة في السقوط في استواء قضاء الركعتين المسافرتين
مثال تاثير الجنس في الجنس قليل الاحكام بالاحكم التي لا يشهد لها اصول معينة
مثل ان عليا رضي الله عنه اقام الشرب مقام القذف فاقامة المظنة الشيء مقامه قياسا
على اقامة الخلوة بالمرأة مقام وطيها في الحرمة ثم اعلم ان للجنسية مراتب فاعم اوصاف
الاحكام كونها حكما ثم ينقسم الحكم الى تحريم وايجاب وندب وكراهة والواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة ينقسم الى صلوة وغيرها والصلوة ينقسم
الى فرض ونفل فاظهر تاثيرا في الفرض اخص مما ظهر تاثيرا في الصلوة وما ظهر تاثيره
في الصلوة اخص مما ظهر تاثيره في العبادة وكذا في جانب الوصف اعم اوصافه
كونه وصفا يناط به الاحكام حتى يدخل فيه اوصاف المناسبة وغير المناسبة
واخص منه المناسب واخص منه المناسب الضروري واخص منه هو كذلك

في حفظ النفوس وبالجملة فالوصف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها وكل ما كان التفات الشرع اليه اكثر كان ظن كونه معتبرا اقوى وكلما كان الوصف ولحكم اخص كان ظن ذلك الوصف معتبرا اقوى ونحن ذكرنا ان حكم الاخص فيكون الحاله متقدما على ما يكون اعم منه واما المناسب الذي علم ان الشرع الغاه فهو غير معتبر اصلا واما المناسب الذي لم يعلم ان الشرع الغاه او اعتبره فذلك ما يكون بحسب اوصاف اخص من كونه وصفا مصلحيا او لا فهو من كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة واعلم ان كل 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 ولا يمكن ضبط القول فيها لكثرتها ولانه العالم بحقايقها

القسم الثالث الوصف باعتبار الملايمة وشهادة الاصل على اربعة اقسام احدها ما لا يلايم مثله ولا اصل له ولا مناسب ولا يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على اعتبار نوعه من نوعه وهو المصالح المرسلة ورابعها مناسب مؤثر له اصل معين ولكنه غير ملايم اي مشهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه كمعنى الجسكار فانه مناسب غريم تناول المسكر صيانة للعقل وقد شهد لهذا المعنى ما له اعتبار لكن لم يشهد له سائر الاصول فهذا هو المسمى بالمناسب الغريب مسئلة 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 والجواب المناسبين المتعارضتين اما ان يكونا متساويتين او احدهما ارجح من الاخرى 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 كونهما معدومين وذلك محال واما ان لا يبطل واحد منهما بالاخر خوفا من التعارض وذلك هو المطلوب واما ان كانت احدى المناسبتين اقوى فهنا لا يلزم التعارض ايضا لانه لو لزم التعارض لكان لما بينا من المنافاة لكنا بينا في القسم الاول انه لا منافاة بينهما لانهما اجتمعا واذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود احدهما عدم الاخر الثاني ان المفسدة الراجحة اذا صارت معارضة بمصلحة موجوحة فاما ان تنتفي من الراجح او يجعل المرجوح ينتفي والثاني باطل والا لزم ان يكون المفسدة المعارضة موجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة وذلك باطل بالبديهة والاول انتصابا على الحق الفذ الذي يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساويا لكل المصلحة فعود التقسيم الاول في ذلك القدر من المتساويين 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 احد الطرفين الراجح بالطرف المرجوح وبقاء بعضه اولى من اندفاع ما فوز من ذلك ما فوز من زيد لان كل واحد من ذلك الجزء متساوية في الحقيقة الثالث وهو انه تقرر في الشرع اثبات الاحكام المختلفة نظرا الى الحكمات المختلفة مثل الصلوة والدار المغصوبة فانها من حيث انها صلوة سبب الثواب ومن حيث انها غصب سبب العقاب والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة وعند كل فقول المفسدة والمصلحة اما ان يتساويا او يكون احدهما راجحة على الاخرى فعلى تقدير التساوي يندفع كل واحد منهما بالاخرى فلا يبقى له مصلحة ولا مفسدة فوجب ان لا يترتب عليه لا مدح ولا ذم وقد فرضنا ترتب بنهما عليهما هذا خلف وان كانت احدى الجهتين راجحة كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل اما المدح وحده او الذم وحده وقد فرضنا حصولهما معا هذا خلف واعلم ان هذا الوجه مبني على قول الفقهاء ان الصلوة في الدار المغصوبة عبادة من وجه معصية من وجه والبرابع العقلاء يقولون في فعل معين ان الاتيان به مصلحة في حق فلان ولو لا مافيه من المفسدة الفلانية ولو لا صحة اجتماع وجهي

شبكة الألوكة www.alukah.net

المصلحة والمفسدة والمقاصد هذا الكلام القسم الثاني من هذا الفصل في اقامة الادلة الدالة على ان المناسبة دالة على العلية فنقول المناسبة تفيد ظن العلية والظن واجب العمل به بيان الاول من وجهين الاول ان الله تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا مصلحة فيحصل ظن انه تعالى انما شرعه لهذه المصلحة فهذه مقدمات ثلث لم يعن اثباتها بالدليل اما المقدمة الاولى فالدليل عليها وجوه احدها ان الله تعالى خصص الواقعة المعينة بالحكم المعين لمرجح او لا لمرجح والقسم الثاني باطل والاول ترجيح الطرفين على الاخر لمرجح وهو محال فثبت القسم الاول فذلك المرجح اما ان يكون عائدا اليه تعالى او الى العبد والاول باطل باجماع المسلمين فتعين الثاني وهو انه تعالى انما شرع الاحكام لامر عائد الى العبد والعائد الى العبد اما ان يكون مصلحة العبد او مفسدته لانه لا واسطة والقسم الثاني والثالث باطلان فتعين القسم الاول فثبت انه تعالى انما شرع الاحكام لمصالح العباد وثانيها انه تعالى حكيم باجماع المسلمين والحكيم لا يفعل الا لمصلحة فان من يفعل لا لمصلحة كان عابثا وفعل العبث محال للنص والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقت هذا باطلا ما خلقتها الا بالحق واما الاجماع فقد اجمع المسلمون على انه تعالى ليس بعابث واما المعقول فهو ان العبث سفه والسفه صفة نقص والنقص على الله تعالى محال فثبت انه لا بد من مصلحة وتلك المصلحة ترجع عودها الى الله تعالى لما ثبت فلا بد من عود ها الى العبد فثبت انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وثالثها انه تعالى خلق الاديان مشروحا مكررا في القرآن تعالى وقد تواطأت دلائل الاديان ومن كرم احد ثم سعى في تحصيل مطلوبه كان ذلك السعي ملاما في العقلاء مستحقا لمنعهم فاذن ظن كون المطلوب مكررا مشروحا يقتضي ظن ان الله تعالى انما يشرع الا ما يكون مصلحة لهم ورابعها ان الله تعالى خلق الادميين للعبادة لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلا بد وان يذكر عند وعلته ويسعى في تحصيل ما فيه ودفع المضار عنه ليحصل فارغ البال فيتمكن من الاشتغال بالمأمور به والاجتناب عما نهي عنه فاذن كونه مكلفا يقتضي انه تعالى لا يشرع الا ما يكون مصلحة له وخامسها النصوص الدالة على ان مصالح الخلق 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 السمحة وقال لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وساد سها انه تعالى وصف نفسه بكونه رؤفا رحيما بعباده وبان رحمته وسعت كل شيء فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رحمة ولا رافة فهذه الوجوه الستة دالة على انه تعالى ما شرع الاحكام الا لمصلحة العباد ثم اختلف الناس بعد ذلك اما المعتزلة فقد صرحوا بعقيدة هذا المقام وكشفوا الغطاء عنه وقالوا الله يقبح من الله تعالى فعل القبيح ويفعل العبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على حكمة مصلحة وغرض واما الفقهاء فانهم يصرحون بان الله تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ولو سمعوا لفظ الغرض لكفروا قايله مع انه لا معنى لتلك اللام الا الغرض وايضا فانهم يقولون انه وان كان لا يجب على الله رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا 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 الجهة من المصلحة فظاهر لانا انما علمنا كونه علة بهذا الوصف اذا بينا كونه كذلك اما المقدمة الثالثة وهو انا لما علمنا انه لا يشرع الحكم الا لمصلحة وعلمنا ان هذا المعنى مصلحة حصل لنا ظن ان الداعي له تعالى الى شرع ذلك الحكم هو هذه المصلحة فقد استدللنا عليه من وجهين الاول وهو ان المصلحة المقتضية لشرع هذا الحكم اما هذه المصلحة او غيرها الجائز ان يكون غيرها لا من ذلك الغير اما ان يقال انه كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل او ما كان مقتضيا له والاول باطل والا لكان الحكم ثابتا في الازل لان التكليف بدون المكلف محال فتعين الثاني وهو انه ما كان مقتضيا لهذا الحكم في الازل وذلك يفيد ظن استدراء هذا السلب لما سنبين ان شاء الله تعالى ان العلم بوقوع امر على وجه مخصوص يقتضي ظن بقائه 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 ادعيناه الا ظن ان العلم لكون الحاكم حكيما يعلم بان هذا الحكم فيه هذه الحكمة من الحكمة بعينها في الشاهد وذلك الحكيم انما شرع ذلك الحكم لتلك الحكمة واذا كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغائب مثله بيان المقام

الصلاة و

الوجه

الاول انا اذا اعتقدنا في ملك البلد انه لم يفعل فعلا الا لحكمة فاذا رايناه يدفع مالا
الى فقير ولم نعلم ان فقره بنا سبب دفع المال اليه ولم نخطر ببالنا صفة اخرى فيها
مناسبة لدفع المال اليه غلب على ظننا انه انما دفع المال اليه لفقره نعم لو شككنا انه
يجوز ان يكون لغرض سوى ما ذكرناه ولكنه مجوز مرجوح لم يقدح في ذلك
الظن الغالب اما اذا ظهر وجهان من المناسبة مثلا ان كان ذلك الفقير فقيها
مهاجرا ان تساوى الوجهان في القوة لم يغن ظن انه اعطاه لهذا الوصف لولذاك اولهما
جميعا فثبت ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم بحصول جهة معينة في الحكمة
ومع الغفلة عن سائر الجهات يقتضي ظن ان ذلك الفاعل انما فعل لتلك الحكمة
بيان المقام الثاني ان في الشاهد حار ذلك الظن مع حصول ذينك العلمين وجودا وعدما
والدوران دليل العلية ظاهرا فيحصل ظن ان العلم بكون الفاعل حكيما مع العلم باشتمال
هذا الفعل على جهة مصلحة ومع الغفلة عن سائر الجهات علة لحصول الظن بان ذلك
الحكيم انما فعل ذلك الفعل لتلك الحكمة والعلة انما حصلت حصل الحكم فاذا حصل ذلك
العلمان 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 فندعي ان المناسبة تفيد ظن العلية وبيانه ان تدهب
المسلمين ان دوران الافلاك وطلوع الكواكب وغروبها وبقاءها على اشكالها وانوارها
غير واجب ولكن الله تعالى لما اجرى عادته بابقائها على حالة واحدة لم يجز بحصول
ظن انها تبقى غدا وبعد غد على هذه الصفات وكذلك نزول المطر عند الهبوب الرطب
وحصول الشبع عقيب الاكل والري عقيب الشرب والاحتراق عند مماسة
النار غير واجب لكن لما عادة الله اطردت بذلك لم يجز حصول ظن تعارب البقر باسترارها
على مناهجها والحاصل ان تكرر الشيء مرارا كثيرة يقتضي ظن انه متى حصل فانه لم يحصل
الا على ذلك الوجه اذا ثبت هذا فنقول اما انا ملنا الى الشرايع وجدنا الاحكام والمصالح
متقاربين لم يشكل احدهما عن الاخر وذلك معلوم بعد استقراء الوضاع الشرايع واذا
كان هذا كذلك كان العلم بحصول هذا مقتضيا ظن حصول الاخر بالعكس من
ان يكون احدهما موثرا في الاخر وداعيا اليه فثبت ان المناسبة دليل العلية مع

بيان احكام الله تعالى لا تعلل بالاغراض اما المقدمة الثالثة من اصل الدليل وهي
ان المناسبة لما افادت ظن العلية وجب كون ذلك القياس حجة فالدعتا فيه على
ما ذكرنا ان العمل بالظن واجب لما ان فيه دفع الضرر عن النفس فهذا تمام الكلام في
تقرير الدليل فان قيل لم لا نسلم انه تعالى يشرع الاحكام لمصلحة العباد وقوله
قوله 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 اما ان تدعي
التخصيص لا بد له من مخصص ولا ندعي ذلك وعلى التقدير لم يمكن ابطال قولنا بتعليل
احكام الله تعالى بالمصالح اما على القول بان التخصيص لا بد له من مخصص فلان
افعال العباد اما ان يكون واقعة بالله تعالى لا بالعبد فان كان الامر كذلك كان الله
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 مخلوقة لله
تعالى فكان الله تعالى قد فعل في العبد ما يوجب المعصية ويمتنع عقلا انفكاكه عنها
ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي مصالح العباد وان كان العبد متمكنا من
تركها منقول لما كان كونه فاعلا للمعصية وتاركا لها امرين ممكنين لم يترجح احدهما
على الآخر الا لمرجح ولنا نتكلم الآن تفريعا على تسليم هذه المقدمة فنقول المرجح ان
كان من فعل العبد عاد التقسيم الاول وان كان من فعل الله تعالى فاما ان يجب
الترجيح عند حصول ذلك المرجح من الله تعالى او لا يجب فان وجب عاد الامر لان
الله تعالى لما فعل فيه ما يوجب المعصية ومع هذا لا يمكن القول بان الله تعالى يراعي المصالح
وان لم يجب كان حصول الترجح مع ذلك المرجح ممكنا ان يكون وان لا يكون فيفتقر
الى مرجح اخر فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الوجوب فيعود الاشكال
فان قلت عند حصول المرجح يصير الترجح اولى بالوقوع لكنه لا ينتهي
الى حد الوجوب قلت حصول الترجح لا حصوله مع ذلك القدر من الاولوية
لان كلا منهما ممكنين فلنفرض وقوع احدهما فنسبة ذلك القدر من الاولوية الى الترجح واللاترجح
على السواء فاختصاص احد زمان حصول تلك الاولوية بالوقوع دون الزمان الثاني
يكون ترجيحا للممكن المتساوي من غير مرجح وهو محال لو تاملت الآن تفريعا على هذه
المقدمة فثبت ان القول بافتقار التخصيص الى المخصص ممنوع من تعليل

افعال الله واحكامه بالمصالح واما ان القول بالتخصيص لا يفضي الى المحذور
يمنع من القول بتعليل افعال الله واحكامه بالمصالح فذلك ما هو سيبت ان تعليل
افعال الله واحكامه بالمصالح باطل وهذا الالزام كما انه اعتراض على ما قالوه فهو
دلالة قاطعة ابتدائية في المسئلة وبه يظهر فساد سائر الوجوه التي عولوا عليها الا هذه الادلة
ظنية وما ذكرناه برهان قاطع فنقول ان ما ذكرناه على تعليل احكام الله وافعاله
بالمصالح فمعنا ادلة قاطعة مانعة منه وهي من وجوه الاول انه خالق افعال العباد
وذلك يمنع من القول بانه تعالى يراعي المصالح انما قلنا انه خالق افعال العباد
لوجوه احدها الاجماع ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل
افعاله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان فعل العبد واقع على كيفية
مخصوصة وكيفيته 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 لا على ذلك الوجه
لا لمخصص وذلك يقتضي القدح في دليل 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 مشروط
بالشعور بذلك الوجه فان الغافل 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 النائم فاعل مع انه لا يخطر بباله شيء
من تلك التفاصيل بل الايقظان يفعل افعالا كثيرة مع انه لا يخطر بباله
كيفية تلك الافعال فان من فعل حركة بطيئة فذلك البطؤ اما ان يكون عبارة
عن تخلل السكنات او عن كيفية قائمة بالحركة فان كان الاول فالفاعل للحركة
البطيئة فاعل في بعض اجزاء حركته وفي غيرها ساكن مع انه لم يخطر بباله
ذلك وان كان الثاني كان قد فعل حركة وفعل فيها عرضا آخر وذلك البطؤ
له درجات مختلفة فهو قد فعل عرضا مخصوصا في عرض آخر مع جواز ان
يحصل سائر مراتب البطؤ مع انه لم يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا انه قد يفعل
ما لا يخطر بباله فثبت بهذه الدلالة ان العبد غير موجد لافعاله اذ لو كان
العبد مقدورا لله تعالى فيجب وقوعه بقدرة الله انما قلنا ان مقدور

العبد مقدور لله تعالى لانه في نفسه ممكن والامكان مصحح للمقدورية وانما قلنا لما
كان مقدورا لله تعالى وجب وقوعه بقدرة الله تعالى لانا لو قدرنا قدرة العبد
صالحة للايجاد فاذا فرضنا ان كل واحد منهما اراد ايجاده فحينئذ يجتمع على ذلك
الفعل مؤثران مستقلان في ايجاده وذلك محال لان الجزء 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 محال لكنا اذا فرضنا ان العبد اراد تحريك الجبل حال
ما اراد الله تسكينه فاذا كانت قدرة العبد مستقلة بالايجاد وقدرة الله
تعالى ايضا كذلك لكن وقوع احد المقدورين اولى من وقوع الاخر فاما ان يمتنعا
وهو محال لان المانع من وجود كل واحد منهما وجود الاخر والمانع حاصل
حال الاصناع فيلزم وجودهما عند عدمهما او يقعا جميعا فيلزم حصول الضدين
وهو محال فان قلت انها قوى بمعنى انها مؤثرة في امور اخر لا يؤثر فيها قدرة
العبد اما فيما يرجع الى التأثير في ذلك المقدور الواحد يستحيل التفاوت لان كل
مقدور شيء واحد فلا تفاوت واذا لم يكن هو في نفسه قابلا للتفاوت استحال
وقوع التفاوت في التأثير فيه السراج لو قدر العبد على بعض الممكنات لقدر على
الكل لان المصحح للمقدورية ليس الا الامكان وهو قضية واحدة فيلزم من
الاشتراك فيه الاشتراك في المقدورية لكنه غير قادر على كل الممكنات لانه
لا يقدر على خلق السموات والارضين فوجب ان لا يقدر على الاجناد البتة فثبت
بمجموع هذه الوجوه ان العبد غير موجد لافعاله بل موجدها هو الله تعالى
واذا كان كذلك فكل ما حصل من الكفر والمعاصي فهو من فعل الله تعالى ولا شك
انا نعلم بالضرورة ان الله تعالى لم يأمر 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 فنسبة المفسدة هو اختيار المكلف قلت حصول
اختيار الكفر بدلا عن اختيار الايمان ان كان من فعل المكلف لم يمكن الله تعالى ان يكون
تعالى فاعلا لكل افعال العباد وان كان من الله تعالى فقد بطل الاختيار ووجه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الاشكال الدليل الثاني على انه لا يجوز تعليل افعال الله تعالى واحكامه بالمصالح
ان النفاذ على الكفور لم يقدر على الايمان لزم الجبر وذلك يقدح في رعاية المصالح وان
قدر عليهما فلا يخلو اما ان ينتهي الى مرجح وقوع بفعل 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 كلف 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 كلفه
حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الاخر والاول محال
لان الاستواء اما دائم يكون حاصلا امتنع الرجحان فالامر بالترجيح حال حصول الاستواء
امرا بالجمع بين الضدين والثاني محال لان حال الترجيح يكون الراجح واجب الوقوع
والمرجوح ممتنع الوقوع فمحال 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 القدرة 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 ممتنعا 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 تقول
يوقعه مفهوم زايد على الفعل ام لا فان لم يكن له مفهوم زايد لم يكن تقول انه امر
في الحال بايقاع الفعل في الزمان الثاني الا انه اعلم في الحال بانه لا بد وان يكون في الزمان
الثاني بحيث تصدر عنه الفعل في هذا الزمان لا يحصل الا بهذا العلم وما لا يتوقف
فلا يحصل الا في الزمان الثاني فيعود الامر الا انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وان
كان يتوقف بوقعه مفهوم زايد على مفهوم الفعل فذلك الزايد هل حصل في
الزمان الاول او ما حصل فان حصل في الزمان الاول وقد امر في الزمان الاول به
فحينئذ يلزم كونه مامورا بالشيء حال حصوله وان لم يحصل في الزمان الاول بل في الزمان
الثاني عاد ما ذكرنا من المحال في الزمان الاول لعدم الالزام والالزام لا يحصل الا

في الزمان الثاني فيعود ما ذكرنا انه امر بايقاع الفعل حال وقوعه وبالجملة ان الله
تعالى قال ان الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين
اخبر الله عنهم بهذا الخبر كانوا ماموري بالايمان ومن الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه فاذن كانوا ماموري بان يصدقوا الله تعالى في اخباره عنهم
لا يصدقون البتة وذلك تكليف ما لا يطاق وحاصلها بينا ان تعلق العبد لا يحصل
الا اذا خلق الله فيه داعية يلجأ الى فعله الحاصر وبالفاذن ملجأ الى
فعل الكفر فاذا كلف بالايمان كان ذلك تكليف ما لا يطاق وسادسها ان الله
تعالى امر بمعرفته وذلك تكليف ما لا يطاق لان الامر بالشيء ما لم يتوجه على العبد
حال كونه عارفا بالله تعالى اولا وفي هذه الحالة فان كان الاول كان العارف
مامورا بتحصيل المعرفة فيكون ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثاني
فمحال كونه غير عارف بالله استحال ان يكون عارفا بامر الله تعالى لان محال الوقوع
يستحيل ان يعود فتعلق الله لما توجه عليه الامر كان ذلك تكليفا بالمحال وسابعها
انا امرنا بالترك والامر بالترك امر بالقدرة لما علمت فلو لم نكن قادرين لما امرنا اذ ترك الفعل فلا معنى
لهذا الترك الا انه بقي معدوما كما كان والعدم المستمر لا قدرة لنا عليه وبيانه
من وجهين احدهما ان العدم في محض والقدرة صفة فالجمع بينهما متناقض
وثانيهما ان العدم لما كان مستمرا لم يكن للتاثير فيه اثر لان التاثير في الباقي محال
فان قلت الترك عندي امر وجودي وهو فعل ضد ما لان لزام هاهنا ايضا
قام لان الواحد منا قد يؤمر بترك الشيء لا لعرفه له ضدا فلو امرنا في ذلك الوقت
بفعل ضده لكنا قد امرنا بفعل شيء لا نعرفه ما هيته فيكون ذلك ايضا قولا بتكليف
ما لا يطاق قلت هذه الوجوه السبعة ووقوع تكليف ما لا يطاق والشك في ان
ذلك قدح في تعليل افعال 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
الصرف ويستحيل ان يحصل في العدم الصرف وقت يكون مبتدأ المصالح ووقت اخر
يكون منشأ المفاسد الدليل الخامس ان تقدير السموات والكواكب المعينة وتقدير
ابعاد الارضين بمقاديرها المعينة لا يجوز ان يكون رعاية لغرض المخلوق فانا نعلم
انه لو زاد في خلق الفلك الاعظم مقدار جزء لا يتجزأ فانه لا يتغير بسبب ذلك شيء

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من مصالح المكلفين ولا من مفاسدهم الدليل السادس انه تعالى خلق الكافر الفاسق بحيث يكون في الدنيا من اول عمره الى آخره في المحنة وفي الآخرة يكون في اشد العذاب ابدا الآبدين ودهر الداهرين وانه تعالى كان عالما من الازل الى الابد انه اذا خلقه وكلفه بالايمان فانه لا يستفيد من الخلق والتكليف الا زيادة المحنة والبلاء فكيف يقال 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 يخربه بعض ولقد كان تعالى قادرا على ان يخلقنا في الجنة ابتداء ويغنينا بالمشتهيات الحاضرة عن الفتحة فان قلت انه تعالى انما فعل ذلك ليعطيه العوض في الآخرة وليكون لطفا للمكلف آخرا قلت اما العوض فلو اعطاه ابتداء لكان اولى واما اللطف فاي عاقل يرضى بان يقال انما حسن الام هذا الحيوان ليكون لطفا لذلك الحيوان الدليل الثامن الوجوه المذكورة في اول هذا القسم على انه يستحيل ان يكون شيء من افعاله واحكامه معللا بالمصالح فظاهر هذه الوجوه انها تبطل الغالب في افعال الله تعالى وعامة مصالح الخلق واذا كان كذلك لم يغلب على الظن ان احكامه معللة بمصالح الخلق فانا اذا رأينا شخصا يكون اغلب افعاله رعاية المصلحة ثم رأيناه حكم حكما غلب على ظننا اشتمال ذلك الحكم على مصلحة اما اذا رأينا شخصا يكون غالب افعاله معرا عن التفات الى المصالح ثم رأيناه حكم بحكم لم يغلب على ظننا اشتمال ذلك الحكم على المصلحة البتة هذا في حق الانسان الذي يكون محتاجا الى رعاية المصلحة اما الاله سبحانه وتعالى لما كان منزها عن المصالح والمفاسد بالكلية ثم رأينا ان الغالب في افعاله ما لا يكون مصلحة للخلق 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 يقتضي ظن ان ذلك الحكم معلل بهذه المصلحة اما الوجه الاول فالمعتمد فيه على ان الاستصحاب يفيد الظن واما الوجه الثاني فالمعتمد فيه على ان الدوران يفيد الظن والكلام في هذين الموضعين سيأتي ان شاء الله تعالى ثم نقول على الوجه الثاني خاصة ثم 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 الموضعين هنا وقد وجد وبيانه من وجهين الاول وهو الذي اعتمدنا عليه ذلك في حق الملك كان طبعه سهلا 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 لا جرم حصل له ظن ان غرض الملك من هذا الفعل هذا المعنى او ذاك اما عادات الله تعالى في رعاية اجناس المصالح او انواعها مختلفة ولذلك قد يكون الشيء قبيحا في عقولنا وان كان حسنا عند الله تعالى وقد يكون بالعكس فلهذا المعنى نقطع الان بقبح جميع الشرايع الواردة في زمان موسى وعيسى عليهما السلام وبحسن من يعتقد ان كان التفاوت فيه غير معلوم لنا الان واذا كان كذلك ظهر الفرق بين الصورتين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على قولكم لكنه معارض بامور احدها ان افعال الله تعالى واحكامه لو كانت لدفع حاجة العبيد لكانت الحاجات كلها مدفوعة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الحاجات المختلفة مشتركة في اصل كونها حاجة ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فما به يمتاز كل نوع من انواع الحاجة عن النوع الاخر منها لو كان حاجة واذا كان كذلك كان التعليل بكونه حاجة يوجب سقوط تلك الزوايد عن العلية واذا بطل الحكم بمسمى الحاجة الذي هو القدر المشترك بين كل انواعه فاذا كان ذلك المسمى علة لشرع ما يصلح ان يكون رافعا له 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 العبادات 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 توقف المقتضي على وجود الشرط او تخلف حكمه لاجل المانع خلاف الاصل وثالثها ان الحكم اما ان يكون معللا بنفس الحكمة او بالوصف المشتمل على الحكمة والاول باطل لان الحكم غير مضبوط فلا يجوز ربط الاحكام بها والثاني باطل لان الوصف انما يكون علة للحكم لاشتماله على تلك الحكمة فعند الامر الى كون الحكمة علة لعلته

لعلة الوصف فيعود المحذور المذكور والجواب قد بيّنا ان احكام الله تعالى
مشروعة لاجل المصالح فاما الوجوه العقلية التي ذكرتموها في ترجمت
في التكليف والكلام في القياس فنبدأ اشارة نوع على القول بالتكليف فكانت تلك
الوجوه غير مسموعة في هذا المقام هذا هو الجواب المعتمد الكافي في هذا المقام عن
كل ما ذكروه واما العرض فان الاذعان له كروه ما بين الاستاهد والغائب فذلك انما
يفتح في قوله من يقول بحسب عقلا تعليل احكام الله بالمصالح اما من يقول ان ذكر غير
واجب على الله ولكنه فعله على هذا الوجه تفضلا واحسانا فلا ذكر الفرق ولا يتم
في قوله واما المعارضات البلسية الخبرية فهي منقوضة بكون امعالنا معللة
بالدواعي والاغراض فان جميع ما ذكروه قائم فيها والله اعلم

الفصل الرابع في المؤثر

المؤثر في المؤثر وهو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم في الاصل دون
وصف اخر فيكون اولى بان يكون علة من الوصف الذي لم يؤثر في جنس ذلك الحكم والمراد
بعينه وذلك كالبلوغ الذي يؤثر في رفع الحجر عن المال فيؤثر في رفع الحجر عن النكاح
دون الجنونة لم قلنا المؤثر في جنس هذا الحكم وهو رفع الحجر وكقولهم اذا قدم الاخ
من الاب والام على الاخ من الاب في الميراث فيلزم ان يقدم في ولاية النكاح فان
قلت لم قلت ان اثرت الاخوة من الاب والام في التقديم في الارث اثرت في التقديم
في النكاح قلت ذكروا انه سئل عن ذلك بالمناسبة او بان يقال الفارق بين الاصل
والفرع الحكم وهو باطل وعند هذا يظهر ان هذه الطريقة لا يتهيأ الى بعيد
الرجوع الى طريق المناسبة وطريق الشبه

الفصل الخامس في الشبه

والنظر في ماهيته ثم في اثباته اما الماهية فقد ذكروا فيه 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 والثاني
الوصف الذي لا يناسب الحكم اما ان يكون قد عرف بالنص تاثير جنسه القريب
في الجنس القريب لذلك الحكم واما ان لا يكون كذلك الاول هو الشبه لانه من
حيث انه غير مناسب يظن انه غير معتبر في محل 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 استنادا ده الى غيره واعلم الشافعي رضي الله عنه

يسمي هذا القياس قياس علة الاشباه وهو ان يكون الفرع واقعا بين اصلين
فاذا كانت مشابهته لاحد الصورتين اقوى من مشابهته للاخرى الحق لا محالة
بالاقوى فاما الذي يقع به الاشتباه فالحق عن الشافعي انه كان يعتبر الشبه
في الحكم كمشابهة العبد المقتول للحر ولساوا المملوكات وعن ابن علية انه
كان يعتبر الشبه في الصورة كرد الجلسة البائنة في الصلوة الى الجلسة الاولى
في عدم الوجوب والحق انه متى حصلت المشابهة فيما يظن كونه علة للحكم او مستلزما
لما هو علة له مع الغياس سواء كان ذلك في الصورة او في الحكم

النظر الثاني في انه حجة

قال القاضي ابو بكر ليس بحجة لنا انه بعيد ظن العلية فوجب العمل به بيان
الاول انه لما ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه بعيد ظن الاشتراك
في العلة وعلى التقدير الثاني انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما
هذا الوصف واما غيره ثم رأينا ان جنس هذا الوصف انما في جنس ذلك الحكم ولم يوجد
هذا المعنى في سائر الاوصاف فلا شك ان ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك الوصف
اقوى من ميله الى اسناده الى غير ذلك الوصف واذا ثبت انه بعيد الظن وجب ان
يكون حجة لما بيّنا 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 عملوا بالشبه والجواب عن الاول لم سلم ان الوصف اذا
لم يكن مناسبا كان مردودا بالاجماع بل لما لم يكن مناسبا اذا كان مستلزما
للمناسب او عرف بالنص تاثير جنسه في الجنس القريب لذلك الحكم فهو عندنا غير
مردود وهذا الاول المسلة 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 ذلك في صورة واحدة فان
العصير لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما فلما احدث وصف الاسكار
فيه حدثت الحرمة فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة والثاني
ان يوجد ذلك في صورتين وعندنا انه يفيد ظن العلية وقال قوم من المعتزلة
انه يفيد يقين العلية وقال آخرون انه لا يفيد يقين العلية ولا ظنها لنا وجهان

الاول ان هذا الحكم لابد 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 لامحالة فان قلت ذلك الحكم كما دام مع
حدوث ذلك الوصف وجودا وعدما فكذلك دام مع حدوث نقيض ذلك الوصف
ومع حدوث حصول ذلك الوصف في ذلك المحل فوجب ان يكون نفيه وحدوثه
في ذلك المحل معتبرا في العلية وذلك ممنوع من المقدمة قلت نفي الشيء معناه انه
ليس غيره وهذا امر عدمي اذ لو كان وجوديا لكان ذلك الموجود مساويا للسايرين
التعينات القائمة بسايرالذوات في كونه نفيا وممتازا عنها بخصوصيته
فيلزم ان يكون للنفي نفي الى غير النهاية وهو محال واما حصول الوصف
في ذلك المحل فيستحيل ان يكون امرا وجوديا والا لكان ذلك وصفا لذلك الوصف
لكونه وصفا للوصف زايد عليه ولزم التسلسل واذا ثبت ان النفي امر عدمي
والحصول في المحل المعين امر عدمي استحال كونه علة ولا جزء 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 مناقض له ومناقض العدم ثبوت فهو ثبوتي
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 وبدون هذا الجزء الواحد فاما ان يحصل العلية او لا يحصل فان حصلت
العلية كان سائر الاجزاء بدون 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 فجزء العلة علة تامة لعليه العلة
وقد عرفت ان العدم لا يكون علة فوجب ان لا يكون العدم جزءا من العلة وهو
المطلوب الوجه الثاني وان الدوران يفيد ظن العلية هو ان بعض الدورانات
يفيد ظن العلة فوجب ان يكون كل دوران مفيدا لهذا الظن بيان الاول

ان من دعي باسم فغضب ثم كرر الغضب مع الدعا بذلك الاسم حصل هناك ظن
انه انما غضب لانه دعي بذلك الاسم وذلك الظن انما حصل من ذلك الدوران فلو ان الناس
اذا قيل لهم ما اعتقدتم ذلك فانا لو اجل اناديا انا بالغضب مع الدعاء بذلك الاسم
مرة اخرى فيعللون الظن بالدوران بيان الثاني قوله تعالى ان يامر بالعدل
والاحسان والعدل هو النسوية ولن يحصل النسوية الدورانات الا بعد استثنائها
في افادة الظن واجيب المنكرون بامرين الاول ان بعض الدورانات لا يفيد
ظن العلية فوجب ان لا يفيد شيء منها ظن العلية بيان الاول من وجوه احدها ان
العلة والمعلول قد يكونان مثلازمين نفيا واثباتا فالدوران مشترك من الجانبين
والعلية غير مشتركة من الجانبين لان المعلول لو يكون علة لعليته وثانيها ان
الفصل لا بد وان يكون مساويا للنوع فالنوع اذا اوجب 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 يكون اقتضاؤها للمعلول موقوفا على شرط فالدوران
حاصل مع شرط العلة مع انه ليس بعلة ورابعها ان العلة قد يكون لها معلولان
اما معا عند من يجوز ذلك او على الترتب فالدوران حاصل مع علة العلة ومعلول
المعلول ومعلول العلة مع انها لا علية هناك البتة وخامسها ان الجوهر والعرض
مثلازمان نفيا واثباتا ومع ان الله تعالى وصفاته كذلك وكل واحد من صفاته
مع سائر الصفات كذلك ولا علية هناك وسادسها ان المضافين مثلازمان
نفيا واثباتا كالابوة والبنوة والمولى والعبد ويمتنع كون احدهما علة للآخر
لان العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا ولا شيء من الم ع بمتقدم وسابعها
ان المكان والمتحيز والحركة والزمان لا ينفك واحد منها عن الآخر مع عدم العلية
وثامنها ان الجهات الست لا ينفك بعضها عن البعض مع عدم العلية وتاسعها
ان علم الله تعالى حاصل مع كل معلوم وجودا وعدما فانه لو كان للمعلوم جوهر
لعلمه جوهرا ولم يكن المعلوم جوهرا فانه تعالى لا يعلمه جوهرا فلا علم دايم للجوهر
وجودا وعدما مع انه يستحيل ان يكون احدهما علة للآخر اما انه لا يكون العلم
علة للمعلوم فلان شرط كونه علما ان يتعلق بالشيء على ما هو به فلم يكن
المعلوم في نفسه واقعا على ذلك الوجه استحال تعلق العلم به على ذلك الوجه
فان تعلق العلم به على ذلك الوجه مشروط 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 متعلق بما لا نهاية له من المعلومات فهنا
ما كان كذلك يستحيل ان يكون معلولا علة مثلا نه وجد الدوران
ها هنا بدون العلية ثم ان الله تعالى متعلق بما لا نهاية له من المعلومات فهنا
دورانات لا نهاية لها بدون العلة وعاشرها ان الاعراض عندنا هي السبعة
لا يبقى منها زمانين والا لكان الجسم متحدث حالة بعد حال لا يتغير فيها ذلك اللون
وذلك الشكل عن ذلك الجسم منبت الالوان والاشكال وسائر الاعراض
عن جميع الاجسام وحين حدث فيه لون وشكل 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 ذلك 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 في
كون الآخر متنفسا او عقيبه بلحظة قليلة فقد وجدت هذه الدورانات
بدون العلية وثالث عشرها ان الحكم كما دار مع الوصف وجودا وعدما
فقد دار ايضا مع تعيين الوصف وخصوص المحل وخصوص نوعه في الزمان
المعين والمكان المعين ونوع من ذلك لا يصلح للعلية لما ذكرنا انها امور عدمية
والعدم غير صالح للعلية ورابع عشرها ان الحدة دائرة مع المحدود وجودا وعدما
والرائحة النفاخة في الخمر دائرة مع الخمرة وجودا وعدما مع انه لا علية
هناك واعلم انا لو اردنا استقصاء القول في الدورانات المتفكة عن العلية
لطال الكلام ولكن فيما ذكرناه كفاية وانما قلنا ان بعض الدورانات
لما انفك عن العلية وجب ان لا يحصل ظن العلية في شيء منها لانه اذا حصل
دوران ما منفكا عن العلية فلو قدرنا ان دورانا آخر يستلزم العلية لكان
كونه يستلزم العلية اما ان يتوقف على انضمام فيد احدهما اليه او لا يتوقف
فان توقف كان المستلزم للعلية هو المجموع والحاصل من الدوران ومن
ذلك القيد لا دوران واحد وكلامنا الآن في الدوران وحده وان لم يتوقف

مع ان مستمر الدوران حاصل في الموضعين جميعا فلزم 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 الحكم اذا وجد وحده ليس ملتفتا اليه عليه الوصف
بالاتفاق واما اذا تعاكسا 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 قول من يقول 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 اختصنا الدعوى على هذا الوجه سقط ما ذكروه
من الاستدلال وعن الثاني لم قلت ان كل واحد منهما اذا لم يفد ظن العلية وحده
فالمجموع ان يكون كذلك فانا نعلم ان حال المجموع قد يكون مخالفا لحال كل
واحد من اجزائه

الفصل السابع في السبر والتقسيم

اما ان يكون منحصرا في النفي والاثبات او لا يكون فالاول هو ان يقال الحكم
اما ان يكون معللا او لا يكون وان كان معللا فاما ان تكون معللا بالوصف الفلاني او
بغيره وبطل ان لا يكون معللا او يكون معللا بغير ذلك الوصف فتعين ان يكون
بذلك الوصف وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية وقد يوجد
ذلك ايضا في الشرعيات كما يقال اجمعت الامة على ان حرمة الربوا في البر معللة واجمعوا
ان العلة اما المال او القوت او الكيل والطعم وبطل التعليل بالثلثة الاول فتعين
الرابع وكما يقال اجمعت الامة على ان ولاية الاجبار معللة اما بالصغر او بالبكارة والاول
باطل والا لثبتت الولاية في الثيب الصغيرة كلها لما ثبتت لقوله عليه السلام الثيب
احق بنفسها من وليها فتعين التعليل بالبكارة

اما التقسيم المنفسم فكما اذا لم يدع

الخصم بل يقتصر على ان يقول حرمة الربوا في البر اما ان يكون معللة بالطعم او الكيل او القوت
او المال والكيل باطل لانه الطعم فتعين التعليل به فان قيل لم نسلم ان حرمة الربوا
معللة فان من الاحكام ما لا يعلل بدليل ان علية العلة غير معللة والا لزم التسلسل
واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يقال هذا من جملة ما لا يعلل سلمنا كونه معللا فالدليل
على الحصر فان قلت لو وجد وصف اخر لعرفه الفقيه البحاث فلما لم يعرفه
كلية سنده وايضا مفيد الوجدان لا يدل على عدم الوجود سلمنا الحصر لكن لم لا نسلم
مسالكها سلمنا مسالك المفردات فلم لا يجوز ان يقال المجموع وصف بين اصلة منحاطة واحدة

سلمنا مسادا سابر الاقسام معزدا الومركبا الكن لا يجوز ان ينقسم هذا القسم الثاني الى
قسمين ويكون العلة احدقسميه فقط والجواب لا نزاع في ان التقسيم
المنتشر لا يفيد اليقين لكنا ندعي انه يفيد الظن اما قوله لم لا يجوز ان لا يكون هذا الحكم
معللا قلنا لما سبق في باب المناسبة ان الدلايل العقلية والسمعية 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 تارة والناظر اخرى فجهد الناظر
وبحثه عن الاوصاف ولم يطلع الا على القدر المذكور ووقف على مسالك العلة الاعلى
الوصف الواحد فلا شك ان حكم قلبه ربط ذلك الحكم بذلك الوصف اقوى من ربطه
بغير ذلك الوصف واذا حصل الظن وجب العمل به واذا ثبت ذلك في حق المجتهد
وجب ان يكون الامر كذلك في حق المناظر لانه لا معنى للمناظرة الا اظهار ما اخذ
الحكم الثاني لو سلمنا انه لا بد من الدليل على الحصر فنقول لم لا يكفي ان جميع الاوصاف
كانت معدومة وكانت بحيث يصدق عليها انها لا يوجب هذا الحكم والاصل
والحاصل في كل امر بقاؤه على ما كان فهذا القدر يفيد ظن عدم سائر الاوصاف
فيحصل ظن الحصر ومعلوم بانا هذا القدر قوله لا نسلم انها سائر الاقسام قلنا
يمكن انسدادها بجميع المفسدات من النقض وعدم التأثير وانواع الجهالات بل
لا يمكن انسدادها هنا بعدم المناسبة لانه حينئذ يحتاج الى ان يبين ما
ما يدعيه علة من هذا المفسد وذلك لا يتم الا بان مناسبة وتوبين ذلك لا يستغني
عن طريقة السبر فقوله لم لا يجوز ان يكون المجموع هو العلة قلنا لانعقاد الاجماع
على ثبوت الحكم حيث لا يوجد المجموع قوله لم لا يجوز ان يكون العلة طعما مخصوصا
قلنا لان كل من اعتبر الطعم بغير طعما مخصوصا فكان القول به خرقا للاجماع

الفصل الثامن في الطرد والمراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا
مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة للمحل

النزاع وهذا هو المراد من الطرد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من نازع
فقال مجرد ايانا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية احتجوا
على التقسيم الاول بوجهين احدهما ان استقراء الشرع يدل على ان المطرد في كل باب
ملحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم
ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب ان نستدل به على ثبوت الحكم الحاقا للفرع

الصورة الواحدة بسائر الصور وثانيهما انا اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب
الامير علمنا بظننا كون القاضي في دار الامير وما ذاك الا ان مقارنته في سائر الصور
فاذا ظن مقارنتها في هذه الصورة المعينة واحتج المخالف بامور اولها ان
الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا
لا يثبت الا اذا ثبت ان الحكم حاصل معه في الفرع فاذا اثبتم ثبوت الحكم في الفرع
بكون ذلك الوصف علة وبينتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل وثانيها
ان الحد مع 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 غير الفرع
على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثاني ان غاية كلامكم حصول الطرد
في بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا
كان الغيم الرطب دليل المطر مع عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح
في كونه دليلا وايضا المناسبة والدوران والسبر والتقسيم فرض كل واحد
منها عن العلية ولم يكن ذلك قادحا في كونها دليلا على العلية ظاهرا فكذا هنا
اما التفسير الثاني وهو اضعف التفسيرين فقد احتجوا عليه بانا اذا علمنا ان
الحكم لا بد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف وقدرنا خلو ذهننا 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 الى شيء والجهل انه يسنده الى شيء
آخر والاول محال لان اعتقاد انه لا بد من علة مناقض لعدم اعتقاد الاستناد
والثاني محال لان استناد الذهن في كل الحكم الى عبرة كل الوصف مشروط باشعور
الذهن بغير ذلك الوصف وتحقق ذلك حال خلو الذهن عن الشعور بغير ذلك الوصف
محال فثبت بهذا ان مجرد دخول العلمين يقتضيان ظن العلية بل عند الشعور
بوصف آخر نزول ذلك الظن ولكن الشعور بالغير كالمعارض لما يقتضي ذلك الظن
وفي المعارض ليس على المستدل حجة المنكرين وجهين الاول ان نجويز
بفتح باب الهذيان كقولهم اذا رأيت الماشية مايع لها سوى البقرة على جلسه فلا يجوز
ان اكلة النجاسة بها كالدهن وقال بعضهم في مسئلة المسطول مستغرق فلا

يستفض الوضوء بمسه كالبول الثاني ان نفس الوصف المعين للعلية مع كونه
مساويا لسائر الصفات قول في الدين بمجرد التشهي مأمور باطلاقه بقوله تعالى فخلف من
خلفت اضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات والجواب عن الاول ان ذلك الحال لم يبد
على جهل قائله بصورة المسئلة لانا نقول مجرد المقارنة يفيد ظن العلية كما يشترط
ان لا يتخلف بالبال وصف اخر هو اولى بالرعاية ولكن هذا الشرط ساقط عن المعلل
لان نفي المعارض ليس من وظيفته وفي هذين المثالين انما يطلق ذلك لان العلم الضروري
حاصل بوجود آخر هو اولى بالاعتبار من الوصف المذكور فانا نعلم علما ان كون الذكر
لزجاجا نجسا من اجل النجاسة علمنا هذا الوصف اولى بالاعتبار من كونه محبيث لا سيما لانثى
على جنسه فان ثبت قول بكفي في القدح في مثل هذا التعليل خطور وصف اخر
بالبال قلت لانا لم ذلك الوصف الاخر اما ان يكون متعديا الى الفرع او لا يكون
فان كان متعديا الى الفرع لم يضر بالظن عرضنا ها عارض العلة المقرون وعلم معرف
آخر لهذا الحكم لا يمنع من كون ما ذكرته معرفا له وان لم يكن متعديا الى الفرع
كان التعليل بالوصف الذي ذكرته اولى لانا امرنا بالقياس في قوله تعالى فاعتبروا
والامر بالقياس امر بما هو من ضروراته ومن ضروريات القياس تعليل حكم الوصف بعلة
متعدية وكان التعليل بما ذكرنا اولى من التعليل بما ذكره الخصم اللهم الا ان يذكر
الخصم وصفا اخر ويعدّيه الى الفرع آخر غير الفرع الذي وقع الجدال فيه وهناك يجب
على المعلل الاشتغال بالترجيح والجواب ثانيا ان مجرد المقارنة دليل العلية
ظاهرا فلم يكن القول به مجرد التشهي الفصل التاسع في تنقيح المناط
قال الغزالي رحمه الله الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون باسقاط الجامع وقد يكون بالغاء الفارق وهو ان يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وذلك لا ثبات لا بقى له في الحكم الا سلة قبل واشتراك الاصل والفرع في ذلك الحكم
وهذا هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس
واعلم ان هذا يمكن ايراده على وجهين احدهما ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر
وذلك المؤثر اما العذر الذي اشتركا اصل والفرع فيه او القدر الذي به امتاز الاصل
عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة فيلزم من حصوله
في الفرع ثبوت الحكم فيه فهذا الطريق حينئذ الما استخراج العلة بطريق السبر لانا
قلنا حكم الاصل لا بد له من علة وهي اما مجموع الاشتراك او خصوص الامتياز والثاني باطل

فتعين الاول وجملة الاشتراك حاصلة في الفرع فعلة الحكم حاصلة في الفرع فيلزم
تحقق الحكم في الفرع فهذا هو طريقه السبر والتقسيم من غير تفاوت اصلا وثانيها
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 مثل ما يقال ما به امتاز الحيض عن الاطهار ما لا كل عن الارتفاع
ملغى فمحل الحكم هو المغطر وانما حصل منتفي المغطر وجب حصول الحكم وهذا
الوجه ضعيف لانه لا يلزم من ثبوت الحكم في المغطر ثبوته في محل مغطر
فانه اذا صدق ان هذا الرجل طويل صدق ان الرجل طويل لان الرجل جزء من
هذا الرجل ومتى حصل المركب حصل المفرد ثم لم يلزم من صدق قولنا الرجل طويل
صدق قولنا كل رجل طويل فكذا ها هنا الفصل العاشر في القوادح الفاسدة
وهو طريقان الاول قال بعضهم الدليل على ان هذا الوصف عليه 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 الاولى لانا لو اثبتنا كل
ما لا نعرف دليلا على فساده لزمنا اثبات ما لا نهاية له وهو باطل فما لم نثبت
كل ما لا نعرف دليلا على صحته لزمنا ان لا نثبت ما لا نهاية له وهو حق الثاني قال
بعضهم هذا الذي ذكرته عبود من حكم الاصل الى حكم الفرع فوجب دخوله تحت
قوله فاعتبروا وما قيل هذا تسوية بين الاصل والفرع فيكون مما مورا به لقوله تعالى
ان الله يأمر بالعدل وهذا ضعيف اما لانا قد قصصنا ما في الباب عموم اللفظ
في هاتين الآيتين وتخصيص العموم بالاجماع جائز واجمع السلف على انه لا بد
من دلالة على تعيين الوصف للعلية وللمخالف ان ينكر هذا الاجماع الباب الثاني
في الطرق الدالة على ان الوصف لا يجوز ان يكون علة وهو اربعة النقض
وعدو التاثير والقول بالموجب والقلب الفصل الاول في النقض
وفيه مسائل مسئلة وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح في كونه علة له وزعم
الاكثرون ان علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته
وزعم آخرون ان علية الوصف وان ثبتت بالمناسبة او الدوران لكن اذا كان تخلف
الحكم عنه لمانع لم يقدح في عليته اما اذا كان التخلف لا لمانع فالاكثرون
على انه يقدح في العلية ومنهم من قال لا يقدح ايضا لنا وجوه الاول الاستقراء

العلة للحكم اما ان يعتبر معه 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 بعضها
وان لم يعتبر معه يستوي حصول المعارض وعدمه لم يحصل كان الحكم حاصلا وذلك يقدح في
كون المعارض معارضا فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف الاقتضاء 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 لتأثير العلة في الحكم نقدره
ان العلة اما ان تفتقر في المؤثر لو الداعي او المعرف اما المؤثر فاما ان يكون قادرا او
موجبا اما القادر فيجوز ان يتوقف صحة تأثيره على انتفاء المعارض لا موجبا حقا
ان الفعل في الازل محال لان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له والجمع بينهما محال
فاذن يتوقف صحة تأثير قدرة الله تعالى في الفعل على نفي الازل والعدم العدمي
لا يجوز ان يكون جزءا من المؤثرات الحقيقية فهو اذن شرط لصحة التأثير
وثانيها ان اشاعرة القادر التفضل الحق فيه يقتضي التصور والمعلوم شرطان لا يحتاج
قادر احوالي اسفل والعدم العدمي لا يكون جزءا من المؤثر الحقيقي وثالثها التمانع القدرة
لو يصح منها خلق السواد في المحل الا بشرط عدم البياض فيه والعدم لا يكون
جزءا اما الموجب فهو ان التفعل بوجب الهوى بشرط عدم المانع وسلامة الحاسة
توجب الادراك بشرط عدم الحجاب له واما الداعي فمن اعطى انسانا لفقره فجاء
ثقيل آخر وقال لا تعطيه لانه يهودي فعدم كون الاول يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي
في اعطاء الاول لانه حين اعطى الفقير الاول لم يكن اليهودية قاطعة بماله فضلا
عن عدمها وما لا يكون حاصلا بالمال لا يكون جزءا من الداعي ومعلوم ان عدم كون الاول
يهوديا لم يكن جزءا من المقتضي واما المعرف فالعام المخصوص دليل على الحكم
وعدم المخصص ليس جزءا من المعرف والا كان يجب ذكره عند الاستدلال واعترف
بما ذكرنا ان عدم المعارض وان كان معتبرا لكنه ليس جزءا من العلة سلمنا كونه جزءا
ولكن يرجع الخلاف في هذه المسألة الى بحث لفظي لا فائدة فيه لان من جوز تخصيص
العلة ومن لم يجوزه اتفقوا على ان اقتضاء العلة للحكم لا بد فيه من ذكر العدم وايضا
ايضا سلمنا ان المعلل لو ذكرها ذكر القيد في استدلاله لاستقامت العلة
فلم يبق الا في ان ذلك القيد العدمي هل يسمى جزءا العلة ام لا ومعلوم ان ذلك
مما لا فائدة فيه والجواب قد بينا انه لو توقف اقتضاء العلة للحكم على

انتفاء المعارض لم يكن الحاصل عند وجود المعارض تمام العلة بل جزءا منها فقوله لو كان
كذلك لو جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود قلنا ان فسرنا العلة بالموجب
او الداعي امتنع جعل القيد العدمي جزءا من علة الوجود وحينئذ لا نقول ان
عدم المعارض جزء العلة بل نقول انه بدل على انه حدث امر وجودي انضم الى
ما كان موجودا قبل وصار ذلك المجموع علة تامة فلم يلزم من قولنا العلة التامة
انا وحدث حال عدم المعارض ان يجعل عدم المعارض جزء العلة وان فسرنا العلة
بالمعرف لم يمتنع جعل القيد العدمي جزءا من العلة هذا التفسير كما انا نجعل
انتفاء المعارض جزءا من دليله المجوز على الصدق قوله لو كان عدم المخصص جزءا
من المعرف لوجب على المستدل بالعام المخصوص عدم المخصصات قلنا لم قلت ان
التمسك بالعام لا يعد طلب عدم المخصصات فاما انه يجب الذكر عند الابتداء
فذلك يتعلق بأوضاع اهل الجدل والتمسك بها في اثبات الحقائق غير جائز قوله
انه يصير الخلاف لفظيا قلنا لا نسلم فاما اذا فسرنا العلة بالداعي او الموجب
لم يجعل العدم جزءا من العلة بل كان شأنا عن وجود جزء العلة ومن يجوز
التخصيص لا يقول بذلك وان فسرنا بالمعرف ظهر الخلاف في المعنى وثانيا لان
من اثبت العلة بالمناسبة بحث عن كل القيد العدمي فان وجد فيه مناسبا صح
العلة والا ابطلها ومن يجوز التخصيص لا يطلب المناسبة البتة من هذا القيد
العدمي الحجة الثانية في المسألة انه لا بد وان يكون بين كون المقتضي
مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا منعا حقيقيا بالفعل منافاة
بالذات وشرط طريان احد الضدين انتفاء الضد الاول فلا يجوز ان يكون انتفاء
الضد الاول لطريان اللاحق والا وقع الدور فلما كان شرط كون المانع مانعا
خروج المقتضي عن ان يكون مقتضيا بالفعل لا يجوز ان يكون خروجه عن كونه
مقتضيا بالفعل لا جل تحقق المانع بالفعل والا وقع الدور فاذن المقتضي انما خرج
عن كونه مقتضيا لا جل المانع 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 لا يقتضي القطع
بكونه علة لذلك الحكم لكن وجوده مع عدم الحكم في صورة التخصيص يقتضي
القطع بانه ليس علة لذلك الحكم هناك ثم ان الوصف الحاصل في الفرع كما انه

شبكة الألوكة www.alukah.net

مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو ايضا مثل الوصف الحاصل في صورة التخصيص
فليس الحافة ما حدهما اولى من الحافة بالثاني ولما تقارضا لم يجز الحافة بواحد منهما
فلم يجز الحكم عليه بالعلية قال المحتجون الحاصل في الوصف المناسب مع الاقتران
ان يكون علة فبعد ذلك اذا ابانا الحكم مخالفا عنه في صورة وعثرنا على ذلك الصورة
على امر يصلح ان يكون مانعا وجب احالة ذلك التخلف على المانع عملا بذلك
الاصل اجاب المانعون بان الاصل ترتب الحكم على المقتضي حيث لا 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 اولا وهو عدم
العلية قال المحتجون الترجيح معنا من وجهين الاول انا لو اعتبرنا ان هذا
الوصف غير مؤثر لم نترك العمل بالمناسبة مع الاقتران من كل وجه ولو اعتبرنا انه
مؤثر عملنا بما ذكرتموه من بعض الوجوه لان ذلك الوصف يفيد الاثر في بعض
الصور ولا شك ان ترك العمل بالدليل من وجه دون وجه اولى من ترك العمل بالدليل من
كل وجه الثاني وهو ان الوصف الذي ندعي كونه مانعا في صورة التخصيص مناسب
اسقا الحكم والاسقاء حاصل معه فيغلب على الظن ان المؤثر في ذلك الاسقاء هو ذلك
المانع واذا ثبت استناد ذلك الاسقاء الى المانع امتنع استناده الى عدم المقتضي
اذا ثبت هذا فنقول معكم اصل واحد وهو ان الحاصل يثبت الحكم على العلة ومعنا
اصلان احدهما ان المناسبة مع الاقتران دليل على كون الوصف في الاصل علة
لثبوت الحكم فيه والثاني ان المناسبة مع الاقتران في صورة التخصيص دليل على
كون المانع علة لاسقاء الحكم فيها ومعلوم ان العمل بالاصلين اولى من العمل بالاصل
الواحد اجاب المانعون عن الاول بانا لا نسلم ان المناسبة والاقتران دليل
العلية بل عندنا المناسبة مع الاقتران والاطراد دليل العلية فان حذفتم الاطراد عن
درجة الاعتبار فهو اول المسئلة وعن الثاني انا لا نسلم ان اسقاء الحكم في محل التخصيص
كان لمعارضة المانع لان ذلك الاسقاء كان حاصلا قبل حضور ذلك المانع والحاصل
لا يمكن تحصيله ثانيا اجاب المستدلون عن هذا من وجهين الاول ان العلل الشرعية
معرفات فلا يمنع كون المتاخر علة للمتقدم وهذا الذي ذكرتموه من ان المانع علة
لنفي الحكم لما سقاته والنفي عبارة عن منعه من الدخول في الوجود بعد كونه بصفة
الدخول اجاب المانعون عن الاول بانه اذا كان المراد من العلة المعرف لم يلزم

من تعليل ذلك الاسقاء بعدم المقتضي تقدير تعليله ايضا بالمانع لجواز ان يدل على المدلول
الواحد دليلان احدهما وجودي والاخر عدمي وعن الثاني ان ما ثبت المانع ليس في
اعدام شيء لان ذلك يستدعي سابقة الوجود وهاهنا الحكم لم يوجد البتة فيمتنع
اعدامه فعلم ان المستند الى المانع ليس الا ذلك العدم السابق اجاب من جوز 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 علة فكذا تخصيص العلة وثانيها
ان اقتضاء الوصف لذلك الحكم في كل المحال ما ان يتوقف على اقتضائه الحكم في ذلك
المحال الآخر او لا يتوقف والاول محال لانه ليس توقف احدهما على الآخر اولى من
العكس فيلزم افتقار كل واحد منهما الى الآخر فيلزم الدور او ان لا يقتضي واحد منهما
الى الآخر فحينئذ لا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر فلا يلزم من انتفاء حكم
الوصف مقتضيا لذلك الحكم في هذا المحل انتفاء كونه مقتضيا لذلك الحكم في المحل
الآخر وثالثها العقلاء اجمعوا على جواز ترك العمل بمقتضى الدليل في بعض الصور
لقيام دليل اقوى من الاول فيه وهو انه يجوز التمسك بالاول عند عدم المعارض
فان الانسان يلبس الثوب لدفع الحر والبرد ثم اذا رأى بعض الناس قال له ظالم
ان لبست هذا الثوب قتلتك فانه يترك العمل بمقتضى الدليل الاول في هذه الصورة
وان كان يعمل بمقتضاه في غيرها واذا ثبت حسن ذلك في العادة وجب حسنه في الشرع
لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ورابعها وهو ان العلة
الشرعية امارة لوجود ما في بعض الصور دون حكمها الا حجر جعلها عن كونها امارة لانه
ليس من شرط كون الشيء امارة على الحكم ان يستلزم معه اياها فان الغيم الرطب في الشتاء
امارة المطر ثم عدم المطر في بعض الوقات لا يقدح في كونه امارة وخامسها ان
الوصف المناسب بعد التخصيص يقتضي ظن ثبوت الحكم فوجب العمل به بيان الاول
انا اذا عرفنا من الانسان كونه مشرفا مكرما مطلوب الابقاء غلب على ظننا حرمة قتله
وان لم نخطر بالنا في ذلك الوقت ما هيه الجناية فضلا عن عدمها فعلمنا ان مجرد السلب
الى الانسانية مع ما العام الشرف يفيد ظن حرمة القتل ان عدم كونه جانيا لا يوجب
من المقتضي لهذا الظن فاذا كان كذلك فاذا حصلت الانسانية حصل ظن حرمة
القتل واذا ثبت انه يفيد ظن الحكم وجب العمل به لان العمل بالظن واجب وسادسها
ان بعض الصحابة قال تخصيص العلة روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

رضي الله عنه

حكم معدول به عن القياس وعن ابن عباس مثله وما سقط عن احد انه انكر ذلك عليهما وذلك
بعيد انعقاد الاجماع وسماها انه وجد في الاصل المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم
وفي صورة التخصيص المناسبة مع الاقتران في انتفاء الحكم فلما اضفنا في صورة التخصيص
انتفاء الحكم الى انتفاء المقتضي كنا تركنا العمل بذينك الاصلين لكنا عملنا باصل واحد وهو ان
الاصل ان يكون عدم الحكم لعدم المقتضي اما لو اضفنا في صورة التخصيص انتفاء الحكم
الى حضور المانع كنا عملنا بذينك الاصلين وخالفنا اصلا واحدا وهو ان يكون عدم
الحكم لعدم المقتضي ومعلوم ان مخالفة الاصل الواحد اهون من مخالفة اصلين او لعكس
فالحالة انتفاء الحكم على المانع اولى من حالته على عدم المقتضي والجواب
عن الاول ان نقول ما الجامع في الفرق ان دلالة العام المخصوص على الحكم وان كانت
موقوفة على عدم المخصص لان عدم المخصص اذا تم لنا العام صار العام والمجموع دليلا على
الحكم اما العلة فان دلالتها موقوفة على عدم المخصص في كل الصور لان العدم لا يجوز اضافته الى
العلة على جميع التقديرات اما اولا فلان منهم من منع كون القيد العدمي جزأ من
علة الحكم الوجودي والذي جوزوه قالوا انما يجوز ذلك بشرط ان يكون مناسبا لذلك
جوز وجب ذكره في اول الامر ليعرف انه هل يصلح لان يكون جزأ العلة الحكم
ام لا وعن الثاني انا ان سلمنا العلة بالموجب او الداعي كان شرطا كونه علة للحكم في
محل ان يكون علة لذلك الحكم وجميع المحال لان العلة انما توجب الحكم لما هيته
ومقتضى ماهيته الواحدة امور واحدة فان كانت تلك الماهية موجبة لذلك الحكم
في موضع وجب كونها كذلك في كل المواضع والا لخلا عن الثالث انه لا نزاع فيما اذا
كنا ندعي انه يسقط من القرون بين الاصل والفرع وصورة التخصيص قيد على العلة
وهو ما اذا ما دل الدليل على فساد ذلك وعن الرابع ان النظرة الامارة انما يفيد ظن
الحكم اذا غلب على الظن انتفاء ما يلاقيه انتفاء الحكم فان من راى الغيم الرطب في
الشتاء بدون المطر مع انه وقعت مرة اخرى فانه لا يغلب على ظنه نزول
المطر اذا غلب على ظنه انتفاء الامر الذي لاقيه عدم المطر المرة الاولى
وذلك لا يقدح في قولنا وعن الخامس انه مسلم لكنا ندعي انه يسقط من القرون
بين الاصل وصورة التخصيص قيد على العلة وعن السادس هب انهم قالوا بذلك
لكنهم لم يقولوا التمسك بذلك لقياس جامع لهم وعن السابع ما ذكرناه في الجملة
الثالثة من جانبنا والله اعلم

فصل في كيفية دفع النقض هذا ويمكن

الاباحد الامرين احدهما المانع من حصول تمام تلك الاوصاف فصورة النقض والثاني
المنع من عدم الحكم فيها اما الفصل الاول فنبينه باحد احدهما المستدل اذا امتنع من
وجوب الوصف في صورة النقض لم يمكن المعترض من الدليل على وجوده فيها لانه انتقال
الى مسئلة اخرى على ان قول المعترض ما دللت به على وجود المعنى في الفرع يقتضي وجوده
في صورة النقض هذا لو لم يكن نفينا على دليل وجود العلة في الفرع لا على كون ذلك
الوصف علة للحكم فيكون انتقالا عن السوال الذي جاء به الى 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 معناه واحدا فاما ان يكون نوعا لاحترازيه
ظاهرا او لا يكون مثالا لظاهر قولنا طهارة حدث فينتقض الى التيمم فنقضه بالنجاسة غير وارد لانا قلنا عن حدث وازالة النجاسة لا يكون عن حدث مثال المعنى قولنا
في البيع الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل من شرطه كالبيع والا ينتقض بالخياطة
لانها ليست معاوضة المناسبة مع الاقتران في ثبوت الحكم وفي صورة التخصيص المناسبة
مع الاقتران في انتفاء الحكم ولما 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 كنا عملنا بذينك الاصلين وخالفنا اصلا واحدا وهو اولى من
احالته على عدم المقتضي عن الاول ان نقول ما الجامع في الفرق لا نهما
ليست معاوضة لكنا عند ان التفاني اما ان كان اللفظ له معنيان فاما ان يكون
مقولا عليهما بالتواطؤ او بالاشتراك المثال المتواطئ قولنا عبادة مشتركة بين
المتقربين النية كالصلوة ينتقض بالحج فانه يشترك زيد وعمرو
في قولنا التكرر مقول على التكرر في الازمان وعلى التكرر في الاشخاص
والاظهر هو الاول وهو مرادنا هنا مثال الاشتراك قولنا جمع في القرء
الواحد فلا يكون مستعملا كما لو طلقها ثلاثا في قرء واحد مع الرجعة بين الطلقتين
ينتقض بالوطلقها في الحيض قلنا اردنا بالقرء الطهر وثالثها انه هل
يجوز دفع النقض بقيد طردي اما الطارد ون فقد جوزوه واما منكرو الطرد

شبكة الألوكة www.alukah.net

فمنهم من جوزه والمحققون لا يجوز لان احد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا ولانه لو جاز تقييده بالقيد الطردي لجاز تقييده بنقيض الضرب وبالشخص والوقت ولادى الى فساده

الاطراد

وبمنع عدم الحكم وفيه ابحاث

احدها ان انتفاء الحكم ان كان مذهبا للمعلل والمعترض معا كان متوجها وان كان مذهبا للمعلل فقط كان متوجها ايضا لان المعلل اذا لم يقف بمقتضى علته في الطرد فلان لا يجب عليه في غيره كان اولى وان كان مذهبا للمعترض فقط لم يتوجه لان خلاف المعترض في تلك المسئلة كخلافه في المسئلة الاولى وهو محجوج بذلك الدليل في المسئلتين معا وثانيها ان المنع بعدم الحكم قد يكون ظاهرا وهو معلوم وقد يكون خفيا وهو على وجهين الاول كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فلا يكون الاجل مشروطا فان قيل ينتقض بالاجارة قلنا الاجل ليس بشرط في الاجارة بل يتقدر المعقود عليه الثاني كقولنا عقد معاوضة فلا ينفسخ بالموت كالبيع فان قيل ينتقض بالنكاح قلنا لا يبطل بالموت لكرائتي العقدين وثالثها ان الحكم اما ان يكون مجملا او مفصلا وكل واحد منهما اما في طرف الثبوت او في طرف الانتفاء فهذه اقسام اربعة الاول الاثبات المجمل والمراد انا ندعي ثبوته ولو في صورة ما فهذا لا ينتقض بانتفاء المفصل وهو انتفاؤه في صورة معينة لان الثبوت المجمل يكفي فيه ثبوته في صورة واحدة والثبوت في صورة لا يقتضي النفي في صورة معينة الثاني النفي المجمل ومعناه انه لا يثبت البتة ولا في صورة واحدة فهذا ينتقض بالثبوت المفصل لان ادعاء النفي عن كل الصور يناقضه الثبوت في صورة معينة الثالث الاثبات المفصل لا يناقضه النفي المفصل لان الثبوت في صورة معينة لا ينافيه النفي في صورة اخرى لا يناقضه النفي المجمل لان الثبوت في صورة واحدة لا يناقض النفي العام الرابع النفي المفصل لا يناقضه الاثبات المفصل لتعدد الاثبات المجمل لانه وقوة الاثبات المفصل لا يناقضه الاثبات العام وربما ان الحكم الذي لا يكون ثابتا تحقيقا لكنه يكون ثابتا تقديرا مثل ان يكون ذلك دافعا للنقض مثاله اذا قلنا ملك الام علة لرق الولد فان قيل ينتقض ذلك بولد المغرور بحرية الجارية فانه ينعقد ولد حرا بانها منها التي ملك الولد تحقيقا ولكنه موجود تقديرا بدليل ان الغرور يوجب على المغرور ولولا الرق في حكم الحاصل للمدبر والا لما وجب قيمة الولد مشتملة على قوتين من قوى

تحقيقا

تخصيص العلة الا ولا تخلف الحكم عن العلة لا لما لم يقدح ذلك في صحة العلة الا لان قوله لا يقدح لانا لو قدح في شيء من العلة كونها مستلزمة للحكم لتطابقا ادى عينا كونها مستلزمة للحكم ظاهرا تخلف الحكم عنه في بعض الصور لا يقدح في كونها مستلزمة لها غالبا فوجب ان لا يكون مفسدا للعلة والخوانه مفسدة لان ذات العلة اما ان تكون مستلزمة للحكم ابدا او لا تكون كذلك فان كانت مستلزمة له وجب كونها كذلك ابدا ولو كانت كذلك ابدا لما زال هذا الحكم الا لمزيل وذلك المزيل والمانع تحت زالت تلك العلة المستلزمة لا لمزيل علمنا ان تلك الذات غير موصوفة بتلك المستلزمية فوجب ان لا يكون علة الا بالمستلزمة بالعلة المخصوصة فلم يجب عليه في ابداء الدليل ذكر نفي المانع اولا اما الذين قالوا لا يجوز ذكره في الابتداء الاولا فالمستدل اما ان يذكر ما يكون موجبا للحكم ويترافيه وللقول لذلك الحكم هو ذلك الوصف واما نفي المانع فليس له دخل في التاثير واذا كان كذلك لم يجز ذكره في الابتداء والذين قالوا بجواز ذكره اختلفوا ابان المستدل لمطالب بما يكون موجبا للحكم او للحكم ليس تلك الامارة فقط بل تلك الامارة مع عدم المخصص واذا كان كذلك وجب ذكرهما معا مقتضى هذا الدليل بيان نفي كل الموانع لانه لا ان الجواب قد يفضي الى العسر والمشقة اما ايجاب نفي الموانع المتفق عليها لا يفضي الى ذلك فوجب ايجابه

في ان النقض اذا كان واردا على سبيل الاستثناء هل يقدح في العلة ام لا قال القوم انه لا فرق سواء كانت العلة معلومة او مظنونة اما المعلومة فلانا نعلم ان مثل هذا لا يقدح في الجنايات لم يؤاخذ بعضها فكذا هنا فان هذا لا ينتقض بضرب الدية على العاقلة واما المظنونة فكالتعليل بالطعم فانه لا ينتقض بمسئلة العرايا فانها وردت على سبيل الاستثناء رخصة واعلم انا الموارد النقض على سبيل الاستثناء اذا كان لازما على جميع المذاهب مثل مسئلة العرايا فانها لازمة على جميع العلل كالكيل والقوت والمال واما قلنا ان الوارد سبيل الاستثناء لا يقدح في العلة لان الاجماع انعقد على ان حرمة الربا لا تعلل الا باحد هذه الامور الاربعة ومسئلة العرايا واردة على اربعتها فكانت هذه المسئلة واردة على كل تعليل بعينها والنقض لا يقدح في شيء من العلة واما انه هل يجب الاحتراز عنه في التلفظ فقد اختلفوا فيه والاولى الاحتراز

الكسر نقض يرد على المعنوف دون اللفظ كما اذا

شبكة الألوكة www.alukah.net

واذا افتدى وجوب صلوة الخوف صلاتين يجب قضاؤهما بحب احداهما وبقاء الثانية ساعيا صلاة الامن
فيظهر المعترض انه لا تاثير لكون العبادة صلوة في هذا الحكم وان الموثر هو وجوب القضاء
فيتقضه بصوم الحايض فانه يجب قضاؤه ولا يجب اداؤه واعلم ان العلة ما لم
يبين الغاء القيد الذي وقع الاحتراز عن النقض لا يمكنه ايراد النقض عليه الباقي فيكون ذلك
قدحا في تمام العلة لعدم التاثير وفي جوابها النقض الفصل الثاني في عدم التاثير وهو عبارة
عما اذا كان الحكم سقوطيا وفرض علة له واما العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في
صورة اخرى لعلة تخالف العلة الاخرى اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان عدم التاثير لا يقدح
في كون الوصف علة هو ان الحكم لما انتفى بعد عدمه وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه
عنه فالمستغني عنه الذي لا يكون معللا به واعلم ان هذا حق اذا فسرنا العلة بالموثر اما اذا
فسرناه بالمعرف فلا لجواز كون الحادث معرفا للوجود ما كان موجودا قبل المعلق موجودا
بعده كالعالم مع الباري تعالى واما العكس غير واجب في العلل فهو قولنا وقول كل المعتزلة
واما اصحابنا فانهم اوجبوا العكس في العلة العقلية واما اوجبوه في العلة الشرعية
والدليل على وجوبه في العلل العقلية ان المختلفين ليشتركان في كون كل واحد منهما
مخالفا للاخر وتلك المخالفة ترجع لوازمها وماهيتها واشتراك اللوازم مع اختلاف الملزومات
يدل على قولنا والذي يدل على جواز ذلك في العلة الشرعية انا نستقرئ الادلة على جواز التعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة في الشرعيات وذلك يوجب القطع بان العكس غير معتبر
الفصل الثالث في القلب وحقيقته ان يعلق عين العلة المذكورة في قياس تقييض الحكم
المذكور فيه ويرد الى ذلك الاصل بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لورود الى اصل اخر لكان
ذلك الاصل لاخر اما ان يكون حاصلا في الاصل الاول او لا يكون فان كان الاول جاز رده اليه
اولا لان المستدل لا يتمكن من منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر وان
كان الثاني كان اصل القياس الاول منتقضا بتلك العلة لان ذلك الوصف حاصل
فيه مع عدم ذلك الحكم ومنهم من انكر امكانه لوجهين احدهما ان الحكم
الاول
الذي علقه القالب على العلة لا بد وان يكون مخالفا للحكم الذي علقه القياس
عليها والا لكان ذلك تكريرا للفظ الذي ذكره الحكمان اما ان يجمعا على اجتماعهما
او لا يجمعا فان كان الاول لم يقدح ذلك في العلة لان لاجتماع في ان

يكون

للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين والثاني محال لانا بينا ان الاصل الذي يرد اليه
القالب والقياس لا بد وان يكون واحدا والصورة الواحدة يستحيل ان يحصل فيها
حكمان متنافيان الثاني ان العلة المستنبطة لا بد وان تكون مناسبة للحكم والوصف
الواحد يستحيل ان يناسب حكمين متناقضين والجواب عن الاول
ان ها هنا احتمالا اخر وهو ان لا يكون الحكمان متنافيين فلا جرم يصح حصولهما
في الاصل لعدم الدليل المنفصل على امتناع اجتماعهما في الفرع فاذا بين القالب ان الوصف
الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما
بالاعتبار لما بينا انه لا منافاة بينهما في الاصل ويقتضي حصول الحكم في الفرع لما انه
ليس حصول احدهما اولى من الاخر وقد قامت الدلالة على امتناع حصولهما في
الفرع وهذا الكلام كما انه جواب عن شبهة المنكر فهو ايضا دليل على امكان القلب
وعن الثاني ان المناسبة قد لا تكون حقيقية بل اقناعية فيأتي القالب بما يكشف لها ما كانت
حقيقية مسألة القلب معارضة الا في امرين احدهما انه لا يمكن فيه الزيادة
في العلة في سائر المعارضات يمكن الثاني انه لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والوصل
لان اصله وفرعه هو اصل العلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات واما ما وراء
الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة فعلى هذا المستدل ان منع حكم القالب في
الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه
بيان ان اللازم وهو كل القلب لا يناقي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب
مناقضا للحكم الاول من قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس عن القلب
مسألة القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مذهبه او لابطال مذهب
خصمه فالاول مثل ان يستدل الحنفي في ان الصوم وشرط صحة الاعتكاف فيقول
لبث مخصوص فلا يكون قربة كالوقوف بعرفة فيقول القالب لبث مخصوص فلا
يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران في الاصل والقلب
لا يتنافيان في الاصل متنافيان في الفرع واما الثاني فاما ان يدل القلب على فساد
مذهبه صحيحا او ضمنا وهو ان يدل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم
مثال الاول قول الحنفي في المسح زكن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه بادنى
ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب فوجب ان لا تتقدر الفرض فيه
بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا تنافيان لان ذا تيهما لا تنهما حصلا في

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في الوجه ولكن هنا فيان في الفرع بواسطة اتفاق الحاملين مثال الثاني قولهم في بيع الغائب
عقد معاوضة فينعقد مع الجهالة كالعوض كالنكاح فيقول الغائب فلا يثبت فيه خيار
الرؤية كالنكاح وبدليل من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين
في الاصل لانه اجتمع في النكاح الصحة وعدم الخيار لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع وقال
بعضهم هذا النوع من القلب غير مقبول لان دلالة الوصف على ثبوت الحكم لا 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 هو مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه
كالمختار فيقول الغالب فوجب ان يستوي حكمه ابتداء وانفراده كالمختار وبعضهم
قدح فيه بان قال الحاصل في الاصل اعتبارهما معا وفي الفرع عند الغالب عدم ورد
وتوعيما معا فكيف تحقق التسوية جوابه ان عدو الاختلاف بين الحكمين حاصل في الفرع
والاصل لكن في الفرع في جانب العدم وفي الاصل في جانب الثبوت وذلك لا يقدح في
الاشتراك في اصل الاستواء

الفصل الرابع في القول بالموجب وحده

تسليم جعله المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف 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 المثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كما لا تفاوت
في المتوسل اليه فيقول السائل ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص
فلم لا يمنع وجوب القصاص بسبب اخر ثم ان المستدل لو بين بعد ذلك انه يلزم
من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع كان منقطعا ايضا لانه ظهر انه ما ذكره
الدليل بل ذكر احد اجزاء الدليل واما في جانب الثبوت فكما اذا كان المطلوب
اثبات الحكم في الفرع واللازم من دليل المعلل ثبوته في صورة ما من الجنس كما لو قال
في وجوب الزكوة في الجنيل حيوان المسابقة عليه فيجب الزكوة فيه قياسا على الابل
فقال ابو حنيفة لانه يجب منه زكوة التجارة والخلاف واقع في زكوة العين
ومقتضى كل وجوب اصل الزكوة

الفصل الخامس في القول بالعلل

وفيه مسئلتان

مسئلة تعليل الحكم الواحد بعلتين هل يجوز ام لا وفيه مذاهب
الاول يجوز لان الردة والقتل والزنا كل واحد منها لو انفرد كان مستقلا باقتضاء القتل

ثم انه يقع اجتماعها مفيدا حتما مما يكون حل الدم حاصلا بها جميعا فان قتل لم نسلم
ان هناك حكما واحدا بل احكاما كثيرة فان حل القتل بسبب الردة عدوله
بسبب القتل والدليل عليه وجهان الاول ان الرجل اذا عاد الى الاسلام زالت الاباحة
الحاصلة بسبب الردة وبقيت الاباحة الحاصلة بسبب القتل والزنا فاذا 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 استفاءه وذلك يدل على تغاير
الحكمين سلمنا ان الحكم واحد فلا نسلم انه يمكن حصول هذه الاسباب الثلثة
دفعة واحدة ولم لا يجوز ان يقال انه لا بد وان حصل متعاقبا حصول البواقي حينئذ
يكون الحكم معللا على السابق سلمنا امكان حصولها دفعة واحدة لكن 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 يشترط كون كل واحد منها علة مستقلة انفرادا فاذا وجد الغير ذال
شرط الاستقلال بالعلية فحينئذ لا يكون كل واحد منها علة تامة عند
الاجتماع بل يضبر كل واحد عند الاجتماع جزء العلة والمجموع هو العلة
الثالثة سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على تعليل الحكم الواحد بعلتين لكن بينا
ما يمنع منه وهو وجوه ثلثة الاول ان تعليل الحكم الواحد بعلتين يفضي
الى نقض العلة وذلك باطل على ما مر مما اقضي اليه مثاله بيان الملازمة انه اذا كان
للحكم الواحد علل كثيرة فاذا وجد منها واحدة حتم حصل الحكم ثم وجدت
العلة الثانية بعد ذلك فهذه الناسة اما ان توجب حكما مماثل الحكم الاول او
بخلافه لا يوجب حكما اصلا والاول يقتضي اجتماع المثلين وهو محال والثاني
والثالث يوجبان النقض لانه وجدت تلك العلة من غير ذلك الحكم الثاني ان
العلة المشتركة موثرة بجعل الشرع اياها موثرة في ذلك الحكم فاذا اجتمع على المعلول
الواحد علتان فاما ان تكون كل واحدة من العلتين موثرة في بعض ذلك الحكم
او في كله والاول محال اما اولا فلان الحكم الواحد لا يتبعض واما ثانيا فلان
ذلك اخراج لكل واحدة من العلتين عن ان تكون موجبة للحكم واما ثالثا فلان

على هذا التقدير معلول كل واحدة منها غير معلول الاخرى واما الثاني فباطل ايضا لان الحكم لما وقع باحدى العلتين استحال وقوعه بالاخرى لاستحالة ايقاع الواقع الثاني ان العلة لا بد وان يكون مناسبة للحكم ولو كانت علة الحكم لجاز ان مناسبة تشتمل مختلفين فلزم كون الشيء الواحد مساويا للمختلفين والمساوي للمختلفين مختلف فالشيء الواحد يكون مخالفا لنفسه وهو محال والجواب قوله لو تسلم وحدة الحكم قلنا الدليل عليه ان ابطال التشخص الواحد امر واحد وهذا الامر الواحد اما ان يكون ممنوعا عنه من قبل الشرع بوجه ما او لا يكون ممنوعا عنه بوجه ما فالاول هو الحرمة والثاني هو الحل فاذا كانت الجهة واحدة كانت اذا فعلت اضدادا واحدة فحال الوطء في تلك الزانية واحدا فان قلت الفعل الواحد يجوز ان يكون حراما من وجه حلالا من وجه واذا كان كذلك جاز ان يتعدد الحل لتعدد جهاته فيكون الواحد مباح الوطء من حيث انه مرتد ومحرم انه زاني ومن حيث انه قابل قلت القول بان الفعل الواحد حلال من وجه حرام من وجه غير معقول لان الحل ان يقول الشرع ما تتركن من هذا الفعل لا شيء عليك في فعله اصلا وهذا المعنى انما تحقق اذا لم يكن فيه وجه يقتضي المنع اصلا بل اليس من شرط الحرمة ان يكون حراما من جميع جهاته لان الظلم حرام مع ان كونه حادثا وعرضا وحركة لا يقتضي الحرمة اذا ثبت ذلك فنقول حمل الامر على هذا الوجه يستحيل ان يتعدد لان هذا الحل يستحيل ان يتعدد والعالم بذلك ضروري فوله الدليل على التغاير انه لو اسلم زال احد الحلين ونقول الاخر قلنا لا نسلم انه بزوال احد الحلين بل يزول كون ذلك الحل معللا بالردة فالزائل امر هو نفس الحل بل وصف كونه معللا بالردة فان قلت اذا كان ذلك الحل باقيا سواء وجدت الردة او ازالت كان ذلك الحل عبثيا في نفسه عن الردة فوقوع الشرع به لم يكن معللا به قلت لما كانت العلة عندي عبارة عن المعرف زال عني هذا الاشكال قوله ولانا نسلم استقلال احد الحلين قلنا لو تسلم بل هو ممكن مزاله احد الاسباب واذا زال ذلك السبب زال احتياب ذلك الحكم الى ذلك السبب فاما ان يزول الحكم بنفسه فهذا ممنوع فوله لا نسلم جواز اجتماع هذه العلل قلنا هذا مكابرة لانه لا منافاة بين ذوات هذه الامور مع اجتماعها ونحن بينا الحلال على تقدير وقوع ذلك الجائز بقوله العلة هي التي

المشترك عن كل هذه الامور قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض من حيث انه حيض مانع من الوطي وهذا القدر المشترك مخالفة لهذا الاجماع واما بيانا فلان الحيض وصف حقيقي والعدة امر شرعي والامر الحقيقي لا يشارك الامر الشرعي الذي هو وانه امرا فلو كان هذا القدر هو العلة للمنع من الوطي لاقتضى العلم والزوم قوله شرطا كون كل واحد منها علة مستقلة عند الاخر قلنا هذا باطل لان الامة مجمعة على ان الحيض يمنع من الوطي شرعا وذلك يقتضي ان يكون علة سواء وجد ذلك القيد العدمي او لا اما المعارضة الاولى فجوابها ان الحكم الحاصل بالعلة السابقة انما يمتنع حصوله بالعلة اللاحقة اذا اثرنا العلة بالمؤثر اما اذا اثرنا بها بالمعرف فلم قلت انه ممتنع واما الاستاذ فهي مبنية على ان ما لا يكون مؤثرا في الحكم اذا انه يجعله الشارع مؤثرا فيه وقد تقدم ابطال هذه القاعدة واما الثالثة فلا نسلم ان المناسبة شروط العلية ولو سلمنا جاز فلم لا يجوز ان يشتمل الحكم الواحد على جهة واحدة ثم ان العلة تناسبها بحسب ذلك الوجه الواحد واعلم انه يمكن فرض الكلام في صورة يسقط عنها كثير من هذه الاسئلة وهي ما اذا اجتمع بين اثنين زوجة اجنبي واختلى وحملته في طهر المرتضع دفعة واحدة فانا نحكم عليك لا كل واحد منهما بنصف مهر لها في هذه الصورة اكثر تلك الاسئلة مسألة المختار انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان اذا اعطى فقيرا درهما لكون ذلك الداعي له الى الاعطاء كونه فقيرا فقط او غنيا فقط او مقترا فقط او كونه فقيرا غنيا او مجموعهما او مجموع اشتراكهما وهذه الاحتمالات اربعة متنافية لان قولنا الداعي له الى الاعطاء هو الفقر لو كان غنيا لم يكن غير الفقر داعيا او جزءا من الداعي واذا كانت هذه الاحتمالات متنافية فان بقيت على حد التساوي امتنع حصول ملزوم واحد منها على التعيين فلا يجوز الحكم بكونه علة وان ترجح بعضها فذلك الترجح يحصل بامور اما مناسبة والاستدلال لان ذلك مشترك بين الاربعة وحينئذ يكون الراجح هو الجملة دون المرجوح الثاني ان الصحابة اجمعوا على قبول العزى لان عمر لما تولى عبد الرحمن بن عوف فصه للجمعة فقال اما ترى عليك مؤدبا ولا آمرك عليك باشا فقال على ان لم تجتهد فقد غششت وان اجتهدت فقد اخطأت ارى عليك العزى وجه الاستدلال ان عبد الرحمن شبهه بالمؤدب المباح وان عليا رضي الله عنه بين سائر المؤدبات بان المؤدب الذي يكون من جنس المتحورات 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

بيان ما يظن انه من مفسدات العلة مع انه ليس كذلك وقبل الخوض في ذلك الاشياء تذكر تقسيمات العلة

التقسيم الاول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ان تقتضي ذلك المحل او ما يكون خارجا عن ماهيته وداخلا فيه او ما يكون خارجا عنه والخارج اما ان يكون امرا عقليا او عرفيا او شرعيا او لغويا والعقلي اما ان يكون صفة حقيقية او اضافية او سلبية او ما يتركب 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 وربوي مثال الاضافية قولنا مكيل وربوي مثال السلبية قولنا في طلاق المكره لم يرض به فلا يقع مثال الحقيقية مع الاضافية قولنا بيع صدر من الاهل في المحل مثال الحقيقية مع السلبية قولنا قتل بغير حق مثال الحقيقية والاضافية والسلبية معا قولنا قتل عمد عدوان مثال الوصف الشرعي قولنا في المشاع يجوز بيعه فيجوز رهنه مثال اللغوي قولنا في بيع الغايب انه مشتمل على جهالة مجهلة وفي العرف سال الاسم قولنا في النبيذ انه مسمى بالخمر فيحرم كالمعتصر من العنب واعلم ان التعليل بجزء مستقل المحال ان كان علة قاصرة وجب ان يكون بالجزء الذي به يمتاز ذلك المحل عن غيره والا لحصل الحكم في ذلك المشارك فتصير القاصرة متعدية وان كان علة متعدية وجب التعليل بالجزء الذي به يشارك غيره والا لم توجد كل العلة في غيره فتصير 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 ثبوتية وهو الذي يسميه الفقهاء تعليلا بالمانع واختلفوا في انه هل من شرطه وجود المقتضي

التقسيم الثالث العلة اما ان تكون فعلا للمكلف كالقتل الموجب للقصاص او لا يكون كالبكارة والثيوبة والاخبار عندنا

القسم الرابع الوصف المجهول علة اما ان يكون لذاته اللموصوف ككون البر مطعوما او لحكمة مجهولة يكون متجددا وذلك المتجدد اما ان يكون ضروريا بحسب العادة وهو مثل انقلاب العصير خمرا او الخرخلا او لا يكون وهو اما ان يكون منقولا باختيار اهل العرف ككون البر مكيلا او باختيار الشخص الواحد كالرمل والقفيز

التقسيم الخامس العلة اما ان تكون ذات اوصاف كقولنا قتل عمد عدوان او لا يكون كقولنا التفاح مطعوم فيكون ربويا

التقسيم السادس العلة قد تكون وجه المصلحة كالصلوة ناهية عن الفحشاء وكون 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 يتبع الجهالة من تعذر التسليم الخبري ان جواز البيع حيث لم تجهل الجهالة من صحة التسليم كبيع صبرة من الطعام مشار اليها ثابت لصحة تسليمها وان كان مجهول القدر

التقسيم السابع الوصف قد يعلم وجوده بالضرورة كون الخمر مسكرة او نظرا وذلك اما ان يعلم بالضرورة كون الدن مكونا من الجماع في ازدياد رمضان مفسدا للصوم وقد لا يكون كذلك وامثلته ظاهرة

مسألة اختلفوا في جواز التعليل بمحل الحكم والحق ان العلة اما ان تكون قاصرة او متعدية فان كان الاول صح التعليل بمحل الحكم سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة لانه لا استبعاد في ان يقول الشرع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان محل الحكم علة للحكم لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وذلك محال لوجهين الاول ان المفهوم من كونه قابلا غير المفهوم من كونه فاعلا ولذلك صح تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الاخر فهذان المفهومان اما ان يكونا داخلين في ذلك الشيء او خارجين عنه او احدهما داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كان ذلك الشيء مركبا في نفسه والجزء الذي هو ملحوق الفاعلية غير الجزء الذي هو ملحوق القابلية فلا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وان كان الثاني كان هذان المعنيان الخارجان عن ذلك الماهية لاحقين لها وكل لاحق معلول فيجوز الا مر في ان المفهوم من كون تلك الماهية علة لاحد اللاحقين غير المفهوم من كونه علة للاخر والاخر ويكون الكلام في هذين المفهومين كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال وان كان احدهما داخلا في الماهية والاخر خارجا عنها لزم كون الماهية مركبة لان كل ما له جزء فهو مركب ويلزم ان يكون اما الفاعلية فهو القابلية جزءا من الماهية وذلك محال لان الفاعلية والقابلية نسبة من الماهية وبين غيرها والنسبة بين الشيء وغير خارجة عن الماهية والخارج عن الشيء لا يكون داخلا فيه فلا يمكن ان يكون القابلية والفاعلية داخلة في الماهية الباقي وهو ان نسبة القابل الى المقبول نسبة الامكان ونسبة الموثر الى الاثر نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد بالنسبة 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 المغالطة واما ان كانت العلة متعددة

لم يصح ان يكون محل الحكم علة للحكم لان العلة المتعددة هي التي توجد في غير مورد

النص وخصوصية مورد النص يستحيل حصولها في غيره لان الشيء لا يكون نفس

غيره مسئلة الوصف الحقيقي اذا كان ظاهرا منضبطا جاز التعليل به اما

الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة الى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي

يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا في جواز التعليل به والحق جوازه لنا اذا

ظننا استناد الحكم المخصوص في مورد النص الى الحكمة المخصوصة ظن حصول

الحكم في تلك الصورة والعمل بالظن واجب على ما تقدم فان قيل لا نزاع في

انه لو حصل ظن تعليل الحكم في الاصل بتلك الحكمة ثم حصل ظن حصول تلك الحكمة

في صورة اخرى انه يلزم حصول مثل حكم الاصل في تلك الصورة الاخرى

لكن النزاع في ان هذين الظنين هل هو ممكن الحصول ام لا وانتم مادللتم على جواز

وعن هذا السؤال جوابان الجواب الاول ان الحكم اما ان يعلل بالحاجة المطلقة

او بالحاجة المخصوصة والاول باطل لانا لو كان كل حاجة معتبرة والا لما انتظم

امر الناس لان الحاجة امر باطن فلا يمكن الوقوف على مقاديرها وامتيان كل واحد من

مراتبها التي لا نهاية لها من البرنتة الاخرى واذا تعذر نفسه تعذر التعليل بذلك

المعين لان لوصف تعليل الحكم بالحكمة لما صح تعليله بالوصف وهذا جائز

فذاك غير جائز بيان الملازمة ان شرع الحكم لو كان لفائدة عائدة

الى العبد لانعقاد الاجماع على ان الشرائع مصالح اما وجوبا كما هو قول المعتزلة

او تفضلا كما هو قول الباقين 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 قدح في اسناده الى الوصف لان القادح

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 لمن غير حاجة اليه وانه لا يجوز والدليل على

انه جاز التعليل بالوصف علمنا انه انما جاز لتعذر التعليل بالحكمة الثالث لو جاز

التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة والطلب غير واجب فالتعليل غير جائز

بيان الملازمة ان المجتهد ما عثر بالقياس عند فقدان النص ولم يمكنه القياس الا عند

وجدان العلة ولم 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 لا يعرف الا بواسطة معرفة الحاجات

والحاجات امور باطنة لا يمكن معرفة مقاديرها الا بمشقة شديدة فيجب ان لا يكون

هذه المعرفة واجبة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج الرابع ان استقرا

الشريعة يدل على ان الحكم معللا بالاوصاف لانا لو فرضنا حصول الاوصاف

كالنكاح والبيع والهبة عارية عن المصالح استندت الاحكام اليها ولو فرضنا حصول

المصالح دون هذه الاوصاف لم تثبت بها الاحكام الملائمة لها وذلك يدل ظاهرا

على امتناع التعليل بالحكمة الخامس الدليل الذي استمسكنا به العلة المظنونة لقوله تعالى

ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفنا في الاوصاف لجليته لظهورها والحاجة ليست

كذلك فيبقى على الاصل السادس ان الحكمة تابعة للحكم لان حصول الزوجية تابع

لحصول التعاصر وعلة الشيء يستحيل ان تحرم عن الشيء فالحكم لا يكون علة للحكم والجواب

قوله ما الدليل على جواز ان يحصل لنا ظن ان الحكم في الاصل معلل بالحكمة فلنا

لا نزاع في ان المناسبة طريق كون الوصف علة والمعنى بذلك انا نستدل بكون الوصف

مشتملا على المصلحة على كونه علة فلا نخلو اما ان يكون الدال على علليته اشتماله على

مطلق المصلحة او اشتماله على مصلحة معينة والاول باطل والا لكان كل وصف

مشتملا على مصلحة كيف كانت علة لذلك الحكم ولما بطل القسم الاول تعين الثاني

فنقول انما 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 وحينئذ امتنع هذا الاستدلال

علمنا ان الاطلاع على خصوصيتها ممكن ولهذا كثر ظهور الجواب عن قوله المصالح

امور باطنة قلنا يمكن الاطلاع عليها قوله لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز بالوصف

قلنا التعليل بالحكمة وان كان راجحا على التعليل بالوصف لمرجوحية الوجه الذي ذكرتم 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

شبكة الألوكة www.alukah.net

من وجه حمل الاستواء قوله لو صح التعليل بالحكمة لوجب طلبها قلنا نعم وان اختلفنا
في جواز تعليل الحكم بالحكمة لكنا اتفقنا على ان كون الوصف علة للحكم
معللا بالحكمة فان لم يقتض ذلك وجوب طلب الحكمة فقد بطل قوله وان
اقتضى وجوب طلبها فقد بطل قوله ايضا قوله الاستدلال على تعليل الحكم بالاوصاف
لا بالحكم قلنا له نسلم بل التعليل بالحكمة حاصل في صور كثيرة مثل التوسط
في اقامة الحدود بين الملك وغيره الزاجر وكذا الفرق بين العمل اليسير والكثير قوله
الماشي للقياس قام نزل العلم به في الوصف لظهوره قلنا الحكمة علة لعليه
الوصف فاولى بالجواز ان يكون علة للحكم قوله الحكمة تمنع الحكم قلنا
في الوجود الخارجي لا في الذهن ولهذا قبل ول الفكر اخر العمل نكتفه اخرى
في اول المسئلة الحكمة علة لعلية العلة فاولى ان يكون علة للحكم بيانه ان الوصف
لا يكون مؤثرا في الحكم الا لاشتماله على جلب نفع او دفع ضر وكونه علة معللا بهذه
الحكمة فان لم يكن العلم تلك الحكمة المخصوصة استحال التوصل به الى جعل الوصف
علة وان امكن ذلك وهو مؤثر في الحكم والوصف ليس بمؤثر كان اسناد الحكم
الى الحكمة المعلومة التي هي المؤثرة اولى من اسناده الى الوصف الذي هو في
الحقيقة ليس بمؤثر مسئلة يجوز التعليل بالعدم خلافا لبعض الفقهاء
لنا انه قد يحصل وران الحكم مع بعض العدمات والدوران يفيد ظن العلية والظن
واجب العمل به احتجوا على ان العدم لا يصلح للعلية بامور احدها ان العلية مناقضة
للعلية المحمولة على العدم هو اللا علية عدمية فالعلية ثبوتية فلو حملناها
على العدم كان النفي المحض موصوفا بالصفة الوجودية ولو جوزنا ذلك لما امكننا
ان نستدل بكون الجدار كثافته وحصوله في الحيز على كون الموصوف بهذه
الصفات موجودا وهو سفسطة وثانيها ان العلة لا بد وان تتميز عما ليس بعلة
سواء اريد بها المعرف او الموثر او الداعي والتمييز عبارة عن كون كل واحد من المتميزين
مخصوصا في نفسه بحيث لا يكون تعيين هذا حاصلا لذلك ولا تعيين ذاك حاصلا
لهذا وهذا غير معقول في العدم المحض لانه نفي محض ولانه لو جاز وقوع التمييز فيه
لجاز ان يقال الموثر في العالم عدم وصف ليست اوائل ذات معدومة على ما ذهب
اليه العالمون بان المعدوم شيء لان ذلك عدم ثابت بل الالزام ان يجعل النفي
المحض الذي لا يكون ذاتا ولا عينا ولا امرا من الامور موثرا في العالم وذلك

تم بيد باب اثبات الصانع تعالى الله عن ذلك وثالثها 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 وراببها
ان المجتهد اذا بحث عن علة الحكم لم يجب عليه سبر الاوصاف العدمية فانها غير متناهية
مع انه يجب عليه سبر كل وصف يمكن كونه علة وذلك على ان الوصف العدمي لا يصلح
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 يسببه اما
جلب نفع او دفع ضر ممنوع ان الوصف العدمي لا يمكن ان يكون علة فان قلت
الامتناع عن الفعل عدم مع انه قد يكون مامورا به ويكون منشأ للمصالح والمفاسد
قلت الامتناع عن الفعل عبارة عن امر يفعله الانسان يترتب عليه عدم ذلك
الشيء ونحن ان الامتناع ليس عدما محضا 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 وعن
الثاني مسلم انه وان يكون العلة متميزة عما ليس بعلة لكن لا نسلم ان التميز يستدعي
كون المتميزين ثبوتيا فان عدم احد الضدين عن المحل يتميز حلول الضد الاخر فيه
وعدم ما ليس بضد ليس كذلك وايضا عدم اللازم وعدم ما ليس بلازم لا ينفي
ذلك فقد حصل الامتياز في العدميات وعن الثالث ان العلة عدم مخصوص
قوله فالخصوصية صفة ناقصة 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 لا يبحث الا عن السبر والتقسيم عن الاوصاف العدمية
سلمنا ذلك ولكن لم لا يستطاع هذا التكليف لتعذره فان العدميات غير متناهية
وعن الخامس انا نعلم بالضرورة كوننا مكلفين بالامتناع فدل على ان العدم
قد يكون سببا قوله الامتناع عبارة عن فعل يترتب عليه ذلك العدم قلنا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لو كان الامتناع عن الفعل عبارة عن فعل يترتب عليه العدم لكان المنع عن الفعل فاعلا وذلك محال مسئلة للمانعين من التعليل بالعدمات ممنوعان التعليل بالاوصاف الاضافية محتجين بانها عدم والعدم لا يكون علة اما ثانيا انها عدم لان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا واذا لم يكن المسمى وجوديا امتنع ان يكون شئ من الاضافات المخصوصة وجوديا اما ثانيا ان مسمى الاضافة ليس امرا وجوديا لانه لو كان هذا المسمى وجوديا لكان اما حاصل هذا المسمى كان وجوديا فاذا فرضنا في اضافة ما كونها امرا وجوديا كانت لا محالة صفة لمحل وكان حاملها في ذلك المحل وكان مسمى الاضافة حاصلا في حلول ذلك الاضافة في ذلك المحل فاذا كان المسمى امرا وجوديا كانت اضافة الاضافة امرا وجوديا زايدا على الاضافة الاولى الى غير النهاية وهو محال فثبت ان مسمى الاضافة يمتنع ان يكون وجوديا واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون شئ من الاضافات المخصوصة وجوديا لان الاضافة المخصوصة 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 وجوديا لزم وجود الموجود في الثاني الجزئي وهو محال فثبت ان شيئا من الاضافات يمتنع ان يكون موجودا فهو معدوم والتعليل بالعدم غير جائز على ما تقدم مسئلة يجوز تعليل الحكم الشرعي بالعدم خلافا لبعضهم لنا ان الدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية واحتج المانعون بامور احدها ان الحكم الشرعي الذي فرض علة يحتمل كونه متقدما على الحكم الذي جعل معلولا ويحتمل كونه متاخرا فعلى تقدير المتقدم لم يصلح للعلية والدوران يخالف الحكم عن علته وعلى تقدير المتاخر لم يصلح للعلية لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم وتقدير المتاخر ينافي احتمال ان يكون العلة هو وان يكون عدمه فواذن على تقديرات ثلثة لا يكون علة وعلى تقدير واحد يكون علة ولا شك ان العبرة في الشرع بالغالب لا بالنادر فوجب الحكم بانه ليس بعلة وثانيها ان نفس العلة اما ان يعرف او الداعي او الموثر فان فسرناه بالمعرف امتنع تعليل حكم الحاصل حكم اخر لان المعرف لحكم الاصل هو النص لا غير واما الباعث والمؤثر

وأنه

فباطلان لان من يقول بالموثر والداعي يقول الموثر والداعي جهات المصالح والمفاسد فالقول بان الحكم الشرعي موثر او داع حرف للاجماع وهو باطل وبالثاني ان شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم احد الحكمين على الاخر غير معلوم وفاقد شرط العلة مجهول فلا يجوز الحكم بالعلية وايضا بعد ما ثبت ان الشرع اذا اثبت حكمين في صورة واحدة فليس لاحدهما مزية على الاخر في الوجود والاستقرار والمعلومية فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس واما ان يحكم بكون كل واحد منهما علة للاخر وهو محال او لكون واحد منهما علة للاخر وهو المطلوب والجواب عن الاول لم نسلم ان سقوط الاخر لم يصلح للعلية لان المراد من العلة المعرف والمتاخر يجوز كونه معرفا للمتقدم وعن الثاني انا نفسر العلة بالمعرف قوله الحكم في محل النقض معرف بالنقض لم نسلمه فلنا سيق الجواب عنه في مقدمة الباب الثاني وعن الثالث لم 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 الشرعي بالحكم العقلي او بالحكم الشرعي ومثاله ان نعلل اثبات الحجرية في الشهر باسحرو بالطلاق وهل يعلل النكاح في كون جياكاليد والحق انه جائز لان المراد من هذه العلة المعرف ولا مانع يمنع جعل الحكم الشرعي معرفا للامر العقلي مسئلة يجوز التعليل بالاوصاف العرفية وهي الشرف والخسة والكمال والنقصان ولكن شرطين احدهما ان يكون مضبوطا متميزا عن غيره والثاني ان يكون مطردا في عامة اكثر الاوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز ان لا يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل به مسئلة يجوز التعليل بالمركب عند الاكثرين وقال قوم لا يجوز لان المناسبة مع الافتراق او الدوران يفيد ظن العلية ويجب العمل به احتج المنكرون بامور ثلثة احدها ان جواز التركيب في العلة يوجب تطرق التعنت الى العلة العقلية واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان كل ماهية مركبة فان عدم كل واحد من اجزائها يعد عدما 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 تامة لعدم عليه تلك الماهية فاذا عدم جزء من اجزائها وقد عدمت العلية فاذا عدم بعد ذلك جزء اخر لم يكن عدم هذا الجزء الثاني

علة لعدم علية تلك الماهية لان ذلك قد حصل عند عدم الجزء الاول فلا يحصل
مرة اخرى بعدم الجزء الثاني فقد حصل عدم وجزء الماهية مع انه لو ترتب عليه عدم
عليه تلك الماهية فقد وجد المقتضي في العلة العقلية لان كون عدم وجزء الماهية
علة لعدم عليه 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 واحدا مجموع تلك الاجزاء فلم يكن عدم تلك الاجزاء علة لعدم شيء
اخر اما علية الماهية فهي حكم زايد على ذات الماهية وعدمها معلل بعدم كل واحد
من اجزاء الماهية فظهر الفرق وثانيها ان كون 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 تمامها لكل واحد من تلك الاجزاء وهو محال لانا
لو قلنا به يلزم حصول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال واما ثانيا
فلانه يلزم 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 تكون للعلية ثلث ونصف
وربع وذلك محال وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء لما لم يكن علة فعند انضمامها
اما ان يكون قد حدث امر لم يكن او ما كان كذلك فان حدث امر فالمقتضي لحدوث
ذلك الامر اما كل واحد من تلك الاجزاء او مجموعها فان كان الاول كان كل واحد
من الاجزاء مستقلا باقتضاء ما يستقل اقتضاء العلية فوجب كون كل واحد منها
علة تامة وذلك محال وان كان الثاني فحال الكلام في اقتضاء ذلك المجموع لذلك
الامر الحادث كحال الكلام في اقتضاء ذلك المجموع للعلية فيلزم ان يكون هو اسطقسة
حدوث امر اخر ولزم التسلسل وهو محال وان قلنا انه لم يحدث امر لم يكن حاصلا
فتلك الاجزاء حالة الاجتماع في حالة الانفراد لكنها حالة الانفراد ما كانت علة فكذا
عند الاجتماع والجواب عن السؤال الاول ان النقض انما يلزم لو جعلنا عدم جزء الماهية
علة لعدم عليه الماهية وهو بناء على كون العدم علة وهو ممنوع وعن الثاني
العلية ليست صفة ثبوتية والا لزم التسلسل على ما بيناه واذا لم يكن صفة ثبوتية استغنى
القول بانها اما ان يحل كل واحد من الاجزاء تمامها او ينقسم بحسب انقسام اجزا

الماهية وعن الثالث انه منقوض بمل واحد من العشرة فانه ليس بعشرة وعند اجتماعها
يكون المجموع عشرة فلذا ما هنا قال الاول نقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي رحمه الله
عن بعضهم انه قال لا يجوز ان يزيد الوصاف على سبعة وهذا الحصر لا اعرف له حجة
البتة الثاني في الفرق بين جزء العلة ومحلها وشرط ذات العلة وشرطا عليتها
وقبل الخوض فيه لا بد من حد الشرط وذكر وافيه وجهين الاول ان الذي يلزم
من عدمه عدم الحكم ولا يكون جزءا من العلة الثاني وهو ان الذي يلزم من عدمه
مفسدة دافعة لوجود الحكم اذا عرفت ذلك فمن الناس من انكر هذا الفرق
وهم المثبتون للقياس والمنكرون 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 لو انكر بعض هذه القيود قوى في الوجود
من بعض فان الفعل له ذات وحقيقة ثم له صفة وهي اضافته الى الفاعل والى
المفعول وذات الفعل اقوى في الوجود من هذه الاضافات لاحتياجها 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 شروطها فرق وفائدة هذا البحث انه اذا صدر بعض
تلك الاجزاء عن اثنين وبعضها الباقي عن اثنان آخران فان كانت تلك الاجزاء
متساوية في القوة والمناسبة اشتركا في النسب الفعل الى الفاعل الجزء الاقوى
وهذه الجملة حاصلة سواء سميناه جزء العلة او شرطها ومن الناس من سلم الفرق
وزعم ان العلة انما يعرف عليتها بالنص او بالاستنباط فان كان الاول فالمعتبر
الذي دل النص على كونه مناطا للحكم هو العلة وسائر القيود التي عرف
اعتبارها بدليل منفصل جعلها شرطا لكون الثاني فالذي يكون مناسبا
هو العلة والذي يعتبر في تحقيق المناسبة ولا يكون كافيا فيها فهو جزء
العلة والذي لا يكون مناسبا ولا جزء منه فهو الشرط هذا اذا عرفنا علية
الوصف بالمناسبة اما اذا عرفنا هاتين بسائر الطرق لم يظهر هذا الفرق والله
اعلم مسئلة اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بما لا يدل تعليل بحرم الخمر بان الرب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

شقته حرجا فانا نعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا اثر له فان اريد به تعليله بمشقة هذا الدم من حيث انه محاسر للعقل فذلك يكون تعليلا بالوصف لا بالدم مسئلة مذهب الشافعي رضي الله عنه انه يجوز التعليل بالعلة القاصرة وهو قول اكثر المتكلمين وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لا يجوز ووافقونا على العلة المنصوصة لنا ان صحة تقدمة العلة الى الفرع موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تقدمتها الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف على ذلك فقد صحت العلة في نفسها سواء كانت متقدية او لم تكن فان قيل لم لا يجوز ان يقال لا تصحتها في نفسها الا بتوقف على صحة تقدمتها على صحة وجودها في غير الاصل وحينئذ ينقطع الدور سلمنا ذلك لكن وجدها هاهنا ما يدل على فساد العلة القاصرة وهو من وجوه الاول ان العلة لا فائدة فيها وما لا فائدة فيه كان عبثا وهو على الحكيم غير جائز اما قلنا انه لا فائدة فيها لان الفائدة من ذلك ان يتوسل به الى معرفة الحكم وهذه الفائدة مفقودة هاهنا لانه لا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في الاصل لان ذلك معلوم بالنص ولا يمكن التوسل بها الى معرفة الحكم في غير الاصل لان ذلك انما يمكن اذا وجد ذلك الوصف في غير الاصل واذا لم يوجد امتنع حصول تلك الفائدة واما قلنا ان ما لا فائدة فيه عبث وان العبث غير جائز فذلك بالاجماع الثاني الدليل على القول بالعلة المظنونة لانه اتباع الظن وهو غير جائز لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في العلة المتقدية لان فيها فائدة وهي التوصل بها الى معرفة الحكم في غير محل النص وهذه الفائدة مفقودة في القاصرة فوجب بقاؤها على الاصل الثالث العلة الشرعية امارة فلا بد وان يكون كاشفة عن شيء وهو العلة القاصرة لا تكشف عن شيء من الاحكام فلا تكون امارة فلا تكون علة والجواب قوله لم لا يجوز ان يقال صحة كونها علة موقوفة على صحة وجودها في غير ذلك المحل قلنا لان الحاصل في محل آخر لا يكون هو بعينه لما سيخالفه حلول الشيء الواحد في محلين بل لا يكون مثله واذا كان كذلك فنقول كل ما حصل له من الصفات عند حلول مثله في محل آخر يكون ممكن الحصول له عند عدم حلول مثله في محل آخر لان حكم الشيء حكم مثله واذا امكن حصول كل تلك الامور فيتقدير ان يتحقق ذلك وجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور

يستند بحثي ذلك وجب ان يكون علة لان تلك العلية ما حصلت الا بسبب تلك الامور اما المعارضة الاولى وهي انه لا فائدة فيها فلنا لا نسلم قوله لا فائدة ان يتوسل بها الى معرفة الحكم قلنا نسلم ان معرفة الحكم فائدة لكن لا نسلم انه لا فائدة الا وهي بالدليل على هذا الحصر ثم الا يتبين فائدة سوى احد هذين احدهما ان نعرف ان الحكم الشرعي مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذه فائدة معتبرة لان التفويض الى قبول الاحكام والمطابقة للحكم والمصالح ابيق وعزيز قبول الحكم المحض والتعبد الصرف ابعد السابعة انه لا فائدة اكثر من العلم بالشيء وانا اذا علمنا الحكم ثم اطلعنا على علته صرنا عالمين وظاهر ان هذا لا يمكن عنه وذلك محبوب القلوب ولا يمتنع ايضا ان يكون لما فيه مصلحة سلمنا انه لا بد وان يتوسل بالعلة الى معرفة الحكم لكن في حالة الثبوت او في حالة العدم والاول ممنوع وهاهنا امكن التوسل به الى عدم الحكم بيانه انه اذا غلب على ظننا كون حكم الاصل معللا بعلة قاصرة امتنعنا من القياس عليه فلا تثبت الحكم في الفرع فان قلت بقي في الحساب من القياس ان لم يجد علة متقدية فاما التعليل بالعلة القاصرة فلا حاجة اليه في الامتناع من القياس قلت لجوازان يوجد في الاصل وصف متقدي يناسب ذلك الحكم فلو لم يجز التعليل بالعلة القاصرة لبقي ذلك الوصف المتقدي خاليا عن المعارض فجاز بالجزم بثبوت الحكم في الفرع اما لو جاز التعليل بالوصف القاصر صار معارضا لذلك الوصف المتقدي وحينئذ لا يثبت القياس وتمتنع الحكم سلمنا انه لا فائدة فيها فلم قلتم انها يكون باطلة فانه لا يمتنع كونها علة موثرة في الحكم مع ان الطالب لها ما يكون طالبا لما لا شفع به سلمنا ان لا فائدة فيه لكن لا يجوز ذلك قبل ان يعلم انه لا فائدة فيه او بعد ان يعلم ذلك وهاهنا المستنبط للعلة حال طلبه لها لم يعلم ان تلك العلة متعدية او قاصرة فلا يمكنه منعه عزذ لك الطلب وبعد وقوفه على العلة القاصرة لا يمكنه منعه عن موقفها لان ذلك خارج عن وسعه سلمنا كما ذكره لكنه منقوض بالتنصيص على العلة القاصرة فان كل ما ذكروه حاصل فيها مع جوازها قوله الدليل سنفي القول بالعلة المظنونة فلما لم نسلم والتمسك بالآيات سيتبين الجواب عنه في مسئلة اثبات القياس وايضا فقد بينا ان العلة المتقدية كما انها وسيلة الى اثبات الحكم فالعلة القاصرة وسيلة الى نفي حكم فوجب ان يكون القاصرة اولى لانها على وفق النافي والمتقدية على خلافه قوله هذه الامارة لا تكشف عن حكم قلنا

لا نسلم بل نكشف عن المنع من استقبال القياس سلمناه ولكنها نكشف عن حكمة الحكم سلمناه ولكنه منقوض بالعلة القاصرة المنصوصة فرع اختلفوا في ان الحكم في مورد النص ثابت بالنص وبعلة النص فقالت الحنفية لا يمكن ثبوته بالعلة لان الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقا الى المعلوم واحتجوا بان حرمة الخمر لعينها لا لشدتها هاهنا بالعلة امر مناسب يغلب على الظن ان الشرع اثبت الحكم لاجله وذلك مما لا يمكن انكاره مسئلة الحق انه لا يجوز التعليل بالصفات المقدرة خلافا لبعض المعتزلة العصر من مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرع في المحل اثره الطلاق النصفات وربما 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 الحرف الاخر فاذن ليس 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 الموثر فيقولون ان من عليه الدين يكون ذلك الدين مقدار ذمته واعلم ان هذا الكلام من جنس الخرافات لان الوجوب اما ان يكون منسوبا الى المكلف بان يقال خطاب الشرع على ما هو مذهبنا او يكون الفعل في نفسه بحيث يكون الاخلال به مدخلا في استحقاق الذم على ما هو قول المعتزلة فان كان الاول لم يكن للتعلق الخطاب حاجة الى معنى يحدث يكون علة له لان ذلك التعلق قديم ازلي فكيف يكون معللا بالحدث وان كان الثاني فالموثر في الحكم هي المصلحة والمفسدة فلا حاجة فيه الى بقاء الحروف وايضا فالحدوث يجب ان يكون على وفق الواقع والحروف لو وجدت مجتمعة لخرجت عن ان يكون كلاما فلو قدر الشرع بقاء الحروف التي حصل منها قوله بعت واشتريت لم يحصل عند اجتماعها هذا الكلام واما تقدير المال في الذمة فهو ساقط جدا بل لمعنى له الا ان الشرع ملكه اما في الحال وفي المستقبال بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا معقول شرعا وعرفا فاما التقدير في الذمة فهو من الترهات التي لا حاجة في العقل والشرع اليها مسئلة العلة قد يكون لحكم 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 ذات الاول محال لامتناع اجتماع المثلين والثاني جايز وهو كالقتل الذي حصل بفعل زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما واما الثاني وهو ان يوجب احكاما مختلفة غير متضادة فهو جايز كتحريم الوطي والوضوء والصوم والصلوة بالحيض واما الثالث وهو ان توجب العلة احكاما متضادة فلا علو اما ان يتوقف ايجابها لها على شرط او لا يتوقف فان كان الاول فالشرط اما ان لا يجوز اجتماعهما او يجوز فان لم يجز جاز ان يكون العلة موجبة حكمين متضادين عند حصول شرطين لا يجتمعان وان كان يجوز اجتماعهما فيحال لا يجوز اذا اجتمعا ان يكون العلة بامتضاها احدهما اولى من اقتضاها الاخر فوجب ان يتقاضيهما جميعا وهو محال او يتقاضى واحدا منهما وحينئذ يخرج العلة عن ان يكون علة وهذا البيان يظهر ايضا انه لا يجوز ان يتوقف امتضا العلة معلولها المتضادين على شرط الثاني ان من شرط العلة اختصاصها بما من له الحكم والا لم يكن باقتضاء حصول الحكم لشيء اولى من اقتضايه لغيره الثالث ان اقتضاها معلولها قد يكون موقوفا على شرط مثل الزنا فانه لا يوجب الرجم الا بشرط الاحصان وقد لا يكون مشروطا هو الرابع العلة قد تكون علة لاثبات الحكم في الابتداء فقط كالعدة في منع الحكم وقد تكون علة في الابتداء والدوام كالرضاع في ابطال النكاح وقد تكون العلة قوية على الدفع فلا على الرفع مثل العدة والردة فانهما يدفعان النكاح ولا يرفعانه وقد تكون قوية عليهما معا 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 الفعل الفلاني وجد وان سبب لوجوب القصاص وقد وجد فيجب القصاص والاول صحيح والثاني فاسد لانه فرق بين ما هيه القتل وبين كونه سببا للقصاص فانه قد يتخلف كونه سببا لتخلف الذهول عن السببية وقد يتخلف السببية مع الذهول عن كونه قتلا ثم والسببية امر اضافي والامور الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من المضافين فمن يدعي كون القتل سببا لوجوب القصاص يتوقف على ثبوت القتل وثبوت وجوب القصاص ان قولنا هذا سبب لذاك يستدعي تحقق هذا او تحقق ذاك حتى يحكم على هذا بكونه سببا لذاك واذا ادعى السببية متوقفة على ثبوت الحكم اولا فلو استفدنا ثبوت الحكم من ذكر السببية لزم

الدور وانه محال فعلمنا انه لا يمكن الاستدلال بعلية الوصف وسببيته على ثبوت الحكم مسئلة تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي لم يتوقف على بيان ثبوت المقتضي لذلك الحكم وهذه المسئلة من تفاريع جواز تخصيص العلة فانا ان انكرناه امتنع الجمع بين المقتضي والمانع اما اذا جوزنا ه حاء هذا البحث والحق انه غير متبرد لبيان الاول ان الوصف الوجودي اذا كان مناسبا للحكم العدمي او كان دايرا معه وجودا وعدما حصل ظن ان ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن حجة الثاني ان بين المقتضي والمانع معاندة ومضادة والشرع لا يتوقى بضده بل يضعفه به فاذا جاز التقليل بالمانع حال ضعفه فلان يجوز ذلك عند قوته وهو حال عدم المقتضى كان اولى واصح المخالف بامورا حدها انا اذا علمنا انتفا الحكم بالمانع فالمعلل اما عدم مستمر او عدم متجدد والاول باطل لان العدم المستمر كان حاصلا قبل حصول هذا المانع بل قبل الشرع والحاصل قبل المنع تعليله بالحاصل بعد والثاني تسليم للمقصود لان عدم الحكم لا يحصل فيه التجدد الا عند منع دخول في الوجود بعد ان كان يرضيه الدخول في الوجود وذلك لا يتحقق الا عند قيام المقتضي وثانيها ان انتفا الحكم لا ينتفي المقتضي الظهر عند العقل من استغنايه بحضور المانع واذا كان كذلك فاما ان يكون ظن تحقق انتفا 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 واحتمل عدم المقتضي بمزية وهي ان ظن 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 فلا تقرب 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 رجحان وجود المقتضي وهو المطلوب وثانيها ان التعليل بالمانع يتوقف على بيان المقتضي 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 السوق بحضور عمرو له هناك لا بد وان يبين انه كان قادرا على الحضور والوقت ذلك التعليل عرفا واما الثاني فلقوله عليه السلام وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ورابعها ان عدم المقتضي مستلزم لوجود الحكم فلو حصل عدم المقتضي لامتنع استناد ذلك العدم الى وجود المانع لان تحصيل الحاصل محال فثبت انه لا بد من بيان وجود المقتضي والجواب عن الاول ان العلة الشرعية معرفة والمعرف يجوز تاخيره عن المعرف قوله انما يصير الحكم شرعيا اذا كان بحيث لو سكت الشرع لثبت قلنا نختار لم يعني يكون هذا الوصف شرعيا الا اذا علم بالدليل ان قبل الشرع وذلك حاصل بدون ما قلتموه وعن الثاني ان مجرد النظر الى وجود المانع يقتضي ظن عدم الحكم بدون الالتفات الى الاقسام الثلثة التي ذكرتموها وعن الثالث لم نسلم ان ظن اسناد عدم الحكم الى وجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي عرفا الا ترى انا اذا علمنا وجود سبع في الطريق فهذا القدر يكفي في حصول ظن انه لا يحضر وان كان لا يخطر ببالنا وذلك الوقت سلامة اعضائه بل يجعل هذا القدر دليلا لنا ابتداء ويقول مجرد النظر الى المانع يفيد ظن عدم الحكم عرفا ولم يفده شرعا للحدث وعن الرابع ان تواتر الدليل والمعرفات على الشرع الواحد لم نسلم انه خلاف الاصل فرع لو سلمنا ان التعليل بالمانع موقوف على وجود المقتضي ولكن لم حاجة الى ذكر دليل منفصل على وجود المقتضي بل لكي ان يقال انا ان لم نعلم ان المقتضي موجود في الفرع وحينئذ يلزم عدم الحكم في الفرع فقد حصل المقصود وان كان المقتضي موجودا في الفرع لكنه انما سبب فيه تحصيل لمصلحته ودفعا لحاجته وهذا المعنى تام في الاصل فيلزم ثبوت المقتضي في الاصل واذا ثبت ذلك فقد صح جواز تعليل عدم الحكم فيه بالمانع مسئلة قال بعضهم وجود الوصف الذي جعل علة في الاصل لا بد وان يكون متوقفا 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 ثلثة ابواب

الباب الاول في مباحث الحكم وفيه مسائل

المسئلة الاولى اتفق المتكلمون على صحة التعبد

في العقليات ومنه نوع يسمونه الحاق الغائب بالشاهد قالوا ولا بد من جامع عقلي
والجامع اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع بالعلة فكقولنا اصحابنا
اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب غائبا ان يكون كذلك واما الجمع
بالحد فكقولنا الغائب حد العالم شاهدا من لم يصح العلم فيحب طرد الحد غائبا واما الجمع
بالشرط فكقولنا العلم 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 اجتماع
القياس على مقدمتين احداهما ان الحكم ثبت في الاصل لعلة كذا وثانيتهما ان تلك
العلة حاصلة تامة 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 بتينك المقدمتين حصول العلم بالنتيجة وذلك
لانه اذا ثبت ان ذلك المعنى موثر في ذلك الحكم ثبت ذلك الحكم في صورة اخرى
فنقول كون ذلك المعنى موثرا في ذلك الحكم في تلك الصورة اما ان يعتبر في تلك الموثرية
كونه حاصلا في تلك الصورة او كونه غير حاصل في هذه الصورة واما ان لا يعتبر فيها
ذلك فان كان الاول لم يكن ذلك المعنى تمام العلة لان مرادنا من تمام 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 ليس وحده تمام العلة بالتفسير الذي ذكرناه وان كان الباقي تمام
الموثر حصل في الاصل مستلزما للحكم وفي الفرع غير مستلزم للحكم مع انه لم تختلف
حالة البتة في الصورتين لم يحسب زوال شيء عنه ولم يحسب انضمام شيء اليه
فيلزم وحدة ما يرجح احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر من غير مرجح وهو محال
فثبت بهذا البرهان الباهر انه يلزم من العلم بتينك المقدمتين حصول العلم
بثبوت الحكم في الفرع اذا ثبت هذا ظهر ان تقدير حصول هاتين المقدمتين
في العلم قبل ان كان القياس حجة فيها فان قيل الكل الذي ذكرتموه هو الاستدلال
بحصول العلة على المعلول وليس هو بقياس قلت بل هذا هو القياس فانا اذا
رأينا 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 بل بخصوص

اليقين هاتين المقدمتين امر صعب وذلك لانا قد بينا ان الحاصل في الفرع مثل الحاصل
في الاصل فالمثلان لا يتبدوان متغايرا بالتعين والهوية والا لم يتحد المعينان وذلك
هذا خلف فكون كل واحد منهما غير الاخر فالاثنان واحد هذا خلف واذا حصل
التغاير بالتعين والهوية فلعل ذلك التعين في احد الجانبين جزء العلة او شرط العلية
وفي الجانب الاخر يكون ما يناظره عليه ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع واعلم
ان للمعللين طريقا في تعيين العلة احدها التقسيم الذي لا يكون محصورا فاذا ابطلوا
الجميع وجود قسم ثالث 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 ثم لم يجده قطع بالعدم وهذا ضعيف اذ موجود ما
عرفنا بعد الطلب والقياس على نظائر العين قياس من غير جامع ومتقدو ذكر الجامع
فهو اثبات القياس بالقياس وهو باطل وثانيها الدوران الخارجي وقد تقدم بيان انه
لا يفيد الظن فضلا عن القطع وثالثها الدوران الغير الخارجي كقولهم متى عرفنا كون
الكلبية امرا بالمحال عرفنا قبحه وان لم نعرف شيئا آخر ومتى لم نعرف كونه امرا بالمحال
لم نعرف قبحه وان عرفنا سائر صفاته فاذن العلم بالقبح دائر مع كونه امرا بالمحال
في الذهن فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بان الموثر في القبح هو نفس كونه امرا
بالكلبية ونقول كلامكم مشتمل على امور احدها انه لما لزم من العلم بكونه
امرا بالكلبية العلم بقبحه لزم ان يكون كونه امرا بالكلبية علة لقبحه والثاني
انه لما لزم من العلم بسائر صفاته العلم بكونه قبيحا وجب ان لا يكون سائر
صفاته علة لكونه قبيحا وانتم تنازعون في هذين المقامين فلا بد من الدلالة عليهما
فان العلم بهما ليس من العلوم الضرورية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين
وما رأيت احدا من المتكلمين ذكر في تقرير هذين المقامين شيئا على ان الاول
منقوض بجميع الصفات فانا متى علمنا كون الشخص ابا علمنا كونه شخصا آخر
ابنا وكذا ابا لعلس مع انه يستحيل ان يكون كون هذا ابا لذاك علة لكون ذاك
ابنا لهذا الا ترى المتصافين معا والعلم قبل المعلول والمع لا يكون قبلا واما الثاني
فانه لا يمكن القطع بانا اذا عرفنا سائر صفاته فانه لا يحصل العلم عند ذلك
بكونه قبيحا الا اذا عرفنا كل صفاته فكيف يمكننا ان نقطع بانا عرفنا كل
صفاته فانا اذا جوزنا ان يكون له من الصفات ما لم نعرفها جوزنا في بعض

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تلك الصفات التي لا نزاع ان يحد عند العلم به العلم بكونه بينا ومع هذا التجوز لا يتم
هذه المقدمة سلمنا انه لا يلزم من العلم بسائر الصفات العلم بكونه بينا فلم لا يدل هذا
القدر على ان سائر الصفات لا يجوز ان يكون موثرة في الفتح واعلم ان الكلام في تقرير
هاتين المقدمتين ماخوذ من الفلاسفة فانهم زعموا ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول
فعلى هذا كلما 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 بالتكليف علمنا ان علة الفتح ذاك ولكنا قد بينا في كتبنا
العقلية دلايلهم على هاتين المقدمتين وبينا ضعفها وسقوطها فلا نعيدها هاهنا
وبالله التوفيق

مسئلة الحق جواز القياس في اللغات وهو قول ابن برهان
ونقل ابن جني في الخصايص انه قول اكثر علماء العربية كالمازني والي علي الفارسي
واما اكثر اصحابنا وجمهور الحنفية فينكرونه لنا وجوه الاول انا بينا ان
عصر العرب لا يسع لاحداث السنة الطارية فاذا حصلت تلك الشدة سميت خمرا
فاذا زالت الشدة ومست اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية فحصل
ظن ان العلة لذلك الاسم هو الشدة ثم رايتا 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 يسمى بالخمر وعلمنا او ظننا ان الخمر حرام حصل
ظن ان النبيذ حرام والظن حجة يوجب الحكم بحرمة النبيذ فان قيل
الدوران انما يفيد ظن العلية بناء على العلة عليه وها هنا لم يوجد الاحتمال لانه ليس
من شيء من اللغة ظن شيء من المعاني مناسبة اصلا فما سبيل ان يكون شيء من المعاني
داعيا للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية ها هنا لم يكن
الدوران ها هنا مفيدا لظن العلية سلمنا انه حصل ظن العلية ولكن انما يلزم من حصول
العلة والفرع حصول ذلك اذا ثبت ان تلك العلة انما صارت علة لان الشرع
جعلها علة اما لو قال اعتقوا غانما السوداء فاذا كان له عبد اخر اسود
لم يعتق عليه لان ما جعله الواضع انسان علة لحكم لا يجب ان يتفرع عليه الحكم
ايجاد جدا كذا ها هنا لا يلزم من كون الشدة علة لذلك الاسم حصول الاسم حصول
ذلك الاسم انما حصلت الشدة اذا عرفنا ان واضع الاسم هو الله تعالى
والجواب عن الاول انه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم اذا اعتبرنا العلة

بالداعي والموثر اما اذا اعتبرنا ها بالمعرف فلا يمتنع كما ان الله تعالى جعل الدلوك
علة لوجوب الصلوة لا بمعنى كون الدلوك موثرا او داعيا بل بمعنى المعرف وكذا ها هنا
وعن الثاني انا بينا ان اللغات توقيفية الثاني وهو الذي اعتمد عليه المازني والوجه
الفارسي انه لا خلاف بين اهل اللغة ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذا
القول في جميع وجوه الاعراب فان كل ضرب منها اختص بامر انفرد به وابثبت
ذلك الامر سائر اهل اللغة ثم لما وصفوا بعض الفاعلين به واسموه بذلك علم انه اوقع
كونه فاعلا وانتصب كونه مفعولا فان قلت كيف يصح ذلك وقد يوجد
المفعول غير منتصب والفاعل قد لا يرتفع بعارض قلت تخلف
الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية عندمن يقول بتخصيص العلة ومن لا يقول
به يحمل ذلك العند الذي جزء من العلة الثالث وهو ان اهل اللغة اجمعوا
على ان مالم يسم فاعله ما ارتفع لكونه شبيها بالفاعل في اسناد الفعل اليه ولم يزل
فوق الفاعة من الكوفيين والبصريين مختلفون في الحكام الاعرابية بان هذا
يشبه ذاك في كذا فوجب ان يشبهه في الاعراب واجماع اهل اللغة في المباحث
اللغوية حجة السرابع ان يتمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا فانه يتناول كل
قياسية واعتمادهم في الغرض على ان المعاني لا تناسب الالفاظ فامتنع جعل
المعنى علة للاسم بخلاف الاحكام الشرعية فان المعاني قد تناسبها كما بينا
سقوط هذا الغرض واضح الخامس بامور احدها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
دلت الاية على ان اسماءها توقيفية فيمتنع في شيء منها ان تثبت بالقياس والثاني
ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا اسموا الريح بالعباس كما اذا اعلمت غلما
لسوداء ثم قال فسموا فانه لا يجوز القياس فاذا الريح بالعباس عند التصريح
بالامر بالقياس فلان لا يجوز ذلك مع انه لو نقل عن اهل اللغة نصريح ذلك
كان اولى والثالث ان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل والعلل
الاسماء غير جارية لانه لا مناسبة بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا لم
يصح التعليل لم يصح القياس البتة ورابعها ان واضع اللغات بنا في جواز القياس
فانهم سموا الفرس الاسود هيدا ولم يسموا الحمار الاسود بهيدا وسموا الفرس الابيض
اشهب ولم يسموا الحمار الابيض به وسموا صوت الفرس صهيلا وصوت الحمار
نهيقا وصوت الكلب بناحا وايضا فالقارورة انما سميت بهذا الاسم

شبكة الألوكة www.alukah.net

لاجل الاستقرار ثم ان ذلك المعنى حاصل في الحياض والمحاقن مع انها لا تسمى بذلك
والخمر انما سميت هذا الاسم لخامرتها العقل ثم المخامرة حاصلة في الافيون
وغيره ولم يسم خمرا والجواب ان الاول انه ليس في الاية انه تعالى علم
آدم كل الاسماء توقيفا فيجوز ان يكون علم البعض توقيفا والبعض تنبيها بالقياس
ولانه يجوز ان يدرك آدم وعلم بها توقيفا بعض تلقيها قياسا كما ان جهات القبلة قد
تدرك حسا وقد تدرك اجتهادا وعن الثاني انا ندعي بانه نقل الينا بالتواتر عن اهل
اللغة انهم جوزوا القياس الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوة من
الحكم القياسية واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة فانه لو نازع انه لا يمكن
تفسير القرآن والاخبار الا بتلك القوانين فهان اجماعا معلوما بالتواتر وعن الثالث
ما قدمناه من انا نفسر العلة بالمعرف لا بالداعي ولا بالمناسب وحينئذ لا يقدح
عدم المناسبة فيه وعن الرابع ان افعى ما في الباب انهم ذكروا صورا لا يجري
القياس فيها وذلك لا يقدح في الباقي بالقياس كما ان النظام لما ذكر صورا كثيرة 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
مثلا على الزنا في كونه موجبا للحد فاما ان نقول ان كون الزنا موجبا للحد جاء وصف
مشترك بينه وبين اللواط واما ان لا نقول ذلك 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 خصوصيته كل واحد منهما
فاذن شرط القياس بقاء حكم الاصل في القياس في الاسباب بناء على حكم الاصل بخلاف
القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لو بناء على كونه معللا بالقدر المشترك
بينه وبين الفرع واما ان قيل كون الزنا موجبا للحد ليس لاجل وصف مشترك بينه
وبين اللواط استحال قياس اللواط عليه لانه لا بد في القياس من الجامع فان قلت
الجامع بين الوصفين لم يكون له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية الوصفين واما الحكم
فانما يحصل من الوصف قلت هذا باطل لان ما يصلح لعلية العلية كان
صالحا لعلية الحكم فلا حاجة حينئذ الى الواسطة مسئلة الحكم الذي يطلب
اثباته بالقياس اما الشرعي الاصلي او الحكم الشرعي المعلوم او المظنون فلنتكلم في هذه
الثلثة ونقول اختلفوا في ان النفي الاصلي هل يمكن التوصل اليه بالقياس او لا بد

اتفاقهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس الدلالة
لا قياس العلة اما قياس الدلالة فلانه نهوض يستدل بعدم الدليل على وجود حاصة على
عدمه واما قياس العلة فلان الاشتغال الذمي حاصل قبل الشرع فلا يجوز
تعليله بوصف وجد بعد ذلك ولقائل ان يقول علة الشرع لا يعني بها الا المعرف
وانما يدل الدليل على المدلول حينئذ واعلم ان هذا الكلام مختصر ما لم نذكره اما الاحكام
فانه حكم شرعي نحن في نفي هذه القياسات واما الذي طريقه العلم فقد اختلفوا
في انه هل يجوز استعمال القياس فيه وعندي ان هذا الخلاف لا ينبغي ان يقع في
الجواز الشرعي فانه لو امكن تحصيل اليقين بعلة الحكم ثم تحصل اليقين بان تلك العلة
حاصلة في هذه الصورة لحصل العلم اليقيني بان حكم النوع مثل حكم المحل وقد بحثت
سابقا ان هذا يمكن تحصيل هذين اليقينين في الاحكام الشرعية اما لغة واما
الذي طريقه الظن فلا نزاع في جواز استعمال القياس فيه مسئلة
اختلفوا في انه هل يمكن اثبات اصول العبادات بالقياس ام لا فقال الجبائي والكرخي
لا يجوز وبنى الكرخي عليه انه لا يجوز اثبات الصلوة بايما الحاجب بالقياس واعلم
ان هذا الخلاف يمكن حمله على وجهين الاول ان يقال الصلوة بايما الحاجب لو كانت
مشروعة لوجب على النبي عليه السلام ان يعلمها ايانا شافاها بثقله اهل التواتر
الينا حتى يصير ذلك معلوما لنا قطعا انا لم نكن نعلم ذلك علمنا ان القول بها باطل والثاني
ان يقال انا لا ندعي انها كانت مشروعة لحصل العلم بها يقينا ولكنا مع ذلك نمنع
من استعمال القياس فيه اما الاول فهو باطل لان توقف عندهم واجب مع انه لم
يعلم وجهه قطعا فان قلت اذا جوزت في ذلك ان لا يبلغ مبلغ التواتر
فلعله عليه السلام اوجب صوما شاذا وان لم ينقل ذلك بالتواتر قلت المعتمد
في نفيه الاجماع واما الباقي فحكم محصور فانه اذا احتاج الانسان فيه بالظن فلم لا يكفي
بالقياس ثم انا نستدل على جوازه بعمومات قوله تعالى فاعتبروا وانه يفيد ظن الضرر
فيكون العمل به واجبا مسئلة مذهب الشافعي انه يجوز اثبات التقديرات
بالكفارات والحدود والرخص والاقيسة وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز
وحاصل الخلاف انه هل في الشريعة جملة من المسائل نعلم انه لا يجوز استعمال
القياس

فيها وليس كذلك بل يجب البحث عن كل مسئلة انها هل يجرى القياس فيها ام لا ولنا
التمسك بعموم قوله تعالى فاعتبروا وباطلان قول معاذ اجتهد مع ان الرسول عليه
السلام صوّبه على اطلاقه وبانه يجب العمل بالضرر المظنون فان ادعوا انه لم يمكنا
وجدان العلة في هذه المسائل فذاك انما يظهر بالبحث عن كل واحدة من هذه
المسائل فان وجدنا العلة فيها صح القياس والا بطلا وكل هذا لفظي غير محتفل
بهذه المسائل بل كل مسئلة لم يجد العلة فيها نذر علينا القياس واعلم ان السابق
ذكرنا فضائلهم في هذا الباب فقال اما الحدود فقد كثرت افيستهم فيها
حتى تعدوها الى الاستحسان فانهم زعموا ان شهود الزنا ان استشهود عليه يجب
رجمه بالاستحسان مع انه على خلاف العقل فلان يعلل عينه بما يوافق العقل
كان اولى واما الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالوقاع
وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى
ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان قلت ليس هذا بقياس
وانما استدل على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة قلت اكم مالم
تثبتوا ان الحكم في الاصل يجب ان يكون معللا اما الذي به الاشتراك بين الاصل
والفرع او الذي به الامتياز باطلان لم يكون معللا وباطلان ان يكون معللا بما هو به
الامتياز فوجب التعليل بما به الاشتراك ويلزم من حصول ذلك المعنى في الفرع
حصول الحكم وفيه فهذا نفس القياس واستخراج العلة بطرق السبر
والتقسيم واما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا الى تقدير انهم في الدلو
والبير واما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا فان المقتصد على الاحجار في الاستطابة
من اظهر الرخص حكموا بذلك في كل النجاسات نادرة كانت او معتادة
وانهوا فيها الى نوع اجاب استعمال الاحجار وقالوا ايضا لما عجز بسفره يترخص
فاثبتوا الرخصة بالقياس مع ان القياس ينفيها لان الرخصة اعانة والمعصية
لا تناسب الاعانة احتج الخصم بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات
والقياس لا يفيد القطع فحصل الشبهة واما المقدرات فهي كالنصب في
الزكوة والمواقيت في الصلوة وقالوا المعقول لا يمتدي لها واما الرخص

فقالوا الفارق من الله تعالى فلا يهتدي لها موا ضعها واما الكفارات فلا فارق فيها
على خلاف الاصل لكونها مستفيدة بالنص الثاني للضرر والجواب عنها
انها يشكل بالمسائل التي ذكرها الشافعي ثم نقول هذه الادلة خصت بخبر الواحد
فانه يجوز اثبات هذه الاشياء بخبر الواحد مع انه لا يفيد العلم والحاجة
صار خبر الواحد مخصصا لها فاقام في القياس الخاص فوجب تخصيصها بالقياس
مسئلة قال الشيخ ابو اسحق الشيرازي ما طريقه العادة والحاقه كما قال
لا يسوغ الكثير والاقل القياس والاكثر واما الحاجة الاكثر لا يجوز اثباته بالقياس
لان اسبابها غير معلومة لنا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول الصادق
مسئلة الامور التي لا يستقل العقل بها هل يجوز اثباتها بالقياس كعمران البيت
عليه السلام وارادته ودخوله عليه السلام مكة صلحا او عنوة فان امثال هذه
الامور تطلب لتعرف لنا ليعمل بها فلا يجوز الحاقها بما ظن مسئلة
القياس اذا ورد بخلاف النص فالنص اما ان يكون متواترا او احادا فان كان متواترا فالقياس
ان شبهه كان مردودا وان خصصه فقد ذكرنا الخلاف فيه في باب العموم وان كان
احادا فهو مما اذا ورد الخبر الواحد على خلاف القياس وقد شرحنا الحال فيه في باب
الخبر مسئلة يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع فانه يمكن ان ينص الله تعالى
على احكام الافعال على الجملة ويدخل تفصيلها فيها كما اذا نص على حرمة الربوا في كل
مطعوم وقد دخل فيه كل مطعوم واما التعبد بالقياس في الجملة فمحال لان القياس لا يصح
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 مثبتة بالقياس
لزم الدور وهو محال الباب الثاني في شرائط 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 ظن انه شرط في هذا الباب
مع انه ليس بشرط القسم الاول في شرائط الاصل اذا كان حكمه على وفق
قياس الاصول وهي ستة الاول ثبوت حكم الاصل لان القياس عبارة عن تشبيه الفرع
بالاصل في الحكم وذلك لا يمكن الا بعد ثبوت الحكم في الاصل الثاني ان يكون

رضي الله عنه
رحمه الله عليه
الصلاة و
فقالوا

الطرق الى معرفة ذلك الحكم سمعيا وهذا ظاهر على مذهبنا 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
محتملة ان يكون الباقيتان سمعيتين وحينئذ لا يمكن معرفة حكم الفرع الا
بمقدمات سمعيه والمبني على السمعي سمعي فيكون ثبوت الحكم في الفرع سمعيا
الثالث ان لا يكون طريق ثبوت الحكم في الاصل هو القياس لان العلة الا
بها يحتاج الاصل القريب الى الاصل البعيد اما ان يكون هي التي بها يلحق الفرع بالاصل
القريب او غيرها فان كان الاول امكن رد الفرع الى الاصل البعيد فيصير 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 لو امكننا اثبات الحكم في الاصل القريب الذي يتوصل به بالعلة
الموجودة في الاصل البعيد ومتى توصلنا الى ثبوت تلك العلة امتنع تعليله
بالعلة الموجودة في الفرع لان تلك العلة اما عرفت بعد ان عرف تعليل الحكم
بعلة اخرى ومتى عرف ذلك كانت العلة الثانية عديمة الاثر فيكون التعليل
بها ممتنعا الرابع ان لا يكون الدليل الدال على حكم الاصل دليلا يعينه على
حكم الفرع والا لكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس ثم
الخامس لا بد وان يظهر كون ذلك معللا بوصف معين لان رد الفرع اليه
لا يصح الا بهذه الواسطة السادس قالوا يجب ان لا يكون حكم الاصل متاخرا
عن حكم الفرع وهو كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لان التعبد بالتيمم
انما ورد بعد المجزة والحق ان يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا
ذلك 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
لاحدى 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 قياس خصصه
فاولى ان يكون القياس على العموم مانعا من قياس يخالفه لان العموم اقوى
من القياس على العموم احترز بالحكم بان الحق يخرج من القياس ما ورد
فيه وما عداه باق على قياس الاصول والحوالة انه اذا اخرج ما
ورد فيه ودلت امارة على علته اقتضى اخراج ما شاركه في تلك العلة ثم ليس لان 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 يجوز القياس عليه
اقوى من القياس على الاصول فلا شبهة ان القياس على الاصول اولى من القياس
عليه لان القياس على ما طريق حكمه معلوم اولى من القياس على ما طريقه غير
معلوم وان كانت منصوصة فالاقرب انه يستوي القياسان لان القياس
على الاصول يختصر بان طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلوم
وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم فكل واحد منهما قد اختص
بحط من القوة القسم الثالث فما جعل شرطا لهذا الباب مع انه ليس شرطا
وهو بلية الاول زعم عثمان السني انه لا يقاس على الاصل حتى يفهم دلالته
على جواز القياس عليه وهذا باطل من بليته او جه احدها ان عموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي هذا الشروط وثانيها انا اذا ظننا كون الحكم في الاصل معللا بوصف
ثم ظننا او علمنا حصوله في الفرع حصل ظن ان حكم الفرع مثل حكم الاصل والعمل

ولا كان

عثمان السني

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بالظن واجب وبانها ان الصحابة حيرا استعملوا القياس في مسئلة الجد والجد
وغيرها لم ينكر واذ ذلك الشرط الثاني ذهب بشر المريسي ان شرط الحاصل 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 بالعدد لا يجوز القياس عليه حق قالوا وفي قوله عليه السلام خمس
يقتلن في الحرم لا يقاس عليه والحق جوازه للوجوه الثلاثة احتج بان تخصيص
ذلك العدد بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وايضا جواز القياس عليه يبطل
ذلك الحصر والجواب يبطل ذلك بجواز القياس على الاسباب الستة
في نحو ربوا الفضل وهذا ايضا دليل في اوائل المسئلة الباب
الثالث في الفرع وشرطه ان يوجد فيه مثل علة الحكم في الحاصل من غير تفاوت
البتة لا في الماهية ولا في الزيادة والنقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم
من محل الى محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم الثابت في الفرع مثل الثابت
في الاصل قال قلت فهذا يقتضي ان لا يكون قياس العكس حجة قلت
قد بيناني اول كتاب القياس ان قياس العكس عبارة عن التمسك بنفي اللازم 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
فعنوان عموم قوله تعالى فاعتبروا يقتضي حذف هذا الشرط واما الحكم فهو
ان الزنا والسرقة اذا ظهرا عند القاضي فحينئذ يجب الجلد مع انه لم يعلم وجود
الزنا من الطرق التي هي شهادة الشهود وهي لا تفيد العلم واما المعقول فلانه اذا
حصل ظن كون الحكم معللا بذلك الوصف ثم حصل ظن ثبوت ذلك الوصف
في الفرع حصل ظن ان الحكم في الفرع مثل الحكم في الاصل والعمل بالظن واجب مطلقا
على ما سبق والثاني قال بوجوب العلم في الفرع بان تكون علة ثابتة حتى يبدل
القياس على تفصيله ولو كان الشرع ورد بميراث الجد جملة والحال استعملت
الصحابة القياس في توريثه مع الاخوة وهذا باطل لان ادلة القياس تخذف
هذا القيد الثالث ان لا يكون الفرع منصوصا عليه وهو على مذهبنا لان
الحكم الذي دل النص عليه اما ان يكون معللا بتلك العلة الذي دل القياس عليه

الصلاة و

الثالث

الخالف

او لا فالثاني فان كان الاول جاز استعمال القياس فيه عند الاكثرين لان تراد
الادلة على المدلول الواحد جائز ومنعه بعضهم استدلالا بان معاذا انما عدل
الى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على انه لا يجوز استعماله عند وجوده وايضا
فالدليل سمعي جواز العمل بالقياس لكونه اتباعا للظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
ترك العمل به فيما اذا لم يوجد النص للضرورة فيبقى 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 فليس فيه دليل على جوازه
ولا على 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 لكن ثبوته في الفرع ممتنع فثبوته
ان يكون ثبوته لا لعلة المعنى الذاتي لمناسبته وافتران الحكم به وذلك المعنى حاصل
في الاصل فلو ثبت ثبوت الحكم فيه فثبت 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 ثبوته في المحذور وكل ما
ثبت انما قلنا انه يقتضي ثبوته في المحذور لانه 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 النقض لانه تخلف عن الاصل وان كان الثاني لزم النقض لان المناسبة
والاقتران دليل العلية فخصوصها بدون العلية يوجب النقض وهذا اخر كلامنا
في القياس وبالله التوفيق الكلام في العلل والترجيح وهو مرتب
على اربعة اقسام القسم الاول في التعادل وفيه مسئلتان مسئلة
اختلفوا انه هل يجوز تعادل الامارتين فمنع الكرخي منه مطلقا وجوزه
الباقون ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر مناوا في
على ما يأتي والثاني قال بوجوب التخيير وعند بعض الفقهاء حكمه التساقط
بناء فظان ويجب الرجوع الى مقتضى العقل والمختار ان نقول تعادل الامارتين
اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل احدهما وهو كتعارض الحاظر والمبيح
فيجب ترجيح الحاظر واما ان لا يكون في فعلين متنافيين والحكم احدهما وهو كوجوب
التوجه الى جهتين فقد يحكم في ظنه انهما جهتا القبلة اما القسم الاول

فهو جايز في الجملة لكنه غير واقع في الشرع اما انه جايز في الجملة فلانه يجوز ان يخبرنا
رحمان بالنفي والاثبات ويستوي عنده الفعل والصدق لهما بحيث لا يكون لاحدهما
مزية على الاخر واما انه في الشرع غير واقع فالدليل عليه هو انه لو تعادلت امارتان
على كون هذا الفعل محظورا ومباحا فاما ان يعمل بهما معا او يترك كلاهما او يعمل
باحدهما دون الباقية والاول محال لانه يقتضي كون الفعل الواحد في الوقت الواحد
من الشخص الواحد محظورا مباحا وهو محال والثاني ايضا محال لانهما لما تعادلتا في
نفسيهما بحيث لم يكن العمل بهما اولى كان وضعهما عبثا والعبث غير جايز على الله
تعالى واما الثالث وهو ان يعمل باحدهما دون الاخرى فاما ان يعمل باحدهما
على التعيين او لا على التعيين والاول باطل لانه ترجيح من غير مرجح فيكون
ذلك عبثا وفي الدين يحرم التشهي وانه غير جايز والثاني ايضا باطل لانا اذا اخيرناه
بين الفعل والترك فقد اخلاه الفعل فكون هذا ترجيحا لامارة الاباحة بعينها
على امارة الحظر وذلك هو القسم الذي بتقدير ابطاله ثبت ان العقول تعادل
الامارتين وحكمين متنافيين والفعل واحد يقتضي الى هذه الامارتين المتعادلة
فوجب ان يكون باطلا فان قيل لم لا يجوز العمل باحدى الامارتين على التعيين
اما لانها احوط او لانها اخذ بالاحتياط قلنا سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقتضى التعادل
هو التخيير فوله القول بالتخيير اباحة للفعل ويكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة
قلنا لا نسلم ان القول بالتخيير اباحة بيانه انه يجوز ان يقول الله تعالى الان مخيرتك
في الاخذ بامارة الاباحة او بامارة الحظر لانك متى اخذت بامارة الاباحة فقد
اتيت الفعل لكن ان اخذت بامارة الحرمة فقد حرمت الفعل عليك فهذا لا
لم يكن اذنا في الفعل والترك مطلقا بل اباحة له في حال وحظرا في حالة اخرى
ومثاله في الشرع ان المسافر مخير بين ان يصلي اربعا وبين ان يترك ركعتين
فاركعتان واحتياط ومحظور تركها بشرط ان يقصد الترخص وايضا من استحق
اربعة دراهم على غيره فقال له نقدت عليك بدرهمين ان قبلت وان لم تقبل
واثبت بالحجة قلت الاربعة عن الدين الواجب فان شئت قبل الصدوة
واني بدرهمين وان شئت فالاربعة عن الواجب فكذا في مسئلتنا اذا سمع قوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين حرم عليه الجمع بين الملوكتين وانما يجوز له
الجمع اذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى الا ما ملكت

ايمانكم كما مال عثمان رضي الله عنه اليهما آية وحرمتهما آية سلمنا ذلك لكن هذه
الدلالة انما تتم عند تعارض امارة الحظر والاباحة اما عند تعارض امارة الحظر
والوجوب اذا قلنا بالتخيير لم يلزم ترجيح احدهما على الاخرى فذلكم على
امتناع التعادل غير متناول لمحل الصور سلمنا فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز
التساقط قوله لانه عبث قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى فيه
فيه حكمة خفية لم يطلع عليها وايضا فقد ثبت ان التعادل في نفس الامر ممتنع
كما في تعارض الموجب والنافي بحسب اذهاننا فاذا جاز ان لا يكون التعادل الذهني
عبثا فلم لا يجوز ان لا يكون التعادل الخارجي عبثا الضمائم ما ذكروه بشكل اما اذا
افتى مفتيان احدهما بالحل والاخر بالحرمة واستويا في ظن المستفتي ولم
يوجد المرجحان فانه يتخير بالنسبة الى العامي كالامارة والجواب

قوله باخذنا احدهما لانه احوط او لانه اقل قلنا ان جاز الترجيح بهاتين الجهتين
فوجوده ينفي التعادل وان لم يجز فقد بطل كلامكم 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 بشرط ان يأخذ بامارة الحظر ومباح بشرط ان
يأخذ بامارة الاباحة قلنا هذا باطل من وجهين الاول وهو امارة الاباحة
وامارة الحظر اما ان يقوما على ذات الفعل وما هيته باعتبار واحد او ليس كذلك
بل تقوم امارة الاباحة على الفعل المقيد بقيد وتقوم امارة الحظر على الفعل المقيد
بقيد اخر فان كان الثاني كان ذلك مغايرا لهذه المسئلة التي نحن فيها لان هذه
المسئلة هي ان تقوم الامارتان على الاباحة شيء واحد وحظره وعلى التقدير الذي
قالوه قامت امارة الاباحة على شيء وامارة الحظر على شيء اخر فهما لما قالوا عند
الاخذ بامارة الحرمة يحرم الفعل عليه فمعناه ان امارة الحرمة قامت على
حرمة هذا الفعل حال الاخذ بامارة الحرمة وامارة الاباحة قامت على
اباحة هذا الفعل حال عدم الاخذ بامارة الحرمة والامارتان انما تتعارضان
متشابهتان غير متلازمتين على شيء واحد وكلامنا في قيام الامارتين

على حكمين متنافيين في شيء واحد او في شيئين متنافيين غير متلازمين او على شيء واحد
وكلا منافي قيام الامارتين على حكمين متنافيين في شيء واحد او في شيئين واذا ابطل
هذا القسم ثبت القسم الاول وهو ان امارة الحظر وامارة الاباحة فامتنا على ذات
الفعل وماهيته باعتبار واحد فان دفعنا الحجر عن ماهيه الفعل كان ذلك اباحة فيكون
ترجيحا لاحدى الامارتين بعينها او ان لم نرفع كان ذلك حظرا فيكون ترجيحا للامارة
الاخرى بعينها الوجه الثاني في الجواب ان نقول بما المراد بالاخذ باحدى الامارتين
ان عنيتم بهذا الاخذ اعتقاد رجحانها فهذا باطل لما اذا لم يكن راجحة كان اعتقاد
رجحانها جهلا وايضا ينفرض الكلام فيما اذا حصل العلم بانه لا رجحان في هذه
الصورة يمتنع حصول اعتقاد الرجحان وان عنيتم بهذا الاخذ العزم على الاتيان
بمقتضاها فذلك العزم اما ان يكون عزما جزما بحيث يفضل بالفعل لا محالة
او لا يكون كذلك فان كان الاول كان الفعل في ذلك الوقت واجب الوقوع فيمتنع
وروده اباحة والحظر لانه يكون ذلك اذنا في ايقاع ما يجب وقوعه او منافيا في وقوع
ما يجب وقوعه وان كان الثاني وهو ان يكون العزم عزما قابلا لانها هنا يجوز له الرجوع
لانه اذا عزم عزما قابلا على الترك فله ان يرجع عن هذا العزم ويقصد الاقدام
على الفعل حينئذ فذلك فعلنا ان ما قاله فاسد قوله هذه الدلالة لو تعارضت
امارتا الوجوب والحظر قلنا لا قائل بالفرق وايضا الاباحة منافية للوجوب والحظر
فيمتنع تعادل امارتي الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة لان ذلك قول لم يشاطلها
واشاطا الحكم ليرد عليه دليل اصلا قوله لم لا يجوز ان يكون في النساء ما 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 الاصلي منه
ولم ينفي للعبث الذي ذكرتموه هذا عائد الى دفع التعارض في افكارنا لا ان الرجحان
لما كان حاصلا في نفس الامر لم نكن واضعه عالما بل عالما بانه المقصود منه وتقصيرنا
ما انتفعنا به اما اذا كان الرجحان مفقودا في نفس الامر كان الواضع عالما والله اعلم

الصلاة

الى القسم الثاني وهو تعادل الامارتين في فعلين متنافيين والحكم واحد فيهما
جائز ومعناه التخيير والدليل على جوازه وقوعه في صور احداها قوله عليه السلام

في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك مائتين
فقد ملك اربع خمسينات وخمس اربعينات فان اخرج الحقاق 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 فيتخير وثانيها من دخل
الكعبة فله ان يستقبل اي جانب شاء لانه كيف فعل يستقبل شيأ من الكعبة
وثالثها ان الولي اذا لم يجد من اللبن الا ما يسد رمق احد ضعيه ولو قسمه
عليهما او ضبعهما لماتا ولو اطعم احدهما مات الاخر فهنا هو مخير بين ان يطعم
هذا فيهلك ذاك او ذاك فيهلك هذا والى سبيل الى التخيير ورابعها ان ثبوت
الحكم في الفعلين المتنافيين يقتضي اجتماع الضدين وذلك يقتضي اجتماع
فعل كل واحد منهما بدلا عن الاخر واجتماع الضدين على سبيل التخيير بيان امارة
وجوب كل واحد من الفعلين اقتضت وجوبه على وجه لم يسع الاخلال به
والتخيير بينه وبين ضده يسوغ الاخلال به فالقول بالتخيير مخالف لمقتضى
الامارتين [illegible] ان امارة وجوب الفعل يقتضي وجوبه
فقط اما المنع من الاخلال به على كل حال فموقوف على عدم الدلالة على اقامة
غيره مقامه فاذا كان كذلك لم يكن التخيير مخالفا لمقتضى الامارتين في شيء
هذا التعادل ان وقع للانسان في عمل نفسه كان حكمه فيه التخيير وان وقع
للمفتي كان حكمه ان يخير المستفتي في العمل بما شاء كما يلزمه ذلك في امر
نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين لان الحاكم نصب 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 ينفي في الحكومة حكم
احدى الامارتين اذا كان قد قضى فيها من قبل بالامارة الاخرى فانه
لو تتبع ذلك عد عقلا كالمجنون لمن استوى عنده جهتا القبلة ان يصلي مرة الى
جهة ومرة اخرى الى جهة اخرى الحاصل انه مع منه دليل شرعي وهو ما روي انه
عليه السلام قال لحي لم يقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فاما ما روي
عن عمر انه قضى في المسئلة الحمارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقض

يجوز ان يكون ذلك ليس لتعادل الامارتين بل لانه ظن 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 في 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 حكى عنه القولان ولم يحكم عليه بالرجوع الى احدهما بعينه
وان وجد القولان في الموضع الواحد بان يقول في المسئلة قولان فاما ان يقول
عقيب هذا القول ما يشعر بتقوية احدهما فيكون ذلك قوله لان قول المجتهد
ليس له ما يرجح عنده وان لم يقل ذلك فيها هنا من الناس من قال انه يقتضي
التخيير له وانا ابطلنا ذلك وايضا فبتقدير صحته يكون له في المسئلة قول واحد وهو
التخيير له قولان بل الحق ان ذلك يدل على انه كان متوقفا في المسئلة ولم يظهر له
وجه ترجحان والمتوقف في المسئلة لا يكون له فيها قول واحد فضلا عن القولين
اما اذا لم نقف قوله في المسئلة وعرفنا قوله في نظيرها فهل يحمل قوله في نظيرها
قوله فيها فنقول ان كان بين المسئلتين فرق فيجوز ان يذهب اليه ذاهب على
بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم
يكن بينهما فرق البتة فالظاهر ان قوله في احدى المسئلتين قول له والاخرى
فاما اقوال المحكية عن الشافعي رضي الله عنه فمنها على وجه احدها ان يكون
قد ذكر في كتبه القديمة شيئا وفي كتبه الجديدة شيئا آخر والناس نقلوهما
دفعة واحدة وجعلوهما قولين له فالمتاخر فالمتاخر كالناسخ للمتقدم وهذا
النوع من التصرف يدل على علو شانه في العلم والدين اما في العلم فلانه يعرف به
انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث والتدبر واما في الدين فلانه
يدل على انه متى لاح له في الدين شيء اظهره وانه ما كان يتعصب لنصرة
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 وبالجديد اشبه وايضا فقد يرجع

على احدهما ويترك التفريع على الآخر فيعلم ان الذي فرع عليه اقوى عنده وايضا
فربما بنى في آخر كلامه على الترجيح لكل المطالع قد لا يتتبع كلامه الى آخره
وقد يهمل فلا ينتبه لموضع الترجيح وبالجملة ان يقول في هذه المسئلة قولان
ولم ينبه على الترجيح البتة وهاهنا احتمالات احدها انه قال في هذه المسئلة
قولان ولم يقل لي فيها قولان فيمكن ان يكونا قولين لبعض الناس وانما ذكرهما لينبه
الناظر في كتابه على ما اخذهما وايضاح القول فيها لكل واحد منهما وعليهما ولعله
لو لم يذكرهما ربما خطر ببال انسان وجه في قوتهما لعله لم يمكنه القول به لظنه
انه قول حادث خارق للاجماع فاذا نقلوه عرفوا ان المصير اليه ليس خرقا للاجماع
ثم جاء الناقل فجعلهما قولين للشافعي فهذا لا يكون عيبا على الشافعي بل على الناقل فان
الشافعي لم ينقل في هذين القولين ان لي فيهما قولين فاذا جزم الراوي بكونهما قولين للشافعي
كان العيب على الناقل وثانيهما المراد بقول الشافعي بقوله فيه قولان ان في المسئلة احتمالين
يمكن ان يقول بهما قائل وذلك اذا كان ما سوى ذينك القولين ظاهر البطلان
فاما اذا كان القولان فيكونان قويين بحيث يمكن نصرة كل واحد منهما بوجوه جلية
ظاهرة ولم يقدر على تعيين احدهما عن الباطل الخالي والتحكم فالاجود اورد هما
بالذكر دون سائر الوجوه المحتملة وكما انه يجوز ان يقال للخمر التي في الدن انها
مسكرة وللسكين الذي لم يقطع انه قاطع والمراد الصلاحية لا الوقوع
فكذا هاهنا ثم انه لم يرجح احدهما على الآخر لانه لم يظهر له فيه وجه الترجيح
ونقل الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني انه قال
لم يصح عن الشافعي قولان في مسئلة على هذا الوجه الا في سبع عشرة مسئلة اقول
وهذا يدل ايضا على كمال منصبه في العلم والدين اما العلم فلان كل من كان
اغوص نظرا واد ق فكرا واكثر اطلاعا بالاصول والفروع واتم وقوفا على
شرائط الادلة كانت الاشكالات عنده اكثر واما المصر على الوجه الواحد طول
عمره في المباحث الظنية بحيث لا يتردد فيه فذاك لا يكون الا من جمود الطبع
وقلة الفطنة وكلال القريحة وعدم الوقوف على شرائط الادلة والاعتراضات
واما الدين فظن وجمهن الاول انه لما لم يظهر له فيه وجه الرجحان لم يستحق من
الاعتراض ما يستحق من يعلم الحق ولم يشتغل بالترويج والمداهنة بل صرح بعجزه
عما هو عاجز عنه وذلك لا يصد الاعن الدين المتين كيف 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 لم يقل انه لا
اعرف هذه المسألة بل وجد الحيلة واقفة بين اصليين فذكر وجه وقوعها بينهما
وكيفية اشتباهها كما تم لما لو يظهر له الرجحان تركها على بابها حالة للكون كذلك
له على الفكر بعد ذلك وحثا لغيره من المجتهدين على طلب الترجيح وهو اظهر
الاثنان بالدين والعقل الرصين والعلم الكامل بل من انصف اعترف بالحق
علم ان ذلك مما يدل على رجحان حاله على حال سائر المجتهدين في العلم والدين
والله اعلم القسم الثاني في مقدمات الترجيح وفيه مسائل مسألة
الترجيح تقوية احد الطريقين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاخر
واما قولنا طريقين لانه لا يصح الترجيح الا من الجانبين بعد تمامية كونهما طريقين
لو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطريق على ما ليس بطريق مسألة
الاكثرون انه يجوز التمسك بالترجيح واكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم
التخيير او التوقيف لنا وجوه الاول اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا
خبر عائشة في التقاء الختانين على قول من روى لها انما الماء من الماء وخبر من روت
مرارا واجماعا كان يصبح جنبا على ما روى ابو هريرة ان من اصبح جنبا فلا صوم له
وقوى على خبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف عمر وقوى خبر ابي موسى في الاستئذان
بموافقة ابي سعيد الخدري الثاني ان الظنين اذا تعارضا ثم ترجح احدهما
على الاخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه السلام ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث انه لولم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح
وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداهة العقول واصلح الملك بامرين
الاول ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لاعتبر في الشهادات في الحكومات لانه
لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الاظهر على الظاهر وهذا ممنوع ثم
ها هنا الثاني ان اما ان قوله تعالى ما اعتبروا وقوله عليه يحكم بالظاهر يقتضي
التأثير بزيادة الظن والجواب عن الاول وهو الثاني ان ما ذكرتموه دليل ظني
وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي مسألة الترجيح لا يجوز
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

سنان كل واحدة منها ذلك ثم هذا الاثنان لا عند اجتماع علوم اربعة احدها
العلم الضروري بحقيقة المقدمات اما ابتداء او استنادا لو تاتيها العلم الضروري
بصحة تركيبها وما لتهما العلم الضروري بحصول النتيجة عنها وزوال بقيها العلم
الضروري بان ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري فهذه العلوم
الاربعة يستحيل حصولها في النفس مع ما لا لازم القدح في الضروريات
وهو سفسطة واذا استحال ثبوتها امتنع التعارض الثاني ان الترجيح عبارة
عن التقوية والعلم البيقيني لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض وهو على
ابعد الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية مسألة
اشهر في الجلسة ان العقليات لا تجري الترجيح فيها وهذا فيه تفصيل فانا ان
لم نكلف العوام بتحصيل العلم بالمعتقدات بل قنعنا منهم بالاعتقاد الجازم
على سبيل التقليد لم يمتنع تطرق التقوية اليه مسألة مذهب الشافعي
حصول الترجيح بكثرة الادلة وقال بعضهم لا تحصل وفي صور المسألة ترجيح
احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة لنا وجهان الاول ان الامارات متى كانت
اكثر كان الظن اقوى ومتى كان الظن اقوى تعين العمل به بيان الاول من وجوه
احدها ان الرواة اذا بلغوا في الكثرة حدا احصل العلم بقولهم فلما كانت المقارنة
الى ذلك الحد اكثر وجب ان تكون اعتقاد صدقهم اقوى وثانيها ان قول
كل واحد منهم يفيد قدرا من الظن فاذا اجتمعوا استحال ان لا يحصل
لا ذلك القدر الذي كان حاصلا بقول الواحد والا فقد اجتمع على الاثر
الواحد مؤثران مستقلان وهو محال فاذن لا بد من الزيادة وثالثها ان
احتمال العدد عن نقد الكذب اكثر من احتمال الواحد وكذا الغلط والنسيان
على العدد ابعد ورابعها ان احتمال العاقل عن كذب يعرف اطلاع غيره
عليه اكثر من احتماله عن كذب لا يشعر به غيره وخامسها اما اذا وضعنا
دليلين متعارضين بتساويان في القوة فهنا فاذا وجد دليل اخر يساوي
احدهما فمجموعهما لا بد وان يكون زائدا على ذلك الاخر لان مجموعهما
اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو لذلك الاخر 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 الجد حتى شهد له محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل خبر ابي موسى حتى شهد له
ابو سعيد الخدري قلنا ان الكثرة الرواة اثر في قوة الظن والا لما كان كذلك
فثبت بهذه الوجوه ان الظن القوي يوجب ان يتعين به العمل وذلك انا اجمعنا
على جواز الترجيح بقوة الدليل وجواز الترجيح بقوة الدليل انما 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 وهو فوق الاثنين
في الترجيح بالقوة وجدت في محلين واحد وفي الترجيح بالكثرة حصلت الزيادة
في محل والمزيد عليه في محل آخر والعلم الضروري حاصل بانه لا اثر لذلك الوجه
الثاني في المسئلة ان مخالفة كل دليل خلاف الاصل فاذا وجد في احد الجانبين
دليلان وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر محذورا
من مخالفة الدليل الواحد فاشتركت الجانبان في قدر من المحذور واختص احدهما
بقدر زائد لو لم يوجد في الطرف الآخر فلو لم يحصل الترجيح لكان ذلك التزاما
لذلك القدر الزائد من المحذور مع عدم معارض وانه غير جايز واختص الخصم
بالخبر والقياس اما الخبر فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فهذا بايماء يدل
على ان المعتبر اصل الظهور وان الزيادة عليه ملغاة فترك العمل به في الترجيح
بقوة الدليل لان هناك الزيادة مع المزيد عليه حاصلان في محل واحد والقوي حال
اجتماعهما يكون اقوى منها حال تفردها بخلاف الترجيح بكثرة الدليل فان
هناك الزيادة في محل والمزيد عليه في محل آخر فلا يحصل كمال القوة واما القياس
فاجمعنا على انه لا يحصل الترجيح بالكثرة في الشهادة وفي الفتوى فكذا اهاها
وايضا اجمعنا على ان الخبر الواحد لو عارضه القياس فانه يكون راجحا
على العمل وذلك يدل على ان الترجيح لا بكثرة الادلة واجوابه
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 يحصل الزيادة مع المزيد عليه في محل وللاجتماع اثر
قلنا عن نسلم انه وان كان محل الزيادة منابرا لمحل الاصل لكن مجموعهما يوثر
في تقوية الظن فانه اذا اخبرنا مخبر عدل عن واقعة حصل ظن ما فاذا اخبرنا
ثان صار ذلك الظن اقوى فاذا اخبرنا ثالث صار اقوى ولم يزل القوة يزداد

باذدياد المخبرين حتى ننتهي الى العلم فعلمنا ان ما ذكروه من الفرق لا يقدح في
كونه مفيدا للظن واما فصل الشهادة فعند مالك يحصل الترجيح فيها بكثرة
الشهود ثم الفرق ان الدليل يلي اعتبار الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب
والخطاء وتفيد القول على شخص مثله الا انا اعتبرناها فصلا للخصومات
فوجب ان تعتبر حجة على وجه لا يفضي 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 يستمهل القاضي
ليأتي بعدد آخر من الشهود فاذا امهله مرارا متتابعا بعد انقضاء المدة كان للآخر
ان يعمل ذلك ويفضي ذلك الى ان لا ينقطع الخصومة البتة فاسقط الشرع
اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور واما الترجيح بكثرة المعتبرين فقد
جوزه بعض العلماء واما قوله الخبر الواحد تقدم على القياسات الكثيرة قلنا
ان كانت اصول تلك القياسات شيئا واحدا فالخبر الواحد تقدم عليها وذلك لان
تلك القياسات لا تتغاير الا اذا علمنا حكم الاصل في كل قياس بعلة اخرى والجمع
بين كل هذا محال لما عرفت انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين
فاذا علمنا ان الحق منها ليس الا واحدا لم يحصل هناك كثرة الادلة اما ان
كانت اصول تلك القياسات كثيرة قلنا نسلم انه لا يحصل الترجيح ص
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 لدلالته على كل مفهومه ودلالة 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 ظهر ذلك فنقول العمل بكل واحد من وجه انواع ثلثة
احدها الاشتراك والتوزيع ان كان قبل التعارض يقبل ذلك وبانتهائه ان يقتضي
كل واحد منهما احكاما فيعمل كل واحد منهما في بعض الاحكام وثانيها التهاتر
اذا تعارضا بعمل كل واحد منهما في بعض الصور كقوله عليه السلام الا اخبركم

يخبر الشهداء فقيل فيم يا رسول الله قال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله
عليه السلام ثم يفشوا الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فيعمل بالاول في
حقوق الله تعالى وبالثاني في حقوق العباد مسئلة 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 اما ما
ان يكون المتقدم معلوما او التاخر معلوما او لا يكون واحد منهما معلوما فالذي
احكاه وهذه 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 للتاريخ معلوما او لا يكون فان كان معلوما فاما ان يكون
المدلول قابلا للنسخ او لا يكون فان قبله جعلنا المتاخر ناسخا للمتقدم سواء كانا
اثبتين او خبرين او احدهما اثبة والاخر خبرا متواترا او قال قلت وقال
الشافعي رضي الله عنه مذهبه ان للقران لا ينسخ بالخبر المتواتر ولا بالعكس قلت
هذا التقسيم لا يفيد الا انه لو وقع لكان المتاخر ناسخا للمتقدم والشافعي لم
يقع ذلك فليس بين مقتضى هذا التقسيم وبين قول الشافعي منافاة وان كان
مدلولها غير قابل للنسخ فيتساقطان ويجب الرجوع الى دليل اخر هذا اذا علم
تقدم احدهما على الاخر اما اذا علم اتيانهما مقارنا فان امكن التخيير فيتخير بين القول
به فانه اذا تعذر الجمع بين الدليلين 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 كون احدهما حاظرا او مبيحا حكما شرعيا لانه يقتضي طرح
المعلوم بالكلية وانه غير جائز واما اذا لم يعلم التاريخ فيها هنا يجب الرجوع
الى غير هما لانا نجوز ان يكون 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 تعذر 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

فان نقل

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 ان يكونا خاصين والتفصيل فيه كما في العامين من عن تعارض
القسم الثالث ان يكون كل واحد منهما عاما من وجه وخاصا 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 القسمان اما ان يعلم
تقدم احدهما على صاحبه او لا يعلم فان علم وكانا معلومين او مظنونين او
كان المتقدم مظنونا والمتاخر معلوما كان المتاخر ناسخا للمتقدم وعلى قول
من قال العام ينسخ الخاص المتقدم لانه اذا كان عندهم ان العام المتاخر ينسخ الخاص
المتقدم فالاولى ان يقال كونه اعم من اللفظ المتقدم اولى بان يكون ناسخا وان كان المتقدم
معلوما والمتاخر مظنونا لم يكن عندهم ان ينسخ الثاني الاول ووجب الرجوع فيهما
الى الترجيح فاما من يقول ان العام المتاخر مبني على الخاص المتقدم والخاص المتاخر
مخرج بعض ما دخل تحت العام المتقدم وبالثاني يذهب ان الحنفية في مثل هذه
الاقسام بالنسخ بل يذهب الى الترجيح لانه ليس يخلص كون المتاخر خاصا من المتقدم
حتى يخرج من المتقدم وما دخل تحت المتاخر اما اذا لم يعلم تقدم احدهما على
الاخر فان كانا معلومين لم يكن ترجيح احدهما على الاخر بقوة الاسناد لكن يجوز
الترجيح بما يتضمنه احدهما من كونه محظورا او مبيحا حكما شرعيا لان الحكم بذلك
طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح احدهما على الاخر اطراح الاخر بخلاف ما اذا
تعارضا من كل وجه فان لم يترجح احدهما على الاخر فالحكم التخيير واما ان كان ظنيا
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 المظنون لكونه معلوما فان ترجح المظنون عليه بما تضمنه الحكم حتى حصل

التعارض كان الحكم ما قدمناه القسم الرابع اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فان كانا معلومين او مظنونين وكان الخاص متاخرا كان ناسخا للعام المتقدم وان كان العام متاخرا فان نسخا للخاص المتقدم عند الحنفية وعندنا انه سوى العام على الخاص وان وردا معا خصص العام بالخاص اجماعا وان جهل التاريخ فعندنا سوى العام على الخاص وعند الحنفية يتوقف فيه وان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فقد اتفقوا على تقديم المعلوم على المظنون اذا كان المعلوم عاما والمظنون خاصا وورد امعا وذلك مثل تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد والقياس وقد ذكرنا اقوال الناس فيها في باب العموم القول في تراجيح الاخبار

ترجيح الخبر اما ان يكون بكيفية اسناده او بوقت وروده او بلفظه او بحكمه او بامر خارج عن ذلك القول في الترجيح الحاصلة من الاسناد واعلم ان الترجيح اما ان يقع بكثرة الرواة او باحوالهم اما الواقع بكثرة الرواة فمن وجهين احدهما ان الخبر الذي رواته اكثر راجح على الذي لا يكون كذلك وقد نقد مر بيانه الثاني ان يكون احد الخبرين زائدا على الاسناد اما انه مهما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل ومهما كان كذلك قل كان احتمال الصحة اظهر واذا كان اظهر وجب العمل به فهذا الوجه الاسناد راجح من هذا الوجه لكنه مرجوح من وجوه اخر وهو كونه نادرا اما الترجيح الحاصلة باحوال الرواي فهي اما العلم او الورع او الذكاء او الاشتهار او من جهة الرواية او كيفية الرواية واما الترجيح الحاصلة بالعلم فهي على وجوه احدها ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه فقال 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 احضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه وسال عن مقدمته وسبب نزوله فحينئذ يطلع على المراد الذي نزول الاشكال لاجله فاما غير الفقيه فانه لا يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فينقل اللفظ الذي سمعه فربما كان ذلك اللفظ وحده سببا للضلال وثانيها اذا كان احدهما افقه من الآخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الافقه عن ذلك لاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف عنه وثالثها اذا كان احدهما عالما بالعربية كانت روايته راجحة على من لم يكن كذلك

لان الواقف على اللسان يتمكن من الاحتراز عن مواقع الزلل مما لا يقدر عليه غير العالم به ويمكن ان يقال بل هو مرجوح لان الواقف على اللسان يعتمد على معرفته فلا يسالغ في الحفظ اعتمادا على خاطره والجاهل باللسان يكون خائفا فيبالغ في الحفظ وبهما رواية العالم بالعربية راجحة على رواية العالم بها والوجه ما تقدم وفي الافقه وخامسها ان يكون احدهما صاحب الواقعة فيما يروي فيكون خبره راجحا ولهذا ارجحنا العمل بما لقنا الحنا بنت محمد بنت عايشة في ذلك ورجحناه على رواية غيرها عن النبي عليه السلام الماء من الماء لان عايشة كانت اعلم 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 عالمته للعلماء اكثر اراجح وسابعها رواية من عالمته للمحدث اكثر اراجح وثامنها ان يكون طريق احدى الروايتين اقوى وذلك اذا روى ما ينافيه اللبس كما اذا روى انه شاهد زيدا ببغداد وقت الصبح والاخر يروي انه شاهده وقت الظهر بالبصرة فطريق هذا اظهر لاستناده على الاول اكثر اما الراجح الحاصلة بالورع فهي على وجوه احدها رواية من ظهرت عدالته بالاختبار راجحة على رواية من استور الحال عند من يعتمدها وثانيها رواية من عرفت عدالته بالاختبار اولى من رواية من عرفت عدالته بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة وثالثها رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع كثير اولى من رواية من عرفت عدالته بتزكية جمع قليل ورابعها 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 العالم 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 عدله في خبره 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 الراجح الحاصلة بسبب

الذكاء فهو على وجوه احدها رواية الحافظ الذي ضبطه واتقنه نسيانا ما محققة على رواية من لم يكن كذلك وثانيها اذا كان احدهما اشد ضبطا لكنه اكثر نسيانا والاخر بالعكس ضعف ضبطا لكنه اقل نسيانا ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث يمنع من قبول خبره على ما بيناه وفي باب الخبار فالاقرب التعارض وثالثها ان يكون احدهما اقوى حفظا لالفاظ الرسول عليه السلام ومعانيها من غيره فان الحجة في الحقيقة ليست الا في كلام الرسول عليه السلام ورابعها ان يحدث احدهما ويقول الاخر كذا قال فما اظن خامسها ان يكون الراوي قد اختلط عقله في بعض الاوقات ثم لا نعرف انه روى هذا الخبر حال سلامة العقل او حال اختلاله وسادسها اذا قال احدهما احفظ لفظ الحديث وعول الاخر على المكتوب فالاول اولى لانه ابعد عن الشبهة وفيه احتمال اما الترجيح الحاصل بسبب شهرة الراوي فامور احدها ان يكون مشهورا بكمال الصيانة لدينه كما منعه من الكذب فكذا منصبه العالي يمنعه عنه ولذلك كان على مخالف الرواية ويقبل رواية الصدوق من غير التفات وثانيها التدليس سبب المرجوحية وثالثها صاحب الحديث بالنسبة الى صاحب الفقه ورابعها رواية معروف النسب راجحة على رواية مجهول النسب وخامسها ان يكون في رواية احد الخبرين رجال الخبر اسماؤهم باسماء قوم وضعفاؤه يصعب التمييز فيترجح عليه الخبر الذي لا يكون كذلك اما الترجيح الراجعة الى زمان الرواية فامور احدها اذا كان قد اتفق لاحدهما رواية الحديث في زمان الصبي وعبر زمان الصبي فروايته مرجوحة بالنسبة الى رواية من لم يروه الا في زمان البلوغ وثانيها اذا كان احدهما قد تحمل الحديث في الزمان غير وما يروه الا في حالة البلوغ فهو مرجح بالنسبة الى من لم يتحمله ما يروه الا في الكبر وثالثها ان احتمال فيه هذان الوجهان كان مرجوحا بالنسبة الى من لم يوجد ذلك فيه واما الترجيح الراجعة الى كيفية الرواية فامور احدها ان يقع الخلاف في احدهما انه موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول عليه السلام فالمتفق على كونه مرفوعا اولى وثانيها ان يكون احد الخبرين منسوبا اليه قولا والاخر احتمالا بان يروى انه وقع ذلك في مجلس الرسول عليه السلام فلم ينكر عليه فالمروي 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 وبعدها ان يروي احدهما الخبر بلفظه والاخر بمعناه او يحتمل ان يكون قد رواه بمعناه فالاول اولى وخامسها ان يروي احدهما حديثا بعينه عند الحدث الاول فيترجح على ما لم يكن كذلك وسادسها اذا اكثر الراوي الاصل فقد ذكرنا فيه تفصيلا وكيف كان فهو مرجوح بالنسبة الى ما لم يكن كذلك وسابعها قولنا المرسل اذا ارسل احدهما واسند الاخر فعندنا المسند اولى وقال عيسى بن ابان المرسل اولى وقال القاضي عبد الجبار ستة بان قلنا انه اذا ارسل فعدالته معلومة لواحد واحد وهو الذي روى عنه واذا اسند صارت عدالته معلومة للكل لانه يكون كلا احد منكلما من البحث عن اسباب جرحه وعدالته ولا شك ان من لم تظهر عدالته الا لرجل واحد يكون مرجوحا بالنسبة الى من ظهرت عدالته لكل احد لاحتمال ان يكون قد خفي حال الرجل على انسان واحد ولكن سعدان تخفى حاله عن الجم الغفير ان المسند اولى احتج المخالف بامرين الاول ان الثقة لا يقول قال الرسول ذلك فيحكم عليه بالتحليل والتحريم ويشهد به الحد وهو قاطع او كالقاطع بذلك بخلاف ما اذا اسند الحديث وذكر الواسطة فانه لم يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على حكايته ان فلانا يزعم 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 تركتهم وقلت قال رسول الله فاخبر عن نفسه انه لا يستجيز هذا الاطلاق الا عند فوط الوثوق والجواب

عن الاول ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا يحمل اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو محمل وغير جائز فوجب حمله على ان المراد منه اني اظن ان رسول الله قال واذا كان كذلك كان الاسناد اولى من الارسال لان في الاسناد يحصل ظن العدالة للكل وفي الارسال لا يحصل ذلك الظن الا لواحد وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني فرجحان الاول لو صح رجحان المرسل على المسند فانما يصح لو قال قال رسول الله اما اذا لم يقل ذلك بل قال عن النبي فلا نسلم انه لا يترجح لانه في معنى قوله روى عن الرسول عليه السلام الثاني ترجح الخبر والحرية الذكورة قياسا على الشهادة وفيه احتمال القول في الترجيح الراجعة الى حال ورود الخبر وهي ثمانية الاول ان يكون احدى الاثنين او الخبرين مدنيا والاخر

شبكة الألوكة www.alukah.net

مكيا فالمدني مقدم لان الغالب في المكيات ما كان قبل الهجرة والمدني لا محالة متقدم عليها
اما المكيات المتأخرة عن المدنيات فقليلة والقليل يلحق بالكثير فيحصل ظن الرجحان
الثاني الخبر الذي يظهر وروده بعد قوة الرسول وعلو شانه راجح على الخبر الذي
لا يدل على ذلك لان علو شانه كان في اخر امره فالخبر الوارد في هذا الوقت يحصل
فيه ما يقتضي تأخره عن الاول والاولى ان يفصل فيقال ان دل الاول على علو
الشان والثاني على الضعف ظهر تقديم الاول على الثاني اما ان يدل الثاني لا على
القوة ولا على الضعف فمن الين ان يجب تقديم الاول عليه الثالث ان يكون راوي
احد الخبرين متأخرا الى سلام وبعلم ان سماعه كان بعد اسلامه وراوي الخبر الثاني
متقدم الاسلام فيقدم الاول لانه اظهر تأخرا والاولى ان يفصل فيقال المتقدم
اذا كان موجودا مع المتأخر لم يمتنع ان يكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر
فاما اذا علمنا انه مات المتقدم قبل اسلام المتأخر او علمنا ان اكثر روايات المتقدم
متقدمة على روايات المتأخر فهنا عكس الرجحان لان الظاهر ملحق بالغالب الرابع
ان يحصل اسلام الراويين معا كاسلام خالد وعمرو بن العاص لكن يعلم ان سماع احدهما
بعد اسلامه ولا يعلم ذلك في سماع الاخر فيقدم الاول لانه اظهر تأخرا الخامس ان يكون
احد الخبرين مورخا تاريخ مضيق والاخر يكون خاليا عن التاريخ فيقدم الاول لانه اظهر
تأخرا مثاله ما روى انه عليه السلام في محرمه الذي توفي فيه خرج فيصلي بالناس قاعدا
والناس قيام فيوجد ان يقتضي جواز اقتدا القيام بالقاعد وروى عليه السلام قال اذا صلى
الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا 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 فيقدم الحال لانه
اشبه بالمتأخر السابع ان يكون حادثة كان الرسول عليه السلام يقلها فيها حرجا
هو عن العادات القديمة ثم خفف فيها نوع تخفيف فيرجح التخفيف على التغليظ لانه
اظهر تأخرا وهذا ضعيف لم خيال ان يقال بل يرجح التغليظ على التخفيف لانه
عليه السلام ما كان يبلغ الوحي عند علو شانه وذلك متأخر الثامن عمومان
متعارضان احدهما اورد ابتداء والاخر على سبب فالاول اولى لان من الناس من
قال الوارد على السبب مختص به والبيع لكن ذلك وان لم يجب فلا اقل من ان يفيد
الترجيح واعلم ان هذه الوجوه في الترجيح ضعيفة وهي تفيد الخيال لا ضعيفا
فالرجحان القول في التراجيح الراجعة الى اللفظ وهي وجوه

احدها ان يكون اللفظ في احدهما بعيدا عن الاستعمال وفيه ركاكة والاخر فصيح
فمن الناس من يرد الاول لانه عليه السلام كان افصح العرب فلا يكون ذلك كلامه
ومنهم من قبله وحمله على ان الراوي رواه بلفظ نفسه وكيف ما كان فاجمعوا
على ترجيح الفصيح عليه وثانيها مال بعضهم يقدم الافصح على الفصيح وهو
ضعيف لمن الفصيح لم يجب في كل كلامه ان يكون كذلك ولذلك نرى تفاوتا
في فصاحة ايات القرآن وثالثها ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا فيقدم
الخاص على العام وقد تقدم دليله في باب العموم ورابعها ان يكون احدهما
حقيقة والاخر مجازا فمتقدم الحقيقة لان دلالة الحقيقة اظهر وهذا
ضعيف لوجهين الاول ان المجاز الغالب اظهر دلالة من الحقيقة المرجوحة
والثاني ان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة من الحقيقة فانك لو قلت
فلان بحر تم هو اقوى دلالة من قولك يعني وخامسها ان يكون حقيقتين
الا ان احدهما اظهر في المعنى اما لكثرة ناقليه او لكون ناقله اقوى واتقن ناقل
غيره وجرى هاهنا كلما ذكرناه في ترجيح الخبر نظرا الى حال الراوي
وسادسها ان يكون وضع احدهما للسماء متفقا عليه ووضع الاخر مختلفا فيه
وسابعها الذي يحتاج الى الاضمار مرجوح بالنسبة الى ما لا يحتاج اليه
وثامنها ان الذي يدل على المقصود بالوضع الشرعي والعرفي اولى مما يدل عليه
بالوضع اللغوي وهاهنا تفصيل فان اللفظ صار شرعيا فحمله على المعنى الشرعي
اولى من حمله على المعنى اللغوي فاما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يرد احد
اللفظين بوضعه الشرعي على حكم واللفظ الثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس
للشرع وهذا اللفظ اللغوي عرف شرعي فلا نسلم ترجح الشرعي على هذا اللغوي
لان هذا اللغوي اذا لم ينقله الشرع فهو لغوي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي
وليس بلغوي ولا يعرفي والنقل على خلاف الاصل فمان اللغوي اولى وثانيها
اذا تعارض مجاز ان فالذي يكون اكثر شبها بالحقيقة اولى وايضا اذا تعارض
خبران ولم يمكن العمل باحدهما الا بحذف والاخر يمكن العمل به بدون ذلك
كان هذا راجحا على الاول لانه اذا خالف لم يخالف الا بحذف وعاشرها ان يكون احدهما
داخله التخصيص والاخر لم يدخله بعد والثاني لان الذي دخله التخصيص
مبقى في تمام مسماه والحقيقة متقدمة على المجاز وحادي عشرها ان يدل احدهما

شبكة الألوكة www.alukah.net

على المراد من وجهين والمخرج من وجه واحد يفقد والدول لدن الظر الحاصل منه
اقوى وثانى عشرها ان يكون احد الحكمين مذكورا مع علته والاخر ليس كذلك
فالدول اقوى ومن هذا القبيل ان يكون احدهما مقرونا بمعنى مناسب والاخر يكون
معلقا بمجرد الاسم فيكون الاول اولى وثالث عشرها ان يكون احدهما تنصيصا
على الحكم مع اعتبار محل اخر والاخر ليس كذلك فتقدم الدول في المشبه والمشبه به
جميعا لدن اعتبارا محل اشارة الى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية في قوله
عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر كالحي يحلل فنقل دبغناه في المشبه على قوله
عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفي المشبه به في مسئلة تحليل
الخمر على قوله ارقها وراجع عشرها ان يكون دلالة احدهما موكدة ودلالة الاخر
لا يكون موكدة فيقدم الاول كقوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل باطل
وخامس عشرها ان يكون احدهما تنصيصا على الحكم مع ذكر المقتضي لضده كقوله
عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فمقدم على ما لس كذلك
لدن الامر دليل على ترجيح ذكر على ضده ولدن تقديمه يقتضي النسخ مرة وتقديم
ضده يقتضي النسخ مرتين فيكون الاول اولى وسادس عشرها ان يكون احد الدليلين
مقرونا بوعيد تهديد فانه يقدم على ما لا يكون كذلك كقوله عليه السلام من صام
يوم الشك فقد عصى ابا القاسم وكذا القول لو كان التهديد في احدهما اكثر
وسابع عشرها ان يكون احد الدليلين يقتضي الحكم بواسطة والاخر يقتضيه
بغير واسطة فالذي مرجح على الاول كما اذا كانت المسئلة ذات صورتين فالعلل
اذا فرض الكلام في صورة وامام الدليل فالمعترض اذا اقام الدليل على خلافه
في الصورة الثانية ثم توصل الى الصورة الاخرى بواسطة الاجماع فيقول
المعلل دليلي راجح على دليلك لدن دليلي يفيد بواسطة ودليلك بواسطة
فيكون الترجيح معي لدن كثرة الوسائط الظنية يقتضي كثرة الاحتمالات فيكون
مرجوحا بالنسبة الى ما يقل الاحتمال فيه وثامن عشرها المنطوق مقدم
على المفهوم اذا جعلنا المفهوم حجة لدن المنطوق اقوى دلالة على الحكم
من المفهوم والقول في الترجيح الراجعة الى الحكم وهي من وجوه خمسة الاول
اذا كان احد الخبرين مقررا لحكم الاصل والثاني يكون ناقلا فالمطابق انه يجب
ترجيح المقرر وقال الجمهور من الطرفين انه ترجيح الناقل لنا ان حمل الحادث

على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته فلو جعلنا
المبقي مقدما على الناقل لكان وارد احديث لا يحتاج اليه لانا في ذلك الوقت نعرف
ذلك الحكم بالعقل ولو قلنا ان المبقي وارد بعد الناقل لكان وارد احديث يحتاج
اليه فكان تاخره عن الناقل اولى من الحكم بتقدمه عليه واحتج الجمهور
على قولهم بوجهين الاول ان اعتبار الناقل اولى لانه يشتمل ما منه على ما لا يعلم الا منه
واما المبقي فان حكمه معلوم بالعقل فكان الناقل اولى الثاني ان في القول بكون
الناقل متاخرا تقليل النسخ لانه اذا لم يحكم العقل فقط في القول بكون المقرر متاخرا
تكثير للنسخ لدن الناقل اذا حكم العقل ثم المقرر اذا حكم الناقل مرة اخرى فالجواب
عن الاول ما ذكرناه وفي الدليل وهو انا لو جعلنا المبقي متاخرا كنا قد استفدنا منه ما لا
يستقل العقل به ولو جعلناه متقدما كنا قد استفدنا منه ما يتكل العقل من معرفته
لدن ورود الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لدن دلالة العقل مقيده بشرط عدم
دليل السمع فاذا ورد الناقل بقي دليل العقل فلا يكون دليل السمع مزيلا لحكم العقل
بل مبينا له كفاية فلا يكون ذلك خلاف الاصل وايضا فاذا ذكر كل واحد منهما معارض بوجه
اخر وهو انا لو جعلنا المبقي مقدما لكان المنسوخ حكما ثابتا بدليلين دليل العقل
ودليل الخبر ويكون هذا اشد مخالفة لانه يكون ذلك نسخا للاقوى الذي هو ضعيف وهو
عيب جائز اما على الوجه الذي قلناه فلا يكون المنسوخ الا دليلا واحدا والله اعلم
فان قال المخالفون انما جعلنا الناقل على ما ذكره الجمهور اولى من المبقي على ما ذكرتموه من باب
الترجيح قلنا قال القاضي عبد الجبار انه ليس من باب الترجيح واستدل عليه بوجهين
الاول انا نجعل الناقل على انه ناسخ والعمل بالناسخ ليس من باب الترجيح الثاني انه
لو كان العمل بالناقل ترجيحا لوجب ان يعمل بالخبر الاخر لو لاه لان هذا حكم على
خبرين وهما احدهما على الاخر ومعلوم انه لو لا الخبر الناقل لكنا انما نحكم بموجب
الخبر الاخر لدلالة العقل لا لاجل الخبر وبكن ان يجاب عن الاول بانا لا نقطع على ان
الناقل عرى الاصل ناسخ وانما نقول الظاهر ذلك مع جواز خلافه فيدخل ذلك
في باب الاولى وهذا ترجيح وعن الثاني انه لو لا الخبر الناقل لعملنا بموجب الحال الاخر
لا جله الا ترى انا نجعله حكما شرعيا ولهذا لو بيح رفعه الا بما يبيح النسخ ولو لا
انه بعد ورود الخبر صار شرعيا والا كان كذلك الثاني قال القاضي عبد الجبار
الخبران اذا كان احدهما نفيا والاخر اثباتا وكان متزاحمين فانهما سواء وفرض

الشبكة الألوكة www.alukah.net

لذلك احتمالة بثلثة احدها ان يقتضي العقل حظر الفعل ثم ورد خبران في اباحته ووجوبه
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 يستغنى على مذهبنا
فان العقل غير مستقل في شئ من الاحكام بالقضاء بالنفي والاثبات بل ذاك لا يستفاد
الا من الشرع وحينئذ لا يكون لاحدها مزية على الاخر اما على مذهب المعتزلة فلانهم ذلك
لا بد في كل نفي واثبات متواردين على حكم واحد ان يكون احدهما عقليا بيانه ان الاباحة
يشارك الوجوب في جواز الفعل ويخالفه في جواز الترك ويشارك الحظر في جواز الترك
ويخالفه في جواز الفعل فهي تشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف
الآخر اذا ثبت هذا فنقول اذا اقتضى العقل حظر الفعل فقد اقتضى جواز الترك ايضا
لان ما صدق عليه انه محظور صدق عليه انه يجوز تركه فاذا جاء خبر الاباحة
والوجوب فالاباحة انما تأتي في الوجوب من حيث ان الاباحة تقتضي جواز الترك
لا من حيث انها يقتضي جواز الفعل لكن جواز الترك كما عرفت حكم عقلي فثبت انه
لا بد في النفي والاثبات هاهنا من كون احدهما عقليا واما المال 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 يشارك كل واحد من الوجوب والحظر بما به يخالف
الآخر فاذا كانت الاباحة مقتضى العقل لزم ان يكون الوجوب مقررا لحكم العقل من
وجه وناقلا 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 اولى ام المبقي مع
فرع اذا كان مقتضى العقل الحظر ثم ورد خبران في الاباحة والوجوب فالاباحة
يشارك الحظر من وجه ويخالفه من وجه اخر فخبر الاباحة يقتضي تناقض العقل من
وجه والنقل من وجه واما الوجوب فانه يخالف الحظر في القيدين معا فيكون الوجوب
مقتضيا للنقل من وجهين فيرجح الخبر الناقل على المبقي لرجحان خبر الوجوب ومن
رجح المبقي على الناقل فالعكس ولذا القول بانا اذا اقتضى العقل الوجوب وجاء خبران
في الاباحة والحظر واما اذا اقتضى العقل الاباحة وجاء خبران في الوجوب والحظر
فمحل واحد منهما يشارك الاباحة من وجه ويخالفها من وجه اخر فاذن كل واحد منهما

يناقل من وجه مبقي من وجه فيحصل التساوي ولا يحصل الترجيح الثالث اذا تعارض
خبران في الحظر والاباحة ولنا ثمانية عشر عينا فقال ابو هاشم وعيسى بن ابان ايهما يستويان
وقال الكرخي وطائفة من العلماء خبر الحظر راجح احتجوا على الترجيح بالحظر
بالخبر والحكم اما الخبر فقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام والحلال الا وغلب الحرام
الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريب به جواز ترك هذا الفعل
لانه يمكن ان يكون حراما وما حراما وانما يريبه جواز فعله فيجب تركه وروي عن عمر رضي الله
عنه انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما اية وحرمتهما اية والتحريم اولى واما الحكم فان
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 ايضا بما ان قلت ولا يمتنع ايضا ان يكون مباحا لكن يكون باعتقاده
الحظر مقدما على ما لا يامن كونه مباحا قلنا انه اذا استباح المحظور فقد اقدم
على محظور من احدهما الفعل والاثم اعتقادا باحته وليس كذلك اذا امتنع عن
المباح لاعتقاده حظره لانه محظور واحد لا من هو الترجيح بضرب من
القوة الرابع المثبت للطلاق والعتاق بقدوم الغائب فيما عند الكرخي وقال قوم
يستوي بينهما وجه الاول ان مكل النكاح واليمين مشروع على خلاف الاصل فيكون زوالها
على وفق الاصل والخبر المتابد بموافقه الاصل راجح على الواقع بخلاف الاصل الخامس
الثاني الذي اعتقد على المثبت له عند بعض الفقهاء وانكره المتكلمون وجه الاول من
وجوه احدها ان احد خبري الغائب شرعه على خلاف الاصل والثاني له على وفق الاصل
فيكون الثاني له راجحا وثانيها ان ورود الخبر في نفي الحدان لم يوجب الجزم بذلك
النفي ولا شك ان بعد شبهة فيه واذا حصلت الشبهة سقط لقوله عليه السلام
ادرؤا الحدود بالشبهات وثالثها اذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته
في اصل الشرع فلان يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتعد له ثبوت اولى
الفصل الرابع في الترجيح
الحاصلة بالامور الخارجية وهي من وجوه احدها الترجيح
بكثرة الرواة وقد استقبل القول فيه وثانيها ان يقول بعض ائمة الصحابة بعمل
مخالف لما هو الخبر لم يجز تخطئته وعليه وهذا عند البعض محمول على نسخه او انه لم اصل
له او لانه رآه معارضا بما هو اقوى منه او لعله حمل على ذلك كما اذا عارضه خبر لم يكن كذلك
كان راجحا عليه وثالثها اذا عمل باحدهما اكثر السلف من لم يجب تقليدهم

شبكة الألوكة www.alukah.net

قال عيسى بن ابان يجب ترجيحه لان الحاكم يومئذ يرجح للصواب ما لم يوقف له الا قل
وقال الجرجاني لا يحصل الترجيح لانه لا يجب تقليدهم وربما يعلم ان خبر الواحد يخالف به
الباقي يكون مرجوحا اما لو اختلف المجتهدين في قبوله او لان كونه مما يعم به البلوى
ان يوجب القدح فيه فلا قائل من افادة الموجوحية واعلم ان بعض ما يرجح به الخبر
قد يكون اقوى من بعض فينبغي اذا استوى الخبران في كمية وجوه الترجيح ان يعتبر
الكيفية فان كان احد الخبرين اقوى كيفية وجب العمل به وان كان احد الخبرين
اكثر كمية واقل كيفية والجانب الاخر عمل العكس منه وجب على المجتهد ان يقابل
ما في احد الجانبين بما في الجانب الاخر ويعتبر حال قوة الظن الحاصل له في قوة كثير
من وجوه الترجيحات طريقة الاجتهاد القسم 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 محالها او بحسب امور منفصلة عن ذلك الامور
الاول الترجيح المعتبر بحسب ماهية العلة فنقول انا بينا ان الحكم الشرعي اما
ان يكون معللا بالوصف الحقيقي او الحكمة او الحاجة او بالوصف العدمي او بالوصف
الاضافي او بالوصف التقديري او بالحكم الشرعي وعلى كل التقديرات فالعلة اما
ان تكون مفردة او مركبة وعلى تقدير اما ان تكون واحدة بعضهم في الترجيح الواقعة
في احد الباب على امرين احدهما ان كل ما كان اشبه بالعلل العقلية فهو راجح على ما لا يكون
كذلك لان العقل اصل النقل والفرع كلما كان اشبه بالاصل كان اقوى وثانيهما
ان كل ما كان متفقا عليه فهو اولى مما يكون مختلفا فيه وكلما كان الخلاف
فيه اقل فهو راجح على ما كان الخلاف فيه اكثر والسبب فيه ان وقوع الخلاف
فيه يدل على حصول الشك والشبهة وهذان الحاذان ضعيفان جدا الحق شيء
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
وبعضه ظنيا اقوى من الذي يكون كل مقدماته ظنيا لان احتمال الزوال
اقل مما في الباقي ومتى كان احتمال الزوال اقل كان الظن اقوى اذا عرفت هذا
الاصل فنرجع الى التفصيل وفيه مباحث احدها التقليل بالوصف الحقيقي
اولى من تقليل سائر الاقسام لان جواز التقليل بالوصف الحقيقي مجمع

عليه بين القايسين والتقليل بسائر الاقسام مختلف فيه فيكون القياس الذي يكون
الحكم في اصله معللا بالوصف الحقيقي اقوى مما لا يكون كذلك وثانيها التقليل
بالحكمة اولى من التقليل بالعدم وبالوصف الاضافي وبالحكم الشرعي وبالوصف
التقديري اما بالعدم فلان العلم بالعدم لا يدعوا 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 التقليل بالمصلحة اولى من التقليل بالعدم فان قلت
فهذا يقتضي ان يكون التقليل بالمصلحة اولى من التقليل بالوصف وكان الواجب
ذلك لانا ان الوصف ادخل في الضبط من الحاجة فلهذا المعنى يرجح الوصف على المصلحة
والعدم المحض لا يتقيد الا اذا اضيف الى الوجود فهو في نفسه غير مضبوط
فالعدم وليس بمؤثر في الحقيقة وليس ضابطا في نفسه فظهر الفرق واذا ثبت
ان التقليل بالحكمة اولى من التقليل بالعدم وقد ثبت ان الاضافات ليست امورا
وجودية لو ان يكون التقليل بالحكمة اولى من التقليل بالاضافات واما انه اولى
من الحكم الشرعي والوصف التقديري فلان التقليل بالحاجة تقليل بنفس المؤثر
وهذا انما يكون التقليل بشرط ترك العمل به في الوصف الحقيقي للاجماع ولانه
اشبه بالعلل العقلية فينبغي في هذه الصورة على الاصل وثالثها التقليل بالعدم
اولى ام بالحكم الشرعي يحتمل ان يقال العدم اولى لانه اشبه بالامور الحقيقية
وان يقال بل الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالموجود وارابعها التقليل بالعدم
اولى بالصفات التقديرية لان الاشبه هو الاصل لان المقدر معدوم واعطى حكم الموجود
فكل ما كان في العدم ومن الحذورات فهو حاصل في المقدر مع مزيد محذور اخر
وهو انه مع كونه معدوما اعطى حكم الموجود فكان العدم اولى وخامسها تقليل
الحكم الوجودي بالعلة الوجودية اولى من تقليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي
ومن تقليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي والحكم الوجودي بالوصف العدمي
لان كون العلة والمعلول بهذين يستدعي تقدير كونهما موجودين لانا بينا ان العلية
والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا
وتقليل العدم بالعدم اولى من القسمين الباقيين للمشابهة واما ان تقليل العدم بالوجود

اولى من تقليل الوجود بالعدم وفيه نظر وساد سها التقليل بالحكم الشرعي اولى من التقليل
بالعلة المركبة لان الاحتمال في المفرد واحد بخلاف المركب لان المفرد لو وجد وجد بتمامه
ولو عدم لعدم بتمامه اما المركب فليس كذلك فان المركب من جزئين مثلا عند فقد احدهما في
جانب الوجود احتمالات ثلثة وهو ان يوجد هذا الجزء بدلا عن ذاك ويوجد ذاك
بدلا عن هذا او يوجد المجموع وكذا القول في جانب العدم والمركب من جزئين مثلا
يوجد فيه احتمالات تسعة في طرف الوجود وتسعة في طرف العدم ومعلوم ان ما
كان الاحتمال فيه اقل كان اولى فهذه جملة الترجيح العائدة الى ماهية العلة

القسم الثاني في التراجيح العائدة الى ما يدل على ان ذات العلة موجودة اعلم
ان العلم بوجود كل الذات اما ان يكون بديها او حسيا او استدلاليا والاستدلالي اما ان
يفيد العلم او الظن وعلى التقديرين فذلك الدليل اما ان يكون عقليا محضا او نقليا
محضا او مركبا منهما ملتكلم في هذه الاقسام ونقول اما اذا كان الطريق
مفيد اليقين نسواء كان بديهيا او حسيا او استدلاليا يقينيا سواء كانه
لا يقبل الترجيح وكلام الجمهور يدل على انه يقبل لان القطعيات لا يقبل
الترجيح كما تقدم فان قلت الضروري اولى من النظري لان الضروري
لا يقبل الشك والشبهة والنظري يقبل ذلك قلت النظري واجب الحصول
عند حصول جميع مقدماته المنتهية له كان البديهي واجب الحصول عند حصول
تصور طرفيه وكان النظري يزول عند زوال احد الامور التي لا بد في حصول مجموع
مقدماته المنتهية له فكذا الضروري يزول عند زوال احد الضروريات التي لا بد
له منها فاذن لا فرق في وجوب الجزم عند حضور موجباته وفي الباين في الفرق
ان النظري يتوقف على امور كثيرة مما تتوقف عليه الضروري فلا جرم كان
زوال النظري اكثر من زوال الضروري فاما في وجوب الوجود واستناع العدم
عند حضور كل ما لا بد منه فلا فرق بين الضروري والنظري البتة اما اذا كان
الطريق الدال على وجود العلة ظنيا فقد قيل كلما كانت المقدمات المنتهية لذلك
النظر اكثر كان القياس اقوى لان المقدمات متى كانت اقل كان احتمال الخطاء
اقل ومتى كان احتمال الخطاء اقل كان ظن الصواب اقوى واعلم ان هذا الكلام
على عمومه ليس بحق لان الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف فاذا فرضنا

فاذا فرضنا دليلا كانت مقدماته قليلة الا ان كل واحدة منها كانت مظنونة
ظنا ضعيفا وفرضنا دليلا آخر ظنيا معارضا للاول ومقدماته كثيرة الا ان كل
واحدة منها كانت مظنونة ظنا قويا فالقوة الحاصلة من احد الجانبين بسبب
قلة الكمية قد تنقص معارضة من الجانب الآخر بسبب قوة الكيفية وقد يكون
قوة الكيفية في احد الجانبين لا بد من قوة الكمية في الجانب الآخر حتى ان
الدليل الظني الذي يكون مركبا من مائة مقدمة قد تفقد ظنا اقوى من الظن الحاصل
من الدليل المركب من مقدمتين فاذن لا 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 القياس فالطاعن فيه كما في الاول ولا يتسلسل بل ينتهي الى النص او الاجماع
اما النص فطرق الترجيح فيه ما في بعد في القسم من هذا الكتاب واما الاجماع
فان كانا قطعيين لم يقبل الترجيح وان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا لم يقبل
الترجيح لان الاجماع المعلوم مقدم على المظنون واما اذا كانا مظنونين فهذا
يقع على وجهين احدهما الاجماعات المختلف فيها عند المجتهد من كالاجماع
الذي حدث عند قول المبعض وسكوت الباقين وثانيهما الاجماع المنقول بطريق
الاحاد فهذان القسمان في محل الترجيح واما الذي يعلم ان احدهما منعقد عليه
والآخر مختلف فيه فان اريد به عدم الاختلاف في احدهما ووقوعه في الآخر
فذلك ليس من باب الترجيح لان تقديم المعلوم على المظنون قطعي وان عنى به الاختلاف
في احدهما وكثرته في الآخر فلا نسلم ان هذا القدر يوجب الترجيح ولنختم هذا
الفصل بشيء وهو انه اذا تعارض قياسان وكان وجود الحكم الذي جعل علة
لحكم الاصل في احد القياسين معلوما وفي الآخر مظنونا كان الاول راجحا
لما بينا ان القياس الذي بعض مقدماته معلوم راجح على ما كل مقدماته مظنون

القسم الثالث التراجيح الحاصلة بسبب الطرق الدالة على علية الوصف
في الاصل اما الدليل النقلي او العقلي اما الدليل النقلي فاما ان يكون نصا او ظاهرا اما النص
فقد يكون بحيث لا حاجة الى تعليله وهو الفاظ ثلثة وهي قولنا العلة كذا او لسبب
كذا او لاجل انه كذا فهذه الالفاظ مقدم على جميع الطرق العقلية واما الذي يحتاج الى
العلة ولكنه ظاهر فيها فهي الفاظ ثلثة وهي اللام وان واما وحروف اللام
مقدم على ان واما لان اللام ظاهر جدا في التعليل واما الباقيان فقد يكون لهما بعد

ولفظ الباء قد يكون للالصاق كقولك كتبت بالقلم وقد يفيد كونه محكوما به كقولك
انا اقضي بالظاهر اما حبث باني لا للالة ولو ان يكون محكوما به كان مراد فا للاوقا نه
لا فرق بين ان يقال قلته بحكايته ولحنا بنه واما الباء وان فا فما بفيد وضعه احتمال
اما الا ما آت فنيها احتمالا احدها انا بنيان دلالة الا بناء على عليه الوصف في الحد صل لا بتوقف
على كونه مناسبا بل لكن الوصف الذي يكون مناسبا راجح على ما لا يكون كذلك وثانيها
ان با الدلالة المقتضية راجح على ما الدلالة الظنية لما عرفت ان الدليل الذي يعرض مقدماته
يقيني والبعض ظني راجح على ما يكون كل مقدماته ظنيه واما اذا ثبت عليته
الوصفين بالباء خبرا لواحد فوجوه الترجيح فيها ما ذكرناه وفي باب خبر الواحد
والثقا ان الجمهور اتفقوا على 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 ولما
بحثنا لم نجد شيا يدل على عليتها الا احد امور ثلثه المناسبة والدوران والسبر
على ما مر شرح ذكره في باب الجهات واذا ثبت ان الجهات لا تدل الا بواسطة احد
هذه الطرق الثلثة كان الاصل لا محالة اقوى من الفرع فكانت كل واحد من هذه
الثلثة اقوى من الجهات ورابعها انا قد ذكرنا ان اقسام الجهات خمسة وكل واحد من
تلك الاقسام يندرج تحته اقسام كثيرة فاستيفا القول في هذا الباب يقتضي ان يتكلم
في تفاصيل كل واحد من تلك الاقسام الخمسة مع صاحبه ثم نتكلم في كل واحد من اقسام
تلك الاقسام مع ما يشاركه في جنسه ومع ما هو خارج عن جنسه لانه لا يبعد
ان يكون احد الجنسين اقوى من الجنس الاخر ويكون بعض انواع الضعيف اقوى
من بعض انواع القوي لكنا تركنا ها لطولها وذكرنا ما الطرق العقليه فقد
ذكرنا مناسبته وهي المناسب والمؤثر والشبه والدوران والسبر والطرد
فلنتكلم في تفاصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس
اما تفصيل هذه الاجناس ثم في تفاصيل كل واحد من هذه الاجناس اما تفاصيل
هذه الاجناس ونيه احتمالات احدها ان المناسبة اقوى من الدوران وقال قوم الدوران
اقوى لما عبروا عن ذلك بان العلة المطردة المنعكسة اقوى مما لا يكون كذلك لنا
ان الوصف انما يؤثر في الحكم لمناسبته فالمناسبة علة العليه العلة وليست تاثير
الوصف في الحكم لدورانه معه لان الدوران في الحقيقة ليس من لوازم العلية

لان العليه اذا كانت اخص من المعلول كانت العليه منفكة عن الدوران وقد ينفك الدوران
عن العلية كما في الصور التي عددناها في باب الدوران 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 اقوى والثاني انهم اجمعوا
على صحة المطرد المنعكس ومن الناس من انكر العلة التي لم يكن منعكسة اجاب
عن الاول لم نسلم ان العكس واجب في العلل العقليه وقد بينا في كتابنا العقليه سلمنا
كل ذلك لكن لم قلت 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 لانه يقتضي ترجيح
الدوران المنفك عن المناسبة على المناسب المنفك عن الدوران لانه اذا وجد الدوران
بدون المناسبة فقد لا يحصل العليه لجواز ان يحصل مع عدمها وثانيها المناسبة اقوى
من التاثير لانه لا معنى للتاثير الا انه عرف تاثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم او في جنسه
وكون الشيء مؤثرا في شيء لا يوجب كونه موثرا فيما يشاركه في جنسه اما كونه مناسبا هو الذي
لاجله صار الوصف موثرا في الحكم فكان الاستدلال بالمناسبة على العليه اقوى
من الاستدلال بالتاثير عليها وثالثها ان السبر اما ان يكون قاطعا في مقدماته او مظنونا
في مقدماته او قاطعا في بعض مقدماته دون بعض فان كان قاطعا في كل مقدماته
كان العلم به متعينا وليس هذا يترجح اما اذا كان مظنونا في كل مقدماته مثل
ان يدل دليل ظني على ان الحكم معلل ودليل اخر ظني على ان العلة اما هذا الوصف
او ذاك ودليل اخر ظني ان العلة ليست ذاك الوصف فيحصل ها هنا ظن ان العلة
ليست الا هذا الوصف فها هنا العلل المناسبة اولى من العلل بعد السبر وذلك
لان الدليل الدال على هذه المقدمات الثلث التي لا بد منها في السبر اما النص
او الايما او الطرق العقليه فان كان هو النص صارت تلك المقدمة يقينية وقد
فرضنا ها ظنية هذا خلف وان كان ايما فقد عرفت ان الايما مرجوح بالنسبة
الى المناسبة واما الطرق العقليه فالمناسبة اولى من غيرها لان المناسبة مستلزمة
لنا تاج العليه والسبر لا ينتج العليه الا بعد مقدمات كثيرة فالمثبت لتلك
المقدمات اما المناسبة او غيرها فان كان الاول كانت المناسبة اولى في السبر
لان في اثبات الحكم بالمناسبة يكفي المناسبة الواحدة في الانتاج وفي السبر
لا بد من ثلث مقدمات والكثرة دليل المرجوح وان كان الثاني كانت المناسبة
اولى لان المناسبة علة لعليه العلة وغير المناسبة ليس كذلك فالتعليل

بالمناسبة على العلية اولى اما ان كان السبر مظنونا في بعض المقدمات مقطوعا
في البعض عاد الترجيح المذكور في تلك المقدمات المظنونة وليها المناسبة
اقوى من الشبه والطرد وذلك واضح لاحاجة به الى الدليل فهذا هو الكلام في تراجيح
هذه الطرق الستة العقلية بحسب الجنس ولنتكلم الان في انواع كل واحد منها

مسئلة ترجيح بعض المناسبات على بعض اما ان يكون بامور عائدة الى ماهيتها
او بامور خارجة عنها اما القسم الاول فمقدوره اما ان عرفت ان كون الوصف مناسبا
اما ان يكون لاجل مصلحة دنيوية او دينية والمصلحة الدنيوية اما ان يكون في محل الضرورة
او في محل الحاجة او في محل الزينة والتتمة 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 والاموال والانساب فلابد من بيان كيفية ترجيح بعض هذه الاقسام
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 ولا شك
في تقدم الاول على البقية والاخيرة والثاني والثالث فيها كالمتعارضين ولا شك
في تقدم هما على الرابع ثم الجنس قد يكون قريبا وقد يكون وسطا والمناسبة المتولدة
من الجنس القريب متقدمة على المتولدة من الجنس البعيد ثم المناسبة في كل واحد
من هذه الاقسام قد تكون جلية وقد يكون خفية اما الجلي فهو الذي يلتفت الذهن
اليه في اول سماع الحكم كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه بلمحة الذهن عند هذا الكلام الى ان الغضب انما منع من الحكم لكونه 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 فذكر على وجوه احدها ان المناسبة المتفاوتة بسائر الطرق اعني الاثر والدوران
والسبر راجحة على ما لا يكون كذلك ومرجع حاصله الى الترجيح بكثرة الادلة
وثانيها المناسبة الحالية 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 يناسب الحكم من وجهين راجح على ما لا يناسب الحكم من وجه واحد
وعليه ظاهرة وايضا فكلما كانت الجهات اكثر كانت ارجح
الدوران 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
وهي كان احتمال الخطاء اقل كان الظن اقوى بيان الاول ان العصير لو كان مسكرا في
الزمان الاول فلم يكن محرما ثم صار مسكرا بعد ذلك فيصير محرما ثم لما زالت المسكرية
مرة زالت الحرمة فهنا نقطع بان تنافي الصفات الباقية في الاحوال الثلثة
لا يصلح لعليه هذا الحكم والدليل وجود العلة بدون الحكم واما الدوران في الصورتين فهو
كما يقول الحنفي في مسئلة الحلي كونه ذهبا موجب للزكوة لان التبر لما كان ذهبا
وجبت الزكوة فيه والشباب لما لم يكن ذهبا لم تجب الزكوة فيه فهنا لو كان القدح
في علية الصفات الباقية مثل ما ذكرنا في الصورة الاولى فثبت ان احتمال الخطاء
في الصورة الاولى اقل فان كان الظن فيها اقوى [illegible] وقد ذكرنا ان الشبه قد
يكون شبها في الحكم الشرعي وقد يكون شبها في الصفة واختلفوا في الراجح والمرجحان
الشبه في الصفة اولى لانها اشبه بالعلل لتعقلهم القول في التراجيح الحاصلة
بسبب ذلك الحكم في الحاصل منقول هذا الطريق لا مثل ان يكون شرعيا ثم دل الطريق
اما ان تكون في القياسين المتعارضين قطعيا او ظنيا او يكون في احدهما قطعيا وفي
الاخر ظنيا فان كان قطعيا فيهما معا استحال الترجيح في ذلك لما عرفت وان كانا ظنيين
فالدليل عليهما اما ان يكون لفظيا او اجماعا او قياسا ملتفتا الى تفاصيل هذه
الاجناس ثم في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس اما البحث الاول فمشتمل
على مسئلتين احداهما اذا تعارض القياس الذي ثبت الحكم في اصله بالاجماع اقوى من الذي
ثبت الحكم في اصله بالدليل اللفظي لان الدليل اللفظي تقبل التخصيص والتاويل
والاجماع لا يقبل وهذا مشكل لانا حيث اثبتنا الاجماع فانما اثبتناه بالدليل
اللفظي فالفرع كيف يكون اقوى حالا من الاصل [illegible] تقدم في كتاب القياس ان الحكم في الاصل لا يجوز ان يكون مثبتا بالقياس وان
كان قد جوزه قوم والمجوزون لم تفقوا على ان القياس الذي ثبت الحكم في اصله
بالقياس لان ذلك القياس لا ينتفع على قياس اخر الى غير النهاية بل لا بد من الانتهاء
الى اصل ثبت حكمه بالنص واذا كان كذلك فالنص اصل للقياس والاصل راجح
على الفرع المبحث الثاني في تفاصيل انواع كل واحد من هذه الاجناس الثلثة
فنقول اما الدليل اللفظي فاما ان يكون متواترا او احادا فان كانت متواترة
لم يمكن ترجيح بعضها على البعض الا بما يرجع الى المتن وان كانت احادا الكل

ترجح بعضها على البعض تما في المتن وتما في الاسناد وتلك الوجوه قد ذكرناها فيما تقدم
فلا فائدة في الاعادة وبالجملة فكلما كانت تثبت الحكم في الاصل اقوى كان القياس ارجح
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 اخبر متواتر
فهو راجح على ما ثبت بما اخبر الواحد وكل شروط التعادل في الدماء ومن ولو ثبت الحكم
في الاصلين بخبر الواحد فالذي هو مدلول حفيفة اللفظ راجح على ما هو مدلول
مجازه القول في الترجيح الحاصل 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 والا لو قدرنا تقدم العلة المثبتة للحكم الشرعي
على المثبتة للحكم العقلي لزم النسخ مرة
واحدة قال كيف يجوز ان يستخرج من اصل عقلي علة شرعية قلنا
يجوز ذلك اذا لم ينقلنا عنه الشرع فسنستخرج العلة التي لاجلها لم ينقلنا عنه الشرع
اما اذا كان احد الحكمين ثبوتيا والاخر انتفائيا وكانا شرعيين معقولا انهما يستويان لكنا ذكرنا
في باب ترجيح الاخبار انه لابد وان يكون احدهما عقليا وثانيا ان الترجيح يكون احد
الحكمين في الفرع خطر افكر اما ان يكون شرعيا او عقليا فان كان شرعيا فهو راجح
على الاباحة لانه شرع ولان الاخذ احوط واولى وان كان عقليا فلكونه خطرا جهة
الرجحان ولكونه عقليا جهة المرجح فيجب الرجوع الى ترجيح احدهما في
الخطر والاباحة من كون احدهما عقليا على ما تقدم وبالجملة ان يكون حكم احدى العلتين
العتق وحكم الاخرى الوقف والمثبتة للعتق اولى لان للعتق مزيد قوة ولانه على
وفق الاصل وما بعدها اذا كان حكم احدهما في الفرع اسقاط الحد وحكم الاخرى
اثباته فالمسقط اولى لان ثبوته على خلاف الاصل وما قلناه المثبت للعقوبات
يثبت حكما شرعيا والدارئ تثبت حكما عقليا والمثبت للحكم الشرعي اولى
لان الشرع اذا ورد بالاسقوط صار الاسقوط حكما شرعيا ولذلك لا يجوز نسخه الحاما
بنسخ الحكم الشرعي وخامسها الترجح بكون احد حكمي العلة اربد من حكم الاخرى
نحو ان يكون حكم احدهما الندب وحكم الاخرى الاباحة فالمثبت للندب
اولى لان في الندب معنى الاباحة وزيادة عليه فكانت اولى اذا كانت الزيادة

شرعية وسادسها 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 والاول
اولى تاسعها عن المعارض والثاني مع المعارض فالاول اولى وثامنها القياس على
اصل اجمعوا على تعليل حكمه اولى مما لم يكون كذلك وعلته ان على التقدير الاول
يكون احدى مقدمات القياس يقينية وهي كون الحكم في الاصل معللا فيكون
ذلك القياس راجحا على ما لا يكون شئ من مقدماته يقينا وتاسعها الترجيح بشهادة
الاصول للحكم وقد اريد بشهادة الاصول ان يكون جنس ذلك الحكم ثابتا بالاصول وقد
يراد بها دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك الحكم وهذه ان كانت صريحة
فهي الاصل في اثبات الحكم فلا يجوز الترجيح بها وان سمها احتمالا ستدبد جاز ترجيح
القياس لها وعاشرها يقع الترجيح بقول الصحابي لانه اعرف بمقاصد الرسول عليه صلى الله عليه وسلم
السلام وكذلك اذا عضدت العلة علة اخرى كما يرجح اخبار الاحاد بعضها
بعض وحادي عشرها ان يكون من ثبوت الحكم في الفرع محذور كتخصيص عموم او ترك
العمل بظاهره وترجيح مجاز على حقيقة ووقوف بين هذا الترجيح وبين ما ذكرناه
من شهادة الاصول لان الحكم الشرعي قد يكون بحيث يوجد في الشرع اصول يشتمل
بصحته واصول اخر تشتمل بطلانه فالقوة الحاصلة بسبب وجود الاصول
التي تشهد بصحته غير القوة الحاصلة بسبب عدد ما تشهد ببطلانه ومن هذا الباب
ان يكون الحكم لازما للعلة في كل الصور فان مرجع تخصيص العلة بسبب ان العلة
المطردة اولى من المخصوصة القول في الراجح الحاصل بسبب مكان العلة
وهو اما الاصل او الفرع او مجموعهما اما الاصل فان تشهد للعلة الواحدة اصول
كثيرة وذلك لان شهادة الاصول دليل على كون تلك العلة معتبرة وكل شهادة
دليل مستقل بالترجيح بالشهادات الكثيرة ترجح بكثرة الادلة واما الفرع فهو
مورد احدها ان العلة المتعدية اولى من القاصرة عند الاكثرين خلافا لبعض الشافعية
لنا ان المتعدية اكثر فائدة ولانها متفق عليها والقاصرة مختلف فيها والاخذ
بالمتفق اولى فكانت اولى الجواب بان المتعدية فرع الصحة والفرع لا يقوى
الاصل لكنه قد دل على قوتها بما اذا كانت فروع اخرى

العلتين اكثر من الاخرى قال بعضهم هو اولى وقال اخرون لتحصيل الرجحان محة
الوطن انما اذا كثرت فروعها كثرت فوايدها فكانت اولى فان قلت انما يكون
اولى اذا كثرت فوايدها السنية وكثرة فروعها يرجع الى كثرة ما حلق الله من
ذلك النوع وليس ذلك امرا شرعيا قلت كثرة وجود الفرع ليس امرا شرعيا لكن الفروع
لما كثرت لزم من جعل هذا الوصف علة كثرة الاحكام فكان اولى احتج الاخرون
بوجوه الاول لو كان نافيا الظنين اولى من اخصهما لكان العلل بانيا الخطا بين
اولى من اخصها الثاني التعدية فرع صحة العلة في الاصل فلو توقفت صحتها على التعدية
لدار الثالث كثرة الفروع يرجع الى كثرة ما خلق الله تعالى من ذلك النوع وليس
ذلك امرا شرعيا سلمنا كون كثرة الاصول والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان الخطا بين اولى لان فيه طرحا لاحد خصمها وليس كذلك العمل باحدهما
اما العلة فاذا انتهى الامر الى الترجيح وترجيح احدهما بوجه طرح الاخرى فكان طرح
ما يفيد فائدة اولى وعن الثاني والثالث ما تقدم ورثانيها العلة اذا كانت مشتملة للحكم
في كل الفروع فهي راجحة على ما ثبت الحكم في بعض الفروع وسبب الرجحان ان
الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الادلة الكثيرة لان تعطله يدل على كل واحد
منها وايضا فانه يدل على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع بمقتضى ثبوته في البواقي
ضرورة ان لا فارق بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الادلة الكثيرة واما
العلة الحاصلة بالصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط فكان الاول اولى واما الوابع
فهي الاصل والفرع معا فيمكن ان تكون العلة رد بها الفرع الى ما هو من جنسه والاخرى يرد
بها الفرع الى خلاف جنسه مثاله قياس الحنفية الحلي على النبيذ اولى من قياسه على
سايل الاموال لان اتحاد في جنسية ثابت بينهما وهذا اخر الكلام في الترجيح

الكلام في الاجتهاد

والنظر في ماهية الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه
وحكم الاجتهاد الركن الاول الاجتهاد وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
واي معقل كان يقال استفرغ وسعه وفي حمل الثقل لا يقال استفرغ وسعه في حمل
النواة واما في عرف الفقهاء فيوا استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لوم مع
استفراغ الوسع فيه وهذه سبيل مسايل الفروع ولذلك يسمى هذه المسايل مسايل
الاجتهاد والناظر فيها مجتهد اوليس هذا محل الاصول الركن الثاني في المجتهد

وفيه مسايل مسئلة 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 فاما احكام الدين فلا
وتوقف اكثر المحققين في الكل اما المثبتون فقد احتجوا باوامر احاد عموما وقوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان عليه السلام اعلى الناس بصيرة واكثرهم
اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز فيه فاذا ذكل مندرج تحت الادلة فكان
مامورا بالقياس فكان فاعلا له والاذن في عصمته وثانيها انه اذا غلب على
ظنه كون الحكم في الاصل معللا بوصف ثم علم او ظن حصول ذلك الوصف في صورة
اخرى فلا يجوز ان 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 فاما ان يجب انضافه هذا المنصب لو لم يجد منصبيا
بالاجتهاد لدل ذلك افضل وايضا فانا بما يجب انضافه هذا المنصب لو لم يجد منصبيا
اعلى منه لكنه وجده لانه كان يستدرك الاحكام وجاز هذا المنصب اعلى من الاجتهاد
قال الجواب عن الاول ان ذلك غير ممكن لان العمل بالاجتهاد مشروط بالنقص
على احكام الاصول واذا كان كذلك تعذر العمل في كل الاشياء بالاجتهاد وعن
الثاني ان الوحي وان كان على درجة من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في
استدراك الحكم ولا يظهر فيه اثر قلة الخاطر وجودة القريحة واذا كان هذا
نوعا من الفضيلة لم يحز خلو الرسول عليه السلام عنه بالكلية وردا بهما قوله
الصلاة عليه السلام العلماء ورثة الانبياء وهذا يوجب ان تثبت له درجة الاجتهاد ليورثه عنه
اذ لو ثبتت ذلك لهم ابتداء لم يكونوا اوارثين عنه وفي ذلك قلب الحقايق المراد به في الثبات
لو كان الشارع قال انه تقييد من غير دليل وخاصتها ان بعض السنن مضافة
الى الرسول عليه السلام وقد كان الكل بالوحي ليس في ذلك الا ضافة مزيد فايدة كما ان
الشافعي اذا اثبت حكما بالنص الظاهر الجلي لم يفتقر فيه الى اجتهاد لم
يقال ان ذلك مذهب الشافعي فلا يقال مذهب الشافعي وجوب الصلوات الخمس

فاما الذى نشتبه بضرب اجتهاد فانه يضاف اليه نكرها هنا اما الذى
يدل على انه كان يجتهد في امر الحروب انه اجتهد في اخذ الفداء من اسارى بدر وكان
يراجعهم في ذلك الحاجه ولذلك لم يكن لمع الاجتهاد واحيج الماتون باموره
احدها قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وثانيها ان بعض اصحابه راجعه في
منزل نزله وقال ان كان هذا بوحي من الله فالسمع والطاعه والا فليس هو منزل
مكيده فدل هذا على جواز مراجعته في اجتهاده ولا يجوز مراجعته في احكام
الشرع فيلزم ان لا يكون منها ما هو باجتهاده وثالثها ان الاجتهاد لا يفيد الا الظن
وانه عليه السلام كان قادرا على يقينه من الوحي والقادر على تحصيل العلم لا يجوز
له العمل بالظن كالمقاس للمتيمم لا يجوز له ان يعمل العسيين ويجتهد فيها وايضا
ان تعالى عليه السلام في الحكم كيفما لقوله تعالى فلا وربك لا يومنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم والمخالف في هذه المسايل الشرعيه لا يكفر فان الرجل اذا اجتهد واخطا
فيها فله اجر واحد لحكم النص والمستوجب للاجرين لا يكون تكفيره وخاسها
لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف في شئ من الاحكام على الوحي ولرجع العقل
في الكل كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت معلومة له عند وقوع الواقعة
التي ما نزل عليه فيها وحي فكان مامورا بالاجتهاد فكان ينبغي ان لا يتوقف الى
نزول الوحي لكنه عليه السلام توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان وسادسها
لو جاز له الاجتهاد لجاز لجبريل عليه السلام ذلك وحينئذ لا يعرف ان هذا الشرع
الذي جاء به الى محمد عليه السلام من نظر الله تعالى او من اجتهاد جبريل عليه السلام
والجواب عن الاول ان الله تعالى متى قال له مهما ظننت كذا فاعلم
ان حكمي كذا فهذا هو العمل بالظن بكون عملا بالوحي بالهوى وعن الثاني انه يدل
على جواز مراجعته في الرأي والحروب والاحكام خارجه عن ذلك وعن الثالث
انا لما جوزنا الاجتهاد فيما لم يوجد فيه نص من الله تعالى واذا كان كذلك لم يكن
متمكنا من معرفة الحكم بالنص وعن الرابع انه لا يمتنع 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 وجدان
النص فلعله عليه السلام كان يصبر مقدارا ما يعرف به ان الله تعالى لم ينزل فيه
وحيا وعن السادس انا لا نسلم احتمال المدفوع بالاجماع مسئلة اذا جوزنا

له الاجتهاد فالحق عندنا انه لا يجوز ان يخطئ 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 لا حد وانى في التسليم حرجا مما قضيت فلو جاز عليه
الخطا لكنا مامورين بالخطا وذلك يدل على كونه خطا احيج المخالف بقوله تعالى عفا
الله عنك لم اذنت لهم وهذا يدل على انه اخطا فيها اذن لهم وقال تعالى في اساري
بدر لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم وقال عليه السلام
لو نزل عذاب من الله ما نجا الا ابن الخطاب وهذا يدل على انه اخطا في اخذ
الفداء ولانه تعالى قال قل اما بشر مثلكم فما جاز على غيره جاز ايضا عليه ولان
النبي عليه السلام قال انكم لتختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من غيره فمن
قضيت له شيء من حق اخيه فلا ياخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلو لم يجز
ان يقضي لاحد الخصمين لم يفد هذا ولانه يجوز ان يغلط في افعاله فيجوز ان يغلط
في اقواله 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 فالخوض فيه قليل الفايدة لانه لا ثمرة له في
الفقه ثم نقول المجتهد اما ان يكون بحضرة الرسول عليه السلام او كان غايبا عنه
اما الاول بحضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لانه لا يمتنع ان يقول الرسول
له لقد اوحي الي انكما مامورين بتحمد وما مورين بان تعمل على وفق ظنكما وفهم
من حاله عقلا واحيج عليه بان الاجتهاد في معرض الغلط والنص امن منه
وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل المامون قبيح عقلا وجوابه
ان الشرع لما قال له انت مامور بان تجتهد وتعمل على وفق ظنك كان امنا من
الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون يقينا بما امر به اما وقوع التعبد به فمنعه ابو
علي وابو هاشم واجازه قوم بشرط الاذن والوقف فيه الاكثرون واحيج
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 واحيج القايلون بالوقوع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بامور الاول انه عليه السلام حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل
مقاتلهم وسبي ذراريهم فقال لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعه بقوله
عليه السلام لعمرو بن العاص وعقبه ابن عما مر الجهني لما امرهما ان يحكما بين
خصمين ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنه واحدة الثاني
انه عليه السلام كان مامورا بالمشاورة بقوله تعالى وشاورهم كما فاييده في ذلك
الجواز الحكم على حسب اجتهادهم والجواب عن الاول لعله قد
اجتهادهم في حضرة الرسول عليه السلام فلم ينكر لقلته وايضا قد نقل اجتهاد
سعد بن معاذ وعمرو ابن العاص وعن الثاني لعلهم فزعوا اليه لعالم 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
مسئلة علمية وهذه المسئلة متعلقها بالعمل وعن الرابع ان ذلك في
الحروب ومصالح الدنيا لم في احكام الشرع واما الغايب عن حضرة الرسول
عليه السلام فلا شك في جواز ان يعمد الله بالاجتهاد لا سيما عند تعذر الرجوع
وضيق الوقت واما وقوع التعبد به فقال به الاكثرون والمعتمد فيه
على خبر معاذ مسئلة في سرايط المجتهد اعلم ان شرط الاجتهاد
ان يكون المكلف بحيث يمكنه الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام
وهذه الملكة مشروطة باموراحدها ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ
ومعناه لانه لولم يكن كذلك لم يفهم منه شيا ولما كان اللفظ قد يفيد معناه لغة
وعرفا وشرعا وجب ان يعرف اللغة والفاظ العرفية والشرعية وثانيها
ان يعرف مرجال المخاطب انه يعني باللفظ ما يقتضيه ظاهره ان تجردا وما
يقتضيه مع قرينته ان وجدت معه قرينة لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق
بخطابه لجواز ان يكون عنى به غير ظاهره ومع انه لم سبينه 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 جايز الوقوع قطعا لكنه قد يقطع بانه لا يقع فانه نحو انقلاب
ما جمون دما وانقلاب الجدار ذهبا وقول الانسان السبع لمن الابوين جمعه

ومع ذلك فيقطع بانه لا يقع فكذا هاهنا نحن وان جوزنا من الله تعالى كل شي ولكنه
تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا ينبغي هذه الالفاظ الظواهر هما فلذلك امنا
من وقوع التلبيس وثالثها ان يعرف مجرد اللفظ اذا كان مجردا وقرينته اذا كانت
معه قرينة لانا لو لم نعرف ذلك لهوزنا في المجرد ان يكون معه قرينة تصرفه
عن ظاهره ثم القرينة قد تكون عقلية وقد تكون سمعية اما القرينة العقلية
فاما بين ما يجوز اتباعه باللفظ مما لا يجوز واما السمعية فهي الدلة
التي تقتضي تخصيص العموم في الاعيان وهو المسمى بالتخصيص او في الازمان
وهو النسخ او التي تقتضي تعميم الخاص وهو القياس وحينئذ يجب ان
يكون عارفا بشرايط القياس ليميز ما يجوز عما لا يجوز ثم هذه الدلة السمعية
غايته عنا فلا بد من نقلها والنقل اما تواتر او احاد فلا بد وان يكون عارفا بشرايط
كل واحد منهما ثم عند الاحاطة بانواع الدلة لا بد وان يكون عارفا بالجهات
المعتبرة في التراجيح فان قال قايل فضلوا العلوم التي يحتاج المجتهد اليها
قلنا قال الغزالي رحمة الله مدارك الاحكام اربعة الكتاب والسنة والاجماع
والعقل فلا بد من تتمة العلم بهذه الاربعة ولا بد معها من اربعة اخرى اثنان متقدمان
واثنان موخران فهذه ثمانية لا بد من شرحها اما كتاب الله تعالى فلا بد
من معرفته وفيه تحقيقان احدهما انه لا يشترط معرفة جميع ما يتعلق
منه بالاحكام وهو حسن مابة ايه وثانيهما انه لا يشترط حفظها بل ان يكون
عالما بها بمراجعتها حتى يطلب منها الاية المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد
من معرفة الاحاديث التي تتعلق منها بالاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في
الكتب وفيه التحقيقان المذكوران الخ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاخبار
بالمواعظ واحكام الاخرة والثاني انه لا يلزمه حفظها بل ان يكون عنده
اصل صحيح مستمل على الاحاديث المتعلقة بالاحكام واما الاجماع فينبغي ان
يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لا يفتي خلاف الاجماع وطريق ذلك ان لا
يعلم الا سي يوافق قول واحد من العلما المقدمين او يغلب على ظنه انه وافقه
متولدة في هذا العصر ولم يكن اهل الاجماع بهذا خوض واما العقل فيعرف
البراة الاصلية وغوفا نامكلفون بالتسديد الاحاد وعدما يعرفنا عنه وهو
نصر او اجماع او قياس على سرايط الصحة فهذه هي العلوم الاربعة واما
العلمان المتقدمان فاحدهما علم شرايط الحد والبرهان على الاطلاق وثانيهما

معرفة النحو واللغة والتصريف لان شرعنا عربي فلا يمكن التوصل اليه الا بفهم
كلام العرب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكما لا بد من هذه العلوم من الفقه
الذي يتمكن به المجتهد من معرفة الكتاب والسنة فاما العلمان الباقيان فاحدهما
يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة وهو علم الجرح والتعديل
ومعرفة احوال الرجال واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مما طال
المدة وكثرة الوسايط امر كالمتعذر فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الذين
اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم واشباههما وقد ظهر مما ذكرنا لزوم العلم
للمجتهد على اصول الفقه واما سايرالعلوم فغير مهمة في ذلك اما الكلام فغير مقتضر
لانا لو فرضنا انسانا جاء ما بالسلام عليه الى مكة واستدل الى انه لا دليل الشرعية
على الحكم واما تقاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التقاريع ولدها المجتهدون
بعد ان فازوا بالمنصب الاجتهادي فكيف يكون شرطا فيه واعلم ان الانسان كلما كان اكمل
في هذه العلوم التي لا بد منها في الاجتهاد كان نصيبه في الاجتهاد اعلى واتم وضبط
القدر الذي لا بد منه على التعيين كالامر المتعذر مسئلة المختار انه
يجوز ان يحصل صفة الاجتهاد في فرد دون فرد بل في مسئلة دون مسئلة خلافا
لبعضهم لنا ان الراغب في الجادثة من الفرايض اذا كان اصلها في الفرايض دون المناسك
والجادثات فمن عرف ما ورد من الايات والسنن والاجماع والقياس في باب الفرايض
وجب ان يتمكن من الاجتهاد غاية ما في الباب ان يقال لعله شذ منه شئ ولكن
النادر لا عبرة 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 وبقولنا
ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه
الامة من جليات الشرع وقال ابو الحسين البصري المسئلة المجتهد فيها وهي
التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز
اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهاديه فلو عرفنا كونها اجتهادية
باختلافهم فيها لزم الدور الركن الرابع حكم الاجتهاد وفيه مسايل مسئلة
ذهب الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الى كل مجتهد في الاصول مصيب وليس
مرادهم من ذلك مطابقة الاعتقاد فان مناقشة ذلك معلوم بالضرورة وانما ارادا
نفي الاثم والخروج عن عهدة التكليف واتفق سايرالعلماء على فساد هذا القول لمخ

الجمهور امور الاول ان الله تعالى وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة ومكن
العقلاء من معرفتها فوجب الاقرار عجزا عن العهدة الا بالعلم الثاني انا نعلم بالضرورة
انه عليه السلام امر النصارى بالايمان به وذمهم على اصرارهم على عقايدهم وقاتل
بعضهم وكان يكشف عن موتورين من بلغ منهم وبعثه ونعلم قطعا ان الجماعة الغائبة
مما نقل والما لم تكثر مقلدة عن فوادين الميت نقلوا ولم يعرفوا معجزة الرسول
عليه السلام وصدقه الثالث التمسك بقوله تعالى ذلك ظن الذين كفروا فويل
للذين كفروا من النار وقوله تعالى ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وعلى
الجملة ذم المكذبين لرسول الله من الكفار مما لا يحصر من الكتاب والسنة
اجاب الخصم عن الاول بانا لم نسلم بانه تعالى وضع على هذه المطالب ادلة قاطعة
ومكن العقلاء من معرفتها وكيف لا نقول ذلك وترى الخلق مختلفين في المذاهب
والعقايد من زمان وفاة الرسول عليه السلام واذا نظرنا في ادلة المختلفين في هذه
المسايل وانصفنا لم نجد واحدا منهم مكابرا قاليا ما يقطع العقل بفساده سلمنا
ذلك لكن لم لا يسوغ ان ذلك يعصى 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 المميز التام المتولد من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم
الصحة بالبديهة ان امكن فهو عن بذاد رجلا ان يتي به الا الفرد بعد الفرد فلا يجوز ان
يكون ذلك تكليفا لكل الخلق لانه عليه السلام قال بعثت بالحنيفية السهلة السمحة
واي حرج فوق ان يكلف الانسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته
في خمسمائة سنة والثاني انا كما نعلم بالضرورة ان الصحابة ما كانوا مشتغلين
في دقايق الهندسة والهيئة والحرث ما طيقي نعلم بالضرورة انهم ما كانوا عالمين
بهذه الدلالة والدقايق والجواب عن شبهات الفلاسفة مع انه عليه
السلام حكم بصحة ايمانهم فذلك لكي لان التكليف ما وقع بالعلم سلمنا انهم كانوا عالمين
في هذه الاصول فلم قلت انه يخطئ فيه مقاتب ودعوى الاجماع فيه غير جايز
لانه دعوى للاجماع في عين محل الخلاف وعن الثاني انه عليه السلام كان يقتلهم
لجهلهم بالحق او لاصرارهم على ترك العلم وطلب المعرفة الاول باطل والثاني ثم فاعله
عليه السلام لما بالغ في ارشادهم الى الحق ثم انهم لم يلتفتوا الى بيانه واستغلوا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

باللهو والطرب واصروا على ترك الطلب فتلاهم 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 معاقبا وعن الثالث انه ذم الكافر والكفر في اصل اللغة
هو الستر والستر لا يحقق الا في حق العالم الذي عرف الدليل ثم انكره او في حق
المقلد المصر الذي يعرف من نفسه انه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم انه
يقول به فاما العاجز المتوقف الذي يأتي في الطلب فلم يصل فهذا لا يكون ساترا
لشيء ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجوا على صحة قولهم بانه تعالى رحيم كريم
واستقروا احكام الشرع يدل على ان الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة
حتى انه لو احتاج المجاهد في ثقب في ثيابه او في ماله في طلب الماء سقط عنه
فرض الوضوء واباح له التيمم فهذا الرحيم الكريم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظيم
فضله ان يعاقب من افنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب هذا خلاصة كلامهم
ثم ان الجم الغفير ادعوا انعقاد الاجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف

مسألة اختلفوا في نصوب المجتهدين في الاحكام الشرعية

وضبط المذاهب فيه على سبيل التفسير 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
والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة كابي الهذيل وابي علي وابي هاشم واتباعهم
ثم لا نحاول اما ان يقال انه وان لم يوجد في الواقعة حكم لله تعالى انه وجد ما هو الحكم
حكم الله تعالى لحكم لما حكم الله به واما ان لا يقال بذلك بل كما يضا والاول هو القول
بالاشبه وهو منسوب الى اكثر 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 وليس 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
واحاطة ومحرر ما كلفنا به الاحاطة وهو كما زعموا انه لا حكم لله تعالى مثل دفن من يعثر عليه
الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم اخاب عنه اجر واحد
وذلك لان الاجر على ما تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الحيثية اما القول الثاني وهو

ان عليه

ان عليه دليلا ظنيا فهما اختلفا ايضا فقول احدهما ان المجتهد لم يكلف باصابته لخطأ
وعوضه فلذلك كان المخطئ معذورا وما جورا وهو قول كافة الفقهاء ويسمى الثاني
وابي حنيفة وثانيهما انه ما مور بطلبه اولا فان اخطأ وخلا على ظنه شيء خرفيه اك
يتغير التكليف ويصير ما مورا بان يعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الاثم تخفيفا
اما القول الثالث وهو ان عليه دليلا قاطعا فقولان اتفقوا على ان المجتهد ما مور
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 قضا القاضي فيه قال الاصم ينتقض وقال الباقون لا ينتقض فهذا تفصيل المذاهب
والذي نذهب اليه ان الله تعالى حكما واقعة حكما معينا وان عليه دليلا قاطعا
وان المخطئ فيه معذور وقضا القاضي به لا ينقض فلنتكلم اولا في ان لله تعالى في
كل واقعة حكما معينا ثم وجوه الاول ان احد المجتهدين اذا اعتقد رجحان الامارة
الدالة على الثبوت والمجتهد الثاني اعتقد رجحان الامارة الدالة على العدم فقول
احدهما بترجيح الاعتقاد ونهى عنه بيان الاول ان احد الامارتين لما ان تكون راجحة
على الاخرى ولا يكون فان كانت احداهما راجحة على الاخرى كان اعتقاد رجحانه صوابا
اما اعتقاد رجحان الجانب الاخر يكون غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ وان لم تكن احداهما
راجحة على الاخرى كان كل واحد من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد في كل التقديرات
لا يكون الاعتقاد ان مطابقين لاحدهما بكونه بخلاف الاعتقاد الاخر فيثبت ان كل مجتهد ليس مصيبا
بمعنى كون اعتقاده مطابقا للمعتقد وهذا احدى صور الخلاف فان اكتفينا به جاز
واراد نا بيان ان الكل ليسوا مصيبين بمعنى انهم ما اتوا ما كلفوا به قلنا الدليل عليه ان
الاعتقاد الذي لا يكون مطابقا للمعتقد جهل والجهل واجب الازالة غير
ما مور به فيجب قطعا ان الكل ليسوا مصيبين بمعنى الاتيان بما مور به
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 في ظنه
ع م بيانه ان المجتهد لا يعتقد كون امارته راجحة على امارة صاحبه في نفس الامر
ولكنه يعتقد كونها راجحة وظنه والرجحان في ظنه حاصل فكان الاعتقاد مطابقا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

للمعتقد غاية انه لم يوجد الرجحان الخارجي لكن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني فثبت ان كل واحد من الاعتقادين يمكن ان يكون صوابا سلمنا ان كل واحد منهما اعتقد الرجحان في نفس الامر ولكنه لم يجز منه ذلك الرجحان بل يجوز خلافه فلم قلت ان اعتقاد الخطأ الذي وجد منه يكون منهيا عنه وخرج عليه الجمل فانه اعتقاد مخالف للمعتقد مع الجزم

قوله اعتقد كونه راجحا في ظنه اولى لنسلم ان امر قلنا الرجحان في الذهن اما ان يكون نفس اعتقاد رجحانه في الخارج او امرا لا يثبت الا معه لانا نعلم بالضرورة انا لو اعتقدنا في الشيء كونه موجودا مساويا بالعدم فمع هذا الاعتقاد يمتنع ان يكون اعتقاد وجوده راجحا على اعتقاد عدمه فعلمنا انه لا بد عند حصول الظن من اعتقاد كونه راجحا في نفسه اما ان يكون الظن نفس هذا الاعتقاد او لا بد ان ينفك عنه وعلى كلا التقديرين فالمقصود حاصل فقوله هذا الاعتقاد وان كان غير مطابق لكنه غير ممتنع فنقول لم لا يجوز ان يكون اعتقاد كون الشيء اولى بالوجود مع اعتقاد كونه موجودا او اعتقاد كونه اولى بالوجود حاصل مع الجزم فان هذا المجتهد بتطلع بالامارات نظرا الى ان مصلحة العمل اولى لا لاعتبار انه غير جازم بالحكم لكن الجزم بالاولوية لا يقتضي الجزم بالوقوع كما انا نقطع بان الاولى بالعالم الرطب في دار الخريف ان يكون مطرابه انه لا يوجد المطر وعدم المطر لاح في تلك الاولوية بل تلك الاولوية مقطوع بها فكذا ههنا فثبت انه حصل للمجتهد بين اعتقاد جازم وغير مطابق فيكون خطأ وجهلا ومنهيا عنه الطريقة الثانية المجتهد اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق او لا بناء على طريق والثاني باطل لان الفقهاء والمتكلمين مجمعون على ان مجرد الشهوة باطل باجماع المسلمين فاذن لا بد من طريق وذلك الطريق اما ان يكون خاليا عن المعارض او لا يكون خاليا عنه فان كان خاليا عن المعارض فهو الذي حكم باجماع الامة فيكون تاركه مخطئا وان كان له معارض فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا يكون فان كان احدهما راجحا على الاخر وجب العمل بالراجح لان الامة مجمعة على انه يجوز العمل بالاضعف عند وجود الاقوى فيكون مخالفه مخطئا وان لم يكن احدهما راجحا فحكم المتعارضين اما التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى كلا القولين فحكم معين مخالفه يكون مخطئا فثبت ان المصيب واحد على كل التقديرات

فان قيل لم لا يجوز ان يكون مكلفا بالحكم لا عن طريق قوله الحكم في الدين تحديد

الشبهي غير جائز قلنا غير جائز في موضع وجد فيه الدليل اما لم يوجد مع بيانه العمل بالدليل شذوذ بل وجود الدليل والا لكان تارك العمل به تاركا للامور به فيكون عاصيا مستحقا للنار على ما مر تقريره ومسئلتنا لان الامر للوجوب ولما اجتمعوا على انه لا يستحق النار علمنا انه لا دليل واذا لم يوجد الدليل جاز العمل بمجرد الحدس والتوهم كما اشتهت عليه امارات القبلة فانه يجوز له العمل بما ترجح بمجرد الحدس والتوهم سلمنا انه امر بالحكم بناء على طريق لكن لم لا يجوز ان يكون جميعا في مقابلة طريق واحد ويجوز احدهما راجحا على الاخر ويخير

قوله اجمعوا على وجوب العمل بالراجح قلنا العمل بالراجح واجب على من علم ذلك الرجحان اولى نسلم ان بيانه ان الامارة الراجحة يجب العمل بها على من لم يعلم عليها جاز تكليفه العمل بالاضعف فانه غير مستبعد في العقل ان يكون مصلحة احد المجتهدين العمل باحدى الامارات ومصلحة الاخر العمل باضعفها ومتى كان كذلك فان الله تعالى يخير على قلب من مصلحته العمل بالقوي منهما ووجوه الترجيح وشغل الاخر عنها فيظن انها اقوى الامارات لان مصلحته العمل بها اضعف الامارات والظن يكونها اقوى الامارات مع كونها في نفسها اضعف الامارات لا يفتح الظن بكونه يجب في النار ان لم يكن فيها واذا ثبت ان هذا الذي قلناه جائز عقلا فالدليل على انه غير واقع

قوله انما يجب العمل عند وجود الدليل وههنا لا دليل قلنا الدليل على وجود الدليل ظاهر اجماع الامة على وجود الترجيح بامور حقيقية لا خيالية ووجود الترجيح يستدعي وجود اصل الدليل اعني القدر المشترك من الدليل اليقيني والدليل الظاهر

قوله يجوز العمل بالاضعف اذا لم يعرف الاقوى قلنا مقدار رجحان القوي على الضعيف اما ان يكون الاطلاع عليه ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا لم يكن ذلك القدر متعلقا للتكليف والا كان تكليف ما لا يطاق فيكون القدر المعتبر من الامارتين في حق المكلف متساويا لا راجحا واذا لم يكن الاطلاع عليه فاما ان يجب على المكلف تحصيل العلم بتلك الامارة التي هي اقوى الامكان او لا يجب فان كان الاول لم يكن مخيرا بعد ان علم ما هو اقوى الامكان تاركا للواجب فيكون مخطئا وان كان الثاني فهو محال لانه اما ان يكون هناك حد متى لو وصل اليه لم يكن معذورا لو اداه وصل اليه او لم يكلف

بالزيادة عليه واما ان لا يكون الامر كذلك فان كان الاول وجب ان يكون من لم يصل اليه ذلك
الحد المعين مخطيا ومن وصل اليه يكون مصيبا وهو خلاف الاجماع لانه لم يقل بذلك
احد من الامة حدا معينا 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 حد معين
بحيث لا يكون التخطئة عند بعض المراتب اولى من بعض واما الاخطئ اصابة فيكون العامل
بالظن كيف كان ولو من التقصير مصيبا وهذا باطل بالاجماع لو يكون مخطئا اذا كان
وصل الى النهاية الممكنة وهو المطلوب **الطرف الثالث** المجتهد مستدل بشئ على شئ
والاستدلال عبارة عن استحضار العلم بالشئ متوقف على وجود ذلك الشئ والاستدلال
بامور يلزم من وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشئ متوقف على وجود ذلك الشئ
والاستدلال متوقف على وجود الدليل ووجود ما يدل على الشئ متوقف على وجود المدلول لان
طلبه شبيه بينه وبين المدلول والشبيه بين الامرين متوقفه في الثبوت على ثبوت كل واحد منهما
فوجود المطلوب متوقف على الاستدلال بمراتب والظن متاخر عن الاستدلال لانه نتيجته
واثره فلو كان الحكم لا يحصل الا بعد الظن لكان المتقدم على الشئ بمراتب لنفس المتاخر عن الشئ
بمراتب وهو محال **الطرف الرابع** المجتهد طالب والطالب لا بد من
مطلوب متغاير في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم قبل ثبوت الطلب وان كان
كذلك كان الحكم الذي هو المطلوب ثابتا قبل ان يكون الحكم مظنونا فلا يتصور ان
يكون الحكم الذي هو المطلوب هو الظن بل انما يطلب غلبة الظن وشأنه من كان على ساحل البحر ويريد ان
يركب السفينة ليعبر الى الجانب الآخر فانه يطلب غلبة الظن بالسلامة
ليركب وان غلب على ظنه الهلاك لو ركب عليه الركوب وقبل حصول الظن لا حكم لله
تعالى عليه وانما حكمه يترتب على ظنه بعد حصوله فهو يطلب الظن ولا يأخذ
والتخيير **الطرف الخامس** المجتهد اذا ارتبط 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 فلو كان وجود المدلول
متوقفا على متوقفا على حصول الظن لزم الدور وهذا عين ما قررناه في
الطريقة الثالث واحتج المخالفون بانه لا حكم لله تعالى في الواقعة بل امر وجودها
لو كان في الواقعة حكم لكان اما ان يكون عليه دليل واعني بالدليل المفيد والمستلزم بين

ما يفيد الظن ومن ما يفيد العين او لا يكون والقسمان باطلان فيبطل القول بثبوت
الحكم اما الملازمة فظاهرة وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون عليه دليل لانه لو كان
كذلك لكان المكلف متمكنا من تحصيل العلم او الظن به فكان الحاكم بغير حاكم بما
انزل الله تعالى فيلزم تكفيره لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك
هم الكافرون ويفسقه بقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله تعالى فاولئك هم الفاسقون
والقطع بانه من اهل النار لانه يكون تاركا لما امر الله به وتاركا لما امر به عاصيا
لقوله تعالى افعصيت امري والعاصي من اهل النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
يدخله نارا خالدا فيها ولما اجمعت الامة على نقاد هذه اللوازم علمنا انه ليس على الحكم
دليل فان قلت هذه العمومات مخصوصة لان ادلة هذه الاحكام غامضة
فيكون التكليف باتباعها حرجا وذلك منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
قلت عموم ادلة هذه الاحكام لم يزد على عموم ادلة المسائل العقلية
مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها وكان الخطأ فيها كفرا وضلالا فكذا
ها هنا واما قلنا انه لا يجوز ان لا يكون عليه دليل لانه لو كان كذلك لكان التكليف
به تكليف ما لا يطاق وانه غير جايز بمثبت ما ذكرنا من فساد القسمين ويلزم من
فسادهما القطع بانه لا حكم في الواقعة بانه لا حكم في الواقعة البتة وثبوتها لو وجد
الحكم لو جد عليه دليل قاطع لكن لا وجد دليل قاطع فوجب ان لا يوجد الحكم
البتة بيان الملازمة وهو ان تقدير وجود الحكم اما ان 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 او ظاهرا او لا
قطعا ولا ظاهرا والقسمان الاخيران باطلان لما انه لا يجوز ان يستلزم لا قطعا ولا
ظاهرا فانا لا نعني بالظاهر الا الذي يكون كذلك اما ان توصل به الى ثبوت
المدلول اما انه لا يجوز ان يستلزمه ظاهرا فلان هذا الدليل اما ان يمكن وجوده
بدون المدلول او لا يمكن فان لم يمكن وجوده فقطعا لا ظاهرا وان امكن وجود
الدليل بدون ذلك المدلول فبعض الصور فلو استلزمه في صورة اخرى فلا يخلو
اما ان توقف صيرورته مستلزما له على انضمام قيد اليه او لا توقف فان توقف
على انضمام قيد اليه كان المستلزم للمدلول ذلك المجموع لا ذلك الذي فرضناه اولا دليلا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وان لم يتوقف على انضمام قيد اليه فذلك السبب تارة يتذكر عن المدلول واخرى
يستلزمه من غير انضمام قيد اليه لا بالنفي ولا بالاثبات فيلزم رجحان احد طرفي
الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال واذا ثبت ان المستلزم هو ذلك المجموع
وذلك المجموع ان امكن انفكاكه عن المدلول استحال ان يستلزم المدلول الا
لبيد اخر فاما ان تسلسل وهو محال او ينتهي الى شيء صنع انفكاكه عن المدلول
فحينئذ يجوز ذلك ليلا فقطيعا للاظهار قلت الدليل الظاهري هو
الذي يستلزم كون المدلول اولى الوجود اولوية غير منتهية الى الوجوب وهذا
المعنى لا خبر له ابدا قلت الاولوية التي لا 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 فرجحان احدهما على الاخر ان توقف
على انضمام قيد اليه لم يكن الحاصل الا كافيا في الرجحان وان لم يتوقف لزم
رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان القاطع ان الذي لا يستلزم
السبب قطعا استحال ان يستلزم بوجه من الوجوه لا ظنا 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 للامة مجمعة على ان المجتهد
مامور بان يعمل على وفق ظنه وكما يعني رحمكم الله تعالى الامر امره فاذا كان مامورا
بالعمل بمقتضى ظنه فاذا كان ذلك ظنه كان مصيبا لانه يقطع انه عمل بما امره الله فوجب
ان يكون كل مجتهد مصيبا ورابعها لو حصل في الواقعة حكم معين لكان ما عداه
باطلا ولو كان كذلك لزم امور اربعة احدها يلزم ان لا يجوز من الصحابة ان يولي
بعضهم بعضا مع علمهم بكونهم مخالفين لهم في مذاهبهم لان التمكين من ذلك تمكين من
ذلك التمكين من ترويج الباطل وانه غير جائز لكنه قد وقع ذلك روي ان ابا بكر
رضي الله عنه ولى زيدا مع انه كان مخالفه في الجد وولى عمر رضي الله عنه شريحا
مع انه كان مخالفه في كثير من الاحكام وثانيها يلزم ان لا يمكنه من الفتوى وقد
كانوا يفعلون ذلك وثالثها كان يجب ان نقضوا احكام مخالفيهم وان نقض الواحد
حكم نفسه الذي رجع عنه لان كثيرا منهم قضى قضايا مختلفة لكنه لم ينقد
عن احد منهم انه نقض حكم غيره وكاحكم نفسه عند رجوعه عنه ورابعها انهم

اختلفوا

اختلفوا في الدما والفروج والخطا في ذلك كبير الخطر فوجب ان لا يمكن
غيره بفتواه الباطل من القتل واخذ المال وان لا يستباح بها اخذ المال ويصيره الى غير
المستحق ابتداء وفيه كبيرا ووجب نقسق فاعله والبراة عنه ولما لم يوجد شيء
من هذه الامور الاربعة علمنا انه لا حكم في الواقعة اصلا قلت لم لا
يجوز ان يقال كان ذلك الخطا من باب الصغائر فلا يجب لوجب الامتناع من الولاية
والمنع من الفتوى والبراة والتفسيق سلمنا انه كبير فلم لا يجوز ان يقال هذه
الامور انما يلزم لو حصل في هذه المسايل طريق مقطوع به اما اذا كثرت وجوه
الشبه وتزاحمت جهات التاويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر وسقوط
اللوم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بوجوه الاول ما روي عن الصحابة الصريح
بالتخطية روى عن الصديق رضي الله عنه انه قال في الكلالة اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله وان كان خطا فمني واستغفر الله وعن عمر انه حكم بحكم فقال
له بعض الحاضرين هذا والله الحق فرجع عن حكمه واخر فقال الرجل هذا والله
الحق فقال عمر له ان عمرا لا يعلم انه اصاب الحق لكنه لا يالو اجتهدا وقال ايضا
لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطا فمنه وقال علي
لعمر في قصة المجهضة لو قاربوك فقد غشوك وان اجتهدوا فقد اخطاوا
وقال ابن مسعود في المفوضة اقول فيها برايي فان كان صوابا فمن الله وان كان
خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريا وثانيها ان جماعة الصحابة خطاوا
ابن عباس في انكار العول وقال ابن عباس لا اسوق الله زيد الثاني ان الصحابة اختلفوا
قبل العقد لاجل بكر فقالت الانصار منا امير ومنكم امير وكانوا مخطئين لما ظهر
قوله عليه السلام الائمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطا اظهار البراة والتفسيق
نعم اذا هنا الثالث اختلفوا في ان مانع الزكوة هل يقاتل وقضى عمر في الجاملة
المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف النص ولم يلزم تفسيق عمر فكذا
ها هنا فاما قوله في الوجه الرابع انهم اختلفوا في الدما والفروج والخطا فيها
كبير قلنا لا نسلم فانه لما لم يسع ان يكون الاقوال المختلفة صوابا على مذهبك
فلم لا يجوز ان يكون الخطا فيها صغيرا وقوله ولا فرق من القتل والغصب ابتدا
وبين التمكين منها بالفتوى الباطل قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان يكون تركه في
ذلك مما يشبه الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق قلت اما الجواب

عن الاول فالذي يدل عليه انه لو كان خطأ لكان من الكبائر لا من الصغائر وان تأكد الامر
به تارك العمل بما موديه فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار وعن الثاني ان خوض
المادلة وكثرة الشبه هاهنا اقل مما في المسايل مع ان المخطئ فيها كافر وفاسق
وعن الثالث ان قبول توبة الرواة والفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل منقول
عن هؤلاء الذين يظن عنهم التصريح بالقطعية فلا بد من التوفيق وقد تقدم صرفه
الى كون الخطأ صغيرا لما بينا فساده فاذ لا طريق في التوفيق الا صرف ما نقلناه
الى قسم آخر وذلك لانا لم ندع في التصويب في كل الاختلافات في المسايل الشرعية
حتى يضرنا ما ذكرتموه اما انتم فقد عرف الخطأ في كل الاختلافات فيضركم
ما ذكرناه فنحمل التخطية على اذا وجد في المسئلة نص قاطع او على ما اذا لم يستقص
المجتهد في وجوه الاستدلال فقوله ان كل صواب فمن الله وان كل خطأ فمني ومن الشيطان
معناه ان استقصت في وجوه النظر والاستدلال فمن الله وان قصرت فمني ومن
الشيطان واما المعارضة الثانية فجوابها ان الانصار ما سمعوا ذلك الحديث فلا جرم
لم يسعهم التفسيق والبراة بخلاف هذه المسايل فان كل واحد من المجتهدين عرف
جهة صاحبه واطلع عليها فلو كان مخطيا لكان مصرا على الخطأ بعد اطلاعه عليه
فان احد الباقين من الخوض وهذا هو الجواب ايضا عن اختلافهم في مانعي الزكوة
وقصة المجهضة قوله على الوجه الرابع لما جاز ان يكون المذاهب المختلفة
في الدماء والفروج حقه فلم لا يجوز ان يكون الخطأ فيها صغيرا لا كبيرا قلنا قد
ذكرنا الدليل على ان الخطأ في هذا الباب لا بد وان يكون كبيرا فانه روي انه
عليه السلام قال من سقى في درهم ولو بسط كلمة حمايوم القيمة مكتوب بين عينيه
ايس من رحمة الله فهذا وامثاله من الاحاديث التي لا تحد لها يدل على انه لو كان المفتي
في هذه الوقايع مخطيا لكان خطاه كبيرة لا صغيرة وخامسها لو كان المجتهد مخطيا
لما حصل القطع بكون الخطأ فيه مغفورا وقد حصل ذلك فهو غير مخطئ بيان
الملازمة انه لو حصل القطع بكونه مغفورا كان في ذلك الوقت اما ان يجوز المخطئ
كونه مخالفا بتركه ما يلزمه فعله او لا يجوز ذلك فان لم يجوز ذلك كان كالساهي عن
النظر الزايد فلم يكن مكلفا بفعله واذا لم يكن مكلفا بفعله لم يستحق العقاب بتركه
فلا يكون مخطيا وقد فرض مخطيا هذا خلف وان جوز كونه مخلا بنظر زايد لم يخل
اما ان يعلم في تلك الحالة انه معفور له اصلا له بذلك النظر الزايد او لا يعلم فان علم ذلك

لم يجب لان المجتهد لا يعلم المرتبة التي اذا انتهى اليها عفر له ما بعدها لانه ان امتنع على
اول المراتب لم يعفر له ما بعد ولم ما من مرتبة ينتهي اليها الا ويجوز ان لا يغفر له ما بعدها
ولا تتميز له بعض تلك المراتب من بعض ولانه لو عرف تلك المرتبة لكان يعزى
بالمعصية لانه علم انه لا مضرة عليه في ترك النظر الزايد مع كونه شاقا عليه
مع انه لا يعرف تلك المرتبة واذا لم يعرفها جاز ان لا يغفر له اخلاله بما
بعد هذا النظر وجواز انتفاء في كل مخطئ من المجتهدين انهوما انتهوا الى المرتبة
التي يغفر لهم ما بعدها في ذلك فجوز كونه غير مغفور لهم فثبت انه لو كان مخطئا
لما حصل القطع بكونه مغفورا له لكنه حصل القطع بذلك له فهو انتفاء اما الدور عند
الصحابة الى يومنا هذا على ان ذلك مغفور فعلمنا ان المجتهد ليس مخطئا وسادسها
قوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم خيّر الناس في تقليد اعيان الصحابة
وكان اصحابه مختلفين في المسايل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم والاجتهاد
لكان قد حثهم على الخطأ والمصير اليه وانه لا يجوز وسابقها قوله عليه السلام
اذا رتب الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب اصبت حكم الله تصويبه مطلقا
ولم يفصل بين حاله وحاله فعلمنا ان المجتهد مصيب على الاطلاق والجواب
عن الاول ان على الحكم دليلا ظاهرا قطعا قوله لئن كفر تاركه وفسقه بالاجماع قلنا
عندنا ان المجتهد قبل الخوض في الاجتهاد كان تكليفه ان يطلب ذلك الحكم الذي
عينه الله تعالى ونصب عليه ذلك الدليل الظاهر فاذا اجتهد واخطأ لم يصل
الى ذلك الحكم وغلب على ظنه شيء آخر تغيّر التكليف في حقه وصار مامورا بان
يعمل بمقتضى ظنه وعلى هذا التقدير يكون حاكما بما انزل الله تعالى لم يغير
ما انزل الله فسقط ما ذكروه من الاستدلال وعن الحجر هو الجواب
ايضا عن الحجة الثامنة لانا نسلم ان المجتهد بعد ان اجتهد وغلب على ظنه ان
الحكم كذا فانه مكلف بان يعمل بمقتضى ذلك الظن وحكم الله تعالى في
هذه الحالة في حقه ليس الا ذاك الا ترى ان لو اراد مجتهد ان يقال انه قبل خوضه في الاجتهاد
كان مامورا بذلك الحكم الذي عينه الله تعالى ونصب عليه الدليل لكنه
بعد الاجتهاد ووقوع الخطأ تغير التكليف وما ذكروه لا ينفي هذا الاحتمال
وايضا فهذه الدلالة منقوضة بما اذا كان النص موجودا في المسئلة والمجتهد
طلبه ولم يجده ثم غلب على ظنه بمقتضى القياس خلاف ذلك الحكم فان تكليفه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فى هذه الحالة ان يبطل بمقتضى ذلك القياس مع انعقاد الاجماع على كونه مخطئا فى هذه الصورة فما جعلوه جوابا عن هذه الصورة فهو جوابنا عما قالوه واعلم ان المصوبة من منع من التخطئة فى هذه الصورة فالمعتمد ما قدمناه وهو الجواب ايضا عن الوجه الثالث الذى ذكروه لانه انما يجب البراءة والنفس لو كان عاملا بغير حكم الله لكنه عندى بعد الخطأ مكلف بان يعمل بمقتضى ظنه فيكون ظنه حكما لله تعالى فلا يلزم شئ مما ذكروه وعن الرابع ان المزينة التى عندها حكم بكونه مغفورا هى ان يأتى ما يعتقد عليه من غير تقصير وعن الخامس انا نسارع من يقوله عليه السلام من اجتهد واخطأ فله اجر واحد وايضا فنحن خبر واحد وما ذكرناه دليل قاطعة فلا يحصل التعارض وهو الجواب بعينه عن الوجه السادس واعلم اننا نريد ان نتكلم فى وقوع القول بالتصويب مسئلة الذين قالوا ليس فى الواقعة حكم معين منهم من قال بالاشبه على التفسير الذى لخصناه ومنهم من لم يقل بهذا وهو الحق لنا ان ذلك الاشبه اما ان يكون هو العمل باقوى الامارات او عنده فان كان الاول فاقوى الامارات اما ان يكون ما وجد او لم يكن فان كان موجودا او لم يكن فان كان موجودا كان الامر بعد وارد الاجماع الامة على وجوب العمل باقوى الامارات فحينئذ يكون الحكم بذلك الاشبه ايضا موجودا لانا فرضنا ان الاشبه هو نفس اقوى الامارات واما ان لم يكن الاشبه شيئا غير العمل باقوى الامارات فاما ان يكون مفسدة للمكلف او مصلحة له او لا مفسدة ولا مفسدة ولا مصلحة والاول باطل لانه ليس فى الامة احد يقول انه يجب ان يكون فى كل واقعة حكم لو نصر الله على الحاكم لنصر عليه مع انه يكون مفسدة واما الثانى 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 يعلل القول بانه لو نص على الحكم لما نفذ الحكم عليه واما الثالث وهو ان يكون ذلك الاشبه لا مصلحة ولا مفسدة فهذا يمكن لو قلنا انه لا يجب عليه رعاية المصلحة وكل من قال هذا القول قال انه لا تتعين عليه ان يحكم على وجه معين بل له ان يحكم كيف شاء وذلك يمنع من القول بتعين الاشبه احتج القائلون بالاشبه 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 قبل ورود الدليل فلا بد وان يكون لاجل كونه مخالفا لحكم مقدر وهو الاشبه اما المعقول فهو ان المجتهد طالب الطالب لا بد له من مطلوب والمركب المطلوب معينا وقد اوجب ان يكون معينا فتدبر

والجواب ان ذلك الاشبه ان كان هو العمل باقوى الامارات فهو حق وهو قولنا وان كان غيره مع ان الله تعالى لم ينص عليه والاقدام عليه دلالة ولا امارة فلم يكن مخطئا بالعدول عنه وكذا يقتضى ثوابه اذا ارتفع عما لزمه باصابته ولا سبيل له الى اصابته وهذا هو بعينه الجواب عن الوجه المعقول

مسئلة القائلون بان المصيب واحد احتجوا بان القول بتصويب الكل يفضى الى وقوع منازعة لا يمكن قطعها وهذا كما اذا تزوج رجل امرأة فحكم بانها مجتهدين ثم مال احدهما الى الزوج والزوج شافعى يرى الرجعة والمرأة حنفية ترى الكنايات ثلاثا فمذهبها الزوج متمكن من مراجعتها بالوطء والمرأة ما مورة بالامتناع وهذه منازعة لا يمكن قطعها فقال المصوبون هذا الاشكال وارد علينا كما هو وارد عليكم ايضا فان اهل التخطئة منكم ساعدوا على انه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه اذا لم يعرف كونه مخطئا فهذا الالزام ايضا وارد عليكم ولما كان هذا الاشكال وارد على المذهبين وجب ان نذكر تقسيما فى بيان الحوادث الطارئة بالمكلفين لنظهر انه لا خارج فيها فنقول الحادثة اما ان تنزل بمجتهد او عامى فان نزلت بمجتهد فاما ان يختص به او يتعلق بغيره فان اختصت به عمل على ما يؤديه اجتهاده اليه فان استوت عنده الامارتان مخيرا بينهما او يعاود الاجتهاد الى ان يظهر الرجحان وان تعلقت بغيره فان كان يجوز فيه الصلح مثل الشارع فى مال اصطلحا بينه او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان لم يوجد رضيا بمن يحكم بينهما ومتى حكم لم يكن لهما الرجوع عنه وان لم يجز الصلح فيه كما ذكرنا من مسئلة الكنايات فانهما يرجعان 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 ينصب من يقضى بينهما وان كان مقلدا فان كانت الحادثة تخصه عمل على ما افتى عليه المفتى فان اختلفوا عمل بفتوى الاعلم الاورع فان استووا خير بينهما وان كانت بتعلق بغيره عمل كما بيناه وفى المجتهد من مسئلة فى نقض الاجتهاد المجتهد اذا تغير اجتهاده ففيه حالتان احدهما ان المجتهد كيف يعمل الثانى ان العامى الذى عمل بفتواه كيف يعمل اما الاول فنقول المجتهد اذا اداه اجتهاده الى

ان المطلع فسخ فكم امراة خالعها بشاهد ثم تغير اجتهاده فاما ان يكون قد قضى القاضي بصحة ذلك النكاح قبل تغير اجتهاده او ما قضى بذلك فان كان الاول بقي النكاح صحيحا لان قضاء القاضي بما اتصل به مفيد تأكد فلا يتوقف تغير الاجتهاد وان كان الثاني لزم شرعها او لم يحزم اسكاتها على حالين اجتهاده اما الثاني وهو ما اذا اسكل العامي زوجته بفتوى المفتي بان الخلع فسخ فاذا تغير اجتهاد المفتي فالصحيح انه يجب عليها ترك كما لو تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى انتقل بالحكم المجتهد فيه استقر واعلم ان قضي القاضي لا ينقض بشرطان لا يخالف دليلا قطعيا فان خالفه نقضناه والله اعلم الكلام في المفتي والمستفتي وانظروه سيقابل المفتي والمستفتي وما بينه الا ستفتاء الشرط الاول في المفتي وفيه مسائل مسئلة اذا افتى المجتهد مرة بما اداه اجتهاده اليه ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فاما ان تكون ذاكر الطريق الاجتهاد الاول او لا يكون فان كان ذاكرا له نهو مجتهد ويجوز له الفتوى وان سبيه لزمه ان ستانف الاجتهاد فان اداه اجتهاده الى خلاف فتواه الاول افتى بما اداه اجتهاده اليه ثانيا ثم الاحسن به ان يعود من استفتاه اولا انه رجع عن ذلك القول لان ذلك المستفتي ايما يعول على قوله فاذا ترك هو قوله بقي جاهلا للمستفتي به بعد ذلك عاملا من غير موجب روي ان ابن مسعود كان يفتي في تحريم ام المراة انه مشروط بالدخول بالمراة بقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذاكروه فكر هو ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك وقال سالت اصحابي فكر هوا واما ان لم ستانف الاجتهاد لم يجز له الفتوى وقال ان يقول لما كان الغالب على ظني ان الطور الذي تمسكت به اولا كان طورا فاقول باحتمال ان الآن طور ان ذلك الفتوى حق فجاز له الفتوى به اول العمل بالظن واجب مسئلة احتلفوا في ان غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما عليه غيره فيه نقول لا يجوز له ذلك لما ان العلم من مثبت او عن حي فان حكي 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 لا يبقى له قول بعد موته فان قلت فلم صنفت كتب الفقه مع قولك بانها قلت لقايد سن اجدادها استفادة طريق الاجتهاد من نظرهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض والحري معرفة المتفق عليه من المختلف فيه ولف بدان يقول اذا كان الراوي عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذي مات ثم ادى العامي

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 الى عن ذلك المجتهد للميت 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 حكي عن حي من اهل الاجتهاد فاما ان يكون سمعه منه مشافهة او برجع فيه الى كتاب او حكاية حال فان سمعه منه مشافهة جاز له ان يعمل به وجاز ان يعمل الغير وانما بقوله ولهذا جوز للمراة ان تعمل بما حكم حيضها بحكاية زوجها عن المفتي ثم رجع على حكاية المفتي عن الرسول عليه السلام في شان المذي وان رجع في ذلك الى حكايات من يوثق بقوله فحكم ذلك حكم السماع وان رجع الى كتاب فان كان كتابا موثوقا به جرى مجرى المكتوب في جواب المفتي فانه يجوز العمل به والا فلا لكثرة ما يقع من الغلط القسم الثاني في المستفتي مسئلة يجوز للعامي ان يقلد المجتهدين في فروع الشرع خلافا للمعتزلة بغداد وقال الجبائي يجوز ذلك فيما كان من مسائل الاجتهاد دون ما ليس من مسائل الاجتهاد لنا وجهان الاول اجماع الامة فان حدوث المخالف لان العلماء في كل عصر لم يكونوا على العامة الا قتصار على مجرد افاويلهم ولم يلزموهم ان سالوهم عن وجه اجتهادهم الثاني العامي اذا نزلت به حادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل بالاجماع لانا نبين فيما بعد ان الرجوع الى قول العلماء والمخصم يلزمه الرجوع الى المستدل اولا واما ان يكون مامورا فيها بشيء وذلك اما بالاستدلال او بالتقليد والاستدلال باطل لانه اما ان يكون هو التمسك بالبراءة الاصلية او التمسك بادلة السمعية والاول باطل بالاجماع والثاني ايضا باطل لانه لو لزمه ان يستدل لزم كل من بلغ منه ذكر حين كمال عقله او حين حدثت الحادثة والاول باطل لوجهين ان الصحابة ما كانوا يلزمون من لم يشتغل وطلب العلم ولم يطلب رتبة المجتهد في اول ما بلغ كمال عقله وتابعهما ان وجوب ذلك على سبيله من الاشتغال باموور الدنيا ذلك 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 يحتج الواحد ولا يجوز التمسك بالظواهر المحتملة واذا كان كذلك سهل الامر عليهم بانهم قالوا قد تعذر في عقل كل عاقل ان لا صل

في اللذات المباحة وفي المصالح المحرمة فان جاز في بعض الحوادث نقض قاطع الدليل وجب
ترك ذلك الحاصل العقلي فلما به وان لم يوجد ذلك وجب البقاء على حكم العقل اذا ثبت
هذا فالعامي اذا وقعت له واقعة فاما ان يكون فيه شيء من الذكاء او يكون في غاية
البلاهة فان كان فيه شيء من الذكاء عرف حكم العقل فيه وان كان في غاية البلادة
نبهه المفتي على حكم العقل وليس لاحد ان يقول الاشتغال بذلك يمنعه عن
عمل المعاش لانه اذا جاز تكليفه بمعرفة الادلة الدقيقة في مسائل الاصول
فلا يمنعه ذلك عن المعاش فكيف يمنعه معرفة هذا القدر عن طلب المعاش
ثم اذا عرف العامي حكم العقل فان خالفه الواقعة نص وجب ترك العامي بحكم
العقل قاطع المتن قاطع الدلالة بنبهه المفتي عليه ولا حاجة في فهم مثل هذا النص
الى تدقيق يمنعه عن عمل المعاش وان لم يوجد مثل هذا النص وجب عليه العمل
بحكم العقل وثبت ان المنع من التقليد انما يصعب على قول من يوجب العمل بالقياس
وخبر الواحد اما من لا يقول بذلك فلا صعوبة عليه البتة وايضا فهذه الدلالة لو صحت
لوجب العقل بجواز التقليد في مسائل الاصول لانا نعلم ان الوقوف على تلك الدلايل
لا يحصل الا بعد الكد الكثير ونحن نعلم من حال الصحابة انهم ما كانوا يلزمون من
لم يشتغل بعلم الكلام في اول زمان بلوغه وانما كانوا يشتغلون بتحصيل هذا العلم
بعد ان اشتغال بامور المعاش احيانا فان الذي يجب على المكلف معرفة
ادلة التوحيد والنبوة على طرق الجملة لا على طرق التفصيل ومعرفة تلك الادلة
على سبيل الجملة امر سهل فمن تحصل له ادنى سوق على دلايل المجتهدين في فروع الشرع
فانه لا بد فيه من علوم كثيرة وبحور شديدة واعلم ان هذا الفرق اما تخلص
اذا سلمنا لهم الفرق بين صاحب الجملة وصاحب التفصيل وعندي ان هذا
الفرق باطل وذلك لان الدليل اذا كان مثلا مركبا من مقدمات عشرة والمستدل
كان عالما بها سوى واحد وجب حصول العلم النظري له محالة وامتنع الزيادة
عليه لان تلك المقدمات العشرة اذا كانت مستقلة بالانتاج فلو انضمت
مقدمة اخرى اليها استحال ان يكون لها اثر البتة واما ان لم تحصل العلم بامرها
مثلا ان تحصل العلم بتسعة منها ولم تكن المقدمة العاشرة معلومة بالضرورة
ولا بالدليل كانت مقبولة على سبيل التقليد فكون النتيجة المتولدة من مجموع
تلك العشرة تقليدا لا يقينا فثبت ان التمسك بالدليل لا يقبل الزيادة والنقصان

البتة مثاله انهم يقولون ان صاحب الجملة كمثبته الوستدلال بحدوث الحوادث في
العالم من الرعد والبرق والمطر والبرد على وجود الصانع فنقول هذا لا يكفي لانا نقول
هذه الحوادث لا بد لها من موثر وذلك الموثر يجب ان يكون قادرا عالما مختارا اما المقدمة
الاولى فمعلومة للعوام واما الثانية فغير معلومة لهم لانه ما لم يثبت ان ذلك ليس
الا الموثر الموجب لم يجب اسناده الى المختار واذا انقطع العامي بان ذلك الموثر يجب
ان يكون مختارا من غير دليل دله عليه كان مقلدا في هذه المقدمة واذا كان مقلدا
فيها لم يكن محققا في النتيجة وايضا اذا رأى حدوث فعل خارق للعادة على يد مدعي
النبوة فلو قطع عند ذلك بصدقه كان ذلك تقليدا لان قبل الدليل يجوز ان يكون ذلك الحادث
ليس فعلا لله تعالى بل خاصية لنفس الرسول او خاصية لدعاء 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 فلو قطع العامي بان ذلك الفعل الخارق
للعادة لا بد وان يكون دالا على صدق المدعي من غير دليل يدل على انتفاء هذه الاقسام
كان مقلدا في اعتماد هذه المقدمة فلم يكن محققا في النتيجة اضف الى هذا ظهور هذا الاشكال
ما قالوه من الفرق بين صاحب الجملة وصاحب التفصيل وعندي لا بقي الا الجواب
عن اما القائل بان الاحاطة بادلة اصول الدين على التفصيل ما وجد فمنها شيء سهل
هين وذلك مكابرة واما ان يقال فيه بجواز التقليد كما جوزوه في فروع الشرع
بالتقليد وعندي لا بقي بيننا فرق البتة و اجمع منكرو التقليد في فروع الشرع
بامور احدها قوله تعالى وان يقولوا على الله ما لا تعلمون وقد بينا ان الله تعالى
ذم اهل التقليد بقوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وبانها عليه السلام طلب
العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة توافقنا على خروج بعض العلوم عن هذا
العموم وفي العلم بفروع الشريعة داخل فيه ورابعها القول بجواز التقليد
يفضي الى بطلان نبوته لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع من التقليد وما يفضي نفيه
الى عدمه كان باطلا وخامسها قوله عليه السلام اجتهد وافكل مجتهد
خطأ له اجرا لا اجتهاد مطلقا وسادسها ان العامي اذا اقلد رجلا من جملة المفتي
وفسقته فكون باعلا للمفسدة وسابعها انه لو جاز التقليد في فروع الشرع
لكان ذلك لانه ما حصلت امارات توجب ظن صدق المفتي وهذا المعنى قائم في

الاصول وجب الاكتفاء بالمتون في الاصول ايضا والجواب عن الاول انه سنتوض
بكل ظن وجب العمل به كما في احوال الدنيا وفي فهم الملفوظات وفاروض المخاطبات ومجرد الواحد
والقياس ان سلمنا جواز العمل بهما وعن الثاني ما ذكر من الفرق الذي متقدم واما الدليل على ان العامي
له ان يقلد في مسايل الاجتهاد وغير مسايل الاجتهاد انا لو كلفناه ان يفصل بين المسايل لكنا
قد الزمناه ان يكون من اهل الاجتهاد كما انه انما يفصل بينهما اهل الاجتهاد في عمود المحدود
المذكور واجيب المخالف بان المسايل من مسايل الاجتهاد فانه يعرف فيها واحد فلو قلد فيها
لما امن ان يقلد في خلاف الحق وليس كذلك مسايل الاجتهاد فلان كل قول فيها حق والجواب
انه لا يامن ايضا في مسايل الاجتهاد ان المجتهد المفتي قصر في اجتهاده او عينه خلاف
اجتهاده فان كلم ان مصلحة العامي هو ان يعمل بما يفتيه المفتي قلنا وكذلك الامر في تقليده
فيما نحن فيه وان كان غير مصيب مسألة في شرايط المستفتى اعتوا على
انه لا يجوز له المستفتا الا اذا غلب على ظنه ان من يفتيه من اهل الاجتهاد ومن اهل الورع
وذلك انما يكون اذا اداه نظره الى الفتوى بشهادة الخلق وبري اجتماع المسلمين على سواله
وبعثوه على انه لا يجوز للعامي ان يسال من ظنه غير عالم او كاذبا وانما وجب عليه
ذلك لانه منزله نظر المجتهد في الامارات فما هنا يجب وهو ان اهل الاجتهاد في علمهم
واورعهم لان ذلك طريق قوة ظنه فجرى مجرى قوة ظن المجتهد وقال الخرقي يجب
عليه الاجتهاد لان العلما في كل عصر ينكرون على العوام ترك النظر في احوال العلما ثم
ثمرة هذا الاجتهاد اما ان يحصل ظن المستوي مطلقا وظن الرجحان من طلقا وظن رجحان
كل واحد منهما على صاحبه من وجه دون وجه فان حصل ظن المستوي مطلقا فما هنا
طريقان احدهما ان يقال هذا لا يجوز فنوعه كما لا يجوز استوا ما في الحل والحرمة والامن
ان يقال مقدورا لوقوع يسقط عنه التكليف لانا جعلنا له ان يفعل ما يشا واما اذا حصل
ظن الرجحان مطلقا بين العمل به واما اذا حصل ظن رجحان كل واحد منهما على صاحبه
من وجه دون وجه فما هنا سواء احدا ما ان يستوي في الدين ويتفاضلا في العلم فمنهم
من خيره ومنهم من اوجب الاخذ بقول الاعلم وهو الاقرب لمزيته وهذا اقدم في الامامة في
الصلوة وثانيتها ان يستويا في العلم ويتفاضلا في الدين فما هنا وجب الاخذ بقول الاحدين
وثالثتها ان كون احدهما ادرج في دينه والاخذ في عمله فقيل يوخذ بقول الاحرى والاقرب
ترجيح الاعلم لان الذكر مشتق من عمله لا من دياته فان قلت العامي قد اعتبر

بالظواهر وقدم المفضول على الفاضل فان جاز له ان يحكم بغير بصيرة في ترجيح بعض
العلما على بعض فيجوز له ان يحكم في نفس المسالة بما يفتي له ابتداء والا فما الفرق بين الامرين
قلت من مرض له طفل وليس له بطبيب فان سقاه دواء برايه كان متعديا مقصرا
ولو تاجح طبيب لم يكن متصرا فان كان في البلد طبيبان وقد اختلفا في الدواء فالاحد الافضل
عدة متقصرا ثم انه يعلم كون احدهما افضل من الاخر بتواتر الاخبار به واذعان المفضول
له وبما ذكرنا تعيد عملية الظن فكذلك في حق العالم يعلم الافضل بالتسامع وبالقرائن دون
البحث عن نفس العالم والقاضي اهمله فلا سبيل ان خالف الظن بالشهي والله اعلم مسألة
الرجل الذي تنزل به الواقعة اما ان يكون عاميا صرفا او عالما بلغ درجة الاجتهاد
او عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد فان كان عاميا صرفا جاز له المستفتا على ما تقدم وان كان
عالما لم يبلغ درجة الاجتهاد فالاقرب انه يجوز له المستفتا وان كان عالما بلغ درجة
الاجتهاد فان كان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فما هنا اجمعوا على انه لا يجوز له ان يقلد
مخالفه ويعمل بظن غيره اما اذا لم يجتهد فما هنا قد اختلفوا فذهب اكثر اصحابنا الى
انه لا يجوز للعالم تقليد العالم البتة وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهوية وسفيان
الثوري يجوز مطلقا ومن الناس من فصل وذكر وا فيه وجوها احدها انه يجوز
لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم وهو القول القديم للشافعي وثانيها
انه يجوز تقليد العالم للاعلم وهو قول محمد بن الحسن وثالثها انه يجوز التقليد فيما خصه
دون ما يتعدى به ورابعها انه يجوز له فيما يخصه اذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاتة
الوقت وهو قول ابن سريج لنا وجهان الاول ان هذا المجتهد امر بالاعتبار في قوله تعالى
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولم يات به فيكون تاركا للمامور به فيكون عاصيا
نيسقط النادر تول العمل به في حق العامي لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به في حق
المجتهد الثاني انه تمسك من الوصول الى حكم المسالة بفكرته فوجب ان يحرم عليه
التقليد كما في الاصول واجامع وجوب الاحتراز عن الضرر المحتمل عند القدرة
على الاحتراز عنه فان قلت المعتبر في الاصول اليقين وانه لا يحصل
بالتقليد بخلاف الفروع فان المعتبر فيها الظن ويمكن حصوله بالتقليد ولذلك
جاز للعامي ان يقلد في الفروع دون الاصول وايضا فما ذكرتموه منقوض بقضا
العامي فانه لا يجوز خلافا له وان كان يتمكن من معرفة الحكم فانه لا معنى للتقليد
سوى انه يحب العمل عليه من غير حجة وينتقض ايضا بمن دنا من الرسول عليه السلام

فانه يمكن من الوصول الى حكم المسئلة مع انه يجوز لما زال من اخبر عن الرسول عليه السلام

قلت اما الجواب عن الاول فنقول اما اوجبنا على المكلف تحصيل العلم به فلادد والدليل اخاضر فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطا المحتمل وهذا المعنى حاصل في مسئلتنا لان المكلف والدليل الصحيح الظن القوي حاصل فوجب عليه تحصيله احترازا عن الخطاء المحتمل في الظن الضعيف وعن الثاني انا نمنع دلالة الآية على جواز الحكم الذي تقضي الفاضي به لم يمكن فحه بالاجتهاد لم يجز العمل به تقليدا لما علمت ذلك بالدليل وعن الثالث انا لا نسلم جواز الكتابة السوال عن غير الرسول عند القدرة على السوال عنه احتج المخالف بامور احدها قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والعالم قبل ان يجتهد لا يعلم فوجب ان يجوز له السوال وثانيها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر والعلماء من اولي الامر لان امر من ينفذ على المراء والولاة وثالثها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية اوجب الحذر بالانذار من الفقه في الدين مطلقا فوجب على العالم قبوله كما وجب على العامي ذلك ورابعها اجماع الصحابة روى ان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم وكان ذلك بمشهد من علماء الصحابة فلم 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 بحتى يضر بنا ذلك وخامسها انه يسوغ فيه الاجتهاد فجاز لمن لم يكن عالما به تقليد من علمه كالعامي والجامع وجوب العمل بالظن بقول المفتي وساد سها اجمعنا على انه يجوز للمجتهد ان يعمل خبر الواحد عن مجتهد اخر بل عن عامي وانما جاز ذلك اعتمادا على عقله ودينه فهاهنا 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 اخر فقد حصل له ظن ان حكم الله تعالى ذلك وذلك يقتضي ان يحصل له ظن انه لو عمل استحق العقاب فوجب ان يجب العمل به دفعا للضرر المظنون والجواب عن الاول ان ظاهر الآية يقتضي وجوب السوال وانه غير واجب بالاتفاق وايضا فقوله تعالى ان كنتم لا تعلمون يقتضي ان يجب المجتهد بعد اجتهاده استفتاء غيره لانه بعد اجتهاده ليس بعالم بل هو ظان وبالاجماع لا يجوز ذلك وايضا فانه لم يوجد السوال وليس فيه تعيين ما عنه السوال فنحن نحمله على السوال عن وجوه الدليل وعن الثاني ان الآية وان دلت على وجوب

الطاعة لكنها لا تدل على وجوب الطاعة على كل شيء فنحن نحملها على وجوب في الاقضية والاحكام والدليل على ان الآية لا تتناول محل النزاع انها لو تناولته لوجب ذلك المقلد وبالاجماع المقلد غير واجب وعن الثالث ان الاية تدل على وجوب الحذر عند انذار العالم كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل به وبأيته وعن الرابع انه يحتمل ان يكون المراد من سدة الشيعين طريقهما في العدل والاضافة والانقياد للحق والبعد عن جانب الدنيا وعن الخامس ان الغرض هو ان العامي عاجز فجاز له العمل بالتقليد والعالم ليس بعاجز وعن السادس ان المفتي ربما بنى اجتهاده على خبر واحد فاذا تمسك به المجتهد ابتداء كان الاحتمال فيه اقل مما اذا قلد فيه غيره وعن السابع ان مجرد الظن واجب العمل به لكن اذا لم يقم دليل سمعي يصير فنا عنه وما ذكرناه من الدلايل السمعية يوجب العدول عن هذا الظن مسئلة يجوز التقليد في اصول الدين للمجتهد وللعوام وقال كثير من الفقهاء يجوز لنا ان نحصيل العلم في اصول الدين واجبا على الرسول عليه السلام فوجب ان يجب علينا انما قلنا انه كان واجبا على الرسول لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وانما قلنا انما وجب عليه وجب ايضا على امته لقوله تعالى فاتبعوه فان قيل لم لا يسلم انه يمكن اصحاب العلم بالله وذلك لانا نعلم ان لم يكن عالما بالله فمحال ان لا يكون عالما بالله استحال ان يكون عالما بامر الله وحال ما منع كونه بامر الله امتنع كونه مامورا من قبله والا لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق وان كان عالما بالله استحال امره به لان تحصيل الحاصل محال سلمنا ان الرسول كان مامورا بذلك فلم قلت يلزم كون الامة مامورين به وما ذكرتم من الدليل يعارض امورا حدها الاجماع فانا نجد الحالف الحاني كان يحضر ويتلفظ بكلمة الشهادة وكان الرسول عليه السلام يحكم بصحة ايمانه وما ذاك الا التقليد وثانيها ان هذه الدلايل لما امكن الاطلاع عليها الا بعد ممارسة شديدة اشق لم يمارسوها من هذا العلم فيمتنع اطلاعهم عليه واذا كان كذلك تعين التقليد وثالثها انه عليه السلام لم يقل لاحد من تلفظ بكلمتي الشهادة هل علمت حدوث الاجسام وانه تعالى مختار لا موجب فدل هذا على ان خطور هذه المسايل بالبال غير معتبر في الايمان لا تقليدا ولا علما ومنهم من عول في المسئلة على طريقة اخرى فقال اجمعنا على انه لا يجوز الا تقليد المحق لكنه لا يعلمه صحيحا الا اذا عرف بالدليل ان ما يقوله لحق فاذن لا

يجوز له ان يقلد الميت ابتداء ومتى صار مستدلا امتنع كونه مقلدا فيقال الهم هذا معارض بالتقليد في الشرعيات فانه لا يجوز له تقليد الحي فاذا كان الحي فيما يفتي بناء على دليل شرعي فان قلت الظن فيه كاف فان اخطأ كان ذلك الخطأ محطوطا عنه قلت فلم لا يجوز مثله في مسائل الاصول واعلم ان هذه المسألة ايحاثا دقيقة مذكورة في كتبنا الكلامية والاولى في هذه المسألة ان يعتمد على وجه اخر وهو ان يقال دل القرآن على ذم التقليد لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات فوجب صرف ذلك الذم الى التقليد في الاصول والله اعلم واذ قد فغنا الله تعالى من فضله حتى كملنا في جميع ابواب اصول الفقه فلنتكلم الان فيما اختلف فيه المجتهدون انه هو من ادلة الشرع وليس كذلك الكلام فيما اختلف فيه المجتهدون من الشرع وفيه مسايل المسألة الاولى في حكم الله تعالى علم الناس في اول هذا الكتاب انه لا حكم قبل الشرع واحببنا عن شبه المخالفين ونريد الان ان نبين ان الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع بادلة شرعية فان ذلك الاصل ثابت فان في الشرع اما الاصل الاول فالدليل عليه وجوه المسألة الاول المتمسك بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع فان قيل لا نسلم ان اللام يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع والدليل عليه قوله تعالى وانزل لكم من السموات والارض ماء فانزل منها ماء لا يسلم ان نفيد اللام الاختصاص النافع ولان الغاية قالوا اللام للتمليك وهو غير ما قلتموه سلمنا ذلك ولكنه نفيد سوى الانتفاع او نفيد كل الانتفاعات الاول لم ويكفي في العمل بها حصول فرد او من افراد الانتفاعات وهو الاستدلال بها على الصانع تعالى والثاني فيها الدليل سلمنا انه نفيد كل المنتفعات لكن المخلوق لنا اللام فيه داخلة على الخالق فلم قلت ان المخلوق كذلك سلمنا انه نفيد الانتفاع بالمخلوق لكن لكل واحد في مال الان هذا مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فقط سلمنا انه نفيد العموم لكن كلمة في للظرفية فيدل على اباحة كلما في داخل الارض وهو الركاز والمعادن فلم قلت ان ما على الارض كذلك سلمنا اباحة كل ما على الارض لكن في ابتداء الخلق لان قوله تعالى خلق يشعر بانه حال ما خلقها انما خلقها لنا فلم قلت بقي الدوام كذلك فان قلت الاصل في الدائم البقاء قلت هذا فيما يحتمل الدوام لكن كونه مباحا صفة والصفة لا تبقى سلمنا الاباحة للكل

أو بقاء ولكن لم كان موجبا وقت ورود هذا الخطاب لم لا يجوز ان يقال ان قوله تعالى خلق لكم خطاب مشافهة مختص بالحاضرين سلمنا انه يدل على اختصاصها بالكل فقوله تعالى لله ما في السموات والارض ينافي ذلك والجواب الدليل على ان اللام لعموم المنفعة قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال عليه السلام الطرقة الهوى لك والثانية عليك وقال عنه وعليه غرمه وبقال 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 لان الاختصاص النافع اعم من الاختصاص الذي لا نفع والحمل على الاعم اولى من الحمل على الاخص والمشترك الدال على شيئ يصح جعله مجازا عن لازمه اما لو جعلناه حقيقة لسبق الاختصاص لم يكن الاختصاص النافع لازما لان الخاص لا يكون لازما للعام فاذا لم يتعذر المجاز لم يحسن جعله مجازا عنه واما قول الغاية اللام للتمليك فلم يرد به حقيقة الملك والا لبطل بقوله الجل للفرس بل مراده هو الاختصاص النافع وهو عين ما قلناه قوله لم يمكن حمل الاية على هذا النفع لان هذا النفع حاصل للكل 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 الخالق فلم قلت الخالق وكذلك قلنا الخالق هو المخلوق لقوله تعالى هذا خلق الله اي مخلوق الله ويقدر ان يكون الخالق غير المخلوق لكن لا نفع للمكلف في صفة الله تعالى فوجب ان يكون المراد هاهنا من الخالق المخلوق قوله مقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة الفرد بالفرد قلنا لا نسلم ان هذا مقابلة الجمع بالجمع بل هذا مجرى تمليك الدار الواحدة لشخصين فكما ان ذلك لا يقتضي تعلق حق كل واحد منهما لا بجزء معين من الدار بل بجميع اجزاء الدار فكذا ها هنا قوله كلمة في لا تنافي ان الما يكون في اطن الارض قلنا لا نسلم بدليل قوله تعالى في جاعل في الارض خليفة قوله هب انه ثبت هذا الحكم في الابتداء فلم قلت انه يدوم قلنا لان الحاصل فيما ثبت بقاؤه قوله هذا الاختصاص عرض فلا يتبقى الدوام قلنا الكرم لله تعالى صفته فهي واجبة الدوام قوله هب انه ثبت هذا الحكم للمخاطبين بهذا الخطاب فلم قلت انه ثبت في حقنا قلنا لان الله تعالى لما حكم بذلك في حق هؤلاء فقد حكم به الرسول ايضا 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 لله ما في السموات قلنا التعارض انما يتحقق لو ثبت
الاختصاص والمضيف بمعنى واحد والمحال الآن الذي يثبتناه في حقنا هو الاختصاص
النافع وذلك في حق الله تعالى محال فلا يلزم التعارض بذلك الاختصاص ليس للبهيمة
الخلق والايجاد المسلك الثاني قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج
لعباده والطيبات من الرزق والمراد على ما تعالى ان الله اوجب ان لا يثبت
حرمة زينة الله واذا لم يثبت حرمة زينة الله امتنع ثبوت الحرمة في فرد من افراد
زينة الله تعالى لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبت 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 يقتضي
حل الانتفاع بأسرها المسلك الرابع القياس وهو انه انتفاع بما لا ضرر فيه
على المالك قطعا والاصل في المنتفع ظاهرا فوجب ان يضمن كالاستضاءة بضوء السراج
والاستظلال بظل جداره انما قلنا انه لا ضرر فيه على المالك لان المالك هو الله
تعالى والضرر عليه محال واما ملاك العباد فقد كان معدوما والاصل بقاء ذلك العدم
ترك العمل به فيما وقع النزاع والخصم يعلل كونه منافيا فيبقى في غيره على الاصل
فان قيل هذا يقتضي القول باباحة كل المحرمات لانه ما من فعل منتفع بها
ولا ضرر فيها على المالك ويقتضي سقوط التكاليف بأسرها ولا شك في فساده
وايضا فالقياس على الاستضاءة والاستظلال غير جائز لان المالك لو منع من الاستضاءة
والاستظلال قبح ذلك منه والله تعالى لو منع من الانتفاع لم يقبح والجواب
عن الاول انا احترزنا عنه بقولنا لا ضرر على المنتفع ظاهرا وها هنا في فعل ما
نهى الله عنه وترك ما امر الله به ضررا ما على قول المعتزلة فلانه لولا اشتمال
الفعل والترك على جهة لاجلها حصل النهي والامر لما جاز ورود النهي واما عندنا
فلان الله تعالى لما توعد بالعقاب عليه كان مشتملا على الضرر فلم يكن واردا علينا
وعن الثاني انا لا نسلم ان كون الفرع مساويا للاصل من كل الوجوه يلزم منه حصول
المساواة فيه من الوجه المقصود المسلك الخامس وهو انه تعالى خلق الاعيان
اما لحكمة او لا لحكمة والثاني باطل بقوله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما
بينهما لاعبين وقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا والفعل الخالي عن الحكمة

عبث والعبث لا يليق بالحكيم واما ان كان خلقها لحكمة فتلك الحكمة اما عود النفع اليه
او الينا والاول محال لاستحالة الانتفاع عليه فتعين انه تعالى انما خلقها لينتفع بها المحتاجون
وهذا معنى ان يكون المقصود من الخلق نفع المحتاج واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب
الحصول اينما كان فان منع عنه فانما منع لانه تحيث يلزمه رجوع ضرر الى محتاج
فاذا انهانا الله تعالى عن بعض الانتفاعات علمنا انه تعالى انما منعنا عنها لعلة باستلزامها
للمضار اما في الحال او في الاستقبال ولكن ذلك على خلاف الاصل بيت ان الاصل
في المنافع الاباحة وهذا النوع من الكلام هو الذي يطلق بطباع الفقهاء والقصاص وان كان
تحقيق القول فيه لا يتم الا مع القول الاعتزال اما الاصل الثاني وهو ان الاصل في المضار
الحرمة فهذا استدعي بحثين احدهما البحث عن ماهية الضرر والثاني في اقامة الدلالة
على حرمته اما الاول فقد قالوا الضرر الواقع القلب لان الضرب يسمى ضررا وانوثت منفعة
الانسان يسمى ضررا والاشتراك والاستخفاف سمي ضررا فلا بد من جعل اللفظ
اسما مشتركا بين هذه الصور دفعا للاشتراك والواقع القلب بمعنى مشترك فوجب جعل
اللفظ حقيقة فيه فان قيل تعني بالواقع القلب الغم والحزن وسببا آخر
والاول باطل من خرق ثوب انسان او احرق داره وكان لمالكه غافلا عن
هذه الحالة بما الضرر مع انه لم يوجد الغم والحزن وان عنيت به شيئا آخر
فبينه ونزلنا عن الاستفسار فلم قلت الضرر الواقع القلب فلا بد من مشترك في مواضع
الاستعمال قلنا هذا مسلم لكن لم قلت انه مشترك الا الواقع القلب بل ها هنا مشترك
آخر وهو تفويت النفع فما الدليل على ان ما ذكرتموه اولى مما ذكرناه والذي يدل على ان
ما ذكرناه اولى لان النفع مقابل الضرر والنفع تحصيل المنفعة فوجب ان يكون
الضرر ازالة المنفعة واذا ثبت ذلك وجب لا يكون حقيقة فيما ذكرتموه دفعا
للاشتراك سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الضرر الواقع القلب لكنه معارض بوجهين
الاول ان من احرق دار انسان وكان لمالكها غافلا عنه يقال اضر به مع انه لم يوجد
هناك الواقع القلب لان الواقع القلب لا يحصل الا بعد الشعور به الثاني في قوله تعالى قل
اتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا ولا يضركم اخبر ان عبادة الاصنام لا يضر هم
مع انها توقعهم يوم القيامة في انواع العقوبات بذلك ثبت ان الضرر ليس الواقع القلب
والجواب ان القلب اذا نظر وحزن لعصر ورد القلب في الباطن وانعصار
در القلب الى الباطن انما يكون لانعصار القلب في نفسه وانضمار العضو القلب هو لم له

فان اريد عضو عصرته فانه تحصل منه الرقة فالمراد من الرقة تلك الحالة الحاصلة
له عند الانعصار وظهر بهذا ان الرقة غير الغرو ان كان ثمة ان له وغير شك عنه فاما
من حرق ثوبه انسان فانما يقال ضربه على معنى انه وجد منه ما لو عرفه لحصل الضرر لا محالة
وهو في الحقيقة اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا قوله لم قلت انه لا مشترك سواه قلنا لان
المشترك لا خبر كان معدوما والاصل بقاؤه على العدم قوله تفوت المنع ايضا مشترك
قلنا لا يجوز حمله على الضرر لان البيع والهبة حصل فيهما تفويت المنع لان البائع فوت
على نفسه والامتناع تعين المبيع مع انه لا يسمى ضررا قوله الضرر في مقابلة المنع قلنا
هب انه كذلك لكن المنع 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 الاسماء تشعر
في الدنيا والاخرة بدليل الذي يضر في الاخرة عبادتها فان السؤال لم قلتم والخاتمة
في افادة الدلالة على حرمة الضرر والمعتمد فيه قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام والكلام على التمسك بهذا الخبر اعتراضا وجوابا مشهور في الخلافيات
والله اعلم المسئلة الثانية في استصحاب الحال المختار عندنا انه حجة وهو
قول المزني وابي بكر الصيرفي من فقهائنا خلافا لليهود من الحنفية والمتكلمين
لنا ان العلم بتحقق امر في الحال يفضي ظن بقائه في الاستقبال والعمل بالظن واجب ولا
معنى لكونه حجة الا ذلك واما قلنا ان العلم بتحقق امر في الحال يفضي ظن بقائه في
الاستقبال لان الباقي مستغني عن المؤثر والحادث مفتقر اليه والمستغني عن المؤثر راجح
الوجود بالنسبة الى المفتقر اليه اما قلنا ان الباقي مستغني عن المؤثر لانا لو فرضنا له
مؤثرا فذلك المؤثر اما ان يقال انه صدر عنه اثر او ما صدر عنه اثر والثاني محال لان
فرض المؤثر يدور لا تؤثر فيه واما الاول فنقول اما ان يكون شيئا ما كان موجودا او
كان موجودا فان قلنا انه ما كان موجودا كان الاثر حادثا لا باقيا وان قلنا انه كان
موجودا كان ذلك تحصيل الحاصل وهو محال ثبت ان الباقي مستغني عن المؤثر
واما قلنا ان الحادث مفتقر اليه لكن اجماع المسلمين بل اجماع جمهور العقلاء
منعقد عليه والمستقصى فيه مذكور في كتابنا المسمى بالخلق والبعث واما قلنا
ان المستغني عن المؤثر راجح بالنسبة الى المفتقر اليه لوجهين الاول وهو ان المستغني
عن المؤثر لا بد وان يكون لوجوده اولوية اذ لو كان لوجوده مساويا للعدم لاستحال
الرجحان الا لمخصص فكان لجواز افتقاره 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 لكان مستغنيا فافتقاره الى المرجح والا لكان ذلك المرجح
مرجحا لما هو في نفسه مترجح فكان ذلك تحصيلا الحاصل وهو محال فثبت ان الباقي اولى
بالوجود وان الحادث ليس اولى بالوجود وبالمعنى الظن وجوده الا اعتقاد ان
وجوده اولى فثبت ان الباقي راجح الوجود بالنسبة الى الحادث الثاني وهو ان
الباقي لا يعدم لا عند وجود المانع والمفتقر الى المؤثر كما يعدم عند وجود المانع
فقد يعدم ايضا عند عدم المبقي وما لا يعدم الا بطريق واحد يكون اولى بالوجود
فما يعدم بطريقين ولا معنى للظن الا اعتقاد انه 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 في بديهة العقل وبالعمل بالقياس وخبر
الواحد والفتوى وسايد الطنون المعتبرة انما وجب ترجيحها للاقوى على
الاضعف وهذا المعنى قائم ههنا فيلزم ثبوت الحكم ههنا ايضا وهو وجوب
العمل به فان قيل لم سلمتم ان العلم بتحقق امر في الحال يسمى ظن بقائه في
الاستقبال قوله لان الباقي مستغني عن المؤثر قلنا اما المعنى بقولكم الباقي مستغني
عن المؤثر ان عنيتم به ان كونه باقيا مستغنيا عن المؤثر فهذا ممنوع وايضا فهو
منا فض لقولكم الحادث مفتقر الى المؤثر لان كونه باقيا ليس حاصلا حال
حدوثه ثم حصل في الزمان الثاني فهو لم يحصل بعد ان لم يكن فيكون حادثا
وان عنيتم به ان عدمه لا يعلل بعدم مؤثر وان عنيتم بقولكم الباقي مستغني
عن المؤثر شيئا اخر فبينوه لنتكلم فيه ثم لنا عن الاستفسار فلا يجوز ان يقال
الباقي له مؤثر ولذلك المؤثر اثر فقوله ذلك المؤثر اما ان يكون شيئا ما كان حاصلا
او كان حاصلا قلنا لم لا يجوز ان يقال انه ما كان حاصلا وذلك لانه لا معنى لبقاء
الحاصل حاصلا في هذا الزمان بعد ان كان حاصلا في زمان اخر قبله لكن حصوله
في هذا الزمان ما كان حاصلا قبل حصول هذا الزمان فاذن يكونه 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
مستغنيا عن المبقي ان حصوله في الزمان الثاني لا بد فيه من شيء آخر وقد ثبت
ذلك لانه لا يكون باقيا ما لم يحصل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني

شبكة الألوكة
www.alukah.net

سبيل الى مؤثر فاذن يمتنع ان يصير ذو علة كونه باقيا الا بالمؤثر فبعد ذلك البحث عن الواقع بذلك المؤثر امر مستمر او جديد يبحث عن شيء خارج عن المقصود سلمنا
بقاء هذا القدر فلم لا يجوز ان يقال المؤثر شيء كان حاصلا بذلك القدر قوله تحصيل الحاصل
محال قلنا عنيت بتحصيل الحاصل ان يجعل عين الذي كان موجودا في الزمان الاول
حادثا في الزمان الثاني فلا نزاع في ان ذلك محال لكن لم قلت ان استناد البقاء الى المؤثر
يوجب ذلك فان عنيت به ان الوجود الذي صدر وعلمه في الزمان الاول انه انما تبرج
لهذا المؤثر صدر وعلمه في الزمان الثاني ايضا انه تبرج لهذا المؤثر فلم قلت ان ذلك
محال سلمنا انه ذكر شيء يدل على استغنائه الشيء حال بقائه عن المؤثر لكن لم لا
يجوز ان يقال ان هذا الباقي في حال بقائه يمكن ان يكون له مؤثر فاذا كان له مؤثر فالباقي في تلك حال
بقائه موثر اما قلنا انه ممكن لانه في زمان حدوثه ممكن والا لوجب استغناؤه الى المؤثر
وامكانه من لوازم ماهيته وما كان من لوازم الماهية كان واجب الحصول في
جميع زمان تحقق الماهية وكان الامكان حاصلا في زمان البقاء واما قلنا ان الممكن
مفتقر الى المؤثر لان الممكن قد استوى طرفاه وما كان كذلك فانه انما يترجح المرجح
فان قلت لم لا يجوز ان يقال الامكان انما يحوج الى المؤثر بشرط الحدوث
وهذا الشرط فاية في زمان البقاء فلا يتحقق الافتقار قلت لا يجوز اجعل
الحدوث معتبرا في تحقق الاحتياج لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود
الشيء بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود ونعت له وصفة الشيء
متوقفة على الشيء فالحدوث متوقف على الوجود المتاخر عن ابتاء المؤثر فيه
المتاخر عن احتياج المؤثر اليه المتاخر عن علة احتياجه اليه فلو كان الحدوث
معتبرا في ذلك الاحتياج اما ان يكون علة او جزء علة او شرط علة لزم الدور وهو
محال سلمنا استغنا الباقي عن المؤثر وانعدام الحادث اليه فلم قلت المستغني راجح على
المفتقر قوله في الوجه الاول ان الباقي اولى بالوجود والحادث ليس اولى ولا معنى
للظن الا اعتماد ذاته اولى قلنا ان عنيت بهذه الاولوية ان العدم عليه ممتنع فهذا
باطل لان هذا الباقي قبل العدم وان عنيت به امرا اخر فلا بد من بيانه فان قلت
المراد منها ترجيح متوسطة بين الامتناع الذي هو سمي الامكان والتعين الذي هو
من المقتضي الذي هو سمي الضرورة قلت هذا محال لان مع ذلك القدر
من الاولوية ان لم يمتنع المقتض فهو الضرورة وقد فرضنا انه ليس كذلك وان لم يمتنع مع

يكون الباقي في الحقيقة هذه الذات لا هذه الكيفية المتجددة فنحن نزعم ان ذلك
الشيء الذي هو الباقي في حصول استناده الى المؤثر حال بقايه وعلى هذا التقدير
لا يكون استناد تلك الكيفية المتجددة الى المؤثر قادحا في قولنا الباقي في غير مستند
الى المؤثر لان احدهما غير الاخر وانما قلنا انه لم تحدث في الزمان الثاني امر متجدد
بل الحاصل في الزمان الثاني ليس الا الذات التي كانت حاصلة في الزمان الاول
فعلى هذا التقدير يبطل قولهم ان كونه باقيا كيفية حادثة فالما سمعوه الى
المؤثر ثبت ان على التقديرين في السؤال ساقط قوله حصوله في الزمان الثاني
كيفية زايدة على الذات وهي مفتقرة الى المؤثر قلنا هذا باطل وتقدير ثبوته
ممنوع غير قادح 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 العدم قد يصدق عليه انه باق في ثاني وكان يحققه في الزمان
الثاني كيفية ثبوته لزم قيام الصفة الموجودة بالموصوف الذي هو نفي محض
وانه محال واما ان تقدير ثبوته فالمقصود حاصل وذلك لان حصوله في الزمان الثاني
لما كان امرا حادثا كان استناده الى المؤثر استناد الحادث الى المؤثر لا الى الباقي
وكلامنا ليس الا في الباقي في قوله ما الذي نفى تحصيل الحاصل قلنا نعني به الشيء
الذي حكم العقل عليه بانه كان حاصلا قبل ذلك فحكم عليه بان حصوله الآن
لاجل هذا الشيء وهذا محال بالبديهة لانه لما كان حاصلا قبل ذلك فلو اعطاه
الان هذا المؤثر حصولا لكان قد حصل نفس ما كان حاصلا وانه محال قوله الباقي
حال بقايه ممكن وكل ممكن معلق قلنا لا نسلم بل الممكن انما نعتبر الى
المؤثر بشرط كونه حادثا قوله الحدوث متأخر قلنا لا نوافقه ان كونه حادثا
شرط للافتقار بل نوافقه ان كونه بحيث لو وقع بالمؤثر لكان حادثا شرط لافتقار
الاثر الى المؤثر وكونه بهذه الحيثية امر مقدر فقوله ما المراد من الاولوية فلا درجة
متوسطة بين المساوي والمرجوح المانع من الفيض فقوله هذا محال لانه يقتضي ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح قلنا لا نسلم ان ذلك ممتنع مطلقا بل ذلك
انما يمتنع بشرط الحدوث فقوله على الوجه الثاني لم قلت انه لما امكن حصول
عدم الحادث بطريقين وعدم الباقي لا يحصل الا بطريق واحد كان وجود الحادث
مرجوحا قلنا لان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي لانه يصدق على ما لا

نهاية له انه لم يحدث واما عدم الباقي بعد حدوثه فذلك ساعة وان عدمه بعد وجوده
مشروط بوجوده فاذا كان الوجود ساعة كان العدم بعد الوجود ساعة ايضا واذا
كان عدم حدوث الحادث اكثر من عدم الباقي بعد وجوده والكثرة موجبة للظن
ثبت ان عدم الحادث غالب على عدم الشيء بعد بقايه ولا معنى للظن الا ذلك واعلم
انه يمكن المسئلة لهذه النكتة اما قوله كونه باقيا يتوقف على حدوث حصوله
في الزمان الثاني لكونه باقيا يتوقف على الحدوث الذي ليس براجح والمتوقف على ما لا
يكون راجحا ليس براجح قلنا اما لم يلزم لو كان حصوله في الزمان الثاني في كيفيه وجوده
حادثة وقد دللنا على ذلك محال لانه يوجب التسلسل فان سلمنا صحة ذلك لكنا
نقول لما ثبت ان الحدوث مرجوح فالذات اذا كانت حادثة فهنا كما مران احداهما
احدهما الذات والاخر حصول الذات في ذلك الزمان واما اذا كانت الذات
باقية فالحادث امر واحد وهو حصوله في ذلك الزمان اما الذات فهي ليست
حادثة في نفسها فاذن الحادث مرجوح من وجهين والباقي من وجه واحد
فوجب ان كون الباقي راجحا على الحادث من هذا الوجه قوله ما لم نعرف
كونه باقيا حتى يثبت رجحانه قلنا الحاجة انما تمس لكل ما نقوله هذا الذي وجد لان
لا يستمر عقلا ان يوجد في الزمان الثاني وان يعدم لكن احتمال الوجود راجح على
احتمال العدم من الوجه الذي ذكرناه فالعلم بوجوده في الحال هو نفي اعتقاد
رجحان وجوده على عدمه في ثاني الحال فاذن العلم بالاولوية مستفاد من العلم بوجوده
في الحال وعلى هذا التقدير يسقط الورود فوله سلمنا ان الباقي راجح على الحادث
في الوجود الخارجي فلم قلت يجب ان يكون راجحا عليه في الوجود الذهني قلنا
لان الاعتبارات الذهنية مطابقة للاعتبارات الخارجية ولما كان جعلا قوله التسوية
بين الزمانين لم يكن ذلك التسوية بين الزمانين من عند ليلا
قلنا النافي مرجح ليد واحد من ادلة الشرع وليس يلزم من عدم دليل معين عدم
الدليل بالكلية بل نحن سوينا بين الزمانين في الحكم بنا على ما ذكرنا من ان العلم
بثبوته في الحال يقتضي ظن ثبوته على ذلك الوجه في الزمان الثاني والعمل بالظن
واجب واعلم ان الغول بالجواز يستصعب امر لا بد منه في الدين والشرع والعرف
اما الدين فلانه لا يتم الدين الا بالاعتراف بالنبوة ولا سبيل اليه الا بواسطة
المعجزات والمعنى بالمعجز الا فعل خارق للعادة والمحصل لفعل خارق للعادة الا

عند تقرر العادة ولا معنى للعادة الا ان العلم يقوعه على وجه مخصوص في الحال
يسمى اعتقادا انه لو وقع لما وقع الا على ذلك الوجه وهذا هو عين الاستصحاب
واما في الشرع فلانا اذا عرفنا ان الشرع تعبدنا بالاجماع او بالقياس او بحكم من
الاحكام ثم لم نكتف العمل به الا اذا علمنا او ظننا عدم طريان الناسخ فان عاصمنا
ذلك الحفظ اخذا مستمرا فيه الى اعتقاد عدم الناسخ فان كان ذلك يلفظ اخر تسلسل
الى غير النهاية وهو محال فلا بد وان ينتهي اخر الامر الى التمسك بالاستصحاب وهو
ان علمنا ثبوته في الحال يقضي ظن وجوده في الزمان الثاني وايضا فالفقها
باسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا
في حدوث امر نبذ اخذنا بالمتيقن وهذا عين الاستصحاب فانهم رجحوا بقاء الباقي
على حدوث الحادث واما العرفي فلان من خرج من مزداره وتوكل طلاقه فيها
على حالة مخصوصة كان اعتقاده ابقاءه على تلك الحالة التي تركهم عليها
راجحا على اعتقاده 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 ظن دوامه
في المستقبل فهذا حق كما بيناه وان اريد به غيره فهو باطل لان العلم بالنفي
او الظن به لا يحصل الا لموثر المسئلة الثالثة في الاستصحان الحكمي
عن الحنفية القول بالاستصحان وهذا القوم انكروا ذلك عليهم لظنهم انهم يعنون
به الحكم بمجرد الدليل والذي حصله المتاخرون في تحديده 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 يلزم
عليه ان يكون العدول من العموم الى التخصيص ومن المنسوخ الى الناسخ استصحانا
الثاني قال ابو الحسين الاستصحان نرك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل
لترك العموم والنص والاجماع والقياس الجلي والخفي ولا يلزم
عليه العدول عن العموم الى القياس المخصص لان العموم لفظ شامل ولا يلزم عليه
ان يكون اقوى القياس استحسانا لان الاقوي ليس بحكم الظاري على الاضعف

فان كان ظاهرا فهو استحسان فان قلت فقد قال محمد بن الحسن في غير
موضع من كتبه ترك القياس للقياس كما لو قرا آية السجدة في اخر السورة فالقياس
يقتضي ان يحتري بالركوع والاستحسان ان يحتري به بل يسجد لها ثم يركع قال القياس
فهذا الاستحسان ان كان قويا من القياس فكيف تركه وان لم يكن اقوى منه فقد بطل
قلت ذلك المتروك انما يسمى استحسانا لانه وان كان الاستحسان وحده
اقوي من القياس وحده لكن القياس شيء اخر صار ذلك المجموع اقوى من
الاستحسان كما في المسئلة التي ذكرتموها فان الله تعالى لما امر بالركوع صار
السجود في قوة زجر وزاجر والتاب فهذا هو الذي ذكره ابو الحسين
واعلم ان هذا يقتضي ان يكون الشريعة باسرها استحسانا وذلك لان مقتضى العمل
هو البراءة الاصلية وانما يترك ذلك لدليل اقوى منه وهو نص او اجماع او
قياس وهذا الاقوي يسمى حكم الطاري على الاول فيلزم ان يكون الكل استحسانا
وهم لا يقولون بذلك لانهم يقولون تركنا القياس للاستحسان وهذا يقتضي ان
يكون القياس مغايرا للاستحسان فاوجب ان يزاد في الحد قيد اخر فيقال ترك
وجه من وجوه الاجتهاد مغاير للبراءة الاصلية والعمومات اللفظية لوجه
اقوي منه وهو في حكم الطاري على الاول اذا عرفت هذا فنقول اسوا حالها
على انكار الاستحسان وهذا الخلاف اما ان يكون في اللفظ او في المعنى لا يجوز
ان يكون في اللفظ لانه قد ورد القران والسنة والفاظ سايرالمجتهدين بهذه
اللفظة اما القران فقوله تعالى وامر قومك ياخذوا باحسنها فتبعون احسنه
واما السنة فقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
واما الفاظ سايرالمجتهدين فان الشافعي قال في باب المتعة استحسن ان يكون
للمتزوجها وفي باب السفيه استحسن ان يثبت للسفيه الشفعة الى ثلثة ايام
وقال في المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء فثبت بهذا ان الخلاف ليس في
اللفظ وانما الخلاف في المعنى وهو ان القياس اذا كان قويا في صورة الاستحسان
وفي سايرالصور نترك العمل به في صورة الاستحسان ونبقي معمولا به في غير
تلك الصورة فهذا القول تخصيص العلة وهو عند الشافعي وجمهور المحققين باطل
وقد تقدمت هذه المسئلة فظهر ان القول بالاستحسان باطل والله اعلم
المسئلة الرابعة الحنفان قول الصحابي ليس بحجة وقال قوم انه حجة مطلقا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ومنهم من فصل وقد ذكرت وافيه وجوهها احدها انه حجة ان خالف القياس وثانيها
ان قول ابي بكر وعمر حجة فقط وثالثها ان قول الخلفاء الاربعة اذا انعقد حجة
لنا النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار
وذلك يدل على جواز التقليد واما الاجماع فهو الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة كل
واحد من احاد الصحابة فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما ولا كل واحد منهما
على صاحبه فيما فيه اختلفا واما القياس فهو انه متمكن من ادراك الحكم
بطريقه فوجب ان يحرم عليه التقليد كما في الاصول واحتج المخالف بوجوه
احدها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء الا
للاقتداء باي واحد كان منهم وذلك يمنع ان يكون قوله حجة وثانيها ان لو وجب
اتباع كل واحد منهم فيجب اتباع ابي بكر وعمر للخبر والاجماع اما الخبر فقوله
عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واما الاجماع ولي عبد
الرحمن عشر الخلافة بشرط العمل بالشيخين فقبله ولم ينكر واحد ذلك
على عثمان وكان ذلك بمحضر اكابر الصحابة فكان اجماعا وثالثها ان لو وجب
اتباع ابي بكر وعمر وحدهما وجب اتباع الخلفاء الاربعة لقوله عليه السلام
عليكم سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليكم بالسواد الاعظم وهو عام
ورابعها ان الصحابي اذا قال ما يخالف القياس فلا محالة انما اتبع الخبر والجواب
عن الاول ان قوله بايهم اقتديتم خطاب شافهة فلعل ذلك كان خطابا للعوام
وعن الثاني ان السنة هي الطريقة وهو عبارة عن الامر الذي يواظب الانسان
عليه فلا تناول ما ينقوله الانسان مرة واحدة وعن الثالث انا نقول بموجبه
فجوز الاقتداء بهما في بعض ما يخالفهما دون البعض بموجب الاجتهاد وايضا
فلو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فبما يتبع وعن الاجماع ان قول
عثمان رد من بعض الوجوه ان الصحابي لعله قال ما يخالف القياس
لنص علمه دليل لا نعلمه انه في الحقيقة ما كان دليلا لم تعارض قياسان والصحابي
مع احدهما يجوز الترجيح بقول الصحابي واما حمله حجة فلا فرق عن الاول
اختلف قول الشافعي في الصحابة فقال في القديم يجوز تقليد الصحابي اذا
قال قولا وانتشر ولم يخالف وقال في موضع اخر يقلد وان لم ينتشر وقال
في الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو الحق المختار لان الادلة

الذكر

المذكورة مطردة في الكل فان قلت كيف لا يفرق بينهم وبين غيرهم مع
ثنا الله تعالى وثناء رسوله 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 الى قلت
هذا له منا بوجب حسن الاعتقاد فيهم ولا يوجب تقليدهم بيد انه ورد اشالها
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 بالحق 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 وكذلك لا يوجب لا فتداء
الثاني في تقاديم القول القديم للشافعي رضي الله عنه وهي سبعة احدها
قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث روي عن علي انه صلى في ليلة ست
ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به فانه لا مجال
للقياس فيه فالظاهر انه لعله توقيفا وثانيها قاله في موضع قول الصحابي
اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة قال الغزالي وهو ضعيف لان السكوت ليس
بقول فاين فرق بين ان ينتشر ولم ينتشر والعجب من الغزالي انه تمسك بمثل
هذا الاجماع في القطع على ان خبر الواحد حجة والقياس حجة وثالثها نص الشافعي
على انه اذا اختلفت الصحابة فالاية الاربعة اولى فان اختلفت الاربعة فقول
ابي بكر وعمر اولى وكذلك للاحاديث المذكورة ورابعها نص في موضع
اخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي
اجتهاده وبعده 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 سكوتهم عن الحكم محمول على الطاعة وسادسها هل
يجوز ترجيح احد القياسين بقول الصحابي والحق انه في محل الاجتهاد فربما
يتعارض قياسان والصحابي في احد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي
ويكون ذلك اغلب على ظنه وسابعها اذا احتمل الصحابي لفظ الخبر على احد
معنيه منهم من جعله ترجيحا وقال القاضي ابو بكر اذا لم ينقل علمت ذلك من

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قصد الوسول بقوينه شاهدة لم يكن ذكر ترجيحها المسئلة الخامسة اختلفوا
فى انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبى او للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع
بوقوعه موسى ابن عمران وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعى
فى امتناعه وجوازه وهو المختار وصحة هذا التوقف لا يظهر الا بالاحتواص
على ادلة القاطعين اما الما نعون فقد تعلقوا بادلة بما يدل على امتناع وقوعه
واحرى بما يدل على عدم وقوعه اما الوجه الاول فتقريره ان من اجاز هذا
التكليف اما ان يجعل المختار وما يقربه المصلحة او يجعل الفعل مصلحة فى نفسه
ثم يختاره المكلف والاول باطل لوجهين احدهما ان على هذا التقدير يسقط التكليف
لان المكلف متى قال ان اخترته فافعله وان لم اختره فلا تفعله فهذا محض الاباحة
الفعل وثانيهما ان المكلف لا ينفك عن الفعل او الترك ولا يجوز تكليف المرء بما لا يمكنه
الانفكاك عنه بخلاف التخيير فى الكفارات الثلث فانه يمكنه الانفكاك منها جميع
واما الثانى فهو باطل من وجوه اربعة احدها انه اما ان يجوز له الحكم على الوجه فى
الحوادث الكثيرة فى الحادثة والحادثة والحول بحال لا يمتنع حصول الاصابة بالاتفاق
فى الاشيا الكثيرة ولهذا لا يجوز ان يقال للامى اكتب مصحفا فانك لا تحط بمثله
الا ما طابق توقيف القرآن والجاهل اخبر فانك لا تخبر الا بالصدق ولو اما ذكرناه
لبطلت دلالة الفعل المحكم على علم فاعله وبطلت دلالة اخبار المغيب على
النبوة واما الوجه الثانى وهو ان يجوز ذلك فى القليل دون الكثير فهو باطل
لان كل من جوزه فى القليل جوزه فى الكثير ومن منع منه فى الكثير منع منه
فى القليل فان قيل بالفرق حرق للاجماع وتاسيها وهو انه انما يحسن القصد
الى الفعل اذا علم او ظن كونه حسنا فلابد وان يتميز لها الحسن عن القبيح
قبل الاقدام على الفعل فاذا الوسند وهذه الامارة المميزة كان التكليف
باختيار الحسن دون القبيح تكليفا بما لا يطاق فان قلت انما نميز بين
الحسن والقبيح بان يقال له قد علمنا انك لا تختار شيا الا وهو حسن قلت
فهذا يقتضى انه انما يعلم حسنه بعد فعله له وهو اذا فعله زال التكليف عنه
فالحاصل ان التمييز بين الحسن والقبيح لابد وان يكون مقدما على الاختيار والا
وقع التكليف بما لا يطاق واذا قال الله تعالى له انا لا نحكم الا بالصواب

فها هنا التمييز بين الحسن والقبيح لا يحصل الا بعد الفعل والذى الذى يجب ان
يكون متقدما ليس هو الذى يجب ان يكون بنا حتى وثانيها انه لو جاز ان يقول له احكم
فانك لا تحكم الا بالصواب لجاز ان يكلفه بقصد نبوة النبى وتكذيب المتنبى بمجرد دليل
الله بدليله الى رايه ولجاز ذلك فى الاخبار فيقول الخبر فانك لا تخبر الا عن حق ولجاز
ان يصيب فى مسايل الاصول من غير نظر البته ولجاز ان يفوض اليه تبليغ احكام الله تعالى
من غير وحى ينزل عليه وكل ذلك باطل بالاجماع ورابعها انه لو جاز ذلك فى العالم لجاز فى
حق العاجز وبالاجماع لا يجوز اما الذى يدل على عدم الوقوع فامران الاول لو كان
النبى عليه السلام مامورا 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 لكنه
كان منهيا عن اتباع الهوى لقوله تعالى ولا تتبع الهوى وما ينطق عن الهوى فان قلت
ما يميل قلبه اليه فلا يكون ذلك اتباعا للهوى قلت فعلى هذا التقدير صار اتباع
الهوى فى حقه غير ممكن ولو كان كذلك فلم نهى عنه الثانى لو قيل له احكم فانك لا تحكم
الا بالصواب لما قيل له لو فعلت كذا لكان قبيحا له عنا الله عنك لم اذنت لهم فاذنت
ذلك فى حقه واما مورد فانه تعالى يامر 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 عشرة الاول ان مناديه عليه السلام نادى يوم فتح مكة
ان اقتلوا مقيس بن ضبابة وان ابى سرح وان وجدتموهما متعلقين باستار الكعبة
لقوله من دخل باستار الكعبة فهو امن ثم عفا عن ابى سرح لشفاعة عثمان ولو كان
الله امر بقتله ما قبل شفاعة احد فيه الثانى لو جاز ان يوحى اليه ولم يوجد وحى اخر بانزول
الوحى له علامات كانوا يعرفونها ما ظهر فى ذلك الوقت شئ من ذلك وثالثها
انه قال يوم الفتح ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض فلم تحل لاحد
ولا يعضد شجرها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فقال الا الاذخر فهذا
الحكم ما كان بالوحى لانه لو نظم علامة نزول الوحى وثانيها نادى بنا ربه لا محمودة
بعد الفتح استفاض ذلك فينا المسلمون عند كل ذا فيل لحاشع بن مسعود يا العباس
بن عبد المطلب شفيعا لجعلك مهاجرا لطلقتم فقال شفع محمى ولا محمودة بعد الفتح واعلم
انه لما قتل الخزن الحرث جاءته بنت الخزن وانشدته

الألوكة
www.alukah.net

المحدد حاصل صنو تخييرية من قوتها او الفعل دخل مفرق
ما كان متروكا لو شئت فزيادة من الغني وهو المعنى المحقق
فقال اما انكم لو كنتم سمعتم شعري ما قتلتموه ولو كان قتله بامر الله لقتله ولو سمع شعري الف مرة وخامسها قوله عفوت لكم عن الخيل الراقص وساد سها قال ايها الناس كنت علمكم الخ فقال الحنفي اكل عاص مأمور سبقول ذلك ورسول الله ساكت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما فهمتم لها دعوني ما وادعتكم وسابعها ان ابن عباس قال اخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فخرج ورأسه ينقطر فقال لولا ان اشق على امتي لجعلت وقت هذه الصلوة هذا الحين وثامنها روى جابر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اني عسيت ان شاء الله ان ابقى امتي ان يسموا اناسا فلا وبركة وهذا الكلام يدل على انه لو تاسوها قال جابر لما قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان ماعزا رجم قال هلا تركتموه حتى انظر في امره فلو لم يكن حكم الرجم اليه لما قال ذلك وعاشرها كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن لحوم الاضاحي الا فانتفعوا بها واما الذي يدل على وقوع ذلك من غير رسولنا فقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه واما الذي يدل على الجواز فقط فامور احدها ان الواجب من خصال الكفارة ليس الا واحدا بالدليل الذي تقدم ذكرها في مسئلة الواجب المخير ثم انه تعالى نوعها الى المكلف لما علم انه لا يختار الا ذلك الواجب فدل على ان ذلك غير جائز وثانيها ان الواجب في التكليف ان يكون المكلف متمكنا من الخروج عن العهدة فاذا قال الله تعالى له افعل الخ تفعل الخ الصواب علم ان كل ما يصدر عنه صواب فكان متمكنا من الخروج عن العهدة فوجب القطع بجوازه وثالثها اذا استوى عند المستفتي مفتيان واحد هما يفتي بالحظر والاخر بالاباحة فهو مخير في الاخذ بقول ايهما اراد ولا فرق في العقل بين ان يقال خذ بقول ايهما شئت فانك الى الصواب وبين ان يقال افعل ما شئت فانك الى الصواب والجواب عن ادلة الما يغين ان نقول اما الوجوه التي نسلم لكم لها فان اتباع ذلك عقلا نهي مبتدئ على ان احكام الله تعالى متقررة على رعاية المصالح وعن لم يقول بهذا الاصل فذلك

الوجوه باسرها ساقطة عنا نا نسلم لكم هذا الاصل ونبين ضعف كل واحد من تلك الوجوه اما قوله اولا من اجاز هذا التكليف اما ان يجعل الاختيار مما تم به المصلحة او جعل الفعل مصلحة في نفسه ثم اختاره المكلف قلنا اخترنا القسم الاول قوله فحينئذ يكون استفتاء للمكلف تكليفا قلنا لا نسلم وذلك لانه قال للرسول عليه السلام ان اخترت الفعل فاحكم على الامة بالفعل وان اخترت الترك فاحكم بالترك فهذا لا يكون استفتاء للمكلف بل يكون مكلفا بان يامر الخلق بما اختاره قوله الفعل والترك لا يشكل ان الحكم على الخلق بالفعل والحكم عليهم بالترك قد ينقل عنهما فلم لا يجوز ورود التكليف به بيشكل ما ذكره بالمستفتي اذا افتي مفتيان استويا عنده احدهما بالحظر والاخر بالاباحة فكل ما يقولونه هناك فهو قولنا ها هنا سلمنا مساواة هذا القسم فلم لا يجوز القسم الثاني قوله اما ان يكون مامورا بذلك الفعل الكثير او القليل قلنا لا نجوز في الكثير قوله الله تعالى لم يكون اكثر قلنا لا نسلم فان حكم الشيء حكم مثله عقلا وشرعا وعرفا قلنا ذلك في الافعال القليلة جائز اتفاقا والافعال الكثيرة فان لم يعتد هذا الكلام القطع بالجواز لم يحصل اقل من ان لا يحصل منه القطع البديهي بالامتناع واما الاسئلة التي ذكرها فنقول ان كان الحال فيها كما ذكرتم ها هنا احتاج الفرق بين القليل والكثير الى دليل والا فقد اقتضى القياس على انا قد بينا في هذا الكتاب ان القياس لا يفيد اليقين البتة سلمنا ان الله تعالى لم يبدو ولكن اذا كان الله تعالى بعض الجهات مصلحة بسبب من الجهات او اذا لم يكن وبينا ان من الجائز ان علم الله تعالى ان اكل الطعام الحلو وهذه السنة مصلحة للمكلفين وعلم انهم طلقوا على وجه لا يشهون الى الطعام الحلو فاذا كان تناول الطعام الحلو مصلحة للكل طول عمره لكن جعله بكون الفعل مصلحة ما نعاله في هذه الصورة من الاقدام عليه في اكثر اوقاته سلمنا ما قد ذكرتم في الكثير فلم لا يجوز في القليل والجماع الذي ذكروه ممنوع اما قوله ثانيا التمييز بين الحسن والقبيح لا بد وان تتقدم على الفعل قلنا لا نسلم وبيانه بالوجهين المذكورين في الجواب عن الوجه الاول سلمنا ذلك ولكنه حاصل ها هنا لان الغرض ان يامر المكلف من ان يفعل شيئا او مفسدة يستحق بها الذم فما الفرق بين ان يجعل الله له على ذلك امارة قيل ان يفعل وبين ان يجعل الامارة على ذلك نفس الفعل على الوجهين جميعا هو من باب التلبيس والتخليص من الذم وليس بلذم ما قلناه من ان الامارة اذا لم

يتعذر العمل بكان متعذرا على ما لا يأمن كونه متعذرا فانه قبل ان يفعل لا يأمن ان يأتيه الناسخ فيتعذر
الجواب الوجه الاول اولى من الوجه الثاني والوجه الثالث والرابع فجوابه ان الله تعالى
لما نص على حكم ولم يقيده بان المكلف لا يختار فيها الا الصواب فلم قلت بجواز ورود الامر
بما يعلم انه لا يريد اذا لم يلتزم مويس ذلك لم يجز لغيره التزامه واما الوجهان الاخران
فتشكوا لهما في بقي الوقوع فالجواب عنهما ان قوله تعالى لموسى عليه السلام انك لا تحكم الا بالصواب
لعله ورد في زمان متأخر وما ذكروه ورد في زمان متقدم وبتقدير ان يكون متأخرا فان واما الوجوه
العشرة التي تشككوا فيها مويس في الوقوع فضعيفة لاحتمال ان يقال ورد الوحي بها قبل
ذلك الوقايع مشروطا مثلا ان يقال لو استفتى احد شيئا فاستفتي له ذلك وكذا القول
في سائر الصور سلمنا انه ما كان ذلك بالوحي فلعله كان بالاجتهاد وهذا الاحتمال لا يمنع
قول الخصم واما قوله تعالى لما حرموا سراويل على نفسه قلنا احتمل ان يكون حرموا ذلك
على نفسه بالنذر او بالاجتهاد ويكون اثبات التحريم بالنذر جائزا في شرعهم واما
الوجه الحادي من الوجوه التي تشككوا بها في الجواب فجوابه انه مبني على ان الواجب في
خصال الكفارة واحد معين عند الله تعالى كما بذلك وامّا الوجهان الباقيان
فسيأتيان على تشبيه صورة بصورة وقد عرفت ان ذلك لا يفيد اليقين حيث بادكرنا
ضعف ادلة القاطعين من ظهور ان الحق ما ذهب اليه الشافعي من التوقف المسألة
السادسة مذهب الشافعي انه يجوز الاعتماد في اثبات الحد حكما وعلى الحد باقل
ما فيه فانه على اختلاف الناس في دية اليهودي فمنهم من قال يساوي دية المسلم
ومنهم من قال بل هي نصف دية المسلم ومنهم من قال بل هي الثلث منها فوردني
الله عنه اخذ بالاقل واعلم ان هذه القاعدة مفرعة على اصلين الاجماع
والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانا لو قدرنا ان الامة اختلفت الى اربعة اقسام
احدها اوجب في اليهودي مثل دية المسلم وثانيها اوجب النصف وما اثبتها اوجب
الثلث ورد بها لم يوجب شيئا لم يكن الاخذ باقل ما قاله واجبا لان ذلك القائل قال
بعض الامة وذلك ليس بحجة 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 بالحكم ومن اوجب الثلث فقد قال بذلك فيكون الاجماع على
الثلث فلو قال به كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فلانها تدل على عدم

في الكل ترك العمل به في الثالث لدلالة الاجماع على وجوب فيبقى الباقي كما كان وهذه
النكتة شرطنا في الحكم اقل ما قيل عند ورود حتى من الدليل السمعية فانه ورد شيء من
ذلك كان الحكم راجعا لا لاجل الرجوع الى اقل ما قيل وهذا السر لما لم يتنبه الناس
في العدد الذي به ينعقد الجمعة فقال قائلون يكون وقال آخرون ثلثة فالشافعي
لم يأخذ باقل ما قيل انه وجد دليلا سمعيا فان قلت
لم لا يجوز ان يقال يجب الاخذ بالكثير ما قيل فيه لانه قد ثبت في الذمة حق واختلفت
الامة في الكمية فقال قوم وكل الذمة وقال آخرون بل نصفها وقال آخرون بل ثلثها
فاذا لم يحصل يقين واحد من هذه الاقوال دخل في سعيه شاغلت فلا تحصل براءة
الذمة بالمقين الا عند اداء الكل بالمسلم فوجب القول بانه لا يحصل الخروج عن العهدة
بالمقين والجواب انه لما كان الاصل براءة الذمة امتنع الحكم بكونها مشغولة الا
بدليل سوى فاذا لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يثبت الا في اقل المقادير لم يثبت
شغل الذمة الا بذلك القدر فان قلت هب انه لم يوجد دليل سوى الاجماع
لكنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فلعله ثبت في الذمة حق اما يزيد من اقل
ما قيل واذكاره الاحتمال فاما لم تثبت الخروج عن العهدة باليقين الباقي اكثر
ما قيل قلت لما لم يوجد دليل سوى الاجماع والاجماع لم يدل الا على
اقل ما قيل كان الزائد على ذلك القدر لو ثبت لثبت من غير دليل وذلك غير جائز
لانه تصريح بالتكليف بما لا يطاق وايضا فان الله تعالى تعبدنا بالعمل بالبراءة الاصلية
اذا لم يوجد دليلا سمعيا يصرفنا عنها فاذا لم يوجد دليل سمعي يدل على الزيادة علمنا
ان الله تعالى يتعبدنا بالبراءة الاصلية وحينئذ يحصل القطع بانه لا يجب الا ذلك
القدر الذي هو اقل المقادير المسئلة السابعة قال فوجب على المخالف
الاخذ باحد القولين للنص والمعقول اما النص 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 كنا في شرع الشافعي المقتبل واما
القياس فهو انه تعالى عفى عن كثير والعبد محتاج فتبين واذا وقع التعارض بين هذين

الجاسين كان الضامن على جانب الكريم الغني والي منه على جانب المحتاج الفقير
وربما قالوا الاخذ بالاخف اخذ بالاشق فوجب العمل به واعلم ان هذا المذهب برجع
حاصله الى الاصل في المأخذ للاخذ وفي الامر الحرمة وقد تقدم الكلام فيه فاما
قوله الاخذ بالاخف اخذ بالاشق قلنا هذا ضعيف لانا انما اوجبنا الاخذ بالاشق اذا كان
اذا كان الاخف ليس جزءا من ماهية الاشق لم يضر وفال فوجب الاخذ بالاشق لقوله
لقوله عليه السلام الخير في الشر والباطل خفيف وفي وهذه الدلالة ضعيفة لانه لا
يلزم من قولنا كل حق ثقيل حقا ولا من قولنا الباطل خفيف ان
يكون كل خفيف باطلا وهاهنا طريقة اخرى سهلة طريقة الاحتياط وهي اما
الاخذ بالاكثر مالم يفض الى الاشق وقد تقدم الكلام فيهما فلا فائدة في الاعادة

المسئلة الثامنة الاستقراء المظنون هو اثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض
جزئياته مثاله قول الحنابلة في الوتر انه ليس بواجب لانه يؤدي على الراحلة ولا شيء
من الواجب يؤدي على الراحلة اما المقدمة الاولى فبالاستقراء واما الثانية
فتبيينها بالاستقراء وهو انا رأينا الفصل والحد وسائر اصناف الواجبات لا يؤدى
على الراحلة فحكمنا على كل واجب بانه لا يؤدي على الراحلة وهذا النوع لا
يفيد اليقين لانه يحتمل ان يكون الوتر واجبا يخالف سائر الواجبات في هذا الحكم
ولا يمتنع عقلا ان يكون حكم بعض انواع شيء مخالفا لحكم النوع الاخر من ذلك الجنس وهذا
هو الظن الراجح الاظهر وانه لا سبيل الى القطع فيه فلنفصل ثم نعيد ونقول حصول الظن وجب
الحكم بكونه حجة لقوله عليه السلام اقضي بالظاهر المسئلة الثانية سبعة في
المصالح المرسلة اعلم ان المصلحة بالاضافة الى شهادة الشرع ثلثة اقسام احدها
ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذي تقدم شرحه وثانيها ما شهد الشرع
ببطلانه مثاله قول بعض العلماء كبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان عليك صوم
شهرين متتابعين فانا انكر عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة قال لو امرته بذلك
لسهل عليه واستصغر اعتاق رقبة في قضاء شهوته واعلم ان هذا باطل لانه حكم على
خلاف حكم الله تعالى لان المصلحة تختلف باختلاف الاشخاص بحسب رأيه فمتى اذا عرف ذلك من صنيع

العلما لم يحصل الثقة للملوك بفتواهم وطنوا ان كلما يفتون به فهو تخريف برجمتهم
بالراي الغير الثالث بالرشيد له بالاعتبار ولا بالابطال نضرب مثلا قد ذكرنا
في كتاب القياس ان المناسبة اما ان يكون في محل الضرورة او الحاجة او البسطة فقال
الغزالي اما الواقع في محل الحاجة او البسطة فلا يجوز الحكم بهما بمجرد المصلحة لم يجز
بمجرد وضع الشرع بالراي واما الواقع في رتبة الضرورة فلا بعد ان يعود الى ايد اجتهاد
بمجتهد ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اساري المسلمين ولو كففنا عنهم لصدمونا
واستولوا على دار السلام وقتلوا كافة المسلمين ولو رمينا التترس لقتلنا مسلما لم
يذنب ذنبا وهذا لا عهد به في الشرع ولو كففنا لسلطانا الكفار على جميع المسلمين
فيقتلونهم ثم يسلون الاساري فيجوز ان يقول قائل هذا المجتهد معتبر لكل حال فحفظ
كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ المسلم الواحد قال واما اعتبرنا
هذه المصلحة لاستنادها على ملة اوصاف وهي انها ضرورية قطعية كلية واحترزنا
بقولنا ضرورية عن المناسبات التي تكون في مرتبة الحاجة او البسطة وبقولنا قطعية
عما اذا لم تقطع بتسلط الكفار علينا اذ الم نقصد التترس فانها هنا لا يجوز لان
التترس وكذلك كل قطع المتسطر فانة من جزئه لا يجوز لانا لا نقطع بانه بصيرة ذلك سببا
للنجاة ويقولنا كلية نعما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم فانه لا يجاز رمي التترس اذ لا يلزم
من عدم استيلائنا على تلك القلعة فساد بيضة كل المسلمين وكذا اذا كان جماعة في سفينة
ولو طرحوا واحدا لنجوا والاغرقوا الجملة هم فيها هنا لا يجوز لان ذلك ليس امرا كليا
فهذا حاصل ما قاله الغزالي ومذهب مالك ان التمسك بالمصالح المرسلة جايز واحتج
عليه بان قال الحكم يعرض اما ان يتلزم 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 يتلزم مصلحة خالية عن المفسدة واهذا لا بد وان
يكون مشروعا لان المقصود من الشرايع رعاية المصالح وثانيها ان يتلزم مصلحة
راجحة وهذا لا بد وان يكون ايضا مشروعا لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير وثالثها ان يستوي الامران وهذا يكون عبثا فوجب ان لا يشرع ورابعها
ان يخالف اعتبار الامرين فهذا ايضا يكون عبثا فوجب ان لا يكون مشروعا وخامسها ان يكون
مفسدة خالصة وهذا لا يخلو اما ان 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 انها
من دين الانبياء وهم المقصود من وضع الشرايع والكتاب والسنة دالان على ان الامر كذلك
تارة بحسب الصريح وتارة بحسب الاحكام الشرعية على وفق هذا الذي ذكرناه غاية
ما في الباب انا نجد واقعة داخلة تحت قسم من هذه الاقسام ولا يوجد لها في الشرع
ما يشهد لها بحسب جنسها القريب لكن لا بد وان يشهد الشرع بحسب جنسها البعيد
اعني كونه خالص المصلحة او المفسدة او غالب المصلحة او المفسدة فظهر انه لا بد وان يوجد
مناسبة الوصف في الشرع ما يشهد لها بالاعتبار اما بحسب جنسها القريب او جنسها
البعيد اذا عرفت هذا وجب القطع بكونه حجة للعقول والمنقول اما المعقول فلانا اذا
قطعنا بان المصلحة الفلانية على مفسدته تولد من هذا تين المقدمتين طن ان هذه المصلحة
معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب لقوله عليه السلام افضل الظاهر ولما ذكرنا ان الترجيح
الراجح على المرجوح من مقتضيات العقول وهذا يقتضي القطع بكونه حجة واما
المنقول فالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والاستدلال
بكونه مصلحة على كونه مشروعا بجامع وجب دخوله تحت النص واما الاجماع
فهو ان من تتبع احوال مباحث الصحابة علم قطعا ان هذه الشرائط التي اعتبروها
فقها الزمان في تخريج المناسبة والشرائط المعتبرة في العلة والاصل والفرع ما
كانوا يلتفتون اليها بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بان المقصد من الشرايع رعاية المصالح
فدل مجموع ما ذكرناه على جواز التمسك بالمصالح المرسلة المسئلة العاشرة
الاستدلال بعدم ما يدل على الحكم على عدم الحكم طريقة عول عليها بعض الفقهاء وتحريره
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 اهمانا سدى ولم يضع عليه دليلا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق
وانه غير جائز وانما قلنا ان الدليل اما نص او اجماع او قياس لثلثة اوجه احدها
قصة معاذ فانها دل على انحصار الادلة في الكتاب والسنة والقياس ردنا
فيه للاجماع لدليل منفصل وسنتكلم فيه في الباب الثاني على الاصل وثانيها ان الادلة الدالة
على الاحكام كانت معدومة في الازل وقد بينا ان الاصل في كل متجدد بقاؤه على ما
كان فهذا الدليل يقتضي ان لا يوجد شيء من ادلة الاحكام ترك العمل به في النص

والاجماع والقياس فوجب ان يبقى ما عدا هذه الثلثة على الاصل وثالثها انه لو
حصل شيء اخر من الادلة لكان ذلك من الامور العظام ولزم ما يجب الرجوع اليه
في الشرع نفيا واثباتا في الوقايع الحاضرة والمستقبلة لا شك انه من الحوادث العظام
فلو كان ذلك موجودا لوجب اشتهاره ولو كان كذلك لعرفناه بعد البحث والطلب
فلما لم نجد شيا من ذلك علمنا الانحصار وانما 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 يحمله قائل الحكم وثانيهما انه لو وجد في المسئلة
لعرفه المجتهد ومن ظاهر او لو عرفوه لما حكموا على خلافه ظاهرا فحيث حكموا
بخلافه علمنا عدمه واما الاجماع فممنوع فلا مسئلة خلا فيه ولا اجماع مع
الخلاف واما القياس فمبني على وجهين احدهما ان القياس لا بد فيه من اصل والاصل
هو الصورة الفلانية والفارق الفلاني موجود مع الفارق ولا يمكن القياس
ابقيوما في الباب ان يقال لم لا يجوز القياس على صورة اخرى فنقول الانا بعد الطلب
لم نجد شيا يمكن القياس عليه الا هذه الصورة وهذا القدر عذر في حق المجتهد
فوجب ان يكون عذرا في حق المناظر على ما بينا وثانيهما ان نبين الاصل كانت
معدومة فوجب نفيا وهو على العدم متمسكا بالاستصحاب فهذا تمام بيان هذه الدلالة
واعلم ان كل مقدمة لا يمكن تشييد الدليل الا بها فلو كانت تلك المقدمة مستغلة
بالانتاج كانت المتمسك بها في اول الكلام وفي دليلنا هذه الدلالة لا يمكن تشييدها
الا باحدى مقدمتين احدهما ان عدم الوجدان بعد الطلب يدل على عدم الوجود
وثانيتهما ان الاصل في كل معدوم انه يبقى معدوما فيصل الحزم طريقا به على العدم وهاتان
المقدمتان لو صحتا لكانتا مستغلتين بانتاج المطلوب فانه بهما ثبت اول المسئلة
الحكم الشرعي لا بد فيه من دليل ولم يوجد الدليل فيما اجتهدت في الطلب وما
وجدته وذلك يدل على عدم الوجود او يقال ولم يوجد الدليل الذي هذه الدلايل
كانت معدومة في الازل والاصل في كل معدوم بقاؤه على العدم واذا ثبت هذا
فقد حصل ظن عدم الدليل فيتولد من القطع بانه لو وجد لعلم الحكم لو وجد الدليل
مع ظن انه لم يوجد ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب ويقرر هذه الدلالة

على هذا الوجه اقل مقدمات واشد تخصيصا فكان اولى بدها على هذا الوجه اولى
وان قيل قوله الدليل اما نص او اجماع او قياس قلنا هذا لا يتم على قولك
انك ذكرت هذه العبارة دليلا في هذه المسئلة الشرعية وانها ليست بنص ولا
اجماع ولا قياس وعند هذا يلزم احد الحذورين وهو انا اذا لم يكن هذا الكلام
دليلا في المسئلة حتى ينتج المحصور ويبطل المحصور حتى ينتج هذا دليلا في المسئلة
فان قلت الكلام عليه من وجهين احدهما انا نقول دليل الحكم
الشرعي اما نص او اجماع او قياس ومدلول دليل انتفاء الصحة وان هذا الانتفاء
كان نحصا صلا قبل الشروع فالاخبار عنه يكون اخبارا عن امر لا يتوقف معرفته على
الشروع فلا يكون شرعيا وثانيهما انا لا نسلم ان الاجماع لا ينعقد
على انه متى لم يوجد شئ من هذه الاشياء وجب نفي الحكم فيكون الدليل هو الحقيقة
هو الاجماع قلت اما الجواب عن الاول فهو انه لما ثبت انتفاء الصحة
لزم ثبوت البطلان ضرورة نفاذ 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 دل على انه مع
عدم النص والاجماع والقياس لزم عدم الحكم فيكون الاجماع دليلا على ان عدم
هذه الثلثة دليل عدم الحكم وعدم هذه الثلثة مغاير لهذه الثلثة فيعود
الكلام المتقدم السؤال الثاني انك جعلت عدم دليل الثبوت دليل العدم فهل
تجعل عدم دليل العدم دليل الثبوت امر لا فان لم تفعل به فقد نقضت 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 بينهما في العقل وان اعترفت 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 فبسبط حصرهم والثاني وهو انه اذا كان
عدم دليل العدم دليلا على الوجود لم يلزم انتفاء الوجود الا بعد وجود دليل

العدم لكنك لو ذكرت دليل العدم لاستغنيت عما ذكرت من الدلالة السؤال الثالث
انك افتصرت في النفي على عدم الوجدان فهذا الطريق ان صح وجب الاكتفاء به فنحن
نفي القياس لانه حاصل فيه وان لم يصح لم يجز التعويل عليه فهذا المقام فان قلت
انما تعرضت لنفي قياس معين لان المخالف لا يعتقده قياسا وهو دليلا وليس في النصوص
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 الرابع
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 ذلك جائزا احتمل كون الحكم
في الاصل معللا بالوصف الذي تدعي الى الفرع وبالوصف الذي لم تستند اليه معا فلا
يكون ذلك قادحا في القياس السؤال الخامس ان هذا النظر لا ينفك عن القلب
فان المستند اذا قال مثلا في بيع الغائب لا نص ولا اجماع ولا قياس على صحته
فوجب ان لا يثبت صحته فيقال له وجب ان لا يحرم اخذ المبيع من البائع بعد جريان هذا
البيع على المشتري او نحو ما اخذ الثمن من المشتري على البائع حكم شرعي فلا يثبت
الا بنص او اجماع او قياس ولم يوجد ذلك فوجب ان لا يثبت والجواب
هذه الدلالة لا تتم الا بتسليم ان الاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان وانه
انما يجوز العدول عن هذا الاصل اذا وجد دليل يوجب العدول عنه وذلك
الدليل لا يكون الا نصا او اجماعا او قياسا وعلى هذا الوجه يسقط السؤال وذلك
لانا نقول مثلا في مسئلة بيع الغائب لم لا يقال جريان هذا البيع كان المبيع ملكا
للبائع والاصل في كل ثابت بقاؤه على ما كان فالقول بتوكل التمسك هذا الاصل
عند وجود نص او اجماع او قياس يدل على خلافه ولم يوجد واحد من هذه
الثلثة فلم يوجد ما يوجب العدول عن التمسك بذلك الاصل واذا كان كذلك
وجب الحكم ببقاء ما كان وحاصل الكلام انا انما ادعينا الحصر فيما
يدل على تغيير الحكم من مقتضى الاصل والحكم الذي ادعيناه من هذا الدليل ليس من باب
تغيير الحكم بل هو من باب ابقاء ما كان على ما كان فلم يكن ادعاء الحصر في تلك
الصورة قادحا في صحة هذه الدلالة واذا عرفت هذا فالعارة الصحيحة
عن هذا الدليل ان يقال الحكم الشرع ابقاء ما كان الحال اذا وجدت دلالة شرعية
مغيرة والدلالة المغيرة اما نص او اجماع او قياس ولم يوجد واحد من هذه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المثبتة فلو فرض عدم الدلالة المغيرة فوجب ابقاء ما كان على ما كان فان قلت التمسك
باستصحاب الاصل كاف في حاجة الى هذا التطويل قلت الخاطر لو اجتهد
ومعلوم ان المجتهد لا يجوز له التمسك باستصحاب حكم الاصل الا اذا بحث واجتهد في
طلب هذه الادلة المغيرة فاذا لم يجد في الواقعة سيما منها حل له فيما بينه وبين الله تعالى
ان يحكم بمقتضى الاستصحاب فما قيل البحث عن وجود هذه الدليل المغيرة لا يجوز
له التمسك بالاستصحاب اصلا فما ثبت ان الامر في المجتهد كذلك وجب ان
يكون في حق الخاطر كذلك لانه لا معنى للخاطرة المشروعة الحيران وجد للاجتهاد
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 المعجز على يد الانسان على انه ليس بنبي وكما نستدل بعدم ما يدل على انه ليس برسول
على كونه رسولا وثالثها انه لا يقال ان فلانا ما نهى عن التصرف في ماله فاكون
ماذونا في التصرف ويقال انه لو اذن لي في التصرف في ماله فاكون ممنوعا
ورابعها ان الدليل كما يدل على حسب ما يليق به فدليل العدم ودليل الوجود
سلمنا انه ليس احد الطريقين 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 لبس سوال لان العلم ليس هو شيئا يعلق بالوضع والاصطلاح
كما يليق الخوض في امثاله بالكتب العلمية واما السوال الرابع فجوابه انا بينا في
هذا الكتاب انه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين وان سوال
الفرق سوال قادح واما السوال الخامس فساقط لانا لم نقل انه يلزم من عدم
النص والاجماع والقياس بقاء ما كان على ما كان بل بينا ان الاصل في الثابت
استمراره على ما كان معارضة الخصم انما يلزم لو ثبت ان الاصل في الشيء
الرفع حتى على ما كان ولما كان ذلك باطلا كانت معارضته باطلة المسئلة
الحادية عشرة في تعريف 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 يقال هذا الحكم كان معدوما وذلك
يقتضي ظن بقايه على العدم والعمل بالظن واجب اما قلنا انه كان معدوما فلان

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 كذلك لانا نسلم ان مراد بنا من الحكم
كون الشخص مقولا له افعل هذا الفعل وهذه السامة لعافيتك وعلى المعلوم
بالضرورة ان هذا المعنى لم يكن متحققا في الازل واما بيان انه لما كان معدوما
فلم يحقق ذلك المعدوم فقد ذكرنا وجها بيناه في مسئلة الاستصحاب وثانيها انه
لو ثبت الحكم لثبت بدلالة او امارة والاول باطل لان الادلة معه على انه ليس 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 الله بما لا يعلم وهو ايضا
تعالى امر رسوله على الله بما لا تعلمون وثالثها لو ثبت الحكم لثبت بالمصلحة او بالحكمة
والثاني عبث وهو غير جايز على الله تعالى والاول 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 الشرع عبثا
وهذا القول في المفسدة بعد الدليل ينفي شرع الحكم ترك العمل به فيما توافقنا على وجوه
فبقي ان المحتاج على ترك الاصل وانما ان هذه الصورة تفارق الصورة الغلانية
التي ثبت هذا الحكم فيها ووصف مناسب موجود في هذا الفرع فنفي هذا الحكم بيان المفارقة في
الوصف المناسب بهذا وجد في الاصل ذلك الوصف الغلاني وانه مناسب لذلك الحكم ونعين
ذلك بطريقه وبيان الله هذا القدر يمنع من المشاركة والحكم وذلك لان هاتين الصورتين
لو اشتركتا في الحكم كان اما ان يكون الحكم الثابت في الصورتين معللا بوصف مشترك بين
الصورتين او لا يكون وعلى التقدير الاول فان كان الاول لزم الغاء الوصف المناسب الخاص الذي
هو الاصل به وانه غير جايز وان كان الثاني لزم تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهذا
غير جايز لان استناد احد ذينك الحكمين الى علة اما ان كان لذاته او لوازم ذاته لزم في الحكم
الذي يماثله استناده ايضا الى تلك الماهية لا الى ماهية اخرى وان لم يكن لذاته ولا
اللوازم ذاته كان الحكم ونفسه غنيا عن العلة والغني عن الشيء لا يكون مستفيدا البته فوجب

في ذلك الحكم لا يكون مستندا الى تلك العلة وقد فرضناه مستندا اليها وهذا خلف
وخامسها ان الحكم لو ثبت في هذه الصورة لثبت في الصورة الفلانية لا ينتفي بنفيه وفي
الصورة كذلك لدفع حاجة المكلف وتحصيل مصلحته وهذا المعنى قائم هناك فيلزم ثبوت
الحكم هناك فلما لم يوجد هناك وجب ان لا يوجد هنا وسادسها ان هذا الحكم كان مشتملا على
الازل الى الابد فكان مشتملا على اوقات مقدورة غير متناهية فوجب تحصيل اكثر الانتفاع في هذه الاوقات
الغير المتناهية اكثر من الاوقات المتناهية والكثير مظنة الظن فوجب ان يكون الحكم في هذه الاوقات
المتناهية مثل الحكم في تلك الاوقات الغير المتناهية وقد كان يجب النفي وسائر ما شرع عند الحكم
بنفي الضرر والضرر منفي بالنص وانما قلنا انه ينتفي الضرر لان المكلف بتقدير ان يعود الى
الزنا بعد ذلك فانه كان يستحق الضرر لانه ان فعل على خلاف ما امر به استحق العقاب وان لم يفعل
ضرر نفسه المراد فثبت كونه ضررا فوجب ان لا يكون مشروعا لقوله عليه السلام لا ضرر
وثامنها لو ثبت هذا الحكم لثبت بدليل والالكان ذلك تكليفا بالا يطاق وانه غير جائز لكنه لا دليل
لان ذلك الدليل اما ان يكون هو الله تعالى او غيره والاول باطل لما لا يلزم من قول الله تعالى في
الحكم ولا جائز ان يكون غير الله تعالى لان ذلك الغير ان كان قد جاء الكلام وان كان كذلك
فقد كان معدوما والحاصل بتمامه على العدم وايضا فلان بشرط كونه دليلا ان يوجد فذاته
وان يوجد له وصف كونه دليلا فاذن كونه دليلا مشروط بحدوث حدثين لا محالة
ويكفي في ان لا يكون دليلا عدم احدهما والمتوقف على الامرين مرجوح بالنسبة الى
ما يتوقف على امر واحد فاذن كونه دليلا مرجوح والظن وجب ان لا يكون دليلا واما
ان كان الحكم وجوبا فلان قوله الكلية فيه وجوه احدها ان المجتهد اذا ظن به فرجح
ان يكون حنا لقوله عليه الصلاة والسلام ظن المومن لا يخطئ ترك العمل
بهذا الظن العام لان ظنه نادر لا يستند الى وجه صحيح فيبقى معمولا به في حق

الظن المجتهد — نقول المجتهد المثبت معارض لمقول المجتهد

الثاني — قول المثبت اولى لان قول المثبت ناقل فرجح

العقل وقول الثاني مبقى لحكم العقل وقد ذكرنا في باب التراجيح
ان الاول اولى وايضا فالثاني يحتمل انه انما نفى لانه وجد له
نفي النفي ويحتمل انه لم يجد له [illegible] لم يجد له طريق الثبوت وعدم وجود

الظن

الظن لا يكون دليلا خلاف المثبت فانه لا يمكنه الاثبات الا عند وجود
الثبوت فانه لو لم يوجد له هذا الظن لكان مكلفا بالعمل على العقل واذا
كان كذلك ثبت ان قول المثبت اولى من قول النافي وثانيها ان يقول ثبت
الحكم في الصورة الفلانية فيجب ثبوته هاهنا وبيانه بالاية والخبر والاثر والعقل
اما الاية فوجوه احدها قوله تعالى اذا عتبه واذلت الاية على الامر المطلق
والامر المستدعي لا ثبوت الحكم في محل الوفاق عند ثبوته في محل الخلاف جائز فكما
دخلت الامر وثانيها قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان والعدل
هو التسوية فالله تعالى امر بالتسوية وهذا تسوية فيكون داخلا تحت الامر
واما الخبر فهو انه عليه السلام شبه الخليلة بالحمضة في حكم شرعي وهو
عليها اضافة تشبيه الحكم بالحكم لغة وانما تتبعه وهذا الذي علمناه تشبيه
صوره بصورة فكان داخلا تحت الامر وايضا الاثر فهو ان ابا بكر شبه العمد
بالعقد فان عمرا راجع ابا موسى بالقياس في قوله الامور بامثالها فاذا ثبت انهما
فعلا ذلك وجب علينا مثله لقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر واما المعقول فهو ان تغير محل الوفاق يقتضي الحكم هناك فاذا ثبت
لحاجته ومصلحته وذلك المعنى قائم هاهنا فورود الشرع بالحكم هناك
يكون ورودا هاهنا وانما اجمعنا على ان الحكم ثابت في عالم الله تعالى
ثبت ولا شك ان ذلك الحكم انما ثبت لمصلحة وهذا الحكم بتقدير
الثبوت يحصل النوع مصلحة ولا بد وان يشتركا في قدر وتعلق بالقدر
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
فوجب عن الداعي الى الشرعية لكان ذلك الخروج لمعارض والاصل
عدم المعارض وخامسها ان احد المجتهدين قال بثبوت الحكم والاخر
قال بعدمه ولما تعارض القولان قال الثبوت اولى لان المسلمين اجمعوا
على انه اذا ورد خبران احدهما ناقل عن حكم العقل والاخر مبقى له فان الناقل

شبكة الألوكة
www.alukah.net