Achetée à Paris à la Librairie
Universelle du Livre Ancien et Moderne
Emile Bouvet Successeur
Quai des Grands-Augustins 49 Paris
le 25 Mars 1918

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بلطفك

الحمد لله خالق الافكار ومدبرها ومصورها بالنسب المناسبة ومقدرها وجاعل حركات الستارة الفلكية على احسن في احوال الانسان في تدبيرها مظهر حكمته في ابداعه لانواع موجودات العالم وتصويرها المتفضل بسوابغ انعامه وجليل برها العادل فيما خصه ولخصاه من الاحكام وتقديرها الذي شرف نوع الانسان بالعقل الهادي الى الادلة التوحيد وكرمه باهل خاصة العقل لاستعمال احكام الشريعة من مدارکها وتقريرها حتى استعرف فاء بها وظهرت حكمته في جمعها وتحبيرها واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة منجيه من صعير الموبقات وكبيرها واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي زال بواضح برهانه واراح بصلاق بيانه ما ظهرت من شبه الملحدة في تزويرها صلى الله عليه وعلى آله واصحابه الموازرين له في اظهار دعوته بجدها وتسهيرها والسلام وبعد فانه لما كانت الاحكام الشرعية والقضايا الفقهية وسايل مقاصد المكلفين وضبط مصالح الدنيا والدين واجل العلوم قدرا واعلاها شرفا واظهرها ما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد كانت ادلى بالنفاسة واجدر بالاعتماد عليها وحيث كان الاسبق الى استمدادها والاولى بالنظر الى مسالكها والاطمع في اقتباسها من عين النقات الى مدادكها كان من اكد الواجبات في القضايا الواجبات التحث في اغوارها والكشف عن اسرارها والاحاطة بمعانيها والمعرفة لمبانيها حتى تذلل طرق الاستمداد وتسهل جموح عاصي الاشكال وتذلل بكثير مداني ومطال الغير الى في جمع فوايدها وتحقيق وايدها من مبنى حنات الفضل ومطار حبات النبلا حتى لان من معرکها ما استصعب على السدد بين وظهر منها ما اخفى على حذاق المتحرين واحطت منها بلباب الالباب واحتويت من معانيها على النجب النجاب فاحببت ان اجمع فيها كتابا محاذيا لجميع مقاصد قواعد الاصول مشتملا على حل ما انعقد من غوامضها على ارباب العقول مجتنبا الاسهاب وغب الاطناب ممهدا للقاصر عن اللباب خدمة لمولانا السلطان الملك المعظم الملك سلطان الاجواد والانجاد اجل الملوك العالم واكمل من مد اليه اعناق الهمم والعزائم ملك ارباب الفضايل بافاضة خلائص

الافاضل باعنت امواق الخواطر فاشرفت العلوم الدوائر بما خصه الله به من الفضايل التي حازها فاصبح مسبوقا الاولين في المناقب التي يقصر دون احصايها عد الحاصرين ويبدو زمانها والبه حلمها وابرامها وبه كشف اغوارها والمبرز بين ظلمها وانوارها الامام الله سعادته ادامة لا تعرضها العفاء ولا يضرب مثارها وان كنت في ضرب المثال كحامل التمر الى هجر او طل الى مطر فلكنه افضى ذو حاجة القدر وغايه مسال الذكاء البشر راجيا ان صلاق منه القبول وان يقع موقع الاغضاء عما فيه من الغفلة والذهول وسميته كتاب الاحكام في اصول الاحكام وقد جعلته مشتملا على اربع قواعد الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وما يتعلق به والثانية في تحقيق الدليل السمعي واقسامه وما يتعلق به من لوازمه واحكامه والثالثة في احكام المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين الرابعة في ترجمات ابواب المطلوبات الله يسر جسامه وسهل اتمامه ونصرنا باصلال من صالك الحق البين وجنبنا بر حمله عن طرق المعتبرين وسلمنا من غوايل البدع لا نقطع عنا علايق تطمع وامنا يوم الخوف والجزع فانه ملاذ القاصدين وكهف الراغبين والله

القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه

تعرف موضوعه وغايته وما فيه من البحث عنه من مسائله وما منه استمداده تصوره ومباديه وما لابد من سبق معرفته قبل الخوض فيه فنقول الحق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم ان يتصور معناه لو لا بالحد والاسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه وان يعرف موضوعه وهو الشيء الذي تبحث في كل العلم عن احواله العارضة له نسبة اليه عن غيره وغايته هو الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثا وما عنه البحث فيه من الاحوال التي هي مسائله لتصور طلبها وما منه استمداده لصحة اسناده عند روم تحقيقه اليه وان يتصور مباديه التي لابد من سبق معرفتها فيه لامكان البناء عليها اما مفهوم اصول الفقه فنقول اعلم ان قول القائل اصول الفقه قول مؤلف من مضاف وهو الاصول ومضاف اليه وهو الفقه ولا يعرف المضاف حتى معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعرف معنى الفقه اولا ونحن لا نعني بالاصول اصولنا اما الفقه فهو في اللغة عبارة عن الفهم قال الله تعالى لا تفقه كثيرا مما نقول اي لا نفهم وقوله تعالى ولكن لا تفقهون

فسمعهم لا يفهمون وقيل العرب فقهت كذا اى تعلمته وحاصل هو العلم و
الاصح ان الفهم معاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه لا
ضمان ما يرد عليه من الابطال وان لم يكن المتصف به عالما كما في الفطن ولما العلم
فسيأتي بحصقه عن قريب فعلى هذا لكل عالم فقيه وليس كل فقيه عالما وذهب
الفقه محصور من العلم الحاصل بجملة من الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال
العلم احترازا عن الظن بالاحكام الشرعية فانه يجوز اطلاق اسم الفقه عليه
في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بالشيء
بالفعل بناء على الحد الحقيقي وان كان ظنيا في نفسه وقولنا بجملة من الاحكام
الشرعية احترازا عن العلم بالحكم الواحد والامرين فانه لا يسمى في عرف فقها وانما
لم نقل بالاحكام لان ذلك يستلزم ان يكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا
يكون العلم حاصلا من ذلك فقها وليس كذلك وقولنا الشرعية احترازا عما ليس كذلك
كالامور العقلية والحسية وقولنا الفروعية احترازا عن العلم بكون ادلة الاحكام
حجة فانه ليس فقها في العرف الاصولي وان كان العلم حاصلا عن النظر لكونه غير
مقصود وقولنا بالنظر والاستدلال احترازا عن علم الله تعالى بذلك وعلم جبريل والنبي
عليهما السلم فيما علمه ما اوحى فان علمهم بذلك لا يسمى فقها في العرف ولا اصوليا اذ ليس
طريق العلم في حقهم ذلك النظر والاستدلال واما اصول الفقه فاعلم ان اصل
مراد الله كل شيء هو ما يستند تحقق ذلك الشيء اليه فاصول الفقه وحقيقته دلالتها
على الاحكام الشرعية وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة
التفصيل بخلاف الادلة الخاصة المستعملة في احاد المسائل الخاصة واما
موضوع علم اصول الفقه فاعلم ان موضوع كل شيء هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم
عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصولي في علم الاصول لا تخرج
عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية وانسابها واختلافها وتراجيها
وكيفية استمداد الاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم
الاصول واما غاية علم الاصول فالوصول الى معرفة الاحكام الشرعية
التي هي مناط السعادة الدنيوية والاخروية واما مسائله فهي احوال
الادلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه واما طريقه استمداد فعلم

الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما علم الكلام فليتوقف العلم بكون ادلة الاحكام
مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاءه وغير ذلك مما
لا يعرف في غير علم الكلام واما علم العربية فليتوقف معرفة دلالات الالفاظ اللغوية
من الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار
والنسخ والمفهوم والمنطوق والاشارة والتنبيه والايماء وغير ما لا يعرف في
علم غير العربية واما الاحكام الشرعية فمن جهة ان الناظر في هذا العلم انما
ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فلا بد وان يكون عالما بمقاصد الاحكام ليتصور
القصد الى اثباتها ونفيها وان يعلم بذلك من اصطلاح المسائل بضرب الامثلة وكثرة
الشواهد وبالتأمل فيما يحتف بها من النظر والاستدلال او لا يقال ان استمداد من
وجود هذه الاحكام ونفيها في آحاد المسائل وانتهاض هذه الجهة لا يثبت لها بغير
ادلتها فلو توقف الادلة على معرفتها من هذه الجهة كان دورا ممتنعا واما بيان
واعلم ان مبادي كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم وهي غير
محتاجة فيه لبيان مسائل ذلك العلم عليها سواء كانت مسلمة في نفسها كمبادي
العلم الاعلى او غير مسلمة في نفسها بل مقبولة على سبيل المصادرة او الوضع على
ان يبرهن في علم اعلى من ذلك العلم واما هذه المبادي في علم الاصول فنقول
قد عرف ان استمداد اصول الفقه انما هو من ثلاثة من الكلام والعربية والاحكام
الشرعية فمبادي كل واحد منها خارجة عن هذه الاقسام الثلثة فلذا سمي كل مبدإ
فيها قسما القسم الاول في المبادي الكلامية فنقول اعلم انه
لما كان اصول الفقه هي ادلة الفقه وكان الكلام فيها مما يخرج الى معرفة
الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم او الظن وكان ذلك مما لا يتم الا بعد النظر
دعت الحاجة الى تعريف معنى الدليل والنظر والعلم والظن من جهة التحديد
والتصوير لا غير اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب
الدليل وقد يجيء الذاكر للدليل وقد يطلق على ما به الدلالة كالقوارير وهذا هو
المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء كان موصلا الى العلم او الظن والاصوليون يفرقون
بين ما اوصل الى العلم والظن فيخصون اسم الدليل بما اوصل الى العلم واسم

الاجادة بما اوصل الى الظن وعلى هذا فحده على الصحيح انه الذي يمكن ان
يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فالقيد الاول اخرج ما لم يتوصل
به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن كونه علما لما كان التوصل
به ممكنا والقيد الثاني اخرج ما اذا كان الناظر في الدليل بنظر فاسد والثالث
اخرج عن الحد الموصل الى العلم التصوري وهو عام للقاطع والظني واما حده على
الوجه الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري وهو منقسم الى
عقلي محض وسمعي محض ومركب من الامرين فالاول كقولنا الدال على
حدوث العالم العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم عنه العالم حادث والثاني
فكالتصور من الكتاب والسنة الاجماع والقياس كما يأتي تفصيله والثالث كقولنا
سند الدال على تحريم النبيذ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فقولنا على اللام كل مسكر
حرام فيلزم منه النبيذ حرام واما النظر فانه قد يطلق بمعنى الاستطارة والتأمل
الذي يقابل بالعين والاعتداد بالحدقة والتفكر والاعتبار وهذا
الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين وقد قال القاضي ابو بكر
في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا وما جرى مجراه يطلب
به غير الحياة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة فانها لا يطلب بها ذلك وان
كان من قامت به يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا القسمة للعلم والظن ليكون
الحد جامعا وهو حسن غير انه يمكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى لا يحتج عليها
من الاسئلة ما قد يحتج على عبارة القاضي على ما مضى، في بكار الافكار وهو
ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن
المناسبة للمطلوب بنا لبعض خواص هذا التحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو عام
للنظر المفضي للتصور والتصديق القاطع والظني وهو منقسم الى ما وجد
النظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب فيكون صحيحا والى ما ليس كذلك
فيكون فاسدا لاشتراط وجود مطلق الفعل واتباعا اضداد من النوم والغفلة
والجنون وحصول العلم بالمطلوب وغير ذلك ولنا العلم فقد اختلف الاصوليون
المتكلمون في تحديده فمنهم من زعم انه لا سبيل الى تحديده لكثرة اختلف هؤلاء
فمنهم من قال سبيل طريق تعرفه انما هو القسمة والمثال كما يأتي للحسين

والغزالي

فنقول العلم انه لما كان نوع الانسان اشرف موجود في عالم السفليات لكونه
مخلوقا لمعرفة الله تعالى التي هي اجل المطلوبات واسنى المرغوبات لخاصة
الله تعالى به من العقل الذي به ادراك المعلومات والتميز من جميع ما في الوجود
على ما حال على الاجمال حكاية عن ربه كنت كنزا لم اعرف فخلقت خلقا لاعرف به
ولما كان هذا المقصود لا يتم الا بدوران الاطلاع على المعلومات النظرية المؤدية
الى الحصايا الضرورية المترتبة عليها الى مطلوباته وكان كل واحد
لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه
دعت الحاجة الى نصب الدلائل ليتوصل بها كل واحد الى معرفة ما في حقه
الاغر من المعلومات المعينة له في بعض غرضه واخف ما يكون من ذلك ما كان
من الافعال الاختيارية واخف من ذلك ما كان منها لصقرا الى الالتذاذ
الادراك ولانه ضروري الدوام والبقاء له مع الاستغناء عنه وهو مقدور
عليه في كل الاوقات من غير مشقة ولا نصب وذلك هو ما يتركب من المقاطع
الصوتية التي خص بها الانسان دون سائر انواع الحيوان عناية من الله
تعالى به فكل اصلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدث الدلائل
الكلامية والعبارات اللغوية وهي اما ان لا تكون موضوعة لمعنى اصلا
موضوعة والقسم الاول مهمل لا اعتبار به والثاني مستدرك النظر في انواعه
واجناسه وضعه وكل من معرفته فهذان اصلان لا بد من النظر فيهما الاصل
الاول انواعه وهي فعلان وذلك لانه اما ان يكون اللفظ الدال بالوضع
مفردا او مركبا الاول هو المفرد وفيه ستة فصول الفصل الاول
في حقيقته اما حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له يدل عليه اصلا
كلفظ الانسان فان ان من قولنا انسان وان دلت على الشرطية فليست
شرطية اذ ليس كل من لفظ الانسان له كذلك الا لفظ
ليست لفظا تابعا لما وضعه لقصد المتكلم واراداته ومعلوم ان المتكلم حيث
اجعل ان شرطية لم يقصد جعلها غير شرطية وعلى هذا فقس الله
ان جعل علما لشخص كان مفردا وان قصد به النسبة الى الله بالعبودية
كان مركبا لانه اجزائه على اجزاء معناه الفصل الثاني

في اقسام

في اقسام دلالته وهي اما ان تكون دلالته لفظية او غير لفظية واللفظية
اما ان تعتبر بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع له اللفظ او الى البعض فالاول دلالة
المطابقة كدلالة لفظ الانسان على معناه والثاني دلالة التضمن كدلالة لفظ
الانسان على جزء معناه من الحيوان والناطق والمطابقة اعم من التضمن لجواز ان يكون
للدال بسيطا لا جزء له واما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام وهي ان يكون للفظ
معنى وذلك المعنى له خارج فعند فهم ذلك المعنى من لفظ اللفظ ينتقل الذهن
من مدلول اللفظ الى الخارج فقد دل هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك
اللازم خارجيا دلالة الالتزام فان شاركت دلالة التضمن في اعتبارها الى الظر
عقلي نعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن عدا ما في التضمن كيف
كون الجزء خارجا عن مدلول اللفظ فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف
دلالة الالتزام ودلالة الالتزام مساوية لدلالة المطابقة وفي الالتزام لتعرف
كونه خارجا عن مدلول اللفظ ضرورة امتناع خلو مدلول اللفظ المطابقي عن لازم
واعم من دلالة التضمن لجواز ان يكون اللازم لما لا جزء له الفصل الثالث
في اقسام اللفظ المفرد وهو اما ان يصح جعله احد جزئي القضية الخبرية التي
هي ذات حكم فقط او لا يصح فان كان الاول فاما ان يصح تركب القضية الخبرية
من جنسه او لا يصح فان كان الاول فهو الاسم وان كان الثاني فهو الفعل اما
قسيم القسم الاول فهو الحرف والملزم على ما ذكرنا الاسماء التي اذا قصد
الى اي المعاني كقولك حسن انه لا يمكن جعلها احد جزئي القضية الخبرية
عند تجردها ولا تركب القضية الخبرية منها لانها وان تعددت لكن فيها عند
تجردها فائدة تتم عند تعيينها بالصلة لا تستقل تلك فيها فلذلك الحكم ان
عند اضافتها الى المضمرات بخلاف الحروف الفصل الرابع في الاسم
وهو دال على معنى في نفسه ولا دلالة له على احد الخارج عن معناه البتة
ثم لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا فسمه العلم
وان كان متعددا فان كان واحدا بحسب المفهوم منقسم على وجوه الاول
انه اما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون او لا يصح
فان كان الاول فهو كلي وسواء وقع فيه الشركة بالفعل او لم يقع كالخاص

متناهية كاسم الكوكب او غير متناهية كاسم الانسان او لم يقع له الخارج من خارج
كاسم العالم والشمس والقمر او يحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب وهو اما ان يكون
صفة او لا يكون صفة والصفة كالعالم والقادر وما ليس صفة اما ان يكون عينا
كالانسان والفرس واما معنى كالعلم والجهل وما كان من هذه الاسماء مختلفا في حد اوله
بشدة او ضعف او تقدم او تأخر فهو المتواطئ او كلفظ الانسان والفرس والا
فمشكك كلفظ الموجود والابيض وعلى كل تقدير اما ان يكون ذاتيا كالانسية كائنة فيه
او عرضيا فان كان ذاتيا فالمشترك اما ان يكون محمولة بالذات او بالعرض
فان كان الاول فاما ان يقال عليها في جواب ما هي فهو الجنس او لا يقال كذلك
فهو ذاتي مشترك ليتاجنس حتى احصل جنس فان كانت مختلفة بالعرض فاما ان يقال
عليها في جواب اي شيء هو الاول هو النوع والثاني هو فصل النوع فان كان عرضيا فان
كانت المشتركة مختلفة بالذات فهو العرض العام والا فهو الخاصة واما
ان يكون مفهومه غير صالح لاشتراك الكثيرين فيه وهو الجزئي فهو اما ان لا
يكون فيه تالف او فيه تالف فالاول اما ان لا يكون مركبا او هو مركب
فان لم يكن مركبا فاما ان لا يكون منقولا كزيد وعمرو او هو منقول فالمنقول
اما عن اسم او فعل او صوت فان كان الاول فاما عن اسم عين كاسد وعقاب
او اسم معنى كفضل او اسم صفة كحاتم وان كان الثاني فاما عن ماض كشمر او عن
مضارع كيعلب او فعل امر كاصمت وان كان الثالث كبسة وان كان مركبا وهو
ان لا يكون بينه وبين ما نقل عنه مناسبة كخمسة عشر او ان كان مناسبا فاما من
اسمين مضافين كعبد الله او غير مضافين واحدهما عامل في الاخر او غير عامل
والاول كتسمية شخص زيد بحضرموت والثاني كتسمية فعل كقام وقعد واما من حرف
شرط او اما من اسم وحرف كتسمية زيد قائم من فعل وحرف كتسمية
قام علي واما ان كان الاسم واحدا والمسمى مختلفا فاما ان يكون موضوعا
على الكل جميعه بالوضع الاول او هو مستعار في بعضها فان كان الاول
فهو المشترك وسواء كانت المشتركات متباينة كالجون للسواد والبياض
او غير متباينة كالاذان اطلقا اسم الاسود على نحو من الاسحام بطريق

العلمية واطلقناه عليه بطريق الاستعارة من السواد القاتم به فان قد يقال
عند كونه علما انه هو ذاك السخص وقد يقال له عند كونه مشتقا انه ذاك مع الصفة
وسمي السؤلا فالدال التي هي قول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق وقد يقال
اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وان كان الثاني فهو المجاز وان كان
الاسم المتعدد اما ان يكون المسمى متحدا او متعددا فان كان متحدا فتلك هي
الاسماء المترادفة كالبهتر والمحتر للقصير وان كان المسمى متعددا فتلك هي
الاسماء المتباينة كالانسان والفرس ومسائل هذه القسمة من المسئلة الاولى
احلف الثاني من اللفظ المشترك هل له وجود في اللغة فانبته قوم ونفاه اخرون
والمختار جوازه ووقوعه اما الجواز العقلي فلانه لا امتناع عقلا ان يضع واضع
من اهل اللغة لفظا واحدا اعلما معينين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدار
وافقه عليه الباقون او ان سبق وضع احدهما للقبيلين للاسم على معنى جميعه
وذهل الاخر له بان ذلك المعنى اخر معبر شعور لكل واحد منهما وضعته الاخر ثم
يشتهر الوضعان وتخفى جهته وذلك هو الاشبه ولو قدر ذلك لكان الزام من ادعى
وقوعه محالا عقلا كيف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والاغراض كما
انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلا وقد يقصد تعريفه مجملا غير
مفصل اما لانه علمه كذلك او لم يعلمه مفصلا او لمحذور يتعلق بالمفصل دون
الاجمال فلا يبعد لهذه الفائدة ان يضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل
واما بيان الوقوع فقد قال بعضهم ان الالفاظ المشتركة واقعة في اللغة
محتجا بان المسميات غير متناهية والاسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف
المتناهية فلو خلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها مع دعوة الحاجة
اليها وهو ممتنع وهو غير سديد من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة
من الحروف المتناهية فلا يلزم ان يكون متناهية الا ان يكون ما يحصل
من تضاعيف التركيبات متناهية وهو غير مسلم فان كانت الاسماء متناهية
فلا نسلم ان المسميات المضادة والمختلفة وهي التي يكون اللفظ
مشتركا بالنسبة اليها غير متناهية وان كانت غير متناهية غير ان وضع
الاسماء على مسمياتها مشروط كل واحد من المسميات مقصودا بالوضع ولكن

ولكن لا يلزم من ذلك الوضع بان كثيرا من المعاني لم تضع العرب جاز ان تضع الفاظا يدل
عليها بطريق الاشتراك او التفصيل كانواع الروائح وكثير من الصفات وقال ابو الحسن
البصري اطلق اهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض وهما ضدان فدل على وقوع
الاسم المشترك في اللغة والقائل ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل
الوضع بل غاية المنقول اتحاد الاسم وتعدد المسمى والعلم اطلق عليها باعتبار معنى
واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتهما او انه حقيقة في احدهما مجاز في
الاخر وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذا هو الاولى اما بالنظر الى الاول فلما
فيه من نفي التجوز والاشتراك واما بالنظر الى الاحتمال الثاني فلان التجوز اولى من
الاشتراك كما بيناه في موضعه والاقرب في ذلك ان يقال اتفق اجماع الامة على اطلاق
اسم الوجود على القديم والحادث حقيقة ولو كان مجازا في احدهما لصح نفيه
لانه امارة المجاز وهو ممنوع وعند ذلك فاما ان يكون اسم الموجود الاعلى ذات
الرب تعالى او على صفة زائدة على ذاته فان كان الاول فالاخص ان ذات الرب تعالى
مخالفة لذات ما سواها لما سبق من الحجاج في الخالقية والا وجب الاشتراك بينهما
وبين ما سواها في معناها في الوجوب ضرورة التساوي في مفهوم الذات وهو
محال وان كان معدلول اسم الوجود صفة زائدة على ذات الرب تعالى فاما ان يكون
المفهوم منها هو المفهوم من اسم الوجود في الممكن واجبا لذاتها الحالات والقائل
والاول يلزم منه ان يكون مسمى الوجود في الممكن واجبا لذاته ضرورة ان وجود الباري
واجب لذاته وان يكون وجود الرب ممكنا ضرورة امكان وجود ما سوى الله تعالى
وهو محال وان كان الثاني لزم منه الاشتراك وهو الاولى فان حمل المقصود من وضع
الالفاظ انما هو افهام المعاني دون كل غير متحقق مع الاشتراك من حيث ان فهم المدلول
منه ضروري مساوي للنسبة غير معلوم من اللفظ والقرائن فقد يظهر وقد يخفى
وسعد بن خفائها يحمل المقصود من الوضع وهو الفهم ظاهرا وان اختل فهم التفصيل
على ما هو موجود لا يختل معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره وليس فهم التفصيل
علة من الضروريات بدليل وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها وان
سلمنا ان الفائدة الاظهرية انما هي فهم التفصيل فانما يتضح ذلك من وضع
الالفاظ المشتركة ان لو لم يكن مفيدة بجميع مدلولاتها طريق العموم وليس كذلك

على

على ما ذهب اليه القاضي والشافعي رضي الله عنهما كما سياتي تحقيقه واذا عرف وقوع الاشتراك
فيه فهو ايضا واقع في كلام الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى في العدد اذا اعسعس فانه مشترك
بين اقبال الليل وادباره وهما ضدان فلذلك اذا كره حاسد فصاح فيها يقول القائل ان
المشترك بان كان المقصود منه الافهام فان وجد معه البيان فهو مطلوب من غير تفاوت وان لم
يوجد فقد فات المقصود وان لم يكن المقصود منه الافهام فلا حاجة الى البيان
كلام الله تعالى عنه فهو مبني على الحق والصحيح الذي لا معقول سواه في ابطاله
كيف وقد بينا ان مذهب الشافعي القاضي الى كون المشترك نوع من انواع العموم
والعام غير ممتنع في كلام الله تعالى وسنقرر عمومه ايضا ممتنع في الخطاب فائدة لبيا
الثواب بالاستعمال لامتثاله بتقدير بيانه بظهور دليل يدل على تعين المقصود ابطال
جميع الاقسام سوى الواحد منها المسئلة الثانية قد طن في انها انها مشتركة
وهي متواطئة قال انها متواطئة وهي مشكوكة اما الاول وهو انها مشتركة
والدليل عليه انها اختلف الموضع المنسوب اليه وهو الزمان والحيض والطهر لا يشترك
في اسم المدة وليس كذلك فان اطلاق اسم المدة عليها انما كان بالنظر الى ان كل
واحد منها اول شيء لا من حيث انه هو اول للزمان او الحيض او الطهر وهو من هذا الوجه
وليس بمشترك واما الثاني وهو قول الشيعة بان القرء المشترك بين الحيض والطهر باعتبار
انه دال في الحيض والطهر وان كان بالاشتراك لا التواطؤ لان الخروج منه فانه لما اتحد المنسوب
اليه وهو الخروج عن انه متواطئ وليس كذلك فان اسم الحيض والطهر وان اتحد المنسوب اليه
انما كان بسبب النسبة المختلفة اليه ومع الاختلاف فلا تواطؤ نعم لو اطلق اسم
الحيض في هذه الصورة باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة وقطع النظر
عن خصوصياتها كان متواطئا المسئلة الثالثة ذهب شذاذ من الناس
الى سماع وقوع الترادف في اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء
تعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الاخر وليس كذلك فانه من اربعة اوجه
الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر
الثاني لو قيل باتحاد المسمى فهو نادر بالنسبة الى المسمى المتعدد والتعدد الاسماء
وغلبة استعمال الاسماء بازاء المسميات المتعددة يدل على انه اقرب الى تحصيل
مقصود اهل الوضع من وضع مفهم فاستعمال الالفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب

خلاف الاصل لان الاسم المؤنثة في حفظ البعض الواحد اخف من حفظ الاسم وفي
ملزم الاعلى المسمى الواحد والاصل انما هو الشراع اعطر التقسيم لتحصيل اعظم الفائدتين
والاولى لتحصيل الادنى الرابع انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع
خفة المؤنة في حفظه فعمت فائدة التخاطب به والا كذلك اذا تعددت الاسماء
فان كل واحد من الامرين بين اذ حفظ مجموع الاسماء او البعض منها والاول مستوعب
جدا وقلما يتفق ذلك والثاني فيلزم منه الاخلال بفائدة التخاطب لجواز اختصاص
كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر وجوابه ان يقال الاسبق الى انكار الجواز العقلي
فانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد لفظ على مسمى واحد ثم يتفق الكل عليه او ان يضع
احدى القبيلتين احد الاسمين على مسمى ويضع الاخرى له اسما آخر من غير شعور كل قبيلة
بوضع الاخرى ثم بعد انقسام الوضعان بعد ذلك كيف وان ذلك غير جائز واقع بالنظر
الى بعض صوره وكان جائزا بالنظر الى قبيلتين فولهم في الوجه الاول لا فائدة في احد
الاسمين لعدم علم كل فانه يلزم منه التوسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة
للمطلوب فيكون اقرب الى الوصول الى حيث انه لا يلزم من تعدد حصول احد الطرق تعذر
تعدد الآخر بخلاف ما اذا اتحد الطريق وقد يتعلق به فوائد اخرى في النظم والنثر
مساعدة احد اللفظين في جزء الروي وزوج السجع والتجانس والمطابقة والخفة
في النطق الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب الادب واهل الفصاحة وما ذكروه
في الوجه الثاني فغير مانع من وقوع التزادف بدليل الاسماء المشتركة والمجازية وما ذكروه
في الوجه الثالث فانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤنة الحفظ ان لو وظف على كل
واحد حفظ جميع المترادفات وليس كذلك بل هو مخير في حفظ الكل او البعض مع
ما فيه من الفائدة التي ذكرناها لو به اندفاع ما ذكروه من الوجه الرابع كيف وانه
يلزم من الاخلال بالترادف الاخلال بما ذكرناه من المقاصد لا ذهو محذور لتوقف الدليل
على وقوع الترادف في اللغة على ما نقل عن العرب من نحو لعم الصهلب والسرج من
اسماء الطويل والبهمة والهتر من اسماء القصير الى غير ذلك من امثلة ذلك
حتى مع ما نقوله من تعسف في هذا الباب في بيان اختلاف الحدود لا لكنه ربما
خفي بعض الالفاظ المترادفة وظهر البعض فيجعل الاشهر بيانا للاخفى وهو الحق
اللفظ وقد يظن باسما ليس مرادفا وهي مباينة وذلك عند ما اذا كانت الاسماء

لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة كالسيف والصارم والمهند او باعتبار صفة
وصفة صفته كالحلو والفصيح والبليغ كذلك وبقاوز الثلاثة الاوائل الكثير جهة ان
اللفظ الثلاثي لا يزيد حروفه اصلا وقد يشترط تقدم احدهما على الآخر ولا يكون
بنفسه كالتأكيد والتابع اذ اللفظ فيخالف لهما من حيث انه لا بد ان يكون
وزن المتبوع وانه قد لا يفيد معنى اصلا كقولهم حسن بسن وشيطان ليطان وهذا قال
ابن جني سألت ابا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادري ما هو القسمة الثانية
الاسم ينقسم الى ظاهر ومضمر وما بينهما اذ لا ثالث لانه اما ان يقصد به البيان مع الاختصار
او لا مع الاختصار فالاول هو الظاهر والثاني لهما ان لا يقصد معه التنبيه او يقصد
فالاول هو المضمر والثاني ما بينهما واما الاسم الظاهر فاما ان لا يكون في آخره الفا
ولا ياء قبلها كسرة او يكون فالاول هو الاسم الصحيح وان دخله حركة الجمع السالم
فهو المنصرف كزيد وعمرو وان لم يكن كذلك فهو غير المنصرف كاحمد وابراهيم
والثاني هو المعتل فان كان في آخره الفا قبلها كسرة فهو المنقوص كالقاضي والداعي
وان كان في آخره الف فهو المقصور كالفتى والهوى وان كان في آخره همزة قبلها
الف فهو الممدود كالرداء والكساء واما المضمر فهو اما منفصل او متصل والمنفصل
نحو انا ونحن وهو وهي وهو وهما والمتصل نحو ضربت وضربت وهو اما ان يكون مفردا
ليس معه تثنية ولا خطاب او يكون فالاول نحو اذ ان وذين واولاء واما ان كان
غير مفرد فان وجد معه التثنية لا غير نحو هذا وهذان وان وجد معه الخطاب
نحو ذاك وذانك وان اجتمعا معه نحو هاذاك وهاتيك وهما كان من الاسماء
الظاهرة فلا يكون اقل من ثلثة احرف اصول لفظا للاجحاف عنه مع قوته
بالنسبة الى الفعل والحرف الا فيما سد من قولهم يد ودم واب واخ ونحوه
مما حذف منه الحرف الثالث وما كان من الاسماء المضمرة متصلا كان على حرف
واحد كالتاء من ضربت وان كان منفصلا فلا يكون من اقل من حرفين نحو هو وهي
باصرهما ووقف على الآخر نحو هو وهي وكذلك ما كان من اسماء الاشارة فلا
يكون من اقل من حرفين اصلها نحو ذا وذي ونحوه وبالجملة فاما ان يدل على شيء
بعينه او لا بعينه فالاول هو المعرفة كاسماء الاعلام والمضمرات والمبهمات
كاسماء الاشارة والموصولات وما دخل عليه كلم التعريف وما اضيف الى احد

هذه المعارف والثاني هو النكرة كانسان وفرس وما الحق بآخره من الاسماء المستدلة
مكسورها قبلها فهو المنصرف كالناجي والمالي ونحوه القسمة الثالثة الاسم ينقسم
الى ما هو حقيقة ومجاز اما الحقيقة فهي في اللغة ما خوذة من الحق والحق هو الثابت
اللازم وهو نقيض الباطل ومنه يقال حق الشيء حقا ويقال حققته اذا اثبته
الثابتة اللازمة له ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي
وجبت وكذلك قوله تعالى حقق علي ان لا اقول على الله الا الحق اي واجب علي
واما في اصطلاح الاصوليين فاعلم ان الاسماء الحقيقية قد يطلقها الاصوليون
على اللغوية والشرعية واللغوية تنقسم الى وضعية وعرفية والكلام انما هو في
الحقيقة الوضعية فلنشرع فيها ثم نعود الى باقي الاقسام وقد ذكروا فيها حدودا
واهية فلنغنى عن تضييع الزمان بذكرها والحق في ذلك ان يقال هو اللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كالاسد المستعمل في الحيوان الشجاع
العرض الاعالي والانسان في الحيوان الناطق واما الحقيقة العرفية فهي اللغوية
هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي وهو قسمان الاول
ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم تخصص بعرف استعمال اهل اللغة ببعض
مسمياته كاختصاص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفا وان كان في اصل اللغة
لكل ما دب ودلك اما لشرعة كثيرة او كثرة مشاهدته او كثرة استعماله
وغير ذلك الثاني ان يكون الاسم في اصل اللغة لمعنى ثم يشتهر في عرف استعمالهم
بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند الاطلاق
غيره كاسم الغائط فانه وان كان في اصل اللغة للموضع المطمئن من الارض غير
انه صار اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان حتى انه لا يفهم من ذلك
اللفظ عند اطلاقهم غيره ويمكن ان يكون شهرة استعمال لفظ الغائط في
الخارج المستقذر من الانسان لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع
الاستنكاف عن ذكر الاسم الخاص به لنفرة الطباع عنه فكنوا عنه بكذا
او لمعنى آخر واما الحقيقة الشرعية فهي استعمال الاسم الشرعي فيما كان
موضوعا له اولا في الشرع وسواء كان الاسم الشرعي ومسماه لا يعرفهما اهل
اللغة او مما معروف وان لهم غير انهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى او عرفوا

المعنى

المعنى ولم يعرفوا الاسم او عرفوا الاسم ولم يعرفوا ان ذلك المعنى كاسم الصلوة والحج والكفر
ونحوه وكذلك اسم الايمان الكفر لكن لما خصت هذه الاسماء الدينية وان
شئت ان تحد الحقيقة على وجه تعم جميع هذه الاعتبارات فقل الحقيقة هي اللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح الذي به التخاطب فانه جامع مانع واما
المجاز فما خود في اللغة من الجواز وهو الانتقال من حال الى حال ومنه يقال جاز الطالب
من جهة كذا الى جهة كذا وهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين بانتقال اللفظ من
جهة الحقيقة الى غيرها ودليل النظر في تحديده يجب ان نعلم ان المجاز قد يكون بصرف
اللفظ عن الحقيقة الوضعية وعن العرفية والشرعية الى غيرها كما كانت الحقيقة
منقسمة الى وضعية وعرفية وشرعية وعند هذا نقول من اعتقد كون المجاز وضعيا
قال لما حد المجاز في اللغة الوضعية هو اللفظ المتواضع على استعماله في غيرما
وضع له اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ولم يعتقد كونه وضعيا بقي الحد
بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وعلى هذا فلا حاجة الى حد المجاز عن الحقيقة
العرفية والشرعية وان اردت التحديد على وجه يعم الجميع قلت هو اللفظ
المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة
لما بينهما من التعلق وانما قيدنا بالتعلق من اجل الحقيقة والمجاز ان يكون محل التجوز
مشابها لمحل الحقيقة في شكله وصورته كاطلاق اسم الانسان على الصور على الخاط
او في صفة ظاهرة في محل الحقيقة كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاشتراكهما في صفة
الشجاعة لا في صفة النحو لجهاتها او لانه كان حقيقة كاطلاق اسم العبد على
المعتق او لانه يؤل اليه في الغالب كتسمية العصير خمرا او انه مجاور له في الغالب
كقولهم جرى النهر والميزاب ونحوه وجميع جهات التجوز وان تعذرت عليك
خارجة عما ذكرناه وانما قيدنا الحد باللفظ لان الكلام انما هو في المجاز اللفظي
لا مطلقا وبقولنا المتواضع على استعماله اد المستعمل في غير ما وضع له اولا
تسمية الله عز وجل حقيقة وبقولنا لما بينهما من التعلق لانه لو لم يكن كذلك
لكان ذلك الاستعمال ابتداء وضعا اخر وكان اللفظ مشتركا لا مجازا فان قيل
ما ذكرتموه من الحد غير جامع لانه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض
مدلوله اذ هو في اللغة كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير

مستعمل في غير ما وضع له اوّلا لدخول وان الاربع في المدلول الاصلي ويلزم منه
ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز وهو غير
مستعمل في افادة نفي اصلا ويخرج منه ايضا التجوز بلفظ الاسد عن الانسان حالة
قصد تعظيمه وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا التجوز باطلاق اسم
الاسد عليه بدليل ما اذا دخل على العالم ومدلوله اذ ذاك لا يكون غير ما وضع له
اوّلا وبدخل فيه الحقيقة العرفية كلفظ الغائط وان كان اللفظ مستعملا في غير
موضوعه لوّلا والحقيقة من حيث هي حقيقة لا يكون مجازا طلقا الاشكال الاوّل
فمندفع لانه لا نعني ان حقيقة المطلق نخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك
فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة
على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له اوّلا واما الكاف في قوله تعالى ليس كمثله
شيء فليست مستعملة لانه سمية لا وضعا في اللغة ولا التشبيه والا كان معناها
ليس لمثله مثل وهو محال لمثله فكان ناقضا فكانت مستعملة لا فيما وضعت له
في اللغة اولا فكانت داخلة في الحد واما لفظ الاسد على الانسان لعظيم الرئيس
لتقدير مسمى الاسد الحقيقي فيه بل لمشاركته له في صفته من الشجاعة والخصمة
العرفية وان كان حقيقة بالنظر الى تواضع اهل العرف عليها فلا يخرج عن كونها
مجازا بالنسبة الى اسعمال اللفظ في غير ما وضع له اوّلا ولا تناقض واذا عرف
معنى الحقيقة والمجاز فما ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين فقد يعرف
كونه حقيقة ومجازا بالنقل عن اهل اللغة وان لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا
بصحة نفيه في نفس الامر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك ولهذا فانه يصح ان
يقال لمن سمي من الناس حمارا للبلادة انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس
بانسان في نفس الامر مهما كان حقيقة فيه ومنها ان يكون المدلول متبادرا
الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة مع علم العلم بكونه مجازا بخلاف
غيره من المدلولات والمتبادر الى الفهم هو الحقيقة وغيره هو المجاز فان قيل
هذا لا يطرد في المجاز المنقول حيث انه يسبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقته
في الامرين بما ذكرتموه منتقض ايضا باللفظ المشترك فانه حقيقة
في مدلوله مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه قلنا اما الاول

فندفع

فمندفع وذلك لان اللفظ الموضوع اذا تبادر مدلوله الى الذهن عند اطلاقه فان علم
كونه مجازا فهو غير وارد على ما ذكرناه وان لم يعلم كونه كذلك فالظاهر انه يكون حقيقة فيه
لاختصاص ترك الحقيقة في الغالب بالاشياء النادرة تحت الغالب واما اللفظ
المشترك فان قلنا انه عام في جميع محامله فقد اندفع الاشكال وان قلنا انه لا
يتناول الا واحدا من مدلوله لا على طريق البدل فهو حقيقة في الواحد على البدل
لا في الواحد عينا والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد
على البدل والذي يتبادر الى الفهم وهو الواحد لا بعينه غير حقيقة فيه ومنها
ان لا يكون اللفظ مطردا في مدلوله مع علم واضع اللغة من اهل اللغة والعلم
بان لا اطراد ذلك كتسمية الرجل الطويل نخلة لانه غير مطرد في كل طويل فان قيل
عدم الاطراد لا يدل على التجوز فان اسم الشجر يحقيقة في الكثير والقليل
حقيقة في العالم وهذان المدلولان موجودان في حق الله تعالى ولا يقال له
شجر ولا فاضل ويحد لكل اسم القادر فهو حقيقة في الحاجة الخصوصية
لكونها مقررا للمانعين بهذا المعنى موجود في الجرة والخوز ولا يسمى
قادرة وان علم ذلك وكل الاطراد لا يدل على الحقيقة لجواز الاطراد في بعض
المجازات وعدم الاطراد في بعضها كما ذكرتموه فلا يلزم منه العدم قلنا
اما الاشكال الاول فقد اندفع بقولنا الذي يوجد مانع شرعي ولا لغوي
دونها ورجوع الضمير فقد وجد المنع وقوله لكان الاسم مطردا فيها واجاب
الثاني فانا لا ندعي ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى ان
عدم الاطراد دليل المجاز ومنها ان يكون للاسم كما تفرع على كونه حقيقة
في غير المسمى المذكور وجمعه مخالف لجميع المسمى المذكور فعلم انه مجاز
فيه وذلك كاطلاق اسم الامر على القول المخصوص على الفعل في قوله تعالى
وما امرنا الا واحدة وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فان جمعه في
جهة الحقيقة بالاوامر وفي الفعل بالامور ولا يقال ان المجاز لا يجمع والحقيقة
تجمع كما ذكرتموه مشهورا ذ الاجماع منعقد على التجوز بلفظ الحمار عن البليد
مع صحة تثنيته وجمعه حيث يقال حماران وحمران مع ان دليل اصلاق
الجمع لا يدل على التجوز في المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه واختلاف

الجمع سبب اختلاف المسمى فلما الجمع انما هو الاسم لا المسمى فاختلافه لا يخل
مرة في اختلاف المجموع ومنعها ان يكون الاسم موضوعا لصفة ولا يصح ان يشتق
لهما منها اسم مع عدم ورود المنع من الاشتقاق فيدل على كونه مجازا
وذلك كاطلاق اسم الامر على الفعل فانه لا يشتق له منه اسم الامر
بخلاف القارورة فانه لا يطلق على الكوز والجرة يعرف الاشتقاق من قولهم
المائع فيه مع كون اسم القارورة حقيقة كما اشتق من الزاجة المخصوصة
لورود المنع من اهل اللغة فيه فان قيل هذا ينتقض باسم الزاجة القائمة
بالجسم فانها حقيقة مع عدم الاشتقاق قلنا لا نسلم عدم الاشتقاق
فانه يصح ان يقال للجسم الذي قامت به الزاجة مزوج ومنعها ان يكون الاسم
مستعملا في شئ حقيقة وهو متعذر الاضافة اليه فيتعين ان يكون مجازا
في شئ آخر وذلك كقوله تعالى وسئل القرية فان خلو الابد دل ذلك على كونه مجازا
في الغير لمجاز ان يكون مشتركا وتعذر حمل اللفظ المشترك على بعض محامله
لا يوجب حمله مجازا في الباقي فلما هذا مبني على القول بالاشتراك وهو خلاف
الاصل والمجاز وان كان على خلاف الاصل الا ان المحذور فيه ارجح من محذور
الاشتراك على ما بانى فكان اولى وعلى هذا فنقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة
في بعض المعاني لزم ان يكون مجازا فيما عداه اذ لم يكن بينهما معنى مشترك
يصلح ان يكون مدلولا للفظ فيطرد قولنا لغوي ومنعها ان يكون مدلول
من اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ باذن في معنى اطلقوه اطلاقا واذا
استعملوه بازاء غيره فرقوا منه قرينة فيدل على ذلك على كونه حقيقة
فيما اطلقوه مجازا في غيره وذلك لان وضع الكلام للمعنى انما كان ليكفي
به في الدلالة والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في
الاستعمال ومنعها انه اذا كان اللفظ حقيقة في معنى وكذلك المعنى متعلق
فاطلاقه بازاء ما ليس له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازا انه كاطلاق اسم
القدرة على الصفة المخترعة حال لا يجاد فان لها متعلقا واطلاقها على الحالة التي
هي قولهم انظروا الى قدرة الله تعالى لا متعلق لها فان قيل التعلق ليس من توابع
كون اللفظ حقيقة بل من توابع المسمى ولا يلزم من اختلاف المسمى اذا كان

الاسم

الاسم في احدهما حقيقة ان يكون مجازا في الآخر لجواز الاشتراك نحو ما سبق
قلنا ان كون الاسم الموضوع لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك
الاسم في موضع اخر وكذلك بالعكس فيعلم ان التوقف مجاز والآخر غير مجاز
وتشترك الحقيقة والمجاز في اسم الاعلام بمعنى ان مفاهيم اسماء الاعلام
لا تكاد الحقيقة على ما تقدم انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز
في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة
موضوعا للشئ قبل هذا الاستعمال في وضع اللغة واسماء الاعلام ليست كذلك
فان مستعملها لم يستعملها فيما وضعه اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن
من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجازا وعلى هذا فالالفاظ الموضوعة اولا
في ابتداء الوضع في اللغة لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا والالفاظ الموضوعة
قبل ذلك الوضع وهو خلاف الفرض وكذلك كل وضع ابتدائي حتى الاسماء المخترعة
اسماء الارباب الحرف والصناعات لا يوصف بانها حقيقة ولا مجازا وانما تصير حقيقة ومجازا
باستعمالها بعد ذلك وبهذا يعلم بطلان قول من قال كل مجاز له حقيقة ولا
عكس وذلك لان غاية المجاز ان يكون مستعملا في غير ما وضع له اولا وما وضع
له اللفظ اولا ليس حقيقة ولا مجازا على ما عرف وبالنظر الى ما حققناه
في معنى الحقيقة والمجاز يعلم ان تسمية اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا
حقيقة وان كان حقيقة بالنظر الى الامر العرفي غير انه مجاز بالنظر الى
كونه منقولا من الوجوب والثبوت الذي هو مدلول الحقيقة اولا في اللغة
على ما سبق تحقيقه وتشترك الحقيقة والمجاز ايضا في ان كلا منهما كان من كلام
العرب ماعدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز معا ثم كل واحد
من هذين ينقسم الى مسائل هذه القسمة غير المسألة الاولى في الاسماء الشرعية
ولا شك في امكانها لا لاحالة في وضع الشارع اسماء لما اهل اللغة او من
غير اسمائهم على معنى يعرفونه او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم فان
دلالات الاسماء على المعاني ليست لذواتها ولا الاسم واجب للمعنى بدليل
اتباع الاسم قبل التسمية وجواز ابدال الاسم المباح بالكتوا في ابتداء الوضع
وكما في اسماء الاعلام والاسماء الموضوعة لارباب الحرف والصناعات لاذواتهم

والاتم وانما الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع والجواز مفروض هاهنا فيما استعمله
الشارع من اسماء اهل اللغة هل خرج به عن وضعهم او لا فمنع القاضي او بكر من ذلك
واجازه المعتزلة والخوارج والقفال واحتج القاضي بمسلكين الاول ان الشارع لو فعل
ذلك لوجب تعريف الامة بالتوقيف بعد نقل تلك الاسماء والا كان تكليفا لهم بما لا
مراده من تلك الاسماء وهو لا يفهم فهو تكليف لهم بما لا يطاق والتوقيف
والوارد في مثل هذه الامور لا بد وان يكون متواترا للعلم فيلزم التحدي بالاحاد منها
ولا تواتر وهذه الحجة غير مرضية اما اولا فلانها مبنية على امتناع التكليف
بما لا يطاق وهو فاسد على ما عرف من اصول اصحابنا القائلين بجوازه في هذه المسئلة
وان كان ذلك ممتنعا عند المعتزلة وستقف على امتناع التكليف بما لا يطاق ايضا
بكون هذا طريقا الى الايطاق بان لو كلفهم لبعضها فيطلع بعضهم وليس كذلك
وقوله البعض انما يكون بالنقل قلنا لا نسلم وما المانع من ان يكون بفهمهم بالتكرر
والتعارف المتضافرة مرة بعد مرة كما يفعل الوالدان بالولد الصغير والاجنبي
في تعريفه لما في ضميره لغيره بالاشارة المسلك الثاني ان هذه الالفاظ قد
استعمل عليها القرآن فلو كانت مفيدة لغير ما تعارفوا في اللغة لما كانوا عربيا
اهل اللغة كما لو قال الكريم العالم والاديب الجهال اذ المعقول من ذلك ان كون اللفظ
عربيا ليس لذاته وصورته بل لدلالته على ما وضعه اهل اللغة ما ذاته واذا كان
جميع الفاظهم قبل التواضع عليها عربية وهو ممتنع ويلزم من ذلك ان لا يكون
القرآن عربيا وهو على خلاف قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا وقوله بلسان عربي
مبين وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وذلك ممتنع وهذا المسلك ضعيف
اما اولا فلقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك خروج القرآن عن كونه
عربيا فان قول القائل انه اذا كان مشتملا على ما ليس بعربي كما بعضه عربي وبعضه
غير عربي لا يكون كله عربيا في ذلك مخالفة ظواهر النصوص المذكورة فيمكن
ان يقال لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بكليته عربيا لان القرآن
قد اطلق على السورة الواحدة منه بل على الآية الواحدة كما اطلق على الكل
ولهذا صح ان يقال للسورة الواحدة هذا قرآن والاصل في الاطلاق الحقيقة و
لان القرآن ما خوذ من الجمع ومنه يقال قرأت الكتاب اذا جمعت

اذا جمعته

اذا جمعته وقرأت الماء في الحوض اذا جمعته والسورة الواحدة فيها معنى الجمع
لتاليفها من حروف وكلمات وآيات فصح اطلاق القرآن عليها بهذا التاويل
هذا في غير الكتاب العزيز فوجب الحمل بعضي هذه الاصل الكتاب برمته وعلى انه
لو حلف انه لا يقرا القرآن فقرا سورة منه حنث ولو لم يكن قرآنا لما حنث واذا
كان كذلك فليس الحمل على الكل اولى من الحمل على البعض وعند ذلك لا يكون حمله على البعض
الذي ليس فيه غير العربية فان مثل اجماعة الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا
قرآنا واحدا ولو كان البعض قرآنا والكل قرآنا لزم حث النفي في القرآن وهو
خلاف الاجماع فلا بد من كون القرآن الا واحدا فتعين ان يكون هو الكل ضرورة الاجماع
على صحة قرآنا ولنا اجماعة الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآنا واحدا بمعنى انه
لم ينزل غير هذا القرآن المجموع قرآن وبعضه ليس بقرآن لما قد سلم
والباقي ممنوع فان نقل ما ذكر ونحوه من الدليل على كون بعض القرآن قرآنا معارض
بما يدل على انه ليس بقرآن وهو صحة قول القائل للامة هذا القرآن فلما المراد
به انما هو بعض الجملة المسماة بالقرآن وليس ذلك ما يدل على ان البعض ليس
بقرآن حقيقة فان جزء الشيء اذا شاركه في معناه كان مشاركا له في اسمه
ولهذا يقال بعض اللحم لحم وبعض العظم عظم وبعض الماء ماء لاشتراك الكل والبعض
في المعنى المسمى بذلك الاسم وانما يمتنع ذلك فيما اذا كان البعض فيه غير مشارك
للكل في المعنى المسمى بذلك الاسم ولهذا لا يقال بعض العشرة عشر وبعض الماء
ماء وبعض الرغيف رغيف وبعض الدار دار الى غير ذلك وعند ذلك فمسالم يثبت
كون ما نحن فيه من القسم الثاني دون الاول فهو غير لازم وان سلمنا المعارض من
كل وجه فليس المقول بالبعض اولى من المقول بالاشتراك وعلى المستدل الترجيح وان
سلمنا دلالة النصوص على كون القرآن بجملته عربيا لكن بحقيقة الجميع او المجاز
الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان ما غالب منه العربية يسمى عربيا وان
كان فيه ما ليس بعربي كما يسمى الزنجي اسود وان كان بعضه ليس بسود
كاسنانه وبجبهته عليه والرومي ابيض وان كان البعض ليس منه ابيض
كالناظر من عينيه وكذلك العجمي الشعر بالفارسية يسمى فارسيا وان
كان مشتملا على كلمات يسيرة من العربية ويدل على ذلك الجواز ما اشتمل

عليه القرآن من الحروف المتحدة في اول السور فانما يسمى لغة العرب في شيء
واما قال القرآن فانما اشتمل على عبارات فهو معلوم للعرب وما يتصور الدعوة
منه الى تفهيمهم فلا مدخل لهما ايما تدل عليها لغة العرب واما قال القرآن يشتمل
على قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به صلاتكم ليس الايمان في اللغة
بمعنى الصلوة بل بمعنى التصديق وعلى هذا اذا سموا الصلوة والزكوة
والصلوة في اللغة بمعنى الدعاء وفي الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة
وعلى قوله والذين هم للزكوة فاعلون الزكوة في اللغة عبارة عن النماء والزيادة وفي الشرع
عبارة عن وجوب اداء مال مخصوص وعلى قوله كتب عليكم الصيام والصوم في اللغة
عبارة عن مطلق امساك وفي الشرع عبارة عن وجوب الامساك امساك مخصوص بل
وقد يطلق الصوم في الشرع في حال الامساك عما لحالة الناسي اطلاقا على قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت والحج في اللغة عبارة عن مطلق قصد وفي الشرع عبارة
عن القصد الى مكان مخصوص وهذا كله يدل على استعمال القرآن على ما ليس
بعرفي مكان اطلاق اسم العرفي عليه مجازا فان دخل انما الحروف المتحدة التي
في اوائل السور فهي اسماء للعبادات الخاصة فمن حيث انها افعال مخصوصة
معلومة للعرب ومسماة خاصة لها لغة غير ان الشرع اعتبر هاتين التوابين في
العقاب عليها بتقدير الفعل او الترك وليس في ذلك ما يدل على استعمال القرآن
على ما ليس بعرفي واما الآيات المذكورة فمحمولة على هذا لانها لغة اما
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فالمراد به صلاتكم بقرينة ذكر الصلوة وقوله
واقيموا الصلوة والمراد به الدعاء وكذلك قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
والمراد به الصوم الامساك وفي الحج القصد غير ان الشارع شرط في جوازها
وصحتها شرائع غير هما اتيانا وليس في ذلك ما يدل على تغيير الوضع اللغوي
وان سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى هذه الاسماء لكن بطريق المجاز اما في
الصلوة فمن جهة ان الدعاء جزء لها والشيء قد يسمى باسم جزئه ومنه قول الناظر
يناشد في حرم والله حاجتنا جهلا منه لان الحاجة قبل التقدم
واراد به القرآن فسماه باسم جزئه وكذلك الكلام في الصوم والزكوة والحج
وكان ان يقال باق تسميته الصوم الخاص وكذلك الزكوة والحج والايمان

من باب التصرف بتخصيص الاسم بعض مسمياته لغة كما في لفظ الدابة والسابح
فانه ولا شك هذا التصرف كما قال الله وبحق الصلوة ان افعالها انما سميت صلوة
لكونها مما جمع بها فعل الامام فان التالي للسابق من الخيل يسمى مصليا لكونه تابعا
ويحتمل ان زكوة ان تسمية الواجب زكوة باسم سببه والتجوز باسم السبب
جائز لغة والمجاز من اللغة لا من غيرها هذا اذا كان الحروف انما اتى بها
السور على سلام لعارض ليست لغة فقد اشتمل القرآن على ما ليس من لغة العرب وبما
ذكرناه في العبادات الخالصة في الشرع فانما يصح ان لو لم يكن قد اطلق عليها اسما
لم تكن للعرب فقد اطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكرنا من الايات فظهر
ان هذه الاسماء محمولة على موضوعاتها لغة غير ان الشارع شرط في احرازها شروطا
لا تصح فان مسمى الصلوة في اللغة هو الدعاء وقد يطلق اسم الصلوة على الافعال التي
لا دعاء فيها كصلوة الاخرس الذي لا يفهم الدعاء في الصلوة حتى يأتي به وبتقدير
ان يكون الدعاء محققا فليس هو المسمى بالصلوة وحده ودليله انه يصح ان يقال
انه في الصلوة بحال كذا غير راكع ولو كان هو المسمى بالصلوة لا غير لصح عند قرائه
من غير لفظ حالة ان يقال خرج من الصلوة واذا اعاد اليه يقال عاد الى الصلوة ولان لا يسمى
المخل مصليا حال عدم الدعاء مع تلبسه بباقي الافعال وذلك يخالف الاجماع
وانما تسمية هذا الاخلال بهذه الاسماء انما هو طريق المجاز فلنا الاصل في
الاطلاق الحقيقة ولا نسلم ان الدعاء جزء من هذه الافعال التي قد تسمى باسم
جزئه قلنا كل جزء لا يعقل الا مع الكل ممنوع والناقض مسلم ولهذا فان العشرة
لا تسمى خمسة ولا الكل جزءا وان كان بعضه تسمى جزءا الى امثلة كثيرة لا تحصى وليس
القول بانا نحن فيه من قبيل المجاز اولى من غيره ولان سلمنا صحة ذلك نجوزنا
ذكر القول بالمجاز في هذه الاسماء اجراء لها على موضوع القرآن على حقيقة اولى من العكس
فان قيل هل ملاحظتنا اولى فانا ذكرنا ما يلزم منه النقل وتغيير اللغة والنقل
والتغيير يستدعي ثبوت اصل الوضع واثبات وضع آخر والوضع اللغوي لا يفتقر
الى شيء آخر لا يلزم منه تغيير فكان اولى واحتجاجان الغالب من الاوضاع
اللغوية لا التغير والاجماع ما نحن فيه تحت الاغلب فظاهر جانب الحصم اولى
لما فيه من ارتكاب مجاز واحد وملاحظة امر مخفي فيه ارتكاب مجازات كثيرة

لكان اولى وعلى هذا اندفع قولهم بالمجوز بجهة التخصص ايضا وما ذكروه من تسمية الافعال
الصلوة لما انها مع النية تامة لكن يلزم منه ان لا تسمى صلوة الامام والمنفرد صلوة لعدم
هذا المعنى فيها وقولهم في الزكوة ان الواجب تسمى زكوة باسم سببه تجوزا فيلزم عليه
ان لا يصح تسمية زكوة عند عدم التمام في الحال وان كان التمام حاصلا فالتجوز باسم السبب
عن المسبب جائز مطلقا الذي يعرف له اسباب الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه لا يصح
تسمية زكوة عند عدم النصاب اصيدا شبكة ولا كان نصابا سببا لكنه لا يجوز الا ان يقال
كان الاب سببا له كذلك لا يسمى العالم اله الا ان يكون الاله تعالى سببا له الى غير ذلك من
النظائر وعند ذلك فليس القول بانا نحن فيه من قبيل ما يجوز التجوز به اذ لم يشرع
واما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الايات وبقولهم ان الايمان في اللغة هو
التصديق وفي الشرع يطلق على غير المصدق ويدل عليه قوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون
بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فسمى اماطة
الاذى ايمانا وليس تصديقا وايضا فان الوزن في الشرع عبارة عن فعل العبادات
واتيان الصلوة واتيان الزكوة بدليل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
الدين الى آخر الآية فحال ذلك الدين راجعا الى كل المذكور والدين
هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان فيكون
الايمان في الشرع هو فعل العبادات ولا يلزم كون الايمان هو الاسلام انه لو كان
الايمان غير الاسلام لما كان مقبولا لامن صاحبه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واضافة انه استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين والاصل ان يكون
المستثنى من جنس المستثنى منه وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
واراد به الصلوة الى بيت المقدس وايضا فان قاطع الطريق اذا كان مصدقا
فليس هو ممن خانه يدخل النار بقوله تعالى ونصرف في الآخرة عذاب عظيم والداخل
النار مخزى لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد
اخزيته مع القرائن الدالة على ان كل مؤمن غير مخزى لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي
والذين امنوا معه وايضا فان المكلف يوصف بكونه مؤمنا حال كونه غافلا عن
التصديق بالقلب وحاله وايضا فانه لو كان الايمان في الشرع هو الايمان اللغوي

اي التصديق فسمي في الشرع المصدق بشركل الالهية بالي موسى والمصدق بالله
مع انكار الرسالة موسى الى غير آخره ولقائل ان يقول انما الآيات التي ذكرتموها لا
ان يقال في جوابها ان اطلاق اسم الصلوة والزكوة والصوم والحج انما كان بطريق
المجاز على ما سبق بيانه المجاز غير خارج عن اللغة وتسمية الماطة الاذى عن الطريق
ايمانا لانه احد من يكون الله دليلا على الايمان بغيره باسم المدلول على الدليل وهو
ايضا جهة من جهات التجوز كان اصل الايمان انما هو التصديق ظنا الا انه يلزم منه
التصديق ومخالفة الوضع اللغوي قليلا بالاضافة الى مخالفة الوضع اللغوي فيما سبق
وقولهم ان الايمان هو الاسلام بما ذكروه فهو معارض بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولا شك انه ليس احدهما اولى من الآخر بل الكل مجموع للتغاير
نظرا الى ان الصلوة عند تعدد الاتيان تتعدد المسميات وذلك ملزم منه التغاير
في الوضع وبهذا يندفع ما ذكروه من الآيات وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فرقا
الى الاتيان بالتصديق بالصلوة لا صلوة الامر بنفس الصلوة ولا تغييره وان كان الامر الاتيان بالصلوة غير
ان الصلوة لما كانت تدل على التصديق تسميت باسم معلولها مجازا ذلك مجاز من وضع
اللغة وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه لا يتناول كل مؤمن
بل من امن مع النبي عليه السلام وهو صحيح في ذلك وذلك يصدق بهم ما دام صدور الامة
عليه من الخراب لله ورسوله السعي بالارض بالفساد الذي اوجب دخول النار
في الآية والمانع من نفي الخزي عمن امن مع النبي تغيبه عن غيره وقولهم ان
المكلف يوصف الايمان حال كونه غافلا عن التصديق بالله تعالى انما كان ذلك
بطريق المجاز لكونه كان مصدقا وانه يؤول الى التصديق وهو وجه من وجوه التجوز
وما يقال من ان اصل المعرفة قد سبق جوابه كيف وان ذلك لا ينافي كون
كل ما يشترط الايمان به مع اتحاد المحذور فسقط بالوضع اللغوي والتصديق
بشرك الاله تعالى ليس موضع نزاع لان الايمان في الشرع ليس مطلق التصديق
بل تصديق خاص وهو التصديق بالله وبما جاءت به رسله وهو من باب تخصيص
الاسم ببعض مسمياته في اللغة فكان مجازا لغويا وبه يندفع ما قيل من التصديق
بالله والكفر برسوله حيث ان اسم الايمان الشرعي هما يوجد اذا عرف
ضعف الاخذ من الجانبين والحق عندي في ذلك انما هو امكان كل واحد

من المذهبين والمائل ترجح الوافع منهما فعلى ان يكون عند غيره كحقيقة المسئلة

الثانية اختلفوا الاصوليون في استعمال اللفظ على الاسماء المجازية فنفاه

الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق حجة المثبتين انه قد ثبت

اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الانسان الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم

للرجل الطويل وسيم وفلان على جناح السفر وثابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق

وكتب الستها الى غير ذلك واطلاق هذه الاسماء انما هو بسبب الاعراض عنها وعند ذلك

فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة في هذه الصور او مجازية لاستحالة خلو الاسماء

اللغوية عنها سوى لوضع الاول كما سبق تحقيقه لا جائز ان يقال بكونها حقيقة

فيها لانها حقيقة فيما سواها بالاتفاق فان لفظ الاسد حقيقة في السبع والحمار في

البهيمة والظهر المتروك للسائر والكبد في الاعضاء المخصوصة بالحيوان واللمة

في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن وعند ذلك فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكرتم

لصار الكلام اللفظ مشتركا كما سبق ولو كان مشتركا لما سبق الى الفهم عند اطلاق هذه

الالفاظ المعنى وهذا ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية ولا شك ان

التالي في الفهم من اطلاق لفظ الاسد انما هو السبع ومن اطلاق لفظ الحمار انما

هو البهيمة وكذلك في باقي الصور كيف وان اهل الاعصار لم يزل يتناقلون في اقوالهم

وكتبهم عن اهل الاعصار تسمية هذا حقيقة وهذا مجازا فان قيل لو كان في اللغة

العرب لفظ مجازي تاما فان يفيد معناه بقرينة او لا بقرينة فان كان الاول

فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى وان

كان الثاني فهو احد حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بالافادة

من غير قرينة واضافاته تامة صورة من الصور الا يمكن ان يعتبر عنها باللفظ

الحقيقي الخالي عما ذكر استعمال لفظ المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة مع غير حاجة

بعيد عن اهل الحكمة والبلاغة في وضعهم قلنا جواب المدعي ان المجاز لا يفيد عند

عدم الشهرة الا بقرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا فالنزاع في ذلك راجع الى كيف دلالة المجاز

والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المقترنة فلا تكون الحقيقة حقيقة للجميع

وجواب الثاني بان القاعدة في استعمال اللفظ المجازي دون الحقيقة قد تكون

لاختصاصه بالخفة على اللسان او لمساعدته في وزن الكلام نظما ونثرا

والمطابقة

عن

والمطابقة والمجانسة والسجع وغير ذلك من المحسنات اللفظية والمعنوية كما في

المقامات المطلوبة في الكلام المسئلة الثالثة اختلفوا في دخول الاسماء المجازية في

كلام الله تعالى فنفاه اهل الظاهر والرافضة واثبته الباقون واحتج المثبتون بقوله

تعالى ليس كمثله شئ وبقوله تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها

وبقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض والمراد من هذا المجوز بالارادة وبهذا اندفعت

الكاف التي في الكلام مستقلا والسائل من باب الاقتصار على المراد اعني اهل القرية لا

استحالة سؤال القرية والعير وهي البهائم والثالث لما لا استحالة لتعذر الارادة

من الجدار واذا امتنع حمل هذه الالفاظ على ظواهرها في اللغة فما يكون محمولة عليه

هو المجاز وان تسلم ان المجوز فهاذكروه من الالفاظ اما قوله تعالى ليس كمثله

شئ فهو حقيقة في نفي المشبه اذ الكاف للتشبيه واما قوله تعالى واسئل القرية

فالمراد بمجمع الناس فان القرية ماخوذة من الجمع ومنه تعالى فراغت الى اهلي

اي جمعته وقراءات الثالثة لبنا في ضرعها الى جمعته وقال لمن صار معروفا

بالضيافة مقرى ويقرى لاجتماع الاضياف عنده وسمي القرآن قرآنا لانه لذا جمعها

لاشتماله على مجموع السور والآيات ولفظ العير فهي القافلة ومن فيها من الناس

لئن سلمنا ان كان اسم القرية للجدار والعير للبهائم غير ان الله تعالى قد اراد على

اقتطاعا وزمان النبوة زمان خرق العوائد ولا نسلم مطلقا بسوء الادب في قوله

قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فيجوز ان يضاف على حقيقته لانه لا تعذر على الله

تعالى خلق الارادة فيه سلمنا لانه ما ذكرتموه على التجوز لكنه معارض بما

يدل على عدمه وذلك لان المجاز يكذب وكذلك يصدق نفيه عند قول القائل

للبليد حمار او للانسان الشجاع اسد او نقيض النفي الصادق يكون كاذبا

لان المجاز هو الوكيد من الكلام وكلما ان تعالى منزه عما يضاف عنه سلمنا

انه ليس بكذب غير انه انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة وتعالى الله

عن ذلك سلمنا انه غير متوقف على العجز عن الحقيقة غير انه مما لا يفيد

معناه بلفظ دون قرينة ورب مما يخفى فيقع الالتباس على المخاطب وهو قبيح

من الحكيم سلمنا انه لا يفضي الى الالتباس غير انه اذا خاطب بالمجاز

وجب وصفه بكونه مجوزا نظرا الى الاشعار كما في الواحد منا وهو خلاف الاجماع

وعلى القول بالجواز هل هو واقع في اللغة او لا فيه خلاف والحق انه واقع

لان المجاز اما ان يكون مستعملا او لا والثاني باطل والا لما عرف كونه مجازا

والا لزم الدور والاول اما ان يكون مستعملا في غير ما وضع له او لا والثاني

باطل والا لكان غلطا والغلط لا يجوز ان يكون مطردا والا لصار صوابا

والاول اما ان يكون مستعملا في غير ما وضع له لعلاقة او لا لعلاقة والثاني

باطل والا لكان كل لفظ مجازا في كل معنى والاول اما ان يكون مستعملا في

غير ما وضع له لعلاقة لا تعتبرها العرب او لعلاقة تعتبرها العرب والاول باطل

والا لما عرف كونه مجازا والثاني هو المطلوب

سلمنا عدم انصافه بذلك غير ان كلام الله حق وله حقيقه وكل حقيقه مقابلة
المجاز والجواب بحول ليس كمثله شئ لنفي المشبه ليس كمثله ذاته لو كان الكاف
هاهنا لنفي المشبه لكان معنى النفي ليس مثل مثله شئ وهو ضروره مناقض ضروره
انه مثل لمثله وقولهم المراد من القريه اهلها المجتمعون ليس كذلك لان القريه هي المحل
الذي يقع فيها الاجتماع لا نفس الاجتماع ومن ذلك سمي الوعاء الذي يجتمع فيه دم الحيض
قرءا وكذلك يقال للقارئ لجامع القرآن المقرئ لجامع الاصباغ قولهم ان العير في
القافله المجتمعه من الناس والبهائم لا نفس الناس فقط ولهذا لا يقال لمجتمع الناس
من غير ان يكون معهم بهائم قافله فلما لم يسأل لوقوع الجواب فلما جاز الحذف
والبهائم وغيرها مع علم المخاطب بالاستناد في عموم الاوقات بل الدفع فاضا يقع مستند بذلك
الى عليه اللام بعد ان لم يكن لك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه بقرائن احوال تحيل
ما قالوه مع بعده فيما اسند الى عنه في قوله تعالى يحزن ان يذهبوه الا ان ذهابه عنه
جائز وفي قوله تعالى واسئل القريه شيئا وهو غير مسئول وفي قوله تعالى واخفض
لهما جناح الذل من الرحمة والذل لا جناح له وقوله تعالى الحج اشهر معلومات
الاشهر ليست هي الحج وانما هي ظرف لافعال الحج وقوله تعالى لهدمت صوامع وبيع
وصلوات والصلوات لا تهدم وقوله اوجاء احد منكم من الغائط وقوله الله نور
السموات والارض وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقصاص ليس بمعتدى
وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله الله يستهزئ بهم ويمكرون ويمكر الله
وقوله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقوله تعالى احاط بهم سرادقها الى ما لا
تنتهي ذكره من المجازات وعن المعارضة الاولى بمنع كون المجاز كذبا فانه انما يكون
كذبا ان لو ثبت ذلك حقيقه لا مجازا كيف وان الكذب مستقبح عند العقلاء
بخلاف الاستعاره والتجوز فانه عندهم من المستحسنات قولهم انه مركب
الكلام ليس كذلك بل ربما كان المجاز اقصد واوفى الى الحصول لمقاصد المتكلم
البليغ على ما سبق وعن الباقيه مع ما ذكره من انه يرجع الحصر الى المجاز بالجزء
عن الحقيقه بل انما يصار اليه مع القدره على الحقيقه لما ذكرناه من المقاصد
فيما تقدم وعن المسألة انها مبنيه على القول بالصيغ العمومية وقد ابطلناه كيف
وهو لازم على الخصوم فيما ورد من الايات المتشابهات فما هو الجواب فهي المتشابهات

هو الجواب لنا هاهنا وعن الرابعه انه انما لم يسم مجازا لان ذلك مما ابدهم الصحيح في
اوائل الصحيح ولهذا لا يفهم منه ذلك عند قول القائل فلان مجاز في مقاله فيتوقف
اطلاقه في حق الله تعالى على الاطلاق الشرعي ولم يرد عن الخاصة او عن كلام الله تعالى
وان كان له حقيقه فيمنع كونه صدقا بمعنى لحقيقه المقابلة للمجاز المسئله
الرابعه اختلفوا في استعمال القرآن على كلمه غير عربيه فالذي عليه ابن عباس وعكرمه
وتفاه الباقون لصحيح النافون بقوله ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت
آياته اعجمي وعربي ومعنى ان يكون اعجميا وقطع اعتراضهم بلزومه من اعجمي عربي
ولا معنى للاعتراض وفيه اعجمي وقوله تعالى بلسان عربي مبين وبقوله انا انزلناه
قرآنا عربيا وظاهر ذلك ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي وهو الصحيح المنصور للمالكين
بقولهم القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية واستبرق في سجيل بالفارسية وطه
بالنبطية وقسطاس بالرومية والاب وهي كلمه لا يعرفها العرب ولذلك
روي عن عمر رضي الله عنه انه لما تلا هذه الآية قال فما هذه الفاكهة فما الاب قال
وكان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى اهل كل لسان بكافة على ما قال تعالى كافة
للناس بشيرا ونذيرا وقال عليه اللام بعثت الى الاحمر والاسود فلا ينكر ان يكون كتابا
جامعا للغة العرب كما يستحيل خلو العجاز او بيانا واضافة ان النبي عليه اللام لم يدع
انه كلامه بل كلام الله تعالى المحيط بجميع اللغات فلا يكون بكلامه باللغات
المخالفة منكرا لغايته انه لا يكون مفهوما للعرب وليس ذلك ببدع بدليل تضمنه
للايات المتشابهات والحروف المقطعة في اوائل السور واجاب النافون قولهم انما
الكلمات المذكورة فلا نسلم انها ليست عربية وغايته اشتراك اللغات المختلفة
في بعض الكلمات وهو غير ممتنع كما في قولهم شوال يدل على سرادق دنى وقولهم
تنور فانه يحتمل انه مما اتفق فيه جميع اللغات ولا يلزم من احتفاف كلمات
الموت على عمر رضي الله عنه ان لا يكون عربية لان كل الكلمات العربية مما
احاط بمكان واحد من احاد العرب فلعل ان عمر ما كان يدري ما معنى
فاطر السموات والارض حتى سمعت امراة من العرب تقول انا فطرته اي
ابتدأته وانما يعسر الى الكل فلا يوجب ذلك اشتمال القرآن على غير لغة
العرب لما ذكروه والا لزم اشتمال كل واحد من اللغات لما جاز الاقتصار من كل لغة

على كلمة واحدة لتعذر البيان والاخبار بها وما ذكروه فغاشية لانه اذا كان كلام
الله تعالى المحيط بجميع المعاني لا يمتنع ان يكون مشتملا على اللغات المختلفة
ولعنته لا توجبه فلا يقع ذلك في مقابلة النصوص الدالة على عدمه المسئلة
الخامسة اختلفوا في اطلاق اسم على مسماه المجازي هل يصح في كل صورة في
كونه منقولا عن العرب او يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في المجاز كما عرفناه
او لا بد من شرط في ذلك النقل مع العلاقة وممن ذهب الى الاكتفاء بالعلاقة لا غير
احتج الشارطون للنقل بانهم لو اكتفوا بالعلاقة لجاز تسمية غير الانسان نخلة
لمشابهته لها في الطول كما جاز في الانسان وتسمية الصيد سنكة والبرة
شجرة وظل الحائط حائطا والاسد ابا تعتبره من هذه الاشياء ما سماها اشباهها
لما بينهما من اسباب المشابهة في الغالب وهي من الحكم الصحيحة للمجاز وليس
كذلك فدل على انه لا بد من نقل الاستعمال وللقائل ان يقول ما المانع ان تكون
تحقق العلاقة من محل الحقيقة ومحل المجاز كافية في جواز اطلاق الاسم على
له جهة المجاز وحسن وجوده العلاقة المجوزة للاطلاق انما كان لوجود المع
من قبيل اهل اللغة لا للوقف على نقل استعمال غير الاسم فيما على الخصوص فان
قيل لو لم يقل استعمال اهل اللغة معتبر في محل التجوز فتسميته باسم الجمعة
لما بالي والباقي فالاول
لما بالقياس عليه وانه مخترع للواضع المتأخر الاول ممنوع
من لغة العرب قلنا لا يلزم من عدم المنصوص في احاد الصور من اهل اللغة على
الجواز اطلاق الاسم الجمعي على كل ما كان فيه وبين علاقته منصوص عليها
من قبلهم كما سناه ولا معنى للمجاز الا هذا وهو غير خارج عن لغتهم فان قيل
لو كان الامر على ما ذكرتموه لكان المنع منهم متحققا مع وجود المطلق وهو
تعارض مخالف للاصل بخلاف ما ذكرناه قلنا لم لا يكون المطلق مما ذكرناه
مشروطا بعدم ظهور المنع ومع ظهور المنع فلا مطلق وفيه غرض واصح الثاني
بان اطلاق المجاز مما تفتقر الى بحث ونظر وتفتيش في الحكمات المصححة في
التجوز والامر النقلي لا يكون كذلك ايضا فانه لو كان نقليا لما افتقر فيه الى
العلاقة بينه وبين محل الحقيقة بل كان النقل فيه كافيا وللقائل ان يقول

اما الاول

اما الاول فالنظر لشرع في النقل بل في العلاقة التي من محل التجوز والحقيقة واما
الثاني فلان الاضطرار الى العلاقة انما كان لضرورة وقوع المجاز من حيث هو مجاز
عليها والا لكان اطلاق الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز واذا تعارضت
الاحتمالات في هذه المسئلة فعلى الناظر بالاحتمال في ترجيح القسم الرابعة
الاسم لا بد اما ان يكون بحسب الوضع ان يشترك في مفهوم معين او لا يشترك فالاول
اسم العلم كزيد وعمرو والثاني اما ان لا يكون صفة لو هو صفة والاول هو اسم الجنس
وهو اما ان يكون عينا كالانسان والفرس او غير عين كالعلم والجهل والصفة كالقائم
والقاعد وهو الاسم المشتق والمشتق هو ما غير من اسم المعاني عن كلة بزيادة
او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وجعل الاعلال لمعنى وعلامة موضوع له
عند معين كتسمية الحسي الذي قام به السواد اسود والبياض ابيض ويجوز الا يشترط
ان يكون المشتق الا لذات وهل يشترط قيام المشتق منها صالة الاسناد
وهل يلزم الاسناد من الصفة المعنوية لما قامت به فذلك منا وجه احتمالنا
وفقاء المعتزلة حيث انهم جوزوا الاسناد اسم المتكلم لله تعالى من كلام خلقه
له غير قائم بذاته ولم يوجبوا الاسناد منه للمحل الذي خلق فيه وقد عرفنا
مأخذ الخلاف من الجانبين وما هو الصحيح منه في انكار الكلام ومسائل هذه
القسم مسئلتان المسئلة الاولى في ان بقاء الصفة المشتق منها
هل يشترط في اطلاق الاسم المشتق حقيقة ام لا فاثبته قوم ونفاه اخرون
وقد فصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول وما ليس ممكنا فاشترط ذلك في الممكن
دون غيره احتج الشارطون بانه لو كان اطلاق الضارب على شخص ما حقيقة
بعد انقضاء صفة الضرب منه لما صح نفيه وصح ان يقال انه في الحال ليس
بضارب وللقائل ان يقول صحة سلب الضاربية عنه في الحال انما يلزم منه
سلبها عنه مطلقا ان لو لم يكن اعم من الضاربية في الحال وهو غير مسلم وعند
ذلك فلا يلزم من صحة سلب الاخص سلب الاعم فان قيل قولك العالم هذا ضارب
لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب
قلنا هذا يعينه اعادة دعوى محل النزاع بل الضارب هو من حصل له الضرب
وهو اعم من حصول الضرب له في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال

فان قيل فكما ان حصول الضرب اعم من حصول الضرب في الحال لانقسامه الى الماضي
والحال فهو اعم من المستقبل ايضا لانقسامه الى الحال والمستقبل فاذن صدق اسم
الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الاعم فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود
الضرب منه كما كان حقيقة بعد زوال الضرب قلنا الضارب حقيقة من حصل منه الضرب
وهذا يصدق على من وجد منه الضرب في الماضي او الحال بخلاف من سيوجد منه
الضرب في المستقبل فانه لا يصدق انه حصل منه الضرب وعند ذلك فلا يلزم من
صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب صدقه حقيقة على من سيوجد منه
الضرب لم يجد واصح الناقون وجوه الاول ان اهل اللغة قال اذا كان اسم
الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال ضارب زيدا امس كما يقال يضرب
المستقبل بل يقال ضارب زيد اطلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ما صار عنه من الفعل
الماضي الثاني انه لو كان وجود ما منه الاشتقاق شرطا في صحة الاشتقاق حقيقة
لما كان اطلاق اسم المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لان ذلك لا يصح الا بعد تحقق
الكلام منه والخبر وهو انما يتم بمجموع حروفه واجزائه ولا وجود للحرف السابقة
مع الحرف الاخير اصلا او لا خفا باشتراكهما في كونهما متكلما حقيقة قبل وجود الكلام
فلم لم يكن حقيقة عند آخر جزء من الكلام والخبر مع علمه بوجود الكلام او الخبر في تلك
الحالة لما كان حقيقة اصلا وهو ممنوع والاصح ان يقال انه ليس بمتكلم
اذ هو الاتم هي الحقيقة ولما خفت من حلف ان فلانا لم يكلم حقيقة وانتفى
الا آلم فلانا حقيقة اذا كان قد تكلم او كلمه الثالث ان الضارب من حصل منه
الضرب ومن وجد منه الضرب في الماضي يصدق عليه انه حصل منه الضرب وكان
ضاربا حقيقة والقائل ان يقول انا الوجه الاول فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل
عليه ان يكون حقيقة وهذا فانهم قالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل
عمل عمل الفعل حتى ضارب زيدا غدا وليس ذلك حقيقة بالاتفاق واما الوجه
الثاني فضعيف لانا لم نسلم ان من شرط كون المشتق حقيقة انما هو وجود
ما منه الاشتقاق ان امكن والا فوجود آخر جزء منه وذلك متحقق في الكلام
والخبر بخلاف ما نحن فيه واما الثالث فلا نسلم ان اسم الضارب حقيقة على من
وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حالة تسميته ضاربا فيلزم

عليه

عليه تسمية اجلاء الصحابة رضي الله عنهم كفره لما وجد منهم من الكفر السابق والقائم
السابق قاعدا والقاعد قائما لما وجد منه من القيام والقعود السابق وهو غير جائز
باجماع المسلمين واهل اللسان هذا ما عندي في هذه المسئلة وعليك بالنظر والاعتبار
المسئلة الثانية اختلفوا في الاسماء اللغوية هل يثبت قياسا ام لا فاثبته القاضي
ابو بكر وابن فورك من اصحابنا وكثير من المعتزلة واهل العربية وانكره معظم اصحابنا
والحنفية وجماعة من اهل الادب مع اتفاقهم على استماع جريان القياس في الاسماء
الاعلام واسماء الصفات كما اسماء الاعلام فلكونها موضوعة لمعان موجبة للعلم
والقياس لا بد فيه من معنى جامع اما معرف لاحاد واما اقيل في حق بعض الاشخاص
في زماننا هذا سيبويه وهذا حالينوس فليس بطريق القياس في التسمية بل هو بناء
هذا حافظ هذا كتاب سيبويه وعلم حالينوس بطريق الجواز كما يقال قد ان سيبويه
والمراد بكتابه ولما اسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات كالعالم و
القادر فلا نسلم وجوب الاطراد الى تحقق معنى الاسم فان مسمى العالم من قام
به العلم وهو متحقق في حق كل من قام به العلم فكان اطلاق اسم العالم عليه
ثابتا بالوضع لا بالقياس اذ ليس قياس احد المسمين الحاقا له في المسمى الآخر
اولى من العكس واما الخلاف في الاسماء الموضوعة على مسمياتها مستلزمة
لمعان في محالها يوجد دائما عليها وذلك كاطلاق اسم الخمر على النبيذ باسطة
مشاركته المعتصر من العنب في الشدة المطربة المخمرة للعقل وكاطلاق
اسم السارق على النباش باسطة مشاركته السارق في اخذ المال
على سبيل الخفية وكاطلاق اسم الزاني على اللائط باسطة مشاركته الزاني
في ايلاج الفرج في الفرج المحرم والمختار انه لا قياس في ذلك لانه اما ان يعقل
من العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر او للمعتصر من العنب خاصة اولى
منقل شيء من ذلك فان كان الاول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس
وان كان الثاني فالتعدية يكون على خلاف المنقول عنهم لا يكون ذلك من لغتهم
وان كان الثالث فيحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي هو الشدة المطربة دليلا على
التعدية ويحتمل ان لا يكون دليلا هذا ما لوح به من ذلك واذا احتمل واحتمل
فليس احد الامرين اولى من الآخر فالتعدية تكون بحسب ما فهم الواضع الجامع

وان احتمل ان لا يكون دليلا غير ان احتمال ذلك لا يخرجه دليلا الظهور وبيانه من ثلثة اوجه
الاول ان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما والدوران دليل كونه علة لوجود الوصف
امارة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم الثاني ان العرب انما سميت
باسم الفرس فرسا لانها كانت في زمانهم بانه وضع ولذلك وضعوا للفاعل في زمانهم
بانه وضع المفعول بانه نصب وانما وضعوا بعض المفعولين والفاعلين ووضع ذلك فالاسم
مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل انسان حر من فاعل ومفعل وليس ذلك الا
بطريق القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو عام في كل قياس غير
ما ذكروه باطل بالقياس الشرعي فان كل ما ذكروه من الاقسام يعتبر فيه محصول
فيه ومع ذلك فالقياس صحيح متبع وهو ايضا على خلاف مذهب الشافعي فانه سمى
النبيذ حراما واوجب الحد بشربه ولوجب الحد على الملاط قياسا على الزاني واوجب
الكفارة في اليمين الغموس قياسا على المعقود ويأول حديث الشفعة للجار
تحمله على الشركة وقال العرب سمي الزوجة جارا فالشرع اولى وانما الجواب عن الاول
ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما لا يدل على كونه علة للاسم بمعنى
كونه داعيا اليه وباعثا بل ان كان لا بد فيمعنى كونه امارة وكما لزم مع اسم الخمر
مع الشدة المطربة دار مع حصر حرمة المحصورة من العنب في ذلك وذلك معدوم
في النبيذ فالاسم دائر مع الوصف في الاصل
والمشكون من بائع الحيوانات بالسواد الباهر الحلك وكل ما هو اسود في هذه
الصورة فهو جار اما في موضع النزاع وجواز الباقي انما وقع الاستدلال به لم يكن
مستندا التسمية فيه على اطلاق القياس بل العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس
المذكورة بطريق العموم لانها وضعتها للمعنى ثم ظهر القياس في الباقي وجاز الثالث
بمنع العموم في كل اعتبار وان كان عاما في المعنى فلا يدخل فيه القياس في اللغة
واما النقض بالقياس الشرعي فغير متجه من جهة ان اجماع الامة من السلف
عندنا اوجب الحكم عند ظن ان علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع
لم يكن قياسا وانما تسمية الشافعي رضي الله عنه النبيذ خمرا فلم يكن ذلك مستندا

الى القياس

الى القياس بل الى قوله عليه السلام ان من التمر خمرا وهو وقف لا قياس وايجابه الحد في الملاط
وفي النبيذ لم يكن لكون الملاط زنى ولا لكون النبيذ سرقة بل لمساواة الملاط للزنى
والنبيذ للسرقة في المفسدة المناسبة للحد المعتبر في الشرع واما اليمين الغموس فانما
سميت يمينا لا بالقياس بل لقوله صلى الله عليه وسلم اليمين الغموس تذر الديار بلا قع
وكان ذلك بالتوقيف وانما تسمية الشافعي للنرد جارا انما كان بالتوقيف لا بالقياس
على الزوجة وانما ذكروا الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية النرد جارا لا لحوجه
بالقسمة الى الجار المماثل فقال الزوجة اقرب من النرد وهي جار فالاستبعاد
ذلك انما هو ابعد منها وسقد بان يكون قائلا بالقياس في اللغة الا ان غيره
مخالف له والحق من قولها الحق ان مع الفصل الخامس في الفعل
اقسامه والفعل يدل على حدث مقدن بزمان محصل والحدث المصدر وهو اسم
الفعل والزمان المحصل الماضي والحال المستقبل وهو منقسم بحسب انقسام الزمان
فالماضي منه كقام وقعد والحاضر والمستقبل لفظ واحد ويسمى المضارع وهو
مأخوذ من لفظ احدى الزوائد الاربع وهي الهمزة والتاء والنون والياء كقولك اقوم
وتقوم ونقوم ويقوم وتخليص المستقبل عن الحاضر بدخول السين او سوف عليه
كقولك سيقوم وسوف يقوم واما فعل الامر فانه نوع منه حروف المضارعة لا غير
كقولك في يقوم قم ونحوه ويدخل في هذه الاقسام فعل ما لم يسم فاعله وافعال
القلوب والجوارح والافعال الناقصة وافعال المدح والذم والتعجب والفعل
وان كان كلمة معرفة عند النحاة مطلقا فعند المحققين المعرف منه انما هو
الماضي منه دون المضارع وذلك لان حرف المضارعة في المضارع هو الدال
على الموضوع معينا كان او غير معين والمعرف هو الدال الذي لا جزء له يدل
على شيء اصلا على ما سنحققه في حد المفرد وهو فانه وان دل على الفعل
وعلى موضوعه فليس فيه حرف يدل على الموضوع بخلاف الماضي فكان مفردا
وهذا لحن بعضهم ما كان من المضارع الذي في اوله الياء فالماضي في الاوزان دون
غيره لاستقرار الكلمات في الدلالة على الفعل وعلى موضوع له غير معين فلم يكن
فائتها وان استقرت في هذا المعنى فيفترقان من جهة دلالة الياء على الموضوع
الذي ليس معينا بخلاف الماضي حيث انه لم يوجد منه حرف يدل على الماضي

كما سبق في الحروف واضافه والحرف ما دل على معنى
في غيره وهو على اقسام منها حروف الاضافة وهو ما يفضي بمعاني الافعال الى الاسماء
وهو على اقسام الاول منه ما لا يكون الا حرفا كمن والى وحتى وفي والباء واللام
وربّ وبا القسم وتاءه اما من فهي قد تكون لابتداء الغاية كقولك سرت من بغداد
والتبعيض كقولك اخذت من الخبز وللبيان الجنس كقولك خاتم من حديد وزائدة
كقولك ما جاءني من احد واما الى فهي قد تكون لانتهاء الغاية كقولك سرت
الى بغداد ومعنى مع كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم واما حتى ففي معنى
الى واما في فللظرفية كقولك زيد في الدار وقد يرد بمعنى على كقوله تعالى ولاصلبنكم
في جذوع النخل وقد يجعل زعما لقولهم نظرت في العلم الفلاني واما الباء
فللالصاق كقولك بهذا وقد يكون للاستعانة كقولك كتبت بالقلم وللمصاحبة
كقولك اشتريت الفرس بسرجه وقد يرد بمعنى على قال تعالى ومن اهل الكتاب
من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومعلوم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا اذا دام على
قنطار وعلى جناح وقد يرد بمعنى من اجل قال تعالى ولم ايد عائك وفي عقبها
اي لاجل دعائك وقد يرد بمعنى في دعائك وقد يكون زائدة لقوله تعالى لا يلقوا
بايديكم الى التهلكة واما اللام ففي للاختصاص كقولك المال لزيد وقد يكون
زائدة لقوله ردف لكم واما اذ ففي للتعليل ولا يدخل الا على النكرة كقولك ضربت
رجلا عالما واما اذا للقسم فيدل له عن باء الصاق في قولك اقسم بالله واتاء مبدلة
من الواو في تالله القسم الثاني ما يكون حرفا واسما كعلى وعن والكاف
ومذ ومنذ فاما على ففي للاستعلاء وهي اما حرف كقولك على زيد دين واما اسم
كقول الشاعر غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها تصل وعن قيد الاوابد هيكل
من فللمجاوزة وهي اما حرف لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واما اسم
كقولك جلست من عن يمينه واما الكاف فقد يكون حرفا للتشبيه كقولك
زيد كعمرو وقد يكون اسما كقول الشاعر يضحكن عن كالبرد المتهلل واما
مذ ومنذ فحرفان لابتداء الغاية في الزمان نحو ما رايته مذ ومنذ يوم
الجمعة وقد يكونان اسمين اذا رفعا ما بعدهما القسم الثالث
ما يكون حرفا فعلا لحاشى وخلا وعدا فانها تخفض ما بعدها بالحرفية

وقد تنصبه بالفعلية ومنها الحروف المضارعة وهو نصب الاسم ورفع الخبر
نحو ان وأن ولكن وكان وليت ولعل ومنها حروف العطف وهي عشرة
منها اربعة تشترك في جميع المعطوف والمعطوف عليه في حكم غير انها تختلف
في امور اخر وهذه هي الواو والفاء وثم وحتى اما الواو فقد اتفق جماهير
اهل العلم على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيبا ولا معية ونقل عن
بعضهم انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل
الجمع كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وعلل انها ترد لمعنى
او كقوله تعالى او زد عليه حتى ربما قيل ارادا به مسى او ثلاث
او رباع وقد ترد للاستيناف كالواو في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون امنا به وقد ترد بمعنى مع في باب المفعول معه نحو جاء البرد والطيالسة وقد ترد
بمعنى اذ كقال الله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا الى
قوله وطائفة قد اهمتهم انفسهم اي اذ اهمتهم انفسهم والفاء تشهر اربع عشرة
بالجمع المطلق من تسعة اوجه الاول انه لو كانت الواو في قول العامل رايت
زيدا وعمرا للترتيب لما صح قوله ادخلوا الباب سجدا وقوله حطة في الاية
وفي الاية الاخرى قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة لما فيه
من جعل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما الثاني لو كانت للترتيب
لما حسن قول العامل بقاتل زيد وعمرو اذا لا ترتيب فيه الثالث انه كان
يلزم ان يكون قول العامل جاء زيد وعمرو كاذبا عند مجيئهما معا او تقدم
المتاخر وليس كذلك الرابع انه كان يلزم ان يكون قولك رايت زيدا وعمرا
بعده تكريرا وقبله تناقضا الخامس انها لو كانت للترتيب لما حسن
الاستفسار عن تقدم احدهما وتاخر الاخر للزوم معلومها من ظاهر العطف
السادس انه كان يجب على العبد الترتيب عند قول سيده له ادخل زيدا
وعمرا السابع وهو ان واو العطف في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو
الجمع في الاسماء المتماثلة مجرى التثنية ومنها الاقتضاء ان الترتيب
كذلك ما هو جار مجرى اسما الثامن ان الجمع المطلق معقول فلا بد له

من حروف يفيده وليس فيها من الحروف ما يفيده سوى الواو والاجماع متفق
ان يكون هو الواو الجامع انما الواو اذا دخلت الترتيب فدخلت في حوار الشرط
كالفاء ولا يحسن ان يقال اذا دخل زيد الدار فاعطه درهما كما يحسن ان يقال
فاعطه درهما ولقائل ان يقول على الوجه الاول اذا كان من اصل الحالف ان
الواو ظاهرة في الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب مجازا وعلى
هذا التحقيق تعذر حملها على الترتيب في الاعتراض المذكور من لا يمنع من استعمالها
في غير الترتيب بحمة التجوز ولذلك لا نظام في وجهه يقابل زيد عمرو والمرء
من التجوز فاما في غير الترتيب ان يجوز عنه بالقاهر اذ هو غير لانه مما حلاق
الحروف وعلى الوجه الثالث انه لا يلزم ان يكون كاذبا بتقدير المعية او تقدم
الياس حتى اللفظ لامكان التجوز بعدا عن الجمع المطلق كما لو قال رأيت اسدا
وكان عندي اضافا تجاعا وعلى الرابع انه لو قال رأيت زيدا وعمرا بعده
لا يكون ثمرا لانه يكون مفيدا لا يستلزم حمله على الجمع المطلق لاحتمال توهمه
لجهة التجوز واذا قال رأيت زيدا وعمرا قبله لا يكون تناقضا لكونه مفيدا
لارادة جهة التجوز على الجامع انه انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ
له تجوزا وعلى الثالث انه انما يحب على العهدة الترتيب نظرا الى قرينة الحال
المقتضية لارادة جهة التجوز حتى انه لو زعم عدم القرينة لعد كان ذلك
موجبا للترتيب فان قيل لو كانت الواو حقيقة في الترتيب فاما دينا للجمع
المطلق عند تعسيرها به ان كان مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة
فلزم منه الاشتراك وهو ايضا على خلاف الاصل قلنا لو كانت حقيقة
في الجمع المطلق فاما دينا للترتيب عند تعسيرها به ان كان مجازا فهو
خلاف الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا وهو خلاف الاصل ولئن اعتبر
الامرين الاولين من الاخر فان قيل لم لا ذكرتماه اولى لانا اذا كانت حقيقة
في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل عليه واذا كانت حقيقة
في الجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة القاطع عليه
قلنا نحن انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين القاطع وغيره
وذلك مما لا يدل عليه القاطع وغيره لا لتعطل فقه بل لعائمة الفضل والمرام

وكما انها تدل على الترتيب المشترك بين القاطع وغيره تدل على الجمع
المطلق هذه الدلالة وعند ذلك فلهم اخذ الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه
اولى من اخذ الجمع المطلق وعلى الساعي انما يحكمه انما يلزمهم ان هو كان الواو
جارية مجرى واو الجمع وانا لنسبة مطلقا ولم كذلك لانه لا مانع من كونها
جارية مجراها في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب كما في الفاء وثم وعلى
الثاني انه كما ان الجمع المطلق معقول ولا بد له من حروف يدل عليه فالترتيب
المطلق ايضا معقول ولا بد له من حروف يدل عليه وليس ما يفيده بالاجماع
سوى الواو متفق كيف وان الجمع المطلق حاصل بقوله رأيت زيدا وعمرا وعلى
الثالث انما ذكره منتقض بثم وبعد واما المنقول للترتيب فقد
احتجوا بالنقل والحكم والمعنى اما النقل فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فانه مقتض للترتيب وايضا ما روي انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله قال النصحابة للنبي عليه السلام نبدأ قال ابدؤا بما
بدأ الله به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك وايضا ما روي ان
واحدا قام بين يدي النبي عليه السلام وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قال ومن
يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كانت الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق
وايضا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لساعي قال كفى السيف الاسلام
الزنا هيا لو قدمت الاسلام على السيف لاجلدتك وكان عمر من اهل اللسان
وذلك يدل على الترتيب وايضا ما روي ان الصحابة انكروا على ابن عباس
وقالوا لم تزنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله وكانوا لا يضاهون اهل اللسان ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك
واما الحكم فانه لو قال لزوجته قبل الدخول بها انت طالق وطالق
وطالق وقع بها واحدة ولو كانت الواو للجمع المطلق لوقعت الثلاث
كما لو قال انت طالق ثلثا واما المعنى فهو ان الترتيب في اللفظ مستلزم
سببا والترتيب في الوجود وصلاحه توجب الحمل عليه اجاب الناقون عن
النقل اما الاية فلا نسلم ان الترتيب مستفاد منها بل من دليل اخر

وصوان النبي عليه السلام صلى ورتب الركوع قبل السجود وقال صلوا كما رأيتموني أصلي
ولو كانت الواو للترتيب لما احتاج النبي عليه السلام الى هذا البيان وأما قوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله فهو دليل عليهم حيث سألوا الصحابة عن ذلك مع انهم من أهل
اللسان ولو كانت الواو للترتيب لما احتاجوا الى السؤال لكان ان يقول
ولو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال فيتعارضان ويبقى قوله
عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به وهو دليل الترتيب وأما قوله عليه السلام من يعص
الله ورسوله فقد غوى انما عصى به او لان عصيان الله تعالى والرسالة في تعظيم
لان الواو للترتيب ويدل عليه ان معصية الله ورسوله لا تفترقان احدهما عن
الآخر حتى تصور فيهما الترتيب وأما قول عمر رضي الله عنه فبقي على هذا العظم
بعقد وذكر الأعظم لا على قصد الترتيب وأما هيئة الصحابة مع ابن عباس فلم
يكن مستندا كلهم لأجره بعقد الغمرة على الحج لكون الآية مقتضية
للترتيب الغمرة بعد الحج بل لأنها مقتضية للجمع المطلق والأمر بالترتيب
مخالف لمقتضى الآية كيف وان فهمهم لترتيب الغمرة على الحج من الآية
معارض بما فهمه ابن عباس وهو رجحان القرآن وأما الحكم فهو ممنوع على اصل
من يعتقد ان الواو للجمع المطلق وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك
والليث بن سعد وربيعة والمزني وقد تقدم ما يدل عليه في القديم
وان سلم ذلك فالوجه في بحثه ان يقال اذا قال لها انت طالق ثلاثا الا واحدة
تفسر للأول والكلام بعد تحلله مع قوله انت طالق وطالق وطالق
واما الشرط فهو معلق بقوله ان دخلت الدار فانت طالق فتقدم الاسم
في الغمرة لا يستدعي تقدمه في غير الأمر لجواز ان يكون
السبب في تقدمه كونه اسرع الى الحاجة له واحتياجه بالاخبار عنه او لانه
قصد الاخبار عنه لا غير فلم يحدث له قصد الاخبار عن الآخر عند اخباره
عن الأول وبالجملة فالكلام في هذه المسألة مجادلة بعد ان كان الراجح هو
الأول في النفس واما الكفارة وحتى يتحلل الترتيب محلوف من جهات اخر
واما الفاء فمقتضاها الترتيب الباقي بعد الأول من غير مهلة هذا ما ذكره
الأدباء نقلا عن أهل اللغة وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها

فجاءها بأسنا وان كان مجيء البأس متأخرا عن الاهلاك ويجب تأويله بالحكم بمجيء
البأس بعد هلاكهم ضرورة هو افقة العقل وقوله لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم
بعذاب وقوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فان وان
كان الاسحاق بالعقاب ما تراخى عن الأمر بالعقد وكذلك الوصية تراخى
عن المداينة غير انه يجب تأويله بان حكم الأمر الاسحاق بحكم المداينة
الوصية لئلا يكون تاركا من موافقة العقل وقد ورد الفاء والواو كقول الشاعر
بسقط اللوى بين الدخول فحومل واما تراخيا فانجب الباقي بعد الأول بمهلة
وقوله تعالى وان لا تعفوا وتصفحوا فان الله غفور رحيم وان من عمل صالحا ثم اهتدى وان كان الاهتداء
لا يتراخى عن التوبة والايمان والعمل الصالح فيجب حمله على دوام الاهتداء و
بيانه ضرورة هو افقة العقل وقد ورد بمعنى الواو كقوله تعالى ثم الينا
مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون لاستحالة كونه شاهدا بعد ان لم يكن
شاهدا واما حتى فموجبه كون المغيا آخرا من المغيا عليه نحو قولك
مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فالأول افضله والثاني دونه
وبلغته مسألة كل تعلق الحكم باحد المذكورين يسمى او واما وام الا ان
او كلما يفعلان في الخبر دون الأمر والاستفهام وام لا يقع الا بعد الهمزة او
غيران او واما في الخبر فالشك نحو جاءني زيد او عمرو وجاءني اما زيد واما عمرو
وفي الأمر للتخيير نحو اضرب زيدا او عمرا او للاباحة نحو جالس الحسن
او ابن سيرين وأما في الاستفهام مع الهمزة نحو اعندك زيد ام عمرو ام مع العلم
باحدهما والشك في تعيينه وبلغته منع الاشتراك في ان المعطوف مخالف
للمعطوف عليه في حكمه وهي لا وبل ولكن وقوله جاءني زيد لا عمرو بل عمرو
وجاءني زيد لكن عمرو ومنع حروف النفي وهي ما ولم ولما وان المخففة
فاما ما فنفي للحال وقد يأتي لنفي المقرب من الحال لقولك ما يفعل وما فعل
واما لا فنفي للمستقبل او لما هو نحو لقولك لا رجل في الدار او فعلا نحو
لا تفعل او دعاء نحو لا يعاقبك الله واما لم ولما فنفيان للماضي
الباقي متصلا بالحال نحو لم يفعل ولما يفعل ولن لتأكيد المستقبل كقولك لن
اترك اليوم مكلفا وان لنفي الحال لقوله تعالى ان كانت الا صيحة واحدة

ومعاني حروف التنبيه ومي ها وألا وأما نحو ها انا فعل كذا والا زيد فاعلم وأما
انه خارج ومعاني حروف النداء مي يا وأيا وهيا واي والهمزة ووا واللهم انه
الاول للمنادى القريب والي الهمزة للقريب ووا للندبة ومعاني حروف التصديق
الجواب ومي نعم وبلى وجير واجل واي وان وانعم مصدقة لما سبق من قول القائل
قام زيد ما قام زيد وبلى لاثبات ما نفي كقولك بلى لمن قال ما قام زيد واجل
للمصدق للمخبر لا غير كقولك اجل لمن قال جا زيد وجير واي للمستفهم تقول اجير
لا تفعل كذا وان للامر كذا واي والله ومعاني حروف الاستفتاح مي الا وهاشا
وعدا وحلا والحق الحقيقي ومعاني حروف الاستفهام مي الا وهاشا
وان في قولك زيد ان تفعل كذا اي تفعل ومعاني حروف التخصيص مي لولا ولوما
وهلا وألا ومعاني حروف التحضيض مي لولا ولوما وهلا وألا ومعاني حروف
الحال مي اذا في قولك قد قام زيد وحروف الاستفهام مي الهمزة وهل في
قولك ازيد قائم وهل زيد قائم وحروف الاستقبال مي السين وسوف في قولك
سيفعل وسوف يفعل واريد ان تفعل وان لا تفعل ولم يفعل وحروف
الشرط مي ان ولو في قولك ان جيئني واجيئني اكرمتك وحروف التعليل
مي كي في قولك قصدت فلانا كي يحسن الي وحرف الرد وهو كلا في قولك
جاءني فلان فقال لك ان الامر كذا ومعاني حروف الملابسات مي لام التعريف
الداخل على الاسم المنكور لتعريفه كالرجل ولام جواب القسم في قولك والله
لافعلن كذا وان الموطئة للقسم في قولك والله لئن اكرمتني لاكرمنك ولام
جواب لو ولولا في قولك لو كان كذا او لولا كان كذا اكان كذا ولام
الامر في قولك لتفعل زيد ولام الاستغاثة في قولك لزيد على عمرو ومعاني حروف
الساكنة في قولك فعلت ومنها السين والنون المؤكدة في قولك والله
لافعلن كذا وهذا آخر الكلام في النوع الاول

النوع الثاني

في بعض ما يتكون المركب من مفردات الالفاظ وهو الكلام واعلم ان اسم
الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها اخرى
بالعكس تارة على ما حققنا من كتبنا الكلامية والمقصود هاهنا انما
هو بيان معنى الكلام اللساني دون النفساني والكلام اللساني قد يطلق

تارة على ما الف من الحروف والاصوات من غير دلالة على شيء وتسمى مهملا
والهامل والهذيان يقال في اللغة هذا كلام مهمل وهذا كلام غير مهمل وسواء كان
اطلاق الكلام على المهمل حقيقة او مجازا والغرض هاهنا انما هو بيان الكلام
الذي ليس بمهمل لغة وقد اختلف فيه فذهب اهل الاعتزال الى ان الكلمة اذا
اذا كانت مركبة من حرفين فصاعدا كالكلام والاجرم والا فالواحد منها هو المنظوم من الحروف
المسموعة المتواضع على اسماعها المعاني اللغوية الصادرة عن مخارج واحد وقد قصدوا
بالقيد الاول الاحتراز عن الحروف الواحدة كالواو من زيد وبالقيد الثاني الاحتراز
عن حروف الكتابة وبالقيد الثالث الاحتراز عن اصوات كثير من البهائم والمهملات
من اللفظ وبالقيد الرابع الاحتراز عن الاسم الواحد اذا صورت حروفه كل حرف
من بعض اجزائه الاسمى كلاما وذهب من قال ان الكلمة الواحدة تسمى كلاما الى اطلاق
فيما اجتمع من كلمات وهو غير مفيد لقول القائل زيد لا كلما يحسن حمله على هو كلام
فمنهم من قال انه كلام لان آحاد كلماته وضعت للدلالة ومنهم من لم يسمه
كلاما والنزاع في اطلاق اسم الكلام في هذه الصور آئل الى الاصطلاح الخارج عن
وضع اللغة باتفاق من اهل الادب واما ما حده به اصطلاح اهل اللغة قال
الزمخشري وهو ناظر بعضهم في هذه الصناعة الكلام هو المركب من كلمتين اسندت
احداهما الى الاخرى فقوله المركب من كلمتين احتراز عن الكلمة الواحدة وقوله
اسندت احداهما الى الاخرى احتراز عن نحو قولك زيد وعمرو وعن نحو قولك ضرب
لزيد في قام زيد فان الجزء منهما مركب من كلمتين ولكن بكلام لعدم اسناد
احداهما الى الاخرى واقل ما يكون ذلك اسمين كقولك زيد قائم او اسم وفعل
كقولك قام زيد وسمي الاول جملة اسمية والثاني جملة فعلية والمركب الكلام
من الاسم والحرف مثل قولك في الدار زيد ومن الافعال وحدها ومن الحروف وحدها
فان قيل ما ذكرتموه من الحد منتقض بما ركب من كلمتين اسندت احداهما الى
الاخرى وليسا بكلام فانه لا يكون كلاما ولا كلما اسندت مفعول زيد الى مفعول
رجل نحو ضرب فعلا اسم المرأة من الكلمة التي منها اللفظ الواحدة الدالة
بالوضع على معنى مفرد فلا وجود لذلك فيما ذكروه غير انا ذكرنا في الحد
ما دخل فيه قول القائل حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك من الجمل المفيدة

فانه لا يعد كلاما مفيدا وان اسند فيه احدى الكلمتين الى الاخرى والواجب ان يعد الكلام
ما تالف من كلمتين تالفا يحسن السكوت عليه **الاصل الثاني** في مبدا اللغات
وطرق معرفتها اول ما يجب تقديمه ان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو
لمناسبة طبيعية بين اللفظ ومعناه ام لا فذهب اوباش علم التفسير وبعض المعتزلة
الى ذلك مصيرا منهم الى انه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان تخصيص
ذلك المعنى بذلك اللفظ اولى من غيره ولا اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره
ولا وجه له فانا نعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لوضع لفظ الوجود على العدم ولفظ العدم
على الوجود واسم كل ضد على مقابله لما كان ممتنعا كيف وقد رضي بذلك كما في اسم الجون
والقرء ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بطبعه لشيء ولضده وحينئذ فتخصيص الواضع
البعض بعض الدلالات انما كان ذلك نظرا الى الارادة المختصة سواء كان الواضع
هو الله او المخلوق لغا الغرض او الغرض واذا بطلت المناسبة الطبيعية ظهر ان
مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني انما هو الوضع الاختياري وقد اختلف
الاصوليون فيه فذهب الاشعري واهل الظاهر وجماعة من المعتزلة الى ان الواضع هو
الله وضعه متلقيا لذلك من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي او بان خلق الله الاصوات
والحروف وسمعها لاحاد لجماعة وخلق له اولا العلم الضروري بانها قصد
الله الدالة على المعاني محتجين على ذلك بآيات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها
ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا دل على ان الاسماء والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله ومنها
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى
اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم
علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة تحت هذه العمومات بخلاف ما ذهب اليه
اسا سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وبما روي عن ابن عباس
ان الاسماء من غير توقيف دل على ان ما عداها توقيف وقوله تعالى ومن اياته خلق السموات
والارض واختلاف السنتكم والوانكم والمراد به اللغات لانها اخص اختلاف هناك
الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ من تصوير الآلة فكان ادخل
بالحمل عليه وذهبت البهشمية وجماعة من المعتزلة الى ان ذلك من وضع

ارباب

ارباب اللغات واصطلاحهم وان واحدا او جماعة اتبعت داعيه او دواعيهم الى وضع
هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار كما يفعل
الوالدان بالولد الرضيع وكما يعرف الاخرس ما في ضميره بالاشارة والتكرار مرة بعد اخرى
محتجين على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وهو
دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقف وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان
القدر الذي يدعوا به الانسان غيره الى التواضع بالتوقيف لا الا فلو كان الاصطلاح
فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعوا به الانسان غيره الى الاصطلاح على ذلك الامر
فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم يبق غير التوقيف وجوز حصول
ما عدا ذلك بكل واحد من الطريقين وذهب القاضي ابو بكر وغير من اهل التحقيق
الى ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته
واما وقوع البعض دون البعض فلم يقم عليه دليل قاطع في الظنون متعارض صعب
معها القضية الى التعيين هذا ما قيل والحق ان يقال ان كان المطلوب في هذه المسئلة
تعيين الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق ما قاله القاضي ابو بكر اذ لا يقين من شيء
منها على ما يأتي تحقيقه وان كان المقصود انما هو الظن وهو الحق فالحق ما صار
اليه الاشعري لما قيل من التصوص لظهورها في المطلوب فان قيل الاسلم ظهور النصوص
المذكورة في المطلوب اما قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فالمراد بالعلم انما هو الهامه
وخلقه داعيه على الوضع وسمي بذلك معلما لانه من لوازم الهامه لا بمعنى انه
افعله ذلك بالخطاب على ما قال تعالى في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم بمعناه
الهمناه ذلك وقوله تعالى في حق سليمان ففهمناها سليمان اي الهمناها سليمان
ان الارادة الالهام بالخطاب والتوقف لكن لا نسلم ان كل الاسماء مطلقا اذ الاسماء التي
كانت موجودة في زمانه الاول ممنوع والثاني يسلم سلمنا انه اراد به جميع الاسماء
مطلقا غير ان ذلك يدل على ان علم آدم بها كان توقيفا ولا يلزم ان يكون اصلها
بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على آدم والبلوى بعلا عليه
ما اصطلح عليه غيره سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لآدم بالتوقيف لم لا يكفي
يحتمل انه انسيها ولم يوقف عليها بعده واصطلح لولاده من بعده على هذه
اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات واما قول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا

لا يدل على ان اصل اللغات التوقف لما عرف في جواب وقوله معاذ طنا في الكتاب من شيء
فالمراد به انه ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به ان يتبين فيه كل شيء
فلمناقاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى
تبيانا لكل شيء وعن قوله علم الانسان مالم يعلم واما آية الذم فالذم فيها انما كان على
اطلاقهم اسم الاصنام مع اعتقادهم بانها آلهة واما آية اصطلاح الالسنة فهو غير
محمولة على نفس الخارجة بالاجماع فلا تعتبر المناول وليس تاويلها الحمل على اللغات اولى
من تاويلها بالحمل على الاقدار على اللغات كيف وان التوقيف يتوقف على معرفة كون
كل الفاظ الله على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج عن تلك الالفاظ كالتغير
الاصطلاح فما ذكروه في الكلام فيه ان كان توقيفا كان الكلام في الايراد وهو قسم لم
يقم غير الاصطلاح فما ذكر قوله معارض بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ذلك يدل على سبق اللغات على البعثة الجواب قوله المراد به من تعلم ان
العلم بالوحي والاصطلاح مع نفسه فهو خلاف الظاهر من اطلاق لفظ التعلم ولهذا
فان من اخترع امرا اصطلح عليه مع نفسه يصح ان يقال ما علمه احد كذا ولو كان
اطلاق التعلم يعم الاقرار بما فعله الانسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه
وحيث صح نفيه دل على كونه مجازا والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من المناول
فيما ذكروه من التعلم في حق آدم وسلمنا المناول فيما نحن فيه الا ان الاستدلال في المسئلة
الاصل عدمه وقولهم لو لا يجوز ان يكون جميع الاسماء مصطلحا
من كان قبل آدم عليه السلام كلنا وان يكون ذلك مخلا الا ان الاصل عدمه فيرد عليه بمثله
الى الدليل فيه يبطل انه محتمل انه اضيع اذا الاصل عدم الضياع وبقاء ما كان على ما كان
وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه ومن تامل قول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا
انه هو مبني على ما قلنا من المناول في حق آدم وقد عرف جواب قولهم المراد من قوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا تفريط فيما في الكتاب المبين كما قال
معلوم لكل عاقل فلما لم يحمل اللفظ عليه لا يكون معينا قولهم لا مناقاة بينه وبين كونه
معرفا للغات من تقدم فقد سبق جوابه وبه يخرج الجواب عما ذكروه على قوله تعالى

تبيانا

تبيانا لكل شيء وعن قوله علم الانسان مالم يعلم وقولهم في آية الذم انما لا مقر على اطلاقهم
صون الاصنام الهة فهو خلاف الظاهر من اضافة الذم الى المسمى كما تقدم مع عذر دلالا
وما ذكروه على الآية الاخيرة فلا يخفى ان الترجيح لحمل اللفظ على اخلاف اللغات حين
حمله على الاقدار على اللغات لكونه اكثر في الاضمار لانه يفتقر الى اضمار اللغات لا غير
وما ذكروه يفتقر الى اضمار القدرة على اللغات ولا يصار اليه وقولهم ذا لم يعلم انه صحيح
الى التسلسل ليس كذلك فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى العباد ابتداء ويخلق لهم سمعا العلم
الضروري بان واضعا وضعها لتلك المعاني فما سمع قوما يذكرونه لزم عليهم في القول
بالاصطلاح فانما يرتفع به الى الوضع والاصطلاح لا بد وان يكون معلوما فان كان
معلوما بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم يبق غير التوقيف فما ذكروه معارضة
بالآية الاخيرة فانما يلزم ان لو كان طريق التوقيف منحصرا في الرسالة وليس كذلك
لجواز ان يكون اصل التوقيف معلوما امتا بالوحي من غير واسطة او بخلق الله تعالى
وخلق العلم الضروري للسامعين بان واضعا وضعها لتلك المعاني على ما سبق وايضا
طريق معرفتها لنا اذا علم انما كان منها معلوما بحيث لا يشكل فيه مع التكثير العظيم
بتسمية الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحو من الاسامي نعلم ان معدل من ذهب الى
هو التواتر القاطع وسالم كر عليه ومثلنا به لا نواع فيه وطريق تحصيل الظن به اما هو
اخبار الاحاد ولعل الحكمة اما هو الاول

القسم الثالث

في المباحث الفقهية والاحكام الشرعية

اعلم ان الحكم الشرعي يستدعي حاكما و
محكوما فيه ومحكوما عليه فلنفرض في كل واحد اصلا وهي اربعة اصول الاصل
الاول في الحاكم وهو الله تعالى وليس من غرضنا ان نتكلم في سمعيات
ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكرا لمنعم وانه لا حكم قبل ورود الشرع ولزوم
في كل واحد منها والكثير العقلاء

المسئلة الاولى

مذهب اصحابنا
ان الافعال لا يوصف بالحسن والقبح لذاتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وان الطلاق
اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات ترجع الى اضافية غير حقيقية وانها اطلاق اسم
الحسن على ما تتعلق به الغرض والقبح على ما خالفه والشر كل ذلك بالنسبة
بالنسبة الى اختلاف الاغراض كالحكم باتصاف الحيوان بالسواد والبياض وما شابهها

اطلاق اسم الحسن على ما آمر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله تعالى والواجبات
والمندوبات دون المباحات واطلاق اسم القبيح على ما امر الشارع بذمه فاعله ويدخل
فيه الحرام دون المكروه والمباح وكل احدهما مخالف باخصاد دون الآخر والفرع في الافعال
وانما اطلاق اسم الحسن على ما لا عاقبة مع العلم بعدم القدرة عليه ان يفعله تعقيق
فلي الخروج عنه في فعله وهو اعم من الاعتبار الاول لدخول المباح فيه والقبيح في مقابلته
ولا تحقق لهذا ذكر ايضا مخالف باخصاد الاحوال فلا يكون خارجا اتيادا على هذا كان
من افعال الله تعالى قد تعلل بعد ورود الشرع بحسن بالاعتبار الثاني والثالث دقيله بالاعتبار الثالث
وما كان من افعال العقلاء قبل ورود الشرع يحسنه وقبحه بالاعتبار الاول والثالث وبعده
بالاعتبارات الثلثة وذهبت الكرامية والمعتزلة الخوارج والبراهمة والثنوية وغيرهم
الى ان الافعال تنقسم الى حسنة وقبيحة لذواتها فكل منها مدرك بضرورة العقل كحسن الايمان وقبح الكفران او بنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
الضار او بالسمع كحسن العبادات كلها واعترضوا عن الاول بان المعتزلة لم ان الحسن والقبح
عندهم بصفة وجبية لحسنه وقبحه ومنقوض بالواجب لذاته كالجبائية ومنهم
من فصل فاوجب ذلك في القبيح دون الحسن وقد اجيب بسبب هذا الاعتراض
في العبادات الدالة على معنى الحسن والقبح لوقوعها الى ما تضمنه وهذا في علم الكلام
وهو احسن اجوبتها بخلاف الاولى لو كان الكذب قبيحا لذاته لقبح منه تعالى ان يعلم
بقبيح سابقا عليه حتى يكذب ان كون الحسن متعلق الساقة الاخرى الصدق او الكذب
ممنع لما يلزم منه كذب الخبر الاول وهو قبح وهو لا يقبح منه القبح فيه ظلم على غير
الظلم يعاقب الله عليه لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتيا لكان اذا قال القائل
في الدار ولم يكن فيها فالمعنى ليكذبه اما نفس ذلك القول او عدم العلم بصحته او مجموع
الامرين او امر خارج الاول يلزمه قبح ذلك الخبر كان كان صادقا والثاني يلزمه
ان يكون العدم علة للامر الشيوعي والثالث يلزمه ان يكون العدم جزء علة الامر
الشيوعي والكل محال وان كان الرابع فذلك المعنى الخارج اما ان يلزم الخبر المقرون
به لذاته او لا يلزم فان كان الاول جاز ان كان لازما لنفس القول لزم قبحه وان كان لازما
وان كان الازما لعدم العلم بصحته او لمجموع الامرين جاز ان يكون العدم جزء من الامر الشيوعي وهو محال

وان كان لازما لامر خارج عاد التقسيم في ذلك الخارج وهو تسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي الخارج
لانها الخبر الكاذب لعلى مقارنته له فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته ولكان الخبر الكاذب
قبيحا لذاته فالمقتضي له لابد وان يكون شيئا يضره ويقتضائه للقبح الشيوعي وهو
وان كان صفة لنفس الخبر فهو محال لاستحالة اجتماع امثال الامور وان كان صفة
لبعضه لزم ان يكون اجزاء الخبر الكاذب كاذبة ضرورة كون المقتضي لقبح الخبر الكاذب
انما هو الكذب وذلك محال الرابعة انه لو كان قبح الكذب وصفا لصفة لما اختلف
باختلاف الاوضاع وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه كاذبا وقبيحا
بوضع الواضع لما مر لانهما الجملة لو كان الكذب قبيحا لذاته لكان واجبا واحسنا
عند ما اذا استفيد به عصمة نبي عن ظالم يقصد قتله السلامة لكان الظلم حينئذ
لو صدقا لكان الصدق واجبا على تقدير ان يكون الظلم الذي هو معلول الظلم مقدما
على الظلم لعدم تاثير الفاعل ان يفعله القبح مع كونه وصفا ثبوتيا ضرورة انتفاء
الظلم فيقتضيه معللا بما لا عدم له منعدم ذلك لان مفهوم الظلم انه اخراج
مستحق بالاستحقاق عدمي وهو ممنوع الساقة ان افعال العباد غير مختارة له
وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته انما لغيرها وبيان كونها غير مختارة له
وذلك ان خلقه ان كان لانه لا يسعه تركه فهو مضطر اليه لا مختار لما ان كان
تركه فان لم يقدر في فعله الى مرجح عاد التقسيم وهو تسلسل ممنوع والا فهو اختياري
لا اضطراري وهذا الحجج ضعيفة اما الاولى فلانه لم لا يجوز ان يقال ان صدق الساعة
الاخرى يحسن لما يلزم من مخالفته القبح لذاته وان كان قبيحا من حيث استلزامه
القبح فلا يمنع الحكم على الحسن والقبح بالنظر الى ما اختص به من الوجوه الاعتبارية
الوجبية للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية وان سلم امتناع ذلك فلا يمنع الحكم
بقبح صدقه لما ذكر من وجه وقبح صدقه لوجوه كذبا واما الثانية فلانه لا امتناع
من القول بقبح الخبر مشروطا بعدم زيد في الدار والشرط غير موجود فيلزم
من امتناع انصاف الخبر بوجوه كاذبا وهو محال واما الرابعة فلانه لا مانع من ان
يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بالوضع عدم مطابقته للمخبر عنه مع علم
المخبر به كما كان ذلك شرطا في كونه كذبا واما الخامسة فلان المحذور في
الصورة المفروضة غير ممتنع بل الخلاف في الامكان الاتيان بصورة الخبر

من غير قصد له او مع العرض وقصد الى الخبر عن الغير واذا لم يكن متعينا له كان قبيحا وان تعذر تعيينه فالخبر واجب لما لازمه من تخليص النبي لا نفس الكذب واللازم غير اللازم وهو معاينته انه لا يأتيه مع تحققه وكونه ضررا فالترجح المانع عليه واما السادسة فلانه لو كان منع تقدم فتح الظالم عليه ضرورة كونه صفة له بل المتقدم انما هو الحكم على ما سيوجد من الظالم بكونه ممتنعا عادة وقد امكن منع تعلل الفتح بالعدم وعدم الاستحقاق وان كان لازما للظلم فلا يلزم ان يكون داخلا في مفهومه وان كان اللازم اعم من الداخل في المفهوم وسقد بان كل داخل في مفهومه فلا يمكن ان يكون الظلم علة الفتح بما فيه من الامر الوجودي لتوقف العدم شرطيه واما السابعة فلانه يلزم منها ان يكون الوجوب مضطرا الى افعاله غير مختار فيها لتحقق عين ما ذكروه من القسمين في افعاله وهو محال وبما حققنا امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعي على الافعال والجواب يكون مشتركا والمعتمد في ذلك ان يقال لو كان فعل من الافعال قبيحا او حسنا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا وحسنا ليس هو نفس ذات الفعل والا كان من علم حقيقة الفعل عالما بحسنه وقبحه وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعل وهو قبيح العلم بحسنه وقبحه على النظر بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع واذا كان مفهوم ذلك زائدا على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية لان نقيضه هو الحسن والا قبح صفة للعدم المحض فكان عدميا ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديا وهو كاذب بالفعل لجواز كونه صفة له ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال لان العرض الذي هو محل العرض لا بد وان يكون قائما بالجوهر اذ ما هو اعم الامر قائم بالجوهر قطعا للتسلسل الممتنع وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده في حيث الجوهر تبعا له فيه وقيام احد المتحيزين بالاخر لا معنى له سوى انحيازه في حيث الذي انه قائم به وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما في حيث واحد وهما اثنان ضرورة ولا معنى لقيام احدهما بالاخر وان كان قيام احدهما بالاخر ضروريا بقيام العرض الاخر به فان قيل ما ذكرتموه يلزمه اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا وهو محال لم ما ذكرتموه معارض فما يدل على نقيض مدلوله وبيانه من جهة الاستدلال والالزام اما الاستدلال فمن وجهين الاول

اتفاق العقلاء على حسن الصدق النافع وقبح الكذب المضر وكذلك حسن الانعام وقبح الكفران وغير ذلك مع قطع النظر عن كل حالة تقدر مرجحا او مرجوحا لو فرض ذلك ذاتيا والعلم به ضروري والثاني انا نعلم ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب وقطع في حقه النظر عن الاعتقادات والمزاج وغير ذلك من الاحوال فانه يميل الى الصدق ويذمه وليس لغير ذلك الا لحسنه في نفسه وكذلك نعلم ان من رأى شخصا مشرفا على الهلاك وهو قادر على انقاذه فانه يميل كل الميل وان كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنيوي ولا اخروي بل ربما كان متضررا بالتعب والعناء وليس لذلك الا لحسنه في ذاته واما من جهة الالزام فهو انه لو كان السمع وورود الرسول الذي هو مدرك الحسن والقبح لما وقع العاقل حتى يعلم ان من احسن اليه اولا فشكره حسن وان فعل الظلم قبيح لما وقع السمع وجاز من الله تعالى بعثة الرسل بالمعجزة الدالة على صدقهم والامر بالطاعة والنهي عن المعصية وجاز اظهار المعجزة على يد الكذاب ولامتنع العلم بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ولكان الوجوب ايضا موقوفا على السمع ويلزم من ذلك انتفاء الوسائل من حيث ان النبي عليه السلام لو لم يعتد الا على الرسالة لدعا الى النظر في معجزته فللمدعو ان يقول لا نظر في معجزتك ما لم يجب علي النظر ووجوب النظر موقوف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك وهلم دورا فالجواب عن الاول انا لا نسلم ان ما ذكروه من الصفات خالية عن امور تقديرية مفهوم بعضها سلب المقدور والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم منه قيام العرض بالعرض فلا قيام مثله في الحسن والقبح فقد خرج عن الصفات النفسية للذات وهو المطلوب وعن المعارضة الاولى منع اجماع العقلاء على الحسن والقبح فيما ذكروه فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك كبعض الملاحدة وكم ايضا لو اتفق على قبح ايلام البهائم من غير جرم ولا غرض وهو من ضرورة الشرع وان كان ذلك متفقا عليه من العقلاء فلا يلزم ان يكون العلم به ضروريا ولا الباعث فيه لكثرة العقلاء عادة وان كان معلوما ضرورة فلا يلزم ان يكون ذاتيا الا ان يكون بجريان امر خارج وهو غير مسلم على ما بأتي وعن المعارضة الثانية انه لا يخلو الحال بقبول المقاومين من الصدق والكذب وجوبا او لا يقال به والاول يلزم منه بطلان الاستدلال والثاني ممنوع معه ايثار احد الامرين على الآخر

وعلى هذا ان كان ميله الى الانقياد لمحقق امر خارج فالاستدلال باطل وان لم يكن فالميل الى الانقياد لا يكون مسلما وان سلم دلالة ما ذكروه في حق الشاهد فلا يلزم مثله في حق الغائب الا بطريق قياسي في حق الشاهد وهو متعذر لما سبناه في علم الكلام تركيبا وبالاجماع منعقد على التفرقة بتقبيح تمكين السيد لعبده من القبيح مع العلم بقدرته على منعهم دون قبح خلقه تعالى بالنسبة الى الكل فان قيل انما لم يقبح من الله تعالى ذلك لعلمه وقدرته على منع الخلق من القبائح وذلك لانها وقع من العبد من المعصية لابد ان يكون وقوعها معلوما لله تعالى والا كان جاهلا بجواز ذلك الامر وهو محال ومع العلم بوقوع ما هو معلوم الوقوع لابد ان يكون مقدورا للفاعل خلافا للنظام فانا قبل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد لجواز ان لا يكون السيد قادرا على المنع وبتقدير القدرة فالفرق دافع والجامع عدم الوثوق بالعلم ان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل ان يفعله وان لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الثاني وعلى الثاني ان فعل الله تعالى قبل ورود الشرع حسن بمعنى ان له فعله وعلى الثالث انه لا معنى للطاعة عندنا الا ما ورد الامر به ولا معنى للمعصية الا ما ورد النهي عنه وعلى هذا فلا منع ورود الامر بما كان منتهيا والنهي بما كان مأمورا وعلى الرابع انه انما يلزم ان لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى العلم الدال وليس كذلك وبه اندفاع الالزام الخامس ايضا وعن السادس بما سيأتي في المسئلة بعد هذا ان الحسن والقبح الذاتي لو لزم منه امتناع وجود شكر المنعم عقلا والمتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع الاجماع مبنيان على ذلك وعن ايراد الخوارس جاريه بطرس الكلام في هاتين المسئلتين اظهار لما تحضر بكل واحدة من الاشكالات والمناقضات المسئلة الثانية مذهب اصحابنا واهل السنة ان شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج اصحابنا على امتناع ايجاب العقل لذلك بان قالوا لو كان العقل موجبا ولا بد وان يوجب لفائدة والا كان ايجابه عبثا وهو قبيح وتسند عود الفائدة الى الله تعالى لتعاليه عنها وان عادت الى العبد فاما ان يعود النفع الدنيا او الاخرة والاول محال فان شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر

عباره عن

فرع المعرفة وانما هو اتعاب النفس والزام المشقة لها بتكليفها بجنس المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية وهو فرع التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناه فلم يبق سوى الغيب والعقاب الذي لا يحصل للمعدوم فيه والثاني محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها والاخبار ايضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجح فعله على تركه وبالعقل يرى الترجيح لانه مرجح فلا يكون موجبا اذ الموجب هو المرجح واذا بطل ايجاب العقل تعين ايجاب الشرع ضرورة انفعالا الاجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل واذا بطل احد القسمين تعين الباقي منهما فان قيل شكر المنعم معلوم للكل احد ضرورة فما ذكروه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل وان لم يكن كذلك فلم قلتم ان ايجاب العقل للشكر لا بد وان يكون لفائدة قولكم حتى لا يكون عبثا قبيحا فهذا ممنوع لا مسلم مع انكار التحسين العقلي بعد وان ذلك الفائدة اما ان يكون واجبة التحصيل او لا يكون كذلك فان كانت واجبة التحصيل استدعت فائدة اخرى وهو تسلسل ممتنع وان لم تكن واجبة فما ذكروه العقل بها اولى ان لا يكون واجبا فان كان لفائدة فما المانع ان تكون الفائدة في الشكر نفس الشكر لا امر خارج عنه كما ان تحصيل الصحة ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره وان كان لا بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكرا فما المانع من ان تكون الفائدة الامن من احتمال العقاب بتعذر علم الشكر على ما انعم الله به عليه مع انه هو المحتمل فلا يخطر العاقل عن خطور هذه الاحتمال بباله وذلك من اعظم الفوائد وان سلم دلالة ما ذكروه على امتناع ايجاب العقل لكنه بعينه دال على امتناع ايجاب الشارع والجواب الادراك يكون مستدركا وان لم يكن كذلك ولكن ما ذكروه معارض بما يدل على ايجاب العقلي وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصر مدارك الوجوب في الشرع لما ذكروه من الاجماع ولذلك محال لما يلزم عنه من ابطال الاصل وابطال مقصود البعثة وذلك ان النبي اذا ادعى الرسالة وتحدى بالمعجزة ودعى الناس الى النظر فيها الظهور صدقه فللمدعو ان يقول لا اسلم وجوب النظر الا ان يكون النظر واجبا على نبوته ووجوب النظر نبوته متوقف على اسقاط

الشرع وذلك توقف على وجود النظر وهو ممنوع والجواب لانسلم ان العلم
الضروري لما ذكروه عقلا اذ هو دعوى محل النزاع وان سلم ذلك لكن ذلك لمنسة
الى من يضره الكفر وينتفر بعدمه اما بالنسبة الى الله تعالى فمحال مع استحالة
ذلك في حقه ولا قوله لم نسلم برعاية القاعدة فلنا لما ذكرناه ثم لهم هذا
منكم لانكم تقيمون فلنا الدليل على ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قائلا به وبه يبطل
ما ذكروه في ابطال رعاية القاعدة كيف وقد امكن ان يقال بوجوب تحصيل
الحكمة المطلوبة هي نفسها كما ذكروه من جلب المنفعة ودفع المفسدة عن
النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الكافر فان نفس الفعل ليس هو
الحكمة المطلوبة من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال مثله في جميع الافعال
وهو خلاف الاجماع واذا لم تكن القاعدة المطلوبة من ايجاده تعالى التفضل بحاله
فلهم ان يمنعوا ان يكون القاعدة ﴿ ل ﴾ امر على ما ذكروه فهو مبني على
امتناع خلو الفاعل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله وهو عند هم
على ما هو معلوم من تكثر العقلاء شاهدا بفساد ذلك فما ذكروه
معارض باحتمال خطور العقاب ببباله على شكر الله تعالى وانعامه لنفسه
وتصرفه فيها مع انها مملوكة لله تعالى دون اذنه من غير منفعة ترجع
اليه ولا الى الله تعالى ولا ضير احدهما اولى من الآخر بل ربما كان هذا الاحتمال
راجحا وذلك من جهة انه قد تقرر في العقول ان من اسدى الى غيره
الخدمة الى بعض الملوك العظام يحرك ذلك الملك في تكثير بذله واظهار شكره
من العباد في الملا على اعطاء لقمة من الخبز مع استغنائه واستغناء
الملك عنها فانه يعد مستهزيا مذلك الملك مستحقا للعقاب على صنعه
ولا يخفى ان شكر الناس بالنسبة الى جلال الله تعالى دون تحريك الملك
بالنسبة الى حمال اللقمة وانما انعم به على العبد لعدم تناهي
ملكه وتناهي ملك غيره دون ذلك اللقمة فكان السعي في تحصيل الله وشكره
على ما انعم عليه به اولى بالذم واستحقاق العقاب ولو لا ورود الشرع
بطلب ذلك من العبيد وحثهم عليه لما وقع الاقدام عليه وهذا حال
حال التغافل بالشكر والحمد وهو حال اعرض عن ذكره لكونه عرفا فكان اولى

فهو مسلم في حق من يضره بالحمد والشكر ويضر بعدمها والباري تعالى منزه عن
ذلك فلا يطرد ما ذكروه في حقه فلهم ما ذكروه ان علم في الجملة بالشرع
ليس كذلك فان القاعدة الاخروية وان لم تستفد العاقل بمعرفتها فانه تعالى
عالم بها كيف كان وذلك تما يلزمنا ان لو اعتبرنا العلم في الجملة بالشرع وليس
كذلك على ما عرف من اصلنا واما المعارضة بما ذكروه من انتفاء الوسائط في ابعاد
من وجهين الاول منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة بل
ظهور المعجزة في نفسها وكان صدق المبلغ فيما ادعاه ممكنا فكان المدعو عاقلا
متمكنا من النظر والمعرفة وقد استقر الشرع وثبت والمدعو مفرط في حق نفسه
الثاني ان الدليل انما دل على العالم بالمحال العقلي لان العقل بجوهره غير
موجب دون النظر والاستدلال والا لما خلا عاقل عن ذلك وعند ذلك فللمدعو
ان يقول لا نظن في نفسي حتى اعرف وجوب النظر والا عرف وجوب النظر حتى انظر
وهو دور مضمر والجواب اذ ذاك لكون واجبا وعلى كل تقدير فالمسئلة ظنية
لا قطعية المسئلة الثالثة مذهب الاشاعرة واهل الحق انه لا حكم
لافعال العقلاء قبل ورود الشرع واما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الخارجة
عن الافعال الاضطرارية الى ما حسنه العقل وقبحه والى ما لم يقض العقل فيه
بحسن ولا قبح فما حسنه العقل ان استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه
مباحا وان رجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا وسواء
كان مقصود النفس كالايمان او لغيره كالنظر المفضي الى معرفة الله تعالى
وان لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا وما قبحه العقل فان الحق الذم بفعله
سموه حراما والا فمكروها وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح قالوا انه
فيهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من وقف عن الامرين واحتجت الاشاعرة
بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وجه الدلالة منه انه اخبر قبل بعثة الرسل وذلك يستلزم انتفاء الوجوب
الحرمة قبل البعثة والا لما امن من العذاب بعد ترك الواجب وفعل المحرم
اذ هو لازم لهما واضافة قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
ومفهومه يدل على الاجماع قبل البعثة وهو من ذلك في الواجب والمحرم

واما من جهة المعقول فلان نفوذ الحكم انما بالشرع او العقل والاجماع والشرع قبل ورود الشرع والعقل فغير موجب ولا محرم لما سبق في المسئلة والحكم فان فعل اما ان لا مانع فيه فالاباحة او فيه مانع فيها فانه ليس العقاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم ولهذا يجوز ان يكلف عبدا بأن يعلي شعاعة او عفو فعفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه تغييرها سلمنا انه لازم لهما لكن بعد ورود الشرع لا قبله وعلى هذا فلا يلزم تغييرهما من تغييره قبل ورود الشرع سلمنا انه لازم لهما لكنه الواجب المحرم شرعا او عقلا الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فالملازم من تغييره قبل ورود الشرع نفي الواجب والمحرم شرعا لا عقلا سلمنا ذلك ولكن ليس ما ذكرتموه دليلا على الاباحة والوقف لجواز ملازمتها العقاب لشيء من ذلك احتمالا واما الآية الاخرى وان سلمنا كون المعجزة حجة فالاعتراض على الآية الاولى بتعيينه وارد هاهنا واما ما ذكرتموه من المعقول فقد سبق ما فيه لغاية كيف واما ذكرتموه من الدلالة على نفي الحكم حكم سببي الحكم وكان مقتضاها والجواب عن السؤال الاول ان وضع العقاب ما فعل وان لم يكن لازما من فعل الواجب وفعل المحرم فلا مانع منه بعد الامر بذلك بعد تحقق الواجب والمحرم دونه وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع على ما دل عليه الآية فلا ملزوم وبه يندفع ما ذكروه من السؤال الثاني والثالث واما السؤال الرابع فهو في نفي الوجوب والحرمة قبل الشرع وفي ما سوى ذلك فانما يستفاد من دليل آخر على ما سبق ذكره واندفاع السؤال الرابع وما ذكروه على القول بالعفو فقد سبق الجواب عنه وعلى الحكم وان كان حكما عند من نفى الحكم قبل الشرع فلا يلزم الناظر بل نفي ما اثبتوه من الاحكام المذكورة فلا تناقض واما القائلون بالاباحة ان شرعها بمعنى الخروج عن العهدة بالترك فلا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة بهذا الاعتبار ولهذا فانه يمتنع اطلاق لفظ الاباحة على افعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها وان شرعها بمعنى تخيير الفاعل بين الفعل والترك فاما ان يكون ذلك التخيير للفاعل من نفسه او من غيره فان كان الاول فيلزم منه تسمية افعال الله تعالى مباحة لتحقق ذلك في حقه وهو ممتنع وان كان الثاني فالتخيير اما الشرع او العقل او الاجماع والشرع قبل ورود الشرع وكثير العقل عندهم انما يكون فيما استوى فعله وتركه من الافعال الحسنة عقلا فالتخيير فيه العقل بحسن الفعل وهو نوع

الحسن والقبح العقلي وقد ابطلناه وان شرعه بامر آخر فلا مدرك له سوى ما ذكرناه فان قيل المباح هو المأذون في فعله وتركه ولا دليل الا الاذن من الله تعالى قبل ورود الشرع وان لم يرد صورة الاذن وسيأتي ما فيه من جهتين الاول هو ان الله تعالى خلق الطعوم في الفم والذوق فيها وقد علمنا علمها وعرفنا بالادلة العقلية انها نافعة لنا غير مضرة ولا ضرر علينا في الانتفاع بها وهو دليل الاذن منه لنا في ذلك وصار هذا كما لو قدم انسان طعاما بين يدي انسان على هذه الصفات فان العقلاء يقضون بكونه مأذونا له فيه الثاني ان خلقه الطعوم والاجسام مع امكان ان لا يخلقها لا بد لها من فائدة فنفيا للعبث عنه وليست عائدة اليه تعالى لتعاليه عنها فلا بد من عودها الى العبد وليست هي الاضرار ولا ما هو مانع عن الانتفاع بها ضرورة مخالفة الاجماع فتعين فائدتها الانتفاع بها وهو دليل الاذن في ارادتها وسواء كان الانتفاع بها لجهة الالتذاذ وتقوي البنية او لجهة كسبية كالتوصل الى الاستدلال بها على معرفة الله تعالى لتوقف ذلك كله على ادراكها والتمكن من التوصل به مع عدم الاطلاع عليها لا يكون مما تعلم الاذن او الحكم بالاباحة بدليل الاستصحاب براءة الذمة والاستظلال بحائط غيرنا فالوجه الاول فاصله يرجع الى التباس العالم على ان الاصل عدم وقد ابطلناه واما الثاني فمبني على وجود عادة الحكيم في افعاله تعالى وهو ممنوع عليها عرفنا بل لصلنا وان كان معادا فانه من جهة الشارع فاباحته شرعية لا عقلية واما القائلون بالوقف او الوقف الحكم هنا اما على ورود الشرع فمحل وان عنوا به الاجمال عن الحكم بالوجوب او الحظر او الاباحة لتعارض ادلتها فقد سبق ما فيه

الاصل الثاني

في حصة الحكم الشرعي واقسامه وما يتعلق به من المسائل وهو مشتمل على مقدمة وستة فصول اما المقدمة ففي بيان حصة الحكم الشرعي واقسامه اما حصته فقد قال بعض الاصوليين انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين وقيل انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد وهما فاسدان لان قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون دخل تحته خطاب كل خالق من الشارع وغيره تعالى بافعال المكلفين وغيرهم حكما شرعيا مما لا قائل به والاجود في حده انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

وهو غير جامع فان العلم يكون لانواع الادلة حجاجا وكذلك الحكم بالشئ والخصم ونحوه
احكام شرعية وليس على عالمها بها واجب ان يعرف معنى الخطاب او اضطراره فوقف
معرفة الحكم الشرعي عليه فتقول لا نقل فيه هو الكلام الذي يفهم المستمع منه
وهو غير مانع فانه يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد المتكلم به افهام المستمع
فانه على ما ذكرتم من الحد وليس خطابا لانا نعني انه اللفظ الموضوع عليه المقصود به
افهام من هو متهيئ لفهمه فالقيد احتراز عما وضع عليه المواضعة من الحركات
والاشارات المفهمة والمتواضع عليها احتراز عما لا يقصد به افهام احتراز عما ورد على الحد الاول وقولنا من هو متهيئ لفهمه احتراز
عن الكلام مع الغير كالنائم والمغمى عليه ونحوه واذا عرف معنى الخطاب فالواجب
ان يقال في حد الحكم الشرعي انه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية فقولنا
خطاب الشارع احتراز عن خطاب غيره والقيد الثاني احتراز عن خطابه بما لا يفيد
فائدة شرعية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات نحوها وهو مطرد منعكس لاغيار
عليه واذا عرف معنى الحكم الشرعي فهو اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء
او لا يكون فان كان الاول فالطلب اما للفعل او للترك وكل واحد منهما اما جازم
او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب وما تعلق بغير الجازم منه
فهو الندب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة وما تعلق بغير الجازم منه فهو
الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء اما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير
او غيره فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان
والسبب والشرط والمانع والرخصة والعزيمة

الفصل الاول

في صفة الوجوب وما تعلق به من المسائل اعلم ان حقيقة الوجوب
في اللغة قد يطلق بمعنى السقوط ومنه يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب
الحائط اذا سقط وقد يطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ومنه قوله على اللهم اذا
وجب القرط فلا سكن باكمه اي استقر وزال عنه الزلل والاضطراب وهما
في العرف الشرعي هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه وهو ان اريد به الاستحقاق
ما يتدعي مستحقا عليه بطلب العلم بحصوله لكن بالنسبة الى الله تعالى

على ما سياتي في علم الكلام وبالنسبة الى آحاد من المخلوقين ما لا حاجة وان اريد به انه
يعاقب لكان ذلك ملازما في نظر الشارع فلا باس به وقيل هو ما توعد العصاة على تركه
وهو باطل لان الموعد بالعقاب على الترك جميعهم لو ورد لتحتم العقاب بعدد
الترك لاستحالة الخلف في خبر الصادق حتى كان ذلك في حق عفا يعد كفرا
وضلالة لما يلزمه من المصلحة الراجحة وليس كذلك لجواز العفو عنه وقيل هو ما تعلق
العقاب على تركه وسئل بالمسئول في وجهه كيف وان هذه الحدود ليست حقيقة
الحكم الشرعي وهو الوجوب بل الفعل الذي هو متعلق الوجوب والحق في ذلك ان
يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما يقتضي تركه سببا للذم شرعا

المسئلة الاولى

هل الفرض غير الواجب او هو هو لغة الفرض في اللغة فالواجب هو الساقط والثابت كما سبق تعريفه
واما الفرض فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ومنه قوله تعالى فرضنا القوس
الفرض المتن في مسلكه موضع الوتر وفرضه النهد هو موضع احتباس السهم
ومنه قوله فرض الحاكم النفقة اي قدرها وقد يطلق بمعنى الانزال ومنه
قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن اي انزل وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله
تعالى ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له اي حل له واما في الشرع فلا فرق
بين الفرض والواجب عند اصحابنا اذ الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة عن
خطاب الشارع بما يقتضي تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى بعينه

معين في الفرض الشرعي وخص اصحابنا في جمعه اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعا
واسم الواجب ما كان مظنونا مصيرا منهم الى ان الفرض هو المقدر والمظنون لم يعلم
كونه مقدرا عليبا لخلاف المقطوع فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون
والاشبه ما ذكروه اصحابنا من حيث ان الاختلاف في طرق اثبات الحكم حقه كون هذا
معلوما وهذا مظنونا غير موجب لاختلاف ما يثبت به ولهذا كان اختلاف طرق
الواجبات في الظهور والخفاء والقوة والضعف بحيث ان المكلف يفسق بترك البعض منها
دون البعض لا يوجب اختلاف الواجب في حقيقته من حيث هو واجب وكذا اختلاف
طرق النوافل غير موجب لاختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن
غير موجب لاختلافه في نفسه من حيث هو حرام مكيف وان الشارع قد اطلق اسم
الفرض على الواجب في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج اي اوجب والاصل ان يكون مشتركا
بينهما دون ان يكون لمعنى واحد بسواه نفيا للمجاز والاشتراك على ان القطع والذي يوكد
اخراج قيد القطع عن مفهوم الفرض اجماع الامة على اطلاق اسم الفرض على ما
ادى من الصلوات المختلف في صحتها بين الائمة بقولهم ادى فرض الله عليه
والاصل في الاطلاق الحقيقة وما ذكره المخصوم في تخصيص اسم الفرض بالمقطوع
به فمن باب التحكم حيث ان الفرض في اللغة هو المقدر ومطلقا سواء كان
مقطوعا به او مظنونا فتخصيص ذلك باحد القسمين دون الاخر من غير دليل لا يكون
مقبولا وبالجملة فالمسئلة ظنية **المسئلة الثانية** الاقرب عند اصحابنا
ان واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لسنا احد الواجبين
خلافا للبعض الذاهب منهم الى ان واجب العين لا يسقط بفعل الغير بخلاف
واجب الكفاية وعليه الاختلاف في طريق الاسقاط وذلك لا يوجب الاختلاف
في الحقيقة كالاختلاف في طرق الثبوت كما سبق ولهذا فان من ادى دفن قتيل
بالردة والعدل واجب ومع ذلك فاحد الواجبين يسقط بالتوبة دون الواجب
الاخر ولم يلزم من ذلك اختلافهما **المسئلة الثالثة** اختلفوا في
الواجب المخير كما في خصال الكفارة فمذهب الاشاعرة والفقهاء ان الواجب
منها واحدا لا بعينه ويتحقق بتعين فعل المكلف والطائي الجبائي وابنه ان الكل
واجب الجميع على التخيير حجة اصحابنا انه لا يخلو اما ان يقال بوجوب الجميع

او بوجوب واحد والواحد اما معين او غير معين لا جائز ان يقال بالاول الخمسة اوجه
الاول انه لو كان التخيير موجبا للجمع لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على
طريق التخيير موجبا للجمع وهو محال الثاني ان ذلك مما يمنع من التخيير ولهذا فانه
لا يحسن ان يقول القائل لغيره او حبست عليك صلاة فصل اتيما شئت لما لا يحسن
ان تقول اوجبت عليك الصلوة وخيرتك في فعلها وتركها لما فيه من رفع الواجب
وليس ذلك من لغة العرب في شئ الثالث ان الواجب ما لا يجوز تركه مع القدرة
عليه والامر قسما يخالفه الرابع ان المخصوم قد اتفقا على انه لو اتى بالجميع
او ترك الجميع فانه لا ثواب ولا عقاب على الجميع الخامس انه لو كان الجميع واجبا
لنوى عند ادائه الواجب في كل واحد من الخصال وهو خلاف الاجماع ولجاز ان يقال
الواجب واحد معين اذ هو مقتضى خلاف التخيير ولانه كان يلزم انه لو حصل الاجزاء
بمقدار لا اقل منه مع القدرة عليه وهو خلاف الاجماع فلم يبق غير الاقسام غير ان
ابا الحسن البصري قد تكلف رد الخلاف في هذه المسئلة الى اللفظ دون المعنى وذلك
انه قال معنى ايجاب الجميع ان الله تعالى حرم ترك الجميع لا لكل واحد واحد منها بمفرده
فعلى التكليف لو احد منها جامع بموقع فعل اي واحد كان منها الى المكلف وهذا
هو بعينه مذهب الفقهاء غير انا ذكرناه في تصوير وجوب الجميع وان كان رافعا
للخلاف بغير انه خلاف ما نقله الائمة عن الجبائي وابنه من اطلاق القول بوجوب
الجميع والدليل المشعور بذلك فليتسمح في الحجاج على هذا القدر فان ذلك ما لا يجدي
من الدليل اذ انما يلزم ان لو كانت اية الكفارة وهي قوله تعالى وكفارته اطعام
عشرة مساكين الاية دالة على تخيير كل واحد واحد من الخصال الثلثة بين جهة الايجاب
وما الدليل ان يكون ذلك اخبارا عما هو جزء من الكفارة وتقدير
فما هو جزء من الكفارة هو الاطعام من حيث اركسوة من حيث آخر او عتق من حيث آخر
سلمنا دلالة الاية على الايجاب لكن لم لا يجوز ان يقال بالتخيير بين احد واحد من الثلثة بل المراد
بها ايجاب الاطعام على البعض والكسوة على البعض وكانه قال فكفارته اطعام عشرة مساكين
لبعضهم او الكسوة لبعض آخر او العتق لبعض آخر سلمنا دلالة ما ذكروه لكنه معارض
بما يدل على ابطال ما قالوه وبيانه من وجوه عشرة وجها الاول ان الخصال المذكورة
اما ان تكون مستوية فيما يرجع الى الصفات المقتضية للوجوب او انها تختص البعض

دون البعض بان كان الاداء لهم الصورة في الوجوب من الكل وان كان الباقي كذلك
البعض هو الواجب بعينه دون غيره الثاني ان الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالايجاب
وخطاب الشرع انما يتعلق بالمعين دون المبهم ولهذا فانه يمتنع تعلق الامر بالجد بخصل
لا بعينه فلذلك يمتنع ان يعقل احد امرين لا بعينه وعند ذلك فيلزم تعلق الكلام
بعض منه معين الثالث ان الامر بالطلب والطلب يستدعي مطلوبا معينا لما تقرر
قبل والمعين اما الكل او البعض الرابع انه لو فعل العبد الخمس فانه يثاب ثواب من فعل
واجبا فسببه بحسبان كون معدودا لا لتعلق معينا لاستحالة الثواب على الاتيان
من فعل العبد واستحالة استناد المعين الى غير معين والمبهم ليس كذلك فعلم ان
يكون الثواب على الجملة او بعض معين منها الخامس انه لو ترك الخمس فانه يعاقب عقاب
من ترك واجبا وذلك يدل على ان الخمس واجب او بعض منه معين لما مر من السادس
انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه من الخصال لكان مخيرا لا بعينه عند الامر بين
الواجب والمخير لا يحسن لما فيه من رفع حقيقة الواجب السابع انه لو كان الواجب
واحدا لا بعينه فعند التكفير بالخمس اما سقط الفرض بمجموعها او بكل واحدة منها
فان كان الاول او الثاني فالكل واجب وان كان الثالث فذلك هو الفرض المأمور بخص
ايجاب الخمس انه لو كان الواجب واحدا النص الله عليه دليلا ولم يكلفنا الى تعيين العبد
لعدم معرفته بما فيه المصلحة لكان ناقضا للواجبات لم يعين دليلا على ان الكل واجب
الثامن انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه ويتعين بفعل المكلف فانه يمكن ان يقال تعالى
يعلم ما سيختاره العبد فيكون الواجب معينا عند الله تعالى وان لم يكن معينا
عند العبد قبل الفعل ويلزم من ذلك التخيير بين الواجب المعين وبين ما ليس واجبا وهو
محال فثبت ان الخمس واجب العاشر انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه
كل واحدة واحدة من الخصال لعدم ما كثر مما الاخر لكان الواحد منها لا بعينه
بالواجب دون الباقي وحينما وقع ما فعله كل واحد من الواجب كان الخمس
الحادي عشر ان الوجوب قد يعم عددا من المتعبدين ويسقط بفعل الواحد منهم كفرض
الكفاية فلا يمتنع ان يعم الواجب عددا من العبادات ويسقط بفعل واحدة منها
والجواب عن السؤال الاول ان الاجماع من الامة منعقد على ان المراد من الآية
لا يفيد الاخبار عن الكل لان حمل الآية على ما ذكروه مع مخالفته لاجماع السلف

مما يحوج الى اضمارات كثيرة في الآية وهي ما قدروه من البعض في قوله فكفارته اطعام
عشرة مساكين لعضهم وكذلك في الكسوة والعتق وهو على خلاف الاصل من غير حاجة
كيف وانه لو كان مخيرا كما قالوه فتكفارته اطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة
توجب الخصال الثلث على الجميع بالنسبة الى الحانثين المذكورين وهو المعارض الاول انه مبني
على وجوب رعاية المصلحة في احكام الله تعالى وهو غير مسلم كيف وانه يلزم منه ان يكون
الامر على خلاف ما هو عليه في عقد الامامة لاحد الاماثل الصالحين ترويج المرأة الطالبة للنكاح
من احد الكفوين الخاطبين دون الباقي عند عبد الجبار وهو مخالف للاجماع وحيث تعذر
الوجوب على احد مخصوص لا بعينه انما كان ليتحقق التخيير الوجوب على ان تعلق الذم
والعقاب على ما سبق في تخلف جزء من احد مخصوص لا بعينه متعذر كتعلق الذم على
احد فعلين لا بعينه وبهذا الجواب يكون اندفاع ما ذكروه من المعارض الثاني وما بعده
الى آخر التاسع وعن العاشر ان الواجب على كل واحد من المكلفين خصلة من الخصال
الثلث لا بعينها وتداني ما وجب عليه وسقط به الفرض عنه فكان ما أدى به
كل واحد واجبا لان الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها لما قيل وعن
الحادي عشر انا لا نسلم سقوط الواجب دون اداء الكل لا يلزم من ذلك ان يكون
خصال الكفارة كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتا على احد الاثنين المتخير في فرض
الكفاية لان الاجماع منعقد على ان اثم الكل بتقدير تواقفهم على الترك لذلك
في خصال الكفارة وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجتيه احدكما طالق فالطلاق
منهما واحدة لا بعينها وان وجب الكف عنهما والتخيير في البعض الى المطلق
كما قيل في خصال الكفارة من غير فرق لا يخفى وجه الحجاج من الطرفين المسألة
الرابعة اذا كان وقت الواجب ذا سعة كصلوة الظهر مثلا فقد ذهب
اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما انه واجب
موسع وان جميع اجزاء ذلك الوقت وقت لاداء ذلك الواجب فيه فما يرجع الى
سقوط الفرض به وحصول مصلحة الوجوب وهل الواجب اول الوقت
ووسطه بتقدير تاخير الواجب عنه الى ما بعده بدل اختلف هؤلاء فيه فالذي
اصحابنا والجبائي وابنه وهو المنقول على الفعل وانكره بعض المعتزلة كابي الحسين
البصري وغيره وقال قوم وقت الوجوب هو اول الوقت وفعل الواجب بعد ذلك بدل

فضاء وقال بعض اصحاب ابي حنيفة وقت الوجوب هو آخر الوقت لكن اختلفوا في نوع الفعل
قبل ذلك فمنهم من قال هو نفل يسقط به الفرض ومنهم من قال كالاول ان المكلف اذا بقي
بعينه المكلف الى آخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل وحكي عنه ان الواجب عين
بالفعل في اي وقت كان حجة القائلين بالوجوب الموسع ان الامر بصلوة الظهر وهو قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل عام لجميع اجزاء الوقت المذكور ولفس الملائمة تطبيق
اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره على آخره ولا اقامة الصلوة في كل وقت من اوقاته
حتى لا يخلو جزء منه عن الصلوة اذ هو خلاف الاجماع ولا تعيين جزء منه لاختصاص وقوع
الواجب فيه اذ لا دلالة للفظ عليه فلم يبق الا انه ادلايه ان كل جزء منه صالح لوقوع
الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاع الفعل في اي جزء شاء منه ضرورة انتفاء تحتم
آخر وهو المطلوب ويدل على ان قصد الاحتمال حصول الاجزاء عن الواجب باداء الصلوة
في اي وقت قدر منه فانه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل وان الفعل في كل
وقت قائم مقام معين في غيره من الاوقات فيكون واجبا والا لكان كل جزء من المقصود الواجب
فيلزم منه اما قيام مصلحة الواجب بدون فعل الصلوة في غير وقت الوجوب فيكون
الصلوة حراما لكونها مفوتة لمصلحة الواجب وهو محال واما بقاء مصلحة الوجوب
ويلزم منه وجوب فعل الصلوة لبقاء مقصود هما الواجب فما بعد فعل الصلوة في الوقت
المفروض وهو خلاف الاجماع فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مطلوبكم
وذلك انه لو كان الفعل واجبا في اول الوقت او وسطه لما جاز تركه مع القدرة عليه لان هو
حقيقة الواجب انما تحقق لكم بالنسبة الى آخر الوقت لانعقاد الاجماع على الجواز
الاتي تركه فيه بتعذر وعدم فعله قبله واما قبل ذلك فالفعل فيه ندب لكونه
مشابها لطلبه مع جواز تركه وسقط الفرض به في آخر الوقت والا لما سقط الفرض
عن المكلف بفعل ما ليس بفرض كالزكوة المعجلة قبل الحول اسلمنا انه ليس بتعذر الكل
ما لما يأتي من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل او تضيق وقت الاداء الوجوب وما بعده قضاء
او الحكم بكونه واجبا سقط وبقائه بصفة المكلف الى آخر الوقت لما تبين من المذاهب السابقة
الجواب عن جواز تركه الفعل في اول الوقت انه لا دليل على عدم الوجوب مطلقا بل على عدم
الوجوب المضيق واما الموسع فلا والفرق بين المندوب والواجب الموسع جواز ترك المندوب
مطلقا والموسع بشرط العزم على الاداء الموسع وحاصل راجع الى ان الواجب على المكلف

ايقاع الفعل في اي وقت شاء من اول الوقت الموسع على طريق الابهام والعموم الى ان يتضيق كما
سبق في خصال الكفارة بشرط العزم على الفعل بعده فلو كان نفلا لما سقط به الفرض عن واجبه على ما
كما سيجيء ذكره المعجلة واجبة موجبة بعد انعقادا سببها وهو ملك النصاب لانها تجعل على
ولكان يعني ان صحة الصلوة بلية النفل وليس كذلك فان قيل لو كان العزم بدلا عن الفعل
في اول الوقت لما وجب الفعل بعده ولما جاز المصير اليه مع القدرة على المبدل كسائر الابدال
مع مبدلاتها ولكان من اخر الصلوة عن اول الوقت مع الغفلة عن العزم ان يكون عاصيا
لكونه تاركا للاصل وبدله لكنه ليس كذلك والامر الوارد باتيان الصلوة في هذا الوقت ليس فيه
تعرض للعزم فلا يجب بدون زيادة على مقتضى الامر فجعل العزم بدلا عن صفة الفعل
لو عن اصل الفعل مع انه من افعال القلوب بعيد اذ لا عهد لنا في الشرع بجعل افعال
القلوب ابدالا عن الافعال ولا بجعل صفة الفعل صفة الفعل بدلا عن اصل الفعل
بل عن تقدير الفعل فلا يكون موجبا لسقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه مخير
بينه وبين تقديم الفعل والاصير الى احد المخيرين غير مشروط بالعجز عن الآخر كالمتيمم بالنسبة الى
الوضوء مع التمكن والقائم بعض ركعة غافلا لعدم تكليف الغافل والامر وان لم يكن
متعرضا للعزم فالملزم منه امتثال جعله بدلا فانه لا يلزم من ايقاعه بعض المبدل اسقاط
الكل واما استبعاد لزوم العزم بدلا عن صفة الفعل على ما ذكروه غير مستحق للجواب
تركيف يستبعد ذلك في القدرة في حق الخالق عند خوفها على حدوثها وكذلك المرضع
على ولدها بدل عن تقدير الصوم في حقها وهو صفة الفعل وكذلك المتدم توبة
وهو من اعمال القلوب وقد جعل بدلا عما فرط من اعمال الطاعات الواجبة حالة
الكفر الاصلي والجواب عن القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل انا ان اردنا به انا نتبين
سقوط الفرض بالفعل في ذلك الوقت فهو مسلم ولا منافاة بينه وبين ما ذكرنا.
وان اردنا به انا نتبين ان عند ذلك الوقت لم يكن وقتا للوجوب بمعنى انه لو اخر فيه
الفعل لم يقع التم فهو خلاف الاجماع وان اريد به غير ذلك فلا نسلم تصويره
وعن الفعل بتعيين الوقت الاول للوجوب وما بعده للقضاء فيما سبق كيف وان
الاجماع منعقد على ما يفعل بعد ذلك الوقت ليس بقضاء ولا يصح من القضاء في الوقت
انه خلاف الاجماع من السلف على ان من فعل الصلوة في اول الوقت وعاش في اثنائه
انه اداء فرض الله وانه واجب وقد وجب الواجب على ما حققناه من الوجوب الموسع واخر المكلف

الصلوة عن اول الوقت بشرط العزم وعلم انه لم يمت عاصيا نظرا الى اجماع السلف على ذلك
وليس يلزم من ذلك ابطال معنى الوجوب حيث انه لم يجز تركه مطلقا بشرط العزم على القضاء
ولا على ان يجوز التاخير مشروطا بسلامة العاقبة على ما سنوضحه عنه ولا بد من الحكم
الجزمي في هذا الحال اذ البعض هو خلاف الاجماع لوضوح فساده ضرورة امتناع الوقوف على طهور
العاقبة بالاجماع من سلف الامة واذا عرف معنى الواجب الموسع فلنعد الى شرح فعله في وقته اول
مرة ويسمى اداء سواء كان فعله على نوع من الخلل لعذر او لا على نوع من الخلل واذا فعل على نوع
من الخلل لعذر ثم فعل ذلك الوقت مرة ثانية سمي اعادة ان لم يفعل في وقته للعذر سواء
كان ذلك بعذر او بغير عذر ثم فعل بعد خروج وقته سمي قضاء **المسئلة الخامسة**
اتفق الكل على ان الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب على ظنه انه يموت بعد وقت التاخير عن اول
الوقت فاخره انه يعصي وان لم يمت خلافا لمن قال لا يعصي اذا لم يفعله بعد ذلك في الوقت هل يكون قضاء
اداء قد عجب القاضي ابو بكر الرازي خالف عن هذا كل الفقهاء حيث ان الوقت صار
معقدا ضيقا بما غلب على ظن المكلف انه لا يعيش الى آخره ولذلك عصى بالتاخير عنه
فاذا فعل الواجب بعد ذلك فعله خارج وقته فكان قضاء لما فاته من العبادات
الفائتة في اداء وانما المعقد وجوب الوقت ولقائل ان يقول غاية ظن المكلف انه اوجب
العصيان بالتاخير عن الوقت الذي ظن حياته فيه دون ما بعده ولا يلزم من ذلك تضيق
الوقت بمعنى انه اذا بقي بعد ذلك الوقت كان فعل الواجب فيه قضاء وذلك لانه كان
وقتا للاداء والاصل بقاء ما كان على ما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان
بالتاخير مخالفة هذا الاصل لجواز ان يقال انه لا يلزم من عصيان المكلف بتاخير الواجب
عن اول الوقت مع عزمه على الفعل عند القاضي ان لا يجوز فعل الواجب بعد ذلك في الوقت
قضاء وهو غاية الامتناع **المسئلة السادسة** اتفقوا على ان الواجب اذا لم يفعل
في وقته المقدر له وفعل بعده فانه يكون قضاء سواء تركه عمدا او سهوا واتفقوا على
ان ما لم يجب ولم ينعقد سببا وجوبه في الوقات المقدرة فعله بعد ذلك لا يكون قضاء
لاستحقاقه لا بجواز الفوائت الصلوات في حالة الصبي والجنون واختلفوا فيما انعقد
سببا وجوبه ولم يجب لمانع لو لم يفوات شرط من خارج سواء كان المكلف قادرا على الاتيان
بالواجب في وقته كالصوم في حق المريض والمسافر او غير قادر عليه اما لعجزه كالصوم
في حق الحائض والمتحفظ كالنائم فانه هل يسمى قضاء حقيقة او مجازا المشهور منها الى الجواز

معونة

مصيرا منه الى ان القضاء حقيقة انما يكون حقيقة عند فوات ما وجب في الوقت اسندا الى المصلحة
الواجب الفائت بذلك غير متحقق فيما نحن فيه ووجوبه بعد الوقت بامر متجدد لا ارتباط له بالوقت
الاول فكان اطلاق القضاء عليه مجازا ومنهم من قال انه قضاء حقيقة لما فيه من اسناد كل مصلحة مما
لا تعقد سببا وجوبه ذلك الواجب للعارض واطلاق اسم القضاء على هذه الصورة في محل الوفاق انما كان
باعتبار ما لم يتغير كما فيه من اسناد كل مصلحة لا تعقد سببا وجوبه الا اسناد كل مصلحة ما وجد هذا هو
الشبه لما فيه من معنى المجموع الى اسناد كل جزء اسم القضاء **المسئلة السابعة** ما لا يتم الواجب
الا به هل يوصف بالوجوب اختلفوا فيه والمختار الخوض في الحاجة من تخصيص محل النزاع فنقول
ما لا يتم الواجب الا به اما ان يكون وجوبه مشروطا بذلك الشيء او لا يكون مشروطا به فان كان الاول
فهو كالوضوء للصلوة واجب عليه الصلوة ان يحدث مطلقا فلا خلاف في ان تحصيل الشرط ليس
واجبا واما الواجب الصلوة اذا وجد الشرط ان كان السابق وهو ان يكون وجوبه مطلقا غير مشروط
الوجوب بذلك الغير بل مشروط الوقوع فقط فذلك هو محل النزاع ان كان الشرط مقدورا للمكلف
وذلك كالوضوء للصلوة والتقدر في عادون الطهارة او وجوب غسل الوجه ولو لم يكن الكل
فعل جزء من اجزاء الى غير ذلك ان كان الشرط غير مقدور للمكلف فلا الاعلى الى من
يجوز تكليف ما لا يطاق وذلك كحضور الامام للجمعة وحصول تمام العدد فيها فان ذلك
غير مقدور لآحاد المكلفين فاذا تحقق محل النزاع فقول ابي هاشم واصحابنا المعتزلة
على انها لا تتم الواجب الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب خلافا لبعض الاصوليين
قال ابو الحسين البصري انما قلنا ان تحصيل الشرط واجب لانه لو لم يجب لكان تركه مباحا
لكان الامر كذلك فقال لها مور لكم مباح لان الاتيان بالشرط واجب عليه للفعل مع عدم //
الاتيان بما لا يتم الا به وذلك تكليف بما لا يطاق وهو محال وهذه الطريقة ذكرها القاضي
وذلك لان وجوب المشروط اذا كان مطلقا فانه يلزم من اباحة الشرط ان يكون المكلف بالمشروط
حالة عدم الشرط فان عدمه غير لازم من اباحته لما حالة عدم وجوب المشروط وفرق من
الامرين فلا يكون المكلف بالمشروط مكلفا بما لا يطاق ثم قال لو ان كان المكلف
بالشرط حالة عدم الشرط محالا فالمكلف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه مشروط
بشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل لما سبق ولا جواب عنه الا قريب في ذلك ان يقال
انعقد اجماع الامة على اطلاق القول بوجوب تحصيل ما وجه الشارع وتحصيله انما
هو تعاطي الامور الممكنة من الانسان به فاذا قيل يجب تحصيل ما لا يكون واجبا كان نسبا

ز بالحمله فالمسئله ذعروذ الظرف ضيقه فليقنع بمثل هذا في هذا المضيق فان قيل
ان الفعل يوجب الزيادة على الاصل الامر المشروط اذا اتى به عليه والزيادة على الشيء نسخ
ونسخ بعد الفعل لا يكون الا شرعا خر والشرع لم يأت فكيف يكون واجبا كان مقدورا
يطاق وما يجب عليه من الراس والساق من القبل عند سقوط الركن منابا عليه وهما باقيان على ركنيه
والقرار في العقار انما هو على غسل الوجه وتركه وعلى صوم [illegible] وتركه لا على مسح بعض الراس والساق
في الليل وهذا اقامة فحوى الخطاب بالمشروط دون شروطه فان صح كذلك فلنا جواب الاول
ان النسخ انما يلزم ان لو كان ما قبل يوجب رافعا لمقتضى النص الثاني وليس كذلك
فان مقتضاه وجوبه وجوبه بادي بعاده وجواب الثاني انه مبني على القول بان كل واجب لا يتقدر
بقدر محدود فالزيادة على اقل ما يطلق عليه الاسم هل هي صفة بالوجوب لكون نسبة الكل الى
الوجوب نسبة واحدة فالزيادة الواجب اقل ما يطلق عليه الاسم والزيادة ندب فمن ذهب الى الاول
قال كل ما يأتي به من زائد فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو ان الواجب اقل ما يطلق
عليه الاسم اذ هو متيقن به من غير لزوم على تركه الزيادة من غير بدل وهو مقدور وجواب الثالث
بمنع ما ذكروه وجواب الرابع بان الوجوب انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عن الاتيان بالمشروط
دون المشروط القادر

الفصل الثاني في المحظور وقد يطلق

في اللغة على ما كثرت آفاته ومنه بقال للبر محظور اي كثيرة الآفة وقد يطلق بمعنى المنع
والقطع ومنه قولهم حظرت عليه كذا اي منعت منه ومنه الحظيرة للبقعة المسقوفة قال
ابو القاسم الزجاجي والمأتي الشرع فقد فصل فيه حقيقة فاصل في الواجب الحد المرتفعة السافل
ذكرها الاخفش وجه الكلام عليها والحق فيه ان يقال هو ما تعلق فعله سببا للذم
شرعا وجه ما من حيث هو فعل له فالقيد الاول اذا فصل له عن الواجب المندوب وسائر الاحكام
والثاني فاصل له عن المخير كما ذكرناه في الواجب والثالث فاصل له عن المباح اذ لو تعلق
فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من حيث فعله بل لما لزمه من ترك الواجب والحظر
فهو خطاب الشارع بما تعلق سببا للذم شرعا وجه ما من حيث هو فعل ومن امثلته انه
محرم ومعصية وذنب واذا وقوف معنى الحظر فلا مانع من ذكر ما اشتهر به المسلمون وهي ثلاث

المسئله الاولى يجوز ان يكون المحرم احرام من لا عينه فنه ناخطا فللمعترض ان يقول
لانه لا مانع من ورود النهي لقوله لا تتكلم زيدا وعمرا فقد حرم عليك كلام احدهما لا عينه ولكنك
اخترم على الجمع والا واحدا لا عينه فهذا الورد كذا سبقوا لا غير ممنوع ولا شك انه اذا كان كذلك

فليس المحرم

فليس المحرم مجموع الكلام احدهما على التعين ليتصور منه مخالفته فلم يبق الا ان يكون
المحرم احدهما لا بعينه ومنهج المخصم في الاعتراض ومنهج المجيب في الجواب كما سبق في الواجب المخير
ولا يخفى وجهه لكن رتما سبقت الخصم هاهنا بقولهم ان حرف او اذا ورد في النهي افاد
الجمع دون التخيير ورد بقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فان المراد به انما هو النهي عن
الطاعة لكل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان يقال مقتضى الآية انما هو التخيير وتحرم
احد الامرين لا بعينه والجمع في المحرم هاهنا انما كان مستفادا من دليل آخر وجب ان يكون
كذلك حذرا من الالغاء وما ذكرناه من الدليل

المسئله الثانيه اتفق
العقلاء على استحالة الجمع من الحظر والوجوب في فعل واحد من جهة واحدة لتعارض حكميهما
كما سبق تعريفه الا على رأي من يجوز التكليف بالمحال كما انا المخالف في انه هل يجوز انقسام
النوع الواحد من الافعال الى واجب وحرام كالسجود لله تعالى والسجود للصنم وان يكون الفعل
الواحد بالشخص واجبا حراما من جهتين لوجود الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة
من حيث هو صلاة وبخروجه من حيث هو غصب سابقا على الحكم الغير فذلك مما جوزه
اصحابنا مطلقا واكثر المعتزلة خالفنا في الصورة الاولى بعض المعتزلة وقالوا السجود
نوع واحد وهو ما امر به لله تعالى فلا يكون حراما ولا منهيا بالنسبة الى الصنم من حيث هو
سجود والا كان الشيء الواحد مأمورا به منهيا وذلك محال وانما المحرم المنهي عنه قصد تعظيم
الصنم وهو غير السجود وخالفنا في الصورة الثانية الجبائي وابنه وابو الحسين البصري
واهل الظاهر والزيدية وقيل انه رواية عن مالك وقالوا الصلاة في الدار المغصوبة
غير واجبة ولا صحيحة لا يسقط بها الفرض لا عندها ولا عند غيرهم على ذلك الماضي لو كان
الآتي بها مقبوط الفرض فانه قال يسقط الفرض عندها لانها مصلحة اسقم الى الدار الحرام والمحرم
انما تعلق بفعل المكلف لا بما ليس من فعله والافعال الموجودة من الصلاة في الدار المغصوبة
افعال اختيارية محترمة عليه وهو عاص بها لو لم يفعلها وليس لنا من الافعال غير ما صدر
عنه فلا تصور ان يكون واجبة طاعة منا با عليها مقربا بها الى الله تعالى لان الحرام لا
يكون واجبا ولا المعصية لا يكون طاعة ولا مثابا عليها ولا مقربا بها مع ان القرب شرط
في صحة الصلاة والخروج عن ذلك ما قال الاصحاب انا في الصورة الاولى نلتزم وروده لا ليتعلق به
بالشخصية من السجود لله تعالى والسجود للصنم لا لازم من تحريم احد السجودين تحريم
الآخر كما لو حرم الوجوب وما قيل من ان السجود ما ورد لله تعالى فان اريد به السجود

من حيث هو كذلك فهو غير مسلم بل السجود المقيد بقصد تعظيم الله تعالى دون ما قصد
به تعظيم الصنم وهذا دليل يعلل لا فاسجدوا لله واعبدوا لله ولو كان كما ذكروه
لكان عين المأمور به منهيا عنه وهو محال واما في الصورة الثانية فلضرورة تغاير الفعل
المحكوم عليه باعتبار اختلاف جهتيه من الغصب والصلاة وذلك لان التغاير بين الشيئين
كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس وبتعدد الشخص تارة بحيث يتفق
التغاير مع اتحاد النوع المحكوم عليه بخصائص بسبب اختلاف صفاته بان يكون المحكوم
عليه باحد الحكمين المتغايرين هو الكيفية الاجتماعية من ذاته واحد صفتيه والمحكوم
عليه بالحكم الاخر بالنسبة الاجتماعية والصفة الاخرى كالحكم على جسم بكونه متحركا
ومسكنا والمعلوم ذلك مما تحقق معه التقابل بين الحكمين والمنع منهما وقد ظهر
ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو من حيث هو مطلوب واجبا فلنا المحكوم عليه
بالحرمة وان الفعل من حيث هو فعل هو من جهة كونه غصبا الاول غير مسلم والثاني لا يلزم
منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلاة ضرورة الاختلاف كما سبق
فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمة او هو غيره لا الاول يلزم منه التكليف
بالمتناقضين والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بالجواز او بعدمه والثاني اما ان
يكون متعلق الوجوب والمحرم متلازمين او غير متلازمين لا جائز ان يقال بالثاني فان
الغصب والصلاة وان افترقا احدهما عن الاخر في غير مسئلة النزاع فهما متلازمان في
مسئلة النزاع فلم يبق عند التلازم وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم وهو
ثم الواجب لا به فهو واجب فالمحرم الذي ذكروه يكون واجبا وهو تكليف بالمتناقضين
واما قولكم ان الحركات المخصوصة في الصلاة والسكنات داخلة في مفهوم مسمى الحركات والسكنات
فعل الحيز داخل في مفهومها اذ الحركة عبارة عن فعل الجوهر للحيز بعد ان كان
في غيره والسكون فعل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد فعل الحيز داخل
في مفهوم الحركة والسكون داخل في مفهوم الصلاة فكان داخلا في مفهوم الصلاة
لان جزء المحرم محرم وفعل الحيز فيما نحن فيه حرام فالصلاة التي هي هذا حرام لا تكون
واجبة لان وجوبها اما ان يستلزم ايجاب جميع اجزائها او لا يستلزم فالاول منه المنع
ما كان من اجزائها محرما وهو تكليف بالمتناقضين والثاني نمنع منه ان يكون الواجب نفس
اجزاء الصلاة لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال قلنا

اما الاشكال

اما الاشكال الاول فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده ادخلت عليك خياطة هذا الثوب
وحرمت عليك السكون في هذه الدار فان فعلت ذلك ثبت وان فعلت هذا عاقبتك
فانه اذا سكن الدار وخاط الثوب فانه صحيح ان يقال بفعل الواجب والمحرم والحسن من
السيد توابه له على الطاعة وعقابه له على المعصية اجماعا وعند ذلك فاما ان يرد ذلك
القسم فهو تعنيته وارد هاهنا وذلك لان فعل متعلق الوجوب ان كان هو متعلق الحرمة
فهو تكليف بالمحال وليس كذلك فيما نحن فيه من الصورة وان تغايرا واختلفا كالصورة المفروضة
مسئلة زماننا وان جاز اجتماعهما كما حسب ما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة فالواجب
متوقف على المحرم فيلزم ان يكون واجبا محرما كما قيل وقد قبل بالجمع بين الواجب والمحرم
فيما تقدم هذا جواب في هذه الصورة هو الجواب عن صورة محل النزاع وعلى هذا فقد اندفع
الاشكال الثاني ايضا من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة
الداخلة في مفهوم الخياطة وشغل الحيز بالسكون محترم على ما قيل في صورة محل
النزاع من غير فرق والجواب ان يكون مسئلة الكيف وان اجملوا سلف الامامية وظلم حيث قالوا
منعقد على الكشف عن ان الظلمة بعض الصلوات الواقعة في الدار المغصوبة مع كثرة
وقوع ذلك منهم ولو لم يكن صحيحا معلوم لبقي الوجوب مستمرا واجتمع على
الامة عليه الانكار عادة وهو ان على امتناعه واحمد حنبل حيث اعتبر قوا
ببقاء الفرض وعدم سقوطه ولما الماضي ابو بكر فانه قال ان الفرض يسقط عندها
لانها جماعات الاجماع على عدم التكليف على بركة الصلاة ومن ما طنه دليلا على اسقاط
صحة الصلاة وقد منا ابطال مستنده المسئلة الثالثة مذهب الشافعي
رحمه الله ان المحرم بوصفه مصاحب لوجوب اصلا خلافا لابي حنيفة وصورة المسئلة
ما اذا احرم المحرم وحرم ابقاءه في يوم العيد وعلى هذا النحو فقال ابو حنيفة
ان المحرم هو الصوم الواقع واما المحرم باعتبار اصله فكان صحيحا
مصاحبا للوجوب وابو حنيفة اعتمد ان المحرم نفس الوقوع والواقع مما عدا ان
فلا ضاد الخطاب المحرم باعتبار عدمه وحيث قضى بتحريم صلاة الحدث بطلانها
انا كان لفوات شرط من شرائط الصلاة لا النهي عن اتيانها مع الحدث كطلاق الطلاق
حيث لم يفهم الدليل عنده على انه شرط الصلاة فيه وبالجملة فالمسئلة
احتمالية ظنية لا حظ للنفس فيها نفس وان كان الاشبه انها هو مذهب الشافعي

من حيث ان الشرع لا يفرق عند سماعه لقول القائل حرمت عليك الصوم في هذا اليوم
مع كونه موجبا التحريم والصوم ليس قوله حرمت عليك ايقاعا للصوم من جهة انه لا معنى
لايقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم فاذا كان فعل الصوم فيه محرما كان
ذلك مضادا الوجوبه لا محالة فان قيل لو كان تحريم ايقاع الفعل في الوقت تحريما
للفعل الواقع لوجب ان يكون تحريم ايقاع الطلاق في زمن الحيض تحريما لنفس الطلاق ولو كان
الطلاق نفسه محرما لما كان معتبرا كذلك وقوع الصلوات في اوقاتها والصوم في الايام المنهي
عن ايقاعها فيها قلنا اما الطلاق في زمن الحيض انما نهي الشارع بصفته لكونه ضررا
الضرر عنده على اهل الطلاق وصفته لازم خارج وهما يقضي اليه من طول العدة لدليل
دل عليه انما النهي الصلوات في الاوقات الممكن المنهي عنها بفعل جميع بعض اصحابنا صحتها
فالاوقات المكروهة والايام وممن عمم اعتقد صرف النهي فيها عن اصل الصوم وصفته الى امر
خارج لدليل دل عليه اضافة الصوم الى ما نحن فيه حتى لو قام الدليل فيه على ان الظاهر هو كل

الفصل الثالث

في تخصيص معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل

والمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وعند قوم الشارع
لا يسمون اخاهم حين يندبهم الى الشاسا على ما قال بعضهم واما في الشرع فقيل
هو ما فعله خير من تركه وقيل ما لا عقاب في فعله ولا في تركه وقيل ما فاعله خير من تاركه
واستبعد الاخير لانه ليس مندوبا وقيل هو ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وهو باطل
بافعال الله تعالى فانها كذلك وليست مندوبة فالواجب ان يقال هو المطلوب فعله شرعا
من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله احتراز عن المحرم والمكروه والمباح وغيره
من الاحكام واثابة خطاب الوضع والاخبار ونعني الذم احترازا عن الواجب المحتوم والموسع
في اول الوقت واذا علمت معنى المندوب ففيه مسئلتان

المسئلة الاولى

ذهب القاضي ابو بكر وجماعة من اصحابنا الى ان المندوب ماموور به خلافا للكرخي وابي بكر
الدقاق من اصحاب ابي حنيفة احتج المشغلون بان فعل المندوب مسمى طاعة بالاتفاق
وليس كذلك لذات الفعل المندوب اليه وخصوص نفسه والا كان طاعة سقط ورود النهي
عنه لان الصفة من الصفات التي شاركه فيها غيره من الحوادث والا كان كل حادث
طاعة ولا لكونه مرادا لله تعالى والا كان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك ولا لكونه
مثابا عليه فانه لا يخرج عن كونه طاعة ولو لم يثب عليه والا كونه موعودا بالثواب

عليه لانه لو ورد فيه وعد لتحقق استحالة الخلف في خبر الشارع والثواب غير لازم له
بالاجماع والاصل عدم ما سوى ذلك ويتعين ان يكون طاعة لدلالة امر الايجاب فان امتثال
الامر هو معنى الطاعة ولهذا يقال فلان مطيع الامر وعصاه قال الشاعر ولكنني كنت امرا مطيع لما يا
تولين ما امور في كل امر كا كفى قد شاع وذاع اطلاق اهل الادب تولهم يا نفس اصبر
الامر الى الامر اجاب والمندوب فان قيل لم لا يكون طاعة لكونه مقتضى ومطلوبا ممن له
الطلب والاقتضاء لا نسلم ان يكون ذلك لكونه ماموورا به ولو كان فعل طاعة لكونه ماموورا
لكان تركه معصية لكونه ماموورا بتركه لان معنى الامر اقتضاء وعند قوم الشافعي امر
اجازة فلا يكون تركه معصية ولا يسلم ذلك لانه غير ماموور به لقوله عليه السلام لولا ان امتي
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة ولقوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد
لو راجعته فقالت يا مرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فشفع فنفى الامر وهو الصيغ
مع ان الفعل فيهما مندوب فدل على ان المندوب ليس ماموورا قلنا اما الاقتضاء والطلب
فهو الامر عندنا على ما يأتي فنسلمه ونسلم فعل الشارع وتركه لهما ولا نسلم تاركه عاصيا قلنا
لان العصيان اسم ذم مختص بمخالفة الامر الجازم لا بمخالفة مطلق الامر وبحيث ان كون
كذلك ممنوعا بما ذكرناه من الاطلاق وما ذكرناه من الدليل ولقائل ان يقول هذا يجب
حمل الخبر عليه في الامر الايجاب دون الندب لخبر الحديث الاول انه قيده بالمشقة وهي لا تكون
في غير امر الايجاب والاذا ثبت كونه ماموورا فهو حسن بجميع اعتبارات السابق ذكرها
في مسئلة التحسين والتقبيح وهل هو داخل في مسمى الواجب فالكلام فيه على ما سبأتي
في المجاز تقريبا كان ذلك او اباننا

المسئلة الثانية

اختلف اصحابنا في المندوب هل هو من احكام التكليف فانبنى الاستاذ ابو اسحق وبقاء المكلف وهو الحق وحجة
ذلك ان التكليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة والمندوب مساو للمباح في التخيير
من الفعل والترك غير خارج مع زيادة الثواب على الفعل والمباح ليس من احكام التكليف
على ما يأتي فالمندوب اولى ثم ان كمل انه تكليفي باعتبار وجوب اعتقاد كونه مندوبا
فلا حرج على كل ان المندوب لا تخلو عن كلفة ومشقة فانه سبب الثواب كان فعله
رغبة للثواب ففعله مشتق لفعل الواجب وان تركه شق عليه ما فاته من الثواب الجزيل
بفعله او ربما كان ذلك شق عليه من الفعل بخلاف ترك المباح فلما لزم على ان يكون
حكم الشارع على الفعل بكونه سببا للثواب حكما بكلفة ما لا نسلم ان ما يفعل في غير

الذي هو شبيه فهو مستوى الترك شرق عليه لما فاته من الثواب وهو خلاف الاجماع ٥٠

الفصل الرابع في الكروه

والمكروه في اللغة ما خوذ من الكره بضم الكاف وهي الشدة في الحرب ومنه قولهم جمل كروه اي شديد الباس وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية والمكاره المشرع فقد يطلق ويراد به الحرام وقد يراد به ترك ما مصلحته راجحة وان لم يكن منهيا عنه لقول الله تعالى وكرهوا ان تعاينوه فنفى عنه نهي تحريم كما هو في الاوقات والاماكن المخصوصة وكذلك يطلق ويراد به ما في الطبيعة منه حزازة وان كان غالب الفعل حسنا كاكل لحم الضب وعلى هذا فمن نظر الى الاعتبار الواحد حده بحد الحرام كما سبق ومن نظر الى الاعتبار الثاني حده بترك الاولى ومن نظر الى الاعتبار الثالث حده بالمنهي عنه الذي لا ذم على فعله ومن نظر الى الاعتبار الرابع حده بانه الذي في تركه ثواب وفعله لا عقاب والخلاف في كونه منهيا عنه هل هو من احكام الاسكان فعلى كونه منهيا عنه يكون في المنزلة بين الحرام والخلاف الاولى لا بيفا واختلفوا

الفصل الخامس في المباح وما يتعلق به من المسائل

اما المباح فهو في اللغة مشتق من الاباحة وهي الاعلان والاظهار واما المباح فهو في اللغة مشتق من الاباحة وهي الاظهار والاعلان ومنه يقال باح بسره اذا اظهره وقد يراد به ما صدق عليه الخطاب الاذني ومنه يقال البحث كذا اي لطلقه فيه واذن له واما في الشرع فقد قال قوم هو ما خير الشرع فيه من فعله وتركه وقولهم ما خير الشرع فيه من فعله وتركه هو منقوض بخصال الكفارة المخيرة فانه ملزم خصلة منها او الكفر مخير من فعلها وتركها وبعضها واجب وفعلها ليس مباحة بل واجب وكذلك الصلاة في الاوقات الموسع مخير من فعلها وتركها مع العزم ليست مباحة بل واجبة وقال قوم هو ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب وهو منتقض بافعال الله تعالى فانها كذلك وليست متصفة بكونها مباحة وبعضهم من قال هو ما اعلم فاعله او دل انه لا حرج عليه في فعله ولا تركه ولا نفع له في الاخرى وهو غير جامع لانه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله بان لا حرج عليه في الامرين كما سبق في الواجب المخير والمندوب المخير والمكروه المخير وبعضهم من قال هو ما اعلم فاعله او دل انه لا حرج عليه في فعله ولا تركه ولا نفع له في الاخرى وهو غير جامع لانه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله بان لا حرج عليه في الامرين كما سبق في الواجب المخير والمندوب المخير والمكروه المخير وبعضهم من قال هو ما اعلم فاعله او دل انه لا حرج عليه في فعله ولا تركه ولا نفع له في الاخرى وهو غير جامع لانه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله بان لا حرج عليه في الامرين كما سبق في الواجب المخير والمندوب المخير والمكروه المخير

عشر اسقط الى آخر المباح اعني ما سوى ما اعفى الحرج عن فعله وتركه وذلك باسقاط ورود الشرع وهو مستمر بعده فلا يكون حكما شرعيا ونحن لا نشترط ان اسقاط الحرج عن الفعل والترك نص بالاباحة شرعية وانما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير على ما قررنا وذلك غير ما تستقل به ورود الشرع والعقل العرف من العدم فاذا ابتناء حد الاباحة الشرعية لم يستقم لنفيها وما نفى غير ما ابتناء

المسئلة الثانية اتفق القائلون بالاباحة

والاصوليون والطبيعة على ان المباح غير ما مور به خلافا للكعبي واتباعه من المعتزلة في قولهم انه لا مباح في الشرع بل كل فعل يفرض فهو واجب ما مور به احتج من قال انه غير ما مور به بان الامر طلب يستلزم رجحان الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في حده وان الامة مجمعة على انقسام الاحكام الى وجوب وندب واباحة وغير ذلك فتكليف المباح يكون خلافا للاجماع وحجة الكعبي انه ما من فعل يوصف بكونه مباحا الا وقد تعلق به التلبس بترك حرام ما وترك الحرام واجب والا تم تركه فالتلبس بضد من اضداده واجب والا تم الواجب الا به فهو واجب لانا نمنع تعلق التلبس بضد من اضداد المباح السابق فانا عتذر عن الاجماع المحتج به بان قال يجب حمله على ان الفعل مع قطع النظر عن تعلق الامر به سبب توقف ترك الحرام عليه فانه اذ ذاك لا يكون ما مورا به ضرورة الجمع من الادلة بالقدر الممكن واقدا عترض عليه من لم يعلم غرضه بانه ان كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يتركب به الحرام مع امكان تحقق ترك الحرام بغيره والا لتم ان يكون والحبا وهو غير سديد فانه اذا ثبت ان ترك الحرام واجب وانه لا يتم دون التلبس بضد من اضداده وقد تقرر انما لا يتم الواجب دونه فهو واجب فالتلبس بضد من اضداده واجب غاية ما في الباب ان الواجب من الاضداد غير معين فيتعين المكلف له ولكن الخلاف في وجوبه بعد التعين والاخلاف عنه الا يتم وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه خرق القاعدة المجمعة على اصول الاصحاب وغايته ما اقوم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان التلبس واجبا بل المحرم اذا ترك بمحرم اخر ان يكون واجبا فكان يجب ان يكون الصلاة عليه حراما على هذه القاعدة عند ما اذا ترك بها واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة وفي هذا وان استبعده

ثم استبعده فهو في غاية الغموض والاشكال على ان يكون عند غيره حل المسئلة

المسألة احتلفوا في المباح هل هو داخل في مسمى الواجب احتج من قال بالدخول ان المباح ما اخرج على فعله وهذا المعنى متحقق في الواجب والى هذا اشار من احتج بها الواجب عندنا فيه للاشتراك في ماشتمل وحجة من قال بالتباين ان المباح ما خير فيه من الفعل والترك بالقيود المذكورة وهو غير متحقق في الواجب وهو اعم فان قيل العادة مطردة باطلاق الجائز على الصلوة الواجبة والصوم الواجب في قولهم صلوة جائزة وصوم جائز ولو لم يكن مفهوم الجائز متحققا في الواجب لزم منه اما الاشتراك او المجاز وهو خلاف الاصل قلنا لو كان اطلاق عليه حقيقة فالاشتراك بينهما سوى نفي الحرج عن الفعل مدلول المحتمة اليسر ولو كان ذلك هو المسمى حقيقة فالعادة ايضا مطردة باطلاق الجائز على ما انتفى الحرج عن تركه وهذا فعال المحرم جائز الترك وهو مسمى الجائز والامر ممتنع هاهنا فيلزم من ذلك ان يكون اطلاق اسم الجائز على ترك المحرم مجازا او مشتركا وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر بل احتمال التجوز قائما كما كان اولى لما فيه من موافقة الاطلاق في قولهم هذا واجب وليس بجائز وعلى كل تقدير فالمسئلة لفظية ومحل الخلاف في محل الاجتهاد

المسئلة الواقعة احتلفوا في المباح هل هو داخل في التكليف فانكر ذلك الجمهور اما على النفي حقا فللاستناد الى ان حد التكليف والحق ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي فان النافي يقول ان التكليف انما يكون بطلب ما فيه كلفة ومشقة ومنه قولهم كلفتك عظيما اي عملتك ما فيه كلفة ومشقة والطلب في المباح لا كلفة لكونه مخيرا بين الفعل والترك ومن اثبت ذلك لم يشترط بالنسبة الى الاصل الفعل بالنسبة الى وجوب اعتقاد كونه مباحا والوجوب من خطاب التكليف انما النفي على مجرد احد

المسئلة الخامسة احتلفوا في المباح هل هو حسن ام لا والحق امتناع النفي والاثبات في ذلك مطلقا اما الوجوب ان يقال انه حسن بالاختيار ان لقائل ان يفعل شرعا او ما عتبار موافقته للغرض وليس حسنا باعتبار انه مامور به والنهي على فاعله عقابا معتبرا في مسمى الحسن والقبيح

الفصل السادس

في الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاجتهاد وهي على اصناف

الصنف الاول الحكم المحكم على الوصف بكونه سببا والسبب في اللغة عبارة عما يكون المتوصل به الى المقصود واطلاقه في اصطلاح المشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم شرعي ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وهو ينقسم الى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس امارة معرفة لوجوب الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وفي قوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصلوا وكجعل طلوع هلال رمضان امارة على وجوب صوم رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ونحوه والى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم السبب كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ والخمر وشرب الخمر في الاصل مقيس عليه فان تحريم شرب الخمر معروف بالنقل او الاجماع لا بالشدة المطربة والا لما كان معرفة له فهو لا يعرف كونها علة بالاستنباط انما يعرف معرفة الحكم في الاصل وذلك دور ممتنع وعلى هذا الحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بد ليل اخر غير الادلة السمعية الدالة على ان احكامها احكام احدى الحكم المعرفة بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم عند وقوف المكلف على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل احكام الوقائع عن الاحكام الشرعية وسواء كان السبب مما يتكرر بتكرره الحكم فانكرناه من زوال الشمس وطلوع الهلال وغيره من اسباب العبادات والعقوبات والمعاملات او غير متكرر به كالاستطاعة في الحج ونحوه وسواء كان وصفا وجوديا او عدميا شرعيا او غير شرعي كما مثلنا على ما يأتي تحقيقه في المسائل واذا اطلق على السبب انه موجب للحكم فليس معناه انه موجب لذاته وصفة نفسه والا كان موجبا قبل ورود الشرع وانما معناه انه معرف للحكم لا غير كما ذكرناه في تحديده فان قيل لو كان السمعية حكما شرعيا لافتقر في معرفتها الى سبب اخر يعرفها ويلزم من ذلك اما الدور او التسلسل وهو محال وايضا فان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرف بنفسه او بصفة زائدة فان كان الاول لزم ان يكون معرفا قبل ورود الشرع وهو محال وان كان بصفة زائدة عليه فالكلام في تلك الصفة كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع واضافة الطريق الى معرفة كون الوصف سببا للحكم انما هو ما يستلزم من الحكمة المستدعية للحكم

من طلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممنوع لوجهين الاول انه لو كان الحكم معرفا لحكم السببية لامكن تعريف الحكم السبب بما عرف حاجة الى توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع والثاني ان الحكم اما ان يكون قائما بالحادثة فان كان الاول لزم من تقدم احدهما تقدم موجبه او معرفه السببية وان كان الثاني فلا شك انه لا بد من معرف آخر لحقها بها والتعريف في ذلك المعرف حينئذ يعود فلما معرفة السببية مستندا الى الخطاب او الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة فلا استدعى سببا آخر يعرفها حتى يلزم الدور او التسلسل وقد ذكرناه هاهنا لكون دفع الاشكال الذي ايضا واما الوجه الاول من الاشكال الثاني فالوجه في دفعه ان الحكمة المعرفة للسببية ليست مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم فلا يلزم بمجرد علمنا بالحكم بها اذا كانت غير مضبوطة بنفسها والملازم بما ان وصف فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريف لانضباطها واضمحلالها بالكلية وان تحاوز الاحوال والازمان وما هذا شأنه فذاك الشرع فيه زجر الناس الى الظاهر المنضبطة الملازمة لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم واما الوجه الثاني فالوجه في دفعه ان بقاء الحكمة اذا كانت غير مضبوطة بالوصف فهي محروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف آخر والملازم من بعد ما علم ورود الشرع ان يكون معرفة للسببية فتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع لا اعتبار لها قبل ورود الشرع اذا عرف معنى السبب شرعا فلو تخلف الحكم عنه في صورة لم يلزم انتفاء سببيته لم لا نسلم الكلام عليه في مسئلة تخصيص العلة فيما بعد

الصنف الثاني الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع منقسم الى مانع الحكم ومانع السبب اما مانع الحكم فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط يستلزم بحكمة مقتضاها نقض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان واما مانع السبب فهو كل وصف يحل وجود حكمة السبب بقيامه كالدين في باب الزكوة مع حولان الحول

الصنف الثالث الشرط والشرط ما كان عدمه مخلا بحكمة السبب فشرط السبب كالقدرة على التسليم في بيع المبيع وما كان عدمه مستلزما على حكمة مقتضاها نقض حكم السبب بقاء حكمة السبب فشرط الحكم لعدم الطهارة فان الصلوة مع الامكان تسمى الصلوة والحكم الشرعي في ذلك انما هو قضاء الشارع على الوصف بكونه مانعا او شرطا لا نفس الوصف المحكوم عليه

تقيد

وتقدير دعا ضامن الاستثناء بادر دستاعل السبب والوجه في دفعها ما سوى الوصف

الرابع الحكم بالصحة وهي في مقابل البطلان وهو الزائل واما في الشرع فقد يطلق الصحة على العبادات تارة وعلى عقود المعاملات تارة اما في العبادات فعند المتكلمين الصحة عبارة عن موافقة امر الشارع وجب القضاء او لم يجب وعند الفقهاء الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل في الحال وهو على هذا يتطرق اليه شرط ان لكل من طرفه اضافة صحيحة عند المتكلم لموافقة امر الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء واما في عقود المعاملات فمعنى صحة العقد ترتب ثمرة المطلوبة منه عليه والفعل للعبادة صحتها بهذا التفسير ظاهر لخروج ما لم تسقط القضاء واما في عقود المعاملات فمعنى صحة العقد باذن الشارع في الانتفاع بالمعقود عليه فهو فاسد فان البيع بشرط الخيار صحيح بالاجماع وان لم يحصل اذن الشارع بالانتفاع بالمبيع قبل انقضاء المدة مع انه لا يطلق هذا التفسير في صحة الصلوة لا غير هذا من العبادات وان صح خلافا للزاع في امر لغوي فلا باس بتصويره كون العبادة مجزية بكونه مسقطة لوجوب القضاء وحيث لم يكن العبادة متصفة بكونها مجزية عند اداءها مع احتمال سقوط شرطها سقوط القضاء بالموت انما كان لانه لم يسقط القضاء بفعله بل بالموت

الصنف الخامس الحكم بالبطلان وهو نقيض الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة واما الفاسد فقد اريد في الباطل عندنا وهو عند ابي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله ممنوعا بوصفه كبيع مال الربوي بجنسه متفاضلا ونحوه وسياتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى

الصنف السادس العزيمة والرخصة اما العزيمة في اللغة فالقصد وهو ماخوذ من عقد القلب المؤكد على الامر ما ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا من بعض الرسل اولي العزم لتاكيد تصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة عما لزمنا العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها واما الرخصة في اللغة فمشتقة الحاء عبارة عن اليسر والتسهيل ومنه قال رخص السعر اذا تيسر وتسهل وتفتح الحاء عبارة عن الاخذ بالرخص واما في الشرع فقد قيل الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وهو ناقض طاهر وكل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالرخص في المشتق من الرخصة غير خارج عما لا باحة فكان في معنى الاول وقال اصحابنا الرخصة

لعذر مع قيام السبب المحرم وهو غير جائز فان الرخصة كما تكون بالفعل قد تكون بترك
الفعل كاسقاط وجوب صوم رمضان والقصر في الرباعية في السفر فكان من الواجب
ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر الى آخر الحد المذكور حتى يعم القسمين
الا انك قد اثبت هذا القدر الرخص لا كلها اما ان يكون واجبا على المحرم او مساويا او
مرجوحا فان كان الاول فهو جيد لا يكون رخصة بل عزيمة والا كان كل حكم
ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع
وان كان مساويا فان قلنا بسقوط الدليلين المتعارضين مع كل وجه والرجوع
الى الاصل لم يكن ذلك رخصة وان كان كل فعل يعارضه على السواء دليل
فعل وترك الشرع رخصة وهو ممنوع فان لم يقل بالتساقط فالعامل فيكون
قائل يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى ان يظهر المرجح وذلك
عزيمة لا رخصة وقائل يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم ويلزم
من ذلك ان يكون لكل المسلمة حال الاضطرار رخصة ضرورة علم التخيير
بين جواز الاكل والتحريم لان الاكل واجب جزما وقد قيل بكونه رخصة
ولم يقل الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح ويلزم من ذلك العمل
بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو في غاية الاستكراه فان كان هذا القسم
هو الاشبه بالرخصة لما فيه من اليسر والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة
الراجح وعلى هذا فاباحة شرب الخمر والملفوظ بكلمة الكفر عند الاكراه
واسقاط صوم رمضان والقصر في الرباعية في السفر والتيمم مع
وجود الماء للجراحة او لبعده او لبعده بأكثر من ميل رخصة حقيقة
وكل المسلمة حالة الاضطرار وان كان عزيمة من حيث هو واجب استباحة
للمحرم فرخصة من جهة ما في المسلمة من الحث المحرم وعلم وجوبه لله علينا
وان كان واجبا على قولنا ليس رخصة حقيقة وان سمي رخصة لعدم
الدليل المحرم لتركه وكذلك كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم لخصص
لا يكون رخصة لان المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام
لغة صورة المخصص فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل
لان العموم انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت العموم

فتتبع

لغة مع ارادة المتكلم لها وهو المخصص فلا الاباحة **الاصل الثاني** في المحكوم فيه
وهو الافعال المكلف بها وفيه ثمان مسائل **المسئلة الاولى** اختلف قول
ابي الحسن الاشعري في جواز التكليف بما لا يطاق بقيا وابتداء وذلك كالجمع بين
الضدين وقلب الاجناس كالحاد القديم واعدامه ونحوه وميله في اكثر اقواله
الى الجواز وهو لازم على اصله في اسناد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها
مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل فان القدرة الحادثة غير موجودة
في المقدور بها بل مقدورها مجهول لله تعالى والمعنى ان التكليف بفعل الغير
حالة عدم القدرة عليه تكليف بما لا يطاق وهذا هو مذهب اكثر اصحابه
وبعض معتزلة بغداد حسبما قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله
تعالى انه يكون ممنوعا عنه والبكرية حيث زعموا ان المخدر الطبع على الاخرة
مانعان من الايمان مع التكليف به غير ان من قال بجواز ذلك من اصحابه اختلفوا
في وقوعه فقيل انا ذو اتفقه على القول به بعض الاصحاب وهو مذهب
الجبرين من المعتزلة واكثر المعتزلة من ذاهب الكل على جواز التكليف بما علم الله
تعالى انه لا يكون عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالايمان لمن علم الله تعالى انه
لا يؤمن كان جعل خلافا لبعض الشيوخ واتباعه هو امتناع التكليف بالمستحيل
لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه وجوازه في المستحيل باعتبار غيره والله تعالى
اعلم فالكلام في اطراف ثلاثة الاول وهو اسناع التكليف بالمستحيل
لذاته فدليل عليه ان التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا
متصورا في نفس الطالب فان طلب ما لا تصور له في النفس محال والمستحيل لذاته
كالجمع بين الضدين والنفي والاثبات معا في شيء واحد ونحوه لا تصور له في
النفس ولو تصور في النفس لما كان وقوعه في الخارج ممتنعا لذاته وكما يمتنع
التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود فكذلك يمتنع التكليف
بالجمع بين الضدين وطلب السلب اذ الربط بينهما واسطة كالتكليف بسلب
الحركة والسكون معا في شيء واحد لاستحالة ذلك لذاتهما والدليل على شرط
مزيدة منصوبة فلا محالة انه لا يمكث ولا يخرج كما ذهب اليه ابو هاشم
وان كان في كل واحد منهما المكث والخروج افساد زرع الغير بل تعين التكليف

ما تخرج لما فيه من تعطيل الضرر وكذلك في الملك كما تكلف الموجر في الخروج الحرام بالفرع
وان كان به حابسا للفرع المحرم لان ارتكاب ادنى الضررين صير واجبا نظرا الى دفع
اعلاهما كما يجاب سر الجمل على من غصب بقلة ونحوه وهو ان الضمان عليه لما يفسده
عند الخروج لا به على حرمة الخروج كما يجب الضمان على المضطر في مخمصة ما تلفه
بالاكل وان كان الاكل واجبا وان قدر امتناع الترجيح من الطرفين وذلك كما اذا
سقط انسان من شاهق على صدر صبي محقوف بصبيان وهو يعلم انه ان اسقط
قتل من تحته وان استقبل قتل من يليه فيمكن ان يقال بالتخيير بينهما او يقال مثل هذه
الواقعة من جملة الشايع وهو داخل من تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب
على ما حققناه وهذا بخلاف ما اذا كان محالا باعتبار غيره فانه يكون ممكنا
باعتبار ذاته فكان متصورا في نفس الطالب وهو اصح الاخبار عليه فان قيل
ما ذكرتموه من الجواب عن السؤال المتقدم بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير
صحيح وذلك لانه لو لم يكن متصورا في نفس الطالب لما علم احالته فان العلم بصفة
الشيء فرع تصور ذلك الشيء لان العلم مضاف والاضافة متفرع ان سلم دلالة ما ذكرتموه الا انه
معارض بما يدل على جواز التكليف بالمحال من المتقدمين ووقوعه شرعا وديانة وقوله
تعالى لنوح عليه السلام انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اخبار انه لا يؤمن
غير من لم يؤمن منهم وانهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما اخبر به وكل من ضرورة
ذلك كلهم بان لا يصدقوه تصديقا في خبره انه لا يؤمن وايضا فان
الله تعالى كلف ابا لهب بتصديق النبي عليه السلام في اخباره ومن اخباراته الى عاقبة
ان ابا لهب لا يصدقه لاخباره تعالى لنبيه بذلك فقد كلفه بتصديقه
في اخباره بعدم تصديقه لذلك يكلفه بتصديقه وعليه تصديقه وهو
مكلف بالجمع بين المتضادين وذلك لان الجمع
المعلوم الحكوم الحضور متعلق عن المتقدمين انما هو الجمع المعلوم من المختلفات
التي ليست متضادة والمنهي تصوره منتفيا عن المتقدمين بصوره ما بينا لهما وهو
دقيق فليتأمل وما ذكروه من المعارضة فلا تسلم وجود الاخبار بعدم الايمان
في الاشر مطلقا انما في بعضهم او لهب فغايته ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى
نارا ذات لهب الدليل ليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبي عليه السلم

مطلقا

مطلقا فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن وتقدير امتناع ذلك امكن بحمل قوله تعالى سيصلى
ناطقات لهب الكلبس في ذلك ما يدل على الاخبار على انه بتقدير عدم ايمانه ذكر ذلك
الفاعل في قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم علمنا بالله
تعالى لعلمنا في ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقا وان سلمنا ذلك
ولكن لم قلتم انهم كلفوا بتصديق نبي عليه السلم فيما اخبر من عدم تصديقهم تكذيبه
وهذا ما اشتهر عليه نفاة التكليف بالجمع من المتضادين واما الطرف الثاني
وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره فقد احتج الاصحاب عليه بامور المعقول
اما النص فقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به سألوا رفع التكليف بالايطاق
ولو كان ذلك ممتنعا لكان بديهيا فلا يسألوا رفعه عنهم طلبا فان
قيل انما يمكن حمل الآية على سؤال رفع ما لا يطاق ان لو كان ذلك ممكنا والا لتعذر
السؤال بما لا امكان لوقوعه كما ذكرتموه فامكانه متوقف على كون الآية
ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ولكن لم لا يمكن
تأويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس وان كان مما يطاق ويحسب
الحمل عليه لما وقعت له لما سنذكره من الدليل بعد هذا سلمنا كونها ارادة
رفع ما لا يطاق لكنه حكاية حال الماضين ولا حجة فيه سلمنا صحة الاحتجاج
بقول الماضين لكن لا نخلو اما ان نقال بان جميع التكاليف غير مطاقة
او البعض دون البعض الاول باطل فانه يوجب ابطال فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق
بل كان الواجب ان يقال لا تكلفنا وان كان الثاني فهو خلاف اصلكم سلمنا
دلالة ما ذكروه لكنه معارض بقوله تعالى لا تكلف الله نفسا الا وسعها
وهو صريح في الباب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اشد
من التكليف بما لا يطاق والجواب عن السؤال الاول ان الآية موضعها ظاهرة
فيما لا يطاق بحسب اعتقاد امكان التكليف به ضرورة حمل الآية على ما هو
ظاهرة فيه حذرا من الدليل من غير دليل وعن الثاني انه ترك الظاهر من غير
دليل وعن الثالث ان الآية انما وردت في معرض التقرير لهم والحث على امتثال
هذه الدعوات فكان الاحتجاج بذلك لا يفيد لهم وعن الرابع انه وان كان
كل تكليف عندنا تكليفا بما لا يطاق غير انه يجب تأويل السؤال على ما لا يطاق

وهو ما تعذر الاتيان به مطلقا في عرف الفقهاء ومالا تعذر فيه فهو مراد بالفظ على
حسبه وموافقة اهل العرف في عرفهم غاية الخروج عن الاطلاق وما هو
مستحيل في نفسه لذاته عرف عموم لانه اذا ذكرنا من استحالة التكليف به
وامتناع سؤال الوقوع للتكليف بما لا يطاق به والمعنى انه يخصص والمخصص
اولى من المناقض وعن المعارضة بالمثل ان غايتهما الدلالة على نفي وقوع التكليف
بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا كيف وان الترجيح
لما ذكرنا من الآية عضدا لها بالدليل العقلي على ما يأتي ومع ذلك لا خروج
لها عن الظن والتحقيق وانما يحتج بعض اصحابنا بقوله تعالى لا يكلف
عن سياق يدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو تكليف بالسجود مع علمهم بالاستطاعة
وانما يصح الاحتجاج بان لو امكن ان يكون الوقوع لا على معنى التكليف
وليس كذلك بالاجماع على ان الدار الآخرة انما هي دار مجازاة ودار التكليف
واما من جهة المعقول بعضهم بحجج واهية الاول منها
ان الفعل المكلف به ان كان مع استواء داعي العبد الى الفعل والترك
كان الفعل ممتنعا لامتناع حصول الرجحان معه وان كان مع الترجيح
احد الطرفين كان الواجب واجبا والمرجوح ممتنعا فالتكليف بما لا يكون مطلوبا
البتة ان الفعل الصادر من العبد اما ان يكون العبد متمكنا من فعله وتركه
او لا يكون فان لم يكن متمكنا منه فالتكليف له بالفعل يكون تكليفا بما لا يطاق
وان كان متمكنا منه فاما ان لا يتوقف ترجيح فعله على تركه او يتوقف
والاول محال والا كان كل موجود حادثا هكذا يلزم منه سد باب اثبات واجب
الوجود وان توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد عاد التقسيم فيتسلسل
ممتنع وان كان من فعل غيره فاما ان يجب وقوع الفعل او لا يجب وعلى
كان تحصيلا او جائزا والاول محال والا كان المرجح ما تعاد ان كان الكلام
عاد التقسيم بعينه وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب والعبد اذا لم يكن
مجبورا لا محالة وهو عين التكليف بما لا يطاق الثاني ان قدرة العبد
غير مؤثرة في فعله والا كانت مؤثرة فيه حالة وجوده وفي ايجاد الموجود
او فيهما وجوده ويلزم من ذلك ان يكون تأثير القدرة في الحاصل تحصيلا

التأثير في الآخر من الاول دونه والكلام في ذلك الناشر وتأثيره موقوف فيه كلاما وان تسلسل
ممتنع فالقدرة غير مؤثرة في الفعل وهو المطلوب الرابعة ان العبد مكلف
بالفعل قبل وجود القدرة عليه فكان تكليفه بما لا يطاق وبيان ذلك انه مكلف
بالفعل قبل وجود الفعل والقدرة غير موجودة قبل الفعل لانها لو وجدت لكان
لها تعلق ومتعلقها لا يكون حادثا لانه نفي محض فلا يكون اثرا لها فكان وجودها
يلزم منه ان يكون موجودة مع الفعل لا قبله الخامسة ان العبد عاص
بالنظر بقوله تعالى فلا نظروا والنظر متوقف على الخواطر الصرفة فتكون
للتسلسل وهي متوقفة على تصور مفرداتها وهي غير مقدورة التحصيل لانه
ان كان عالما بها فتحصيل الحاصل محال وان لم يكن عالما بها فتكليفه محال فالنظر
لكان ممتنع التحصيل وهذه الحجج ضعيفة جدا اما الحجة الاولى فلقائل ان يقول
ما المانع ان يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي الى الفعل قول لانه صار الفعل
واجبا فلم صار واجبا بالداعي اليه والاختيار له اولا لان الاول مسلم والثاني
ممنوع وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفا بما لا يطاق ثم يلزم عليه ان يكون
افعال الله تعالى غير مقدورة لعين ما ذكره وهو ممنوع فما هو الجواب
عن افعال الله يكون مشتركا واما الثانية فغير مجدية فانا لا نسلم ان العبد
تعالى اذا امكن ان يقال فعل الله تعالى اما ان لا يكون متمكنا منه او يكون
وهو اما ان يفضي الى مرجح او لا وان افضى الى مرجح فان كان من فعل عاد
التقسيم وان لم يكن من فعله فاما ان يجب وقوع الفعل معه او لا يجب وعلى
حتما الى آخره والجواب يكون مشتركا وكذلك الثالثة ايضا لازمة على العقائد
الله تعالى مع انها مقدورة له اجماعا واما الرابعة فلا يلزم منها ان يكون
قدرة الرب تعالى حادثة موجودة مع فعل لا محل وهو مع احالته تعاليل هذه
الطريقة عنها فكيف وبيان ذلك انه امكن ان يقال لو وجدت قدرة الرب
قبل حدوث فعل لكان لها متعلق وليس متعلقها العدم فلم يبق غير الوجود
ويلزم ان لا يكون حدوث الفعل لعين ما ذكرتموه واما الخامسة فامتد ضعفا
مما قبلها اذ هي مبنية على امتناع اكتساب الضروريات وقد اطلنا في كتاب
دقائق الحقائق ايطالها بما لا مزيد عليه فلا نحتمل هذا الكتاب فعلى الناظر مراجعته

وسعد ان لا يكون الصوات مكتسبة فالعلم بها لا يكون حاصلا بالضرورة والتكليف
بالنظر المؤدي الى ما ينقطع التسلسل عنده من العلوم بها الضرورية لا يكون مكلفا
بالاجماع وهو معلوم بالضرورة والمعتمد في ذلك بسلكان المسلك الاول
ان العبد خالق لفعله فكان مكلفا بتعطيره وهو تكليف بالاطاق وهو باطل
خالق لفعله انه لو كان خالقا لفعله فلم يخالقا له بانتفاء واحد من الطبع الجماعا بديا
لاختيار والخالق بالاختيار لا يجوز ان يكون مخصصا لمخلوقه بالارادة ولا يلزم كونه
مريدا له ان يكون عالما به ضرورة والعبد غير عالم بجميع احركاته في جميع حالاته
واسبابها في حالة اسراعه فلا يكون خالقا لها المسلك الثاني ان اجماع السلف
منعقد قبل وجود المخالف من الشورته على ان الله تعالى مكلف بالايمان لمن علم انه
لا يؤمن كايمان على بكفره وهو تكليف بالمحال وقوعه لانه لو وقع لزم ان يكون
علم الباري بعدم ايمانه جهلا وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون المسلك الاول
وان سلمنا ان العبد لا بد وان يكون عالما بما يخلقه من تعالى لكن من جهة الجملة او من جهة التفصيل
الاول مسلم والثاني ممنوع وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان العبد
غير خالق لفعله لكنه معارض بما يدل على خلقه له وادلة المعتزلة العقلية
اما المعقول فهو ان قدرة العبد لا تتعلق الا بالحاصل او بالحاصل
على الوثرة فيه لا سبيل الى الاول والا لزم تحصيل الحاصل ولا الى الثاني
والا لزم منه وجود مقدورين قادرين والواقع الاحلال من الضعف والعجز
ويجوز ان يكون متعلقه بالجواهر والاعراض كما في العلم ولكان العبد مضطرا
فيما خلق فيه من الخلق الفعل لا مختارا ويجوز ان يصدر عن العبد افعال محكمة
بديعة وهو لا يشعر بها ولما انقسم فعله الى طاعة ومعصية لانه ليس من فعله
ولكان الله تعالى اضر على العبد من ابليس حيث خلق الكفر وعاقب عليه
والمس قباح لا عذر له في ما حسن من العبد وادامه على افعاله كالامر والنهي
كالثواب والعقاب ولكان الرب تعالى آمرا العبد بفعل نفسه وهو ممتنع عند
العقلاء معدود من اجهل الخلق ولكان الكفر والايمان من فعل الله تعالى وقدرته
وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا
فالايمان باطل ولكان الرب تعالى اتارا ضد ما به او غير راض والاول يلزم منه الجمع

بالكفر والثاني يلزم منه عدم الرضى بالايمان وكل محال مخالف بالاجماع واما العقل
فقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى
اجيبوا عن السمعيات وقول النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له
على ان نية المؤمن خير من عمله الى غير ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل
الى العبد واما العقلا متوا بقون على اطلاق اضافة الفعل الى العبد ويقولون فلان
فعل كذا وكذا فالاصل الاطلاق الحقيقة واما المسلك الثاني فهو ان تعلق علم
الباري تعالى بالفعل اما ان يعتبر فيه الامكان ان يكون موجبا لوجود ما علم وجوده والمتناع
وجود ما علم عدمه او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم منه محالات وهو ان يكون
العلم هو القدرة لو ان يستغني به عن القدرة او يكون الرب تعالى قادرا على
اجلاء شيء لو عدمه وان لا يكون للرب اختيار والعبد في وجود فعل من الافعال
لكونه واجبا بالعلم او ممتنعا وان لم يكن موجبا للوجود ولا للعدم فقد بطل
الاستدلال فان سلم ذلك لكنه معارض بما سبق من الادلة العقلية والنقلية
والجواب عما ذكروه اولا على المسلك الاول ان الفعل المخلوق للعبد بقدرة خلقه
له مخلوق له بجميع اجزائه وكل جزء منه مخلوق له بالقدرة فيصح ان يكون عالما به
لما سبق وهذا هو العلم بالتفصيل وهو غير عالم للحقيقة وعما ذكروه
من الالزام الاول منع عدم التفرق بين المقدور وغيره سلمنا لكن لا نسلم كون القدرة غير
موثرة كما في العالم فانه لا يؤثر في المعلوم فلا يمتنع معه التفرق بين
المعلوم وغيره وعن الثاني انه انما يمتنع وجود مقدورين قادرين لو كان كل
واحد خالقا وكسبا فنحن نسلم وعن الثالث بان الاحلال من التفرق
والضعف انما هو واقع في كثرة ما خلقه الله تعالى من القدرة على المقدور وان
في ايجاد التخصص لها في الاجزاء والتاثير وعن الرابع انه انما يلزم ان لو كان
تعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة كونه سببا موثرا فيها وهو غير
مسلم وعن الخامس انه انما يلزم ان يكون العبد مضطرا ان لو لم يكن
من فعله مكتسبا له ومقدورا ولا يلزم من عدم التاثير عدم الاكتساب
وعن السادس انه لا مانع من ملائمة القدرة على الشيء والعلم به وعن السابع انا نعني
بانقسام فعل العبد الى الطاعة والمعصية غير كونه مأمورا به او منهيا

فيه

عن هذا الكسب وهو كذلك وعن الثامن بانه كان يجب على اصلهم اضافة الممكن من الكفر
بخلق القدرة عليه اختراعا اليه وقد فعل الله تعالى ذلك بالعبد فما هو
الجواب لهم هو جوابنا وقد ذكرناه مرارا الامر هو النوع المشروط بالقدرة والثواب والعقاب
والامر للعبد بما هو من فعل الله تعالى بالنسبة من الصحيح ذلك ستدبر ان يكون مأمورا
غير هو تكليف وانه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد اطلنا وعن الالزام
بالقضاء والقدر ان القضاء يطلق بمعنى الاعلام والامر والاختراع والقضاء
الاجل والالزام والحكم وتوفية الحقوق والارادة لغة وعلى هذا فالايمان من قضاء
بجميع هذه الاعتبارات وهو حق واما الكفر فليس بقضاء بمعنى كونه مأمورا
بل بمعنى خلقه والارادة وتوجيده وهو حق من هذا الوجه ايضا وعن الالزام بالرضى
انه راض بالايمان وغير راض بالكفر وعن السؤال بالفاء المذكورة بغايته اضافة الفعل
الى العبد حقيقة ونحن نقول به وان الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع
الفعل بقدرة الله وهو اعتبار الوجود والحاصل كما ذكرناه على المسلك الحق بيان
تعلق العلم بوجود الفعل بملازمة الوجود للمقدور فانه انما يعلم وجوده مقدورا
لا غير مقدور وكذلك قال القدرية وعلى هذا فلا سلب عنه عدم القدرة في جميع تعالى
والسلب لاختياره في فعله وكذلك قال العبيد فانه انما علم وقوع فعل العبد
مقدورا لله واما المعارضات فقد سبق الجواب عنها **المسئلة الثانية**
مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا شرط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه
حاصلا حالة التكليف بل يجوز تكليف بالمشروط وقبل شرطه وهو
جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لاكثر اصحاب ابي حامد الاسفرائيني من اصحابنا
كتكليف الكفار بفروع الاسلام حال كفرهم ودليل الجواز العقلي انه لو خاطب
الشارع الكافر فيما مثلا من ظهر الحطاب وقال له اوجبت عليك الصلاة الخمس
المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان مقدما عليها فلو لم يكن
منه لذاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا فان قيل اذا كلفت
بالفروع المشروطة بالايمان امتنع ان يكون حالة وجود الايمان او حالة عدمه فان كان
الاول فالتكليف قبل الايمان وهو المطلوب وان كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو
غير جائز عقلا وايضا فان التكليف بالفروع غير ممكن الامتثال لاستحالة ادائها

حالة الكفر والمشروط اذا انتفى بعد الايمان لكونه مشروطا لهما بالاجماع وما لا يمكن امتثاله
فالتكليف به تكليف بالايطاق والجواب قد تقدم تأمل في هذه المسئلة طالما اقام الاشكال
عليك فانه يلزم منه تكليف بالايطاق سقدر يتعلق بالفروع حالة الكفر ان لو كان
يتعلقه بمعنى الزامه الاتيان بجميع الكفر وليس كذلك بل بمعنى انه لو اسر على
الكفر حتى مات والعبرة بجميع الايمان فانما يعاقب بعد الموت على الاخرة والحالة
فيه وبهذا الحرف يندفع ما ذكره من الاشكال السابق ايضا كتقدم ان الامتثال بعد
الاسلام غير ممتنع غير ان الشارع اسقطه تعقيبا في لو دخل في الاسلام بقول علمه الله
الاسلام يجب ما قبله وهذا تخلاف لم يدخل او حبه عليه فعل ما فاته في حال
ردته ليكون ذلك مانعا من الردة واما الوقوع شرعا فيدل عليه الحكم والقضاء اما القضاء
من وجوه الاول قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين الى قوله
تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة وذلك هو الزكوة
والضمير في قوله وما امروا عائد الى المذكورين قبلا وهو صريح في اباء ايضا قوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ثم ذهب الى اهله يتمطى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة فكل هؤلاء
ذموا على ترك الصلاة والزكوة وهم كفار فدل على انهم مخاطبون بهما حال كفرهم
ثم قد عذبوا على تركهما في الاخرة فدل على وقوعهما منهم حال الكفر وايضا قوله تعالى
ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون قال المفسرون المراد بالصلاة الزكوة في هذه
الاية انما هو قول لا اله الا الله وايضا قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين فلم ينكروا عليهم ترك الصلاة بل انكروا عليهم ترك الصلوة لما عذبوا عليها
فان قيل هذه حكاية قول الكفار ولا حجة فيها وان كانت حجة فلم لا يجوز ان يكون
المراد من قولهم لم نك من المصلين اي من المؤمنين ومنه قوله عليه السلام نهيت عن قتل
المصلين والمراد به المؤمنون وان كان المراد الصلوة الشرعية حقيقة غير ان العذاب
انما كان لتركهم يوم الدين غير انه غلط باضافة ترك الخطابات اليهم واذا كان

ذلك بقوله فالى الصلوة لكن لا قائل بالفرق واخراجهم الناسي عن العلم بقبح تركها بعيد
وان كان ذلك على ترك الصلوة لكن لا يمكن ان يكون ذلك اخبارا عن جماعة من المؤمنين
تركوا الصلوة حاضرة تعمدا وذلك يحال الوقائع والمخبر عن ذلك هو الله تعالى او الكفار
اذ على الامة من السلف والخلف اجمعوا على ان الحامل على ذلك انما هو قصد تعطيلها والتهاون
والتخفيف فعلم من ذلك دليل على ذم تعذيبهم بالتكليف بعد ذم الله وقد عطف على ما
قبله ذم اصل الفعل والمعطوف والمعطوف عليه في اصل الحكم وقد حمل لفظ الصلوة على
الوسمى انه ترك الدليل الظاهر من غير دليل ولو لم يمكن تاويل لفظ الصلوة فيما تناولوا
قولهم لم نك نطعم المسكين فان المراد هو الاطعام الواجب لاستحالة التعذيب على ترك
الاطعام ليس بواجب وقد علم بالضرورة سقوط عقاب التكذيب باضافة ترك الاطعام اليه انما
لو كان مباحا فلا يظهر العقاب بها وقد علم بالتعذيب باخراج الفصل عن العلم
بقبح ترك الصلوة انه ترك الظاهر من غير دليل وانه يوجب الفسوة من كافر او تكليف
جميع المحرمات وقد تقدم بيانه فيما سبق الاستدلال بما قيل وهو خلاف الاجماع وقد
الحمل على صلوة المؤمنين ان الامة لفظها عامة في كل الجنس المذكور في قوله
مسألون عن المجرمين وهو عام في المؤمنين وغيرهم فلا يجوز تخصيصها عن غير دليل هذا من
جهة النصوص واما من جهة الالزام فهو انه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط
الفعل لامتنع التكليف بالصلوة مع عدم الطهارة ولكان من ترك الطهارة كالحكوة
ابدا لا يعاقب ولا يذم الا على ترك الطهارة بل على ما اثم الطهارة اولا
اجماع الامة **المسئلة الثالثة** انفق الكل المتكلمين على ان التكليف
لا يتعلق الا بما هو من كسب العبد من الفعل وكف النفس عن الفعل فانه فعل حقا فان
هاشم في قوله التكليف قد يكون بان لا يفعل العبد مع حفظ الطرف عن الملتفس بضد
الفعل وذلك ليس بفعل احتج المكلفون بان مسئل التكليف بطيع والطاعة
حسنة والحسنة مستلزمة للثواب على ما قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى والفعل عدمي محض
وليس بشئ وما ليس بشئ لا يكون من كسب العبد ولا متعلق القدرة وما لا يكون
من كسب العبد لا يكون مثابا عليه لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى فان
قيل عدم الفعل وان لم يكن امرا وجوديا وامرا ثابتا فانما يمتنع التكليف به

ويمتنع ان يكون الامتثال طاعة وحسنة مثابا عليها لان الواجب لكن مقدور العبد وكتسبا
له وهو غير مسلم كما قال المخالف لو كان في احد قوليه قال المكلفون عدم الفعل من حيث
هو ذلك متحقق قبل قدرة العبد وهو غير مقدور العبد قبل خلق قدرته له وهو ظاهر
الى يمتنع خلق القدرة للا يكون مقدورة للعبد ولا مكتسبة له ويلزم من ذلك امتناع التكليف
على ما تقرر والجواب للمخصم ان نقول لا يلزم من كون عدم الفعل السابق على خلق القدرة
غير مقدور ان يكون المقارن منه للقدرة غير مقدور **المسئلة الرابعة**
اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى بعض من لا يعتد بخلافه
حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعليقه به في اول زمان حدوثه فالفقهاء اصحابنا وعلى المعتزلة
المعتزلة احتج اصحابنا بان الفعل في اول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وهو قبل
يتقدم القدرة عليه كما هو مذهب المعتزلة لوجوب اجتماع وجود القدرة والمقدور
احداثا واذا كان مقدورا لم يمكن تعلق التكليف به فان قيل القول بجواز تعلق التكليف
في اول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد الموجود وهو محال قلنا ملزم الامر بايجاد
ما كان هو ايجاد الموجود لم يكن هو جواز الحال ممنوع والثاني فلا نسلم ان
الفراغ من الشئ ملزم لوجوده في ذلك الزمان لجواز ان لا يكون للفعل في اول زمان حدوثه اثر للقدرة القديمة
الا المحافظة على خلاف المقدور لا يوجده له لما فيه من ايجاد الموجود وهو محال فما هو
جواب لهم عن ايجاد القدرة له فهو جوابنا فيما تعلق الامر به **المسئلة الخامسة**
اختلف اصحابنا والمعتزلة في جواز ورود التكليف بما علم الله تعالى انه لا فعل له بنية
فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة حجة اصحابنا على ذلك امور الاول قوله تعالى لنفسه
لو جلست على خياطة هذا الثوب فان خطته او اسعيت في خياطته اثيبك
والا عاقبتك الامر على هذا الشرط كان معقولا عند العرب وقد وقع وما كان كذلك فهو جائز
لا يكون محققا لدليل على وقوعه ما روي عن النبي عليه السلام انه رأى شيخا يحرض
بالحج عن غيره فقال له النبي عليه السلام حججت عن نفسك فقال لا فقال له حج
عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه فان قيل وجوب العبادات
البدنية انما كان امتثالا لامر الله للعبد فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر
النفس الامارة بالسوء وقهرها لكونها عبودية لله تعالى على ما قال عليه السلام
حكاية عن ربه عاد تفسل فانما امتثلت لمعاد الذي يحصل الثواب على ذلك

وذلك مما لا يدخل النسيان فيه كما لا مدخل للعاقل بالصفات من الاجهار والاذان ونحوه
فاما الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكرناه وان كان مع تعذر المكلف لاداء ما كلف
به اشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك مما يرفع اصل التكليف والامتحان
فما يسوغ له فيه الاستنابة فان المشقة لا تسقطه سقوط الاسقاط به بعضه وهو الغالب
وما يسوغ له من العوض للتأسف بتعذر النيابة وبالجملة من المنة بتعذر عدم العوض وليس
المانع من ثبوت التكليف اسقوطه واعلاه حالتي تكليفه كذلك كما كانت سقوطه واما الثواب
والعقاب فليس مما يحب على الله تعالى في مقابلة الفعل بل ان ثابت فبفضله فلن عاقب
فبعدله كما هو الاصل في اصلنا بل له ان يثيب العاصي ويعاقب الطائع

الاصل الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسائل

المسئلة الاولى

اتفق المعتزلة على ان شرط المكلف ان يكون عالما فانما المكلف الا المخاطب وخطاب
من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم اصل الخطاب
دون تفاصيله من كونه امرا او نهيا او مقتضيا للثواب والعقاب ومن يكون الامر به
هو الله تعالى او النبي صاحب الشريعة ويكون المأمور به على صفة كذا او كذا كالمجنون والصبي
الذي لا يميز فهما بالنظر الى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم اصل الخطاب
وبعدم تكليفه اجمعنا الا على طارئ مجوز التكليف كالاجماع لان المقصود من
التكليف كما سنوقف على فهم اصل الخطاب فهو متوقف على فهم تفاصيله واما
الصبي المميز فان كان فهمه لا يقصر عن غير المميز انه اضعف غير قاسم على الكمال
ما يعرفه كامل العقل من وجود الله وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده ومن وجود
الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما سنوقف عليه مقصور التكليف
فضيفه الى غير المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بهذا شرط التكليف
وان كان مقاربا لحالة البلوغ بحيث لو بقي يتزايد من البلوغ بسوى لحظة واحدة
فانه فان كان فهمه كفهم الموجب للتكليف بعد لحظة غير انه لما كان للعقل والفهم
منه خفيا وظهوره فيه على التدريج ولكل منضابط يعرف به جعل له الشارع
ضابطا وهو البلوغ وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه ودليله قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى
يفيق فان قيل اذا كان الصبي والمجنون غير مكلف فكيف وجب عليهما اداء
ما تلف

والاتلافات واذا كيف امر الصبي المميز بالصلوة قلنا هذه الواجبات
ليست متعلقة بفعل الصبي والمجنون بل بمال او بذمته فانما هو اهل للذمة
بانسانيته المشتركة بينه وبين البهيمة والمتوفى
لا ذمة له اصلا وعنهما بعد الافاقة والبلوغ فليس ذلك من باب التكليف في شيء
واما الامر بالصلوة للمميز فليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف
خطاب الشارع على ما تقدم وعلى هذا فالغافل عما كلف به والسكران المخبط
لا يمكن خطابه وتكليفه في حال غفلته وسكره اصلا اذ هو في تلك الحالة اسوء حالا
من الصبي المميز فما يرجع الى نفس خطاب الشارع وحصول مقصوده منه وما يجب عليه
من القرائن والعلامات يفعله في تلك الحال فيخرجه كما سوغ في الصبي والمجنون
ونفوذ طلاق السكران فيه منع وان نفذ فليس من باب التكليف في شيء وانما هو من باب
ما ثبت بخطاب الوضع والاخبار بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال
الشمس وطلوع الهلال علامة على وجوب الصلوة والصوم كذلك الحكم في وجوب الحد
عليه بالقتل والزنا وغيره وقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وان كان من باب
خطاب المكلف بفعل السكران فليس المقصود منه النهي عن الصلوة حالة السكر
بل النهي عن السكر في وقت ارادة الصلوة وبقدره اذ الاوقات لا تتعرض للنواهي
كما يقال لمن اراد التهجد لا تقرب التهجد وانت سبعان اي لا تشبع اذا اردت
التهجد حتى لا تثقل عليك التهجد وهذا دال بمفهومه على عدم النهي عن السكر
في غير وقت الصلوة فتغيير ما نهي لوجود النهي عن ذلك في ابتداء الاسلام حيث لم تكن الخمر
حراما وان كان وارده بعد الخمر موجودا في حالة السكر لكن يجب حمل لفظ السكران في
الآية على من ذر الخمر في شربه وكان مثلا نشوانا واصل عقله ثابت لان ذلك
مما يؤول الى السكر غالبا واذا التعبير عن الشيء باسم ما يؤول اليه يكون مجوزا كما في قوله
تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون يجب حمله
على كمال التنبيه على ما تقال اذ هو غالب حالة الانتشاء وان كان العقل والفهم
حاصلا وذلك كما يقال لمن يفعل او اراد فعل امر وهو غضبان لا تفعل حتى تعلم
ما تفعل او حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وان كان عقله

وفقه حاصلا ويحمل الخبر الوارد في هذه الاوامر جميعا من الآية وما ذكرنا من الدليل الدال على التكليف

المسئلة الثانية مذهبنا وجماعة جواز تكليف المعدوم وقالت المعتزلة لا يجوز تكليفه فهو ذلك مع اتفاقنا على ان المكلف المعنى بالمخوض هو الفاعل والمكلف والمعدوم ليس بفاعل ولا مكلف حال العدم فهذا هو المعنى بوجود اصل الفعل في حقه بالكلية في حق المعدوم حتى انكر ذلك جميع ذلك الطوائف وكشف الغطاء عن ذلك انا لا نقول يكون المعدوم مكلفا بل الانسان بالفعل حال عدمه بل معنى كونه مكلفا حالة العدم قيام الطلب القديم الازلي بالفعل من المعدوم سيوجد وهو ذلك فحينئذ يتعلق الخطاب فاذا وجد تعلقا به التكليف صار مكلفا بذلك الطلب الازلي القديم وان الوالد يحكي عند مولد ولده سيوجد من هذا الولد بوصفه فان ولد سقد بوجوده وقد يصير مكلفا بوصية والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان سقد بر المخالفة والامتثال وايضا فانا في قضايا هذا يوصف بكونه مامورا بامر الذي علم الله وان كان امره في الحال معدوما وليس ذلك الا لما وجد منه من الامر حال وجوده فمثل هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون سقد بر فهما صابل اولى من حيث ان المسطور في حقه القصور اغلب في حق المعدوم القصور الوجود فهل يسمى التكليف بهذا المعنى في الازل خطابا بالمعدوم وامرا له عرفا الحق انه يسمى امرا ولا يسمى خطابا ولهذا انه يحسن ان يقال للوالد الحي يامر بمن سيوجد من اولاده بفعل من الافعال انه امر اولاده ولا يحسن ان يقال خاطبهم لكن لما تم تقرير هذه القاعدة موقوف على تمام كلام المعتزلة وتحقيقه يكون الامر بمعنى الطلب الاقتضاء وقد حققنا ذلك في الكلامات بما يجب على الاصولي معرفته

المسئلة الثالثة اجمعوا على ان الملجا الى الفعل بالاكراه يجب ان يسقط تكليفه بذلك الفعل ايجابا او ندبا والحق انه اذا خرج على الاكراه الى حد الاضطرار وصار نسبة ما يصدر عنه من الفعل اليه نسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه بها ايجابا او ندبا غير جائز بالاتفاق على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا لكنه ممنوع الوقوع سمعا لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المؤاخذة وهو مستلزم لرفع التكليف واما ما التزمه من الغرامات فقد سبق جوابه غير مرة فاما ان لم يتأت به الا الاقتحام في الخطر فهو مختار وتكليفه جائز عقلا وشرعا واما الخاطئ فغير مكلف اصلا فانما هو مخير

جمع وتوزيع

فيه وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء النسيان لعدم

المسئلة الرابعة اجمعوا على ان تكليف الحائض بالصوم فنفاه اصحابنا واثبته اخرون والحق في ذلك انه ان اريد بكونها مكلفة به سقدير زوال الحيض المانع فهو حق وان اريد به انها مكلف بالاتيان بالصوم حال الحيض فهو ممنوع وذلك لان فعلها للصوم في حالة الحيض حرام منهي عنه فيمتنع ان يكون واجبا ومامورا به لما مضى من امتناع اجتماع الامر والنهي على قول بعض ان التكليف بما لا يطاق فان قيل لو لم يكن الصوم واجبا عليها فلو وجب عليها قضاؤها لما وجب القضاء عندنا انما يجب بامر مجدد فلا استدعى امرا سابقا قلنا انما يجب القضاء بامر مستدرك بمصلحة تلافي ما فات فقد يسقط وجوده من الصوم لم يجب لمانع الحيض

المسئلة الخامسة في ان التكليف بالفعل او الترك هل يعلم كونه مكلفا قبل امكان من الامتثال ام لا والذي عليه اجماع الاصوليين انه يعلم ذلك اذا كان المامور والآمر له جاهلا بعاقبة امره وانه سيكلف بما كلف به ام لا كامر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد ومحل الخلاف فيما اذا كان الآمر عالما بعاقبة الامر دون المامور كامر الله تعالى لزيد بالصوم في الغد فانبنى ذلك الخلاف اولا على الخلاف في ان الامر هل يفيد العلم بكونه امرا ام لا وقد مضى ذلك في مباحث الامر وثانيا على ان النهي عن المعاصي هل يفيد العلم بكونها منهيا عنها ام لا وقد مضى ذلك في مباحث النهي وثالثا على ان التكليف بما لا يطاق هل هو جائز عقلا ام لا وقد مضى ذلك في مباحث الامر والنهي

صنعه افعل فليس يأمر لما فيه من التكليف بالاطاق والباري تعالى عالم بعواقب
الامور فلا يكلف العبد مما علم انه يكلفه به وانه سيأتي به فهو امر جزم لا شرط فيه
وان كان عالما بعدم تكليفه ما لم يفعله او لا يفعله فلا يكون ذلك امرا او لا نهيا
واذا كان تكليف الامر انما هو فيما لم يعلم المكلف من حاله انه لا يكون معلوما للعبد لتجويزه علم
الرب او هو المكلف في علم الله تعالى وعلى هذا فيجب حمل الاجماع على ما ذكرناه على طريق
الامر بنا على الغالب من المكلف بقاءه وتمكنه لا على نفس الامر اذ العلم به قبل اما
امتناع فتعليق الامر بشرط معلوم انه يوجد او لا يوجد عند المأمور فلا نزاع فيه الا على راي
من يجوز تكليف ما لا يطاق واما الفرع اذا كان ذلك معلوما للامر دون المأمور فانه
لا يعد امر السيد لعبده بفعل شئ في اليوم مع علمه بموته ذلك في اليوم عنه استصلاحا
للعبد باستعداده في الحال للقيام بامر سيده واشعاره بذلك عن معاصيه او استحقاقه
ما يظهر عليه من امارات العبرة الكراهية حتى يتبين على هذا وبناءه على هذا لا يعد
الانسان بما امر به او لا نهيا عما نهاه عنه واذا لم يتبين من باب التكليف بالاطاق
واذا كان ذلك معفوا لاعتماد العلم منه في امر الباري تعالى فلا نعرف شرط الامر الاول
متأخرا عنه مسلم لما فيه من استحالة وجود المشروط دون شرطه عيانا فلا نعرف شرط
المتأخر عن الامر هو التمكن من الفعل ليس بشرط في تحقق الامر وقيامه بنفس الامر
حتى يقال بتأخر شرط وجوده عن وجوده بل هو شرط الامتثال الامر عند العباد
لا غير فتحقق على الامتثال حسما علم من اصلنا وعلى هذا فقد بطل قولهم ان
الامر النهي قبل التمكن من الامتثال ممتنع ان يكون معلوما للعبد ويجب حمل
الاجماع فيما ذكروه من الاحكام على وجود الامر حقيقة لا على طريق وجوه ان احتمال
الخطأ في الظن قائم وهو ممتنع في حق الاجماع ولا اعرف ما حققنا به من افساد
صوم يوم الشك بالوقائع فيما مثل او حتى بعد ذلك في اثناء النهار وحبت عليه الكفارة
على احد قولينا اعلى القول الآخر الا انها تتناسب بافساد صوم واجب لا شرط
للافطار في اليوم بعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه وكذلك يحمل الخائض الرجوع
في صوم يوم على انه انما تحيض فيه او انه لو قال ان شرعت في الصوم او صلاة الا تحيض
فرؤي حيض طالق فشرع وصام في اثنائها حنث ولزمه الطلاق لا لذلك عند المعتزلة
وعلى هذا كل ما يرد من هذا القسم القسم الثاني في بيان الفرع

الشرعي واقسامه وما يتعلق به من احكامه وتشتمل على مقدمة واصول اما المقدمة
فهي بيان الدليل الشرعي واقسامه وقد قدمنا كما يأتي في القاعدة الاولى حد الدليل واقسامه
الى عقلي وشرعي وليس من غرضنا هاهنا تعريف الدليل العقلي بل الشرعي والمسمى
بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويحسن العمل به والى ما ظن انه دليل شرعي
وليس هو كذلك القسم الاول وهو خمسة انواع لان الدليل اما ان يكون
قاصرا على جهة الرسول او لا من جهته فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون من فعل ما على
او لا من فعل ما على فان كان من فعل ما على فهو الكتاب وان كان من فعل ما لا على فهو
السنة ان كان من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه
او لا يشترط ذلك فان كان الاول فهو الاجماع وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون صدوره عن
معلوم على معلوم او حكم بنا على جامع او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان
الثاني فهو الاستدلال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل ظهور والحكم الشرعي عندنا
والاصل فيها القرآن والكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى الشرع للاحكام والسنة
لخبره عن قوله تعالى وحكمه وسنده الاجماع فراجع النهاية واما القياس والاستدلال
فحاصلهما يرجع الى التمسك بمعقول المعنى او الاجماع فالمعنى الاجماع حاصل والقياس
والاستدلال فرع تابع لهما وأما القسم الثاني وهو ما ظن انه دليل
وليس بدليل للشرع من جملتها مذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة على
ما يأتي تحقيق الكلام فيه القسم الاول فيما يحسن العمل به مما سمي دليلا شرعيا وما يأتي
انه على خمسة انواع فالنظر المتعلق بها منه ما هو متحقق بكل واحد منها مخصوصة
ومنها ما هو مشترك بينها فلنذكر ما يختص بكل واحد منها اصلا واحدا من ستة اصول
الاصل الاول في تحقيق معنى الكتاب وما يتعلق به من المسائل كانه
الآن الآن يتعذر النظر فيه اما حقيقة الكتاب فقد قيل فيه هو ما نقل الينا
بين دفتي المصحف الاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا وفيه نظر
فانه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على لسان جبريل عليه السلام ذلك مما لا يخرج
عن حقيقته سقط وعلم نقله الينا بالكلية بل غايته جهلنا بوجود القرآن بعقد بين
علم ظننا بنا وعدم علمنا بكونه قرآنا يتعذر علمه تواتره وعلمنا بوجوده غير ملزوم
في حقيقته فالاكمل احتراز في تحديده بالاوسط ذكر ان الكتاب هو القرآن المنزل

وقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة من التوراة والانجيل وغيرها فانها وان كانت
كتب الله فليس هي الكتاب المعهود لنا المختص بمزيد الاحكام الشرعية الذي نحن
بصدد تعريفه وقيد احتراز عن الكلام المتداول على السنة عامة الناس وقولنا المنزل
احتراز عن كلام النفس فانه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني
وكذلك لم يقل هو الكلام القديم ولم يقل هو المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم يقل هو
هو الكلام المعجز لانه يخرج منه الآية وبعض الآية مما ليس بكتاب وان لم يكن معجزة
ولذا أيضا على تعريف جمعية الكتاب بنقله عن المصاحف فيما بين الدفتين وهو مسلم

المسئلة الاولى اتفقوا على ان كل القرآن ثبت بنقل التواتر نقلا متواترا
من القرآن انه حجة واختلفوا فيما نقل الينا من احاد الصحف كمصحف ابن مسعود وغيره هل
يكون حجة ام لا فنقله الشافعي رضي الله عنه وابو حنيفة وابي عليه وجوب التتابع في صوم الظهار
مما نقل ان مصحف ابن مسعود فيه فصيام ثلثة ايام متتابعات واحتجا انما هو مذهب الشافعي
وحجته ان النبي عليه السلام كان يتلوها بالقراءة الاولى ثم انه عليه السلام كان يعارض بجبريل
القرآن في كل عام مرة واحدة في السنة التي توفي فيها عليه السلام مرتين فثبت بهذا
عدم نقل ما سمعوه منسوخا والذي لم يتواتر لم يكن قرآنا فلا يكون حجة على انه قرآن فضلا عن ان يكون
مذهبا له فلا يكون حجة واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه وجوب التتابع في صوم الظهار
القرآن الى عدم نقله بطريق التواتر مع توفر الدواعي على نقله لكونه عملا دائما وكذلك
حفاظ القرآن في زمانه عليه السلام لو بلغوا عدد التواتر لقد تقدم انه لم يتواتر
على احاديته من هذا الوجه فكذلك لم يتواتر على تتابعه وانما كان يعارض
فيه مرة واحدة بجبريل كما كان يعارض بسائر القرآن ولان ابن مسعود
ان يسقط كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مسلما وجوب ذكر على اساس قوله انه
سمعه منه عليه السلام بخلاف سائر القرآن لكن انما تمنع السكوت عن نقل على الكل بعضهم
على الخطأ لا تمنع ذكر بالنسبة الى بعضهم واذا كان ابن مسعود من جملتهم وكذا ابي ما
رواه فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطأ بالسكوت وعند ذلك لم يتعين حمل قراءته
لذلك في مصحفه على انه من القرآن كان الظاهر من حال الصحابي ولو بوجه ما بعد ما

غاية انه مجمع على العمل لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرآنا امكن ان يكون من القرآن
وامكن ان يكون لكونه خبرا عن النبي عليه السلام وامكن ان يكون لكونه مذهبا له كما ذكروه وهو
حجة بتقدير كونه قرآنا او سنة بتقدير كونه خبرا عن النبي عليه السلام واحتمال كونه قرآنا او خبرا
حجة بتقدير كونه مذهبا له وهو احتمال واحد لا محالة فان وقوع احتمال من احتمالين اغلب
من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس بقرآن ولانه متردد بين الخبر وبين كونه
مذهبا له ان احتمال كونه خبرا راجح لان رواته لعدوهم بالاحتياط به فكان
مذهبا له يصرح به نفيا للتلبيس عن السامع المعتقد كونه حجة مع الاحتمال
ان يقال الاحتمال هل هو حجة ام لا والجواب انا نوجب القاءه على عدد يفيد الحجة
بقدر ذلك مما لا خلاف فيه احد من المسلمين ان القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه
عليه السلام قطعا ومع عدم بلوغها الى هذا العدد لم تتواتر فلا تكون حجة قاطعة بالنسبة
اليه فلا تكون حجة عليه في تصديق النبي عليه السلام كما يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن
في زمن النبي عليه السلام عدد التواتر ان يكون الحفاظ لا حادا وايضا كذلك واما التوقف في
جميع ما نقل القرآن على اخبار الاحاد فلم يكن ليكون تواترا بل في بعضها او ناخرها بالنسبة
الى بعضها وفي طرفها وبعضها واما ما اخلقت به المصاحف فيما كان من الاحاد
فليس من القرآن وما كان منه تواترا فهو منسوخ واما الاختلاف في النسبة انما تطرق وصفا
الى الكل بسورة الا في حق ما تمارى فيه مسعود فلم يقل ابن مسعود هذه
السورة على النبي عليه السلام بل اجروا بما يجري القرآن في حكمه وظهر اذ ذاك ان مسعود
لم يحكم على الكل على الخطأ فلنا ان كان كذلك لا الى مسعود من سمعت وان لم يكن
ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقل عليه وعند ذلك نقول انما نقله ابن مسعود
قرآن فلم انكار من عوام الصحابة الحرام بالسكوت والوطنا انه ليس بقرآن لوجب
منه ذلك لا بالنسبة الى الكل ولا بالنسبة الى من عداه من الصحابة وسعد بن
لو كان ابن مسعود الحرام مع كونه واحدا والواحد لو كان من الجماعة له وعلى هذا
فقد بطل قولهم ظهور صدقه فيما نقله من غير معارض وتقرر ذلك فنقله
من الخصوم المذهب ظاهر حمله على الخبر دون القرآن فظهر لك ان كان خبرا لم يصرح بكونه
تصريحا نفيا للتلبيس ولنا اجماع السلف على ان كل خبر لم يصرح بكونه
خبرا عن النبي عليه السلام ليس بحجة وما نحن فيه كذلك فانا كفى ان الحمل على المذهب

مع انه مخالف لما احتج به اولا من حمله على الخبر الذى صرح فيه بالخبرة مع انه
ليس بحجة بالاتفاق كيف وفيه موافقة النفى الاصلى وقراءة الثقة من السابع بخلاف
مقابله فكان اولى **المسئلة الثانية** اتفقوا على ان التسمية
انه من القرآن فى سورة النمل واما اختلفوا فى كونها انه من القرآن فى اول كل سورة فنقل
عن الشافعى فى ذلك قولان لكن من اصحابه من حمل القولين على اختلاف حالين القول بكل
سورة حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن واشهر من حمل القولين على اختلاف
حال هو انه يراعى فى اول كل سورة اذا هى مع اول آية من كل سورة آية وهو الاصح
وذهب القاضى ابوبكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من القرآن فى غير سورة النمل
وفى مخطوطية من قال بانها آية من القرآن فى غير سورة النمل لكن من غير تكفير له لعدم ورود
النص القاطع بانكار ذلك فى المحنة لمذهب الشافعى من جهة اوجه احدها قول ابن عباس
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه بسم الله
بسم الله الرحمن الرحيم وذلك يدل على انها من القرآن حيث انزلت اثناء آية كما تكتب
بخط القرآن فى اول كل سورة بامر رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه لم ينكر احد من
الصحابة على من كتبها بخط القرآن فى اول كل سورة مع تحذيهم فى الدين وتحرزهم
فى آيات القرآن حتى انهم انكروا على من اثبت اول السور والتعشير
والنقط وذلك كله يطلب على الظن انها كتبت مع القرآن بخط القرآن انها منه
الثالث ما روى عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لانهم
تركوا قراءة التسمية فى اول كل سورة فان قيل لو كانت التسمية آية من القرآن
فى اول كل سورة لم يحل لنا ان نسقط القطع فى اثنائها او الاسقاط فان كل الوجوه
فى ذلك ممنوعة من الوجوه الدالة عن قطعية بل ظنية فلا يصلح الاستدلال بها وايضا انهم
كان يجب على النبى عليه السلام ان يبين كونها من القرآن حيث كتبت معه بيانا شافيا
سلمنا انه بين ذلك حيث اجعل سائر الايات ان كان الثانى فلم يثبت التتابع
فى جميع السور مما نقل ما سقط فى صحفه فلنا الاختلاف فيما تخير فيه لم يقع كما
انا نكون التسمية من القرآن فى الجملة حتى يسقط القطع فى طرق اثباتها وانما
وقع فى وضعها انه فى اول السور فالقطع غير مسقط فيه وهذا فى محل الخلاف

فى ذلك

فى ذلك من غير تكفير من احد الخصمين للاخر كما وقع الخلاف فى عدد الآيات ومعانى
فواتحها كان يجب على النبى عليه السلام بيان ذلك بيانا قاطعا للعذر ولم يكن من القرآن
ليتبع ذلك بيانا قاطعا للعذر كما فعل ذلك فى السور ذيل اولى من حيث ان التسمية
مكتوبة بخط القرآن فى اول كل سورة ومنزلة على النبى عليه السلام مع اول كل سورة
كما سبق بيانه فذلك مما هو من اظهر القرآن مع علم النبى عليه السلام بذلك وقدرته
على البيان بخلاف العدد فان قيل كل ما هو من القرآن فهو مخصر ولم يكن بيانه بخلاف
ما ليس من القرآن فانه غير منحصر فلا يمكن بيان انه ليس من القرآن بل هذا ذيل
يوجب بيان ما هو من القرآن دون ما ليس من القرآن قلنا نحن لم نوجب بيان كل
ما ليس من القرآن انه ليس من القرآن بل انا اوجبنا بيان ما يسبق الى الافهام
انه من القرآن سلمنا ان الامر كما ذكرتم لكن ما ذكرتموه انما يتم لو كان ما ليس من القرآن
ما هو غير منحصر بل هو اقل من ما هو من القرآن وعلى هذا فلا يلزم من عدم بيان
ما هو من القرآن والطن وقد تمسك به انها ليست من القرآن فى سورة النمل قطعا ان نقل مثله فى شهرة
قرآن مسعود فى السابع مع انها لو ثبتت كونها من القرآن فى سورة النمل قطعا او ظنا
المسئلة الثالثة القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال
تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات اما المحكم فما عقل
معناه من اللفظ الذى يحكم ما ظهر معناه والكشف كشفا بزيل الاشكال ويرفع الاحتمال
وهو موجود فى كلام الله تعالى والمتشابه القابل لما يعارض فيه الاحتمال اما لكثرة
المشترك كالالفاظ المجملة كما فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء لاحتمال ان المراد الحيض على السواء وقوله او يعفو الذى بيده عقدة النكاح
لتردده من الزوج والولى وقوله او لامستم النساء لتردده من اللمس باليد والوطى
او لاعلى جهة التشابه كالاسماء المجازية وما ظاهره التشبيه وهو مضمر
الى تاويل كقوله وجاء ربك وكل وقعت فى من رحمى معانيت ابدنا الله تعالى
بهم ومكرو اومكر الله والتواء مطوية بيمينه ونحو من الكنايات و
الاستعارات المتاولة بتاويلات مناسبة لافهام العرب وانما حسن ايرادها
لاشتمالها معنا على السامع وهذا ايضا موجود فى كلام الله تعالى **القول الثانى**
ان المحكم ما استقل وتبين على وجه يفيد اما من غير تاويل او مع التاويل من غير تناقض

INSTITUT

ناس وان ذلك ممتنا يحوال على الوقوف على مراد الله تعالى من خطابه ضرورة انه
ن خبر الاحاد يجوز ان يكون الراوي قد ظن من دليل الشرعة مطلقا واجاب
ة الاولى بان الواو فيها للعطف لان الضمير في قوله تعالى يعلون اسنامه وان كان
ر الى العود الى الجملة المذكورة عند انه لا يعد في تخصيصه باخراج الله تعالى عنه
يل المعقل المحيل لعود الضمير اليه وانما بالى الآية المذكورة فكذلك كما يأتي
ومة للعرب بادلة صارفة اليها على ما بيناه في الكلامات **المسئلة**
ا سة اختلفوا في استعمال القرآن على الغلط مجازا فذكر عنه عربيته
استقصينا الكلام فيها في القاعدة الاولى في المبادئ اللغوية **الاصل**
ي في السنة وهي في اللغة عبارة عن الطريقة فمنه قولك احد ملتزم
المحافظة عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة او غيرها
في الشرع فقد يطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولة عن النبي عليه السلام
طلق على ما صدر من الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو وهو
ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبيان ها هنا وقد يدخل في ذلك
المبني على العلم والاعتقاد وتقاريره امّا الاقوال والاوامر والنهي والتحبيذ
وحيا الا انها منسبانيا ايضا حيث ان الاصل الرابع المخصوص ببيان
ة في الادلة المنقولة الشرعية ولكن البيان ها هنا مخصوصا
ن النبي عليه السلام افعال العبادات وتشمل على معقد من جنس مسائل
ة الاولى في عصمة الانبياء عليهم السلام وشرح الاختلاف في ذلك وما وقع
ن اهل السراج على عصمتهم عنه من المعاصي بمراتب الاحوال اما قبل
فقد ذهب القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا والمعتزلة الى انه لا يمتنع عقلا
ة كبيرة كانت او صغيرة بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم واشتهر
صغيرة وذهب الروافض الى امتناع ذلك منهم قبل النبوة لان ذلك
ب عصمتهم في النفوس واحتقارهم والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف
الحكمة من بعثة الرسول واتفقهم على ذلك اكثر المعتزلة الا في الصغائر
از كون القاضي اذا سمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك والعقل والنقل
ل التحريم القبيح العقلي تجويزه على الحكيم في افعال الله تعالى

واختلاف فيه وهذا اما ان يتحقق في كلام الله تعالى او المقابل لما فسد نظمه واختل
لفظه وتعالى فاسد الامتناع وهذا غير متصور الوجود في كلام الله تعالى وتماثيل الحكيم
ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه والمتشابه ما كان بالعكس
وهو بعيد عما يعرفه اهل اللغة عن مباشرته للفظ لغة **المسئلة الرابعة**
القرآن لا يجوز اشتماله على ما لا معنى له ويجب تنزيه هذا ان نقضا تعالى كلام الرسول عن
خللا فاش لا بوتة لمن قوله كيف تعالى ذلك في كلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له تحو
العجم التي في اوائل السور اذ هي عندهم موضوعة في اللغة لمعنى على الناظر الذي لا يفهم
كقوله تعالى هو منه ايتغاء عن ذلك من الاجانب قوله تعالى ليستغفر جمعه على
الزيادة التي لا فائدة فيه كقوله تعالى فجميعهم طلعها هضيم الفج وسبعة اذا رجعتم
ملك عشرة كاملة وقوله كاملة مؤكد لمعنى ذلك قوله تعالى فاذا انفق في الصور

وذلك كله مما اطلناه في كتبنا الكلامية واما بعد النبوة فالاتفاق من اهل الاديان
قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يحل بصدقهم فيما دلت المعجزة الدالة
على صدقهم فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلفوا في جواز
ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه السادات اولا الحاذ وكثير
من الامة لما فيه من نقض دلالة المعجزة القاطعة على صدقهم وجوزه
العلماء لعدم علمنا انه الى الان كان من النسيان وقلنا ان القسمان
غير داخلين تحت التصديق والمقصود بالمعجزة وهو الاشبه والا لما كان
من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها
فما كان منها كفرا فلا يقع خلافا لمن اجاز الوقوع في عصمتهم عنه الا ما
يدل على الازراية من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه
يكفر بعد نبوته وما نقل عن بعض اصحابنا من الخوارج انهم قصروا بان كل
ذنب فصغيرة يوجد نحو كفر مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء وان كانت
كفرا واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكبائر او ليس منها وان كان من
الكبائر فقد اتفق الامة سوى الحشوية ومن جوز اللفر على الانبياء
على عصمتهم من تعمده من غير نسيان ولا تاويل وان اختلفوا في ان
مدارك العصمة السمع كما ذهب اليه القاضي او كل والمحققون من اصحابنا
او الفعل كما ذهب اليه المعتزلة واما ان كان فعل الكبيرة عن نسيان
او تاويل خطا فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة وانما ما ليس
بكبيرة فاما ان يكون مما يتسلل اليه الحكم على فاعله بالخسة وردائة
الفعلة وسقوط المروءة كسرقة حبة او كسرة فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة
واما ما لا يكون من هذا القبيل كنظرة او كلمة سفه نادرة في حالة غضب
فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا
خلافا للشيعة مطلقا وخلافا للجبائي والنظام وجعفر بن مبشر في العمد
وبالجملة فالكلام فيما وقع فيه الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ
القطع بل هو من باب الظنون والاعتماد فيه على ما يعد فيه الادلة
الظنية تقيدا واثباتا وقد اتى كل فريق من الخوض المتفق عليها والمختلف

فيها بوجوه فاحتشدا واجتهدا بما بلغ بياني وادى اليه برهاني في كتبنا الكلامية فعلى الناظر
بالانصاف النظر اليها

المقدمة الثانية

في معنى الاتي والمتابعة
والواقعة والمخالفة اذا الحاجة داعية الى معرفة ذلك فيما يتوجه من البحث في مسائل
الافعال اما الاتي بالغير فقد يكون في الترك كما في الفعل اما الاتي في الفعل
فهو ان يفعل مثل فعله على وجه من اجل فعله فقولنا مثل فعل احتراز عما
اخل بصورة الفعل كالقيام والقعود وقولنا على وجه معناه المشاركة
في غرض ذلك الفعل وغايته لانه لا تاتي مع اخلال الفاعل في كون احدهما واجبا
والاخر ليس بواجب الا في تجدد الصورة وقولنا من اجل فعله لانه لو اتى فعل
يختص في الصورة والصفة فلم يكن احدهما اولى من الاخر كما تقام جماعة في صلوة
الظهر مثلا لصوم رمضان اتباعا لامر الله تعالى فانه لا تقال يتاتى البعض
بالبعض وعلى هذا لو وقع فعله في مكان او زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة
والتاتي وسواء كرر او لم يتكرر والدليل على اجتماع التعبد به
كاجتماع الحج بعرفات واجتماع الصلوات بالوقائها وصوم رمضان
واما التاتي في الترك فهو ترك احد شخصي مثل ما ترك الاخر من الافعال
على وجهه وصفته من اجل انه ترك والا لحق احدهما بغير المقيد واما
المتابعة فقد تكون في القول وقد تكون في الفعل والترك فاتباع القول هو
امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول واتباع الفعل هو التاتي
بعينه واما الموافقة فمشاركة احد الشخصين الاخر في صورة فعل
او فعل او ترك او اعتقاد او غير ذلك وسواء كان ذلك من اجل ذلك الاخر او
من اجل وامر المخالفة في الفعل فهو العدول عن فعل مثل ما فعل الغير وهو به
وانما قلنا ان من فعل فعلا لم يجب على غيره فعل مثل فعله لانه قد يقال انه مخالف
في الفعل بمقدار ترك وذلك لان كل واحد من المخالف لغيره بترك الصلاة لغيرها
وعلى هذا فلا يخفى وجه المخالفة في الترك واذا اتضح ما اردناه من ذكر
المقدمتين فلنرجع الى المقصود من المسائل المتعلقة بافعال الرسول عليه السلام

المسئلة الاولى

اختلف الاصوليون في افعال النبي عليه السلام
هل تحمل على الوجوب بدليل الشرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا قبل الخوض في الحجاج

لا بد من لحقه محل للنزاع فنقول اما ما كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود
والاكل والشرب ونحوه فلا نزاع في كونها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته
واما ما سوى ذلك فما لم يكن من خواصه التي لم يشاركه فيها احد فلا يدل ذلك
على الشركة بينه وبين امته اجماعا وذلك كالخصائص الوجوب الاضحى والوتر
والنحر والسواك والمشاورة والتخيير لنسائه وكالخصائص باباحة الوصال
في الصوم وصفية المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام والزيادة
في النكاح على اربعة نسوة الى غير ذلك من خصائصه واما ما عرف من كون فعله بيانا
لما فهو دليل من غير خلاف وذلك اما بجري مجرى قوله صلوا كما رأيتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم او بقرائن الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام
اريد به المخصوص او مطلق اريد به المقيد ولم يبينه قبل دعوى الحاجة اليه
فيفعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون موخرا البيان
عن وقت الحاجة وذلك كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما وكغسله الى المرفق بيانا لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة واما ما لم يقترن به
ما يدل على انه للبيان او انتفى وكونه بيانا فاما ان يظهر فيه قصد القربة او لم يظهر
فان ظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان فعله عليه السلام
محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا كما في شرح الاصطخري وابن ابي هريرة
وابن حمدان من الحنابلة وجماعة من المعتزلة ومنهم من صار الى انه للندب
وقد قيل انه قول الشافعي وهو اختيار امام الحرمين ومنهم من قال انه للاباحة
وهو مذهب مالك ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب جماعة من اصحاب
الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة واما ما لم يظهر فيه قصد
القربة فقد اختلفوا ايضا على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة
غير ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد فيما ظهر فيه قصد القربة كالوقف
والاباحة اقرب وبعض من جوز على الانبياء المعاصي قال انها على الحظر و
المختار ان كل فعل لم يقترن به دليل يدل على انه يختص به بيان حطا ما
سبق فان ظهر فيه قصد القربة الى الله تعالى فهو دليل في حقه عليه السلام على الندب

المتروك

المتروك من الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير وان الاباحة
وهي استواء الفعل والترك في الحرج خارجة عنه وكذلك كل حق لامته ولم يظهر
فيه قصد القربة فهو دليل في حقه على القدر المشترك بين الواجب والمندوب المباح
وهو نفي الحرج عن الفعل لا غير وكذلك في حق امته اما اذا ظهر من فعله قصد القربة
فان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب والقدر المشترك بينهما انما هو ترجيح
الفعل على الترك بالفعل دليل قاطع عليه واما ما خرج الواجب من الذم على
الترك واما خرج به المندوب من عدم اللوم على الترك فمشكوك فيه وليس احدهما
اولى من الاخر واما اذا لم يظهر من فعله قصد القربة فهو وان جوزنا عليه فعل الصغيرة
فان احتمال الخصائص فيها من احاد عدول المسلمين نادر فكيف مع علو الامر
بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ومنهيا عنه وعند ذلك فما من فعل من احاد
افعاله الا واحتمال دخوله تحت الغالب اغلب واذا كان الغالب من فعله انه لا يكون
معصية ومنهيا عنه فذلك فعل لا يكون منهيا عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب
والمباح والقدر المشترك من الكل انما هو نفي الحرج عن الفعل دون الترك والفعل
دليل قاطع عليه واما ما احتف به الوجوب والندب على المباح من ترجيح الفعل
على الترك واما ما احتف به المباح عنهما من استواء الطرفين فمشكوك فيه هذا بالنسبة
الى النبي عليه السلم واما بالنسبة الى امته فلا شك وان كان عليه السلم
قد اختص عنهم بخصائص لا ينازع وكونه منها غير انها نادرة بل الاندر من
النادر بالنسبة الى الاحكام المشترك فيها وعند ذلك فما من احاد من الافعال
الا واحتمال اشتراك امته له في ذلك الفعل عليه اغلب من احتمال
عدم المشاركة اذ احاد الشيء لا تخرج عن الاغلب فكان المشاركة اظهر
واذا بنينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو المختار فلا بد من ذكر شبه
المخالف وذكر وجه الانفصال عنها اما شبه القائلين بالوجوب من جهة
العقل والاجماع والمعقول اما من جهة العقل فمن جهة الكتاب والسنة
اما من جهة الكتاب فقوله تعالى فاتبعوه واتقوا الله سمانا عنه وسما بعثه
امثال القول والاتيان بمثل فعله والامر ظاهر في الوجوب واما من
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حذر من مخالفة امره والتحذير

دليل الوجوب كالامر المطلق على الفعل كما سيأتي تقريره والاصل في الاطلاق
الحقيقة وعساه ان يكون مشتركا بينه وبين القول المخصوص وسيأتي ان الامر
المشترك من قبيل الاسماء العامة فكان متناولا للفعل ايضا قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه وقوله في حمل ما يأتي به فكان الاخذ به واجبا ايضا قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا اجر
في طي الوعيد بعدم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ومن لم
يتاس به فلا يكون مؤمنا بالله ولا باليوم الاخر وهو دليل الوجوب ايضا قوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله والآية دالة على ان متابعة
النبي عليه السلام لازمة لمحبة الله الواجبة ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
وهو متبع ايضا قوله تعالى قل اطيعوا الله فاطيعوا الرسول والامر ظاهر في الوجوب
ومن اتى بمثل فعل الغير على قصد اعظامه فهو مطيع له فاما قوله تعالى فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
اذا قضوا منهن وطرا فذلك يدل على ان فعل الشارع لا يجب التاسي به والا لما كان
ترديجه مزيلا لما من الحرج في ازواج ادعيائهم وامام جهة السنة فما روي
ان الصحابة رضي الله عنهم انهم خلعوا نعالهم في اثناء الصلوة لما خلع نعله فتعمل
وجوب المتابعة له في فعل كالنبي عليه السلام فانهم يدل على ذلك فترتيب الحكم على الوصف
مذكر واما ما روي عنه انه امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له
مالك امرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ فقال ان حكمي كحكمكم والنبي لم يكن عليه
ولم يقل لي حكمي وحكمكم بل اذا فعلنا لم يخرج واما ما روي عنه عليه السلام
انه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم واصل فقالوا له نهيتنا عن الوصال
واصلت فقال لست كاحدكم اني اصل عند الله يطعمني ويسقيني
فاقروهم على ما تفهموه من المشاركة في الحكم واعتذر بقدر يحقق به
واما ما روي عنه عليه السلام انه لما سالته الخثعمية ام سلمة
عن قبلة الصائم فقال لها هلم لاقول لهم اني افعل واما صائم ولم يكن
مشاركا في الفعال لما كان كذلك معنى واما ما روي عنه انه لما سالته ام
سلمة عن بل الشعر في الاغتسال قال لها انما يكفيك ان تحثي على راسك

ثلث حثيات من ماء وكان ذلك جوابا لها ولولا انه متبع في فعله لما كان جوابا لها
وما روي عنه انه امر الصحابة بالتحلل بالحلق عام الفتح فتوقفوا فسكا ذلك الى ان
سلمة فاشارت اليه بان يخرج ويحلق ويفعل كما فعل فقاموا وحلقوا ولولا
ان فعله متبع لما كان كذلك واما من جهة الاجماع فما روي عن الصحابة انهم لما
احلفوا في الغسل من عنفرا نزال اوجب عمر الى عائشة رضي الله عنها وسالها عن ذلك
فقالت لعلك اتاك رسول الله واغتسلنا فاخذ عمر والناس من ذلك ولولا ان فعله
متبع لما ساغ ذلك واما ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يقبل الحجر الاسود
ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك لما قبلتك
وكان ذلك شائعا فيما بين الصحابة من غير نكير فكان اجماعا على متابعته في فعله
واما من جهة المعقول فمن خمسة اوجه الاول هو ان فعله احتمل ان يكون موجبا للفعل
علينا واحتمل ان لا يكون موجبا والحمل على الايجاب اولى لما فيه من الامر والتحذير
عن تركه والواجب ولذلك فانه لو نسي جملة من خمس صلوات من يوم فانه يجب عليه اعادة
الكل جذرا من الحلال الى الواجب وكذلك من طلق واحدة من نسائه لا نعرفها
فانه يحرم عليه جميعهن نظرا الى الاحتياط الثاني ان النسوة من اوس العلية
والاوصاف السنية والمحل ان متابعته العظيم في افعاله من امور
في نعظيمه واجلاله فان علم متابعته في فعاله بان يعلم انهم جلوس او قام
يطوف وهم يسارعون من تعظيم الامر في اسقاط حرمته والاجلال لعظمته
وهو حرام ممتنع العالم ان افعاله عليه السلام واقعة مقام اقواله في بيان المجمل
وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة وكان اطلاقه محمولا
على الوجوب بكالقول الرابع انا فعله النبي عليه السلام يجب ان يكون عقادصوابا
وترك الخطا والصواب يكون خطا واطلاقا وهو ضمن الخامس ان فعله احتمل
ان يكون واجبا واحتمل ان لا يكون واجبا والاحتمال كونه واجبا اظهر
من احتمال كونه ليس بواجب لان الظاهر من النبي عليه السلام انه لا يختار لنفسه
سوى الاكمل والافضل والواجب اكمل مما ليس بواجب واذا كان واجبا
يجب اعتقاد مشاركة الامة له في ما امر ونهى وفي طريق تعلم واما شبهه
القائلين بالندب تعقلية وعقلية اما النقلية فقوله تعالى لقد

كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل الناسي به حسنة وادنى درجات الحسنة
المندوب فكان محمولا عليه وما ذا يقول مسلكون فيه وامّا العقليه فنقول ان فعله و
ان احتمل ان يكون معصية الا انه خلاف الظاهر والظاهر من فعله انه لا يكون الا
حسنة والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب وحمله على فعل المندوب اولى لوجهين
الاول ان غالب افعاله لما كانت من المندوبات كان كل واجب مندوب
وزيادة وكل مندوب واجبا فكان فعل المندوب لعمومه اغلب فيلزم من ذلك
مشاركة امته له فيه فلما ذكروه من طرق العلم واما شبهة القائلين بالاباحة
فنقول ان الاصل في الافعال كلها انما هو الاباحة ورفع الحرج عن الفعل والترك
اما اولا فللدليل على بغيره والاصل عدم الغير واما شبهة القائلين بالوقف
فانهم قالوا افعله عليه السلام متردد بين ان يكون خاصا به وبين ان لا يكون خاصا به وكما
ليس خاصا به متردد بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له
تدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض فتلزمنا الوقف الى ان يقوم
الدليل على البعض وكلها ضعيفة اما عن شبهة القائلين بالوجوب اما عن الآية الاولى
فلا نسلم ان قوله فاتبعوه يدل على الوجوب وان سلمنا ذلك ولكن قوله فاتبعوه
صريح في اتباع نفس الفعل المنهي عليه السلام وهو غير مراد فلا بد من اضمار المتابعة في افعاله
وافعاله والاضمار على خلاف الاصل فيمنع الزيادة فيه من غير حاجة وقد امكن
دفع الضرورة باضمار احد الامرين وليس اضمار المتابعة في الفعل اولى من اضمار
القول بل اضمار المتابعة في القول اولى لكونه متفقا عليه ومختلفا في الفعل كيف
وان المتابعة في الفعل انما تحقق وجوبها ان لو علم كون الفعل المتبع واجبا وانى
يستفاد من ان يكون غير واجب متابعة ما ليس بواجب ان يكون واجبا ولم تحقق كون
فعل واجبا فلا يكون متابعته واجبة وعن الآية الثانية ان نقول اسم الامر
وان اطلق على الفعل في القول المخصوص لكنه يجب اعتقاد كونه حقيقة في الامر
بالقول وهو الثابت في الصيغ نفيا للمجاز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف
الاصل وعند ذلك فلفظ الامر المحذر عن مخالفته يكون مطلقا والمطلق اذا عمل
به في صورة فقد خرج عن كونه حجة ضرورة وفيه العمل بدلالته وقد عملنا
في القول المخصوص فلا يبقى حجة في الفعل سلمنا انه غير متواطئ ولكنه مجمل على كونه

حقيقة

حقيقة في القول المخصوص ومجملا في الفعل فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه
اولى سلمنا انه حقيقة في الفعل لكنه يكون مشتركا وعند ذلك لا نسلم ان الفعل المذكر
يتبع على جميع مدلولاته سلمنا حمله على التحذر من مخالفة الامر بمعنى الفعل او في
من القول وان تمثل بحمل اللفظ المشترك على جميع محامله والتحذر عن مخالفة الامر
يتوقف على كون التحذر منه واجبا وامتناع التحذر عن ترك ما ليس بواجب
وعند ذلك فالقول بالتحذر من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل وهو
فاكان الاولى ان الامر المحذر عن مخالفته ان كان قد ذكر الله تعالى في كتابه او
الرسول بقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والمراد بالدعاء
انما هو القول فكان الامر المذكور بعده عائدا الى قوله ثم قد امكل الضمير في امره الى الله
تعالى او الى من يسلمون منكم لواذا فكان عوده اليه اولى وعن الآية الثالثة سلمنا
على الوجوب وان سلمنا ذلك لكن انما يكون اخذ ما آتانا به واجبا ان لو كان ما آتانا به
واجبا فاما اذا لم يكن واجبا فاخذه لا يكون واجبا فان الفرع حيث تفرع
لا يكون واجبا شائعا في اللفظ والمعنى عند ذكر ما يتوقف دلالة الآية على
الوجوب على كون الفعل المأتي به واجبا ووجوبه اذا توقف على دلالة الآية على
وجوبه كان دورا كيف وان في الآية ما يدل على ان المراد بوجوب الاخذ انما
هو الامر بمعنى القول حيث انه قابله بالنهي بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا
والنهي لا يكون الا بالقول فكذلك الامر المقابل له وعن الآية الرابعة من وجهين
الاول انا نقول المراد بالنبي به في فعله ان يستحق لنفسه ما لا يستحقه
لنفسه وان لا يعترض عليه فيما يفعله او معنى اخر الاول مسلم ولكن لا يلزم
من ذلك ان يكون ما استحقه لنفسه واجبا حتى يكون ما شاركه فيه
لا نفسه واجبا والثاني ممنوع الثاني ان المراد بالنبي به في فعله ان يوقع
الفعل على الوجه الذي اوقعه هو عليه حتى انه لو صلى واجبا وسلبنا
مشتغلين فانه بالعكس فان ذلك لا يكون اتيانا به ولم يثبت كون ما فعله
واجبا حتى يكون ما نفعله واجبا وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب
عن الآية الخامسة وعن الآية السادسة ان الامر الامر للطاعة انما هو لسائل لمره

ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا
ونحن نقول بموجب انما فعله واجبا حتى يكون متابعتنا له في ذلك واجبة وعن
الآية السابعة ان غاية ما دلت عليه ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب
والاباحة واللازم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعن الخبر
الاول انه معارض بما تقدم من الادلة التي تدل على ان حكم فعله الوجوب بل
لعلها اظهر واما متابعته في خلع النعل بمتابعة في مواقعته والذي يدل على ان الحكم
بطريق المتابعة له ليكون واجبا انكاره عليهم ذلك وقوله لهم خلعتم نعالكم ولو كانت
متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك الوجه الثاني انه وان ظنوا
وجوب المتابعة لكل امر افعل في العام جليل اوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين
الاول انه عليه السلام كان قد قال لهم صلوا كما رأيتموني اصلي فلما شاهدوه ان صلوته بيان
لصلوتهم فظاهره قد خلع نا يجوز فيه لظنهم ان ذلك من صيانات الصلوة التي
انهم كانوا مأمورين باخذ زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
فلما رأوه قد خلع نعله ظنوا وجوبه وانه لا يترك الامر المسنون المأمور الا واجب
ونحن فلا نسلم وجوب المتابعة عند قيام الدليل وعن الخبر الثاني ان فهمهم لوجوب
متابعته في افعال الخ انما كان مستندا الى قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم لا الى فعله
وعن الخبر الثالث ان الوصال لئن لم يكن واجبا عليه بل غايته انه كان مباحا له
ووجوب المتابعة انما اصله غير واجب متبع كما سبق بل ظنهم انما كان مستندا
الى اباحة الوصال نحن نقول به وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع وعن الخبر الخامس انه
لا دلالة له على وجوب بل الشعر انما كان حقا عليه السلام لا حق غيره ولعله اذن لهم في ذلك للكفاية
في الكمال لا في الوجوب بل الدليل انما هو مستفاد من قوله عليه السلام لولا الشعر
وانقر العبرة وعن الخبر السادس من وجهين الاول ان فعله وقع بيانا لقوله
عليه السلام خذوا عني مناسككم لانواع ان وجوب اتباع فعله اذا ورد خطابا
بيانا لخطاب سابق وهو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل لكون الفعل
يفيد عن القصد عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا الثاني ان وجوب
التحلل وقع مستفادا من امر النبي عليه السلام لهم بذلك عند انهم كانوا يرتقبون
انجلاء ما وعدهم الله تعالى به من الفتح والاظهور على قريش في عام السنة

والفتح

وان يسخ الله عنهم الامر بالتحلل فاذا ما كانوا فيه من الحج فلما تحلل عليه السلام أنسوا
من ذلك التحلل وعن الاحتجاج بالاجماع الاول انا لم نسلم ان وجوب الفعل انما كان
كان مستفادا من فعل الرسول عليه السلام بل من قوله اذ لا يبعد ان يحب الفعل لسؤال
عمر لعائشة رضي الله عنهما انما كان ليعلموا ان فعل النبي عليه السلام لم يقع موافقا للامر لا لان
الباقي لان هبيل عمر الحجر الاسود انما كان مستفادا من فعل الرسول عليه السلام لا من
النص لقوله خذوا عني مناسككم كيف وان تقبيل الحجر غير واجب على النبي والاعلى
غيره بل غايته ان فعل النبي عليه السلام يدل على رجحان فعله على تركه من غير
وجوب وذلك مما لا شك فيه ولا شك ان مشاركة الامة له في ذلك وعن الشبهة
الاولى من المعقول فقد قيل في دفعها ان الاحتياط انما يمكن ان يقال به اذا خلا عن
احتمال القصد تطوعا وفيما نحن فيه محتمل ان يكون الفعل حراما على الامة وغير
صحيح فانه لو عين الهلال ليلة السلخ من رمضان فانه يحتمل ان يكون يوم السلخ
منه يوم العيد ويحتمل ان لا يكون يوم العيد ومع ذلك يجب صوم الاحتياط هو الجواب
وان احتمل ان يكون حراما لكونه يوم العيد الا ان ذلك لو قال انما يكون الاحتياط
اولى لما ثبت وجوبه كما لو صلوة النافلة عن صلوة يوم وليلة او كان الاصل وجوبه
كما في صوم يوم الشك من رمضان لو كانت ليلة مغيمة واما ما عساه ان يكون
واجبا او غير واجب فلا يلزم فيما نحن فيه كذلك لعدم تحقق فيه وجوب الفعل
ولا الاصل وجوبه وعن الشبهة الثانية لا نسلم ان الانسان مثل ما فعله
اعظم يكون تعظيما له وان تركه يكون اهانة له وحط من قدره بل ربما
كان تعاطي الادنى لمساواة الاعلى في فعله حطا من منزلته وغضا من منصبه
ولهذا صح من العبد الجلوس على سرير سيده في مرتبته ولا يكون عاصيا بتركه
ولو فعل ذلك استحق اللوم والتوبيخ ثم لو كان متابعته النبي في افعاله
موجبة لتعظيمه وترك المتابعة موجبة لاهانته لوجب متابعته عند ما
اذا ترك بعض ما نقبه تابعي من العبادات ولم يعلم سبب تركه وهو خلاف الاجماع
وعن الشبهة الثالثة انا لا نسلم ان من يكون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما
يوجبه القول ولهذا فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الخواتيم لا كذلك
الفعل وعن الشبهة الرابعة ان فعل النبي عليه السلام ان كان حقا وصوابا

بالنسبة اليه فلا يلزم ان يكون جائزا وصوابا بالنسبة الى امته الا ان يكون فعله معنا
يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل وهو محل النزاع وعن الشبهة الخامسة انا وان
كان فعل الواجب افضل مما ليس بواجب فلا يلزم ان يكون كل ما فعله النبي عليه السلام واجبا
ولهذا فان فعل المندوبات كان اغلب من فعله للواجبات بل فعل للمباحات كان اغلب
من فعل المندوبات وعند ذلك فليس حمل ما فعله على النادر من افعاله اولى من حمله
على الغالب منها وعن شبهة القائلين بالتدريج انا الامة نحوا بها مثل ما سوغ في
الاحتجاج بها على الوجوب واما الشبهة الفعلية فلا نسلم ان الغالب فعله
المندوبات بل القدر المشترك بين المباح والمندوب والفعل في الواجب على ما
سوغ بقررتم واما شبهة الاباحة فنحن قائلون بمقتضى ذلك فعل لم يظهر من النبي
عليه السلم قصد التقرب به واما ما ظهر منه قصد التقرب به فيمتنع ان يكون
مباحا بمعنى نفي الحرج عن فعله وتركه فان مثل ذلك لا تقرب به وذلك مما
يجب حمله على ترجيح جانب الفعل على الترك على ما قررناه واما الواقفية
فان ارادوا بالوقف انا لا نحكم بندب ولا ايجاب الا ان يقوم الدليل على ذلك
نحو الحق وهو عين ما قررناه وان ارادوا به ان الثابت احد هذه الامور
لكنا لا نعرف بعينه فهو خطأ فان ذلك يستدعي دليلا وقد بينا انه لا دلالة
للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عند ما ظهر من النبي عليه السلم
قصد التقرب بفعله او نفي الحرج مطلقا عند ما اذا لم يظهر قصد التقرب
والاصل عدم دليل سوى الفعل والله اعلم

المسئلة الثانية

اذا فعل النبي عليه السلم فعلا ولم يكن بيانا لمخاطب سابق ولا لعام الدليل على انه
من خواصه وعلمنا ذلك اما بنصه على الوجوب او التدب او الاباحة اما بنصه على العلم
على ذلك او بتعريفه لنا او بغير ذلك من الادلة فمنظر الائمة من الفقهاء والمتكلمين
مختلفون على انا متعبدون بالتاسي به في فعله كذلك واجبا كان او مباحا
ومنهم من منع من ذلك مطلقا ومنهم من حمل كلا على خلاف ما قال به التاسي
بالعبادات دون غيرها والمختار انما هو المذهب المشهور الذي دليله النقل
والاجماع اما النقل فقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى
يجب على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه

متاسى به في فعله ومتبعا لما كان للآية معنى وهذا اقوى ما استدل به هاهنا
وايضا قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ووجه الاستدلال ان
جعل المتابعة لازمة من محبة الله واجبة فلو لم تكن المتابعة لازمة لزم من عدمها
عدم المحبة الواجبة وذلك حرام بالاجماع وايضا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر ووجه الاحتجاج به انه جعل الاتي
بالفعل على الدوام ملزوما وعدم الاتي بالفعل على الدوام لازما وكل لازم
وهو ارجاء الله واليوم الاخر وذلك يحقق المتابعة والاتي في الفعل على ما بيناه
في المقدمة هو ان يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من اجل انه فعل وانما الاجماع
فان الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع الى افعاله كرجوعهم الى قوله في
وجوب الصوف في بعض الكفارات وفي تقبيل الحجر الاسود وجواز تقبيله وهو صائم الى غير ذلك
الوقائع الكثيرة التي لا تحصى فان قيل انما الامة الاولى وان دلت على التاسي به والمتابعة
في التزوج من ازواج الادعياء اذا قضوا منهن وطرا ليس فيما يدل على التاسي
والمتابعة في التزوج من ازواج الادعياء اذا قضوا منهن وطرا فلم قلتم عموم ذلك فيهما
على التاسي والمتابعة في كل فعل وانما الاخران فلا نسلم عموم ذلك فيهما
والتاسي في كل شيء واذا لا عموم لهما في ذلك ولهذا فانه يحسن ان يقال لكم في فلان
اسوة في كل شيء ولا يقال لكم في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون غيره ولو كان
لفظ الاسوة عاما في كل شيء لكان قوله في كل شيء مكررا ولا قوله في هذا الشيء دون
غيره منافيا فيقبل غاية ما في الآية الدلالة على المتابعة والتاسي في بعض الاشياء ونحن
نقول بذلك في اتباع افراد التاسي بما دل الدليل فيه على التاسي به
وافعاله كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ونحوه واما
ما ذكروه من الاجماع فلا نسلم ان المسلمين فعلوا كذا وانما فعلوه للتاسي بالنبي
في افعاله وانما كان مستندهم في ذلك انما فعلوه كان مباحا فانه بقي على الاصل
وفيما كان واجبا او مندوبا الادلة الدالة على ذلك والجواب عن الاعتراض على الآية
الاولى ان الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي عليه السلم في ذلك
ولو لا ان التاسي بالنبي عليه السلم في جميع افعاله لازم لما فهم المؤمنون من اباحة
ذلك للنبي عليه السلم اباحة ذلك لهم ولما كان لاحد ان يقول ان لهم الاباحة

انما كان مستفادا من الاباحة الاصلية وانما لما كان للمتعلل ان يتزوج النبي عليه السلام بنفي الحرج
عن الوطء بمعنى كونه مدفوعا بغيره وعن الاعتراض الثاني على الامر الاخير بان صورتها
انما هو بيان كون النبي اسوة لنا وسببا اظهار الشرف كما انه لخصوصه وذلك انما يكون
في شيء واحد لو في جميع الاشياء فان كان في شيء واحد فلما ان يكون معينا او مبهما الاول
بالعين ممنوع لعدم دلالة اللفظ عليه والقول بالاعيان ممنوع لانه خلاف الغالب
من حيث ان الشرع والكرامة ابعد من اظهار شرف النبي عليه السلم فلم يبق الا ان يكون في جميع
الاشياء وهو مفيد للتاكيد وليس بكبير فائدة واذا ثبت لك القاعدة واردت ان تعرف
ان هذا الشيء دون غيره فلا يكون مناقضا لان العموم انما هو مستفاد من الدلائل المتابعة
المطلقة وهذا ليس بمطلوب بل الكلام في واقعة معينة فنفي ذلك معين وانما ما ذكره
على الاجماع فهو خلاف المشهور المأثور عنهم عند انفرادهم بعد اصلا فضلا عن
التمسك بافعال النبي عليه السلم والرجوع اليها وسؤال ازواجه والبحث عن افعاله في ذلك
وكون التفسير افعالا واقعا عليها واحتجاج بعضهم على بعض بها ولو كان
كما ذكر لدليل يدل على المتابعة والناسي غير النظر الى افعاله لبادروا اليه من غير
توقف على البحث عن فعله عليه السلم وعلى ما ذكرناه في فعل يكون الحكم في تركه
المسئلة الثالثة اذا فعل واحد من امة النبي عليه السلم فعلا او نحوه
وهو عالم به فلا نكير على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير عليه فلا يخلو اما ان
يكون النبي عليه السلم قد عرف قبح ذلك الفعل بخصوصه من قبل او لم يكن كذلك فان
كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار الفاعل على فعله وعلم النبي عليه السلم
الاصرار على قبح ذلك الفعل بخصوصه كاختلاف اهل الذمة اذا كانوا فيهم او لم يكن
كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا يدل على جوازه واباحته اجماعا وانما هو لكونه
منسوخا وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره لم يعد انكارا يدل على قبح
ذلك الشخص وانما ساغ السكوت حتى لا توهم انه منسوخ عنه مع قبح المحظور
وقته تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على رأي من يجوز التكليف
بما لا يطاق واما ان لم يكن النبي عليه السلم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل والتعريف
بتحريمه فسكوته عن فاعل وتقريره له عليه والاستدلال بوجوده منه يكون دليلا
دالا على الفاعل فانه يدل على جوازه ورفع الحرج عنه وذلك لانه لو لم يكن فعله

جائزا لكان تقريره له عليه مع القدرة على انكاره وكان استبشاره ودعاؤه عليه عوضا
على النبي عليه السلم وهو ان يكون من الصغائر والجائز على النبي عليه السلم ان لم نقل بوقوعه
واستدلالنا متعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب
فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالبا فان قيل يحتمل انه لم ينكر عليه اما لعلمه
بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او لانه علم بلوغ التحريم اليه
ولم يجز فيه الاصرار على ما هو عليه او لانه منع مانع من الانكار قلنا عدم بلوغ التحريم
اليه مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم
واجب حتى ان العود اليه ثانيا والامكان السكوت مما هو هو اما عدم بلوغ التحريم
او النسخ واما ان على ذلك الشخص التحريم واصر على الفعل مع كونه مسلما
مسبوقا النهي عن الفعل فلا مدخل لتجديد الانكار وحوالة توهم النسخ ولا يلزم على هذا
تجديد الانكار على احلاف اهل الذمة ان كنا نعلم انهم غير مسبوقين له ولا
يعتقدون تحريم ذلك حتى يقال يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلم عن الانكار
عليهم وما ذكروه من احتمال المانع وان كان قائما عقلا غير ان الاصل عدمه
وهو غاية البعد واستبعاده بعد ظهور سكوته واستدلاله وتقريره لمن يسوا
المسئلة الرابعة اذا تعارض من افعال الرسول ما يدل على اباحة فعل
وعلم بحيث يكون البعض منها ناسخا للآخر ومخصصا له وذلك لا يخلو اما ان يعلم
كفعل صلوة الظهر مثلا في وقت معين ثم يصليها في وقت محتمل وكما امر
بقبيل المحلوف والفعلان المحلوفان اما ان ينصور اجتماعهما كالصوم والصلوة
او لا ينصور اجتماعهما وما لا ينصور اجتماعهما اما ان لا يتناقض احكامهما
كصلوة الظهر والعصر مثلا او يتناقض كما لو صام في وقت معين وافطر في ذلك
الوقت فان كان القسم الاول او الثاني او الثالث فلا خفاء بعدم التعارض بينهما
لامكان الجمع وان كان من القسم الرابع فلا تعارض ايضا اذ الممكن ان يكون الفعل في حق
واجبا او مندوبا او جائزا او في وقت آخر بخلافه ولا يكون احدهما ناقضا ولا مبطلا
لحكم الآخر اذ لا عموم للفعلين ولا احدهما نعم ان دل الدليل على ان ما فعله النبي
عليه السلم من الصوم مما يحب تكريره عليه في مثل ذلك الوقت او دل الدليل على ان
ما نبي امته عنه في ذلك الوقت متى ما اتى ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت بالتلبس عزاة

كالأكل مع الذكر للصوم العذرة عليه فان الكتاب يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال
على كون الصوم في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم
وجوب حال او انه اذا دل على الامة في مثل ذلك الوقت بالاكل فانه يدل عليه لم يمكن بعد الذكر
للصوم العذرة على الانكار فان ذلك يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضي لتحريم الصوم
على الامة في حق ذلك المحل او تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول او تخصيصه فان قيل
نسخ فعل الرسول تخصيصه لا يكون الا لمعنى انه قد زال المعتبر لمثله عن الرسول
او الوجوب الامة وذلك غير جائز لجواز التوسع لا انه حقه **المسئلة**
الخامسة اذا تعارض فعل النبي وقوله فاما ان يكون فعله لم يدل الدليل على كونه
في حقه ولا على تأسي الامة به فيه او دل فان كان الاول فقوله اما ان يكون خاصا به او عاما
او هو عام له وللامة فان كان خاصا به فاما ان يعلم تقدم احدهما او يجهل التاريخ فان علم
تقدمهما وتأخر الآخر فاما ان يكون المتقدم هو الفعل او القول فان كان المتقدم
هو الفعل مثل ان يفعل فعلا في وقت ويقول بعده اما على الفور او التراخي لا يجوز ان
يفعل مثل هذا الفعل في هذا الوقت فلا تعارض بينهما لان القول لم يرد بحكم ما تقدم من
الفعل في الماضي وانما ورد بحكم المستقبل لان الفعل غير مقتض للتكرار على ما تقدم به الغرض
وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان كان المتقدم هو القول مثل ان يقول
افعل لفعل واجب على التراخي في الوقت الثاني ثم يفعله في ذلك الوقت فيجوز
نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال قال ان الفعل ناسخ لحكم القول وان لم يجز ذلك
منع كون الفعل رافعا لحكم القول قال لتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العلم
بجواز المعاصي على النبي عليه السلام وانه معصوم وان كان قوله خاصا بنا فلا
يعارض ايضا لعدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان كان قوله عاما لنا
وله فان كان الفعل متقدما فلا معارضة ايضا من قوله وفعله اما بالنسبة
اليه عليه السلام فلما تقدم فيما اذا كان قوله خاصا به واما بالنسبة الينا فلان فعله غير متعلق
بنا على ما تقدم به الغرض وان كان القول هو المتقدم فالحكم في التعارض بين قوله
وفعله بالنسبة اليه كما تقدم ايضا فيما اذا كان قوله خاصا به ولا معارضة بالنسبة
الينا لعدم تواردهما وفعله علينا على ما وقع به الفرض هذا كله فيما اذا لم يدل
الدليل على تكرر ذلك الفعل في حقه ولا على تأسي الامة به واما ان دل الدليل

على تكرره في حقه وعلى تأسي الامة به او على تكرره في حقه دون تأسي الامة به
او على تأسي الامة به دون تكرره في حقه فالحكم محلف في هذه الصور فان الدليل
على تكرره في حقه وعلى تأسي الامة به فالكلام اولا اما ان يكون خاصا به او بنا او هو
عام له ولنا فان كان قوله خاصا به فاما ان يعلم تقدم الفعل او القول او يجهل التاريخ
فان علم تقدم الفعل فالقول المتأخر يكون ناسخا لحكم الفعل في حقه والمستقبل
دون امته لعدم تناول القول لهم وان كان القول هو المتقدم فعلمه يكون ناسخا
لحكم القول في حقه ان كان بعد التمكن من الامتثال لجعله على ما ذكرناه من جواز
وموجبا للفعل على امته واما ان جهل التاريخ فلا معارضة من قوله وفعله
بالنسبة الى الامة لعدم تناول القول لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فمنهم
من قال يحمل الفعل على القول ومنهم من قال بالعكس ومنهم من اوجب المعارضة
والوقف الى ان يقوم دليل من قيام يدل على التاريخ والمختار انه هو العمل بالقول لوجوه اربعة
الاول ان القول يدل بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة
ان النبي عليه السلام لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف على الدلائل الخامضة البعيدة
الثاني ان القول مما يمكن الدعوة به عن امر محسوس كالمعقولات الظاهرة
وعن المحسوس والفعل لا ينبئ عن غير محسوس فكان دلالة القول اقوى وايضا الثالث
ان القول يدل لغة بصيغة بقول اصل وضع لذلك الفعل ليس كذلك فكان القول اولى
الرابع ان العمل بالقول هاهنا مما يفضي الى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي
عليه السلام دون الامة والعمل بالفعل يفضي الى ابطال بعض القول بالكلية
فكان الجمع بينهما اولى من وجه اولى فان قيل بل الفعل ارجح لدلالته فانه مبين
للقول المبين للنبي اذ كل دلالة من ذلك النبي او بانه ان حمل على انه
بين النبي عليه السلام كيفية الصلوات المأمور بها من مواقيتها حيث صلى
به في اليومين وقال يا محمد الوقت ما بين هذين والنبي عليه السلام بين الصلوات
للامة بفعله حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي ومن المأمور قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وقال
للذي سأله عن مواقيت الصلوات صل معنا وبين الشهر بأصابعه حيث قال
انما الشهر هكذا وهكذا واصابعه كل من رام تعظيم غيره اذا اراد المبالغة

في اصل معنى ما يقوله الى نهمه استعان في ذلك بالاشارة بيده والتخطيط على السكيل
الاشكال وقوله ان الفعل ادل لما كان كذلك فكيف غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل
وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول بل البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان
اكثر الاحكام مستفاد انما هو الا قوال دون الافعال قلنا انما يتسلط ما ذكرناه من الترجيحات الاولى بحالها هذا كله اذا كان قوله خاصا بالعالمين كان
قوله خاصا بنا فانا ان يعلم تقدم الفعل او القول او جهل التاريخ فان علم تقدم
الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا للحكم في حقنا دونه وان كان القول هو المتقدم
فالحكم الذي للفعل ناسخا لحكم القول في حقنا دون النبي عليه السلام وكذلك اذا كان قوله
انما اذا كان القول خاصا به واما ان جهل التاريخ فالخلاف فيه اذا كان القول خاصا به
والمختار انه هو العمل بالقول لما علم وذلك ان كان الفعل عاما لنا وله فانهما تعارضا فان كان
ناسخا لحكم المتقدم في حقنا وحق على ما ذكرناه من التفصيل في المعقب والتراخي
وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار هذا كله فيما دل الدليل على تكرر
الفعل في حقه وعلى تاسي الامة به واما ان دل الدليل على تكرره في حقه دون
تاسي الامة به فالقول ان كان خاصا بالامة فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما
وان كان خاصا بالنبي او هو عام له وللامة فالتعارض حينئذ بين القول والفعل انما
يتحقق بالنسبة اليه دون امته لعدم قيام الدليل على تاسي الامة به في فعله فالحق
الحكم سواء تقدم الفعل او تاخر او جهل التاريخ واما ان دل الدليل على تاسي
الامة به في فعله دون تكرره في حقه فالقول ان كان خاصا به فان كان متاخرا
عن الفعل فلا معارضة لانه في حقه دلالة في حق امته وان كان متقدما فالفعل المتاخر
يكون ناسخا لحكم القول في حقه على ما ذكرناه من التفصيل دون امته فان جهل
التاريخ فالخلاف على ما تقدم وان كان القول خاصا لامته فلا معارضة بين
القول والفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام لعدم المزاحمة واما تحقق المعارضة
بين القولين الفعل بالنسبة الى الامة فايهما كان متاخرا فهو الناسخ وان جهل
التاريخ فالخلاف على ما سبق وكذلك المختار وان كان القول عاما له ولامته فان
تقدم الفعل فالقول المتاخر لا معارضة بينه وبين الفعل في حق النبي عليه السلام
وانما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الامة وان تقدم القول فالفعل ناسخ لحكم القول

في حق

في حق النبي والامة وان جهل التاريخ فالخلاف والمختار كالمختار والله اعلم

الاصل الثالث في الاجماع وتشتمل على مقدمة ومسائل

اما المقدمة ففي تعريف الاجماع وهو في اللغة يطلق بالاشتراك على احدهما العزم على الشيء
والتصميم عليه ومنه يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه والية الاشارة
بقوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وقوله عليه السلام لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم وعلى هذا يصح اطلاق اسم الاجماع على عزم
الواحد الثاني الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه
وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على امر من الامور دينيا كان او دنيويا يسمى اجماعا
حتى يقال اجماع اليهود والنصارى واما في اصطلاح الاصوليين فقد قال النظام هو
كل قول ما منع منه حتى قول الواحد وقصد بذلك الى انكاره كون اجماع اهل الحل
والعقد حجة وممن وافقه لما اشتهر من العلماء من تحرير مخالفة الاجماع الخراج
معه في اطلاق اسم الاجماع على ذلك مع كونه مخالفا للوضع اللغوي والعرفي
ما لك في اللفظ وقال الغزالي الاجماع عبارة عن اتفاق امة محمد خاصة على
امر من الامور الدينية وهو مدخول من ثلثة اوجه الاول انما ذكره يشعر بعدم انعقاد
الاجماع الى يوم القيامة فان امة محمد جميعهم ابتعاث يوم القيامة وكل واحد
في بعض الاعصار منهم انما هو بعض الامة لا كلها وليس في ذلك مذهب احد والمراد عرفا
وجود اجماع الثاني انه وان سبق على الموجودين من علماء بعض الاعصار انعقاده
محمد عند انه يلزم بما ذكروه انه لو خلا عصر من الاعصار عن اهل الحل والعقد
وكان كل من فيه عاصيا واتفقوا على امر ديني ان يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك
الثالث انه يلزم من تعريفه للاجماع بالاتفاق على امر من الامور الدينية ان لا
يكون اجماع الامة على قضية عقلية او عرفية حجة شرعية وليس كذلك
لما يأتي بيانه والحق في ذلك ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق جملة اهل الحل
والعقد من لغة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر من الاعصار على حكم واقعة
من الوقائع هذا اذا قلنا ان العامي لا يعتبر في الاجماع واما اذا قلنا بوجوب ان يقال
الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من لغة محمد صلى الله عليه وسلم الى آخره
الحد المذكور فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير

وقولنا جملة اهل الحل والعقد احتراز عن انفاق بعضهم وعن انفاق العامة وقولنا
من امة محمد احتراز عن انفاق اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع السالفة وقولنا في عصر
من الاعصار حتى يندرج فيه اجماع اهل كل عصر وزالا او هو فكل ان الاجماع اعم الانفاق
اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى قوم القيامة وقولنا على حكم واقعة ليعم الاثبات
والنفي والاحكام العقلية والشرعية واذا عرف معنى الاجماع فلنرجع الى المسائل المتعلقة

المسئلة الاولى اختلفوا في تصور اهل الحل والعقد على حكم واحد غير
معلوم بالضرورة فالمختار الاكثرون وفقهاء الاقلون مصيرا منهم الى ان انفاقهم
على ذلك الحكم اما ان يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التاويل او عن دليل ظني او اجتهاد لا يقال
بالاول والا لكان العادة محيلة لعدم نقله وهو خلاف الجمع الكثير على اخفاء ما يحيث
لو نقل لنقل على عدم كنقله اذ لو نقل لكان كافيا في الدلالة على اجماعهم والاجتهاد لا يقال
بالثاني لانهم مع كثرتهم واختلاف اذهانهم ودواعيهم في الاعتراف بالحق عند الظفر
فالعادة اضا تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد كما انها تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد
معين في وقت واحد وهو باطل فانه ان كان اجماعهم عن دليل قاطع فانما يمتنع علم
نقله ان لو دعت الحاجة اليه وانما ندعوا الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع على وفق
الحكم كافيا عنه وهو محل النزاع وان كان عن دليل ظني فلا يمتنع
على مناقضتها كاتفاق المهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
واتفاق الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم
كثرة لا تحصى فالاتفاق على الدليل الظني الخالي عن معارضة القاطع لا وفق العادة
عادة ويخرج على امتناع اتفاق الجمع الكثير على اكل طعام معين في وقت واحد
في العادة العلم الضروري البديهي كتقدير ان جميع ما ذكروه منتقض بما وجد من اتفاق
جميع المسلمين فضلا عن اتفاق اهل الحل والعقد مع خروج عددهم عن الحصر على وجوب
الصلوات الخمس وصوم رمضان ووجوب الزكوة ونحو الحج وغير ذلك من الاحكام التي
لم يكن طريق العلم بها القرائن والوقوع دليل الجواز وزيادة

المسئلة الثانية المنقولون على تصور انعقاد الاجماع اصلوا في امكان معرفته والاطلاع
عليه فاثبته الاكثرون اعلا وانفاه الاقلون ومنهم احمد بن حنبل رحمه الله قد عن

في وجوه

في احدى الروايتين عنه وهذا نقل عنه انه كان يدعي وجود الاجماع فهو كاذب اعتمادا
منهم على ان معرفة الخلق تقصر عن الاحاطة بالحكم الواحد متوقف على سماع الاخبار من
كل واحد من اهل الحل والعقد ومشاهدة فعله او تركه منه دل عليه وذلك كله
يتوقف على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن
البعيدة متعذر عادة وسقدر ان لمعرفة بكل واحد منهم فمعرفة معتقده
انما تكون بالوصول الى حد الاجماع به وهو ايضا متعذر وسقدر الاجماع به وسماع
قوله ورؤية فعله او تركه قد لا يفيد ذلك لجواز ان يكون
اخباره ومشاهدة من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض و
بعد حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه قبل الوصول الى الباقين وحصول
العلم بمعتقده هو مع الاحتمال ذلا اجماع وطريق الرد عليهم ان يقال جميع ما ذكروه
باطل بالواقع ودليل الوقوع ما علمناه علما لا مراء فيه من ان مذهب جمع الشافعية
امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي وان مذهب جمع الحنفية
نقيض ذلك مع وجود جمع ما ذكروه من الاشكال ودليل الجواز للعاقل
والى حنيفة ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابي حنيفة في ذلك وهو قول واحد
يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان مذهب كل من تبعه وهو معلوم له ذلك وانه ذلك
في الاجماع لانه لم يظهر لنا نقل عن الله ولا الرسول يكون مستند اجماعهم ولو عرف ذلك
لكان هو الحجة فلنا فهذا وان استمر لهم هاهنا فلا يستمر فيما نعلمه قطعا
من اتفاق النصارى اليهود من انكار نبوة النبي عليه السلام فان ذلك لم يظهر لنا
فيه انه قول موسى والا على والاول واحد معين حتى يكون اتفاقهم ذلك لا يفيد
لنا فيما هو الجواب ها هنا فهو الجواب في محل النزاع

المسئلة الثالثة اتفق اكثر المسلمين على ان الاجماع حجة شرعية تجب العمل به على كل مسلم
خلافا للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة وقد احتج اهل الحق في ذلك
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمن اربع الاولى وهي اقواها قوله
تعالى الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه

بالجملة
الاجماع بدليل انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل غير المومنين ولو لم يكن ذلك محرما
لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاقة النبي صلى الله عليه وآله والتوعد لا
يحسن التوعد على الجمع من الكفر واكل الخبز المباح فان قيل انا نسلم ان من العموم
على ما سبق في مسالك العموم حتى يشمل كل من اتبع غير سبيل المومنين سلمنا انه للعموم
غير ان التوعد على اتباع غير سبيل المومنين انما ورد مشروطا بمشاقة الرسول
والشرط على العدم عدم عند عدم الشرط سلمنا لكن ما اتباع غير سبيل المومنين
على انفراده لكنه مشروط بان يراد به عدم متابعة سبيل المومنين ويكون غير بمعنى
الا وبمن ان يراد به متابعة سبيل غير المومنين ويكون غير هاهنا صفة لسبيل غير
المومنين وليس احد الامرين اولى من الاخر وسقد يراد ان يكون غير صفة لسبيل غير المومنين
فسبيل غير المومنين هو الكفر ونحن نعلم ان من يشاق الرسول ويكفر فانه يكون
متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المومنين سلمنا ان سبيل
غير المومنين ليس هو الكفر ولكن ذلك لا يدل على التوعد على عدم اتباع سبيل
المومنين بل غاية ما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المومنين بالتوعد على التوعد
على اتباع سبيل المومنين بمفهومه ولا نسلم ان المفهوم حجة ولكن في عدم التوعد على متابعة سبيل المومنين نحن نقول به ولا يلزم
من ذلك وجوب اتباعهم سلمنا ان المراد به عدم اتباع سبيل المومنين ولكنه
يمتنع ان يكون سبيل جميع المومنين وجميع المومنين كل من امن بالله ورسوله الى يوم القيامة
وذلك لا يدل على انه وجد من الاجماع في بعض الاعصار حجة سلمنا ان المراد منه
سبيل المومنين في كل عصر لكنه علم في كل عصر من عالم وجاهل والجهال غير داخلين في
الاجماع المتبع وما دون ذلك فالآية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمومنين اهل
الحل والعقد في اي عصر اتفق لكن لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه فلا تقتضي اتباع
كل سبيل سلمنا عمومه لكنه مما يمتنع حمله على متابعة كل سبيل والا لوجب متابعة
اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات لا نقول به ولا يجب الحكم عليه بالاباحة
ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل ان يتفق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد
فيه لكل واحد اتباعهم في اتباع الاختلاف فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك متناقض
محض فعند ذلك يحتمل انه اراد متابعة سبيلهم في ما يعتقدهم للنبي صلى الله

وترك مشاقته ويحتمل انه اراد به اتباع سبيلهم في الامر في اعتقاد دين الاسلام
ويحتمل اتباع سبيلهم في الاحكام دون التقليد ونحن نقول بذلك كله فكيف يجب
الحمل على ذلك لما فيه من الحمل باللفظ في زمن النبي وفيما بعده ولو كان محمولا على ما يعتقدهم
فيما اتفقوا عليه من الاحكام الشرعية لكان ذلك خاصا بما بعد وفاة النبي صلى الله
لاستحالة الاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به متابعتهم فيما اجمعوا
عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بمسابقة بيان الهدى بدليل قوله تعالى
من بعد ما تبين له الهدى والهدى مذكور بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه
كل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع
من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله وذلك الدليل كون الاجماع هدى لا يكون هو
نفس الاجماع لما علم وعند ظهور ذلك الدليل كان في اتباعه عن اتباع الاجماع
سلمنا وجوب اتباع سبيل المومنين مطلقا لكن المراد بالمومنين الائمة المعصومين
لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمومنون اذا كان فيهم الامام المعصوم لان سبيلهم
وجوب اتباع سبيل المومنين وان لم يكن فيهم الامام المعصوم وكل واحد اعلم بحكمهم مومنين
والايمان هو التصديق وهو بالظن لا سبيل الى معرفته واذا لم يعلم كونهم مومنين
فلا اتباع لا يكون واجبا لقولك شرطه سلمنا دلالة ما ذكروه على كون الاجماع
حجة ولكنه معارض بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وانزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى
فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب والسنة والاكل
يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عن جائز المعصية وذلك
يدل على تصورها منهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله حجة
للقطع واما السنة فقوله النبي عليه السلام امتي معاذ الحاسالة عن الادلة
المعول بها على اعمالها لذكر الاجماع ولو كان الاجماع دليلا لما سلغ ذلك مع لزوم
الحاجة اليه واضافاته قد ورد عن النبي عليه السلام ما يدل على جواز خلو العصر
عمن تقوم به الحجة بقوله فمن ذلك قوله عليه السلام بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا

وايضا قوله لا ترجعوا بعدي كفارا نفي للكل عن الكفر وهو دليل جواز وقوعه منهم
وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم
يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله
تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقوله عليه السلام لتركبن سنن
من كان قبلكم حذو القذة بالقذة وقوله خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم
الذي يلونهم ثم الذي يلونهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف
وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة فهذه الاحاديث ونحوها لا يمكن ان يراد بها
العموم فلا يحتج بها في المسئلة الا لمن زعم ان اجماع امة محمد عليه السلام
ممتنع الا ان يكون اجماعهم حجة لغيرهم الا ممن زعم ان الاحكام
الشرعية لا تصح اثباتها الا بدليل ولا يكون اجماع الامة دليلا عليها كالتوحيد
وسائر المسائل العقلية والجواب ظاهر لان العموم سياتي بيان ذلك في
مسائل العموم وظاهر ان القواعد انما تبنى على الجمع من المشافة واتباع غير سبيل
المومنين فقد اجاب عنه بعض اصحابنا بان القواعد على اتباع غير سبيل المومنين
ان لم يكن مشروطا بمشافة الرسول فهو المطلوب وان كان مشروطا به لم يكن
اتباع غير سبيل المومنين غير متواعد عليه عند عدم المشافة مطلقا وذلك
باطل لان ممانعة الاجماع وان لم يكن حقا لكن لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا وما
لا يكون صوابا مطلقا لا يكون حجة مطلقا وليس بحق لانه اذا سلم ان مخالفة
الاجماع عند عدم المشافة ليست خطا فقوله لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا قلنا
ان لم يكن صوابا فاما ان يكون عدم الصواب خطاء او لا يكون خطا فان كان الاول
فقد ناقض وان كان الثاني فما لا يكون خطا لا يلزم التواعد عليه وقال ابو الحسن
البصري هذا يقتضي ان من شافه الرسول يجب عليه اتباع سبيل المومنين مع
مشافة الرسول ومشافة الرسول ليست معصية فقط وانما هي معصية على
سبيل الوعيد لان من صدق النبي عليه السلام وفعل بعض المعاصي لا يقال انه مشاق
للرسول ومن كذب النبي عليه السلام لا يصح ان يعلم صحة الاجماع بالسمع فلم
يصح عليه ذلك لا يصح ان يكون مامورا باتباعه في ذلك المحال وهو ظاهر غير
سديد فان لقائل ان يقول وان سلمنا ان المفهوم من المشافة للنبي يكذبه
وان من كذب النبي لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ولكن القول بانه لا يكون مامورا

باتباع الاجماع مما هو على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الاسلام وهو باطل بما سبق
تقريره وتسلم في هذا ايضا ان الوعيد اذا علق على امر من اضيف ذلك الى واحد
بكل واحد من الامر من جملة وافرادا وحمل عليه قوله تعالى والذين لا يدعون مع
الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يفعل ذلك يلق اثاما فانه يقتضي حصول الاثام لكل واحد من هذه الامور
جملة وانفرادا وكل واحد بانفراده وللقائل ان يقول لا نسلم ثبوت الاثام
في كل واحد من هذه الامور على انفراده بهذه الآية وانما كان ذلك مستفادا
من الادلة الخاصة الدالة على لزوم الاثام لكل واحد من هذه الامور بخصوصه
ولهذا فانا لما رجعنا الدليل الخاص على مضاعفة العذاب لكل واحد من هذه
الامور لم يكن الآية مقتضية لمضاعفة العذاب على كل واحد منهما
بالانفراد اجماعا ولو كانت مقتضية لذلك لكان في الضعف بقوله يضاعف
له العذاب يوم القيامة وخلد فيه مهانا على خلاف الدليل ولهذا فانه لو قال
لزوجته ان كلمت زيدا وعمرا او كلمت زيدا ودخلت الدار فانت طالق
فانه لا يقع الطلاق بوجود احد الامرين ولولا ان الحكم المعلق على الامرين
على العدم عند عدم احدهما لكان سقا الحكم في هذه الصورة على خلاف
الدليل وهو ممتنع والاقرب في ذلك ان يقال الاخلاف في التواعد على
اتباع غير سبيل المومنين عند المشافة وعند ذلك اما ان يكون المفسدة
متعلقة به او المفسدة لا يجوز ان يقال بالثاني فان المفسدة فيه
لا تواعد عليه من غير خلاف وان كان المفسدة في اتباع غير سبيل المومنين
اما ان يكون من جهة مشافة الرسول او لا من جهة مشافة وان كان الاول
فذكر المشافة كاف في التواعد بما مثل ولا حاجة الى قوله ويتبع غير
سبيل المومنين وان كان الثاني لزم التواعد بتحقق المفسدة سواء وجد
المشافة او لم توجد فقوله ان غير مترددة بين ان يكون بمعنى الا وبمعنى
الصفة فلنا لا يمكن ان يقال غير ها هنا صفة لانه يلزم من ذلك
تحريم متابعة سبيل غير المومنين ويلزم من ذلك ان الامة اذا اجمعت
على اباحة فعل من الافعال ان يحرم على المخالف ان يقول بحظره او وجوبه

الاول هو

والمخالف لا يقول بذلك فيقدر ان يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين
بذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه سبيل غير المؤمنين وليس هذا
فانه من اختار لنفسه حالة يتمسك بها كان معروفا بها فقال انها سبيله
سواء تعددت الاحوال او اتحدت واذا قيل فلان يسلك سبيل التجار فهم منه
انه يفعل افعالهم ويتزيى بزيهم ويتخلق باخلاقهم ويجري على عاداتهم
وعلى هذا فيمتنع بحصر السبيل المتوعد على اتباعه اذا كان غير سبيل
المؤمنين على ما يعتقدون كفر او غيره بل يحرم ذلك كله اذا كان مخالفا لطريق
الامة وسبيلهم بحيث اذا لم نعتقد ذلك لزم منه ان يكون لفظ السبيل
مشتركا وهو خلاف الاصل على ما مر وقولهم انه انما يدل على عدم الوجوب
على متابعة سبيل المؤمنين لمفهومه قلنا اذا سلم انه يحرم اتباع كل
سبيل سوى سبيل المؤمنين فلا نسلم انه يكون الاجماع حجة سوى هذا فقولهم المراد
من سبيل المؤمنين كل من امن به الى يوم القيامة لا صحة لاحد الامرين الاول ان الاصل
في الالفاظ ان يحمل اللفظ على حقيقته ولفظ المؤمن حقيقته انما يكون لمن هو متصف بالايمان
في الحال لا لمن يكون موصوفا بالايمان بعد الا يكون موصوفا حقيقة ولفظ المؤمن حقيقته انما يصدق على اهل عصر
دون من تقدم او تاخر وهذا ان منع من الاحتجاج باجماع هذا العصر
على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم وهو خلاف مذهب
الخصوم الثاني ان المقصود من الآية انما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث
على متابعتهم وذلك غير متصور عند حمل المؤمنين على كل من امن الى يوم القيامة
اذ لا زجر ولا حث في يوم القيامة فولهم الآية ان دلت على وجوب اتباع
سبيل المؤمنين في اي عصر كان انما عامة في العلماء والجاهل والجاهل غير
مراد بالاتفاق لا سلمنا ذلك على ما يأتي ان سلمنا ذلك غير ان الآية حجة
في اتباع جملة المؤمنين الا ما خصه الدليل فلم لا يجوز ان يقال سبيل المؤمنين
السبيل مفرد لا عموم له سلمنا عدم جواز الاول لكن لا نسلم عدم جواز
الثاني انه اما ان يكون عاما بلفظه او لا يكون عاما بلفظه فان كان الاول
فهو المطلوب وان كان الثاني فهو ان لم يكن عاما بلفظه فهو عام بمعناه لانه

وذلك

وذلك لان اتباع سبيل المؤمنين اذا كان سببا لكونه مصلحيا وقد رتب الحكم
على وفقه في كلام الشارع فكان علة في وجوب الاتباع فيما تحقق فيه لهو يلزم من
ذلك وجوب متابعة اهل الاجماع فيما فعلوه وحكموا بكونه مباحا هو ما هو
قلنا الآية ان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم فعلهم للمباح
سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل والتزام مخالفة الامة في ايجاب الفعل
اتباع لفعلهم فهو مخالفة في اتباعهم في الصفة وجواز تركه فولهم يلزم
من ذلك وجوب متابعة اهل الاجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه قلنا سبلين
انه مهما انعقد اجماع الامة على حكم انه يستحيل انعقاد اجماعهم على مخالفه قولهم
محتمل انه اراد متابعتهم في متابعتهم النبي عليه السلام وترك مشافهته او اتباعهم في
الايمان او في الاجتهاد قلنا اللفظ يعم كل سبيل على ما قررناه وما ذكروه يخص
عموم الاتباع من غير دليل فلا نقبل قولهم انه مشروط بمسافهة بعض الهدى الى اخر
ما ذكروه قولهم نجوابه من جهة اوجه الاول ان بعض الهدى انما هو شرط في الوعيد على المشافهة لا في
الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك لان المشافهة لا تكون الا بعد تبين
الهدى ومعرفته بدليله ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشافهة الثاني ان بعض
الاحكام المتوعد عليه ليس شرطا في مشافهة الرسول بدليل ان من يتبين صدق
النبي صلى الله عليه وسلم وجاء بقرينة وادلة عليه فانه يوصف بالمشافهة وان كان
جاهلا بالفروع غير متمكن لها اذا لم يكن معرفة احكام الفروع شرطا في المشافهة
فلا تكون مشروطة في لحوق الوعيد باتباع سبيل غير المؤمنين فيها الثالث
سلمنا ان الآية انما خرجت مخرج التعظيم والتبجيل للمؤمنين بالحاق الذم باتباع
غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطا بالمشافهة لكونه هديا ولم يكن اتباعهم في
سبيلهم لاجل انه سبيل لهم بل لمشاركتهم فيما ذهبوا اليه لتبين
كونه هديا لبطلت فائدة تعظيم الامة الاسلامية وتمييزهم بذلك وان
كل من ظهر الهلاك في قوله اعتقاده فالوعيد حاصل بمخالفته وان لم يكن
من المسلمين وذلك كالوعيد على عدم مشاركة الوعيد اليهود فيما ظهر كون
معتقدهم فيه هديا كاثبات الصانع واعتقاد كون موسى رسولا فلم قولهم
المراد من المؤمنين الائمة المعصومون او من كان فيهم الامام المعصوم عند جوابان

الاول انه مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل بما حققناه في علم الكلام الثاني ان
الآية عامة فتخصيصها بالائمة وبالمؤمنين الذين فيهم الامام المعصوم من غير دليل
غير مقبول كيف وان الآية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعند هم
القواعد انما هو بسبب عدم سبيل الامام وحده دون غيره وهو خلاف الظاهر ثم لو
سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين لكن اذا علم ان مؤمنين لم يقصدوا بقولهم الا انه انما هو
الحق على مخالفته سبيل المؤمنين واذا جوز مخالفته فان كان سبيلهم معلوما
فلا اشكال وان لم يكن معلوما فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوما محال لا يكفي فيه
الظن لو كفى به فان كان الاول فهو تكليف بالايمان وهو خلاف الاصل وان كان
الثاني فهو المطلوب واما ما ذكروه من المعارضة بالآية الاولى فليس في بيان كون
الاجماع حجة بسبعة بالآية التي ذكروها ما يبين كون الكتاب بيانا لكل شيء
واصلا واما الآية الثانية فهي دليل عليهما لانها دليل على وجوب الرد الى الله و
الرسول في كل منازع فيه وكون الاجماع حجة يسقط مما وقع النزاع فيه
فقد رددناه الى الله تعالى حيث اتيناه بالقرآن وهم مخالفون في ذلك واما
الآية الثالثة والرابعة فلا نسلم ان النهي فيهما راجع الى اجماع الامة على شيء
فضلا عنه بل هو راجع الى الكل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل
واحد جوازها على الجملة سلمنا ان النهي لجملة الامة عن الاجماع على المعصية
لكن غاية ذلك جواز وقوعها منهم عقلا ولا يلزم من الجواز الوقوع ولهذا فان النبي
عليه السلام قد نهى عن ان يكون من الجاهلين بقوله تعالى ولا تكونن من الجاهلين وقال لئن
لبنيته لئن اشركت ليحبطن عملك او ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه
معصوما من ذلك وايضا فانا نعلم ان كل واحد منهي عن الزنا وشرب الخمر
وقتل النفس بغير حق الى غير ذلك من المعاصي ومع ذلك فان من زنا وشرب الخمر
وقتل نفسا بغير حق لا يعلم ان الله قد علم منه انه لا يأتي بشيء من ذلك لكان
معصوما عنها ضرورة لتعلق علم الله بانه لا يأتي بها ومع ذلك فهو منهي عنها
واما خبر معاذ فانا لم نذكر في الاجماع انه ليس بحجة في زمن النبي عليه السلام
فلم يكن هو خبرا لبيانه مع الحاجة اليه وقوله عليه السلام بدا الاسلام غريبا وسيعود
كما بدا يدل على انه لا يبقى من يقوم بالحجة بقوله بل غايته ان اهل الاسلام هم الاقلون

حواز

وقوله لا نرجع ابدا يحتمل انه خطاب مع جماعة معينين وان كان خطابا
مع الكل فجوابه ما سبق في آيات النواهي للامة وقوله حتى اذا لم يبق عالم احد
الناس رؤساء جهالا الحديث الى آخره غاية الدلالة على انقراض العلماء ثم قد
ثبت امتناع وجود الاجماع مع انقراض العلماء واما الكلام في اجماع من كان من العلماء
وعلى هذا يكون الجواب عن باقي الاحاديث الدالة على خلو الزمان من العلماء
كيف وانها ورد كثير منها معارض بما يدل على امتناع خلو عصر من الاعصار ممن يقوم
الحجة بقوله وهو قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى يأتي
امر الله وحتى يظهر الدجال وايضا ما روي عنه انه قال اذا اشوقنا الى اخواننا
قالوا يا رسول الله ألسنا اخوانك قال انتم اصحابي واخواني قوم يأتون من بعدكم
يعرفون بدينهم من شاهق لي شاهق يصلحون اذا فسد الناس الى غير ذلك مما
ذكروه من المعقول والمنقول فقد سبق جوابه وقولهم انها امة فلا
تكون اجماعها حجة كغيرها من الامم فقد ذهب ابو بكر الاسواني وغيره من اصحابنا
وجماعة من المعتزلة الى ان اجماع علماء من تقدم من العصر الاول ايضا حجة قيل
سلمنا انه ليس بحجة فانما يرد في حق من لم يطلع على دلالة الدليل على الاجماع بما
ورد في هذه الامة خاصة واما الحجة الاخيرة فلا نسلم انه اذا كان الحكم
قد ثبت بالدليل لا يجوز اثباته بالاجماع واما التوحيد فلا نسلم ان الاجماع فيه
ليس بحجة وان سلمنا انه لا يكون حجة فيه بل في الاحكام الشرعية لا غير فالفرق
بينهما ان التوحيد لا يجوز فيه تقليد العالم للعالم وانما يرجع الى الادلة بخلاف
فيما الكل وهي ادلة العقل بخلاف الاحكام الشرعية فانه يجب على
العامي الاخذ بقول العالم فيها واذا جاز او وجب الاخذ بقول الواحد كان
الاخذ بقول الجماعة اولى الآية الثانية قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وصف الامة
بكونهم وسطا والوسط هو العدل ويدل عليه النقل واللغة اما النقل فقوله
تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم اي اعدلهم وقال عليه السلام خير الامور اوسطها
واما اللغة فقول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت
احدى الليالي بمعظم اي عدل ووجب الاحتجاج بالآية عند الخصم

لقال سنجعلكم عدولا الا ان يقول اجعلناكم وان كان القسم الثاني هو الاظهر وعن الثاني من وجهين الاول انه يجب اعتقاد العموم في قوله الشهادة نفيا للاجمال عن الكلام الثاني ان الاحتجاج فيما نحن فيه بقوله ليكونوا شهداء على الناس يدل على انهم وصفهم بالعدالة حال ما كانوا شهداء على الناس وذلك يقتضي كونهم عدولا وحينئذ يقبل قولهم في كل شيء يخرج الجواب عن السؤال الثالث واما الرابع فجوابه ان الآية تدل على وصف هذه الامة بالعدالة وبمقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولونه على ما هو المطلوب فلهم ان العام بعد التخصيص حجة سقط ما قيل واما السؤال الخامس فجوابه ان الله تعالى اخبر عنهم بكونهم عدولا والاصل ان يكون كذلك جعمله في نفس الامر لكونه عالما بالخفيات فان الحكم اذا علم من حال شخص انه غير عدل في نفس الامر اخبر عنه بانه عدل وهو جواب السادس انه اذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الامر فيما اخبروا عنه من سائر ما امروا به ونهوا عنه من الاحكام الشرعية كحسد لهم فيه كذلك اذا كانوا عدولا في نفس الامر واذا كانوا صادقين فيه نفس الامر صوابا لكونه حسنا عند الله لقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله فاذا كان صوابا كان خلافه خطأ وهو المطلوب وجواب السابع انه لا سبيل الى حمل لفظ الامة على كل من امن بالرسول الى يوم القيامة لما سبق في الآية الاولى والاعلى من كان موجودا في زمن النبي عليه السلام لا غير لان ما بعد الموت غير ممكن تعلق الخطاب به لانه ليس بشيء ولا وجود له بعد فانه فان كثيرا منهم مات بعد الخطاب بمدة لا يقل ولا يفاه النبي عليه السلام لقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس فانه يوجب على اهل كل عصر وعصر تحقيقا لفائدة كونهم شهداء الا ان الثالث فوجهان كثيرا ما عرفت للناس تارة بالحروف كمعرف للنكرة والالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس عرفت على ما سيأتي ومقتضى صدق الخبر بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر فاذا امر واحدا منهم اما ان يكون معروفا او منكرا لا جائز ان يكون منكرا والا لكان قد نهى عنه ضرورة العلم بالقسم الذي ذكرناه وان كان معروفا فحينئذ لا يكون منكرا وهو المطلوب واذا نهوا عن شيء فاما ان يكون منكرا او معروفا لا جائز ان يكون معروفا والا لكانوا آمرين به ضرورة ما ذكرنا من العموم وانهى عنه وان كان منكرا فحينئذ لا يكون معروفا وهو المطلوب بقي ان يقال انا لا نسلم ان الالف واللام

وجعلهم حجة على الناس في قول او فعل كما جعل الرسول حجة علينا في قوله عليكم بالسواد الاعظم ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى كونهم حجة على غيرهم فان قيل انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في الآخرة على الناس بالتبليغ الى جميع الامم الرسالة وذلك يقتضي عدالتهم وقبول شهادتهم في يوم القيامة حال ما شهدوا دون حالة التحمل في الدنيا سلمنا انه وصفهم بذلك في الدنيا ولكن لم قلت في قوله ليكونوا شهداء على الناس لفظ عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود به وهو غير معين فلا تدل الآية على مجمل ولا حجة في المجمل سلمنا انها تفيد مجملة ولكنا قد علمنا بما في قوله شهداء لتتهم على من بعدهم بما يجب عليهم من القيام بالعبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة في غيره لتوقف العمل بدلالة الآية عليه سلمنا قبول شهادتهم في كل شيء غير ان الآية تدل على عدالة كل واحد من الامة وقبول شهادته وهو معلوم بالاجماع بالنفاق في النساء والصناع والمجانين والعام لا يقبل التخصيص لا يبقى حجة على ما سيأتي سلمنا انه يبقى حجة بعد التخصيص لكن ليس في ذلك ما يدل على عدالتهم وعصمتهم عن الخطأ بل ظاهره قاض ذلك في قبول شهادته سلمنا ان ذلك يدل على عصمتهم عن الخطأ مطلقا لكن منهما ليس من باب الشهادة في شيء وهو محل النزاع سلمنا قبول قولهم مطلقا غير ان الخطاب اما ان يكون مع جميع امته محمد عليه السلام الى يوم القيامة واما مع الموجودين في وقت الخطاب فان كان الاول فلا حجة في اجماع كل عصر عصر اذ ليس كل الامة وان كان الثاني فلا يكون اجماع من بعدهم حجة واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالاجماع وانما يكون حجة بعد النبي وذلك متوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي عليه السلام بعد النبي وان معرفة مقالة كل واحد منهم ما ذهب اليه وهو متعذر جدا والجواب عن السؤال الاول ان وصف امة محمد بالعدالة انما كان في معرض الامتداح والانعام عليهم وتعظيم شأنهم وذلك لا يدل على العصمة اولا في الآخرة او فيهما لا جائز ان يكون فاسقا في الآخرة لا غير لوجهين الاول ان جميع الامم عدول يوم القيامة بل معصومون عن الخطأ لاستحالة ذلك منهم وفيه ابطال فائدة التخصيص الثاني انه لو كان كذلك

الداخلة على اسم الجنس للاستغراق على ما سياتي وعلى هذا فلا يكون الآية عامة في
الامر بكل معروف والنهي عن كل منكر سلمنا انها للعموم لكن قوله كنتم بدل على
كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال بل ربما دل
على عدم اتصافهم بذلك في الحال نظرا الى قاعدة المفهوم وعلى هذا فلا يجوز امرهم
ونهيهم لانه ان كان قبل نزول الآية فلا يكون حجة او بعدها فلا يكون حجة سلمنا
انها تفيد ذلك في الماضي والحال ولكن ليس فيها ما يدل على استمرار ذلك في المستقبل
وعلى هذا فلا يجوز امرهم ونهيهم مما لم يعلموا انه كان في حال كونه حجة او في غيرها
سلمنا دلالة الآية على ذلك في جميع الازمان لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي
ولا يلزم مثله في حق من بعدهم سلمنا انه خطاب مع الكل لكن ذلك يستدعي كون
كل واحد متصفا على هذا الصفة وهو غير معلوم خلاف ذلك حينئذ واذا كان الامر كذلك
بعض الائمة فذلك البعض غير معين وغير معلوم فلا يكون قوله حجة والجواب عن السؤال
الاول لما سياتي في الفصل الثاني كيفية ان الآية انما افادت الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر مع العلم بان الائمة لا يجتمعون على الخطا وعن الثاني انه اما ان يكون كانت ثامنة
لبعض الائمة فقط او كانت ملزمة لجميع الائمة والاول مدفوع بالمعروف كاتباع نبيهم
وآخرهم ونهيهم عن المنكر كتنزيههم عن الخطا وتكذيب انبيائهم وعن الثاني
انه اما ان يكون كان هناك زمرة او ثامنة او ثمانية فان كانت زائدة كما
في قول الفرزدق فلسيف اذا مر ان بالامر جربا ان لنا كانوا اكرم
فانه جعل بحرا لما نضا الحيوان والفي كان نفي دالة على انها تفيد ذلك فلا
في الماضي وان افادت نصب خبر امة كما في قوله تعالى كيف نكلم من كان في المهد
صبيا وان كانت تامة نفي المضي بمعنى الوجود والحدوث ولكنفي بها اسم
واحد لا خبر فيه كما في قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة معناه حصل
ذو عسرة وقول الشاعر اذا كان الشتا فاقصري عنا الصبوحا فان الشتاء يجوز ان
يكون معنى قوله كنتم خير امة اي وجدتم ويكون قوله خير امة نصبا على الحال
فلا يدل ذلك دليلا على انتفاء ذلك في الحال لان المضي قد يكون كان زائدة
وهي التي تقصد التي يحتاج الى اسم وخبر وكان قد تدل على المضي وتقرر الاصل
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر يقتضي كونكم كذلك في كل حال لورود ذلك

في معنى العظم لهذه الامة على ما سبق فلا يرد في جواب السؤال الثاني قوله وعن الثالث
ان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فعل مضارع صالح للحال والاستقبال
فحينئذ ان يكون حقيقة فيهما على التعميم نفيا للتجوز والاشتراك وعن الرابع
انه اذا سلم كون الآية حجة في اجماع الصحابة فهو كاف اذ هو جملة صور التراجع
وعن الخامس انا لخطاب اذا كان مع الامة كان ذلك حجة فيما يجري مجرى امرهم وتعليمهم
جملة وذلك هو المطلوب وان لم يكن ذلك حجة في الاوامر الآتية بعدها لوجوه قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ووجه الاحتجاج بها ان نهى عن التفرق وهو معنى قوله الاجماع
تفرق فكان منهيا عنه ولا نعني بكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته فان
قيل لا نسلم وجود صيغة النهي وان سلمنا هذا لكن لا نسلم ان النهي يدل على التحريم
كما سياتي تقريره في النواهي سلمنا دلالة النهي على التحريم ولكن لا نسلم عموم المنهي عن
التفرق في كل شيء بل التفرق في الاعتصام بحبل الله اذ هو المفهوم من الآية ولهذا
فانه لو قال القائل لعبده ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا في دخولكم البلد فانه لا يفهم منه النهي عن
التفرق في دخول البلد وما لم يعلم انا اجمعوا اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله فلا
يكون التفرق منهيا عنه سلمنا ان النهي عام في كل تفرق ولكنه مخصوص بما قبل
الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ما ادى اليه ظنه واذا كانت الظنون
والآراء مختلفة كان التفرق مامورا به لا منهيا عنه واذا اقام بعد الاختصاص لا يبقى
حجة على ما سياتي سلمنا حجة الاجماع لكنه خطاب مع الموجودين في زمن
النبي عليه السلام فلا يكون متناولا لمن بعدهم واجماع الموجودين مع الموجودين غير
محتج به في زمان اجماعهم لا يحقق لوجوب رجوع بعضهم بعد وفاته حتى يكون
اجماعهم حجة على ما سبق وهو الجواب عن السؤال الاول وعن الثاني ما سياتي في
الفصل الثاني وعن الثالث ان قوله واعتصموا بحبل الله جميعا امر بالاعتصام بحبل الله
وقوله ولا تفرقوا نهي عن التفرق مطلقا فاي كل شيء يجب العمل عليه والا كان النهي
عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مفيدا للفائدة الامر بالاعتصام بحبل الله كذا قالوا والاصل
في الكلام التاسيس دون التاكيد وعن الرابع بيان كون الامام حجة بعد الاختصاص
كما ياتي في الفصل الثاني وعلى هذا فنقول حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وفي امتناع
مخالفته من وجد بعد اهل الاجماع فهو المطلوب وعن الخامس بان الامر بالنهي

انا هو مع اهل كل عصر سفد روجد (هم د فهم هم) على ما سيأتي تقريره في الادلة ان شاء الله
الخامسة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فان نازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ووجه الاحتجاج بالآية ان شرط
النازع في وجوب الرد الى الكتاب والسنة كاف في الوجوب عند عدم الشرط عدم
وذلك يدل على انه اذا لم يوجد النازع فالاتفاق على الحكم كاف في كونه كتابا وسنة
ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى ذلك فان قيل مشروط وجوب الرد الى الكتاب والسنة
عند الاتفاق على الحكم بناء على الكتاب والسنة او من عثر بناء عليهما فان كان الاول فالكتاب
والسنة كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان الثاني فغير مجوز وقوع الاجماع
من غير دليل وذلك محال فان من صحة الاجماع كونه قطعيا وانا نسلم بقاء الشرط فان الكلام
انما هو مفروض فيما اذا وجد النازع ممن تأخر من المجتهدين لاجماع السلف من قبلنا
وان كان الاجماع لا بد له من دليل قلنا نسلم انحصار دليله في الكتاب والسنة ليصح ما ذكروه
لجواز ان يكون مستند هو ذلك انما هو القياس ولا استنباط على ما يأتي بيانه ولا نسلم
انحصار دليل الاجماع في الكتاب والسنة ولئن سلمنا ذلك ما يدل على عليه البقاء
من وجد بعد اهل الاجماع اذ البقاء من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم على معرفة
الكتاب والسنة واما السؤال الثاني فسؤال جدا واعلم ان التمسك بهذه الآية
وان كان مفيدا للظن غير مفيد للقطع لمن زعم ان المسئلة قطعية
فاحتجاجه بها بامر ظني غير مفيد للمطلوب وانا نصحح ذلك على الذي زعم
انها احتمالية هذا ما يتعلق بالكتاب واما السنة وهي اقرب الطرق
في اثبات كون الاجماع حجة فاطبعة من ذكر ما ورد لجلالة الصحابة كعمر وابن مسعود
وابي سعيد الخدري وانس وحذيفة وابي هريرة وحذيفة اليماني وغيرهم
برواية مختلفة الالفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الامة عن الخطأ
والضلالة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة امتي لا تجتمع على الخطأ لم يزل
الله يتم بجمع امتي على الضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على الخطأ وسألت الله ان
لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيه وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
يد الله على الجماعة لا تبالي فشذ في النار ومن سره ان يسكن بحبوحة الجنة
فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو

من الا

من الاثنين ابعد لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يظهر امر الله ولا يزال طائفة من
امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم ومن خرج من الجماعة فارق الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية
عليكم بالسواد الاعظم قوله عليه السلام لم يفترق امتي على ضلالة وسيختلف فرقة كلها في النار
الا فرقة واحدة قيل يا رسول الله ومن هلك الفرقة قال هم الجماعة الى غير ذلك من الاحاديث
التي لا تحصى كثرة ولم تزل ظاهرة مشهورة من الصحابة معمولا بها لم ينكرها
منكر ولا دفعها دافع فان قيل هذه كلها اخبار احاد لا تبلغ مبلغ التواتر لا تفيد
القطع قلنا سلمنا انها ليست بمتواترة لكن لا قطع بحمل انه اراد بنفي الخطأ والضلالة عن امتي
عصمة جميعهم عن الكفر لا بتأويل ولا شبهة ويحتمل انه اراد به عصمتهم عن الخطأ والضلالة
في امر آخر او فيما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد لسلمنا
دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطأ وضلال لكن يحتمل انه اراد بالامة كل
من آمن به الى يوم القيامة واهل كل عصر غير ليس كل الامة فلا يلزم امتناع الخطأ
والضلال عليهم سلمنا امتناع الخطأ والضلال عن الاجماع في كل واحد من الاعصار لكن
لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته مع ان كل مجتهد مجتهد
في نفوذ عبارات مصيب على ما يأتي تحقيقه ولا اجماع على احد الخصمين اتباع المصيب
الآخر سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه معارض بما يدل
على انه ليس بحجة دليله ما سبق من الآيات والاخبار والمعقول فالآية الاولى
والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان كل واحد من هذه الاخبار وان كان
خبر واحد يجوز تطرق الكذب اليه الا ان كل عاقل يجد من نفسه العلم القطعي
بوصايا نبيه صلى الله عليه وسلم بتعظيم هذه الامة وعصمتها عن الخطأ
لما علم بالضرورة من حاله وشجاعته على العلم وفقه الشافعي وابي حنيفة رضي الله
عنهما وصلابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين كعائشة رضي الله عنها وكرون بالي فساد ذلك
بالاخبار التي آحادها آحاد غير انها نازلة منزلة المتواتر الوجه الثاني في
هذه الاحاديث سلمنا انها غير متواترة لكن يكفي في كونها حجة كونها مشهورة من الصحابة ومن بعدهم ممسكا بها
فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير خلاف منهم ولا نكير الى زمان وجود المخالف من
الاعراب جارية بالحال احتجاج الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرار الازمان

واختلافهم وتمسكهم وادلتهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما الاصل فيه انما هو اصل
من اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكفار والسنة من غير ان يثبت احد
على نساده وابطاله واظهار التكوين فيه فان قيل من المحتمل ان احدا لم ينكر هذه الاخبار
ولم ينقل الينا مع هذا الاحتمال فلا يقطع قولكم ان الصحابة والتابعين استدلوا بها
على الاجماع الا بعد ذلك فيه ما فيه من ان يكون استدلالهم على الاجماع لا بهذه الاحاديث
بل بغيرها سلمنا استدلالهم بها على ذلك لكنه دون لما فيه من الاستدلال بالاحاديث
على الاجماع والاستدلال على صحة الاحاديث بالاجماع ثم ما ذكرتموه من الدلالة على صحتها
من عدم انكار معارض بما يدل على عدم صحتها وذلك لانا لو كنا سلمنا ان الاجماع
ان المجامعة داعية الى معرفتها لستا هذا الاصل العظيم عليها لجاز العادة ان لا يعرف
الصحابة للتابعين طريق صحتها فظعا للشك في الاخبار قلنا جوابا عن الاول ان الاجماع
من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما يستدلون به ظاهر لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم
الخلاف فيه كما شهد رجحانهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم في بيع الجنس
وقوله اتى على حرام وحد الزنا في مسائل الجد والاخوة لا عند ذلك ولو كان
كذلك لكانت العادة تحيل عدم نقله بل كان نقله اولى من نقل ما اختلف فيه
من مسائل الفروع بل اولى من نقل خلاف النظام في ذلك مع خفائه وذلك الاعتبار
بقوله وجواب الثاني ما اشتهر واستهر من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج
بهذه الاخبار في معرض التهديد لمخالف الجماعة والتزجر عن الخروج عنهم ظاهر
لا ريب فيه وجواب الثالث ان الاستدلال على صحة الاخبار لم يكن بالاجماع
بل العادة المحيلة لعدم الانكار على الاستدلال بالاجماع لا صحة له فيما هو من اعظم اصول
الاحكام والاستدلال بالعادة عند الاستدلال بالاجماع وذلك كالاستدلال بالعادة
على احالة دعوى وجود معارض للقرآن والقياس ووجود دليل على بطلان
العمى وصوم شوال ونحوه وجواب الرابع انه يحتمل ان يكون الصحابة قد علمت
صحة الاخبار المذكورة ولكونها مفيدة للعلم بعصمة الامة لا لمجرد نقل بل
بقرائن احوال والعادات الدالة على ذلك لا سبيل الى نقلها ولو نقلت لنظرنا اليها
التأويل والاحتمال لكنهم انما يعلمه التابعون من ان العادة تحيل الاجماع
على باطل اصل له فيما هو من اعظم الاصول فلم يحتمل ان يقع عنهم الضلال والخطأ،

عمى

معنى الكفر فلنا هذه الاخبار وان علمنا انها اتاورت بعضها لسنا من هذه الامة في عرض
الاستناد والانعام عليهم وفي حملها على نفي الكفر عنهم خاصة ابطال فائدة اختصاصهم
بذلك المشاركة بعض آحاد الناس للامة في ذلك وانما يصح ذلك ان لو اراد بها العصمة
عما لا يعصم عنه الاحلام من انواع الخطأ والكذب ونحوه وما ذكروه من باقي التأويلات
باطلة فان هذه الاخبار انما وردت لاخبار متابعة الامة والحث عليه والزجر عن
مخالفته ولم يكن ذلك محمولا على جميع انواع الخطأ بل على بعض غير معلوم من الفاظ الاخبار
لامتناع اخبار متابعتهم فيه لكونه غير معلوم والبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر
منه قصد تعظيمها المشاركة آحاد الناس لهم في بعض انواع الخطأ عنهم على ما سبق
تعريفه وعن المسؤال الثالث ما سبق في المسألة المتقدمة وعن الرابع انا اذا اثبتنا امتناع
الخطأ عن الاجماع فما ذهبوا اليه قطعا فمخالفه يكون مخطئا قطعا والخطأ قطعا في
امور الدين اذا كان عالما به لا يخرج عن التبديع والتفسيق ولا معنى لكون الاجماع
حجة على الغير سوى ذلك كيف وانه اذا ثبت امتناع الخطأ عن اهل الاجماع فما ذهبوا
اليه فقد اجمعوا على وجوب اتباعهم فما ذهبوا اليه فكذلك واجبه نفيا للخطأ عنهم
وعن المعارضات العقلية ما سبق في اول المسألة واما المعقول فهو ان المخلق الكثير
وهم اهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزما قاطعا فان العادة
تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع بحيث لا يشبه
احد منهم ان المخالف للقطع ما ليس بقاطع وهذا وجدنا اهل كل عصر قاطعين بتخطئة
مخالف ما تقدم من اجماع من قبلهم ولا ان يكون ذلك عن دليل قاطع لاستحالة العادة
اتفاقهم على القطع بتخطئة المخالف لا تفق واحد منهم على وجه الحق في ذلك
ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم يرها تنقطع والاجماع عنده اذا كان عدد
المجمعين ينقص عن عدد التواتر ولزمه ان لا يكون الاجماع المحتج به خصيصا
باجماع اهل الحل والعقد من المسلمين بل هو عام في اجماع كل من بلغ عدده عدد
التواتر وان لم يكونوا مسلمين فضلا من اهل الحل والعقد وقد احتج الشيعة
على صحة الاجماع بان في كل عصر لا بد فيه من امام معصوم على ما قررناه مرارا عديدة
في ذلك فلو بقي الانكار وفاق الجميع اهل الحل والعقد من اهل العصر على حكم حادثة
فلا بد ان يكون فيهم الامام المعصوم لكونه سيد العلماء والا لكان الاتفاق من جميع

اهل الحل والعقد هو خلاف الفرض واذا كان كذلك فالامام المعصوم لا يقول الا
حقا مقطوعا به وما وافقه من قول باقي الامة اما يكون مقطوعا به لكونه موافقا للمقطوع
به او مخالف القاطع مخطئ لاحالة ولقائل ان يقول انما تكون الحجة الاولى فاعلة لا يحيل الخطأ
على الجمع الكثير عظيم والبين والخطأ قد اقدم اليهود والنصارى بكثرتهم كثيرة
تخرج عن حد التواتر وقد اجمعوا على تكذيب محمد عليه السلام وانكار رسالته وليس ذلك الا لخطائهم
في ظن ما ليس بقاطع قاطعا وبالجملة فانا لا نقال باستحالة الخطأ عليهم فما ذهبوا
اليه اولا يقال باستحالته فان كان الاول لزم ان لا يكون محمد نبيا حقا لاجماعهم على
تكذيبه وان كان الثاني فهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه في ابطال التمسك هاهنا
بالعلة لازم عليكم فيما ذكرتموه في الاحتجاج بالسنة على كون الاجماع حجة فان
حاصله آيل الى الاحتجاج بالعلة وقد ابطلتموه قلنا الذي تمسكنا به من العلة
احالة اتفاق الامة على اسناد المقطوع الى الخبر الذي مستند العلم بها وعدولها
السماع المحسوس او قرائن الاحوال والذي لا يحيل في العادة هاهنا انما هو اتفاقهم على
ظن ما ليس مقطوعا به مقطوعا به فيما هو نظري وطريق تحقيقه هو عدم المحسوس
والمستند العلمي به قرائن الاحوال فافترقا البابان واما حجة الشيعة فمبنية
على وجود العالم المعصوم في كل عصر وقد ابطلنا ذلك بالاعتراضات القادحة
والاستدلالات المشكلة على جهة الوفاء والاستقصاء في موضعه اللائق به من
الامامة في علم الكلام فعليك بمراجعته المسئلة الرابعة
اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار بموافقة من هو خارج عن الملة
وبمخالفته فانه لا يشترط في انعقاد كل اهل الملة الى يوم القيامة اما الاول
فلان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة السمعية على ما سبق وهي مع اختلاف
الفاظها لا اشعار لها بادراج من ليس من اهل الملة في الاجماع والادلال لها العلى
عصمة اهل الملة لان الكافر غير مقبول القول فلا يكون قوله معتبرا في اثبات حجة
شرعية فلا ابطال لها واذا لم يعتبر الاجماع دونه فلا اعتبار بمخالفته واما الثاني فلان
الاجماع حجة شرعية يستدل به على الاحكام الشرعية فلو اعتبر في انعقاد اجماع كل اهل الملة
الى يوم القيامة لما امكن الاحتجاج به اما قبل يوم القيامة فلعدم كمال المجمعين
واما يوم القيامة فلانه لا تكليف فلا استدلال

المسئلة الخامسة

دفعر

ذهب الاكثرون الى انه لا اعتبار بموافقة العامي من اهل العصر في انعقاد الاجماع ولا
بمخالفته واعتبره الاقلون واليه مال القاضي ابو بكر وهو المختار وذلك لان قول
الامة انما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الادلة السمعية من قبل لا يمتنع
ان تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من المجامعة والعامة واذا كان كذلك
فلا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض لان الحكم الثابت للجملة
لا يلزم ان يكون ثابتا للافراد فان قيل يجب تخصيص ما ورد من النصوص الدالة على عصمة
الامة باهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لسنة اوجه الاول ان العامي بلزمه الحصول الى
اقوال العلماء بالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فما يجب عليه التقليد فيه لا يكون
انما كان قولها حجة اذا كان لذلك مستندا الى الادلة لان اثبات الاحكام من غير
دليل محال والعامي ليس اهلا للاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون
الثالث ان قول العامي في الدين من غير دليل خطأ مقطوع به والمقطوع خطأه
لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته الرابع هو ان اهل العصر الاول من الصحابة علما وهم
وعوامهم اجمعوا على انه لا اعتبار بموافقة العامي ولا لمخالفته فالحاصل ان الامة
انما عصمت عن الخطأ في مستند لا لان اثبات الاحكام الشرعية من غير استدلال
ودليل خطأ والعامي ليس هو من اهل الاستدلال فلا تتصور ثبوت العصمة في
حقه السادس هو ان العامي لا تتصور منه الاصابة اذ كان ذلك للحكم من غير
دليل فلا تتصور عصمته لان العصمة مستلزمة للاصابة والجواب عن الوجه
الاول انه وان كان يجب على العامي الرجوع الى اقوال العلماء فليس في ذلك ما يدل على ان
اقوال العلماء دون حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين ممن بعدهم لجواز ان يكون
الاحتجاج بالاقوال على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة لهم وان لم يكن ذلك
شرطا في وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به وعن الثاني انه وان كان لا بد
في الاجماع من استدلال لكن من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون قوله الا موافقا للاول وقد سلم ان الثاني ممنوع
وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون موافقة العامة لعلماء المستدلين شرطا في جعل الاجماع
حجة وان لم يكن العامي مستندا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين
عدم اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت في قوة التمييز في حق العامة
الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين الملازم للتكليف عن الثالث

انه اذا كان قول العامي حجة والدليل خطأ فلا يمتنع ذلك لجواز ان يكون موافقا لقول
في اول العصر شرطا في الاحتجاج عليهم وعلى قول رابع انه دعوى لم يقم عليها البرهان
الخامس انه العامي وان لم يكن من اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان يكون موافقا شرطا لكون
الاجماع حجة وعلى السادس انه وان كان العامي اذا انفرد بالحكم لا تصور منه الاصابة
فلا مانع تصويبه مع الجماعة بعد وموافقتهم اعرابا قول الخصم الاسلم ان العامي مصيب
في موافقته للعلماء وعلى هذا يجوز ان يكون موافقته شرطا في جعل الاجماع حجة على ما سيأتي تقريره
وبالجملة فهذه المسئلة اجتهادية غير ان الاجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعيا
وعند عدمه يكون ظنيا وعلى هذا فقول بادخال العوام في الاجماع قال بادخال الفقيه
الحافظ لاحكام الفروع فيه وان لم يكن اصوليا وبادخال الاصولي الذي ليس بفقيه
بطريق الاولى لما بينهما من التفاوت في الاهلية وصحة النظر هذا في الاحكام
وهذا في الاصول فمن قال بانه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلف في التفقه الاصولي
نفيا واثباتا فمن اثبت نظر الى ما اشتملا عليه من الاهلية التي اوجبت للعالم الفقيه
ودخوله في عموم لفظ الامة في الاحاديث السابق ذكرها ومن نفى نظر الى عدم الاهلية
المعتبرة في ائمة الحرف الفقه من المجتهدين كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد وغيرهم
ومنهم من فصل بين الفقه الاصولي وهو اختلفوا فمنهم من اعتبر قول الفقيه
الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه ومنهم من عكس الحال و
اعتمد قول الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك
الاحكام على اجمالها وكيفية الاتيان وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها
ومفهومها ومعقولها بخلاف الفقيه ومن اعتبر قول الاصولي والفقيه اعتبر قول
من بلغ رتبة الاجتهاد وان لم يكن مشتهرا بالفتوى بطريق الاولى وذلك كله اصل
ان عطا وفيه خلاف والمتجه ان ذلك كله مما غلب على ظن المجتهد المسئلة
السادسة المجتهد المطلق اذا كان مبتدعا لا يخلو اما ان لا يكفر ببدعته
او يكفر فان كان الاول فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته تفريعا واثباتا
فمنهم من قال الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره لجواز زلل مخالفة اجماع من عداه
ولا يجوز ذلك للكبير وذا المختار انه لا ينعقد الاجماع دونه لكونه من اهل الحل والعقد
وذا خلاف مفهوم لفظ الامة المشهور لهم بالعصمة وغايته ان يكون فاسقا وبدعته

غير مخل باهلية الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاد الصدق كاخباره غيره من
المجتهدين كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بقرائن احواله في مباحثاته وفلتات لسانه
واذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين فان قيل اذا كان فاسقا فالفاسق غير
مقبول القول اجماعا فما الخبرة انه فكان كالكافر والصبي ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به
فلا يعتبر خلافه كما لو صح ذلك فلما انه لا يقبل قوله فيما يخبر وعنه اذا لم يكن ما يدل على صدقه
وكان عالما بفسقه واما اذا لم يكن كذلك فلا وعلى هذا فلا نسلم امتناع قبول فتواه
بالنسبة الى من ظهر صدقه عنده واما كافا لم يعتبر قوله لعدم اهليته بخلاف ما نحن
فيه وان كان الثاني فلا خلاف في انه غير داخل في الاجماع لعدم دخوله في مسمى الامة
المشهود لها بالعصمة وان لم يبلغ به حد الكفر بنفسه وعلى هذا فلو خالف في مسئلة قرر عليه
وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع
الامة الاسلامية قبل اسلامه فلو اسلم ثم خالف الاعلى رأي من شرط في الاجماع
انقراض عصر المجمعين ولو ترك بعض المفتين العمل بالاجماع بخلاف المبتدع
المكفر فهو معذور ان لم يعلم ببدعته والا يؤاخذ بالمخالفة كما اذا عمل الحاكم بشهادة
شاهد او ورد من غير علم بجرحه وان علم ببدعته وخالف الاجماع لجهله بان تلك
البدعة مكفرة فهو غير معذور بتقصيره عن البحث والسؤال عن ذلك لعلمه بالاصول المعارض بادلة الايمان والمكفر حتى يحصل له العلم بذلك بدليل ان كانت له
اهلية فعله والا فالمقلد هم فيما يخبرون به من المكفر واما اذا يكفر به من البدع
فقد استقصينا الكلام في حكايات مذاهب اهل الملل والنحل في كتاب الاكفار
فعليك بمراجعته **المسئلة السابعة** ذهب الاكثرون من الفقهاء
والاشاعرة الى ان الاجماع المحتج به غير محقق باجماع الصحابة بل اجماع اهل كل عصر
حجة خلافا لداود وشيعته من اهل الظاهر ولاحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه والاول هو المختار ويدل عليه ان حجية كون الاجماع حجة غير خارجة عما
ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول وكل واحد منها لا يفرق بين اهل عصر
بل هو شامل لاهل كل عصر حسب شموله لاهل عصر الصحابة فكان اجماع اهل كل
عصر حجة فان قيل حجية كون الاجماع حجة غير خارجة عن الآيات والاخبار السابق
ذكرها وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا

خطاب جميع الموجودين في زمن النبي عليه السلام فلا يكون متناولا لغيره وقوله تعالى وشاورهم
عند سائل المؤمنين في الاخبار الدالة على عصمة هذه الامة خاصة بالصحابة الموجودين
في زمن النبي عليه السلام لانهم كل المؤمنين وكل الامة فانه لم يوجد بعدهم الا كون موصوفا
بالايمان ويكون من الامة واما التابعون وكذلك من بعدهم اذا اجمعوا على حكم فليس هو
كل المؤمنين ولا كل الامة فلا يكون الخطاب متناولا لهم وحدهم بل مع من تقدم من المؤمنين
فيلزمهم ضرورة انضمامهم بذلك حالة وجودهم وهو انهم لو خرجوا عن كونهم من المؤمنين
ومن الامة وذلك لكونهم قائلة ذهبت باجمعهم الى الحكم الذي اتفق التابعون على خلافه
لم يكن اجماعهم منعقدا ولو خرج بموته عن الامة والمؤمنين لما كان كذلك لانه لم
يكن التابعون كل الامة ولا كل المؤمنين فلا اتفقوا عليه لا يكون هو قول كل الامة ولا كل
المؤمنين فلا يكون حجة وسواء وجد من تقدم قول ان لم يوجد فيجب ان لا يكون مخالفا لقول كل
الامة ولا لقول كل المؤمنين فلا يكون بذلك مخالفا للقرآن والسنة والقواعد سلمنا دلالة
الآيات والاخبار على ان اتفاق اجماع من بعد الصحابة حجة لكنه معارض بما يدل
على عدمه وبيانه من سته اوجه الاول ان اجماع التابعين لا بد له من دليل وذلك الدليل
اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا فان كان اجماع من تقدم فالحكم ثابت باجماع الصحابة
لا باجماع التابعين وان كان نصا فليستدع ان يكون متفقا لطلبه من جميع التابعين
ليكون مناط اجماعهم وليس كذلك لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم وان كان قياسا فلا بد
وان يكون الصحابة عالمة به ضرورة انه لا طريق الى معرفة التابعين به الا من جهة الصحابة
ولو كان ذلك دليلا لكان التمسك به في المسألة الحكم لما تصوروا على الصحابة على
تركه واهماله الثاني هو ان الاصل ان لا يرجع الى قول احد سوى الصادق المؤيد
بالمعجزة لتطرق الخطأ والكذب الى من عداه غير انه لما دل الدليل القاطع على ان كل
من الصحابة يقوله اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والدم لا هل الاعصار المتأخرة ان يقولوا بعد ان
ثم يفشوا الكذب وان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان الواحد منهم
يحلف على علم بعلمه ويشهد قبل ان يسئل دل ان الناس يكونون كالذئاب
الى غير ذلك من انواع الذم التي سنذكرها وجب قطعا احتجاج على اجماع
الصحابة دون غيرهم الثالث ان الاحتجاج بالاجماع انما يكون بعد الاطلاع على قول

لا واحد

كل واحد من اهل الاجماع بعقده ومعرفته في نفسه وذلك انما تصور في حق الصحابة
لان اهل العصر الواحد كانوا معروفين مشهورين لقلتهم وانحصارهم في قطر واحد
بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم في البلاد المتباعدة الرابع
ان الاجماع انما يكون حجة اذا علم ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها الا بها فاطع
انه يجوز ان يكون بعض الصحابة ذهب الى الحكم الذي اجمع عليه من تقدم فاطع
من الصحابة برجحانه وان لم يكن اجماع من الصحابة ولا يكون المسئلة مجمعا على جواز الاجتهاد فيها فظهر
فلو اجمع التابعون في كل المسئلة فان منعنا من احتمال ان غيرهم فيها فقد خرقنا
اجماع الصحابة وان لم نمنع من ذلك فاجماع التابعين لا يكون حجة وهو المطلوب الخامس
انه لو كان في الامة من يخالف التابعين في المسئلة فلا ينتفي الا باثبات
انعقاد الاجماع دون كل المسئلة لكونه لو كان حاضرا كان له قول وذلك
البيت من الصحابة فان المتبع السادس انه لو كان قد خالف واحد من الصحابة
فان اجماع التابعين لا ينعقد لاحتمال ان يكون ذلك الواحد من الصحابة
الموجودين في زمن النبي عليه السلام من كان موجودا عند وفاة النبي عليه السلام
وقت نزولها وان لا ينعقد اجماع الصحابة
انه يكون حجة
ان لا ينعقد اجماع
لان من مات من الصحابة
والامة هو خلاف الاجماع
غير معتبر كما ان
من الصحابة الى من بعدهم
فقد قال بعض الاصوليين
وليس بحق لانه
ملزم

على خلافه في تلك المسئلة فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين دون العصار
بقول الماضي وليس بحق لانه يلزم منه انه اذا اجمع الصحابة على حكم ثم ماتوا واجمع
التابعون على خلاف اجماع الماضين انه ينعقد هو محل مخالف لاجماع الكافرين بالاجماع
وانما الحق في ذلك ان يقال اذا حكم الواحد من الصحابة بحكم ثم حكم التابعون بخلافه
فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الامة في تلك المسئلة التي رفع الخوض فيها وان كان حكمهم
في مسئلة لم ينعقد من قبلهم خلاف بعض الصحابة فهو حكم كل الامة المعتبرين واحدا كما لو
اتى الصحابي بحكم ثم مات واجمع باقي الصحابة على خلافه فانه لا ينعقد اجماعهم
وان انعقد اجماعهم اذا مات من عنه مخالفة لان حكمه في الاول ليس هو حكم كل الامة
المعتد من خلاف حكمهم في الثاني والجواب عن المعارضة الاولى انه ان كان دليل
التابعين معلوما للصحابة عند انقراضهم امتنع ان يكون دليل الحكم لم يقع في زمن الصحابة
فلم يسعهم الحكم بما ذكروه لتعذر صدور الاثبات حكما بناء على
ما عددوه من الدليل الذي كان معلوما للصحابة وعن الثانية ان الادلة الدالة
على كون الاجماع حجة لا يفرق بين اهل عصر وعصر وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم لا دليل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب
والمفهوم ليس بحجة فضلا من مفهوم اللقب على ما سياتي في مسالك المفهوم
وكذلك الكلام في قوله اصحابي كالنجوم من بعدي ابو بكر وعمر لئن ان ذلك مما يوجب
كون اجماع ابي بكر وعمر حجة فانما مع مخالفة باقي الصحابة لهو حجة فاطعن في هو
خلاف الاجماع من الصحابة هو قولهم انه ذم اهل الاعصار المتاخرة فلنا غاية
ما في ذلك غلبة ظهور الفساد والكذب فيه ما يدل على خلو كل عصر عمن تقوم
الحجة بقوله وذلك اذا اتفق اهل ذلك العصر على حكم لا يكونون معصومين عن الخطاء فيه
وعن الثالثة ما سوغ في مسئلة تصور الاطلاع على اجماعهم وسعرفتهم وقد ادعى
انه ان اجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقا فلا مصور لانعقاد اجماع التابعين
على الحكم في تلك المسئلة لما فيه من التعارض بين الاجماعين القاطعين وان اجمعوا
على تسويغ الاجتهاد مشروطا بعدم الاجماع فلا تناقض وعن الخامسة انها
منتقضة بالواحد من الصحابة فانه لو مات انعقد الاجماع من باقي الصحابة لانه دليل لو كان
غائبا لم ينعقد وانما كان كذلك لان الغائب في الحال اهلية القول الحكم الموافقة

والمخالفة

والمخالفة لخلاف الميت وعن السادسة انها باطلة بالمسئلة الاولى من الصحابة فانه يحتمل
انه خالف ولم ينقل خلافه ومع ذلك فان اجماع باقي الصحابة يكون بعده منعقدا الكل
وان النظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة مما لا التفات اليه والا لما انعقد اجماع
الصحابة لاحتمال ان يكون واحد منهم قد اظهر الموافقة واسر المخالفة كما نقل عن ابن عباس في موافقته لعمر في مسئلة العول واظهار الكبر بعده
المسئلة الخامسة اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فذهب الكرخي
الى انه لا ينعقد وذهب محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسن الخياط المعتزلي
واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه الى انعقاده وذهب قوم الى ان عدد الاقل ان
بلغ عدد التواتر لم ينعقد بالاجماع لدونه والا كان معتدا به وقال ابو عبد الله البصري
ان سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس
في مسئلة العول وان انكرت الجماعة عليه ذلك كخلاف ابن عباس في المتعة والصرف
من تحريم ربا الفضل لم يكن خلافه معتدا به ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة
وليس باجماع ومنهم من قال ان اتساع الاكثر اولى وان جاز خلافه وهذا هو المختار
مذهب الاكثرين ويدل عليه امران الاول ان التمسك في اثبات كون
الاجماع حجة انما هو بالاخبار الواردة في السمع الدالة على عصمة الامة على ما
سبق تقريره وعند ذلك فلفظ الامة في الاخبار يحتمل انه اراد به الكل
الموجودين من المسلمين في ذلك العصر كان يحتمل انه اراد به الاكثر كما يقال بنو
تميم يحبون الجار ويكرمون الضيف واراد به الاكثر منهم غير ان حمله
على الجميع مما يوجب العمل بالاجماع قطعا لاحتمال العدد الاكثر في الكل وكذلك
كذلك اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال ارادة الكل
والاكثر ليس هو الكل الثاني انه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابة ولم ينكر احد
منهم على خلاف الواحد بل سوغوا الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر
ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير الاخذ به لما كان كذلك فمن ذلك
اتفاق اكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكوة مع خلاف ابي بكر
لهم ولذلك خلاف اكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسئلة العول
وتحليل المتعة وانه لا ربوا الا في النسيئة وكذلك خلافهم ابن مسعود فيما انفرد به

الواحد

الواحد بأمر لا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم
فلكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع الثاني ان الكثرة تحصل المرجح
في رواية الخبر فلكن مثله في الاجتهاد الثالث انه لو اعتبرت مخالفة الواحد في
الاس لما انعقد الاجماع اصلا لانه ما من اجماع الا ويمكن مخالفة الواحد والاس
فيه اما سر او علانية الرابع ان الاجماع حجة في العصر الذي هو فيه وقتا بعد
وذلك يقتضي ان يكون منهم مخالف حتى يكون حجة عليه الخامس ان الصحابة
انكروا على ابن عباس خلافه في رد الصاع من النقود وتحليل المتعة والعول
ولولا ان اتفاق الاكثر حجة والا لما انكروا عليه فانه ليس للمجتهد الانكار
على المجتهد والجواب قولهم لفظ الامة صحيح اطلاقه على الاكثر ثابت بطرق المجاز
ولهذا صح ان يقال اذا شذ عن الجماعة واحد ليس هو كل الامة والاكل لا يتبعض
بخلاف ما اذا لم يشذ منهم احد وعلى هذا يجب حمل لفظ الامة على الكل ليكون
الحجة فيه قطعية لما بيناه في حجتنا وعلى هذا يجب حمل قوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم على جميع اهل العصر لانه لا اعظم منه فان حمل وظاهر هذا الخبر
يقتضي ان يكون لسواد الاعظم حجة على من ليس من السواد الاعظم وذلك لا يتم
الا بان يكون في عصرهم مخالف له قلنا هو حجة على من يأتي بعدهم لانعقاد الا
منهم وعلى هذا يكون الجواب عن قوله عليكم بالجماعة يد الله على الجماعة وحث
قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة انما اراد به انعقاد الجماعة الصلوة بهما
وقوله اياكم والشذوذ فلنا الشاذ هو المخالف بعد الموافقة لا من خالف
قبل الموافقة وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد اراد به الحث
على طلب الافق في الطريق لهذا قال في البلغة وكب وما ذكروه في عقد الامة
لا في كل فلا نسلم ان الجماعة معتبرة في انعقاد الامامة بل البيعة لمحضرين
عدلين كافية كيف وانا لا نسلم عدم انعقاد اجماع الكل على بدعة اذ لكل فان
كل من تأخر عن البدعة انما تأخر لعذر وطريان الجبر مع ظهور الموافقة
منه بعده ذلك وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في الامامة من علم الكلام
والجواب عن الحجة الاولى من المعقول انه ان كان صدق الاكثر فيما يخبرون
به عن امر محسوس مفيد للعلم فلا نسلم مثله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد

الواحد

ويسأل القاضي وقد يتوارد فرض مسئلة العصب وكالماشي مثلي في قوله النوم لا ينقض
الوضوء وكالشافعي في قوله ان اكل لحم الجزور لا ينقض الوضوء لعذر ذلك ولو كان اجماع الاكثر
حجة لبادروا بالانكار والتخطيه وما وجد منهم من الانكار في هذه الصورة لم يكن
انكار وتخطيه بل انكار مناظرة في المأخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع
بعض ولذلك بقي الخلاف الذي ذهب اليه الاقل جائزا الى وقتنا هذا ولما
كان ما ذهب اليه الاقل هو المعمول عليه الآن كما قلناه لما في تركه ولو كان
ذلك مخالفا للاجماع المقطوع به لما كان ذلك جائزا وقد مر تمسك بعضهم هاهنا بطريقة
اخرى فقال انه لو انعقد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الاجماع
عليه فيلزم منه ترك ما علم بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك في حق المجتهد ممنوع
وان لم ينعقد الاجماع عليه فلا يكون الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا
به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد والجواب ان نقول اذا فرضنا انعقاد الاجماع
من الاكثر دون الاقل حجة قاطعة والقول بجواز رجوع المجتهد الواحد اليه وان كان
على خلاف ما ادى اجتهاده اليه لا يكون مستلزما لما فيه من ترك الاجتهاد بالرجوع الى
الاجماع المقطوع به لهذا فانه لو اجمع الامة على حكم ما وجد مجتهد

مع ان الاحتجاج فيه انما هو بقول الامة او الاكثر ليس هو كل الامة على ما سبق ثم
لو كان كل من ذكر خبره السكوتي يكون قولا اجماعا محتجا به لوجب ان يكون اجماع اهل
كل بلد يحتجا به مع مخالفة اهل البلد الآخر لان خبر اهل كل بلد مفيد العلم
وعن الثانية انه لا مانع من الترجيح بالكثرة في رواية التي تطلب غلبة الظن دون
السكوتي مثله في الاجماع مع كونه يقينيا وانه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الرواية
لكان مصير الواحد الى الحكم وحده اجماعا كما ان روايته وحده مقبولة وليس
كذلك وعن الثالثة ان الاحتجاج بالاجماع انما كان حيث علم الاتفاق من الكل
اما بصريح المقال او بقرائن الاحوال وذلك هاهنا ممكن حسب امكان العلم بالاتفاق والاكثر
واما حيث لا يعلم فلا وان قيل ان ذلك غير ممكن فيمثله اضعاف الاكثر
ويلزم من ذلك بان لا ينعقد الاجماع اصلا وهو خلاف الاصل وعن الرابعة انه
يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم وعلى من يوجد بعد هم
ثم ان كان الاجماع لا يكون حجة لامتناع الخلاف فيلزمهم انه اذا قال الرجل خلاف
لا يكون اجماعا وهو ظاهر الاحالة وعن الخامسة ان انكار الصحابة على ابن عباس
فيما ذهب اليه لم يكن بناء على اجماعهم واحتجاجهم بل بناء على مخالفة ما رووه له
من الاخبار الدالة على تحريم ربا الفضل ونسخ المتعة على ما جرت به عادة المجتهدين
في مناظراتهم والانكار على مخالفة ما ظهر لهم من الدليل حتى يتبين لهم الاخذ
من جانب الخصم وذلك كما قال ابن عباس في شأن هلوع ما خلقه والذي احصى
كل عالم عددا ما جعل الفريضة نصفا ونصفا وكما هنا ان نصفان ذهبا
بالمال فان موضع اللفظة قال اخبرني الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
ابن ابنا ولا يجعل ابن ابن ابنا وليس ذلك كان العود الى قوله واجب على من
خالفه بل بمعنى طلب الكشف عن قائل الحكم المخالفة واذا عرف انه لا يكون
الاتفاق الا حكما اجماعا يمتنع ان يكون حجة لخروجه عن ادلة المنع عليها
وهي النص من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وعدم دليل
يدل على صحة الاحتجاج به وذلك لان كون اول الاسباع ان الترجيح بالكثرة
وان كان حقا في باب رواية الاخبار لما فيه من ظهور احد الظنين على الآخر
فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد لما فيه وكل ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر له فيه

دليل او ظهر عنده انه مرجوح في نظره **المسئلة التاسعة** اختلفوا
في انه متى لا كان من اهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة
مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا ينعقد باجماعهم مع مخالفته ثم اختلف هؤلاء
ثم لم شرط انقراض العصر قال ان كان من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع
الصحابة فلا ينعقد باجماعهم مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد
اجماع الصحابة لا ينعقد خلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي والكرخي المتكلمين
واصحاب ابي حنيفة ومذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه ومن شرط انقراض
العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حالة
اجماعهم لو صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب قوم الى انه لا عبرة
بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل في رواية والمختار
انه ان كان من اهل الاجتهاد حالة اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم دون
موافقته وقد استدل بعض اصحابنا بقولهم ان الصحابة بسوغت للتابعين
المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب
وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق والاسود وعلقمة والشعبي وسعيد بن جبير
وغيرهم حتى ان عمر وعليا لما شرح القضاء لم يعترضا عليه فيما خالفا
فيه وحكم على علي في خصومة عرضت له عند عمر على خلاف رأي علي ولم
ينكر عليه وروي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة الحج فقال سلوا سعيد بن جبير
فانه اعلم بها مني وسئل الحسن عن علم فقال لم يسأل عنه احد اعلم منه فقال سلوا الحسن البصري
وسئل ابن عباس عن تزويج الولد فقال سلوا مسروقا فلما اتاه اتاه بالمسائل
بجوابها بعينه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال ما رأيت احدا
اتاوا ابن عباس وابو هريرة في عدة المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس
عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا
مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسل ابن عباس الى ام سلمة فاخبرته بما قال ابو هريرة
فقالت قد وضعت سبيعة بعد موت زوجها بليال فامرها ان تتزوج وهذا
وان كان قولا للصحابي فهو يدل على بطلان ما ذكرتموه من ان الصحابة بسوغوا الاجتهاد
وعن هذا الاخير نظر فان لقائل ان يقول انما كان الاجتهاد مسوغا للتابعي
عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاجتهاد عند قوله مع الاختلاف الاجتهاد

بقوله مع الاتفاق وهو محل النزاع ولهذا فان قول التابعي معتبر بعد
انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق وغير معتبر اذا كان على
خلاف اقوالهم والمعتمد في ذلك ان يقال لا دلالة الدالة على
كون الاجماع حجة انما هي الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطأ
على ما سبق وهذا الاسم لا صدق عليهم مع مرجع التابعين المجتهدين
عنهم فانه لا يقال اجماع جميع الامة بل اجماع بعضهم فلا يكون حجة
احتج المخصوم بالمنقول والمعقول اما الاثار فما النص يقوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وقوله اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واما المعقول فهو ان الصحابة لهم مزية الصحبة وشهادة التنزيل واجماع
الملائكة انهم مرضي عنهم على ما قال تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك
تحت الشجرة وقال عليه السلام لو انفق غيرهم مل الارض ذهبا
لما بلغ مدى احدهم وذلك يدل على ان الحق معهم لا مع مخالفيهم واما الاثار
فنقول اذ حملنا عليه السلام بنقض على شرح حكمه فنراعي عما حررناه في ح ٧ م
لما جعل المال كله للاخ من الام وسئلا ما روي عن عائشة رضي الله عنها
انها اكبرت على ابي سلمة ان عدا وعمر عوف مجانا انه للصحابة
وكلامه فيما سبق وزجرته عن ذلك وقالت فرج نصيح مع الدلالة
والجواب عن النصوص ما سبق في مسئلة انعقاد اجماع الصحابة وحق
المعقول قولهم ان للصحابة لهم مزية الصحبة والفضيلة والدرجة
الرفيعة قلنا لو كان ذلك مما يوجب احتمال الاجماع لم يعتبر قول
الانصار مع المهاجرين ولا قول لهما معهم مع قول العشرة ولا قول
باقي العشرة مع قول الخلفاء الاربعة ولا قول عثمان وعلي مع قول ابي بكر
وعمر ولا قول غير اهل الحل والعقد مع قول ذوي الدرجات مع
لزوم التعارض والتساقط ولم يقل به قائل وعن الآية انا انما نعتبر على
على شرح حكمه نليس لان قوله غير معتبر ولهذا فانه لما حكم على وجه خصمه
كان راية لم ينكر عليه وانما نقض حكمه بمعنى انه ورد عليه بطريق الاستدلال

والاعتراض

والاعتراض لما لم يتقض فلان يكتفي بقولان ذلك مما اذا اعترض عليه ويحتمل
انه نقضه نقض لطيف عليه او حب نقض حكمه واما انكار عائشة على ابي سلمة
محتمل انه كان ذلك لعلمها انه تماسق فيه اجماع الصحابة او انكارات ذلك
مذهبا لها ولا حجة في المسئلة العاشرة اتفق الاكثرون على ان
اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم من اهل الاقطار واحتجوا عليه
خلافا لمالك فانه قال يكون حجة ومن اصحابه من قال انما يكون حجة
واستدلوا على ذلك بوجوه منها قال اذا دخلت اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم المختار مذهب الاكثرين ذلك لان الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة مبناها على الاهل المدينة والخارج عن اهل المدينة لا يكون
لكل الامة والاكثر ليس بكل فلا يكون اجماعهم حجة على ما عرف في المسائل المتقدمة
احتج من نصر مذهب مالك بالنقل والمعقول اما النقل فقوله عليه السلام ان المدينة
طيبة تنفي خبثها كما تنفي الكير خبث الحديد والمطامر الخبث وكان معناه
عندنا وقال عليه السلام ان الاسلام ليارز الى المدينة كما يارز الحية الى جحرها
وقال عليه السلام لا يكايد احدا اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء واما
المعقول فمن جملته وجوه الاول ان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع
تبره ومهبط الوحي ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يخرج الحق
عن قول اهلها الثاني ان اهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل
فكانوا اعرف بما هو الراجح من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن علمهم الثالث
ان دولة اهل المدينة مقدمة على دولة غيرهم وكان اجماعهم حجة على غيرهم
والجواب عن النص الاول انه وان دل على خلوص المدينة عن الخبث فليس فيه
ما يدل على ان من كان خارجا عنها لا يكون خالصا عن الخبث وان لا يكون اجماع
اهل المدينة لذاته ومخصصه للمدينة بالذكر انما كان لاطمار الشر فيها وعدم
اثارة لحظها وتميز الخارج عنها لما اشتملت عليه من الاعيان المذكورة
وعن الوجه الاول من المعقول وهو الجواب عن باقي النصوص وعن الوجه الاول من
المعقول ان غاية ما في اهل المدينة على تقدير صفات موجبة لفضلها وليس في
ذلك ما يدل على امتناع الفضيلة على غيرها وان لا احتجاج باجماع اهلها

ولهذا فان مكة ايضا مشتملة على امور موجبة لعصمتها كانت المحن والمقام
ورموم كما تجلى لمسلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهي مولد النبي عليه السلام
ومولد اسماعيل عليه السلم ومنزل ابوهم عليه السلم ولم يدل كل على الاحتجاج بها ع
اهلها على تحلة العصمة اذ لا قائل به وانما الاعتماد بعد العلم واحتفاف القرائن
والاثر للبقاع في ذلك وعن الوجه الثاني ان ذلك لا يدل على انحصار اهل العلم
فيما ذكروا المعتبرين من اهل الحل والعقد دون عموم الحجة فانهم كانوا
منتشرين في البلاد مفترقين في الامصار وكانهم فيما يرجع الى الكثرة والانتشار
كالعدم قال عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ذكر تخصيص ذلك
بموضع دون موضع لعلمنا بتباين المواضع في ذلك وعن الوجه الثالث انه تمثيل من غير
دليل يوجب التحكم من الرواية والدراية كيف وان الغرض حاصل وذلك من جهة
الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان الرواية مرجح قطعا بكثرة الرواة حتى انه
يجب على كل مجتهد الاخذ بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة
في قبول الرواية وذلك في الاحاد وفاقا لا يجب على احد من المجتهدين الاخذ بقول
الاكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد منهم واما من جهة التفصيل فهو ان
الرواة مستندها السماع ومواضع الحوادث المروية في زمن النبي عليه السلم وبحضرته
وهناك في اهل المدينة اعون بذلك واقرب الى معرفة المروي كان واشهر
واما الاحاد فان طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على التحكم
وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف الاماكن وعلى ما ذكروه
فلا يكون اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة حجة على
مخالفيهم ان خالف فيه قوم لما ذكرناه من التعليل المسئلة الحادية
عشر لا يكفي في انعقاد الاجماع اقوال اهل البيت مع مخالفة غيرهم
لهم خلافا للشيعة للدليل السابق في المسائل المتقدمة ولقوله عليه السلم
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بها الرجس عن اهل البيت بانما وهي
للحصر فتصير اهل البيت على فاطمة والحسن والحسين عليهم السلم ويدل عليه ان
ما نزلت هذه الآية دار النبي عليه السلم الكساء على هؤلاء وقال هؤلاء اهل بيتي والحطا

والضلال

والضلال من الرجس وكان مقضيا عنهم واما السنة فقوله عليه السلم اني تارك فيكم الثقلين
فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا وقف الحجة
على غيرهما واما المعقول فهو ان اهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم اهل
بيت الرسالة ومعدن النبوة والوقوف على اسرار التنزيل ومعرفة التاويل والاتصال
بالرسول اقوال لكثرة محال الطعن له عليه السلم وانهم معصومون عن الخطا على ما عرف
في موضعه من الامامة والآية المذكورة او الكتاب والسنة الحجة على غيرهم
بالقول الواحد منهم ضرورة عصمته عن الخطا كما في اقوال النبي عليه السلم واتباعه والجواب
عن التمسك بالآية انها انما نزلت في نساء النبي عليه السلم لقصد دفع التهمة عنهن
والمساعدة للاعين بالنظر اليهن ويدل على ذلك الآية الآمرة بهن وهو قوله تعالى
يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في
قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى
واقمن الصلوة واتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله عليه السلم هؤلاء اهل بيتي لا ينافي كون الزوجات
من اهل البيت ويدل عليه الآية المخاطبة بها اهل البيت قال علي لان يسبها الله فان قيل
لو كان المراد بقوله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الزوجات لقال عنكن قلنا انما
قال عنكم لان اول الآية وان كان خطابا مع الزوجات غير انه لما خاطبهن باهل
البيت ادخل معهن غيرهن من المذكور كعلي والحسن والحسين عليهم السلم فجا خطاب
التذكير لان الجمع اذا اشتمل على مؤنث غلب جمع التذكير وصار كما
في قوله تعالى في حق زوجات ابراهيم قلن اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت فكان زوجة
عليه السلم من اهل البيت ويا ويلتى ءالد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشئ عجيب قالوا اتعجبين
من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت فكان زوجة ابراهيم من اهل البيت وقد ذهب عامة العلماء الى ان المراد
بقوله عليه السلم هؤلاء اهل بيتي زوجاته ان من رباب الاحاد عندهم انه ليس بحجة
وان كان حجة فلا نسلم ان المراد بالثقلين الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة
على ما روي انه قال كتاب الله وسنتي وان كان كما ذكروه غير انه امكن حمله
على الرواية عنه عليه السلم وروايتهم حجة ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة وانما قلنا
خصصهم بذلك لانهم اخبروا بحال اقوالهم وافعالهم فخرجا ذكروه معارض بقوله

اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله خذوا شطر
دينكم من الحميراء ولس العمل بما ذكروه اولى مما ذكرناه وعن المعقول اما اختصاصهم
بالشرف والنسب فلا اثر له في الاحتجاج واستنباط الاحكام من مداركها بل المعول في
ذلك انما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية وكيفية استمداد
الاحكام منها وذلك مما لا يوجب الشرف والاقرب القرابة واما كثرة المحافظة للنبي
عليه السلام فذلك مما شاركهم العشرة فيها الزوجات ومن كان بحضرته من الصحابة في السفر
والحضر من خدمه وغيرهم واما العصمة فلا يمكن التمسك بها لما بيناه في الكتب الكلامية
واما الامة فقد بينا ان المراد بقولي لو جمع انما هو نفي الظنة والتهمة عن زوجات النبي
عليه السلام وذلك يحول عن الخطاء والضلال في الاجتهاد في النظر والاحكام الشرعية وعلى هذا
فقد بطل ان يكون قول الواحد منهم حجة وبتقدير ذلك ايضا لا نسلم ان عليا عليه السلام لم ينكر
على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام والمعقول ان الحجة فيما اقول من كثرة
مخالفيه ولو كان ذلك منكرا لقد كان ممكنا من الانكار فما خولف فيه في زمن النبي عليه السلام
والائمة وظهور سكوته فتركه لذلك يكون خطأ منه ويخرج بذلك عن العصمة
وعن وجوب اتباعه فيما ذهب اليه المسئلة الثانية عشر لا يشعر
اجماع الامة الاربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لاحمد حنبل
واحد الروايتين عنه والقاضي ابي جامد من اصحاب ابي حنيفة وكذلك لا يشعر اجماع
الشيخين ابي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لبعض الناس ودليل ذلك ما سبق
في المسائل المتقدمة حجة من قال بانعقاد اجماع الائمة الاربعة قوله عليه السلام عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ اوجب اتباع
سنتهم كما اوجب اتباع سنته والمخالف لسنته لا يعتد بقوله فكذلك المخالف
لسنتهم وحجة من قال بانعقاد اجماع الشيخين قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر والجواب عن الخبر الاول انه عام في كل الخلفاء الراشدين والدلالة
فيه على الحصر في الائمة الاربعة وان دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم الحديث وليس العمل باحد الخبرين اولى من الاخر واذا تعارض الخبران سلم
لنا ما ذكرناه وبهذا يبطل الاستدلال بالخبر الاعراض عن المسئلة الثالثة عشر

اختلفوا

اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع فمن استدل على كون الاجماع حجة بدليل
العقل وهو ان الجمع الكثير لا تتصور مواطئتهم على الخطاء كالمجمعين وغيرهم فلا مدرك له الا
ذلك عنده لتصور الخطاء على من دون عدد التواتر واما من احتج على ذلك بالادلة السمعية
فقد اختلفوا فيما يشترط من شرط ومقدر فمن شرط والحق انه غير مشترط للمبينة من ان طريق
اثبات الاجماع بطريق العقل غير منحصر وانه لا طريق اليه سوى الادلة السمعية من الكتاب
والسنة وعلى هذا فما كان عدد الاجماع انقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ الامة
والمؤمنين وكانت الادلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطاء عليهم ويجب اتباعهم
فان قيل ما ذكروه انما يصح بتقدير عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك غير
متصور معها دام التكليف من الله تعالى بدين الاسلام اذ ذلك يدل على ان التكليف به انما
تكون على ذلك الحجة على ذلك انما تكون بالعقل المفيد لوجود محمد صلى الله عليه وسلم
وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من عند ربه من القرآن والسنة وادلة الاحكام يقينا
ولا يفيد ذلك عدم التواتر من اخبار المسلمين لعدم نقل عدلهم لذلك وجريانهم في
محو ذلك واعدامه سلمنا امكان بقاء التكليف مع عدد المجمعين الى ما دون
عدد التواتر ولكن ما دون عدد التواتر مما لا يعلم اسلامه واما نفر يأتون الدهر ومن
لا يعلم انه لا يعلم صدقه في الخبر عن المتدين سلمنا امكان حصول العلم باقوال من
علاهم دون عدد التواتر فلم لا يجوز ان من الامة سوى واحد هل يقوم الحجة بقوله ام لا
والجواب عن الاول انا ان قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم
من نقصان عددهم عن عدد التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول
المعرفة بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه ليس من شرط التواتر
ان يكون ناظما مجموعا وان سلمنا ان العوام داخلة في الاجماع فمع ذلك فعدد
الجميع دون عدد التواتر فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ادامة الله ذلك
باخبار المسلمين واخبار الكفار معهم وان كانوا لا يعتد بقولهم بنبوة محمد عليه السلام
ويكفي العدد القليل لاختلاف القرائن المفيدة للعلم باخبارهم حسبما
يأتي ان شاء الله وسقوط علم ذلك كله فانقطاع التكليف وانتفاء السلامة
عنه ممتنع عقلا ولا شرعا ولذلك قال عليه السلام اول ما تفقدون من دينكم
الامانة واخرها تفقدون الصلوة وقال عليه السلام لن تقوم الساعة لا تنزع العلم انتزاعا

من صدور الرجال لكن بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء
جهالا فاذا سئلوا افتوا بغير علم فضلوا واضلوا وعن السؤال الثاني انه لا يعتد بحصول
العلم لخروجهم بما تمسك به من الآيات والاخبار ولا يعتد بذلك وان كان الحجة والحق
خلافه لان العلم الضروري بذلك وعن السؤال الثالث ان ذلك مما اختلف فيه جواب
الاصحاب فمنهم من قال ان قوله يكون حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه حلال
عليه اطلاق لفظ الامة ودليله قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فقد اطلق
لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة كان
التصريح السابق ذكرها مستدلا له حسب ما ذكرناه في الجمع الكثير ومنهم من انكر
ذلك محتجا بانه لو كان لفظ الاجماع مشعرا بالاجتماع واقل ما يكون ذلك من
اثنين فصار هذا المسئلة الرابعة عشر اختلفوا فيما اذا ذهب احد
من اهل الحل والعقد الى حكم وعرف بين اهل عصره ولم ينكر عليه منكر هل يكون ذلك اجماعا
فذهب احمد بن حنبل واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي والجبائي
الى انه اجماع وحجة فلم من هو من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وذهب الشافعي
الى نفي الامرين وهو منقول عن داود وبعض اصحاب ابي حنيفة وذهب ابو هاشم
الى انه حجة وليس باجماع وذهب ابو علي الى ما ذهب اليه من اصحاب الشافعي الى انه ان كان
ذلك حكما من حاكم لم يكن اجماعا وان كان فتيا كان اجماعا وذكر الصيرفي الشافعي
لكونه اجماعا ان سكوت من سكت يحتمل ان يكون لانه موافق ويحتمل ان لم يجتهد
بعد في حكم الواقعة يحتمل لانه اجتهد فكان له رد اجتهاده الى حكم وان ذكر
اجتهاده الى حكم يحتمل ان يكون ذلك الذي يخالف القول الذي ظهر فلم يظهره
واما الثوري والنظام فقد ذهبا الى ان سكوت حكم من خالفه واما اعتماده ان القائل
بذلك يحتج بانكار علي لمخالفه لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او لانه
سكت خشية او مهابة وخوف فوران فتنة كما نقل عن علي انه قال في
عمر في مسئلة العول فاظهر التكبر بعده فقال هبته وكان رجلا مهيبا واما
لظنه ان غيره قد كفاه مؤنة الانكار وهو مخطئ في ذلك مع هذه الاحتمالات لا يكون
سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة واما حجتنا على ان
ان العادة جارية بان الحاضر بمجالس الحكام محضر على صيرورة من خلا ظهر له

فيما ذهب

فيما ذهب اليه من غير انكار وفاقا فانا نعلم ان الانكار من الاشياء عليهم وان عدم الحاكم بوقع الاحتراز
وسقط الاعتراض بخلاف قول البعض فانه قد يقول وغير الائمة والامامة مراعاة احتمالا
وفي هاتين المحتملتين نظر اما الاولى فلما ذكرنا فيها من الاحتمالات وان كانت متقدحة
عقلا فهي خلاف الظاهر من احوال الائمة المجتهدين واهل الحل والعقد واما احتمال عدم
الاحتفال في الواقعة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير لما فيه من ايهام الحكم الله تعالى
فيما حدث مع وجوب عليهم والزامهم بوجوب امتثال تقليدهم لغيرهم مع كونهم من
المجتهدين فانه معصية والظاهر عدم ارتكابهم المعاصي المتدين المسلم واما احتمال
عدم رجوع الاحتفال الى شيء من الاحكام فبعيد ايضا لان الظاهر انه ما من حكم
الا وقد تعالى عليه دليل او امارة نصب عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد انما
هو الاطلاع عليها والظفر بها واما احتمال كونه خبر الانكار للخلاف والعقد وان كان
جائزا غير ان العادة تحيل ذلك في حق الجمع ولا سيما اذا امتدت عليهم ازمنة كثيرة
حتى انقرض العصر غير نكير واما احتمال السكوت عنه لكونه محتهدا فذلك مما يمنع
من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ما خفي لا بطريق الانكار كما تعالى الجماعة
من ائمة الصحابة في زمانهم هذا مما خطوة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم للتحقيق
الحق وابطال الباطل كما ظاهر بينهم في مسائل الجد والاخوة وقوله ات على كرم
الله وجهه في ذلك من المسائل واما احتمال الهيبة فبعيد ايضا وذلك
لان الفقيه انما يكون فيما يحتمل الخلاف ظاهرا وليس كذلك لوجهين الاول
ان مباحثة المجتهدين غير مستنكرة فلا تكون مهيبة والثاني ان الغالب من حال المجتهد
ومن هو من سبيل ان يكون من اهل المباحثة فيما ذهب اليه بل يجب ذلك
في نفسه والا حقه ان صدر فخالف باطنه ظاهره وهو خلاف مقتضى الدين فانا في
ان امامان يكون خاملا لا يعرف مخوف خفايته بالنسبة اليه ان كان ذا شوكة
وقوة كالامام الاعظم فمحال وان ذلك يكون مشغلا للمتعين والكلام مفروض فيه
بعد تحققه فلا يقال انما هو سائل طريق التصحيح وترك الغش من اباس الدين
كما نقل عن علي كرم الله وجهه في رد على عمر من انه قال عند ما اعلمه
الجلد على احد الشهود على المغيرة بقوله ان جلدته ارجم صاحبك وذلك معارض على
فرضه على جلد الحلل ان سلم الله لكن على ظهرها شيئا فما جعل لكن حالا

سببا حتى قال عمر لو لا معاذ لهلك عمر ومن ذلك رد المرأة على عمر لما نهى عن المغالاة
في مهور النساء بقولها يعطينا الله تعالى يقول وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا
منه شيئا فسمعنا عمر حتى قال عمر امرأة خاصمت عمر فخصمت عمر ذكر ذلك قوله عليه السلام
لعلي عليه السلم لما ذكر له انه قد تحدد له ولي بسبع امتحانات الاولاد ذلك مع الجماعة
احب اليه من رأيك وحدك الى غير ذلك من الوقائع فاما حجة لمن لم يحتج فانا نصحح
بعد تسليم ان المذهب كما قيل ذلك فلا نسلم ان السكوت الا على الوجه الذي ذكرتموه
فان اجماع السكوتي ظني والاحتجاج به ظاهر لا قطعي المسئلة الخامسة
عشرة اذا ذهب احد من اهل الحل والعقد الى حكم مسئلة ولم يخالفه من اهل
عصره لكنه لم يعرف له مخالف هل يكون اجماعا اصوليا فيه والاكثر على انه ليس باجماع
وهو المختار وذلك لانه انما يحصل كون اجماعا من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا
عن الانكار على ما تقدم في المسئلة التي قبلها واما اذا لم يعلموا به فيمتنع وصفهم به او
بخلافه وجميع ذلك يحتمل ان لا يكون لهم في المسئلة قول لعدم خطوره ببالهم ولان
كان لهم فيها قول يحتمل ان يكون موافقا للقول الذي احتمل ان يكون مخالفا لقال احتمالا
على السواء من غير اولوية في بعض الاحتمالات لقول لكنه متروك فلم يكن الموافقة الحاصلة
فلا يحصل موافقة ولا اجماع واذا لم يكن اجماعا لم يكن ما نقل الباقي قول الصحابي
حجة متبعة ام لا فسيأتي الكلام فيه المسئلة السادسة عشرة
اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع اما فذهب اكثر اصحاب الشافعي
وابي حنيفة واصحابه والمعتزلة الى انه ليس بشرط فذهب احمد بن حنبل والاشعري
وابو بكر فورك الى انه شرط وهو المختار من قصل وقال ان كان خلافهم بالغا الى الحد
الذي لو وجد لنقل متواترا لم يكن انقراض العصر شرطا وان كان الاجماع بحضرة اهل
العقد والحل ولم ينكروه سكوت الباقين عن الانكار مع اشتهاره وفيما بينهم يصير شرط
وهذا هو المختار لكن قد اصبح القائلون بعدم الاشتراط مستدلين بعدم
ورود الاشارة النبوية الى ذلك مع عموم البلوى به وهو ضعيف لانه قد يكتفي بما هو المختار المسئلة
الاولى اختلفوا في وقوع الاجماع على بعض الاجماع حجة بعد انقراض العصر
اذا لم يوجد مخالف لذلك البعض في بعض الاقطار او بعض انقراض العصر وجمع
الناس لا يجوز ان يقال بالثاني والا كان انقراض العصر من الاقطار حجة وهو

محال ولا يجوز ان يقال بالثاني والا كان موهوما في جعل قول العصر حجة وهو محال
كما مر وسابقي على العلم كل من سوى الاول وهو ثابت قبل انقراض العصر وذلك هو المطلوب
ولقائل ان يقول بالمانع من ان يكون حجة في انقراض العصر وشرطا بعدم المخالف لهم في
عصرهم ولا يخفى ان ادعاء هذه الحالة وكل عصر كل النزاع والملازمة عن عدم اشتراط عدم
مخالفة النبي عليه السلم في صحة الاحتجاج بقوله عدم اشتراط ذكر ما نحن فيه اذ هو مثل
من غير جامع صحيح كيف وان الفرق حاصل من وجه ان قول النبي مستند الى الوحي على ما مال
تعالى عما يظن عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقول غيره ليس من وحي حتى يقع في مقابلة
قوله واما قول غيره فمستند الى الاجتهاد وقول المخالف له ايضا مستند الى الاجتهاد
فلعل احدهما اولى من الاخر فافترقا المسلك الثاني وهو ان القول
باشتراط انقراض العصر يفضي الى عدم تحقق الاجماع مطلقا فلم يكن حجة متبعة
وكل شرط افضى الى ابطال المشروط المتفق على تحققه كان باطلا بيان ذلك ان من
اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين في كل عصر اذا كان من اهل
الاجتهاد مخالفة الجميع شرط في صحة اجماعهم موافقتهم واذا صار التابعي من اهل
الاجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى تابعي التابعي والكلام فيه كالكلام في الاول
وهلم جرا الى يوم القيامة ومع ذلك فلا يكون الاجماع منعقدا في عصر من العصار
ولقائل ان يقول القائلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في دخول ادراك
عصرهم مع انه يشترط انقراض العصر فائدة اشتراطه لذلك امكان رجوع
المجمعين او بعضهم عما حكموا به لو لا الاجماع وجود مجتهد اخر وعلى هذا الاشكال
يكون منعقدا فلا سبيل مع تسليم دخول التابعي في اجماع عصرهم ذلك يمتنع ان يكون
الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة واعتبار موافقة من
ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر ادراك عصرهم وعلى هذا لا اشكال
منعها واذا تحقق ذلك ان نقول اتفق اجماع امة عصر من الاعصار على حكم
حادثة فهو كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة ويجب عصمتهم في ذلك عن الخطأ على
ما سبق في العصر في مسئلة اثار ركون الاجماع حجة وذلك غير متوقف
على انقراض عصرهم فيما اذا اتفقوا على الحكم بالقول او الفعل او بهما
والكلام ان لم يحكم واحد منهم بشيء اصلا ولم ينشر حكمه فيما بينهم وسكتوا عن الانكار

وان كان الظاهر الموافق على ما سبق تقريره فذلك مما لا يسمع من اظهار بعضهم الخلاف
في وقتنا هذا لاحتمال ان يكون في محل النظر وقد ظهر له الدليل عند ذلك وبدا على ظهوره و
احتمال اظهاره للمخالفة وانه وان كان سكوته عنه موافقة ودليل لكان الاظهار عدم
مخالفته لذلك الدليل والحال حدث ما يقتضي المخالفة مع اصرار الكافر على السكوت
فالظاهر انه لا يعتد بمخالفته في مقابلة اجماع الظاهر احتج المخالفون بالنص والآثار
والمعقول اما النص فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس وجه الدلالة انه جعل هذه الامة شهداء على الناس ثم جعل اجماعهم مانعا لغيرهم من الوقوع
فقد جعلهم حجة على غيرهم واما الآثار فمنها ما روي عن علي عليه السلام انه قال لا يقع
رأي جميع الامة على الخطأ ولا رأي الا وفي القرآن فقد رأس بعضهم الخطأ
بعلاوة وفاته والسلام وقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة احتج الباقلاني بهذا الحديث
وقوله عليه السلام دليل سقوط الاجماع ومنها ان عمر خالف ما كان عليه ابو بكر في الفريضة
التي يعال من التشريك في الثلث وجعلها من ستة فصار اجماعا على ذلك ومنها ان عمر حد الشارب
ثمانين وخالف ما كان ابو بكر والصحابة عليه من الحد اربعين واما المعقول
من اربعة اوجه الاول ان اجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن فلا يكون حجة على المجتهد اذا
تغير اجتهاده فان كان الاجتماع دائما تعارض الاجتماع الذي هو ممنوع وذلك لان العلة
جارية فان الاول في النظر عند المراجعة وتكرر النظر ملهم او صحيح واصح ويدل عليه قوله
تعالى ما نرك من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الآية هو انه لما ذكر في الآية الاولى
جعل ما ذكر في الثانية خيرا منها تعين ان يكون حكما على الاول بسبب الوجه الثاني انه
لو لم يعتبر المخالفة في عصر هو لم يعتد بمذهب المخالف لغيره في عصره بعينه لان
من بعده كان الامة وذلك خلاف الاجماع الوجه الثالث ان قول الجماعة لا يريد
على قول النبي عليه السلام وقوله عليه السلام شرط في استقرار الحجة فيما يقوله وانه لا ط
ذلك في استقرار قول الجماعة اولى الوجه الرابع انه لو شرط انقراض العصر
والاستقرار وان يتفرد احد منهم او جماعة منهم او جملتهم حتى لو رجع احد المجتهدين
عليه لم يحل خلافه اجماعهم فاذا جاز رجوعه اليه كان الاجماع الاول حجة لو لم يجز
الرجوع كان استقراره هو قول الجميع مع ظهور الدليل ينافيه وهو اضاحة ولا تحقق
منه الا باشارة ط انقراض العصر والجواب عن الاول انه لا يلزم من لو صلح

تتمة

بانهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون ذلك حجة على اضعف الاحوال
المفهوم ولا حجة فيه على ما بأتي ان شاء الله تعالى قبول ذلك لو لم يدل على اضعف الاحوال المفهوم
ولا حجة فيه على ما بأتي ان شاء الله تعالى قبول ذلك لو لم يدل على اضعف الاحوال المفهوم
الثاني ولكون فائدة التخصيص بالذكر دون الاعلى ولهذا اذا خاطب قبيلا او واحدا لا على نفسه
وان كان لا يقبل شهادة على غيره الثاني ان الله تعالى جعلهم شهداء على الناس في يوم القيامة
بالبلاغ المعلوم فلا يكون ذلك حجة فيما نحن فيه وعلى انا واياكم على ما لا يخفى
اتفاق الامة والا قال الرأي في رأي الجميع والدليل على ذلك انه قد يقبل ان يجاز خلاف
كان يجوز ان يبعث في زمن عصر من هو على مخالفته فلا اجماع وقول السلماني
فليس فيه ما يدل على بقاء الجماعة على ذلك لانه يحتمل انه لا يرى مع رأي الجماعة
ويحتمل انه اراد به رأي غير الجماعة والطاعة للامام لحبب الناس رأيه الى
غير نفسه وتشبيهها للشبهة عن علي بن عطية في مخالفته
الشيخ وسعيد ان علي بن عطية خالف بعد الاجماع فلعله كان ممن يرى
انقراض العصر لا حجة في قول المجتهد الواحد في محل الاجتهاد واما قضية الفريضة
فلا نسلم ان عمر خالف فيها بعد الوفاق فانه لم يثبت انه خالف لجاز في زمانه
وقال ابو الحسين لم يجعل احد نفسه ومالك دخل في الاسلام كرها
فقال ابو بكر انا علمنا الله واحترهم على احد انا الله تعالى فلما رجعوا الى قول ابي بكر وانا فصل في زمانه وعود الامر اليه لانه كان مصيرا الى قول الجماعة
واما حجة الشافعي ثامن فمعناه انه خالف اجماع السلف ونحن نقول
بموجب ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على ما بيناه في المسألة السابقة والمعتمد في
الحجة الاولى من المعقول انه وان كان مصيبا كان اصدار المجتهد عن الحكم عن
اجتهاد وظن وذلك بعد ان كان يفضي الحكم انما يجوز ان يرجع عنه بالاجتهاد
ان لو لم يصر الحكم باجماعهم قطعيا واما اذا صار قطعيا فيمتنع الرجوع
عنه وتركه بالاجتهاد الظني وهذا الجواب للقول بالاجتهاد القطعي بالاجتهاد
الظني وعن الثاني انه قد ذهب بعض من نصر هذا المذهب الى ابطال مذهب
المخالف بموته وقال بانعقاد اجماع من بقي وسيقرض قال ابو هاشم يبطل مذهبه
فلا ينعقد الاجماع بعده لان من بعده ليس هو كل الامة بالنسبة الى هذه المسألة

التي خالف فيها الميت فان فتواه لا تبطل بموته وهو الحق وعن الثاني انه يفرق بين الشيخ
والامكان قوله انما يستقر قبل موته لامكان تحقق البعد بعده قلنا وهو مرتقب وذلك انما
هو بالوحي القاطع ورفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ غير ممتنع بخلاف رفع حكم الاجماع
القاطع بطريق الاجتهاد وعن الرابعة انا نرضه من تذكر الخبر المخالف لاجماعهم
فهو فرض محال بل انما نعلم بعصمة الامة عن الاجماع على خلاف الخبر وذلك يوجب اما عدم
الخبر المخالف او ان يعصم الاول له عن النسيان الى ان ظهر انعقاد الاجماع وعلى هذا
يكون الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق المسئلة
الساهمة عشرة تعول الكل على ان الامة لا تجمع على الحكم الا عن دليل اخذ ومستند
يوجب احتماعها خلافا لطائفة شاذة فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توقيف
او توقيف بان يوقفهم الله تعالى على اختيار الصواب من غير مستند وقد احتج النافون
لذلك بمسالك المسلك الاول انهم قالوا مع فقد الدليل الا مستند
لا يجب الوصول الى الحق اذ لا يلزم وللقائل ان يقول مبنى اللازم ذلك اذ لم يجمع الامة على
الحكم واذا اجمعت الاول واسلم والثاني دعوى محل النزاع فانه يقال ما المانع لقدرة
اذا لم توقيف اجماعهم ان يوقفهم الله تعالى للصواب ضرورة استحالة اجماعهم على
الخطأ لمناسبة المسالك السمعية والكلام انما هو في جواز ذلك لا في وقوعه
المسلك الثاني ان الصحابة ليسوا بأكثر حالا من النبي عليه السلام ومعلوم
انه لا يقول الا بحكم الا عن وحي على ما نطق به النص فالامة اولى ان لا تقول الا عن دليل
وللقائل ان نقول اذا دل الدليل لحال امتناع الخطأ على الرسول فيما يقوله كذلك
الامة فلم قال الرسول قولا لا يحكم بحكم من غير دليل لما كان الا حقا ضرورة استحالة
الخطأ عليه غير انه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وانما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطأ و
عليهم فيما اجمعوا عليه ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا المسلك
الثالث انه لو جاز ان يحكموا من غير مستند لجاز ذلك لكل واحد منهم فانهم انما
يحكمون على المحكوم بان يقول كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحادهم لم يكن للجمع
في ذلك مزية على الاحاد وللقائل ان يقول المزية للجمع على الاحاد كم وجهين
الاول انا اجمالا نعلم كون حجة بخلاف قول كل واحد من الاحاد الثاني ان جواز ذلك

والاحاد

للآحاد مشروط بضم قول الباقي اليه لانه جائز من غير ضم ولا كذلك قول الجمع فانه جائز
على الاطلاق المسلك الرابع ان القول في الدين من غير دلالة و لا
امارة خطأ فاذا اتفقوا على كانوا مجتمعين على الخطأ وذلك محال قادح في الاجماع
وللقائل ان نقول مبنى ما يكون ذلك خطأ اذا لم يجمع الامة عليه اولا اذا اجمعت الاول
مسلم والثاني دعوى محل النزاع المسلك الخامس ان المقالة اذا لم
يستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع وما لا يكون كذلك لا يجوز الاخذ به
وللقائل ان نقول انا لا نريد بانه لا يعرف انتسابها الى وضع الشارع انه لا يعرف
ذلك عن دليل شرعي وانه لا يعلم له بها مصيبة لحكم الشارع او سعي احد الاول
مسلم وهذا هو عين الصورة او ان المختلف فيه والباقي دعوى محل النزاع والثالث
فلا يتحقق تصويره والدعاية عليه المسلك السادس انه لو جاز انعقاد
الاجماع من غير دليل لجاز ان يشترط الاجتهاد في قول المجمعين مع فقد وهو محال لان
اشتراط الاجتهاد مجمع عليه وللقائل ان نقول الاجتهاد المشروط لاجله الاجماع
احد حالة الاجماع الاول مسلم والثاني دعوى محل النزاع فان الخصم اذا قال بجواز
الاصابة واتساع الخطأ على الاجماع من غير دليل كيف تسلم اشتراط الاجتهاد
في مثل هذه الصورة تهذيب جملة ما ظفرت به من مسالك النافين وليس شيء منها
موجبا لاستبعاد مقالة المخالف والحكم بعده عن الصواب واما
المثبتون فقد احتجوا المسلك الاول ان الاجماع حجة فلو انعقد وجعل حجة
الى دليل لكان ذلك الدليل هو المحقق لاثبات الحكم المجمع عليه فلا يكون في اثبات
كون الاجماع حجة فائدة وهو باطل من وجهين الاول انه لم لا يجوز ان يقال
كون الاجماع حجة جواز الاخذ به واسقاط البحث عن ذلك الدليل وحرمة
المخالفة الجائزة قبل الاتفاق الثاني انا ذكرنا موجب عدم انعقاد
الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به الثالث انه منتقض بقول الرسول فانه
حجة بالاتفاق مع انه لا يقول ما يقوله الا عن دليل وهو ما يوحى اليه
على ما نطق به النص المسلك الثاني انه لو لم ينعقد الاجماع من غير دليل كما زعمتم على آحاد الايام وناصب الجناب
على الاطلاق وآحاد الخلاق واخذ المخالف وجهه وللقائل ان نقول لا نسلم وزعم

من الاجماعات الاعن دليل غايته انه لم ينقل الا بالاجماع عنه واذا عرف ضعف
المأخذ من الجانبين فالواجب ان يقال انهم اجمعوا عن غير دليل فلا يكون اجماعهم الا
حقا ضرورة استحالة الخطأ عليهم واما ان يقال انه لا يتصور اجماعهم الا عن دليل
او يتصور فذلك مما لا يظهر ضعف لنا الخدش به من الجانبين المسئلة الثامنة
عشرة القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده
على الحظر والقياس فجوزه الاكثرون لكن اختلفوا في وقوع ذلك نفيا واثباتا والقائلون
بثبوت الخلاف اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة تحرم مخالفته ثم
الاكثرون ومنهم من قال لا تحرم مخالفته لان القول بالاجتهاد في ذلك يفتح باب
الاجتهاد ولا حرمة وذهب الشيعة وابو الحسين البصري الى ان الحق
من ذلك هو القياس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي والمختار جوازه و
وقوعه وانه حجة تمنع مخالفته اما الدليل على الجواز فالعقل فهو انا نقدر بحثا الخلق
الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على الحكم بالطلاق لا لاستناد الى دليل قطعي
ولا الى دليل ظني كما ذكرناه في مسئلة تصور انعقاد الاجماع لجواز انعقاد الاجماع
عن الدليل الظني الظاهر لولا الكشف وانا لو قدرنا وقوع ذلك فما قام عنه لقدرته
محال عقلا والمعقول للجواز سوى هذا وانما قيل الوقوع فلان الصحابة اجمعت
على امامة ابي بكر من طريق الاحاد والآحاد حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله
لديننا فلا نرضاه لدنيانا وقال بعضهم ان تولوها ابا بكر وجدوه قويا في امر الله
ضعيفا في بدنه وانضاف الى هذا انهم اتفقوا على قبول مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد
حتى قال ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين ما جمع الله قال الله تعالى واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة واجمعوا على تحريم نحو الخنزير قياسا على تحريم لحم
واجمعوا على ان قاذف الزوج والمتلبس اذا وقعت فيه قاذورة ما نجسا قلتا
على اليمين وعلى ما مر خالدين الوليد في موضع كانا فيه باجتهاد هم واجمعوا
في زمن عمر على جلد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد حتى قال علي ان اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وقال ان نقام عليه حد المفترين
وقال عمر او حي يوحى هذا حد واقل الحد ثمانون واجمعوا ايضا بطريق
الاجتهاد على حد العبد ومقداره من الجناية ومقداره نفقة القريب وعدالة

الاثم

الائمة والقضاة ونحو ذلك واذا ثبت الجواز فالوقوع واجب ان يكون حجة متبعة
لما ثبت في مسئلة كون الاجماع حجة فان جميع ما ذكروه من دليل الجواز معارض بمثله
على ما مر وبيانه من خمسة اوجه الاول انا ما نعلم عصر الا وفيه جماعة من فقهاء الناس وذلك
مما يمنع من اجماع يعتقد الاجماع مستندا الى القياس الثاني ان القياس امر ظني وقوى
الناس وان اتفقوا فهم مختلفون لادراك الوقوف عليه وذلك مما يحيل اتفاقهم على اثباته
الحكم به عادة كما يستحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد وقدر واحد لاختلاف
امزجتهم الثالث ان الاجماع دليل مقطوع به حتى ان مخالفه مبتدع بفسق
والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على خلافه وذلك مما يمنع استناد الاجماع اليه
الرابع ان الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم عن الخطأ فالقياس فرع عرضة
للخطأ واسناد الاصل وما هو معصوم عن الخطأ الى الفرع وما هو عرضة للخطأ ممتنع
الخامس ان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد
او قياس لجرمة المخالفة لجائزة بالاجماع وذلك تناقض واما ما ذكروه من دليل
الوقوع فلا نسلم ان احدا منهم في جميع صور الاجماع كان عن القياس والاجتهاد
بل انما كان عن نصوص ظهرت للمجمعين منكم ما ظهر لنا وذلك كتمسك ابي بكر
في قتال مانعي الزكوة بقوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واستدلاله بقوله
عليه السلام وهو قوله الا بحقها من قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة رضي الله عنهم على بعد من ابي بكر رضي الله عنه بفعل
النبي عليه السلام حيث قال ابو بكر طيب نفسا ان سعدا لم يقل ما قال وفينا من قاله رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومنكما لم يظهر لنا الاستدلال بالاجماع عن بعد والجواب
عن الوجه الاول انا لا نسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول بحيث ما
ذكروه ووجود الخلاف بعده في القياس غاية الامر من انعقاد الاجماع
على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع ذلك مطلقا كما مر هو منقوض
بخبر الواحد فانه يحتمل فيه في اصل ترجمته ومع ذلك فقد رأيتهم
في انعقاد الاجماع بناء عليه وعن الثاني ان القياس اذا ظهر وعدم الميل والهوى
فلا بعد في تفاوت العقلاء عليه ويكون داعيا الى الحكم به وان تعذر ذلك في
وقت معتبر لمعاونين انهاهم وجدهم في الظن والاجتهاد فلا يتعذر ذلك

في ازمنة متطاولة كالاستعداد انفاقهم على العمل بخبر الواحد مع ان عدالته مظنونة
بما يظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لتزكيته وهذا الخلاف
انما هو في الكافة على كل طبقاتهم واحد فان الخلاف ان من جهتهم موجب لاختلاف
اغراضهم وشهواتهم والداعي لهم الى الاجماع عليه كما وجد الداعي لهم عند ظهور
القياس الى الحكم بمقتضاه وعن الثالث من وجهين الاول ان الامة اذا اتفقت على
نوع من حكم القياس فاجماعهم على ذلك يسقط اجماعهم على صحة ذلك القياس
وبذلك يخرج عن كونه ظنيا فلا استناد الاجماع القطعي انما هو الى دليل قطعي لا الى ظني
الثاني انا ذكرنا وجوه يتطرق بها الى انعقاد الاجماع بناء على خبر الواحد
مع كونه ظنيا والاجماع المستند اليه قطعي فما هو الجواب في صورة الالزام يكون جوابا
في محل النزاع وعن الرابع ان القياس الذي هو مستند الاجماع ليس هو فرع الاجماع
بل لغيره من الكتاب والسنة وذلك لا يمنع معه بناء الاجماع على فرع ظهر
ان القياس عرضة للحظر بخلاف الاجماع فجوابه ما سبق في جواب الوجه الثاني
وعن الخامس ان الاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاد
كان واحدا او اثنين دون استقلال الامة فلم قلتم ان الامة في الصورة المذكورة
انما اجمعت على نصوص قلنا ان لهم التمسك بما اوردتم النقض في بعض الصور
فبالحذف فيما لو ظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة لكان ذلك
ولو كان لهم فيها نص لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس واذا ثبت جواز انعقاد
الاجماع عن القياس وعن غيره من الادلة الظنية فلو ظهر دليل من الادلة الظنية
وزاحمنا الامة فلم يحكموا بمقتضاه جاز ان غلب على الظن كونه هو المستند فلا يجب
بعينه لجواز ان المستند غيره لسكوتهم الادلة في نفس الامر خلافا لابي عبد الله البصري

المسئلة التاسعة عشرة اذا اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين
هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى الجواز وذلك
خلافا لبعض الشيعة وبعض الحنفية وبعض اهل الظاهر وذلك لما لو قال
بعض اهل العصر ان الجارية التي لزوجها وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا
يمنع الرد وقال بعضهم بالرد مع العقر فالقول بالرد مجانا قول ثالث وكذلك لو قال
بعضهم الجد يرث جميع المال مع الاخ وقال بعضهم بالمقاسمة فالقول بانه لا يرث

فساقول

شارح قال وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم يجوز نسخ النكاح بالعبد الحر وقال
بعضهم لا يجوز النسخ بشيء منها فالقول بالفصل بعض دون البعض قول ثالث في ذلك
لو قال بعضهم في زوج وابوين او زوجة وابوين للام ثلث الاصل في المسئلتين وقال
بعضهم لها ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج والزوجة فالقول بان لها ثلث الاصل
في احدى المسئلتين ثلث ما بقي في المسئلة الاخرى قول ثالث اختاره الغزالي
على امتناع القول الثالث بانه لو جاز القول الثالث فاما ان لا يكون له دليل اول دليل
فان كان الاول فالقول به ممتنع وان كان الثاني يلزم منه نسبة الخطأ الى الامة
بنسبتهم الى تضييعه والعقل عنه وهو محال وهو ضعيف فانه انما يلزم ذلك
نسبة الامة الى الخطأ ان لو كان الحق في المسئلة معينا ليس كذلك على ما سياتي
واذا كان كل مجتهد مصيبا فالتخطئة يكون ممتنعة واختاره الغزالي القاضي عبد الجبار
على ذلك بان المذاهب الحادثة على تواليها لم تزل مجتمعة من جهة المعنى على المنع من
احداث قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او قول مخالفها وتحرم الاخذ
بغير ذلك وهو ضعيف اضداد ذلك ان الخصم انما سلم الجواب لكل واحد من الطائفتين
الاخذ بقولها او قول مخالفها سعيد ان يكون اجماعا في الغير فاقتضى ان القول
الثالث والمختار في ذلك انه هو التفصيل وهو انه ان كان القول الثالث مما يرفع
مما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع وذلك كما في مسئلة
الجارية المستولدة فانه اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد
والرد مع العقر فالقولان متفقان على امتناع الرد مجانا فالقول به يكون
خرقا للاجماع السابق وكذلك في مسئلة الجد فانه اذا اتفقت الامة على
قولين وهما اسقاطه له بالمواريث ومقاسمته للاخ فقد اتفق القولان
على ان للجد بسطا من المال فالقول الثالث انه لا يرث شيئا يكون خرقا للاجماع
وكذلك في مسئلة النسوة في الطهارة اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما اعتداد
النسوة في جميع الاطهارات وعلى اعتبار هاتين العدتين دون البعض فقد اتفق
القولان على اعتبار هاتين العدتين فالقول الحادث الثالث لا عتبار احداهما فقط يكون
خرقا للاجماع السابق واما ان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق عليه القولان
بل وافق كل واحد من القولين من وجه وخالف من وجه فهو جائز اذ ليس فيه خرق

وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار الشبه في جميع الطهارات وقال البعض بنفي اعتبارها
في جميع الطهارات فالقول الثالث هو اعتبارها في البعض دون البعض لا يكون خرقا للاجماع
لان خرق الاجماع انما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه اهل الاجماع وهاهنا ليس كذلك
فان القائل بنفي الحكم في البعض قد وافق كل الصورة مذهبه في ذلك
فلم يكن مخالفا للاجماع لا في صورة اعتبار الشبه لكونه موافقا للقوم فيها قال باعتبارها
في الكل ولا في صورة النفي لكونه مخالفا لهم قال بنفي الاعتبار في الكل فذلك قال
بعضهم بانه لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقال بعضهم بجواز قتل المسلم
بالذمي وبصحة بيع الغائب فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمي ونفى صحة الغائب
او بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف وكان ذلك جائزا له وعلى هذا لو قال الحكم
في مسئلة نكاح بالعبيد الخمس فان قتل فمن قال بالاثنين مطلقا لم يقل بالتفصيل
وكذلك من قال بالنفي مطلقا فالقول بالتفصيل لم يقل به قائل وعدم القائل مما
يمنع من القول به اذ الما جاز ان يحكم في واقعة محمد صلى الله عليه وسلم بحكم لم يكن قد سبق فيها
لاحد قول وهو خلاف الاجماع فان قتل كل من القائلين بالاثنين والنفي مطلقا
قائل بنفي التفصيل فالقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع قلنا انا سلمنا ذلك
فان قول كل واحد منهما بنفي التفصيل انما ان يعرف من صريح مقاله او من قوله بالنفي والاثبات
مطلقا الاول ممنوع حتى ان كل واحد من القولين لو صرح بنفي التفصيل لما ساغ القول
بالتفصيل والثاني غير مسلم للقول بنفي التفصيل فانا لا نمتنع القول بالتفصيل
فيما ذكرناه من مسئلة القصاص بالذمي وبيع الغائب فهو ممتنع فان قيل القول بالتفصيل
فيه مخطئة كل واحد من القولين في بعض ما ذهب اليه ومخطئة القولين مخطئة الامة
وذلك محال قلنا المحال انما هو مخطئة الامة فيما اتفقوا عليه واما مخطئة كل بعض
فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا وعلى هذا يجوز انقسام الامة الى قسمين وكل قسم
مخطئ في مسئلة لما ذكرناه وان خالف فيه الاكثرون سنة الخالف الاول
ان اختلاف الامة على قولين دليل على تسويغ الاجتهاد والقول الثالث حادث عن
الاجتهاد فكان جائزا الثالثة انهم قالوا اجمعنا على ان الصحابة لو انقرض عصرهم
وكانوا قد استدلوا في مسئلة من المسائل بدليل فانه يجوز للتابعي الاستدلال بدليل
ثالث فكذلك القول الثالث الثالثة انهم قالوا دليل جواز احداث قول ثالث قول الثالث لو

من غير انكار من الامة فمن ذلك ان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال
ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال ابن الباقون للام ثلث ما بعد
فرض الزوج والزوجة وقد انقرض التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين يقول ابن عباس في زوج
وابوين دون الزوجة الابوين وقال تابعي آخر بالعكس من ذلك ان الصحابة اختلفوا
في قوله انت علي حرام على ستة اوجه فاحدث مسروق وهو من التابعين مذهبا سابعا
وهو انه لا يتعلق بقوله حكم والجواب عن الشبهة الاولى بان ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد
مسلم لو سلم عن عهم الاول مسلم والثاني ممنوع وعن الثاني بالفرق وبيانه من وجهين الاول
ان الامة لا اجماع لها قول قائل يوكد ما صار اليه الامة من الحكم ولا يبطله بخلاف
القول الثالث على ما حققناه الثاني ان انعقادهم على القول الحادث مع
وجود ذلك فان انعقادهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف له فافترقا
وعن الثالث اما مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين فلم يقل احد فيها قولا ثالثا
عليه القولان بل قول ابن سيرين عن مذهب تابعي نقل اليه غير مخالف
للاجماع بل هو تأمل في كل صورة بمذهب ذي مذهب كما قررناه ويمتنع ان يكون
رافعا لما اتفق عليه القولان فلا يخلو اما ان يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على القولين
بل قول البعض او قد استقر عليهما قول جميع الصحابة فان كان الاول فليس فيه مخالفة
الاجماع بل مخالفة البعض وان كان الثاني فاما ان يكون قد خالف القولين في وقت انقراضهم
على القولين او بعد ذلك فان كان الاول فهو من اهل الاجماع وقد خالف القولين حالة انقراضهم
على القولين فلا يكون بذلك خارقا للاجماع وان قدر احداثه قوله بعد ذلك فهو
مردود غير معتبر وعلى تقدير الانكار لا دليل على عدمه في نفسه وهذا يكون في مسئلة
انتهى على تمام المسئلة العشرون اذا استدل اهل العصر في مسئلة
بدليل او تأولوا تأويلا لا يحتمل بحسب لغة من بعدهم احداث دليل او تأويل آخر لاحتمال ان يكون
اهل ذلك العصر قد نصوا على ابطال ذلك الدليل او ذلك التأويل او على صحتهما و
سكتوا عن ابطالهما فان كان الاول لم يجز احداثه لما فيه من مخطئة الامة فيما اجمعوا
عليه وان كان الثاني جاز احداثه اذ لا مخطئة فيه وان كان الثالث فقد ذهب
الجمهور الى جوازه ومنع منه الاقلون والمختار جوازه الا ان لزم من ذلك العدول
وفيما اجمع عليه اهل العصر كان ذلك جائزا الما لو لم يسبقه تأويل او دليل آخر

ذلك فان الناس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المختلفة
بالادلة من بعد هم وتاويلاته ولم ينكر عليهم احد وكان ذلك اجماعا فان قيل ما ذكرتموه
معارض بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصله جهنم
والدليل الدال على ان السبيل هو المؤمنون واضافوه لكم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف دل على انكم مامورون بكل المعروف لانه ذكر المعروف بالالف واللام
المستغرقة ولو كان الدليل الدال على المعروف لا مورد له وحسن لهم ما مروا به
لم يكن معروفا وان كان منكرا واما السنة فقوله لا تجتمع امتي على الخطا وقد ذهبوا عن
الدليل الدال والتاويل الدال فلا يكون ذهابهم عنه خطا ولو كان دليلا صحيحا
لكان الذهاب عنه خطا وهو محال واما المعقول فهو انه لو جاز ان يذهب على اهل
العصر الاول الدليل الدال لجاز ان يوحي الله تعالى الى نبي يدل على حكم واحد والنبي
عليه السلام سوغ الحكم لاحد الدليلين وذهب عن الاخر وهو ممتنع والجواب عن الاية الاولى
ان الاقدام فيها لا يدل على تركها لعمل بما اتفقوا عليه من اثبات او نفي واما ابطال
ما لم يتعرضوا له بنفي ولا اثبات الاول مسلم غير انه لا يحقق لبقائه اخر فيه فان الحدث
للدليل الدال والتاويل الباقي عن تاويل الى تاويل لا هو تارك لما ذهبوا عنه من الدليل والتاويل
اذ الكلام انما اذا لم يقل قد تركوه والثاني مما لا سبيل الى حمل الاية عليه لما فيه
من الحاق الذم بما لا تعرض فيه لابطال الاجماع لا بنفي ولا اثبات وعن الاية الثانية انها
مشتركة الدلالة ذلك لان قوله وتنهون عن المنكر يقتضي كونكم ناهين عن
كل منكر ما ذكروه من لام الاستغراق ولو كان الدليل الدال والتاويل الباقي عنكرا
لنهوا عنه ولم يسعوا عنه فلا يكون منكرا وعن السنة ان ذهابهم عن الدليل
والتاويل الباقي مع صحتهما لو كان خطا لو لم يسعوا عنه بدليلهم وتاويلهم
وعن المعقول انه قياس في غير جامع صحيح فلا نسلم كما قدمناه لانا لا نسلم ان
يكون مع تعرضه الحكم الواحد بدليلين فقد كلف اثبات الحكم بهما او باحدهما فان
كان الثاني فلا مانع من اضافة الحكم باحدهما دون الاخر ان كان الاول فلا يلزم
من اسقاط اضافة الحكم باحد الدليلين دون الاخر ان يكونوا قد كلفوا بذلك
وهو غير مسلم المسئلة الخامسة والعشرون اذا اختلف اهل عصر على قولين

من الاعصار

من الاعصار في مسئلة من المسائل على قولين واستقر خلافهم في ذلك ولم يجد له نكير
فهل يصور انعقاد اجماع من بعدهم على احد القولين بحيث يمنع على المجتهد العصر
الى القول الاخر اما لا ذهب ابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل وابو الحسن
الاشعري وامام الحرمين والغزالي وجماعة من الاصوليين الى امتناعه وذهبت
المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي وابو حنيفة الى جوازه والاول هو المختار وذلك
لان الامة اذا اختلفت على قولين واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاحتجاج
فقد انعقد اجماعهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد
وهم معصومون من الخطا فيما اجمعوا عليه على ما سبق من الادلة السمعية فلو
اجمع من بعدهم على احد القولين على وجه يمنع على المجتهد العصر الى القول الاخر
مع ان الامة في العصر الاول مجمعة على جواز الاخذ به ففيه تخطئة اهل العصر الاول
فيما ذهبوا اليه وتحريم ان يكون الحق في جواز الاخذ بذلك القول المنع
من الاخذ به مطلقا فلا بد وان يكون احد القولين خطا يلزم منه تخطئة احد الاجماعين
القاطعين وهو محال فثبت ان اجماع التابعين على احد قولي العصر الاول يفضي
الى امر ممتنع فكان ممتنعا لكن ليس هذا الامتناع عقليا بل سمعيا فان فعل التابعين
اهل العصر على قولين لا يلزم منه تعارف ظهر على نحو من الاخذ بكل واحد منهما
لان احد القولين لا بد وان يكون خطا لقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران وان اخطا فله اجر واجماع الامة على نحو من الاخذ بالخطا خطا وان
سلمنا اجماعهم على ذلك لكن ما المانع ان يقال ان اهل العصر الاول انما اتفقوا
على تسويغ الاجتهاد والاخذ بكل واحد من القولين بشرط ان لا يظهر اجماع
كما اتفقوا على ان فرض المغارم لكما هو التيمم مشروط بعدم الماء فاذا وجد الماء
زال حكم ذلك بالاجماع سلمنا ان اجماعهم على ذلك غير مشروط لكن اجماعهم
على ذلك يدل على جواز الاخذ باحد القولين فاذا اجمع اهل العصر الثاني
على احد القولين فاجماعهم عليه موافق لاجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ
به لانه مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع لا يكون ممنوعا سمعا
سلمنا دلالة ما ذكروه على الامتناع لكنه معارض بما يدل على جوازه
وبيانه بالوقوع وذلك ان الصحابة اتفقوا على دفن الرسول عليه السلام في بيت عائشة

بعد احكما فهو في مواضع دفنه وانفقوا على امامة ابي بكر رضي الله عنه بعد
اختلافهم في اعيان من يكون اماما وانفقوا على قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم
في ذلك وانعقد الاجماع على امتناع جواز بيع امهات الاولاد بعد اختلاف
الصحابة في ذلك ولو كان الاتفاق بعد الاختلاف مبطلا لما كان ذلك اجماعا
الجواب عن السؤال الاول ان نسلم ان احد القولين لا بد وان يكون خطأ بل كل مجتهد
في مسائل الاجتهاد مصيب على ما بيناه في محله وعاد محصول الخلاف فيما ذكره الى نزاع
كيف وانه يجب اعتقاد الاصابة فيما ذهب اليه كل واحد من المختلفين ولو لم يكن صوابا وحقا لما كان اجماعهم على جواز الاخذ بالحق
وهو محال وعن السؤال الثاني انه لو جوز مثل هذا الشرط في اجماعهم على مثل
هذا الحكم مع ان الامة اطبقوا ولم يشترطوا انقراض العصر في الاجماع وسائغ
ان يتفق الامة على قول واحد من بعدهم على خلافه لجواز ان يكون اجماعهم
مشروطا بان لا يظهر اجماع مخالف لهم وجاز ان لا يعلم المجتهد من بالمصر من بعدهم
المخالفة لما قيل من الشرط وهو محال لان الاجماع منعقد على ان كل من
خالف الاجماع السابق وعن السؤال الثالث ان اجماع اهل العصر لما كان
لم يكن مجرد النفس اجماعهم على احد القولين بل لما استند اليه من اجماع الاحد
بالقول الآخر وعن السؤال الرابع ان الاتفاق انما ذكروه من مسئلة الدين
والامامة وقتال مانعي الزكوة ولم يكن بعد استقرار الخلاف فيما يظهر
واستمرار كل واحد من المجتهدين على الجزم بما ذهب اليه بل انما كان ذلك
الخلاف على طريق المشورة كما ظهرت به العادة في حالة البحث عما يمنع
ان يقال من انعقاد الاجماع فقد سلمنا انه كان ذلك الاتفاق
بعد استقرار الخلاف غير انه اتفاق من المختلفين باعيانهم ومن شرط في الاجماع
انقراض عصر المجتهدين لم يمنع رجوعهم او رجوع بعضهم عما اجمعوا عليه والخلاف
معه انما يصور في المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الاولين عن الجواب
الاول صوابا المختار واما مسئلة امهات الاولاد ان كان طلاق الصحابة قد استقر

اول صح

واستمر الى انقراض عصرهم فلا شك في اجماعهم انما يمنع من الطعن على اسنادهم بعضهم فان
مذهب علي عليه السلام على حرمان سهم ذوي القربى جميع الشيعة فلا يمكن من هو من اهل الحل
والعقد على مذهبه ذلك به والآن هو مذهب الشافعي في احد قوليه
المسئلة الثالثة والعشرون اذا اختلف الصحابة او اهل اي عصر كانوا في المسئلة
على قولين هل جواز اتفاقهم بعد استقرار الخلاف فيها على احد القولين مانع من جواز
العصر الى القول الآخر اختلفوا فمن اعتبر انقراض العصر في الاجماع منع جوازه
ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون مستند
اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليلا قاطعا ومنهم من منع ذلك مطلقا
ولم يجوز اتفاقا واجماعهم على احدا القولين هو المختار وذلك لانا بينا ان اتفاق
الامة على الحكم ولو في لحظة واحدة كان ذلك مستندا الى دليل قاطع او قاطع انه يكون
محققا طاعة ما تعين مخالفته وقد بينا في المسئلة المتقدمة ان الامة اذا استقر
خلافهم في المسئلة على قولين فحصول اجماع منهم على تحريم الاخذ بكل واحد من القولين
فلو صح اجماعهم على احد القولين بعد ذلك لزم منه المحال الذي بيناه في تقرير
المسئلة التي قبلها وكما ورد في المسئلة المتقدمة من الاعتراضات وال تفصيل
فهو معين متوجه ها هنا فلتعلق باعتباره ونقله الى ها هنا غير ان هذه
المسئلة مختصة بسؤال آخر وهو ان يقال اذا اتفق جميع الصحابة او اهل اي عصر
كان على حكم وخالفهم على واحد منهم فانه لا يمتنع ان يظهر لذلك الواحد ما ظهر
للباقين او لجميع الامة وجميع ظهور بعد ذلك له ان سعيه من الحكم الى مقتضاه فقد منعناه
من الحكم بالدليل الذي ظهر له والباقي الامة معه واذا اوجبنا على الحكم بما خالف
ذلك وقطع ببطلانه وهو محال ان لم يمنعه من العمل به فقد حصل الوفاق وعدم
عند الخلاف وهو المطلوب قلنا لو ظهر له ما ظهر للامة فمن الجائز ان يحيل على ارجح
اليه ولكنا نقول باستحالة ظهوره عليه من جهة العقل بل من جهة السمع
وهو ما انتفى اليه من تعارض الاجماعين وتهاتر الخطابين لجدهما كما بيناه في المسئلة
المتقدمة ولا فارق بينهما الا من جهة ان اهل الاجماع في هذه المسئلة هم الراجعون
باعيانهم عما اجمعوا عليه والمخالفون لا يظهر خلاف المسئلة الاولى وان المخالف
في المسئلة الاولى قد توهموا انه بعض الامة الحاضر في تلك المسئلة التي اتفقوا عليها

وفي هذه المسئلة المجموعون هم كل الامة ولذكر كان الاشكال في هذه المسئلة اعظم منه في
الاولى وعلى هذا القول اذا اختلف اهل العصر في مسئلة حل قولهن ثم مات احد المجتهدين
وبقي العدد الاخر فانه لا يكون قولهم اجماعا ما لم يعلم الاخذ بالقول الاخر الوجه في تقريره
ما مر وان خالف فيه قوم المسئلة التاسعة والعشرون هل يكفي
وجود خبر او ليل ولا معارض له ويستدل الا يمكن عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم
من جوزه مصيرا منه الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشبه الحكم
في عدم العلم لا يكون خطأ فان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من الخطأ
وعلة ومنهم من احاله مصيرا الى انهم لو لم يكونوا كذلك في عدم العلم به لكان ذلك سببا
لهم لو حبب على غيرهم اتباعه وامتناع تحصيل العلم بقوله تعالى وتتبع غير سبيل
المؤمنين والمختار انه لا مانع من ان يكونوا كذلك في عدم العلم به ان كان عدمهم موافقا
لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم والآية لا حجة فيها اما على
ان سبيل كل طائفة ما كان من الافعال المقصود لهم الشارع انه قد نبههم بالقرائن منهم
على ما هو المتبادر الى الفهم من قولنا الفلك سبيل فلان كذا وسبيل فلان كذا وعدم
العلم ليس من سبل الامة فلا يكون سببا لهم كيف وانا نعلم ان المقصود من الآية
انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين ولو كان عدم العلم بالدليل سببا لهم لكان
الآية حاثة على متابعته وذا ينافي الحث على التحصيل بادلة الشرعية اجماعا واما
ان كان عدمهم على خلافه فهو مخالف لما قدمناه من اجماع الامة على الخطأ المنفي بالادلة
السمعية المسئلة الرابعة والعشرون اختلفوا في تصور
ارتداد امة محمد عليه السلام في عصر من الاعصار بعد ثبوت شرعه ولا شك في تصور ذلك عقلا
وانما الخلاف في امتناعه سمعا والمختار امتناعه لقوله عليه السلام امتي لا تجتمع على الضلالة
امتي لا تجتمع على الخطأ الى غير ذلك من الاحاديث الدالة على عصمة الامة
عن فعل الخطأ والضلال فان فعل احاد امتنا ليس هم من امة محمد عليه السلام فلا
يكون الاخبار متناولة لهم ولنا الاجماع الدال على ان امة محمد لا يصدق عليهم
الاتفاق على الخطأ اذا ثبت ان الامة صدق في القائل ان امة محمد قد ارتدت
على الردة والردة من الخطأ وذلك يمتنع المسئلة الخامسة والعشرون
اختلف العلماء في امة الهدى فمنهم من قال انها اسم لامة المسلم ومنهم من قال انها على العموم

منها

منها ومنهم من قال انها على الثلث ثم من حصرها في الثلث كانا فعلى حكم فانه نظن بعض
العلماء انه متمسك في ذلك بالاجماع وليس كذلك بل الحصر في الثلث مشتمل على وجوب الثلث
وهي الزيادة ووجوب الثلث مجمع عليه لو خرج الخلاف فيه بل يقيه عند من نفى انما هو مستند
اما الى ظهور الدليل في نظره بيقضي من وجود مانع او فوات شرط او عدم المدارك والاعمال
على الصحيح الذي هو الاصل وليس ذلك من الاجماع في شيء المسئلة السادسة
والعشرون اختلفوا في ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من اصحابنا والحنفية
الى حنيفة والحنابلة وانكره جماعة من اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحابنا كالغزالي
مع اتفاق الكل على انه ان ثبت بخبر الواحد لا يكون الا ظنيا ان سنده وان كان قطعيا
في متنه وحجة من قال بجوازه القياس اما النقل فقول عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرائر وذكر الظاهر بالفاء الدالة على التعقيب فيدخل فيه الاجماع الثابت
بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا واما القياس فهو ان خبر الواحد عن الاجماع يفيد الظن
فكان حجة كخبره عن نقل الرسول وحجة المانعين من ذلك ان يكون الاجماع المنقول
على لسان الاحاد اصل من اصول العقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول والكل مما لم
يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به والاصل قاطع من كتاب او
سنة وما عدا ذلك مما لم يظهر ولم يقم عليه مخصص بمقتضى الاصل وان احتج بمقتضى الفرع
وبالجملة فالمسئلة ذات مأخذ على اثبات الدليل الاصل بقطعي يدل عليه اشتراط
قرائن شرط القطع منع ان يكون خبر الواحد مفيدا في نقل الاجماع ومن اشترط
ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة ذات الظهور في هذه المسئلة
للمعترض من المجانبين دون المستدل نقط المسئلة السابعة والعشرون
اختلفوا ان يكفر جاحد الكفر المجمع عليه ذاته بعض الفقهاء انكره الباقون
مع اتفاقهم على ان انكار حكم الاجماع القطعي غير موجب للتكفير والمختار انما هو
التفصيل وهو ان اعتقاد الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات
الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة
الاجارة ونحوه فان كان الاول لجاحده كما قلناه لمنافاة حقيقة الاسلام له وان كان
الثاني فلا خاتمة فيما يكون الاجماع حجة فيه وما لا يكون في الاجماع
في الاديان السالفة كان حجة ام لا اما الاول فهو ان المجمع عليه لا يخلو اما ان يكون

صحة الاجماع متوقفة عليه او لا يكون كذلك فان كان الاول فالاحتجاج بالاجماع على ذلك
الشئ يكون مسبوقا بالتوقف صحة ذلك واحد منهما على الآخر وهو دور وذلك لان الاستدلال على وجود
الرب تعالى وصحة رسالة النبي عليه السلام من حيث صحة الاجماع متوقفة على العصمة المدركة
على عصمة الامة عن الخطأ فيما يتعلق بامور الدين وصحة العصمة متوقفة على وجود الرب المرسل
وكون محمد رسولا فاذا توقفت معرفة وجود الرب ورسالة الرسول على صحة الاجماع
كان دورا وان كان من القسم الثاني فالمجمع عليه اما ان يكون من امور الدين او الدنيا فان
كان من امور الدين فهو حجة مانعة من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف وعند القائلين
بالاجماع وسواء كان ذلك المجمع عليه معلوما كوجوب الصلوة والزكوة ونحوه واما ان كان من امور الدنيا كالاجماع
او ظنيا كوجوب الصلوة والزكوة ونحوه واما ان كان مما يجمع عليه من امور الدنيا كالاجماع
على ما يتعلق من الآلات الحروب وتدبير الجيوش وتدبير امور الرعية فقد اختلف فيه
فقال القاضي عبد الجبار بالمنع من الاتباع فقال تارة بامتناع مخالفته تارة بالجواز
وتابعه على كل واحد من القولين جماعة والمختار انما هو المنع من المخالفة وانه حجة
لازمة لان العمومات الدالة على عصمة الامة عن الخطأ وجوب اتباعهم فيما اجمعوا عليه
عامة في كل ما اجمعوا عليه واما ان الاجماع في هذه المسائل السابقة كان حجة ام لا فقد
اختلف فيه الاصوليون والحق في ذلك ان اتباعه في ذلك لا ينفيه مع الاستغناء عنه
لم يدل عليه عقل ولا نقل والحكم بنفيه او اثباته مستعذر وهذا آخر الكلام
في الاجماع **الاصل الرابع** فيما يستدل به الكتاب والسنة
والاجماع وهو نوعان يتعلق احدهما بالمنظوم الذي يسند الآخر بالمنظوم الذي هو النوع
الاول المنظوم المسند وهو الاخبار عن المتن وهو يشتمل على ثلثة ابواب
الباب الاول في حقيقة الخبر واقسامه اما حقيقة الخبر فاعلم ان
ان اسم الخبر قد يطلق على الاشارات الخالية والدلائل المعنوية كما في قولهم
عيناك تخبرني بكذا والخراب يخبر بكذا ومنه قول الشاعر وكم لظلام
الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب وقد يطلق على قول مخصوص
لكنه مجاز في الاول وحقيقة في الثاني بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق لفظ
الخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم
القول المخصوص قد يطلق على الصيغة كقول القائل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق

على المعنى

على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما قررناه في الكلام بالنفس والاشبه انه
في اللغة حقيقة في الصيغة لسبق ارتسامها الى الفهم من اطلاق لفظ الخبر واذا لم يعرف
الخبر حقيقة فما حده احد الفريقين فيه اصحابنا من قال الاسبق الى الفهم من لفظه بل معناه
معلوم بضرورة العقل ودال على ذلك بامرين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه
موجود وانه ليس بمعدوم وان الشئ الواحد لا يكون موجودا معدوما ومطلق الخبر
جزء من معنى الخبر الخاص وان العلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية
الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخاص اولى ان يكون كذلك الثاني ان كل
احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر وعنه عن الموضع الذي يحسن فيه
الامر ولولا ان هذا الجنس متصورة والا لما كان كذلك وهو ضعيف اما اولا فانه
معلوم بالضرورة فدعوى محتاجة وهي معارضة بنقيضها وما ذكره من الدلالة
على ذلك فهو دليل على ان العلم به غير ضروري لان الضروري هو الذي لا يفتقر
في العلم به الى نظر وتأمل يوصل اليه وما يفتقر الى ذلك فنظري لا ضروري فان
قيل ما ذكرناه انما هو بطريق التنبيه لا بطريق الدلالة لان الضروريات مما
يفتقر الى نوع تذكر وتنبيه على ما علم في مواضعه فهو باطل من وجهين الاول
انه لو قبل ذلك لامكن دعوى الضرورة في كل علم نظري وانما ذكره من الدليل
انما هو على طريق التنبيه دون الدلالة وهو محال لما بيناه انما ذكره في معرض
التنبيه غير مفيد اما الاول فلبطلان مرجعه والاول ان علم الانسان بوجود
نفسه ان كان ضروريا فكذلك العلم باستحالة كون الشئ الواحد موجودا معدوما
متعاقبات اذ علم ضروري لكل عاقل لا بسبب نسبة خاصة ولا يلزم ان يكون
ذلك علما بحقيقة الخبر من حيث هو خبر وهو محل النزاع فان قيل اذا كانت تلك النسبة
الخاصة معلومة بالضرورة فلا معنى لكون ذلك المعلوم خبرا سوى تلك النسبة الخاصة
سلمنا عود الى النحو بدا ترك لما قيل لكنا انما ادعينا ان سلمنا انما منكر هذه الاخبار
الخاصة معلومة بالضرورة فلا يلزم ان يكون الخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك
قوله لان الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص فليس كذلك ان الخبر المطلق اعم من الخبر
الخاص ولو كان جزءا من معنى الخبر الخاص لكان الاعم مختصرا في الاخص وهو محال
قلنا قول الاعم لا بد ان يكون مشتركا فيه من الامور الخاصة التي تحته والا لم يكن الحاقه

سوى كونه جزءا من معناها فكذا الامر لا فائدة لاعتبار كون الامر موجودا في الاذهان والتخاص
التي هي الحق منه بل المعتبر ان حد الطبيعة التي وضع لها اللفظ ان كانت كلية مطلقة مطابق
لحد طبائع الامور الخاصة بحسبها واما ان لا فلا ليس كل عام يكون جزءا من معنى الخاص
ومقومة بجواز ان يكون من الاعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعنى الخاص كما لا يرد
والاسعد الى ما يحسبها من معنى الانسان في الفرس ونحوه واما الوجه الثاني فباطل اما اولا فجهة
ان العلم الضروري انما هو واقع بالفرق بين ما يحسن في الامر وبين ما يحسن في الخبر بعد
معونة الامر والخبر انما يقبل ذلك فهو غير مسلم بقوة اية ما في ذلك انه يعلم الفرق بين
ما يجده في نفسه من طلب الفعل او النفسية من الامر بين على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة
الامر والخبر فان قيل انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص فهو ايضا عود
الى التحقيق كما سبق وانما ذكره وجب ان يكون الامر احدا مستغنيا عن التحديد
كاستغناء الخبر وهذا القائل بعينه قد عرف الامر على سبيل الاستعلاء واضافات
الى الكلام انما هو واقع في مفهوم الخبر اللفظي حسبما تقدم الى اخر الالفاظ اسامي الى
امور تقع في خبر وغير ذلك مما سبيل الى العلم بكونه معلوما بالضرورة بكونه
مبنيا على الوضع والاصطلاح ولهذا فان العرب لو اطلقوا اسم الامر على المفهوم
من الخبر الان واسم الخبر على المفهوم الامر لما كان ممتنعا وما ذكره من تخلف
باصلان الاصطلاحات ان العلم بمعناه لا يكون ضروريا واذا عرف ذلك بقي ان يعلم
القائلون على ان العلم بمفهوم الخبر انما يعرف بالحد والنظر بل احد قولي
فقال المعتزلة كالجبائي وابنه وابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم
ان الخبر هو الكلام الذي يدخل الصدق والكذب وقد اورد عليه اسئلة الاول
اربعة الاول انه منتقض بقول القائل محمد ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة
ولا يدخل الصدق واذا كان مسيلمة صادقا ولا كذب وكان محمد كاذبا وهو خبر
ولذلك قالوا من مكذب في جميع اخباره فقال جميع اخباري كذب فان قوله هذا خبر
ولا يدخل الصدق واذا كان جميع اخباره كذبا وهو من جملة اخباره ولا يدخل الكذب
واذا كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا وصدقا في قوله جميع اخباري كذب الباقي
ان تعريف الخبر بما يدخل الصدق والكذب يفضي الى الدور لان تعريف الصدق
والكذب متوقف على معرفة الخبر من حيث ان الصدق هو الخبر الموافق للمخبر والكذب

بعضه وهو ممنوع الثالث الصدق والكذب يمتنعان بالاستقراء اجتماعهما في خبر واحد ويلزم
من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال او اقتران وجود الخبر مع امتناع احتمال
دخول الصدق والكذب فيه فيكون الخبر واجبا وقد قيل بكونه حد اله وهو ايضا
محال الرابع ان الباري تعالى له خبر لا تصور لدخول الكذب فيه وقد اجاب الجبائي
عن قول القائل محمد ومسيلمة صادقان بان هذا الكلام يفيد صدق احدهما
لا على التعيين فلا يلزم من كذب احدهما صدق الاخر ولو قدر ذلك كان قوله كاذبا
فلذلك اذا قال هما صادقان وهو انما صح ان لو كان معنى هذا الكلام ما قيل وليس
كذلك بل قوله هما صادقان اعم من كون احدهما صادقا حال صدق الاخر فيما بعده
والاعم غير مستغرب بالاخص والملازم من كذب الاخص كذب الاعم واجاب ابو هاشم بان هذا
الخبر جاز ان يجعل خبرا عن احدهما خبر صدق الرسول والاخر بعد مسيلمة والخبر ان
لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب فكذلك ما هنا وانما الذي يوصف بالصدق والكذب
الخبر الواحد من حيث هو خبر ليس كما ايضا فانه انما نزل منزلة الخبرين من حيث
انه افاد حكما واحدا مخصوصا وهو غير مانع من وصفه بالصدق والكذب بدليل اللذين
في قول القائل كل موجود حادث فان كان يفيد حكما واحدا الا ان احاد متعددة
واجاب عنه القاضي عبد الجبار بان قال انما اردنا من قولنا ما دخله الصدق والكذب
ان اللغة لا تحرم ان يقال للمتكلم به صدقت او كذبت وهو ايضا غير صحيح فان
اهل اللغة انما يستوجب ذلك فيما كان كاذبا في نفس الامر وصادقا وليس كذلك
فيما نحن فيه فان قول القائل هما صادقان تضمن تصديقه واضافة الصدق
الى مسيلمة وذلك مع تزين عدم صدقه ممتنع واجاب عنه ابو عبد الله البصري بانه كذب
لانه يفيد اضافة الصدق الى الهما مع عدم اضافته الى هما وهو ان كان كما يكون غير
انه اذا كان كاذبا فلا يدخل الصدق وقد قيل الخبر ما يدخل الصدق والكذب
والحق في الجواب ان يقال حاصل هذا الكلام وان كان صورته صورة خبرين واحد
يرجع الى الخبرين احدهما صادق وهو اضافة الصدق الى محمد والاخر كاذب وهو
اضافته الى مسيلمة واما الاقوام الباقي فلا يخلوا الخبر فيه اما ان يكون مطابقا
للمخبر عنه او غير مطابق فان كان الاول فهو صدق وان كان الثاني فهو كذب
نعم غاية انه لا يجتمع فيه الصدق والكذب وذلك كاف في ابطال الحد المذكور

واما الاشكال الثاني فقد اجاب عنه القاضي عبد الجبار بان الخبر معلوم لنا وساذكر انا لم نعتقد به تعريف الخبر بل بضده وبكشف عن غيره فانا اعرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون الخبر هو الصدق وهو غير صحيح لانه لو كان يمتنع الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب بمعنى الصدق والكذب بالخبر بوجب توقف كل واحد من الامرين على الآخر فهو على الدور بل لو قبل ان الصدق والكذب وان كان لا خلاف بعد الخبر ومميزا له فلا سلم ان الصدق والكذب معرفان في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان ادلى ولنا

الاشكال الثالث فقد قيل في جوابه ان الحد انما هو حصر الخبر نوعا قابلا لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع السواد الساري في حصر اللون وهو غير صحيح قانا الحد وان كان يحصر الخبر فلا بد وان يكون الحد موجودا في كل واحد من احاده لانه يلزم منه وجود الخبر دون حقيقة الخبر وهو ممتنع فلا يكفي ان احاد الاخبار لتخصيصه مما لا يحتمل فيه الصدق والكذب

واما الاشكال الرابع فقد قيل في جوابه منع جواز الاشكال الذي ذكرتموه وقد عرف ابطاله ومن الناس من قال الخبر ما دخل الصدق او الكذب بدليل عليه الاشكال الاول والثاني من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الآخرين وقد عرف ما فيها ويرد عليه اشكال اخر خاص به وهو ان الحد معرف للمحدود وهو اما ان يكون اوضح او اللبس وهو منافي للتعريف ويمكن ان يقال في جوابه ان الحكم بقبول الخبر لحصر هذين الامرين من غير تعيين جائز ولا يرد عليه ما ذكرتموه في الحد الثاني لانا انما اخترنا الحد المأخوذ في التحديد وانما الترديد في اضافته باحدهما عينا وهو غير داخل في الحد ومنهم من قال هو ما يحتمل الصدق والتكذيب وقيل ما يدخله الصدق او الكذب ويرد عليهما تعريف الخبر بالصدق او الكذب الموقف على معرفة الصدق والكذب الموقوف على معرفة الخبر وهو دور وقد عرف ما في كل واحد منهما وقال في الحاصل الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله بنفسه عن الامر فانه مستدع كون الفعل المأمور به واجبا لكن لا بنفسه بل بواسطة ما استدعاه الامر بنفسه من طلب الفعل الصادر من المتكلم وهو منقوض بالنسب التقييدية نحو قول القائل حيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق للحيوان وليس بخبر فان قال انه لكن ليس بكلام ونحن قد قيدنا الحد بالكلام قلنا هذا مما لا يصح فانه حد الكلام بما استعلم من الحدود المسموعة المتضمنة من غير اعتبار قيد آخر واحد الكلام بهذا الاعتبار متحقق

فنحن

فنحن نحن فيه وكان على اصل كلامنا واذ المختار فيه ان يقال الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم الى معلوم او سلبها على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد المتكلم الدلالة على النسبة او سلبها اما قولنا اللفظ فهو كالجنس للخبر وهو من اقسام الكلام وبمكن ان يحترز به عن الخط المجازي مما ذكرناه اولا وقولنا الدال احتراز عن اللفظ المهمل وقولنا بالوضع احتراز عن اللفظ الدال بجهة الملازمة وقولنا على نسبة احتراز عن اسماء الاعلام ونحو كل ما ليس له دلالة على نسبة وقولنا معلوم الى معلوم حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم وقولنا سلبا واثباتا حتى يعم مثل قولنا زيد في الدار ليس في الدار وقولنا يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام احتراز عن اللفظ الدال على النسبة المفيدة وقولنا مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة او سلبها احتراز عن صيغة الخبر اذا اورات لا لكون خبرا كالوارد على لسان الناسي والساهي والحالم او لقصد الامر مجازا كقوله تعالى والمجروحات قصاص وقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن ومن جعله كان امرا نحو حسب انه لم يقصد بها الدلالة على النسبة او سلبها اذا عرف معنى الخبر فهو منقسم الى قسمين الاول ان الخبر منقسم الى صادق وكاذب لانه لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمخبر به او غير مطابق فان كان الاول فهو الصادق وان كان الثاني فهو الكاذب وقال الجاحظ الخبر منقسم الى قسم ثالث هو كاذب وليس بصادق وهذا حسن على ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلحكاية القرآن عن الكفار قولهم عن المسيح عليه السلام افترى على الله كذبا ام به جنة حصروا دعوى النبوة في الكذب والجنة وليس اخباره بالنبوة حالة جنونه كذبا لا نهم جعلوها في مقابلة الكذب والصدق لانهم لم يعتقدوا صدقه على ان تقدير اخباره حال جنته ليس بصدق ولا كذب واما النقل فمن وجهين الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر فان من اخبر بان زيدا في الدار على الصفة وانه ليس فيها وكان غضبانا فانه يوصف بكونه صادقا ولا يسمح المدح على ذلك كل خبره مطابقا للمخبر ولا يوصف بكونه كاذبا لمطابقة خبره للمخبر وكذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لوجهين الاول انه كان يلزم منه الكذب في كلام الله بتخصص عموم خبره وتقييده وتطلقه لعدم المطابقة وهو محال الثاني انه لو اخبر

مخبرٌ ان زيدًا الدار على اعتقاد الكونه فيها وان لم يكن فيها فانه لا يوصف بكونه كاذبًا ولا
يستحق الذم على ذلك الا بوصف بكونه صادقًا لعدم مطابقة الخبر للمخبر وانما الصادق
ما تبين الخبر مع اعتقاد المخبر كذلك والكذب ما لم يطابق الخبر مع اعتقاده انه
كذلك الثاني انه اذا جاز ان يفرض في الاعتقاد واسطة من كونه عالمًا جاهلًا الا بوصف
بكونه عالمًا او جاهلًا مركبًا كاعتقاد النافي المقلد وجود الاله تعالى جاز ان يفرض في
الصادق والكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب والجواب عن الاول انهم انما حصروا المروي
من الكذب والجهل لان قصد الدلالة على مدلوله شرط في كونه خبرًا والمجنون ليس لقصد
صحيح صار كالنائم والساهي اذا صدر منه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرًا وحيث لم
يعتقد واصدقه لم يبق الا ان يكون كاذبًا او لا يكون ما اتى به خبرًا وان كان صورته صورة
الخبر اما ان يكون خبرًا وليس صادقًا ولا كاذبًا فانه باطل وعن الوجه الاول المعقول انا
لا نسلم ان من اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاد انه ليس فيها وهو انه ان خبره
لا يكون صادقًا وان كان لا يستحق المدح على الصدق وكذلك لا نسلم ان من اخبر
بان زيدًا في الدار على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبًا وان كان لا يستحق الذم
على كذبه لان المدح والذم ليس على مجرد الصدق والكذب لانه بل على الصدق
مع قصده والكذب مع قصده ولهذا فان الامة حاكمة بان الكافر الذي علم صحة اعتقاد
طائفة رسالة محمد عليه السلام صادق باخباره بنبوة محمد عليه السلام لما كان خبره
مطابقًا للمخبر وان لم يكن معتقدًا لذلك ولا قاصدًا للصدق وحاكمة بكذبه في
اخباره انه ليس رسولًا وان كان معتقدًا لما اخبر به لما كان خبره غير مطابق للمخبر
واما تخصيص عموم خبر القرآن وتقييد مطلقه فانا لم نكن كذبًا وان لم يكن الخبر
محمولًا على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته الى مجازه وصرف
اللفظ من احتمال دلالته الى الاخر لا يكون كذبًا وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الفاظ
المشتركة او المجازية ولهذا فان من اخبر بلفظ مشترك واراد به بعض مدلولاته
دون البعض كما لو قال رأيت عينًا واراد به العين الجارية دون الباصرة وبالعكس
فانه لا يعد كاذبًا وكذلك من اخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء
واراد حقيقة المجاز دون الحقيقة فانه لا يعد كاذبًا وذلك كما لو قال رأيت اسدًا
واراد به المحمل المجازي دون الحقيقي وهو الانسان وعن الوجه الثاني انه لا يلزم

من انقسام الاعتقاد الى علم وجهل ومركب وحالة متوسطة بينهما ليست علمًا ولا جهلًا
مركبًا انقسام الخبر الى صدق وكذب وما ليس بصدق ولا كذب اذ هو قياس
تقسيمي من غير جامع ولو كان ذلك كافيًا لوجب ان يقال انه اصابه لزوم ذلك ان
يكون بين النفي والاثبات واسطة وهو محال وبالجملة فالنزاع في هذه المسئلة لفظي
حيث ان احد الحصمين لا يطلق اسم الصدق والكذب على ما يطلقه الآخر على ما مر آنفًا
القسم الثاني ان الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما يعلم كذبه والى ما لا يعلم
صدقه ولا كذبه فاما ما يعلم صدقه فمنه ما يعلم بمجرد الخبر كخبر التواتر
ومنه ما يعلم صدقه لاقتران الخبر بالدليل الدال على كونه صادقًا كالخبر الله وخبر
الرسول فيما يخبر به عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من اخبر الله تعالى عنه
او رسوله او اهل الاجماع انه صادق فخبره واقع وخبره خبر الصادق والى هذا ذهب العقل
واما ما ذكر ذلك منا ادعى انه معلوم الصدق بعقب احاد او تفصيل بان ذكره
في اخبار الاحاد واما ما يعلم كذبه فما كان مخالفًا لصريح العقل او ظاهره او الحس
او لاخبار التواتر او الحق القاطع او الاجماع القاطع او ما صرح الجمع الذين استحال
تواطئهم على الكذب بتكذيبه ومن ذلك قول من لم يكذب ظن بالخبر لو
انا كاذب لمخبرته ذلك كاذب لان المخبر عنه ليس هو نفس هذا الخبر لان الخبر لا
ان يكون غير المخبر عنه والا لم يوجد من اخباره فانها لا يوصف بصدق ولا كذب
فلم يبق غير الاخبار السابقة وقد كان صادقًا فيها لما اخبره عنها انه كاذب
فيها يكون كذبًا وقد اعترف في اخباره قبل انها معلومة الكذب بسياق الكلام
فيما بعده هذا في اخبار الاحاد واما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنه ما يظن
صدقه كالمتواتر من الاخبار الواردة في احكام الشرائع والعادات ممن هو مشهور
بالعدالة والصدق ومنه ما يظن كذبه كخبر من اشتهر بالكذب ومنه
ما هو غير مظنون الصدق ولا الكذب بل يشكل فيه كخبر من لم يعلم حاله ولم
يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم يقم الدليل على صدقه يقطع
بكونه كاذبًا لانه لو كان صادقًا فاما ان اخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ولهذا
فان المتحدي بالنبوة اذا لم يظهر على يده معجزة يدل على صدقه يقطع بان كل
صادق في نفس الامر ومن اوجب ذلك انما بناه على وجوب رعاية الصلاح او الاصلح

وقد غلطنا في علم الكلام الثاني انه مقابل لمنكله وهو من يقال له لو كان كاذبا لما اخلانا
الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكروه ان يقطع بكذب
كل من شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وتكفير كل مسلم ونسقه اذ لم يقم دليل
قاطع على بأنه عدل الله وهو محال وانما المحذور بالرسالة اذ لم يظهر المعجزة الدالة
على صدقه انما قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر الى العقل وذلك لان الرسالة عن
الله تعالى على خلاف العادة والعادة يقضي بتكذيب كل من يدعي ما يخالف العادة من غير دليل
كذلك الصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة لانه غير مخالف للعادة القسم الثالث ان العلم
ينقسم الى متواتر وآحاد وما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاعظم هذا
النوع رتب رسم الباب الثاني في المتواتر والباب الثالث في الآحاد

الباب الثاني في المتواتر وفيه مقدمة ومسائل

اما المقدمة ففي بيان معنى المتواتر والمتواتر اما التواتر في اللغة فعبارة عن تتابع اشياء واحدا بعد واحد ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد بمهلة واما في اصطلاح الاصوليين فقد قال بعض اصحابنا انه عبارة عن خبر جماعة يفيد بكثرتها الى حصول العلم بمخبره وهو غلط فانما ذكره انما هو حد الخبر المتواتر لا حد نفس التواتر والفرق بين التواتر والمتواتر وانما التواتر في اصطلاح المتزمة عبارة عن تتابع الخبر من جماعة مفيدا العلم بمخبره واما التواتر فقد قال بعض اصحابنا انه عبارة عن تتابع الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره وهو اصح مما قبله ما لم يرد خبر واحد الصادقين كيفما وقع زيادة لا حاجة اليها وهو قوله العلم اليقيني فان احدهما كاف عن الآخر والحق ان التواتر في اصطلاح المتزمة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بمخبره فقولنا خبر كالجنس المتواتر والآحاد وقولنا جماعة احتراز عن خبر الواحد وقولنا مفيد للعلم احتراز عن خبر جماعة لا يفيد العلم فانه لا يكون متواترا وقولنا بنفسه احتراز عن خبر جماعة وافق دليل العقل او دل محل الصادق على صدقهم كما سبق وقولنا بمخبره احتراز عن خبر جماعة افاد العلم بخبرهم لا بمخبره فانه لا يسمى متواترا واذا انجلينا على بيان المقدمة فلا بد من ذكر المسائل المتعلقة بخبر التواتر وهي ست مسائل

المسئلة الاولى

اتفق الكل على ان خبر التواتر مفيد للعلم بمخبره خلافا للسمنية والبراهمة في قولهم لا علم في عين الضروريات اما بالحواس دون الاخبار وغيرها من الدلائل وكل

يأتي

ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلدان النائية والأمم السالفة والقرون
الخالية والملوك الماضية والانبياء والائمة والوقائع المشاهير والوقائع الغائرة من السلف
الماضين مما يرد علينا من اخبارهم حيث لا يجد انا لنا العلم بالمحسوسات عند ادراكنا
لها بالحواس ومن انكر ذلك فقد كابر مقالته وظهر جنونه او بجاحدته فان قيل
ما ذكرتموه فرع تصور احتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد وذلك
غير مسلم مع اختلافهم في الهمة والآراء والاغراض وانتفاء الصدق والكذب لما
يتصور امتناع تواطئ اهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معتاد وحب الخبز او الشبع
وان سلمنا تصور امتناع الخلق الكثير عن الاخبار عن امر واحد الا ان كل واحد منهم يجوز ان
يكون كاذبا في خبره مقدورا لقوله كما يجوز عليه الصدق فلم امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع
لا لقلب الجائز ممتنعا وهو محال واذا جاز ذلك على كل حال في احد واحد فالجملة لا تخرج
عن الآحاد كان خبر الجملة جائز الكذب واما جواز ان يكون كاذبا لا يكون العلم بالخبر
بديهيا وان سلمنا انه لا يلزم انما ذكرتم للآحاد يكون نابيا للجملة غير ان الفرق
بحصول العلم بخبر التواتر لنا منه امر ممتنع نفتقر في بيانه الى مقدمتين وجه الاول انا نجد
ان خبر جماعة مما يفيد العلم لجاز على مخالف الخبر نقيض خبرهم كما لو اخبرنا اولا
بان زيدا كان في بلد كذا مقيما وقبل الآخرون خبره في ذلك الوقت بعينه فان
حصل العلم لنا بخبر من دون الآخر فلا اولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية
الثاني انه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثير لحصل العلم بما نقل اليهود عن
موسى والنصارى عن عيسى عليهما السلام من الامور المكذبة للرسالة لنبينا التي دلت
المعجزة القاطعة على صدقه فيها وجوز علمنا بها واجتماع علمين متناقضين
محال الثالث انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف فيه بعضنا
احدا انما علم بالضرورة لا مخالف وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير
علم ان خبر التواتر لا يفيد العلم الرابع انه لو كان العلم الضروري
خبر التواتر لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به اهل التواتر من وجود بعض
الملوك وعلمنا انه لا واسطة من النفي والاثبات لاستحالة اجتماع الضدين
وان الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين لان الضرورة تأبى الخلو والكفي
وجه الاحالة في ان يكون المنفي اليها الخامس هو انا حصل من الاعتقاد الجازم

يأتي

يا تا شاهدناه بالمس بر وجود الافلاك الدائرة والكواكب السائرة والجبال الشامخة انما ذلك
لشاهدنا الجوز مع جواز ان يكون الله تعالى قد اعدمها ذلك وما شاهدناه الآن قد خلقه الله
تعالى على مثال المعتاد الوجود هذا يقينا فما لا نريد عليه الخروج والاعتقاد انما لا يكون يقينا
السادس انه لو كان العلم الضروري حاصلا من جهة التواتر لما خالفناكم فيه لان الضروري
لا يختلف والجواب من جهة الاجمال التفصيل اما الاجمال فهو انا لا نسلم وجود ما ذكروه وسنكشف على ما علم
بالضرورة فلا يكون مقبولا واما التفصيل الاول فالجواب عما سبق في بيان تصور الاصل فنا
نقدم هذا السؤال الثاني فانه لا يلزم انما كان ثابتا لاحاد الجملة وجاز ان لا يكون ثابتا
لها وهذا فانه ما من واحد من معلومات الله تعالى الا وهو متناه وجملة معلوماته غير
متناهية وكذلك كل واحد من آحاد الجملة فانه جزء من الجملة والجملة ليست جزءا من الجملة
وكذلك كل بيضة او خشبة داخلة في مسمى الدار وهي جزء منها وليست دارا والمجتمع من الكل
دار وكذلك كل عشرة هي مركبة من خمسة وخمسة وكل واحد من الخمس ليست عشرة
والمجموع منها عشر وكذا وامثاله وكذلك في السؤال الثالث من الوجه الاول فهو فرض محال
فانه مهما اخبر جمع بما حصل العلم منه بالخبر فمن اخبار مثلهم في الكثرة والصفة
وقوة الاحوال بما ينافي ذلك واما الالزام الثاني فانا صحيح ان لو قلنا ان العلم
حصل من جهة كل جماعة وان جهة كل جماعة تواتر وليس كذلك وانما ندعي ان العلم
قد حصل من جهة الجماعة ولا يلزم ان يكون جهة كل جماعة محصلا للعلم واما الالزام
الثالث فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسوسات والمشاهدات
والنبوة حكم ذلك لم يتبين بخبر التواتر كيف وانا لا ندعي ان كل تواتر يحصل
العلم بخبره مطلقا لكل احد لتفاوت الناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع
على القرائن المقارنة للاخبار المفيدة للعلم فمن الجائز ان يخالف غيرنا فيما
يدعيه من حصول العلم به لبعض الناس دون البعض والخاصر فانا صحيح ان لو ادعينا
انما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية وليس كذلك بل انا ندعي العلم
العادي وعلى هذا فلا يخرج ما ذكروه علما بتقاصره عن العلوم البديهية والاستدلالية
لما قبل من العلوم العادية واما الالزام السادس فحاصله يرجع الى المكابرة والمجاحدة
وذلك غير متصور في العادة في خلق لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطأ فلو كان الخلاف
مما يمنع من كونه علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسوسات

تم الجزء

مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف مذهب السوفسطائية فما هو اعتذارهم في خلاف
السوفسطائية في العلم بالمحسوسات يكون عذرا لنا في خلافهم لنا في المتواتر المسئلة
الثانية اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان العلم
الحاصل من خبر التواتر ضروري وقال النظام وابو الحسين البصري المعتزلي والدقاق
من اصحاب الشافعي انه نظري وقال الغزالي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى
النظر بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن غير مذهول عنها
بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا القدرة لا تكون محلا والوجود لا يكون معدوما فانه
لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احديهما ان هؤلاء كلهم يمتنع اختلافهم اخوا نهم
في الكذب على الكذب جميع الناس انهم قد اتفقوا على الاخبار عن واقعة والثانية
مفتقرة الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم والى الشعور بتوسطهما وانضمامهما اليه
ومعلوم ان توقف في ذلك كالترتيب الموصي من السرعة اذا بنينا على تحصيل المذاهب
فلا يتمشى ذكر صحيح والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما ما
قاله النظام فضعيف لان ما ذكره من الاولوية ان كان حصول العلم بخبر التواتر يطول الاستدلال
والنظر لما وقع ذلك لمن له اهلية النظر والاستدلال كالصبيان والعوام وليس كذلك
وهو دافع لهما محالة والقائل ان يقول لا نسلم ان الصبيان والعوام الذين حصل لهم العلم
بخبر التواتر ليس لهم اهلية النظر في مثل هذا العلم وان لم يكونوا من اهل النظر
فما عداهم من المسائل الغامضة كحدوث العالم ووجود الصانع ونحوه وذلك لان العلم
النظري ينقسم الى مقدماته المفضية اليه نظرية فيكون خفيا والى مقدماته
المفضية اليه ضرورية غير نظرية وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون العلم بالاحوال
المخبر عنها التي يتوقف عليها العلم بخبرهم حاصلا بالضرورة للصبيان والعوام ويكون
العلم بالنتيجة اللازمة عنها ضروريا وانما يتم ما ذكرناه من الحجة المذكورة ان لو سلم ان العلم
بخبرهم من قبيل ما مقدماته نظرية ضرورية وذلك مما لا سبيل الى بيانه الحجة
الثانية ان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة وبغداد والبلاد النائية
عند خبر التواتر بها مع انه لا يجد من نفسه ذكرا لا نظرا فيها بنا سبة العلوم
المقدمة عليه وان تربيتها المفضي اليه ولو كان نظريا لما كان كذلك والقائل
ان يقول انما يحتاج ذلك الى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها ان لو لم يكن العلم

بتلك الامور حاصلا بالضرورة على ما بيناه في ابطال الحجة الاولى واما اذا كان حاصلا بالضرورة فلا
الحجة الثالثة ان العلم بخبر التواتر لا يسمى بالشبهة وهذه هي امارة الضرورة والعاقل ان
يقول السمي بالشبهة العلم الضروري الذي مقدماته نظرية او الذي مقدماته ضرورية
الاول مسلم والثاني ممنوع الحجة الرابعة انه لو كان نظريا لاستمر الاضطراب عنه كما في سائر
النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريا والعاقل ان يقول الذي يمكن الاضطراب عنه
من العلوم النظرية انما هو العلم المفتقر الى المقدمات النظرية واما ما كان مذكورة عن
مقدمات حاصلة بالضرورة فلا الحجة الخامسة انه لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه بين
العقلاء وحيث لم يقع الامر منعكس كما سبق كان ضروريا كالعلم بالمحسوسات ونحوه والعاقل
ان يقول تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية واما
ما مقدماتها ضرورية فلا كما في الحسيات واما تمسك العاقل بالنظر فانما لاجل ما
استدل بها القوم المحسن البصري ان قال الاستدلال توجب علوم لا يتوصل بها الى العلم
آخر فكلها وقف وجوده على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك
وكان نظريا ذلك لانا لا نعلم ذلك اذا علمنا ان المخبر لم يخبر عن رأيه بل عن امر محسوس
لا لبس فيه وان لا يدعي له الى الكذب فيعلم انه لا يكون كاذبا واذا لم يكن كاذبا تعين
ان يكون صادقا وهي احتمال بقي من هذه الامور لم يعلم صحة الخبر ولا معنى للكون
نظريا سوى ذلك والعاقل ان يقول وان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكرتم لكن لا نسلم
تحققه فيما نحن فيه وما المانع من ان يكون ايقاع العلم الضروري عقيب النظر على
مقدار الامر فان قيل بان العادة تحيل ايقاع الجمع الكثير على الكذب لغرض
ومقصود بقضاء العادة انما تحيل ايقاع العلم على الصدق لغرض ومقصود فلم
يجعل الغرض على الصدق دون الكذب واذا امكن غرض للبعض الصدق اولى من الكذب
فان قال الغرض في الصدق كونه صدقا لكونه حسنا وذلك لكذب لكونه
قبيحا فهو مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه فان قال
المراد انما هو التحسين والتقبيح الشرعي دون العقلي قلنا لا نسلم ان اهل العرف
يعدون الكذب قبيحا والصدق حسنا قلنا التحسين والتقبيح الشرعي
راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا لعل الكذب من جنسه كذب
فيه الخبر وهو موافق لا غراضهم دون الصدق فكان حسنا كما ان ايقاع العلم على الصدق

في نسخة

في بعض ما اخبروا به سلمنا انها محمولة على الكذب لكن الغرض ذلك ما لم ان منه انا قد نجد
الجمع الكثير متفقين على بعض الاحاديث والاخبار لحكمة علمها الله بهم وذلك كما هل
مدينة او جيش عظيم اتفقوا على بعض خبر لا اصل له اما لدفع مفسدة عنهم او لجلب
الى دفعها اليه واما لجلب مصلحة لا تحصل الا به وهذا مما يغلب وقوعه في كل عصر وزمان
حتى ان اكثر اخبار الغائبة الشائعة الواقعة في المعتاد لذلك فان قال بان ذلك
وان كان واقعا الا ان العادة تحيل دوامه وتجب انكشافه عن قريب على الزمان قلنا
فاذا آل الامر الى التمسك بالعادة في استحالة اتفاقهم على الكذب دائما لم يمكن
ان يقال بان العادة موجبة لصدق المخبرين اذا كانوا جمعا كثيرا لحصول العلم
بخبرهم وليس القول بان العادة تحيل اتفاقهم على الكذب يلزم من ذلك الصدق او في
من ان يقال العادة توجب اتفاقهم على الصدق ويلزم من ذلك امتناع اتفاقهم على الكذب
وعند ذلك فخروج العلم بخبر التواتر عن كونه نظريا سلمنا انه لا بد في حصول العلم
بخبر التواتر من حصول العلم بامتناع الكذب على المخبرين ولكن لا نسلم ان ذلك يكون
كافيا في كون العلم الحاصل بالتواتر ضروريا الا ان يكون العلم بالمقدمات قد علم
معه انها مرتبطة بالعلم الحاصل بخبر التواتر وانها الواسطة المقتضية لها
وذلك غير مسلم لوجود ما نحن فيه كما ذهب اليه الغزالي الحجة الثانية انه
لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لنا لكنا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه
كما في سائر العلوم الضرورية وذلك لان حصول العلم للاقل وهو لا يستغرب محال
فاذا كان ذلك العلم ضروريا وحسان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك والعاقل ان
يقول لم لما لا يجوز اذا كان ضروريا ان يعلم انه ضروري بل جاز ان يكون اصل
العلم بالمخبر به ضروريا والعلم بصفته وهي الضرورة غير ضروري كيف وانه
معارض بانه لو كان نظريا لعلمنا على صفته نظريا على ما قرره وليس كذلك
وليس احد القولين اولى من الآخر الحجة الثالثة انه لو كان العلم بخبر التواتر
ضروريا لما اختلف العقلاء فيه كما في غيره من الضروريات والعاقل ان يقول
الاختلاف فيه لا يدل على انه غير ضروري اذا كان خلاف السوفسطائية في حصول
العلم بالضروريات ما نعلم كونها ضرورية وليس كذلك الاتفاق من الخصمين
هاهنا بل لكان خلاف السمنية في حصول اصل العلم بخبر التواتر ما نعلمه ولكن كذلك

المقدمة الرابعة ان خبر التواتر لا يزيد في القوة على خبر الله تعالى وخبر رسوله بل يقصر عما نعلم لو ادنى ذ العلم بخبر الله او رسوله عرضا حاصلا بالضرورة بل بالاستدلال فما هو مثل ذلك ذ الادنى اولى ذ لقائل ان يقول حاصل ما ذكرتم راجع الى التمثيل ذ هو غير مفيد النقض كما عرفناه في مواضعه كيف وان العلم بخبر التواتر من حسنا هو علم وان كان لا يقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله ورسوله فلذلك لا تفاوت بين العلوم الضرورية المستفيض على ضرورتها كالعلم بان الواحد نصف الاثنين والعلم بان الواحد اقل من الاثنين ذ نحن لا نعني بخبر التواتر الا ما يحصل العلم بان كل واحد منها علم وقع ذلك ما لم يكن العلم الضروري ضروريا ان يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضروريا ولا يكون خبر الله وخبر رسوله عرضة ان يكون العلوم الضرورية عرضة ذ اذا عرف ضعف المقدمة الجانبين ذ تقادم الكلام من الطرفين فقد ظهر ان الواجب انما هو الوقف في الجزم باحد الامرين

المسئلة الثالثة اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر التواتر لا يولد العلم خلافا لبعض الناس ذ قد اعتمد القائلون بالسماع ذلك على مسلكين مختلفين الاول انهم قالوا لو كان خبر التواتر يولد العلم فالعلم اما ان يكون متولدا من الخبر الاخير او منه ومن جملة الاخبار المقضية اليه فان كان الاول فهو محال ذ الا لتولد منه سقدر واحد ذ ان كان الثاني فهو ممتنع لان الاخبار متعددة ذ المسبب الواحد لا يصدر عن سببين كما لا يكون مخلوقا بين خالقين ذ لقائل ان يقول ما المانع من ان يكون متولدا عن الخبر الاخير مشروطا بتقدم ما وجد من الاخبار قبله وعدمت ذ ان كان متولدا عن الجميع فما المانع ان يكون متولدا عن البعض الحاصل من شيء واحد لانه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار ذ هذا ما لا مدفع له نعم لو قيل ان توليده من جميع الاخبار ممتنع ضرورة انه من لم يسمع الاخبار معدوم ذ لا تولد المعدوم كان متجها ذ لمسلك الثاني انهم قالوا اذا استقرئ من مذهب القائلين بالتولد ان كل ما هو طالب لمحله من الجهات فانه يجوز ان يتولد عنه شيء في غير محله كالاعراض والحركات ذ ما ليس كذلك لا يتولد عنه شيء في غير محله فالقول بالخبر ليس له جهة ذ لا يتولد عنه العلم لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله ذ هو ممتنع ذ ذلك مما لا اتجاه له مع ما عرف من مذاهب الخصوم

وان ارهب الانسان لغيره مما يولد فيه الوجل المولد للاصفرار دعة الاحمرار ذ ان تعجبه له مما يولد فيه الوجل المولد للاحمرار دعة الاصفرار ذ ان كان مما يولد عن الغول المرهب ذ المعجب في غير محله ذ المعتمد في ابطال ذلك ليس الا ما حققناه في ابكار الافكار من الدلائل الدالة على استناع موجد غير الله تعالى ذ ان كل موجد ممكن فوجوده ليس الا بالله فتعليلك باعتباره ونقله الى ها هنا ان قيل اختيار كم هذه المسئلة المستقدمة انما هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل عن خبر التواتر ضروريا او نظريا ما لم يكن هو ها هنا ما لم يكن كونه مخلوقا لله تعالى بوجب كونه اضطراريا للعبد هو تناقض كيف ذ انه مخلوق لله تعالى لا يمكن حصوله عن خبر الجماعة المفروض بسببين خلق الله تعالى له ذ امكن ان لا يحصل بسبب عدم خلقه فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم انه غير موجود بالاختيار مباشرة بل بما يولد عما هو مباشرة العبد ذ هذا ما لنا في نقض السابق فيندفع قولنا سواء قلنا ان العلم مكتسب للعبد او هو حاصل لا ضرورة فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ما عرف من اصلنا نعم لو لم يكن مخلوقا لله تعالى لا لمكن ان يحصل ذ ان لا يحصل قلنا لذلك ممكن عقلا غير ان الله تعالى قد اجرى العادة بخلقه للعلم عند خبر التواتر كما اجرى العادة بالشبع عند الاكل والري عند شرب الماء ذ نحوه

المسئلة الرابعة انفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط واختلفوا في شروط فاما المتفق عليه فمنها ما يرجع الى المخبر ومنها ما يرجع الى المستمع فاما ما يرجع الى المخبرين فاربعة شروط الاول ان يكونوا في انفسهم بحيث لا يجوز تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين بما اخبروا به الخامس الثالث ان يكون خبرهم مستندا الى الحس لا الى الدليل العقلي الرابع ان يكونوا طرفا الخبر وسطه في هذا الشروط لا يخص اهل كل عصر مستقل بنفسه وكائن هذه الشروط معتبرة فيه ذ اما ما يرجع الى المستمع فان يكون المستمع سامعا لا كقبول العلم بما اخبره عنه عالم به قبل ذلك ذ انه كان قد يحصل العلم عند ان تذكر ان حصول العلم بخبر التواتر نظري يشترط تقدم العلم بهذه الامور على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل

عند خبر التواتر يحلو الله تعالى فان يحلو العلم لو علم ان المخبر مسلم على هذه
الشرط ولم يحلو له العلم علم احلال هذه الشروط او بعضها ضابط العلم بكامل
هذه الشرط حصول العلم بخبر التواتر عنده ٢ ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر
سابقة حصول العلم بعده الشرط التي احلف هو ٢ في اقل عدد يحصل معه العلم فقال
بعضهم هو خمسة لان ما دون ذلك الاربعة يشبه شرعنة يجوز للقاضي عرضها
على الرجس بالاجماع لحصول غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة
لما كان كذلك وقد قطع القاضي ابو بكر بان الاربعة عدد ناقص وذلك في الخمسة
ومنهم من قال اقل ذلك اثنا عشر بعد نقبا بني اسرائيل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني
عشر نقيبا فانا حصلهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم ومنهم من قال اقل عشرون
لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانا حصلهم بذلك لحصول
العلم بالمخبرين به ومنهم من قال اقل ذلك اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة ومنهم من
قال اقله سبعون عملا بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وانا حصلهم بذلك لحصول العلم بالمخبرين به ومنهم من قال اقله تسعة عشر وهذا
نظرا الى عدد اهل بدر وانا خصوا بذلك ليعلم ما بحوزن به ومنهم من قال اقله خمسة
وهذا هو المختار وذلك لانا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة
وغفاذ وغفر ذلك من المتواترات عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند
وارد المخبرين بامر من الامور سوى تلك الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد
ظننا لخبر واحد بعد واحد لم نجد من انفسنا سبيلا عادة كما لم نجد من انفسنا الحالة
التي يحصل فيها عقولنا بعد نقصها بالنديح الحقي لحصول القوة البشرية
عن الوقوف على ذلك بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اقل عدد
اذا علم كما نعلم حصول الشبع بالكل الخبز والري بشرب الكاس وان كنا لا
نقف على المقدار الذي به حصل الشبع والري وما قيل من الاقاويل في ضبط
عدد التواتر فهي مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملاءمتها للمطلوب
مضطربة فانه مامن عدد نفرض حصول العلم به لقوم الا وقد يمكن فرض خبر هم
بعينه غير مفيد للعلم بالنظر الى خبر من لم نخبر وانما عينا بعضهم لوقائع ذلك

لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم الاول ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول
العلم لما اختلف ذلك باختلاف الاحوال سببا ٢ اختلاف في القرائن المقترنة بالخبر وتوه
سماع المستمع وفهمه وادراكه للقرائن ٢ بالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده
من اقوال المخبرين لان العلم مضبوط تحرر كصور وعلى هذا فلم يعلم عدد يفرض سواء كان اربعة
او مائة الف ويمكن ان يحصل العلم بخبر واحد بان يحصل بحسب ذلك باحوال القرائن
كما ذكرنا في كل صورة من صور يعتبر ذلك العدد فيها فما كان لحصول العلم بخبرهم بحكم
٢ دليل عليه بل يمكن ان يكون لامر اخر غير ذلك او ان ذلك واقع بحكم الاتفاق
وعلى قولنا بان ضابط التواتر حصول العلم عنده يمتنع ان يستدل بالتواتر على من لم
يحصل له العلم عنده وانما المرجع فيه الى الوجدان هذا ما يرجع الى القرائن المعتبرة
المتفق عليه واما الشروط المختلف فيها فسنة الاول ذهب قوم الى ان من شرط عدد
التواتر ان لا يكونوا بلدا ولا محصورين علا وذهب الباقلاني حلافه وهو الحق وذلك
لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج او اهل الجامع
بواقعة وقعت وحادثة حدثت مع انهم محصورون الثاني ذهب قوم الى اشتراط
احلاف اسنا المخبرين واوطانهم واديانهم وهو فاسد ٢ انا لو قدرنا اهل
بلد اتفقت اديانهم او انسابهم واخبروا بقضية شاهدوها لم يمتنع حصول العلم
بخبرهم الثالث ذهب بعضهم الى شرط المخبرين ان يكونوا مسلمين عدولا ٢ الا ان الكفر
عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقق في
القول ولهذه العلة اتفق المسلمون بدلالة اجماعهم على القطع بانه لو وقع العلم
بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما اخبر به النصارى مع كثرة عددهم عن قتل
المسيح وصلبه وما يقولونه عن كلمة التثليث وهو باطل فانا نجد من انفسنا
العلم باخبارنا بعدد الكثير وان كانوا كفارا كما لو اخبر اهل قسطنطينية بقتل
ملكهم وليس ذلك لان الكثرة مانعة من التواطئ على الكذب بل لان لم يكن
ذلك ممتنعا فما كان دون ذلك الكثرة واما الاجماع فانما اتفق على الاسلام بالاجماع
به للادلة السمعية دون الادلة العقلية كما سبق بخلاف التواتر واما انه لم يحصل
لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث فجواز ان
يكون ذلك محالا على عدم شرط من شروط التواتر وهو اما اختلال استواء طرفي الخبر

وسطه فما ذكرناه من الشرط قبل او انهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحا بل سمعوا
كلمة موهمة لذلك مثقولوا التثليث وجب اعتقاد ذلك نفيا للكفر عن المسيح على ما قال
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ثالث ثلثة وان المسيح ينبه لهم
سقلوا اتتله وصلبه ولا عدل في ذلك وان كان الغلط قد عم معتادا اذا وقع في زمن خرق
العوائد وهو زمان النبوة وان كان بعيدا في غير زمانه وجب اعتقاد ذلك عملا بقوله
تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا فرق بخرق العوائد جائز في غير زمان النبوة
بكرامات الاولياء فلجموا ما اخبر به اهل التواتر عن الحس لاحتمال وقوع الغلط فيه قلنا ان حصل
لنا العلم بخبر هم علمنا استحالة الغلط علمهم وان لم يحصل لنا العلم به علمنا انه قد اختل
شرط من شرائط التواتر وان لم يكن ذلك الشرط معينا عندنا الا ان مذهب قوم الى ان شرطه
ان لا يتواطئوا المحسوس على اخبار هو بالسفسطة هو باطل فانهم ان جملوا على الصدق لم يمتنع
حصول العلم بقولهم لنا ولو لم يحملوا عليه لانهم لو حملوا الكل اهل مدينة عظيمة
على اخبار عن امر محسوس وجدنا انفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل
وان حمل على الكذب بمنع حصول العلم بخبرهم لفوات شرطه وهو اخبارهم عن معلوم
محسوس الخامس شرطت الشيعة وابن الاخرس وجود المعصوم في خبر التواتر
حتى لا تتفق اهل البلد بسذ هو باطل لما مضى انه مر ابه لو اتفق اهل بلد من بلاد
الكفار على الاخبار عن فعل من افعالهم او اعتقاد سنة فان العلم يحصل بخبرهم مع
كونهم كفارا فضلا عن كون الامام المعصوم ليس فيهم فلو كان كذلك فالعلم
يكون حاصلا بقول الامام المعصوم بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر السادس
شرطت الحنابلة في خبر التواتر ان يكون مستندا الى اخبارا هل الدلة والمشاهدة
لانهم اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء فلا توثق من تواطئهم على الكذب لغرض من الاغراض
بخلاف ما اذا كانوا اهل الدلة والمشاهدة فان تحوف تواطئهم بالكذب يمنعهم
من الكذب وتوضيح ذلك هذا الشرط لتثبت فرضهم من ان حال العلم بخبر التواتر
بمخالف على ما بنينا عليها الا حيث انهم لم يريدوا في الاخبار بها هم اهل
الدلة والمشاهدة لكنه باطل مما تحده من انفسنا من العلم باخبار الاكابر
والرؤساء والعلماء اذا اخبروا بامر محسوس كانوا حاضرين له بل ربما كان حصول العلم
بخبرهم اسرع من حصول العلم بخبر اهل المشاهدة الدلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب

كذب الشيعة والفقهاء الاربعة والقرافي فيما ذهبوا اليه من اشتراط العصمة في مجموع التواتر او الاخبار في المحسوس والاحالة الى المعقول

لشرفهم وقلة مبالاتهم هو آبه لجسارتهم والجملة لا يمتنع ان يكون شئ من هذه الشروط
اذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه اسرع من غيره اما ان يلزم ذلك شرطا بحيث
ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه فلا المسئلة الخامسة ذهب
القاضي ابو بكر وابو الحسن البصري الى ان كل عدد وقع العلم بخبره في واقعة لمحصل له وان
يكون مفيدا للعلم بغير تلك الواقعة لخبر ذلك العدد الى اسمعه وهذا ناصح على
اطلاقه اذا كان العلم قد حصل من بعض ذلك الخبر ذلك العدد مجردا عما احتف به
من القرائن العائدة الى اخبارا المخبرين واحوالهم واستوى السامعين في قوة
الاختيار السماع للخبر وقوة الفهم لمدلوله مع فرض التساوي في القرائن مع ان
القرائن قد تفيد ايجادها الظن وبتظافرها واحتفالها العلم كما سنبينه فلا
يمتنع ان يحصل العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقائع للسامع دون البعض لما اختص
به من القرائن التي لا وجود لها في غيره سقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا نلزم
من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله لآخر لتفاوتهما في قوة
الادراك والفهم للقرائن اذ التفاوت فيما بين الناس في ذلك ظاهر جدا حتى ان
منهم من له قوة فهم ادق المعاني واخفضها في ادنى لمحة من غير كد ولا
تعب ومنهم من ينتهي في البلادة الى حد لا قدرة له على فهم اظهر ما يكون من
المعاني مع الجد والاجتهاد في ذلك ومنهم من حاله متوسطة بين الدرجتين
وهذا امر واضح لا مرية فيه ومع التفاوت في هذه الامور يظهر انما ذكره القاضي
وابو الحسن البصري مما لا سبيل الى تصحيحه على اطلاقه المسئلة السادسة
اذا عرف ان التواتر يفيد العلم بالمخبر به احد كالاخبار عن قتل ملك او هجوم بلد كما كان
فلا بد وان يعلم عدد المخبرين حد التواتر لكل احد لاختلاف اخبارهم وان الوقائع التي اخبروا عنها مع
اشتراك جميع اخبارهم في معنى كلي مشترك بين مخبرا تهم فالكل مخبرون عن ذلك المعنى
المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته اما لتضمن الاخص الالتزام فكان معلوما
من اخبارهم وذلك كالاخبار التي وردت خارجة عن الحصر عن وقائع عظيمة
وقائع حاضرة في حياته وميتا فانه وان اختلف وقائع هذه الاخبار وذلك دالة
على العقد والشجاعة من شجاعة هذا وكرم هذا غير انه مهما كان حصول العلم بما مثل
التواتر الاول لاتحاد لفظه ومعناه اسرع حصولا من الثاني لاختلاف لفاظه ومعانيها

من المعاني وان تحد مدلولها من جهة الضمن او الالتزام وهذا آخر ابحاث المواتر

الباب الثالث في اخبار الآحاد وتشتمل على اربعة اقسام

اولها النظر في حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل وثانيها النظر في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل وثالثها النظر في مستند الراوي في كيفية رواياته وما يتعلق به من المسائل ورابعها النظر فيما اختلف فيه من خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل

القسم الاول في حقيقة خبر الواحد وتشتمل على مقدمة ومسائل

اما المقدمة ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه قال بعض اصحابنا خبر الواحد ما لا يفيد العلم وهو غير مطرد ولا منعكس اما انه غير مطرد فلان العلم قد يحصل بخبر الواحد اذا احتف به القرائن وهو خبر واحد فقد وجد الحد ولا محدود واما انه غير منعكس فهو ان خبر الواحد اذا اخبر بخبر ولم يفد العلم فانه خبر واحد فقد وجد المحدود ولا حد وكيف كان فان التعريف بما افاد العلم تعريف بلفظ مشترك بين العلم كما في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون وبين الترجيح احد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع والحدود ما جاءت صيانتها عن الالفاظ المشتركة لاخلالها بالتفاهم وان امكن ردها الى القرينة والاقرب في ذلك ان يقال خبر الآحاد ما كان من الاخبار غير منتهيه الى حد التواتر وهو منقسم الى ما لا يفيد العلم اصلا وهو ما تقابلت فيه الاحتمالان على السواء الى ما يفيد العلم وهو ترجيح احد الاحتمالين على الآخر في النفس من غير قطع فان نقله جماعة تزيد على اثنين ولا ترقى الى اربعة سمي مستفيضا مشهورا واذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من المسائل وهي سبع

المسئلة الاولى اصل في ان الواحد العدل اذا اخبر بخبر هل يفيد خبره العلم فذهب قوم الى انه يفيد العلم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى القطع فان العلم قد يطلق ويراد به الظن كما في قوله تعالى قال علمتم من تمنائ اي ظننتموهن ومنهم من قال انه يفيد العلم اليقيني من غير قرينة لكن من هؤلاء من قال ذلك مطلقا في خبر كل واحد كبعض اهل الظاهر وهو مذهل احمد حنبل في احدى الروايتين عنه ومنهم من قال انما وجد ذلك في بعض اخبار الآحاد لا في الكل وهذا مذهب بعض اصحاب الحديث ومنهم من قال انه يفيد العلم اذا اقترنت به قرينة كالتغاير ومن تابعه في مقالته وذهب الباقون الى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقا لا بقرينة ولا بغير

قوله

فان خبره غير مفيد للعلم لجواز ان يكون المفيد للعلم هو الخبر الآخر كيف وانه لا مزية
لاحدهما على الآخر حتى يقال بحصول العلم بخبره دون خبر الآخر الحجة الثانية
ان كل عاقل يجد من نفسه عند سماع الآحاد من واحد بعد واحد بخبر واحد وزوال اعتقاده بذلك
المخبر ولو كان الخبر الاول والثاني مفيدا للعلم فالعلم غير قابل للتزايد والانفصال فان قيل
كيف يقال بان العلم غير قابل للزيادة والانفصال مع ان بعض العلوم قد يكون اجلى من بعض
واظهر كالعلم الضروري فانه اقوى من العلم المكتسب والعلم بالعيان اقوى من العلم بالخبر
قلنا انما نعني بتصور التفاوت بين العلوم من حيث هي علوم بزيادة او انفصال لا ما يقارنها من
المتعلق قطعا ولو لم يكن كذلك لما كان علم ما بل ظنونا اذ التفاوت الواقع بين
العلم النظري والعلم الضروري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل من جهة ان احدهما متوقف
في حصوله الى النظر دون الآخر او ان احدهما اسرع حصولا من الآخر لتوقف على النظر
والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما يتعلقا به واما التفاوت
بينهما من جهة انا لا ندرك في الخبر بكون مدركا بالعيان والنظر الحجة الثالثة لو كان
خبر الواحد مجردة موجبا للعلم لكان للعلم حاصلا بنبوة من اخبر بكونه نبيا من غير
حاجة الى معجزة دالة على صدقه ولوجب ان يحصل العلم للحاكم بشهادة الشاهد الواحد
وان لا يفتقر معه الى شاهد آخر او الى تزكيته لما فيه من طلب تحصيل الحاصل اذ العلم
غير قابل للزيادة والانفصال كما سبق تقريره الحجة الرابعة انه لو حصل العلم بخبر الواحد
مجردة لوجب تخطئة مخالف بالاجماع وتفسيقه وتبديعه ان كان ذلك
فما يبدع بمخالفته ويفسق لو كان مما يصح معارضته بخبر التواتر وان يمتنع
السكوت عما يعارضه في خبر التواتر وذلك خلاف الاجماع فان قيل ما ذكرتموه
معارض بالعقل للمعقول والاثر اما العقل فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد في احكام الشرع
وتقديم العمل به فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة
النص وهو ممتنع ايضا فان الله تعالى قدم على اتباع الظن بقوله ان بعض الظن
اثم الظن وقوله وما اتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ولو كان
خبر الواحد مفيدا للظن لكنا متعبدين على اتباعه وهو خلاف الاجماع
والثامن من جهة المعقول فمن وجهين الاول انه لو لم يكن خبر الواحد مفيد العلم

لما اوجبه وان كثر العدد الى حد التواتر انما جاز على الاول جاز على من بعده الثاني
انه لو لم يكن خبره موجبا للعلم لما اوجب قبل المقر بالعمل على نفسه والاستفاضة التي
عليه لما وجب الحدود باخبار الاحاد لكون ذلك ناشئا على العمل بالظن في اشغال
الذمة واما من جهة الاثر وتحقيق مذهب من فرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين وهو
ان عليا علم الله قال ما حدثني احد بحديث الا استحلفته سوى ابي بكر صدق
ابو بكر وقطع بصدقه وهو احد قلنا اما الآيات فالجواب عنها من وجهين الاول انا
وجوب العمل بخبر التواتر وافقا عن الشرعيات انما كان لتباعها على انعقاد الاجماع
على ذلك والاجماع دليل قاطع فاتباعه لا يكون اتباعا لما ليس بعلم والاتباع للظن
الثاني انه يحتمل ان يكون المراد من الآيات انما هو المنع عن اتباع غير العلم فيما المطلوب
منه العلم كالاعتقادات في اصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى وما يجوز عليه
وما لا يجوز وبحمل الجمع على ذلك عملا بما ذكرناه من الادلة واما ما ذكروه من الوجه الاول
من جهة المعقول فغير لازم لان حكم الجملة قد تغاير حكم الآحاد على ما سبق مرارا
واما الوجه الثاني فمبني على ان احكام الشرع لا تبنى على غير العلم وهو غير مسلم
وهو على خلاف اجماع السلف بل على جواز المخالفة وما ذكروه من الاثر فقد اشتهر
ان يروى على ان عليا كرم الله وجهه صدق ابا بكر رضي الله عنه من غير تعيين
لحصول ظنه بخبره من غير تعيين دون خبر غيره لكون ما اختص به من زيادة الرتبة
وعلو الشان في العقائد والفقه في مقابلة تعين غيره والصدق بناء على غلبة الظن
جائز في باب الظنون وان لم يكن الصدق معلوما واما جواز وقوع العلم بخبر الواحد
اذا احتفت به القرائن فنحيل عليه ان القرينة قد تفيد الظن بخبره مجردة عن الخبر
وذلك كما اذا رأينا انسانا يلقي من المظلة الى سقف مستحسن فانا نظن حينئذ له
فاذا اقترن به ذلك ملازمته له زاد ذلك الظن ولا يبعد ان يزيد زيادة خارجة
له عن احتمال حاله وتغيير حاله الى غير ذلك من القرائن حتى يحصل العلم بحيث لا يبقى
تردد الظن باخبار الآحاد حتى يصير تواترا وذلك كما نجد من نجن وجل
من خوض باحرار هذا الاصفهاني هذا وهذا الطريق يعلم عند ارتضاع الطفل
بوصول اللبن الى جوفه بكثرة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع كون
المرأة شابة نفسا وسكون الصبي بعد بكائه الى غير ذلك من القرائن واذا كان القرائن

المتضافرة يجوز هما مفيدة للعلم فلا بعد ان يقترن بالخبر المفيد للعلم قرينة مفيدة
للعلم قائمة مقام اقتران خبر آخر به فلا يمتنع ان يدل القرائن على زيادة اقتران القرائن
الى ان يحصل العلم كما في خبر التواتر اذا ثبت الجواز فنبيان الوقوع انه لو اخبر واحد ذلك
الملك بموت ولده واقترن ذلك عندنا بمرضه وانه لم يزل في داره الملك سواه وما شاهدنا من
الصراخ العالي في داره والتحيب الخارج عن العادة وخروج الجنازة محفوفة بالخدم
والحواشي حاسرات يلطمن خدودهن وشقين شعورهن والملك محزون والنوب
حاسرة الرأس يلطم وجهه وهو مضطرب الحال منوس الحال على خلاف ما كان من عادته
من لزوم الوقار والهيبة والمحافظة على اسباب الرزانة فان كل عاقل يسمع بذلك الخبر
ويشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك المخبر ويحصل له العلم بخبره كما يعلم صدق خبر
التواتر ووقوع مخبره وكذلك اذا اخبره احد مع كمال عقله ومحبته لحياة نفسه و
كراهيته للالم وهو في رغد عيش فاقدا لامر قاطعا بالحياة انه قتل من يكافئه عمدا و
عدوانا بآلة تقتل مثلها غالبا من غير شبهة لمن في مثله وانما يأمر القصاص كان خبره
مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه عادة وكذلك اذا كان في جوار انسان امرأة
حامل وقد انتهت مدة حملها فسمع الخلق من دار الجيران وضجيج النسوان حول تلك
الحامل وسمع صراخ الطفل وخرج نسوة يقلن انها قد ولدت فانه لا يرتاب
في ذلك ويحصل له العلم به قطعا وانكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة
فان قيل العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة اما ان يكون حاصلا
من بعض المخبرين او من بعض القرائن او من الخبر مشروطا بالقرائن او القرائن مشروطا
بالخبر الاول او من الامرين معا واجاز ان يكون من مجرد الخبر لما ذكرتموه او
واجاز ان يكون من الخبر مشروطا بالقرائن والامر القرائن بشرط الخبر والامر الخبر
والقرائن معا لاستحالة ذلك القرائن المذكورة بافادة العلم بالموت سواء وجد
الخبر او لم يوجد فلم يبق الا ان يكون حاصلا من بعض القرائن دون الآخر للخبر لما
ذكرتموه معارض بما ذكرتموه من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم لخبر الواحد
مجردا عن القرائن فانها متوجهة بعينها هاهنا والجواب عن السؤال الاول انه
لا يمتنع ان يكون سبب ما وجد من القرائن موت ولد ذلك الملك فجأة فاذا انضم
الى الخبر بموت ذلك الولد بعينه كان اعضادا وقوته اكد من اعضاد وقوته

مع القرائن دون الخبر وعن المعارضات انها غير لازمة فيما نحن فيه اما الوجه الاول فلانا اذا
فرضنا حصول العلم بخبر من احتفت بخبره القرائن فيمتنع تصور اقتران تلك القرائن
او ما يقوم مقامها بالخبر المناقض له وان كان بعض الخبر مناقضا بخلاف ما اذا كان
الخبر بمجرده مفيدا للعلم فان ذلك غير ممتنع من خبر آخر مناقض له على ما هو معلوم بالضرورة
واما الوجه الثاني فلانا لم نجد من انفسنا عند اخبار الآحاد انا نكون فيها لم يحصل
العلم فيه بخبر الاول والثاني واما مع كون العلم قد حصل بخبر الاول فالتردد من ذلك
يكون ممتنعا ولا كذلك ما اخبر واحد بخبر فانا اذا اجرينا النظر الى الخبر من غير ضرورة
وجدنا انفسنا متمايزين فيها النظر الى آخر به اقتران خبر غير مخبره واما الوجه
الثالث فلانا اذا قلنا ان الواحد يفيد العلم بخبره لزم تصديق مدعي النبوة في خبره
ولا كذلك اذا قلنا ان الخبر لا يفيد العلم الا بالقرائن فخبر الواحد غير منوط لا يكون
مفيد اللعلم بصدقه دون اقتران القرائن لغوله واما الحجة من القرائن واما الحجة
الرابعة فغاية ما تدل على انه لم توجد خبر من اخبار الآحاد في الشرعيات موجبا
للعلم بخبره ولا يلزم منه امتناع ذلك مطلقا المسئلة الثانية
اذا آخر واحد من يدل الرسول عليه السلام بخبر ولم ينكر عليه هل يعلم كونه صادقا فيه منهم
من قال بان ذلك دليل على العلم بصدقه فيما اخبر به فانه لو كان كاذبا لانكر عليه اذ عدم الانكار
دل على كونه مقرا له على الكذب مع كونه محرما وذلك محال لان النبي عليه السلام هو غير
صحيح فانه من الجائز ان يكون النبي عليه السلام غير سامع له بل هو ذاهل عنه او ان غلب على
الظن السماع وعدم الغفلة وسعد ان يعلم سماعه له وعدم غفلته عنه فمن الجائز
ان لا يكون قاصدا لما ذكرناه ان غلب على الظن قصده له وسعد ان يكون ناهيا له فلا يكون
اما ان يكون ما آخر به متعلقا بالدين او الدنيا فان كان متعلقا بالدين وقد ر
كونه كاذبا فانه يحتمل ان يكون قد بينه له وعلم ان انكاره عليه وبيانه له ثانيا
غير مستحق فيه ولم ير في الانكار عليه فائدة ورأى المصلحة في امهاله الى وقت آخر
وسعد ير عدم ذلك كله احتمل ان يكون كذبه في ذلك صغيرة وعدم الانكار عليه
في ذلك غايته ان يكون صغيرة في حق النبي عليه السلام واستقر الصغاير عن النبي عليه السلام غير
مقطوع به على ما بيناه في كتبنا الكلامية هذا ان كان بامر ديني واما ان كان
اخباره بامر دنيوي فيحتمل ان النبي عليه السلام لم يعلم بكونه كاذبا فيما اخبر به وان ظن

علمه به وسعد يجوز ان يكون عالما بكذبه فيحتمل انه امتنع من الانكار وعليه لم انما ولعله
بانه لا فائدة في انكاره وسعد وعدم ذلك كله فيحتمل ان يكون ذلك لصغار وكصغار
غير محسنة على الانبياء عليهم السلام وعلى هذا فيندفع الاستدلال به على صدق نقلهم لان
دل عليه ظنا المسئلة الرابعة اذ لا خبر احد بخبر عن امر محسن من
بل جماعة وسكتوا عن تكذيبه فان لزم علم من ذلك صدقه لانه يمتنع عادة ان لا يطلع واحد
منهم على كذبه بعد سعد والاطلاع يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن التكذيب مع اختلاف
اغراضهم وطباعهم واحوالهم اذا عرفت فحيث سكتوا عن التكذيب دل على صدقه وليس
بحق لانه من الجائز ان لا يكن لهم اطلاع على ما اخبر به او لا يعلمون كونه صادقا او كاذبا
او واحد منهم لان العادة مما يحيل اطلاع بعض الناس على امر لم يطلع عليه غيره وسعد
ان يعلم واحد منهم وانبائه بكذبه والعادة لا تحيل سكوت واحد لا نفس عن تكذيبه
وسعد ان يعلم الكل بكذبه فيحتمل ان ما منعهم من تكذيبه ومع هذه
الاحتمالات يمتنع القطع بصدقه وان كان صدقه مظنونا المسئلة الرابعة
اذا روى واحد خبرا وراى الامة مجمعة على العمل بمقتضاه قال جماعة من المعتزلة
كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما ان ذلك يدل على صدقه قطعا والا كان عملهم
بمقتضاه خطا والامة لا تجتمع على الخطا وهو باطل وذلك لانه من المحتمل ان يقترن بعملهم
به بل بغيره من الادلة او بعضهم به دون بعض وغيره وسيقدر عمل الكل به فلا يدل
ذلك على صدقه قطعا لانه اذا كان مظنون الصدق فالامة مكلفة بالعمل بموجبه وعلمهم
بموجبه مع تكليفهم بذلك لا يكون خطا لان خطاهم انما يكون بترك ما كلفوا به
او العمل بما نهوا عنه ومع هذه الاحتمالات فصدقه لا يكون مقطوعا به وان كان
مظنونا وعلى هذا فلا يرى في احد خبرا وانفق اهل الاجماع فيه على قولين مطلقة
علت بمقتضاه وطائفة استدلت بما يدل على ذلك على صدقه قطعا
وذلك ان الطائفة التي علمت بمقتضاه لعلها لم تعمل به بل بغيره كما سبق وسيقدر
ان يكون عاملة به فانقياسها قهر على قبوله لا يوجب كونه صادقا قطعا لما ذكرناه
من تكليفهم باتباع الظن المسئلة الخامسة فيما لو حدث
بمشهد من الخلق الكثير لتوفرت الدواعي على نقله اذا انفرد الواحد برواية
عن باقي الخلق كما اذا اخبر بخبر ان الخليفة بعد الاقل ربع وسط الجامع

يوم الجمعة مشهد من الخلق ولم يخبر بذلك احد سواه نزعت الكل الى ان ذلك مما على كذبه
خلافا للشيعة وهو الحق وذلك لان الله تعالى لم يركز في طباع الخلق من توفير
الدواعي على نقل ما علموه والمحدث بما عرفوه حتى ان العادة لتحيل كتمان من لا
قرابة له مما جرى في صغائر الامور على الجمع القليل فكيف على الجمع الكثير فيما هو
من غرائب الامور ومهماتها والنفوس مستزادة الى معرفة ذلك فلا يقبل صلاح الخلق بل
السكوت عن نقل ذلك واشاعته في حالة العادة له اسند من اخاه العادة لسكوتهم
وتواطئهم على عدم نقل وجود ممكن الانفراد ولو جاز كتمان ذلك لجاز ان يوجد مثل
مصر وبغداد ولم يخبر احد عنهما وذلك محال عادة ومثال ذلك عرفنا كذب من
ادعى معارضة القرآن والتنصيص على امام بعينه من حيث انه لو وجد ذلك لشاع
وتوفرت الدواعي على نقله فان قيل العادة انما تحيل انفراد الجمع الكثير على كتمان
ما جرى لمشهد منهم من الامور العظيمة اذ الم يتحقق الداعي الى الكتمان معارضا الداعي
الاظهار وهو بعيد في ذلك لان الغرض واحد يعم الكل وهو الصلاح في امر الولاية واصلاح للعيشة او خوف وارهبة من عدو غالب وملك قاهر او
لاغراض متعددة لكل غرض لواحد ودال على ذلك لو وقع وهو ان الانصار مع
كثرتهم الكثيرة بخروج عن الحصر لم ينقلوا كلام المسيح في الهد مع انه اعجب
حادث حدث في الارض ومن اعظم ما يتوفر الدواعي على نقله واشاعته ونقلوا ما دون
ذلك من معجزاته واضافاته الناس نقلوا اعلام الرسل ولم ينقلوا اعلام شعيب
وغيره من الرسل واضافاته احاد الملحدين فما بقي واسقل ما يتوفر الداعي على
نقله مع شيوعه بين الصحابة والجم الكثير لنقل ما عدا القرآن من معجزات
كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبع الماء من اصابعه وحنين الجذع
اليه وتسليم الغزالة عليه وكتحول مكة عنوة او صلحا وتشبيه
الامامة والزامه في الحج وتزاويه ونكاحه لميمونة وهو حرام وقبوله شهادة الاعرابي
وحكمه في هلال رمضان وكفع اليدين في الصلوة والجهر بالتسمية الى غير ذلك من
الوقائع التي لا تحصى فلما تقدم مثال العادة تحيل التفاق الجم الكثير على كتمان
ما جرى لمشهد من الوقائع العظيمة فلو لم يدل ذلك انما صح ان لم يوجد الداعي
الى الكتمان فلنا فيه كلام وذلك لان العادة انما تحيل انتفاء الجمع الكثير

فى الداعى الى الايمان كما يستحل اسناده كهم فى الداعى الى الكذب والى اكل طعام واحد
فى يوم واحد فما ذكروه من صور الاستشهاد انما كلام عيسى فى المهد فانما تولى بطله الحال
انه لم يتكلم الا بحضرة نفر يسير ولم يكن امره قد ظهر والاشاعة فاشية فى الاخوف برسالة
والنبوة وذلك بخلاف احياء الميت وابراء الاكمه والابرص فانه كان يقع اشتهاره
ودعواه الوسالة مستندا الى ذلك على صدقه فى نظم الناس اليه وانقيادهم الاعتبر الى ما
يدعيه فلذلك لم يقع اتفاقهم على كثير منه اما اعلام شعيب عن من اتبعه فانما لم
ينقل الينا فلعله لم يدع الرسالة حتى يستدل عليه بالمعجزات ولو كان لشريعته اثر دائم
بها بل كانوا يدعون الى ما يعرفون قبلهم من الرسل كغيرهم من الامة واحاد العلماء
واما ما فى المعجزات الاخر غير القرآن فلعلها تواترت او احاد لانه لم يوجد فى ذلك مستند من
العلم العظيم بل انما كان يأتى منها احيانا على حضور طائفة يسيرة وقد لا يسلم الخبر
فانه كان من الايات الليلية وتغيب الناس عن ذلك غالبا فى ليل البصر وقلما يخرج
عليه الا قد ذهبوا الى نومه ولا يتفطن لذلك سوى من رآه يعمل لنفر اليسير ولهذا
فانه كثيرا ما يقول بعضهم فى الليل من نزل صاعقة او برق عظيم او انقضاض
شهاب عظيم ولا يستعرب سوى الاحاد وهذا بخلاف القرآن فانه كان على العلم تردد
بين الخلق فى جمع عمره ولم يسع اجتماع الجم العظيم فى زمانه الا وقد علموه وشاهدوه
فلذلك استحال فى العادة اطباقهم على عدم نقله واما دخول مكة فقد نقل الجم الكثير
وهو مستفيض مشهور انه دخلها عنوة مستسلما بالانوية والاعلام على سبيل
القهر والغلبة مع بذل الامان لمن الى مسالمته وعصم بالكعبة ودار ابى سفيان
وانما خالف بعض العقلا لما اشتبه عليه ذلك بما دانيه من قبله خالد بن الوليد
وابعد طرق ذلك فى الاحاد وانما تتبين الاقامة وافرادها فانما اختلفوا فيه
لاحتمال ان المؤذن كان يفرد تارة ويثنى اخرى فينقل كل بعض ما سمعه
واهمل الباقى لعلمه بانتقام الفروع المسامح فيها وهو الجواب عن الحضر بالتسمية
واما ايراد النفى وقرانه فى الحج فانما نقله الاحاد لان ذلك مما يتعلق بالنية ليس
ذلك مما يجب ظهوره ومشاهدة النبى عليه السلام به واما نكاح ميمونة وهو حرام فليس
ذلك ايضا مما يجب اظهاره بل جاز ان يكون قد وقع ذلك بحضرة جماعة يسيرة فلذلك
انفرد به الاحاد وهو الخبر عن قول شهادة الاعرابى وهذه المسئلة السادسة

منبر

مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل خلافا للجبائى وجماعة من المتكلمين
والدليل جوازه عقلا انا لو قدرنا ورود الشرع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن
صدقه لم يلزم عنه لذاته محال فى العقل والاعنى للجواز العقلى سوى ذلك وغاية ما يقدر
فى اتباعه احتمال كونه كاذبا او مخطئا وذلك لا يمنع من التعبد به بدليل انا قطعنا على
التعبد بالعمل بقول المفتى والعمل بقول الشاهدين مع احتمال الكذب والخطأ على المفتى
والشاهد فيما اخبروا به فان قيل ذا سلمنا انه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال
وانه ليس محالا لذاته عقلا ولكنه محال عقلا باعتبار امر خارج عن ذاته وذلك لان التكليف
مبنى على المصالح ودرء المفاسد فلو تعبدنا باتباع خبر الواحد والعمل به فاذا اخبر
عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بسفك دم واستحلال بضع محرم مع احتمال كونه
كاذبا فلا يكون فى العمل بمقتضى قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف وضع الشرع
وهذا لا يمتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبى فيما يتعلق بالاحكام الشرعية
اجماعا واما ما ذكروه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين فالفرق بين الشهادة
والخبر من جملة اوجه الاول ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح والذلك الخبر عن
الله تعالى ولرسوله فكانت المفسدة فى الشهادة ابعد الثانى ان الخبر يقتضى اثبات
شرع بخلاف الشهادة الثالث هو ان الحكم عند الشهادة انما ثبت بدليل قاطع وهو
الاجماع والشهادة شرط لا مثبت بخلاف خبر الواحد فانه عندكم دليل مثبت للحكم
الشرعى ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على جواز التعبد بخبر الواحد الا انه
معارض بما يدل على نقيضه وهو ثبات من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله
وان الظن لا يغنى من الحق شيئا واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول انه لو جاز ورود
التعبد بقبول خبر الواحد فى الاحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا صدقه لاحتمل
كونه مصلحة لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام
الشرعية وذلك لان القرآن المعجزة بقوله محال الثانى انه لو جاز ورود التعبد
بخبر الواحد فى الفروع لجاز ورود التعبد به فى الاصول والتالى كذلك الثالث انه لو جاز
التعبد بقبول خبر الواحد لجاز التعبد فى نقل القرآن وهو محال الى ان اخبار
الآحاد قد يتعذر حصول مدلولها بالعلم لما كان لو كلفنا بالعمل بما لا يمكن العمل به

ضرورة المعارض وهو ممتنع على الشارع الجواب عن السؤال الاول من وجهي الاول
انه مبني على وجوب رعاية المصالح في احكام الشرع وافعاله وهو غير مسلم على ما بيناه
في الكلام على المسالك الثاني انما ذكروه منقوض بورود التعبد بقبول شهادة الشهود
وقول المفتي وما ذكروه من الفرق فباطل اما الفرق الاول فمن وجهين الاول انه
لا يطرد في اخبار المتعلقة بانواع المعاملات الثاني انه منقوض بالشهادة فيما لا
يجري فيه الصلح في الدماء والفروج واما الفرق الثاني فمن وجهة ان المخبر اذا سلم
اثبات امر شرعي بالشهادة على الفعل والمشافهة عن ذلك سلم اثبات امر
شرعي وهو وجوب العمل والقطع واما الثالث فمن وجهة انه لا فرق بين الخبر والشهادة
من حيث انه لا بد عند الشهادة من دليل يوجب العمل بها كما في العمل بالخبر واما المعارضة
بالآيات فجوابها من وجهين الاول انا نقول بموجبها وذلك ان العمل بخبر الواحد دون
اتباعه انما هو بدليل مقطوع به مفيد للعلم بذلك وهو الاجماع الثاني انا لا نسلم على
المخصوص في اعطاء العلم امتناع التعبد بخبر الواحد اذ هو غير معلوم بدليل قاطع
بل غايته ان يكون مظنونا لهم فالآيات مشتركة الدلالة فلم يدل شيء على امتناع
خبر الواحد فيدل على السنة القول بعدم اتباعه واذا تعارضت تساقطت
الدلالة فيما امتنع العمل بما سلم لنا ما ذكرناه وعلى هذا نقول بجواز ورود التعبد
بقبول خبر الفاسق والصبي عقلا اذا غلب على الظن صدقه وان كان ذلك غير
واقع وما ذكروه من المعارضات العقلية نجيب عن كل واحد منها عاما للكل
والثاني خاصا بكل واحد منها اما العام فجوابنا ما ذكروه الزاما علينا في خبر
الواحد فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي فما هو جوابهم
عنه يكون جوابا لنا في خبر الواحد واما ما يخص كل معارضة اما الاولى فالجواب
عنها من وجهين الاول هو ان دعوى الواحد للرسالة ونزول الوحي اليهم اندر
الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه فلا تصور حصول
الظن صدقه بل القطع بجزم به انما هو مكذبه ذلك وان سلمنا جواز ورود التعبد
بخبر من يغلب على الظن صدقه فقد سلم جواز ورود التعبد بقبول غلبة
على الظن بكذبه الثاني هو انا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد فوجوب
العمل به لا بد وان يكون مستندا الى دليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع

والا كنا نحن المدعي للرسالة اذا لم نقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله قال
قيل لو بعث رسول وظهرت المعجزة القاطعة على يده الدالة على صدقه فقال
مهما اخبركم انسان بان الله تعالى ارسله ببشريعة وطننتم صدقه فاعملوا بقوله
فقد استندتم وجوب العمل بقوله لدليل قاطع وهو قول الرسول الصادق وعند ذلك فانه
لا يجوز لنا ان نسلم مع فرض هذا التقدير انه لا يجوز الاخذ بقوله لفرق اصلا
الفرق من الاوجه هو ان المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي للرسالة من غير
معجزة اعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك لان الرياسة
النبوة اعظم من كل رياسة وترتبها على كل رتبة فلو ورد الاعتقاد باتباع
كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه لتمالى
من الناس الا قد سلك المسالك المغلبة على الظن صدقه وهو حرج من الاعمال و
الاقوال ما يظهر به عدالته ظهرا في مثل هذه الرسالة العظمى بحيث يعود دعواه
وذلك يفضي الى ان كل واحد ينسخ بشريعة الاخر ويرفعها على ما مر من المحال
والا يخفى ما في ذلك المفسدة التي لا يحيق لمثلها خبر الواحد واما المعارضة
الثانية فجوابها ان التعبد في الاصول القطع والتعبد في الظن خلاف الفروع فانها مبنية على الظنون واما المعارضة الثالثة فجوابها ان
القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه فلا بد وان يكون طريق اثباته قاطعا
وخبر الواحد ليس بقاطع بخلاف احكام الشرع فانها ثبتت منها بخبر الواحد
ظنية غير قطعية واما المعارضة الرابعة فجوابها ان المعارض بين الخبرين
لا يمنع من العمل بما ترجح منهما وسقط بوجود المرجح مطلقا فقد يمكن ان يقال
بالتخيير فيها على ما هو مذهب [illegible] فمن سقط بوجود امتناع التخيير فغايته امتناع
ورود التعبد بمثل الاخبار التي يمكن العمل بها والا يلزم منه امتناع ورود
التعبد بما امكن العمل بمقتضاه المسئلة الثانية اختلفوا في التعبد بالقياس
التعبد بخبر الواحد عقلا فجوزه الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وابى ذلك
والرافضة وان كان من المعتزلة والقائلون بجوازه اختلفوا على ثلاثة
ادلة السمع دل عليه واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل فاثبته احمد حنبل
والعقال وان خرج من اصحاب الشافعي ابو الحسن البصري من المعتزلة وجماعة كثيرة

وتفاه الباقون وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول وجوزه في الثاني فما من قال بكونه حجة فقد احتجوا بحج ضعيفة لا بد من ذكرها واذا نبهنا على ما فيها تعرف بذلك ما هو المختار (الحجة الاولى من جهة المعقول) وهي ما اعتمد عليها ابو الحسن البصري وجماعة من المعتزلة وهي انهم قالوا العقلاء لا يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيان ذلك انه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن الجلب للمنافع فاذا اظننا صدق من اخبرنا بمضرة يلزمنا سعيه مثلا لا يتيسر الدنو الا القلاني وان لا يقصد ذات لا يقوم من محل ظننا مستندهم فقد ظننا تفصيلا لما علمناه اجمالا من وجوب التحرز عن المضار وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دون انه معجز وجود اذ عدما وذلك بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا قد علمنا بالجملة وجوب العمل بالنبي عليه السلام فيما اخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا اظننا بخبر الواحد ان النبي عليه السلام قد دعانا الى الانقياد له في محل الخبر انه مصلحة وخلافه مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به (والثاني) ان يقول لما لا قائل بالفصل علمنا وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات بالمخابثة اذ ظننا صدقه ان يكون العمل بخبره اولى من تركه لكون الفعل اولى من الترك سواء كان واجبا كما في النوافل او غير واجب كما في المباحات منها والوجوب سلمنا ان العمل بخبره واجب في العقليات ولكن لا نسلم ان علة الوجوب ما ذكرتموه وما ذكرتموه من الدوران فلا يدل الا على ان المدار علة الدوران لجواز ان يكون علة الوجوب غيره وما ذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل فلا نسلم بان يكون العلة معنى ما ذكرتموه لا نفس ما ذكرتموه ولا يلزم من العلم بثبوت الملزوم العلم بثبوت اللازم منها في العقليات اللازم منها في الشرعيات لجواز ان يكون ذلك اللازم في العقليات اتفاقيا وان سلمنا ان علة الوجوب ما ذكرتموه ولكن لا يلزم ان يكون ذلك علة في الشرعيات لجواز ان يكون خصوص ما ظن تفصيل جملة في العقليات لاجل انه تفاصيل تلك الجملة المخصوصة غير متحقق في الشرعيات سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه علة لكنه معارض ولكن قطعيا او ظنيا الاول ممنوع والثاني سلمنا انه منقوض بخبر الفاسق والصبي

هاهنا

اذا غلب على الظن صدقه فانا ذكرنا من الوصف الجامع متحقق فيه وقد انعقد الاجماع على انه لا يجب العمل في الشرعيات سلمنا عدم الانتقاض لكن غايته ما ذكروه انه استعمال القياس الظني في افادة كون خبر الواحد حجة في الشرعيات مع كونه اصلا من اصول الفقه وانما يصح ذلك ان لو لم يكن التعبد في اثبات مثل ذلك بالطرق العلمية وهو غير مسلم (الحجة الثانية) انهم قالوا لو اصدقنا الواحد في خبره ممكن ولو عملنا به لكنا تارة نكون ممتثلين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما تقتضيه الاحتياط والعاقل ان يقول صدق الواحد وان كان ممكنا ولكن الاحتياط فيه عدم وجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان ممكنا لكن لا بد له من شاهد بالاعتبار لا شاهد له سوى خبر الواحد وقول الواحد في الفتوى والشهادة لا يفيد العلم على الاول لان ذلك مفيد للعلم والمفهوم من افادة الوجوب افادة الخبر الظني له ولا يفيد قياسا على الثاني وذلك لان براءة الذمة معلومة وهي الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي اذا غلب على الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد والملزم من العمل بخبر الواحد مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى جميع الناس وان سلمنا صحة القياس فقياسه انه مفيد للظن الا الخلق وهو غير مسلم معتبر في اثبات الاصول لما تقدم في الحجة التي قبلها كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدق الحجة الثالثة انهم قالوا لو اذا وقعت الواقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم الشارع وذلك ممنوع والقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله اما مع عدم الدليل فلا لهذا فانه لو لم يظن المفتي في الواقعة دليلا ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فلا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظن بخبر الواحد سلمنا توقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا لكن لا نسلم توقفه على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فانه يحكم الله في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم وعدمه شرعي فان استفاد المدرك الشرعي معدوم والشرع معدوم لانتفاء الحكم (الحجة الرابعة) انه لو لم يكن خبر الواحد واجب العمل

لتعذر بحصر بعثة الرسول الى كل اهل عصره وذلك معلوم وبيان ذلك انه لا طريق الى تعريف
اهل عصره الا بالمشافهة او الرسل والاسبيل الى المشافهة للكل لتعذره والرسالة
محصورة في عدد التواتر والآحاد والتواتر الى كل احد متعذر فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا
لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فبها ارسل به وهو محال مخالف لقوله
تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وانما يسقط ذلك ان يقول انا نسلم ذلك انه كان
من فرض عصره واجبا وان كل من في عصره مكلف بما بعث به وليس كذلك بل انما هو
مكلف بالسعي الى من يعلم على اطلاعه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وكذلك كل واحد
من امة انما كلف بما ارسل به الرسول اذا علم وانما مع عدم علمه مخلا وليس اذا كان كل من كان
في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم في البلاد النائية والاقطار المنقطعة والسبيل الى
اعلامه فان السعي عليه اللهم لم يكن مكلفا بتبليغه والا ذلك الشخص كان مكلفا بالارتحال
الى الخامسة فانا قد رضيت ان مخالفة امر الرسول عليه السلام سبب لاستحقاق العقاب
فلا الخبر الواحد ذكر عن الرسول غلب على الظن صدقه فاما ان يحب العمل باحتمال الراجح
والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس والسبيل الى
الاول والثالث لانه محال فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب فان قال لم لا يجوز
ما ذكرتموه من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جائز الترك والفعل بان
مخالفة امر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم فيه امر الرسول واما مع
عدم العلم به فهو محل النزاع وهذا ما قيل من الحجج العقلية واما ما قيل من الحجج السمعية
الواهية فمنها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج بها ان الله تعالى
اوجب الانذار على كل طائفة من فرقة خرجت للتفقه الذي عند رجوعهم اليهم
بقوله تعالى وليتفقهوا ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم امر بالانذار والانذار هو الاخبار
والامر للوجوب وانما امر بالانذار طلبا للحذر بدليل قوله تعالى لعلهم يحذرون
ولعل ظاهرها للترجي وهو مستحيل في حق الله تعالى فتعين حملها على ما هو
ملازم للترجي وهو الطلب فكان الامر بالانذار طلبا للحذر وكان امرا بالحذر
فكان الحذر واجبا واذا ثبت ان اخبار كل طائفة موجب للحذر فالمراد من لفظ
الطائفة انما هو العدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر دفعا من ثلثة او وجه الاول

ان لفظ الطائفة قد اطلق على عدد لا ينتهي الى حد التواتر كالاثنين والثلث وعلى العدد
المنتهي الى حد التواتر والاصل في الاطلاق الحقيقة ويجب اعتقاد اتحاد المسمى نفيا
للتجوز والاشتراك عن اللفظ والقدر المشترك لا يخرج عن العدد القليل وما ازيد
فكان هو المسمى الثاني ان الثلثة فرقة فالطائفة الخارجة منها اما واحد او اثنان
الثالث انه لا يخلو اما ان يكون المراد بلفظ الطائفة التي يجب عليها الخروج للتفقه
والانذار العدد الذي ينتهي الى حد التواتر او ما دونه لا جائز ان يقال بالاول اذ لا يجب
على كل طائفة من اهل بلدة اذا كان بلدا وكبيرا لا ينتهون الى حد التواتر ان يخرجوا
بأجمعهم للتفقه والانذار وذلك لانا نعلم ان في عصر النبي وفي كل عصر من بعده
فلم يبق عند الثاني فائدة ان اثبت ان اخبار العدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر
حجة موجبة في هذه الصورة لزم ان يكون حجة في غيرها ضرورة ان لا قائل بالفرق
وهو المطلوب لقائل ان يقول لا نسلم انه اوجب الانذار على كل طائفة كما ذكرتموه
وصيغة قوله ولينذروا لا نسلم انها للامر وان كانت للامر فلا نسلم انها للوجوب
على ما بيناه سلمنا انها للوجوب ولكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار بل لعله يمكن ان يكون
المراد به التخويف من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة او
المفسدة والتخويف خارج عن الاخبار سلمنا ان المراد به الاخبار لكن لم لا يجوز
ان يكون ذلك طريق الفتوى في الفروع لا في الاصول ونحن نقول به سلمنا ان
المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ولكن لا نسلم انه يلزم من
احتمال الاخبار به ذلك احتمال الحذر على ما اخبر به ولم لا يجوز ان يكون حمل قوله لعل على طلب
الحذر لكونه ملازما للترجي قلنا الطلب الملازم للترجي الطلب الذي هو
بمعنى ميل النفس وبمعنى الامر الاول مسلم ولكنه مستحيل في حق الله تعالى
والثاني ممنوع واذا لم يكن الحذر مأمورا به لا يكون واجبا ومع تطرق هذه
الاحتمالات فالاستدلال بالآية على كون خبر الواحد حجة في الشرعيات
غير خارج عن ظن الظنون وبما هو من جملة الاصول والخصم مانع لصحته
ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه
الاحتجاج بها ان الله تعالى امر بالتبين عند مجيء الفاسق بالنبأ على خبر
الفاسق فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه وذلك اما ان يكون بالجزم بتركه

او بقوله لا جاز ان يقال لا اولا لا كان خبر العدل اول درجة من خبر الفاسق
وهو محال فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب والثاني ان سبب نزول هذه الآية
ان النبي عليه السلام بعث الوليد بن عقبة مصدقا ساعيا الى قوم فعلا واخبر النبي
ان الذين بعثته اليهم قد ارتدوا واراد قتاله فاجمع النبي عليه السلام على غزوهم
وقتالهم وذلك حكم شرعي وكان النبي عليه السلام قد اراد العمل فيه بخبر الواحد
ولو لم يكن جائزا لما اراده ولا نكره الله تعالى عليه وهذه الحجة انما تصح بمقدمتين
الاولى بيان ان الاستدلال بهذه الآية غير خارج عن مفهوم المخالفة وستعلم
انه كما كان حجة فانه كان حجة طنية فلا يصح الاستدلال به في باب
الاصول واما الوجه الثاني فهو ان نسلم ان النبي عليه السلام انما عمل على قتالهم و
قتالهم بخبر الوليد بن عقبة فانه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت
فيما ذكروه فانطلق حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم
على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم فلما اصبح اتاهم خالد ورأى
ما يجب منهم فرجع الى النبي واخبره بذلك الثاني انا ذكرنا في سبب
النزول هذه الآية من اجبار الاحاد فلا تكون حجة في الاصول ومنها قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الحجة من ذلك ان الخبر لما كان
قاطعا على الرسول شاهدا على الناس ولا كون ان يجعله الله شاهدا على الناس
وهو عالم بمقتول القول في قائل ان يقول الآية خطاب مع الامة لا مع الاحاد
فلا تكون حجة في محل النزاع ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى الآية وجه الحجة منها ان الله تعالى توعد على كتمان الهدى وذلك
يدل على الجواب اما الاول فلما سمعه الواحد من النبي عليه السلام كيف يجب
عليه اظهاره ولو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار وكعدمه فلا يجب وللقائل
ان يقول يحتمل ان يكون المراد من قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى للعلماء الذين يقوم الحجة ويحتمل انه اراد به جملة ذلك وسقط من
ارادة ما ورد ذلك ويحتمل ان يكون المراد ما انزل من البينات والهدى الكتاب العزيز
وهو الظاهر المتبادر الى الفهم عند الاطلاق ويسقط ان يكون المراد كل ما
انزل على الرسول حتى السنة تعارضه النهي يدل على ضمان ذلك الدلالة على وجوب

اظهاره ما سمعه من الرسول على من سمعه فليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله سمعه وان
كان لا يجب على سامعه قبوله وذلك مما يحتمل ان يكون وجوب اظهاره على كل واحد واحد
حتى يتألف من خبر المجموع التواتر المفيد للعلم رفع ذلك كله فلا دلالة للآية على وجوب
قبول خبر الواحد ظنيه فلا تكون حجة في الاصول لما سبق ومنها قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب ولم نفرق بين
زمن الحضور وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار عما سمعه دون الفتوى
ولم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا ولقائل ان يقول لا نسلم ان قوله
فاسئلوا صيغة امر وان كانت امرا فلا نسلم انها للوجوب سلمنا انها للوجوب
بمعنى ان يكون المراد من اهل الذكر اهل العلم لم لا يجوز ان يكون المراد من السؤال العلم بالخبر
عنه وهو الظاهر وذلك لانه اوجب السؤال عند عدم العلم ولو لم يكن المطلوب
حصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا بعد حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم
بخبره فانه لا يفيد غير الظن وذلك يدل على ان العمل بخبر الواحد غير واجب لانه
لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن عنه واذا كان المطلوب انما هو
حصول العلم من السؤال فقد كنا نتم بخبر التواتر لا بما دونه وان سلمنا ان السؤال
واجب على الاطلاق فلا نسلم ان يكون العمل بخبر الواحد واجبا بدليل ما ذكرناه
في الحجة المتقدمة وسيعود دلالة ذلك على وجوب القبول لكنها دلالة ظنية فلا
تصح التمسك بها في الاصول ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين
شهداء لله والامر للوجوب ومن اخبر عن الرسول بما سمعه منه فقد قام بالقسط
وشهد لله فكان ذلك واجبا ولقائل ان يقول لا نسلم ان كان القبول واجبا فالاداء وجوب
الشهادة كعدمها وهو ممنوع ولقائل ان يقول لا نسلم دلالة الآية على وجوب القيام
بالقسط والشهادة لله على ما بيانه وان سلمنا دلالتها على وجوب ذلك غير انا نقول
بموجب الآية فان الشهادة لله والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به
واما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قياما بالقسط والشهادة لله وعند ذلك
فيتوقف العمل بالآية في وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وانه
شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وحوان
العدل وهو ممنوع وان سلمنا ان شهد لله وقام بالقسط ولكن لا نسلم

انه واجب القبول ودليله ماسبق وسقدره الله الآمة على وجوب القبول وكل ما يجب العمل
فلا صحيح ومنها ما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن النبي عليه السلام انه كان يبعث احاد
الصحابة الى القبائل والعمال في البلاد بالدعاء الى الاسلام فيبلغ الاحاد الاحكام وفصل
الخصومات وقبض الزكوات ونحو ذلك مع علمنا بتكليف المبعوث اليهم بالانقياد
والانقياد لقبول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى ما يقول مع كون المنفذ من الاحاد
ولولم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك والقائل ان يقول ان سلمنا تفيد الاحاد
بطريق المسالة والقضاء الحذاق الفتوى وتعليم الاحكام فلا سلم
وقوع تفيد الاحاد بالاخبار التي هي مدار ك الاحكام الشرعية لجتهد وافتاء وذلك
محل النزاع سلمنا صحة التفيد بالاخبار الدالة على الاحكام الشرعية لجتهد وافتاء وذلك
وكل لا نسلم ان ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة بل جاز ان يكون ذلك
لفائدة حصول العلم للمبعوث اليهم بمتواتر بضم خبر غير ذلك الواحد اليه فيما هذه
الاحتمالات لا يثبت كون خبر الواحد حجة في ذلك فيما نحن فيه وقد اورد على هذه
الحجة سؤالان احدهما ان لا نسلم الاول ان النبي عليه السلام كما انه كان ينفذ الاحاد
لتبليغ الاخبار كان ينفذ هم لتعريف وحدانية الله تعالى وتعريف الرسالة
فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار بالاحكام الشرعية لكان حجة في تعريف التوحيد
والرسالة وهو خلاف الاجماع الثاني ان سلم الجواز ان يكون تفيد الاحاد بالاخبار عن
احكام شرعية كان معلوما للمبعوث اليهم قبل ارسال ذلك الواحد اليهم كما انهم
علموا وجوب العمل بخبر الواحد قبل ارسال ذلك الواحد اليهم على اصلكم والجواب
عن الاول ان انتفاء الاحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن واجب القبول لكونه
خبر واحد بل انما كان واجب القبول من جهة انه مخبر عنه من الادلة العقلية
وتعريف الدلائل اليقينية التي تشهد بصحتها عقولهم وذلك فيما نحن فيه من الاحاد
الدالة على الاحكام الشرعية وعن الثاني ان في انهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية
التي دل عليها خبر الواحد لما احتيج الى ارساله لتعريفهم لما قد عرفوه لما فيه
تحصيل الحاصل وكيف وان تعريف العلوم بالخبر المظنون محال وهذا بخلاف ما
اذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة فان تفيد الواحد لا يعرف وجوب
العمل بقوله بل انما يعرف المخبر به على ما هو عليه وذلك لم يكن معروفا لهم حين

تفيد

تفيده لتعريف ذلك مفيدا والاقرب في هذه المسئلة انا هو التمسك باجماع الصحابة
ويدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن الحد والحصر المتفقة
على العمل عند الواحد موجبا للعمل فمن ذلك ما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه
انه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة ان النبي عليه السلم اعطاها السدس
فجعل لها السدس ومن ذلك عمل عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ
الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل ايضا بخبر حماد
ابن مالك في الحبس وهو قوله كنت من حارس لي بعني ضرة من ضرائر صدقات الاخرى
بسطح فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة فقال عمر لو لم
نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وورد عنه انه قال كدنا نقضي فيه برايينا وايضا
فانه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها فاخبره الضحاك بن سفيان ان رسول الله
كتب اليه ان ورث امرأة اشيم الضابي من دية زوجها فرجع اليه وايضا فانه كان يرى
في الاصابع نصف الدية وتفاضلها بينها فجعل في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة
وفي الوسطى الثنتا عشرة وفي السبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر ثم رجع الى الخبر عمن عنده
ان في كل اصبع عشرة ومن ذلك عمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة بنت
مالك بن سنان المتوفى عنها زوجها في منزل زوجها هو انما قالت جئت الى
النبي عليه السلم بعد وفاة زوجي استاذنه في موضع العدة فقال عليه السلم امكثي
حتى يقضي عدتك ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي عليه السلم بخبر الواحد حتى قال
كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا ينفعني الله بما شاء منه واذا
حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته ومن ذلك عمل ابن عباس رضي الله عنه بخبر
ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في الربا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربا في غير
النسيئة ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تعتد بلا وداع
ومن ذلك ما روي عن انس ان مالكا انه قال كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي
ابن كعب شرابا من فضيخ اذ اتانا آت فقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم
يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقمت الى مهراس لنا فضربتها بأسفله
حتى تكسرت ومن ذلك عمل اهل قبا في التحول من القبلة بخبر واحد ان القبلة قد نسخت
فاستقبلوا الى الكعبة بخبره ومن ذلك ما روي عن ابن عباس انه بلغه عن رجل انه

فيه

قال ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بني اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله
اخبرني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر موسى والخضر
فيما يدل على ان موسى بني اسرائيل صاحب الخضر فعمل بخبر ابي حتى كذب الرجل
وسماه عدو الله ومن ذلك ما روي انه لما باع معاوية سقاما وانى ذهب ذود رقيق بالكوفة
من قدره انه قال ابو الدرداء سمعت رسول الله ينهى عن ذلك فقال لمعاوية لا اراك
بذلك باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من معاوية اخبره عن رسول الله ويخبرني
عن رايه لا اساكنك بارض انا فيها ومن ذلك عمل جميع الصحابة عاروه او بكل الصدوق من
قوله الائمة من قوله ومن قوله الا بيا يدفنون حيث يموتون ومن قوله نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فعلهم باجمعهم في الوجوع عن سقوط فرض الغسل
بالتقاء الختانين بقول عائشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله واغتسلنا وعمل
جمعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة ورد ذلك ما روي عن عمر انه قال كنا نخابر الارض
سنة لا نرى بذلك باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك
فانتهينا والى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عددا وكان ذلك شائعا ذائعا
فيما بينهم من غير نكير وعلى هذا جرت سنة الناس في العصر ومصر على جميع
ان مطعم ونافع بن جبير وعارجة ابن اسد وابا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء
ابن يسار وطاوس وعطاء ومجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحجاز والبصرة
الى حين ظهور المخالفين فان قيل ما ذكرتموه من الاخبار في اثبات كون خبر الواحد
حجة اخبار احاد وذلك متوقف على كونها حجة وهو دور ممتنع سلمنا عدم الدور
ولكن لا نسلم ان الصحابة علموا بما بل من الجائز انهم علموا بنصوص متواترة او باخبار
الآحاد مع ما اقترن بها من القرائن او قرائن الاحوال او غير ذلك من الاسباب سلمنا انهم
علموا بها غير ولكن لم قلتم ان بعضهم العمل بالاول ممنوع ولا سبيل الى الدلالة عليه والثاني
سلمنا ولكن لا نسلم انه حجة قوله لكم لم يوجد له نكير لا نسلم ذلك وبيانه من وجوه متعارضة
الى بكر حتى المغيرة في ميراث الجدة حتى احتجا اليه خبر محمد بن مسلمة ومتعارضة
الى بكر وعمر رضي الله عنهما خبر عثمان في اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رد الحكم
الى ابن ابي العاص ومتعارضة عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا

فلم يؤذن له فلينصرف حتى ذكر معه ابو سعيد الخدري ومتعارضة على عهد الله خبر ابي
سنان الاسجعي في المفوضة وانه كان لا يقبل خبر احد حتى يحلف بخلاف ما يروي ابو بكر ومنها
رد عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه سلمنا عدم الرد
والانكار ظاهرا لكن ان سكوت الباقين على الانكار لا يدل على الموافقة لما سوغ في مسائل
الاجتهاد سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فنها يلقوه بالقبول وعملوا بموجبه او مطلقا
لم قلتم بخبر الاول مسلم وذلك لان اتفاقهم عليه يدل على صحته قطعا فنيا للحظ عن
الاجماع والثاني ممنوع وعلى هذا ممتنع الاسناد الى كل خبر لم يقبلوه سلمنا دلالة
ما ذكرتموه على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة وبيانه
من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله
ان الظن لا يغني من الحق ذكر ذلك في معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم
وبالظن فكان ممنوعا واما السنة فما روي عن النبي عليه السلام انه توقف في خبر ذي اليدين
حتى سلم النبي عليه السلام من الصلوة وهو قوله اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبره
ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ومن كان في الصف بصدقة ثم رد سجدتي السهو واما
المعقول فمن وجوه الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد اذا ظن صدقه في الفرع
لجاز ذلك في الرسالة لان الاصل وهو ممنوع الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق
والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به فلا يجوز مخالفته بخبر الواحد مع
كونه مظنونا الثالث ان العمل بخبر الواحد يفضي الى ترك العمل بخبر الواحد لانه ما من
خبر الا ويجوز ان يكون معه خبر آخر معارض له الرابع ان نقول خبر الواحد يفيد
لذلك الواحد ولا يجوز للمجتهد ذلك كما لا يجوز تقليده لمجتهد آخر والجواب
عن السؤال الاول ما ذكرنا من الاخبار وان كانت آحادا فهي متواترة
من جهة الجملة كالاخبار الواردة في سخاء حاتم وشجاعة عنتر وعن الثاني انهم لو عملوا
بغير الاخبار المروية لكانت العادة تحمل نقل الظهور على عدم نقله ولا استواء في موضع
الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر من الاخبار كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك
حيث قال عمر لو لم نسمع هذا القضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى اذن لنا
رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا وذلك ما ظهر منهم من رجوع عمم

الى خبر عائشة رضي الله عنها في المقام الخامس الى غير ذلك وجدهم قد طلبوا لاخبار السؤال
عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها وعن الثالث ان عمل الصحابة على الاكثر من المجتهدين
منهم باخبار الآحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الاجماع على ذلك على ما سبق تقريره
في مسائل الاجماع ومارد من الاخبار او توقفوا فيه انما كان لامور اقتضت ذلك من وجود
معارض او فوات شرط لعدم الاحتجاج بها وحينئذ مع كونهم متفقين على العمل بها لهذا
اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة وان جاز ورود المخصص والتوقف فيها لامور خارجة
عنها وعن الرابع ان اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما كان لوجوب العلم بصدقه ان
لو لم يكونوا متعبدين بالعمل بالظن وليس لقائل ان يقول لعل تعبدهم بالعمل بظواهر الكتاب
والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما بأتي ان شاء الله تعالى انما علم بخبر الواحد لكونه ظنيا
مضبوطا بالعدالة كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها ضرورة الاتفاق عليه
من تلك الجهة وذلك يعم كل عدل وعن المعارضة بالآيات والاخبار المتقدمة في جواز التعبد
بخبر الواحد عقلا وعن السنة انه عليه السلام لما توقف في خبر ذي اليدين لتوهمه غلطه
لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضر من الجم الكثير مع ظهور العادة الموهم في خبر
الواحد وجب التوقف فيه لتحيله رافعة الباقين على ذلك ان ارتفع حكم الامارة الدالة
على وهم ذي اليدين وعمل بموجب خبره كيف وان عمل النبي عليه السلام بخبر ابي بكر وعمر وغيرهما
مع خبر ذي اليدين عمل بخبر لم يفده الى حد التواتر وهو موضع النزاع وعن تسليم
المطلوب وعن المعارضة الاولى بالمعقول انما ينتقض بخبر الواحد في الفتوى والشهادة
كيف والفرق حاصل وذلك ان السنة طرق اثبات الرسالة والاصول القطعية لا تثبت الا بالدليل القطعي
والدليل الظني حجة فيها بخلاف الفروع وعن الثانية من وجهين الاول ان براءة الذمة
غير مقطوع بها بعد الوجوب في التكليف في نفس الامر بل الشغل محتمل وان لم يظهر لنا
سبب الشغل فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفعا مقطوعا به بخلاف الظنون
الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى وعن الثالث ان سجود السهو خبر معارض للخبر
الذي ظهر لاجله من الاحتجاج به والماساغ التمسك بدليل من ظواهر الكتاب والسنة
المتواترة لانه مامن واحد منها الا ويجوز ورود ناسخ له او مخصص له والماجاز التمسك
بدليل مستنبط معارض له والماساغ ايضا للفاسق الحكم بشهادة الشاهدين
والاقناعي الاخذ بفتوى المجتهد له لجواز ورود ما يعارضه وذلك خلاف الاجماع

وعن الرابع

وعن الرابع انه انما لم يجز تقليد العالم للعالم لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليد
احدهما للآخر اولى من العكس وكذلك المجتهد مع الراوي فانه لما لم يستوفي ما
استند لمعرفة الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه واما الحمل على الاحتجاج
بمسلك الاجماع في هذه المسئلة غير خارج عن مسالك الظنون اذا كان التمسك او بعض
سوق المسالك وعلى هذا فراعد كون المسئلة قطعية فقد تقدم الرد عليه في
الاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك وعن الخامس ان اعتقد كونها ظنية فليس كذلك
بل شاع من المسائل المستفيضة

القسم الثاني في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما
يتشعب عنه من المسائل اما الشروط فمنها ما لابد منها ومنها ما ظن انها شروط
وليست كذلك اما الشروط المعتبرة فهي اربعة الاول ان يكون الراوي مكلفا فان كان
غير مكلف اما ان يكون صبيا او مجنونا على الضبط الاحتراز فيما يحتمل ورود
كالمجنون اذا صح عنه الجنون فلا يقبل روايته لتمكن الخلل فيها واما ان يكون بحيث يعتد
على الضبط والمعرفة كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبلغ حد التكليف بعد فيقبل
سوى الزمان اليسير فلا يقبل روايته لعدم ضبطه فانه قادر عليه متمكن منه
والفاقد له مع انه لا يقبل اقراره على نفسه فلا يقبل قوله على غيره بطريق الاولى
لانه مستفيض بالعبد ذا محجور عليه فانه لا يقبل اقراره على نفسه وورد انه
مقبول بالاجماع بل لانا اجمعنا على عدم قبول الكرواني الفاسق لاحتمال كذبه
مع انه يخاف الله لكونه مكلفا لاحتمال الكذب من الصبي مع انه لا يخاف الله
تعالى لعدم تكليفه بل لان الظن اظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق فكان اولى
بالرد ولا يلزم من قبول قوله في اخباره انه متطهر حتى انه يصح الاقتداء به
في الصلوة مع ان الظن يكونه متطهرا شرط في صحة الاقتداء به فتقبل روايته
لان الاحتياط والتحفظ في قوله استدعى في الاقتداء في الصلوة وكهذا
صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ولا تقبل روايته وان ظن صدقه ومن قال
بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات فانما كان اعتماده في ذلك
على ان الجنايات فيما بينهم مما يكثر وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن
ومبنى شهاداتهم مع كثرتهم قبل تفرقهم ليس ذلك جاريا على منهاج الشهادة
ولا الرواية وهذا بخلاف ما اذا تحمل الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها

وادراكها بعد البلوغ وظهور سنة فانها تكون مقبولة لانه لا خلل في محله وانما
ادرك وهذا على قول رواية الاصح والمعقول اما الاجماع فمن وجهين الاول ان الصحابة
اجمعت على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
مطلقا من غير فرق بما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ والثاني اجماع السلف والخلف
على احضار الصبيان مجالس الحديث وقبول رواياتهم لما تحملوه في حالة الصبى بعد البلوغ
واما المعقول فهو ان التحرز في اداء الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلفوا في قبول
شهادة العبد واجمعوا على قبول روايته والعبد داخل تحت العدل في
الشهادة بالاجماع ومختلف في العبد فدل على ان محل الصبى في الشهادة
قبل البلوغ اذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته وانما قلنا بالقبول (الشرط الثاني) ان يكون
مسلما وذلك لان الكافر اما ان يكون منتميا الى الملة الاسلامية كالبهودي والنصراني
ونحوه او هو منتم اليها كالمجسم فان كان الاول فلا خلاف في امتناع قبول روايته واما
قيل بل الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى وذلك
لان الفاسق انما لم تقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد
تحريمها وهذا المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان معتقدا لاباحة ذلك
المحرم لما الكذب ممتنعا منه حسب امتناع الفعل المسلم وانما الاعتماد في
امتناع قبول روايته على اجماع الامة الاسلامية على رد شهادتهم لاهلية هذا
المنصب الشريف عنه لخسته وان كان الثاني فقد اختلفوا فيه فذهب اكثر
اصحابنا كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انه ترد
الرواية وقال ابو الحسن البصري ان كان ذلك مما تعلم بالكذب والتدين به لبضرره
مذهبه فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه وان كان مما يجوز ان مذهب متحرزا
عن الكذب حسب تحرز العدل عنه فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مظنون
والمختار رد الثاني لما قبل من اجماع الامة على رده ولان القياس على الكافر الخارج عن الملة
بواسطة اتيانه بالكفر المناسب لسلب اهلية هذا المنصب عنه اذ لا
له اما الاول فلان الخصم يمنع اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقا ولا سبيل
الى الدلالة عليه والقياس على الكافر الخارج عن الملة ممتنع من وجهين ان كفره اشد
واغلظ واظهر من كفر من هو من اهل القبلة لحكمة مخالفته للقاعدة الاسلامية

اصولا وفروعا بالنسبة الى مخالفة المتأول لها فكان ازالة بالمنصب عنه اولى
ومع هذه الاولوية فالامر بل الواجب الاعتماد في ذلك على قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة امرنا بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق لانه
الكفر على رجال الفسق واذا كان فاسقا فالامة ان كانت عالمة بلفظها فكل فاسق
فهو عالم بالنظر الى معنى الموحى اليه وهو الفسق حيث انه رتب رد الخبر على كون الآتي
به فاسقا مطلقا في كلام الشارع مع مناسبته لذلك فذلك على الوجه هو محقق ضابط
فيه فان فعل المرتب عليه الاخبار انما هو مسمى الفاسق وهو موجود في الشرع خلافا لمن
سلم صدور منه كبيرة او اصر على صغيرة فلا يكون عندنا ولا الكافر وان سلمنا ذلك
للكافر غير انه معارض بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والكافر
المتأول اذا كان يعتقد زاعم الكفر فقد ظهر صدقه فوجب العمل بخبره للحديث وبالجواب
عن السؤال الاول يمنع اختصاص اسم الفاسق بالشرع بالمسلم وان كان ذلك عرفا للشارع
من العلماء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء كيف وان حمل الآية
على الفاسق المسلم متأولا وهو قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى وصف المفهوم
وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة الدليل اولى مما اختلف
في كونه دليلا على خلاف الاصل (عن السؤال الثاني) ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره
وخصوصه بالفاسق وانه غير متفق على خصصه ومخالفته كما لا يخفى على من له ادنى ممارسة
متأول للكافر بعموم كون خبره ظاهرا وهو مخالف لخبر الكافر الخارج عن اللفظ الفاسق
اذا ظن هذا فنقول خبره لا يكون مقبولا بالاجماع الرابط الثالث ان يكون ضابطا لما يسمعه
ارجح من عدم ضبطه وذكره راجح من جهة وجود الظن غالبا بصدقه فيما يرويه
وانما يعتقد رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه ومعادلته له فرواية لا يكون
مقبولة لعدم حصول غلبة الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه
مرجوحا واما على التقدير الآخر فلضرورة التساوي وان جعل حال الراوي في ذلك
كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حاله وان لم يعلم الاغلب من ذلك فلا بد من
الاعتماد على الامتحان فان قيل انه وان غلب السهو على الذكر او تعادلا فانه اذا عدل
والظاهر منه انه لا يروي الا ما يتيقن من نفسه بذكره له وضبطه وهذا فان الصحابة
انكروا على ابي هريرة كثرة روايته حتى قالت عائشة رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة

لقد كان رجلا بهذا الزي في حدث الحداثة مع ذلك قبلوا اخباره لما كان الظاهر من حاله انه
لا يروي الا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره واضافة الخبر دليل الاصل فيه الصحة فيسامح
الضبط والاخلال بالذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة والشك في زمن لا
يقدح في الاصل فيما اذا كان مطلق الترك بعد ذلك انه محدث او ظاهر فان الاصل هاهنا
لا يترك بهذا الشك قلنا اذا كان الغرض انما هو غلبة السهو او التعارض فاوردوا ان كان
الغالب من حاله انه لا يروي الا ما يظن انه ذكره فذلك لا يوجب حصول الظن بصحة
رواته لان من شأنه النسيان يظن انه ماسي وان كان ناسيا واما انكار الصحابة على ابي هريرة
كثرة الرواية فلم يكن ذلك لاجل الضبط وغلبة السهو عليه بل لان الصحابة رضي الله عنهم
مع اخلالهم الضبط الذي لا يعرض لمن قلت روايته وان كان ذلك بعيدا واما ما قيل من
ان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فلا يترك بالشك قلنا انما يكون دليلا والاصل فيه الصحة
اذا كان مغلبا على الظن مع عدم رجحان ذكر الراوي على نسيانه لا يكون مغلبا على الظن
فلا يكون دليلا لوقوع التردد في كونه دليلا في امر خارج عنه وكذلك فيما اذا شك في
الحدث فم تيقن سابقة الطهارة فان يقين الطهارة السابقة لا يقدح فيه الشك
الطارئ بالنظر الى يقين احد الاحتمالين فلا يبقى معه الشك في الدوام حتى انه
لو بقي الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة الشرط الزام ان يكون الراوي
متصفا بصفة العدالة وذلك متوقف على معرفة العدل لغة وشرعا اما العدل فهو
في اللغة عبارة عن التوسط في الامور من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان ومنه
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا فالوسط والعدل بمعنى واحد
وقد يطلق في اللغة ويراد به الضد المقابل للجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له
وترك ما لا يجب له والجور في مقابلته وقد يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة
متعديا للفاعل الا غيره منه يقال للعدل المحسن الذي عليه عادة واما في لسان الشرعة
فقد يطلق ويراد به اهلية قبول الشهادة او الرواية عن النبي عليه السلام وقد قال
الغزالي في معنى هذا الاهلية انها عبارة عن استقامة السيرة والدين
وحاصله يرجع الى هيئة راسخة في النفس يحتمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا
حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه وذلك انما يتحقق باجتناب الكبائر وبعض
الصغائر وبعض المباحات اما الكبائر فقد قال ابن عمر عن ابي عن النبي عليه السلام

انه قال

انه قال الكبائر تسع الشرك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة واكل مال اليتيم
من الزحف واكل الربا بعد اكل مال المسلم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد بالبيت الحرام
وقد دل على هو وذلك مع الكفر هو الانقلاب الى الاعراب بعد الهجرة وقد دل على عظم
انه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر واما بعض الصغائر فما يدل فعله على نقص الدين
وعدم الترفع عن الخسة مثل ذلك كسرقة اللقمة والتطفيف بحبة واشتراط اخذ الاجرة
على سماع الحديث ونحوه واما بعض المباحات فما يدل على بعض المروة وذلك
كالاكل في السوق والبول في الشوارع وصحبة الارذال والمفاوضة في المزح ونحو ذلك
مما يدل على رعونة الانسان على التحقيق بعدم الصحابات به والخلاف في اعتبار
اجتناب هذه الامور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام
لا تمس الحاجة الى تتبع هذه الامور اجمالا ان لا يتجنب الكذب بحيث لا يكون موثوقا بقوله وعلى
خلاف اضافي باشتراط هذه الامور الاربعة في الشهادة ويتحقق بشروطها المحترزة
والذكورة والعدد والبصر وعدم القرابة والعداوة واذا اتفق على تحقق
شروط الرواية فلا بد من الاشارة الى ذكر مسائل مستغنى عن شرط العدالة اجريت
العادة بذكرها وهي ثمان مسائل المسئلة الاولى
مذهب الشافعي واحمد حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول الحال غير مقبول الرواية
بل لا بد من خبرة باطنة بحاله ومعرفة سيرته وكشف سريرته او تزكية
من عرفت عدالته وتعديله وقال ابو حنيفة واتباعه يكتفي في قبول الرواية
ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقد احتج النافون بوجوه الاول
ان الدليل يقتضي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة خالفنا فيما عدا ظهور عدالته بالاجماع بمعنى الوجود له
في محل النزاع وهو ما اخترقنا به من زيادة ظهور اسلامه بقوله فوجب ان لا تقبل
والقائل ان يقول الآية انما دلت على التثبت في قبول خبر الفاسق ومن ظهر اسلامه
وسلم عن الفسق ظاهرا لا نسلم انه فاسق حتى يندرج تحت عموم الآية
واحتمال ورود الفسق فيه لا يوجب كونه فاسقا مع دليل العدل الفسق على
عدالته الحجة الثانية ان مجهول الحال فلا تقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال
مفسدة الكذب كالشهادة في العقوبات والقائل ان يقول ان كان احتمال الكذب

غير ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا الظهر
من احتمال الكذب ومع ذلك فاحتمال القبول يكون اولى من احتمال الرد ولا يمكن
القياس على الشهادة لان الاحتياط في امر الشهادة اتم منه في امر الرواية ولهذا
كان العدد والحرية شرطا في الشهادة دون الرواية ومتعبد افيها بالفاظ خاصة
غير معتبرة في الرواية حتى انه لو قال اعلم بدل قوله اشهد لم يكن مقبولا وعلى هذا
فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالخبرة الباطنة اشتراط ذلك
في الرواية الحجة الثالثة قالوا اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية
عن النبي عليه السلام وعلى انها لو عريت عن الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم
يظهر حال الراوي بالاختبار فلا نقبل اخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات
الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد وانه لا يحب على العامي
اتباعه اجماعا والجواب انا لا نسلم ان القول المجمع على اشتراط العدالة في الرواية العدالة بمعنى
ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا او بمعنى آخر الاول مسلم وعنوانها هو
الشرط متحقق فيما نحن فيه الثاني ممنوع كيف وانما ذكروه من الوصف الجامع
غير مناسب لما سيق له الحجة المتعددة وسنقرر ظهور مناسبة الوصف
الجامع فالاعتبار بالمعنى غير ممكن وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد ابعد في
الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وهو غالب رتبة
الاجتهاد في الاحكام الشرعية وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون
اغلب من عدم صفة العدالة فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله
القول بعدم قبول قول الراوي مع الجهل بحاله الحجة الرابعة هو ان عدم الفسق
شرط في قبول الرواية فلا عبرة في الخبرة الباطنة مبالغة في دفع الضرر كما في
عدم الصبي والكافر في قبول الشهادة والجواب ان نقول ما ذكروه
من الوصف الجامع غير مناسب لما سيق لتقريره في الحجة الثانية وسنقرر مناسبة
القياس على الشهادة وعن ممكن لما تقدم في الحجة الخامسة قالوا رد عمر شهادة
فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال وعلى رد قول الاعجمي في الفوضة
وانتشر ذلك فيما بين الصحابة ولم ينكره منكر فكان اجماعا والجواب ان نقول
انما رد عمر بخبر فاطمة انما كان لانه لم يظهر له صدقها ولهذا قال كيف نقبل

قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت وما نحن فيه ليس كذلك فان من ظهر اسلامه وسلامته
عن الفسق ظاهرا فاحتمال صدقه لا محالة اظهر من احتمال كذبه وانما رد على الخبر
الاعجمي انما كان لاجل العلم بظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوا على عقيبه
اي غير محترز في امور دينه ويجب ان يكون كذلك والا كان مخالفا للقول عليه اللهم
نحن نحكم بالظاهر والله سبحانه وتعالى السرائر والمعتمد في المسئلة انا نقول القول بوجوب
قبول الرواية مجهول الحال مستند الى الميلا والاصل عدم ذلك الدليل والمسئلة احتمالية
ظنية فكان ذلك كافيا فيها فان قيل بان وجود الدليل من جهة النص والاجماع و
المعقول اما النص من جهة القياس والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا امر بالتبين مشروطا بالفسق فيما لم يظهر فيه الفسق فلا يجب
التبين فيه واما من جهة السنة فمن وجهين الاول قوله عليه السلام انما احكم
بالظاهر والله يتولى السرائر وما نحن فيه فالظاهر من حاله الصدق فكان داخلا
تحت عموم الخبر الثاني ان النبي عليه السلام جاءه الاعرابي وقال اشهد ان لا اله الا
الله واشهد بروية الهلال عندنا قبل شهادته وامر بالفطر والا لما امر بالصوم لما ثبت
عنده اسلامه ولم يعلم منه ما يوجب فسقا كان راويا اولى واما الاجماع فهو ان
الصحابة كانوا متفقين على قبول اقوال العبيد والنساء والاعراب المجاهيل
لما ظهر لهم اسلامهم وسلامتهم عن الفسق ظاهرا واما المعقول فمن وجهين الاول
ان الراوي مسلم لم يظهر منه فسق فكان خبره مقبولا كاخباره بكون اللحم مذكى
وكون الماء طاهرا والاجساد كون الجارية المبيعة رقيقة وكونه متطهرا
عن الحدث حتى يصح الاقتداء به ونحوه الثاني انه لو اسلم كافر وادى عقيب
اسلامه خبرا من غير مهلة مع ظهور اسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه
بعد اسلامه يستوي ذكر رواته واذا قبلت رواته حال اسلامه وطول مدته
في اسلامه اولى ان لا يوجب ذلك الجواب عن الاول ان العمل بموجبها تعبدا
وانبانا متوقف على معرفة كونه فاسقا او ليس فاسقا على عدم علمنا
بفسقه وذلك لا يتم دون البحث والكشف عن حاله وعن الخبر الاول سلمنا
ان وجه الاول ان النبي عليه السلام اضاف الحكم بالظاهر الى نفسه والملزوم منتف
في حق غيره من الابطرق القياس عليه لا بنفس النص المذكور والقياس على ممتنع

لان ما للنبي عليه السلام من طريق الاطلاع والمعرفة باحوال المخبرين لصفاء جوهر نفسه واختصاصه
عن الخلق بمعرفة ما لا يعرفه احدهم من الامور الغيبية غير محقق لجواز عزوه الثاني انه
ربما احكم على الظاهر وذلك لان كل دليل على كون عدلا لقبول والعمل به فتخلف
الحكم عنه في الشهادة على العقوبات والفتوى على انه ليس بعلة الثالث المعارضة
بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وليس العمل بخبر واحد لتضمن ذلك بل
الاحتياط في ترك العمل لانه اولى لا نهما موا ثرة وما ذكروه آحاد ومن الخبر
الثاني لا نسلم ان النبي عليه السلام لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام ولا نسلم
لا نسلم ان الصحابة قبلوا رواية احدهم الجاهيل فيما تعلق باخبار النبي عليه السلام لهذا
ردوا رواية من جهلوه كرد عمر شهادة قاطع بن قيس وردّ على شهادة الاعرابي
وعن الوجه الاول المعقول بالفرق من ضرورة الاسلام وتحمل الفواجع وذلك ومعنى
الاول الى الاداة عن النبي عليه السلام اعلى رتبة اشرف منصب من الاحاد فيما ذكروه
من اللزوم لا يلزم من القبول مع الجهل بحال راوي فيما هو ادنى الا يتبين فيه ما هو
اعلاها الثاني ان الاخبار فيما ذكروه من الامور مقبول مع ظهور الفسق كذلك
فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني من المعقول بمنع قبول راويه دون جنبه لاحتمال
ان يكون كذابا وهو باق على طبعه وان قبلنا روايته في مدة الاسلام فلا يلزم
من ذلك في حالة دوامه لما بين ابتداء الاسلام وزمان دوامه من رقة القلب وشدة
الاخذ بموجبه والحرص على امتثال ما موراته والحساب منهيا ته على ما شهد به
الفرق العادة في حق كل من داخل في امر محبوب والتزمه فان مزاولته
سنة لا يكون لبثة منه في دوامه المسلة الباسمه الفاسق الماجن
الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو ان يكون فسقه مظنونا او مقطوعا فان كان
مظنونا كفسق المجتهد اذا شرب النبيذ والاطهر في ذلك قبول روايته
وشهادته وقد قال الشافعي رضي الله عنه لو اشرب المجتهد النبيذ احده واقبل شهادته
وان كان فسقه مقطوعا به فاما ان يكون ممن يرى الكذب وسنة تر
او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا نعرف خلافا في امتناع قبول شهادته وان كان
فسقه مقطوعا به فاما ان يكون ممن يرى الكذب وسنة تر به او لا يكون كذلك
فان كان الاول فلا نعرف خلافا في امتناع قبول شهادته كالخطابية من الرافضة

لانهم

لا نهم يرون شهادة الاوزاعي لموافقتهم في المذهب فان كان الباقي لعسر الخوارج الذين
استباحوا الدار وقتلوا الاطفال والنساء فهو موضع خلاف لمذهبنا ثم
واتباعه واكثر الفقهاء ان رواتهم وشهاداتهم مقبولة وهو اختيار الغزالي
الحسن البصري وكثير من الاصوليين وذهب الجاحظ وابو هاشم وجماعة
من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته وهو المختار وذلك لصحة
صعفه وذلك انهم قالوا اجمعنا على ان الفاسق المتأول لو كان عالما بفسقه
لم تقبل خبره واذا كان جاهلا بفسقه معتقدا انه ليس بفسق فكان ادعى الا
تقبل خبره لعلمنا ان قول اذا اقر بفسقه معتقدا انه فاسق وكان متحرجا متحذرا وقد
عن الكذب والمكابرة لمعصية فكان اخباره مقبلا على الظن صدقه بخلاف ما اذا
علم ان ما يأتي بفسقا فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية وعدم تحرزه
عن الكذب فخاطر فاذا المعتمد في ذلك الفرق المعقول اما النقض بقوله تعالى ان جاءكم
فاسق فتبينوا المردود انبأ الفاسق في الحال انما هو نفس قطع بفسقه فكان
مندرجا تحت عموم الآية غير انا خالفنا، فيه كان فسقه مظنونا او ما خرج به
مقطوع بفسقه للاكون في معنى صورة المخالفة واستدلوا بقوله تعالى ان الظن لا يغني
من الحق شيئا غير انا خالفنا، في خبر من ظهر عدالته وفيمن كان فسقه مظنونا
فبقي ما عداه على مقتضى الدليل واما المعقول فهو ان القول بقبول خبره يمنع
دليلا او اما صل عدمه فان عمل بان وجود الدليل اخرج الاجماع والقياس انما
الحق فقوله عليه السلام انا نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والفاسق فيما نحن
فيه متحرز عن الكذب متدين بتحريمه فكان صدقه في خبره ظاهرا فكان
متدرجا تحت عموم الخبر واما الاجماع فهو ان علينا علم ان الصحابة قبلوا قول
قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم ولم ينكر ذلك منكر وكان ذلك اجماعا واما
القياس فهو ان الظن حاصل فوجب العمل به كان واجب القبول مبالغة في تحصيل
مقصوده فنا شاهد على العدل والمظنون فسقه والجواب عن الخبر ما سبق
في المسلة التي قبلها وعن الاجماع انا لا نسلم ان كل من قبل شهادة الخوارج
وقتلة عثمان كانوا يعتقدون فسقهم فان الخوارج من جملة المسلمين
والصحابة ولم يكونوا معتقدين فسق انفسهم ومع عدم اعتقادهم الجميع

لا سيما وقد نقلوا اشتراطه ولا محقق لانعقاد الاجماع على قبول خبر القاسق وعن
القاسم بالفرق في الامور المستند بها امتناع العدل بالظهور عدالته واستحقاقه
لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب قبوله اعتمادا على احتياطه لدينه احيانا لا يخلو القاسق
وامانة مظنون الفسق فلا تحال في الاستحقاق منصب الرواية والشهادة الذي
من حاله كان فسقه مقطوعا به فلا يلزم من القبول ثم القبول هنا المسئلة
الثالثة اختلفوا في الجرح والتعديل هل يثبت بقول الواحد ام لا
فذهب قوم الى انه لا بد في الجرح والتعديل من اعتبار العدد في الرواية والشهادة
وذهب آخرون الى الاكتفاء بالواحد فيهما وهو اختيار القاضي ابي بكر والدليل عليه
الاكتفاء في الرواية بالواحد في باب الرواية دون الشهادة وهو يشعر بذلك
انما وقع الاجماع في هذه المسئلة يدل على تغاير احد هذه المذاهب فلم يبق غير
السبب والقياس لا يحول ان العدالة مشروطة في قبول الشهادة والرواية فلا
لا يزيد في اثباته على شرطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى
من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية فكان الحكم
في شرط كل واحد منهما هو الحكم في مشروطه فان قيل التركية والتعديل شهادة
فكان العدد معتبرا فيها كالشهادة على الحقوق قلنا ليس كذلك في مرتبة القائل
بانها اخبار فلا تعتبر العدالة في قبولها لنقصان رتبة الرواية فان قيل الا انما ذكرتما
اولى لما فيه من زيادة الاحتياط قلنا بل ما يقوله الخصم اولى لحديث من نصيم الله
تعالى وكواهيه لنفع ان احد قول الواحد في الجرح والتعديل + حمل
متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه مستدعى دليلا زائدا على اصل عدله ولا يخفى
انما يلزم منه موافقة الشق الاول مما يلزم منه مخالفة المسئلة
الرابعة اختلفوا في قبول الجرح والتعديل دون ذكر سببهما فقال قوم
لا بد من ذكر السبب فيهما اما في الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به فلعله اعتقد
جارحا ما ليس بجارح واما في العدالة فلان مطلق التعديل لا يكون محصلا
للثقة بالعدالة لجواز العلة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر وقال قوم لا حاجة
الى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرة المزكي والجارح وهو اختيار القاضي ابي بكر وقال
الشافعي لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة

فان

فان سببها واحد لا اختلاف فيه ومصور على الحال اذا عبر ذكر سبب العدالة لان
الجرح والتعديل انما هو مذهب القاضي ابي بكر وذلك لانه اما ان يكون المزكي والجارح
عالما بصدق ما جرح به وعدل او لا يكون كذلك فان لم يكن عالما او كان عالما لم يكن
بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عالما بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله
لان الغالب مع كونه عالما انه ما اخبر بالعدالة والجرح الا وهو صادق في مقاله
فلا معنى لاشتراط اظهار السبب مع ذلك وقد يقول بان الناس قد اختلفوا فيما يجرح
بعد ان كان حقا الا انه ظاهر من حال العدل البصير بمجامع الجرح والتعديل ان
يكون مطلعا على مواقع الخلاف في ذلك والظاهر انه لا يطلق الجرح الا وهو
على وفاق عليهما والا كان مدلسا ملبسا وهو الجرح على ما اعتقده وهو
خلاف مقتضى العدالة وقد يستدل هذا القائل على ان ما اطلق التعديل الا بعد الخبرة
الباطنة والاحاطة بسيرته المخبر عنه ومعرفة استمراره على سبب العدالة
دون انبنائه على ظاهر الحال المسئلة الخامسة اذا تعارض الجرح
والتعديل فلا يخلو اما ان يكون الجارح قد عين السبب او لم يعينه فان لم يعينه
فقول الجارح يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل لاحتمال
الشهادة على النفي وان عين السبب بان قال يعد مزاياه وقد قال فلان
فلا يخلو اما ان لا يتعلق من المعدل لنفي ذلك او يتعرض لنفيه فان كان الاول
فقول الجارح يكون مقدما لما سبق وان تعرض لنفيه بان قال انه قال فلان ما المدعى
قتله حيا بعد ذلك فهاهنا يتعارضان وصح ترجيح احدهما على الآخر
بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ دون زيادة البصارة لما تقدم ذكره مما يرجح به
احد الراويين على الآخر كما سبق تحديده المسئلة السادسة اذا عدل
الجرح والتعديل اما طريق التعديل فمتفاوتة في القوة والضعف وذلك كما انه
لا يخلو اما ان يصرح المزكي بالتعديل او لا او يصرح به بان يقول هو عدل
رضي فاما ان يذكر مع ذلك السبب بان يقول الا في عرفت منه كذا وكذا او لا يذكر
السبب فان كان الاول فهو تعديل متفق عليه وان كان الثاني فمختلف فيه
والاظهر منه التعديل كما سبق في المسئلة المتقدمة فهذا الطريق مرجوح
بالنسبة الى الاول للاختلاف فيه والمضطرب البناء فيه كخلاف الاول واما ان يصرح

فاجيبوا

بالتعديل فلا لكن حكم بشهادته او عمل بروايته او روى عنه خبرا فان حكم بشهادته
فهو ايضا تعديل متفق عليه والا كان الحاكم فاسقا بشهادة من ليس بعدل عنده
وهذا الطريق اعلى من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتهما قولا واتفاق
وبه احتراز عن القول الاول لجهل الحاكم ممن روى له الحكم بشهادته انه فاسق واما بالنسبة
الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فلا تجب التعادل بينهما لاستوائهما في الاتفاق
عليهما وان اختص هذا بذكر السبب فهذا اعتضد بالتمام الغير بقول الشاهد بخلاف
الاول واما ان عمل به فالدليل على وجوب العمل به سواها وذلك لان
مراتب الاحتياط فهو ايضا تعديل متفق عليه والا كان عمله بروايته من ليس بعدل
عنده فسقه هذا الطريق وان احتمل ان يكون العمل به مستندا الى ظهور الاسلام والسلامة
عن الفسق ظاهرا كما لو عدل بالقول من غير ذكر السبب للاتفاق عليه
والاختلاف في ذلك مرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب والنسبة
الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية وكذلك شرط فيها ما لم
يشترط في الرواية كما سيأتي تعريفه فكان الاحتياط في الاحتراز عنها اتم واولى
واما ان روى عنه فهذا اما ان حلف به هل هو تعديل ام لا وسيأتي تفصيله وقال
ان عرف من حاله التحري عن اوعادته انه لا يروي الا عمن هو عدل عنده فهو تعديل والا فلا
وهو المختار وذلك لان العادة جارية بالتوقف عمن يسئل عن عدالته لتوقف
فيها والملازم من روايته عنه مع عدم معرفته بعدالته ان يكون ملتبسا عنده لشائبة الفسق
كما قيل انه اما لكون كذلك ان لو وجب روايته عنه على الغير العمل به وليس كذلك
بل غايته انه قال سمعت يقول كذا فعلى السامع بالتسفيه عن حال المروي عنه ان لم يعلم
العمل بمقتضى روايته وان كان مقتضى هذا الطريق ان يكون مرجوحا بالنسبة
الى الطرق اما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر لاستيائهما في ذكر
السبب والاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق فلهذا يكون مرجوحا
بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه والاختصاص الشهادة بما ذكرناه
قبل واما بالنسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية واختصاص
احدهما بالعمل واما طريق الجرح فهو ان يصرح بكونه مجروحا او يذكر من ذلك
سبب الجرح وان لم يذكر معه سبب الجرح فهو جرح كما سبق في المسئلة المتقدمة

لكونه

لكونه قبل الاول للاختلاف فيه والاتفاق على الثاني فان ليس من الجرح ترك العمل بروايته
والحكم بشهادته لجواز ان يكون ذلك لسبب غير الجرح وذلك اما لمعارض او لان غيره
ضابط او لغلبة النسيان او الغفلة عليه ونحوه والشهادة بالتزكية بالقول كما توجب
الحد على المشهود عليه اذا اكمل بها الشهادة لانه لم يات بصريح القذف وانما
جاز ذلك لمجيء الشهادة والرواية بما يسوغ فيه الاجتهاد وقال بعض ائمة المحدثين
كالتعيب بالتطريح وشر المنبذ ونحوه والا لما ليس من ذلك كقول من لم يعاصر الزهري
مثلا لكنه روى عمن لقيه قولا او فعلا هو انه لقيه وقول حدثنا فلان وان اتهموها
انه يريد جميعا وانما يشير به الى نوع علي مثلا انه يكذب وانما هو المعارض
المفنية عن الكذب المسئلة السابعة اتفق الجمهور من الائمة على عدالة
الصحابة وقال قوم ان حكم بعضهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم
عند الرواية ومنهم من قال انهم على العدالة الا من ما وقع الاجماع والقتال
فيما بينهم وبعد ذلك فلا مدخل للبحث في العدالة عن الراوي والشاهد منهم اذا لم
يكن ظاهر العدالة ومنهم من قال بان كل من قاتل عليا على الحق منهم فهو فاسق مردود
الرواية والشهادة لخروجهم على الامام الحق ومنهم من قال برد رواية الكل و
شهادتهم لان احد الفريقين فاسق وهو معلوم والمعين ومنهم من قال يقبل رواية
كل واحد منهم وشهادته اذا انفرد لان الاصل في العدالة وقد شككنا
في فسقه والقبول لذلك منه مع مخالفته لتحقق فسق احدهما من غير تعيين
واختيارنا انا هو مذهب الجمهور من الائمة وذلك لما تحقق من الادلة الدالة
على عدالتهم وثنا هم وتزكيتهم على من بعدهم من ذلك قول تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي عليه السلام وسمعوا قوله صلى الله
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والاهتداء بغير عدل محال وقوله
عليه السلام ان الله اختارني واختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى
لا يكون لمن ليس بعدل ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لا مراء فيه
من بذلهم مهجهم للرسول والهجرة اليه والجهاد بين يديه والمحافظة على احوز
الدين واقامة القوانين والقتال في امتثال امر الشرع ونواهيه

والفتيا) بحدوده ومراسمه حتى انهم تحروا الاعلم والاورع حتى راعوا الدين
واستقاموا ولا دليل على العدالة اكبر من ذلك وعند ذلك فالواجب على كل من يحل
له ما يجري مجرى من العلم على احسن حال وان ذلك انما كان لما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد من العلم فان الواجب ما صار اليه كل واحد منهم او فرض المجتهد اصلح
للمسلمين وعلى هذا فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او ان المصيب واحد والاخر
مخطئ او احدهما وعلى كلى التقديرين فالشهادة والرواية من الفريقين لا يكون
مردودة اما على تقدير الاصابة فظاهر واما على تقدير الخطاء فالاجماع
الاجماع واذا حجا على ما اوردناه من بيان عدالة الصحابة فلا مدخل من الاشارة الى
بيان من يقع عليه اسم الصحابي المسئلة الثامنة اختلفوا في من
الصحابي فذهب اكثر اصحابنا واحمد بن حنبل الى ان الصحابي من رأى النبي عليه السلام
وان لم تطل صحبته واخذ عنه وروى عنه واطالت مدة صحبته وذهب
اخرون الى ان الصحابي انما يطلق على من رأى النبي عليه السلام واخذ عنه واحتج اصحاب القول
وطالت مدة صحبته وروى عنه وذهب عمر بن يحيى الى ان هذا الاسم
انما يسمى به من طالت صحبته للنبي واخذ عنه العلم والخلاف في هذه المسئلة
وان كان آيلا الى النزاع في الاطلاق واللفظ فانه انما هو الاولى والادل على
ذلك امور بلغة الاول ان اسم الصاحب مشتق من الصحبة والصحبة تعم القليل
والكثير وبحسبه يقال صحبته ساعة او صحبته ومات وشهرا واكثر من ذلك
كما يقال فلان كلمني وحدثني وفلان وان كان لم يكلمه ولم يحدثه
ولم يره سوى مرة واحدة الثاني انه لو حلف انه لا يصحب فلانا في السفر او
ليصحبنه فانه يبر ويحنث بصحبته ساعة الثالث انه لو قال ما زلت صحبت
فلانا صح ان يقال صحبته ساعة او يوما او اكثر من ذلك والحاصل ان العلم
ضرورة عنه اما لا ولا ان الصحبة شاملة لجميع هذه الصور ولم تكن صحبته
محالة منا لما احتيج الى الاستفهام فان قيل الصاحب الغرض انما يطلق
على المكثر الملازم ومنه يقال اصحاب القرية واصحاب الكهف والرقيم واصحاب
الرسول واصحاب الجنة الملازمين لذلك واصحاب الحديث الملازمين لدراسته
وملازمته دون غيرهم قلنا على ذلك ايضا انه صح ان يقال فلان لم يصحب فلانا

لكنه وقد عليه او رآه او عاطله والاصل في النفي ان يكون محمولا على حقيقته بل
لا يكفي في ذلك بل لا بد من طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه ولهذا صح ان يقال
المزني صاحب الشافعي وابو يوسف صاحب ابي حنيفة ومحمد بن الحسن اصحابه ولا صح ان
يقال لمن رآهما وعاشرهما طويلا لم يأخذ عنهما انه صاحب لهما واجمعوا على ان سعيد
الاولى انا لا نسلم ان اسم الصاحب على الملازم المكاثر لما في الصور المسلم بها امتناع
اطلاقه على غيره بل يجب ان يقال لصحة اطلاقه ذلك على المكاثر وغيره حقيقة نظرا
الى ما وقع به الاشتراك بقيا المجوز والاشتراك عن المعنى الواحد حقيقة المعنى انا كان لا نسلم ان
الصاحب في اصل الوضع وان كان لمن قلت صحبته او كثرت غير انه في العرف والاستعمال
لمن طالت صحبته فان اريد نفي الصحبة بالمعنى الاول فمسلم ولا نسلم ان اريد نفيها بالمعنى
الاول فلا صحيح وهذا هو الجواب عما قيل من اشتراط اخذ العلم والرواية عنه ايضا
واذا عرف ذلك فقول من عاصر النبي عليه السلام انا صحابي مع اسلامه وعدالته
فالظاهر صدقه ويحتمل ان لا يجب قبوله في ذلك لكونه متهما بدعوى رتبة نفيسة
لنفسه كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بخلاف ما قررناه من الشرط المعتبرة
واما الشرط التي ظن انها شروط وليست كذلك فنشرط منها انه ليس من شرط قبول
الخبر العدد بل يكفي في القبول خبر العدل الواحد خلافا للجبائي فانه قال لا يقبل
الا ان يضاف اليه خبر عدل اخر او موافقه ظاهرا وان يكون منتشرا فيما بين
الصحابة او عمل به بعض الصحابة ونقل عنه ايضا انه لا يقبل الخبر في الزنا الا اربعة
والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسئلة وجود العدد بخبر الواحد
وايضا فليس من شرط المذكورة لما انه مشهور من احاد الصحابة باخبار النبي كما سبق
بيانه ولا البصر بل يجوز قبول رواية الضرير اذا كان حافظا لما سمعه ولآلة اداة
ولهذا كانت الصحابة يروي بعضهم عن بعض ما يسمعه من صوته مع انهم لا يرون
شخصه ولا لعدم القرابة بل يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس ولا نفاق الصحابة
على ذلك ولا عدم العدالة لان حكم الرواية عام فلا يختص بواحد معين حتى يكون
العداوة موثرة فيه ولا الخرمة بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة فان شرط
ايضا في الراوي ان يكون مكثرا من سماع الحديث مشهورا النسب لا نفاق
الصحابة على قبول رواية من لم يرد سوى خبر واحد على قبول رواية من لا يعرف نسبه

اذا كان محمولا على الشرائط المعتبرة والاشرط اضافا ان يكون ناقلا عالما بالعربية بمعنى
الخبر دون الكاشف وان يكون موافقا للقياس او مخالفا له خلافا لابي حنيفة فيما خالف
القياس لنا قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب حامل فقه
ليس بفقيه وحامله على الاداء الى من هو افقه منه ولم يكن معقول النقل لما كان كذلك ولان الصحابة
سمعوا اخبارا احادا ولم يكونوا فقهاءها وكونها كذلك مما تقدم ولان الاعتماد على خبر
النبي عليه السلام والظاهر من الراوي اذا كان عدلا اعتقاده انا لا نعني الا ما يتحقق على
الوجه الذي سمعه **القسم الثالث** في مستند الراوي وكيفية الاستناد
والراوي لا يخلو اما ان يكون صحابيا او غير صحابي فان كان صحابيا فقد اتفقوا على انه
اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا انه خبر عن النبي عليه السلام واجب القبول
واختلفوا في مسائل **المسئلة الاولى** اذا قال الصحابي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كذا اختلفوا فيه فذهب الكرخي الى انه سمعه من النبي عليه السلام
فيكون حجة من غير خلاف وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك بل هو متردد بين ان يكون قد
سمعه من النبي عليه السلام وبين ان يكون قد سمعه من غيره وسقط بين النبي عليه السلام
وبين من قال بان حكمنا الراوي من الصحابة حكم غيرهم في جواز الكشف عن حال الراوي
منهم لحكمه حكم المراسيل التابعين وسيأتي تفصيل القول فيه والظاهر
ان ذلك محمول على سماعه من غير واسطة مع امكان سماعه من الواسطة لان قوله
قال هو السماع من النبي من غير واسطة والظاهر من حال الصحابي العدل العارف
بارضاع اللغة انه لا يأتي بلفظ هو صريح وبريد غيره **المسئلة الثانية**
اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بكذا او نهى عن كذا اختلفوا
في كونه حجة فذهب قوم الى انه ليس بحجة لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي
عليه السلام وقول الصحابي سمعته يأمر وينهى لا يدل على وجود الامر والنهي منه
عليه السلام لاحتمال ان الناس قد صيغ الامر والنهي فلعله سمع صيغة اعتقد انها امر
او نهي وليست كذلك عند غيره ويحتمل انه سمع النبي عليه السلام يأمر بشيء او ينهى عن شيء
وهو ممن يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن شيء امر باحد اضداده
فنقل الامر والنهي ليس بامر ولا نهي عند غيره والذي عليه اعتماد الاكثرين انه حجة

وهو الظاهر

وهو الظاهر وذلك لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته بأوضاع اللغة
ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق وعند ذلك فالظاهر من حاله انه لا ينقل الا ما
يحقق انه امر او نهي من غير خلاف تفويتا للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على
سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا او انتفاء المسئلة الثالثة
اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا
او اباح لنا كذا فذهب الشافعي رضي الله عنه الاكثرون انه يحب اضافة ذلك الى النبي عليه السلام
وذهب جماعة من الاصوليين والكرخي من اصحابنا الى المنع من ذلك مصيرا
منهم الى ان ذلك يتردد بين كونه مضافا الى النبي وبين كونه مضافا الى امر القياس
او الائمة او بعض الائمة وبين ان يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس اضافة
الى صاحب الشرع بناء على ان موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع واذا احتمل
واحتمل لا يكون مضافا الى النبي عليه السلام الا ولا يكون حجة والظاهر مذهب الشافعي ذلك
لان من كان مستقلا على جملة ذكر يصدر امتثال اوامره ونواهيه فاذا قال
الواحد منهم امرنا بكذا او نهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المستقل ونهيه و
الصحابة بالنسبة الى النبي عليه السلام على هذا النحو فاذا قال الصحابي منهم امرنا ونهينا كان
الظاهر منهم امر النبي عليه السلام ونهيه ولا يمكن حمل على امر القياس به لانه لو كان
كذلك لكان ظاهر الكل فلا يحتج بمعرفة الواحد منهم ولا على امر الائمة لانه قد شاع
ان قول الصحابي امرنا ونهينا قول الائمة وهم لا يأمرون الا بما يشهد الاصل بصحته
الواحد من الصحابة اذ ليس امر البعض للبعض اولى من العكس كيف وان الظاهر من الصحابي
انما يقصد بذلك تعريف الشرع وذلك لا يكون ثابتا بامر الواحد من الصحابة وذهب
ان يكون ذلك بناء على ما ظهر من القياس والاستنباط لوجهين الاول ان قول الصحابي
امرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وان كان مأمورا
باتباع حكمه فذلك غير موجب للامر باتباع من لم يظهر له ذلك القياس الثاني ان قوله
امرنا ونهينا يحتمل انا ونفسه من مطلق الامر والنهي الا الامر باتباع حكم القياس
المسئلة الرابعة اختلفوا في قول الصحابي من السنة كذا فذهب
الاكثرون الى ان ذلك محمول على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافا لابي الحسن الكرخي
من اصحابنا ابي حنيفة والمختار مذهب الاكثرين ودليل ذلك قد ذكرناه في المسئلة المتقدمة

فان قيل اسم السنة مشترك بين سنة النبي عليه السلام وبين سنة الخلفاء الراشدين على ما قال عليه السلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فاذا كان اللفظ
مشتركا وامتنع الجمع فلا يكون صرفه الى احدهما دون الآخر اولى من العكس فلا تكون
صحة اطلاق السنة على ما ذكروه عند احتمال ارادة السنة التي عليها السلم اولى
لوجهين الاول ان سنة النبي عليه السلم اصل وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنته التي عليه السلم
ومقصود الصحابي انما هو بيان الشرعية ولا يخفى ان اسناد ما قصد به بيان الاصل اولى
من اسناده الى التابع الثاني ان ذلك هو المتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ السنة في كلام
الصحابي فاذا ذكر تابعي المسئلة المتقدمة كان الحمل عليه اولى في المسئلة الخامسة
اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا او ذلك كقول عائشة رضي الله عنها
كانوا لا يقطعون في التافه وكقول ابراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير حذفا
فهو عند الاكثرين محمول على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين ومدرك
الخلاف هيئة الكثرة وان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج
وانما يكون ذلك حجة ان لو كان ما نقل مستندا الى فعل الجميع لان فعل البعض لا يكون
حجة على البعض الآخر ولا على غيرهم فان قيل لو كان ذلك مستندا الى فعل الجميع لكان
اجماعا ولما ساغ مخالفته بطريق الاجتهاد وحيث سوغت ذلك دل على خروجه الى
البعض دون الكل قلنا تسويغ الاجتهاد فيه انما كان لاحتمال اضافة ذلك الى الجميع
وقوع طبقا او قطعا وذلك كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ العامة
الدالة على النبي عليه السلم لما كان طريق اتباعه ظنيا وان كان الاتباع فيه واجبا عند
ما اذا ثبت بطريق قاطع واما ان يكون الراوي غير صحابي فمستنده اما قراءة الشيخ
عليه لما يرويه عنه او قراءة على الشيخ او اجازة فالشيخ اما ان يكون له كتابا
بما يرويه عنه او يناوله الكتاب الذي يرويه عنه او ان يروي خطا خطه الشيخ
بانه سمعت عن فلان كذا فان كان مستند الراوي في الرواية قراءة الشيخ فلما ان يكون الشيخ
قد قصد اسماعه بذلك بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق فان قصد اسماعه
بالقراءة او مع غير فهذا هو اعلى المراتب في الرواية وللراوي حينئذ ان يقول حدثنا واخبرنا
وقال فلان وسمعته يقول كذا وان لم يقصد اسماعه فليس له ان يقول حدثنا
واخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك بل له ان يقول قال فلان كذا وسمعته يقول كذا

وبحدث بذلك ويخبر بكذا واما القراءة على الشيخ مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت
عن الانكار من اكراه او غفلة او نحو ذلك فقد اتفقوا على وجوب العمل به خلافا لبعض
اهل الظاهر لانه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه ممتنعا لما فيه من
ايهام صحة السماع وهو كذب وذلك يبعد عن العدل المسند فهو اقوى من القول المكون بالصحة
على تسليط الراوي على قوله اخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه واحتلفوا في جواز قوله
حدثنا واخبرنا مطلقا او اظهر امساك لان ذلك يتعذر على الشيخ وذلك مع علمه
علم منه كذب والمجازة الصحيحة وذلك بان يقول احد من لك ان تروي عني
الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي فقد اجزت لك جواز الرواية بالاجازة
فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين واحتلفوا في جواز قوله
على قوله اجاز لي فلان كذا وحدثني واخبرني اجازة فاحتلفوا في قوله حدثني
واخبرني مطلقا والذي عليه الاكثرون وهو الاظهر انه لا يجوز لان ذلك يتعذر على الشيخ
بذلك فهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز ابو اطلاق الاجازة مطلقا
وقال ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة انه ان كان المخبر والمجاز له قد علما ما في
الكتاب الذي اجاز روايته جازت روايته بقوله اخبرني وحدثني وذلك كما لو
كتب انسان بيده صكا الى شهود يقرأ عليهم ثم قال اشهدوا علي بجميع ما في هذا
الكتاب الصك فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب وان لم
واحدا منهما ما هو جواز الرواية بالاجازة وذلك لان المخبر عدل ثقة والظاهر
انه لم يجز الا ما علم صحته واذا كان باجازته رواية ما لم يروه فسفارة هو بعينه
عن العدل واذا علمت الرواية او ظننت باجازته جازت الرواية عنه كما لو كان
هو القائل او قرئ عليه وهو ساكت فان قيل انما يلزم ما ذكرتموه في حق المجيز
واما بحق المجاز فلم يجز ان يقول الراوي عنه اخبرني واحتج بانه يكون
كاذبا لانه قادر على ان يحدث به فحيث لم يحدث به دل على انه غير صحيح
عنده قلنا هذا باطل بما اذا اكل الراوي عن الشيخ هو الغازي فانه لم يوجد من الشيخ
فعل الحديث والا ما يجري مجراه وهو قادر على القراءة عليه ومع ذلك فانه
يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليل
صحة الحديث وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة في المزيف والمختار من الكلام

فيما اذا ناولكتابا فيه حديث هو سماعه وقال لم اجزت لك ان تروي عني فهو
وله ان تقول يا ولني بذلك وحدثني مناولة وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه حدث
وقال اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وسلط الراوي على ان يقول كاتبني بذلك او
حدثني او اخبرني بذلك كتابة دون الاقتصار على المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز
له الرواية لان ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث
في نفسه والمدار رواية خط الشيخ بانه سمعت على فلان كذا فلا يجوز مع ذلك الرواية عنه عند سواء
قال هذا احتمال اولم يقل لانه قد يكتب ما سمعه ثم يشكل فيه للابد من الضبط من قبل
الشيخ على الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما شك في رواياته اجماعا وعلى هذا
فلو وجد كتابا من بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معتنى لم يجز له رواية
شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يكون هو المشكوك فيه وكذلك
لو روى عن جملة حديثا شك في رواياته عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية
عن واحد منهم لانه ما من واحد الا ويجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه والرواية
مع الشك ممتنعة نعم لو غلب على ظنه رواية المحدث عن بعض الشيوخ وسماعه منه
فهذا مما اختلف فيه فقال ابو حنيفة لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروي
عنه بانه حدثه به فلا يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف
ومحمد بن الحسن يجوز له الرواية والعمل به لان ذلك مما تغلب على الظن صحته وكهذا
فان الصحابة رضي الله عنهم اذا سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عانوا يحملون كتب الرسول الى اطراف
البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل احد الاخذ بها باخبار حاملها
اخذا من كتب الرسول وان لم يكن ما فيها مما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها
مغلبة على الظن ولا كذلك في الشهادة لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر
مثله في الرواية كما ذكرناه فيما تقدم وعلى هذا فلو قال علمت عدالة المحدث عن كتاب
مركتب المحدث انه صحيح فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه كما سبق فيما اذا
ظن انه يروي مع الاتفاق على انه لا يجوز الرواية عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية

القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به وفيه مسئلة

المسئلة الاولى اختلفوا ان نقل حديث النبي عليه السلام بالمعنى دون اللفظ
والذي عليه اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل والحسن البصري واكثر الفقهاء

انه يحرم ذلك على الناقل اذا كان غير عارف بدلالات الالفاظ واختلافها واقتضاءاتها وكان
عالما بذلك فيما لو نقل اقصر منه بنفس اللفظ اذ هو ابعد عن الغلط واشبه بل واسوأ التأويل
وان نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى بالانفصال عنه فهو جائز ونقل عن ابن سيرين وجماعة
من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته وهو حسن واذا كان الناقل من اهل الورع حسنه
ومنهم من فصل وقال يجوز ابدال اللفظ بما يؤدي معناه ويشتبه الحال فيه لا يجوز بما عدا ذلك
والمختار مذهب الجمهور وهو المعتمد لاجماع الاولين والآخرين المعقول اما المعقول فما روي
ان رجلا سأل النبي عليه السلام وقال يا رسول الله نحدث بما نحدث به فقد ان نسوه كما سمعناه
فقال النبي عليه السلام اذا صاب احدكم المعنى فلا حدث وانما كان النبي عليه السلام كان يقرأ الاحاد
رسله الى البلاد في ابلاغ اوامره ونواهيه بلغة الخطوب اليهم دون لغة النبي عليه السلام وهو دليل
الجواز واما الاجماع فما روي عن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هكذا او نحوه او شكل عليه شكل فكان اجماعا اما الآثار فما روي عن مكحول انه قال دخلنا
على ابن واثلة الاسقع بمكة احد شاليس فيه تقدم ولا تاخير فغضب وقال لا باس
اذا لم تزد احرفا او تنقص حرفا اذا اصبت المعنى واما المعقول فمن وجهين الاول ان الاجماع
منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز الابدال بغير العربية فبالعربية اولى ثم
المعنى فالعربية اولى الثاني هو انا نعلم ان اللفظ غير مقصود لذاته وانما المقصود لغيره
فان النبي عليه السلام كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة بل المقصود
انما هو المعنى ومع حصول المعنى فلا اثر لاختلاف اللفظ فان قيل هذا مكابرة
بالعقل والمعقول اما العقل فقول عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا شيئا فوعاه فاداها
كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واما المعقول
من وجهين الاول انا نعلم بالعربية واهل الاحساء قد يختلفون في معنى اللفظ
الواحد مع اتحاد حواس كل واحد منهم فقد يتبين منه على ما يتبين عليه الآخر
وعند ذلك فاذا اردنا ان نعلم ان كان عالما بالعربية واختلاف دلالات الالفاظ
فقد حمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك فاذا اتى بلفظ
يؤدي الى المعنى الذي فهمه من اللفظ الاول دون غيره مع احتمال ان يكون
ما اتى به هو المقصود من اللفظ بالكلية بتقدير ان نعقد ان الغفلة بان يعقل
كل واحد ما سمعه من راوي الذي قبله بالفاظ غير الفاظه على حسب ما تعقله

من لفظه مع التفاوت اليسير في المعنى حتى يسوغ الاخبار الى مخالفة المعنى المقصود باللفظ النبوي بالكلية وهو منع الثاني ان خبر السبع على اللام قول نعتمد به باشاعة فلا يجوز تعديله بغيره كالقراءة فكلمات الاذان والتشهد والتكبير والجواب المعتمد في حمل الاول على موجبه وذلك ان نقل معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان صحيح ان يقال اذكى ما سمع كما سمع وهذا لا يقال لمن ترجم لغة الى لغة ولم يغير المعنى اذكى ما سمع كما سمع ودليل على ان المراد من الخبر انما هو نقل المعنى دون اللفظ ما ذكرته من التعليل وهو اختلاف الناس في الفقه اذ هو المؤثر في اختلاف المعنى واما الالفاظ التي يختلف احتمال الناس في قيام بعضها مقام بعض فذلك مما يستوي الفقيه والاجنبي فيه لا يكون هو الذي يغير المعنى ان الثاني ان هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ وذلك لان الظاهر بان الخبر الذي حدث واحدا الاصل عدم تكرره على اللام مع ذلك وتعداوى بالفاظ مختلفة بانه قد لا يحضر احدا مرارا وربما احضر امرارا ودرت حامل فقه غير فقيه وراوي الاقعد وعن المعنى الاول من المعقول ان التكلم انما هو فرع نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان حتى انه لو ظهر فيه الزيادة او النقصان لم يكن جائزا وعن الثاني بالفرق بين ما ذكرته من الاصل المقيس عليها واما القرآن فلان المقصود من الفاظه الاعجاز فتغييره مما يخرجه عن الاعجاز فلا يجوز لاكد لكل الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ ولهذا فانه لا يجوز السفر والتاخير في القراءة وان لم يختلف المعنى كما لو قال ابدل اسجدي اركعي او لكن اسجدي لا لكد لك في الخبر واما كلمات الاذان والتشهد والتكبير فالمقصود منها انما هو التعبد بها وذلك لا يحصل بمعناها دون المقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ كيف وانه ليس قياس الخبر على ما ذكرته اولى من قياسه على الشهادة حيث يجوز الشهادة على شهادة الفرع انما دا المعنى وان كان اللفظ مختلفا المسئلة الثانية اذا انكر الاصل رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان يكون انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع او انكار نسيان وتوقف فان كان الاول فلا خلاف في امتناع العمل بخبره لواحد ان كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه والاجماع كذلك احدهما وهو موجب القدح في الحديث غير ان ذلك مما لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين لان كل واحد منهما على اقدم الشك في كذب نفسه والاصل العدالة ما لم يتركن

بالشك

وظهر فائدة ذلك في قبول رواية كل واحد منهما على تقدير ذلك الخبر واما ان كان الثاني قد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به فذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه واكثر المتكلمين على وجوب العمل خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة واحمد في الرواية الاخرى عنه ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فما روى سعد بن عبد الرحمن بن سهل صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهل فكان يقول حدثني سعد عني ان حدثه عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام وروي هكذا ولم ينكر عليه احد من الناس بعض ذلك وكان اجماعا منهم على جواز واما المعقول فمن وجهين الاول ان الفرع عدل في هو جازم برواته عن الاصل والاصل غير مكذب له ومعلوم ان فوجب قبول الرواية والعمل بها الثاني ان قياس الاصل الرواية لا يزيد على مرتبة وجوازه فلو جاز ترك الف رواية الفرع عنه مقبولة وجب العمل بها اجماعا فكذلك اذا في قال قبل اما الاستدلال بقضية سعد فلا حجة فيه لاحتمال ان سهلا ذكر الرواية برواية سعد عنه مع الذكر لرواية سعد لكونها مقبولة ثم هو معارض بما روى عن عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما اما تذكر يا امير المؤمنين لما كنا في الابل فاجنبت فتمعكت في التراب فمر سالت النبي عليه السلام فقال انما يكفيك ان تضرب بيدك فلم يقبل عمر من عمار رواية مع كونه عدلا لما كان ناسيا له واما ما ذكروه من المعقول فالاصل ان لم يكذب بالفرع غير ان نسيانه لما نسب اليه يحب ان يكون مانعا من العمل بما رواه فرعه لما ذكروه من ان الحاكم يحكم لمدعي فيقال العالم اذا ذكر ذلك والمقام المدعى شاهد بن شهدا بذلك فانه لا يفصل وكذلك اذا انكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان فان الشهادة لا تقبل اجوبة عن قولهم ان سهلا ذكر الرواية فلما كان كذلك لا يطوى ذكر ربيعة فكان يروي عن شيخه كما لو نسي ثم تذكر نفسه واما ذكر عمر لرواية عمار عند نسيانه فلعله كان شاكا في رواية او كان ذلك مذهبا له فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين على ما سياتي تقريره واما الحاكم اذا نسي ما حكم فيه وشهد شاهدان بحكمه فقد قال مالك وابو يوسف يلزمه الحكم بشهادتهما وعندنا وان لم يجب عليه ذلك فهو واجب على غيره من القضاة واما القياس على الشهادة فلا يصح لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية وقد اغتفر فيها من الشرط والعدد

مالم تعتبر في الرواية ذكر الكل فيها والعدالة المرتفعة الذي كون فلا تعمل فيها العنعنة ولا
صحة الشهادة على الشهادة من رد الحجاب ولو قال العلم بدل قوله اشهد اصح ولا كذلك في
الرواية فاستمع القياس المسئلة الثالثة اذا روى جماعة من الثقات حديثا
والفرد احدهم بزيادة فقال الحديث لا يخالف الذي يعلمه كما روى جماعة ان النبي عليه السلام دخل
البيت والفرد احدهم بزيادة فقال دخل البيت صلى ولا كذلك اما ان يكون مجلس الرواية
مختلفا بان يكون المنفرد بالزيادة رواه عن مجلس غير مجلس الباقين او ان مجلس الرواية متحدا
او يجهل الامر ان فان كان المجلس مختلفا فلا معنى لقبول الزيادة لاحتمال ان يكون
النبي عليه السلم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الآخر فالراوي عدل لقد لم يوجد ما يقدح
في روايته فكانت روايته مقبولة ولهذا لو روى حديثا ثم سئل عنه مع علم حضوره
لم يقدح ذلك في روايته وكذلك لو شهد اثنان على بحق بالف درهم لزيد في مجلس واشهدت بينة
اخرى عليه في مجلس آخر بالف ولم يكن قد حال الا الف او زيادة مع ان باب الشهادة اضيق
من باب الرواية كما قررنا هذا اذا اتحد المجلس فان كان من لم يعد الزيادة قد اسكتوا
الى العدد لا تصور النسيان عقلا مسلطهم عن سماع تلك الزيادة وتخصيصها بالنفي ان يطرق
الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة يكون اولى من تطرق ذلك الى العدد
المفروضة مجتمعين دعواه ان لم يشهد الى هذا الحد فقد انفق جملة العلماء والمسلمين
على وجوب قبول الزيادة خلافا لمن شذ من المحدثين كأحمد وحنبل واحدى الروايتين عنه
والدليل عليه ان العدل الذي عدل ثقة وقد جزم بالرواية وعدم نقل الغير لها فالاحتمال ان يكون
من لم ينقل الزيادة قد دخل اثناء المجلس وسمع بعض الحديث او خرج في اثناء المجلس
لطارئ اوجب له الخروج قبل سماع الزيادة وسقط ان يكون حاضرا من اول المجلس
الى آخره فالاحتمال ان يكون قد طرأ عليه ما اشغله عن سماع الزيادة وتطرق السهو او
الى الوجوع او عن مجلس مفروط او محكوم في امر مقرر او اشغال بحديث عن غيره والنسيان
البعد انه نسيها بعد ما سمعها ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل
بالرواية لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحا في روايته فان قيل هذه الاحتمالات
وان كانت منقدحة فحيث لم يرد الزيادة فاحتمال الغلط والسهو على الناقل
للزيادة ايضا منقدح وذلك بان يتوهم بانه سمع تلك الزيادة ولم يكن سمعها
او انه سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول او انه ذكرها على سبيل

التفسير

التفسير والتاويل في نظم الكلام وانتهاز بزيادة في الحديث الذي روى ذلك كما روى ابن
عباس رضي الله عنه عن النبي عليه السلم انه نهى عن بيع الطعام حتى يستوفى قال ابن عباس
ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرج بعض الرواة في الحديث وكذلك
ما روى عن النبي عليه السلم انه قال فاذا اتلف الرجل على ماله وخرج استوفت الفريضة
فظن الراوي ان الاستيفاء اعادة الفرض الاول في الثانية الاولى وقال في كل خمس شاة
وادرج ذلك في كلام النبي عليه السلم مع تعارض الاحتمالات فليس العمل بالزيادة اولى
من تركها بل الترجيح لجانب العدل لجمس الاول ان احتمال تطرق الغلط والسهو
على الواحد اكثر من احتمال تطرقها الى الجماعة الثاني ان الشك على وفق النفي
الاصلي والاثبات على خلافه فكان اولى ولهذا قالوا اجتمع المقومون على قيمة متلف
فجاء الفقير واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فان الزيادة تلغى بالاجماع والجواب
عما ذكروه من السهو حق لكن الزيادة وان كان صفر حاضرا عنها انما ذكرها
من احتمال السماع حق من لم يرد الزيادة اكثر ولان سهو الانسان عما سمعه يكون
اكثر من سهوه عما لم يسمعه لانه سمعه فما ذكروه من الزيادة يتأمل احتمال النسيان
والتاويل وان كان قائما غير انه متى غلبة الظن ان الظاهر من حال العدل النقة
انه لا يدرج في كلام النبي عليه السلم ما ليس فيه لما فيه من الدلس والتلبيس ولو جوز
مثل ذلك لتمارض جميع الاحاديث ولامكن ان يطرق الى هذا الاحتمال ويلزم من ذلك
ابطال جميع الاحاديث وما ذكروه من الترجيح الاول تغيير مطرد فيما اذا كان
عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الآخرين وهو من جملة صور الترجيح بكثرة العدد
ان يكونوا اكثر فقد بينا ان الترجيح لجانب الواحد وما ذكروه من الترجيح
الثاني فهو معارض بما اذا كانت الزيادة مقتضية للحكم ولا هما لسبب والاصل
التقرير فحاصله يرجع الى ظن مجرد يتطرق الى احدهما دون الآخر فلا يخفى ان تطرق الخطا
في ذلك الى الواحد اكثر منه تطرقه الى الجمع لخلاف الرواية فانها لا تكون
الا مستقلا ما هو محسوس بالجمع وتطرق الخطا اليه بعيد واما ان جعل الخلل في
الرواية عن مجلس واحد او مجالس مختلفة فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس
وقبول الزيادة فيه اولى نظرا الى احتمال مجلس الرواية هذا كله فيما اذا لم يكن الزيادة
مخالفة للمزيد عليه واما ان كانت مخالفة له بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر

التعارض خلافا لبعض المعتزلة وعلى هذا لو روى الواحد الزيادة مرة واهملها مرة
في حديث واحد فالعمل بالحكم نعلم بالتقدم فيما اذا تعددت الرواة فعلى هذا الاعتبار
وكذلك الخلاف فيما اذا اسند الخبر واحد وارسله الباقون او رفعه الى النبي عليه السلم واوقفه
الباقون على بعض الصحابة

المسألة الرابعة اذا سمع الواحد خبرا فاراد
نقل بعضه وحذف بعضه فلا كلام ان يكون الخبر متضمنا لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض او
يتعلق بعضها ببعض فان كان الاول كقوله المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم
ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم فلا نعرف خلافا في جواز نقل البعض وترك البعض
لان ذلك بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض دون البعض
وان كان الثاني فاما ان يكون نقل الخبر بتمامه لقوله عليه السلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
واداها كما سمعها وان كان الثاني وذلك بان يكون الخبر مشتملا على غاية كنهيه عليه السلم
عن بيع الطعام حتى يحوزه التجار الى رحالهم وكنهيه عن بيع الثمار حتى تزهي
او شرط كقوله من [illegible] او استثناء كقوله
لا تبيعوا البر بالبر الى قوله الا سواء بسواء مثلا بمثل فاراد ذكر بعض الخبر
وقطعه عن الغاية او الشرط او الاستثناء فهو غير جائز لما فيه تغيير الحكم وتبديل الشرع

المسألة الخامسة خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى
كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام
من نوم الليل وخبره في رفع اليدين في الركوع واما الكرخي [illegible] ومعظم
[illegible] من بعض اصحاب ابي حنيفة ودليل ذلك النص والاجماع
والمعقول اما النص فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الانذار على كل
طائفة خرجت للتفقه في الدين وان كانت احادا وهو مطلق فيما تعم به البلوى
وما لا تعم ولولا انه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة وتقريره كما سبق
واما الاجماع فهو ان الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى
فمن ذلك ما روي عن ابن عمر انه قال كنا نخابر اربعين سنة لا نرى بذلك باسا
حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلم نهى عن ذلك فانتهينا ومن ذلك رجوع
الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير انزال الى خبر

عائشة

عائشة وهو قولها اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل او لم ينزل فعلته انا ورسول
الله واغتسلنا ومن ذلك رجوع ابي بكر في سدس الجدة قال لها لا اجد لك في كتاب الله
شيئا الى خبر المغيرة وهو قوله ان النبي عليه السلم اطعمها السدس وصار ذلك اجماعا واما
المعقول فهو ان الراوي عدل ثقة وهو جازم بالرواية فيما يمكن صدقه فيه
وذلك يغلب على الظن صدقه فيجب تصديقه في خبره كما فيما لا تعم به البلوى والقائل
انه مخبر على الظن فكان واجب الاتباع كالقياس وفي المسألة [illegible] الظن
فيما نحن فيه واما الالزام فهو انهم اثبتوا الوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة
ووجوب الغسل من غسل الميت والاذان والاقامة وتثنيتها من قبيل ما تعم به البلوى
ومع ذلك فقد اثبتها الخصوم باخبار الآحاد فان قيل ما تعم به البلوى
العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى [illegible] اجماع الصحابة على
فان قيل لا نسلم انهم عملوا [illegible] فقد اثبتها الخصوم باخبار الآحاد
نسلم على ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون [illegible] وخبر المغيرة في الجدة وما ذكرتموه من المعقول
ان ما تعم به البلوى لخروج الخارج من السبيلين ومس الذكر [illegible]
فلو كانت الطهارة مما ينتقض [illegible] الذي يجب على النبي اشاعته والا لما اقتصر على مخاطبة
الاحاد بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في اشاعته حتى لا يفضي ذلك الى ابطال
صلوة اكثر الخلق وهم لا يشعرون فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه لان
ان ذلك مما يكثر السؤال عنه والجواب والدواعي متوفرة على نقله فحيث انفرد به الواحد
دل على كذبه كانفراد الواحد بنقل قتل امير البلدة في السوق بمشهد من الخلق
ولاجله منع الناس من صلوة الجمعة فان الخطيب سقط [illegible] على راس
المنبر الى غير ذلك من الوقائع ولهذا فانه لما كان القرآن مما تعم به البلوى [illegible]
اتباعه بخبر الواحد واما ما ذكرتموه من الالزامات فعليه مساواته كعموم البلوى
بمس الذكر فلا يكون في معناه والجواب عن رد ابي بكر لخبر المغيرة في الجدة لم يكن
مطلقا لانه اطلب به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة وخبرهما غير خارج عن الآحاد
وما ذكروه من الوجه الاول من المعقول فانا نسلم انه لو كان النبي مكلفا بالاشاعة
على لسان اهل التواتر وهو غير مسلم فالظاهر انه يلزم من عدم ذلك ابطال صلوة اكثر
الخلق وهلاكهم فان من لم يبلغه ذلك فالنقض غير ثابت في حقه والحكم بعد [illegible]

مالم يقم عليه دليل وما ذكرتموه في الوجه السابق فانما يلزم من توفر الدواعي على نقله ان
لو كان الطريق الى اثباته سوى النقل المتواتر واما اذا كان طريق معرفته ذلك انما هو
الظن بخبر الواحد كما في هذا جاز اثباته بالقياس اجماعا ومما استشهدوا به من
الوقائع نقضه منا ظرة لما نحن فيه اذ العلماء مما يتوفر على نقلها واشاعتها علاوة فلا نفرد
الواحد بها يدل على كذبه فيما ذكروه من الوجهين منتقض عليهم حيث عملوا باخبار الاحاد
فيما ذكرناه من صور الالزام [illegible] وان كان [illegible] ما وقع من تلك الصور فلذلك
لا تخرج تلك الصور عن كونها داخلة في عموم البلوى وانما القرآن فانما امتنع اثباته بخبر
الواحد لانه مما تعم به البلوى بل لانه المعجز في اثبات نبوة النبي عليه السلم وطريق معرفته موقوف
على القطع ولذلك وجب على النبي اشاعته والقاؤه على عدد التواتر ولا كذلك ما نحن فيه
فان الظن كاف فيه وكذلك جوز اثباته بالقياس وما عدا القرآن مما يجب اشاعته
اشترك فيه الخاص والعام كالعبادات الخمس واصول المعاملات كالبيع والنكاح و
الطلاق والعتاق وغير ذلك من الاحكام مما يجوز ان لا يشيع فذلك [illegible] الاتفاق واما
لانه عليه السلام كان معتنيا باشاعته المسألة السادسة اذا روى الصحابي خبرا
فلا يخلو اما ان يكون مجملا او ظاهرا او نصا فان كان [illegible] متعلقه فان كان مجملا اشتراكا
من تعامل على السوية كلفظ القرء ونحوه فان حمله الراوي على بعض محامله فان قلنا
ان اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله كما سيأتي تقريره فهو القسم الثاني
وسياق الكلام فيه وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله فلا نعرف خلافا في وجوب
حمل الخبر على ما حمله الراوي عليه لان الظاهر من حال النبي عليه السلم انه لا ينطق باللفظ
المجمل لقصد التشريع وتعريف الاحكام وتخليه عن قرينة حالية او مقالية تعين
المقصود من الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب
الحمل عليه ولا يبعد ان يقال بان تعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى
ينظر فان انقدح له وجه يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال وجب عليه اتباعه والا
فتعيين الراوي صالح للترجيح فيجب اتباعه واما ان كان اللفظ ظاهرا في معنى
وحمله الراوي على غيره فمذهب الشافعي وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء انه
يجب الحمل على ظاهر الخبر دون تاويل الراوي ولهذا قال الشافعي كيف اترك
الخبر لاقوال اقوام لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث وذهب بعض اصحاب

الى جنسه

الى جنسه وغيرهما الى وجوب العمل بقول الراوي وقال القا[illegible]
يكون لمذهب الراوي وتاويله وجه سوى علمه بقصد النبي [illegible]
وجب المصير اليه فان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون [illegible]
من نص او قياس وجب النظر الى ذلك الدليل فان كان [illegible]
وجب المصير اليه والا فلا وهذا اختيار ابي الحسين البصري [illegible]
ما يقتضيه [illegible] المخالفة وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على [illegible]
وجب اتباع ذلك الدليل لا لان الراوي عمل به فانه ليس عمل احد [illegible]
الاخر وان جهل ما يقتضيه فالواجب العمل بظاهر اللفظ وذلك [illegible]
وتلقينا بالرواية عن النبي عليه السلام هو الحجة في وجوب العمل [illegible]
الراوي لم [illegible] يحتمل انه كان لنسيان طرء عليه ويحتمل انه كان [illegible]
وهو مخطئ فيه اذ هو مما يقول به [illegible] عن المجتهدين كالعرف [illegible]
كخبر خيار المجلس [illegible] احتج اهل المدينة على خلافه [illegible]
علما لا يرى فيه من قصد النبي له واذا تردد بين هذه الاحتمالات [illegible]
بالشك والاحتمال على كل تقدير فمخالفته للخبر لا يكون [illegible]
العمل به وانه وههنا [illegible] فان الخصوم ان حسن الظن [illegible]
الخبر عاجل حمله عليه كان احرى به الظن امتنع العمل به وانه كان [illegible]
نصا في دلالته غير محتمل للتاويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة [illegible]
احتمال اطلاعه على ناسخ ولعله يكون ناسخا في نظره ولا يكون ناسخا [illegible]
من المجتهدين [illegible] نظره فلا يكون حجة على غيره واذا كان [illegible]
النص للاحتمال فيه لا يحتمل المسألة السابعة
اذا ثبت ان النبي عليه السلم عمل فعلا لا يخلو اما ان يدل الخبر ان [illegible] التي
تحت عمومه او كان داخلا تحت عمومه لكنه قام الدليل على [illegible]
التي شاركه فيه احد وان لم يكن من خواصه [illegible]
او الخبران [illegible] تخصيص احدهما للاخر وان عمل بخلافه الكثير [illegible]
نص بعض الامة فلا يرد الخبر بذلك اجماعا وان خالف [illegible]
فما نقلناه الاختيار الوقف نظرا الى ان طريق السهو والخطا [illegible]

وان كان ابعد من بطرقه الى الواحد غير ان تطرق السهو الا لم يسمع انه سمع ابعد
من تطرق السهو الى ما سمع انه لم يسمع المسئلة الثامنة اتفقت
الثلثة فيه والحنابلة وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفه واكثر
الناس على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد وفي كل ما يسقط بالشبهه خلافا
لابي عبد الله البصري والكرخي دليلنا ان الله معلق على الظن فوجب قبوله لقوله
لحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولانه حكم يجوز اثباته بالظن بدليل قبوله بالشهادة
وظاهر الكتاب يجوز اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام الظنيه والمسائل ظنيه و
وكان الظن كافيا فيها وسقوطه بالشبهة لو كان لكان ما نافيا من الاثبات والعلم بعدم
ذكر وعلى من لم يقبله بيانه فان قيل خبر الواحد يوجب احتمال الكذب وكان ذلك
شبهه في دار الحد لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات فهو باطل باثباته
بالشهادة فانها توجب للكذب ومع ذلك تثبت بها المسئلة الثامنة
خبر الواحد اذا خالف القياس فاما ان يتعارضا من كل وجه بان يكون احدهما
مثبتا لما ينفيه الاخر او من وجه دون وجه بان يخص احدهما الحكم
للاخر فان كان الاول فقد قال الشافعي واحمد بن حنبل والكرخي وكثير من الفقهاء
ان الخبر مقدم على القياس وقال الحنفيا ما كان يقدم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي
ضابطا لما غير مستقل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وتصل
ابو الحسن البصري فقال علة القياس الجامعة اما ان تكون منصوصة او مستنبطة فان
كانت منصوصة بالنص عليها اما ان تكون مقطوعا به او غير مقطوع به فان كان
مقطوعا به وتعذر الجمع اجتهادا وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على
حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد ظني فان كانت مقومة وان لم يكن النص على العلة
مقطوعا به لاحتمال في الاصل مقطوعا به فيجب ايجاب خبر الواحد لاستواء النص
في الظن والخصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف
النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة فان كان حكمها ثابتا ظنا
فذلك موضع الاجتهاد فان كان العلة مستنبطة فحكم الاصل اما ان يكون ثابتا بخبر واحد
او بدليل مقطوع به فان كان ثابتا بخبر واحد فالاخذ بالخبر اولى وان كان ثابتا ظنا
قال بعضهم ان يكون هذا موضع الاجتهاد من القياس وعندنا انه مجتهد فيه

وقال

وقال القاضي ابو بكر بالوقف والمختار في ذلك ان يقال اما ان يكون متن خبر الواحد قطعيا
او ظنيا فان كان متنه قطعيا فعلة القياس اما ان تكون منصوصة او مستنبطة فان كانت
منصوصة فلنا ان التخصيص على علة القياس لا يخرجه عن القياس فالخبر الدال
عليها اما ان يكون مساويا في الدلالة لمتن الواحد او راجحا عليه او مرجوحا فان كان مساويا
لمتن الواحد فلانه لا دلالة على الحكم من غير واسطة ولا دلالة متن العلة على حكمها بواسطة
وان كان مرجوحا فمتن الواحد اولى مع دلالته على الحكم من غير واسطة وان كان راجحا
على متن الواحد فوجود العلة في الفرع اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا فان كان مقطوعا
به فالتخصيص الى القياس اولى وان كان وجودها فيه مظنونا فالظاهر الوقف لان نص
العلة وان كان في دلالته على العلة راجحا غير انها تما يدل على الحكم بواسطة العلة و
خبر الواحد ابو واسطة فاعتدلا واما ان كان العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس
مطلقا ودليله السمع والاجماع والمعقول اما السمع فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ
حين بعثه الى اليمن فان عرض لك قضاء بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول
الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولا شك ان العمل بالقياس عن السنة من غير فصل
من المتواتر والآحاد والنبي عليه السلام اقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يرضاه الله ورسوله واما الاجماع فان عمر رضي الله عنه ترك
القياس في الجنين بخبر حمل بن مالك وقال لو لا هذا لقضينا فيه برأينا وايضا ما روي
عنه على العلم انه ترك القياس في تفويض ديه الاصابع على تلاعنا فيها بخبر الواحد الذي
روى في كل اصبع عشر من الابل وترك اجتهاده وايضا انه ترك اجتهاده في منع
ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد وقال لعبيد الله احدث ان تحفظوها فقال
بالرأي فضللوا اذا ضللتم او كان ذلك مشهورا فيما بين الصحابة فلم ينكر عليه منكر فصار اجماعا
واما المعقول فهو ان خبر الواحد راجح على القياس واظهر على الظن فكان مقدما
عليه وبيان ذلك الاجتهاد في الخبر واحتمال الخطأ فيه اقل من القياس لان خبر
الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي وعن دلالته على الحكم وعن كونه حجة
معمولا بها فقد علمه لعموم ادلة القياس فانه ان كان حكم اصله ثابتا بخبر الواحد
فهو مفتقر الى الاجتهاد في الامور الثلثة وبتقدير ان يكون ثابتا بدليل مقطوع
به فيفتقر الى الاجتهاد في كون العلة في الاصل مما يمكن تعليله ام لا وبتقدير امكان

تعليله مفتقر الى الاجتهاد في اظهار وصف صالح للتعليل وسقد بظهور وصف صالح يفتقر الى الاجتهاد في هي المعارض له في الاصل وسقد بسلامته عن ذلك يفتقر الى الاجتهاد في وجوده في الفرع وسقد بوجوده في يفتقر الى الاجتهاد في نفي المعارض له في الفرع من وجود مانع او فوات شرط وسقد باستصحاب ذلك كل يحتاج الى النظر لكونه حجة فهذه سبعة امور لا بد من النظر فيها وما يفتقر في دلالته الى بيان ليثبت الامور الا غير فاحتمال الخطا فيه يكون اكثر من احتمال الخطا فيما يفتقر في بيانه الى سبعة امور فكان خبر الواحد اولى وانما قيل في ترجيح خبر الواحد هاهنا وجوها اخر ذاهيك ارتكابا الاعواض عن ذكرها لظهور افسادها بادنى نظر فان قيل انما ذكرتموه من خبر معاذ فقد خالفتموه فيما اذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعا بعليتها وجودها في الفرع كما تقدم وانما ذكرتموه من الاجماع على تقديم خبر الواحد على القياس تغيير مسلم فان ابن عباس قد خالف ذلك حيث اسلم قبل خبر ابي هريرة فيما رواه من قوله عليه السلم من توله فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها لان الكوز تحالفا للقياس وانما تقدم خبر ابي هريرة فيما رواه النوضي مما مست النار بالقياس وقال ايسنا نتوضا بالحميم ونحن نتوضا مما عنه نتوضا واقاما ذكرتموه من ايلم ترجيح فهو معارض بما سنطرق اليه الخبر من احتمال مخالفة الراوي وان يكون في نفسه كافرا او فاسقا او مخطيا واحتمال الاجمال في دلالة الخبر والتجوز والاضمار والنسخ وذلك غير مسلم الى القياس واضافان القياس يجوز به تخصيص عموم الكتاب هو اقوى من خبر الواحد فكان تركه خبر الواحد بالقياس اولى واضافان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره والظن الحاصل من نفسه اقوى من ظنه بغيره واضافان خبر الواحد سقد بركذاب المخبر لنفسه يخرج الخبر عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب قولهم انكم خالفتم خبر معاذ قلنا غايته انا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما خالفناه فيه فبقينا عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة وقولهم ان ابن عباس قد رد خبر ابي هريرة بالقياس فلا نسلم ذلك لما سيأتي بيانه في خبر غسل اليدين قبل الايضاء ان لو كان قد رده فمخالفة القياس المقتضي لجواز غسل اليدين من ذلك لا انا ولئن سلمنا ذلك

اما الاول

اما الاولا نا لا نسلم وجود القياس المقتضي لذلك وسقد بتسليمه فهو انا رد ابن عباس لا لانه لا يمكن الاخذ به ولهذا قال ابن عباس في اذا تمضمض بالمراس ليدلس كان تحرا عظما يعتب فيه الا لاجل الوضوء فاستبعد الاخذ بالخبر لاستبعاده مساكاة من المراس على اليد وقد انوا ابن عباس على ما نقل من استبعاد عائشة رضي الله عنها حتى قال رضي الله عنه ايامرين كان رجلا معه اذا انا اصنع بالمراس ذا اغادكه بخبر النوضي مما مست النار فلو كان ابن عباس يرى عن النبي عليه السلم انه اكل كتف شاة وصلى ولم يتوضا ثم ذكر ابن عباس بعد معارضته بالخبر ذلك فانما ذكره ترجيحا ابن عباس على خبر الواحد فقد فعلنا مثله على طريق احتمال الكذب والنقل للنفس والخطا الى الراوي وان كان سقد حاسلة يطرق الى ابطال حكم الاصل اذا كان ثابتا بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع وسقد مردود بدليل مقطوع به فلا يخفى ان طريق الخطا الى القياس اقوى من طريق عدالة واسلامه بعد من طريق الخطا الى القياس في احتمالا فما ذكرناه من احتمال ان الخطا في القياس لكونه معارضا على الكذب والكفر والنفس بخلاف الخطا في الاجتهاد فانه غير معارض عليه بل مناسب وما ذكروه من طريق المجوز عليه بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة فان جميع ذلك مطرق اليه وهو مقدم على القياس فقولهم اذا القياس يجوز تخصيص الكتاب به قلنا ذلك في خبر الواحد بالاثر جيح من هذه الجهة كما بينا انه لا يلزم من تخصيص القياس بالقياس مع انه غير معطل للكتاب ان يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية اذ الكلام مفروض فيما اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه بخلاف خبر الواحد قلنا لا نسلم ان طريق الخطا اليه اقل من طريقه الى خبر الواحد لما سبق تقريره وهو ان الخبر يخرج عن كونه شرعيا بكذب المخبر لنفسه بخلاف القياس قلنا وتقدم الخطا في القياس يخرج عن كونه قياسا شرعيا فاستويا بكذب وان الترجيح للخبر من جهات اخر غير ما ذكرناها ان لا وهو انه مسند الى كلام المعصوم بخلاف القياس فانه مسند الى اجتهاد المجتهد وهو غير معصوم واضافان القياس متفق الجنس على ثبات حكم الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد بخلافه

بطعنا بما نعتمد به من جنسه حتى صار متواترا ولا كذلك القياس فانه لا سبيل الى
القطع بما نعتمد به من جنسه الا قليلة اصلا كان الاولى هذا كله فهما اذا تعارضا
فلا عذر في الجمع بينهما واما اذا كان احدهما اعم من الآخر فان كان الخبر هو الاعم جاز ان
يكون القياس مخصصا له على ما سيأتي في تخصيص العموم وان كان القياس اعم من
خبر الواحد قال قلنا ان العلة لا تبطل بتعذر تخصيصها وحينئذ يتعين العمل بخبر الواحد
فيما لم يدل عليه والقياس فيما عداذلك جميعا بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتعذر
تخصيصها وحينئذ يتعين العمل بخبر الواحد فيما دل عليه والقياس فيما عداذلك جميعا
بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتعذر تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف
فيما اذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد المسئلة العاشرة
اختلفوا في وجوب العمل بالمرسل وصورته ما اذا قال من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين
عنه وجماهير المعتزلة كالجاحظ وخلق على ان ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين
والتابعي لا يعني به من هو من ائمة النقل مطلقا لذين مرعلاها وذا ما الشافعي
فانه قال ان كان المرسل ممن يرسل عن الصحابة او مسندا قد اسنده غير من ارسله او
ارسله راوي اخر روى عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل
العلم او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه علة مرجحة لذا وغيرها
كمراسيل ابن المسيب فهو مقبول والا فلا وذهب اليه على ذلك اكثر اصحابه
والقاضي ابوبكر وجماعة من المعتزلة والمختار قبول مراسيل العدل مطلقا ودليله
الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل
من العدل اما الصحابة فانه قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة اسانيده
وقد نقل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى اربعة احاديث لصغر سنه
وما روى عن النبي عليه السلام انما الزهري السكيبة وان النبي عليه السلام لم يزل
يلتي حتى مس حمرة العقيقة فقال في المجلس الاول لما رجع فيه اخبر في به
اسامة بن زيد وقال في المجلس الثاني اخبرني به اخي الفضل بن عباس وايضا
ما روى ابن عمر عن النبي عليه السلام انه قال من صلى على جنازة فله قيراط والاجر
واسنده بعد ذلك الى ابي هريرة وايضا ما روى ابو هريرة عن النبي عليه السلام انه قال

من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم له وقال ما انا قلت وانما الكعبة ولكن محمد قاله
فلما رجع قال حدثني به الفضل عن عباس وايضا ما روى عن ابن عباس انه قال كل
ما تحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن سمعنا بعضه وحدثنا به
اصحابنا بعضه واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاخبار ويدل على ذلك
ما روى عن الحسن انه قال قلت لابي هريرة العنبي اذا حدثني فاسنده فقال اذا اطلق
لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبد الله فقد
حدثني جماعة عنه وايضا ما روى عن الحسن انه روى حديثا فلما روجع فيه قال
اخبرني به سبعون بدريا ويدل على ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب و
الشعبي وغيرهما وعلى تمام ذلك ظهور ذلك فيما بين الصحابة واما بعض من عرف بكونه
اجماعا واما المعقول فهو ان العدل لثقته اذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا مع طول الملازمة فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك الا وهو عالم او ظان
ان النبي عليه السلام قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبي عليه السلام لم يقله او كان شاكا فيه
فالاستمتاع في هذه الحالة عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين
وذلك يسقط من تعمد بذلك من روى عنه واذا كان عالما وظانا لصدقه في خبره
فان قيل كما تسقط الاجماع والدليل من جهة الاجمال واما على التفصيل فهو ان
العلة اجتهادية والاجماع قاطع فلا تساعد في مسائل الاجتهاد واما من
جهة التفصيل فهو ان غاية ما ذكروه مصير بعض الصحابة او التابعين
الى الارسال ليس في ذلك ما يدل على اجماع الكل فهو لم لم ينكر ذلك منكر
لا نسلم ذلك وكيف ما احتموا ان عباسا وابن عمر وغيرهما اشتهروا في ذلك حتى اسند
كل واحد ما اخبر به وقال ابن سيرين كانوا يتناظرون بمراسيل الحسن والشعبي
وان سلمنا عدم النكير فغايته انهم سكتوا والسكوت لا يدل على الموافقة
لما سبق تقريره في مسائل الاجتهاد سلمنا الموافقة غير ان الارسال
المشتمل بوقوعه انما وقع من الصحابة والتابعين ونحن نقول بذلك لان
الصحابي والتابعي انما يروي عن الصحابي والصحابي عدل على ما سبق تحقيقه
وكلما ذكروه من المعقول فلا نسلم ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم تعديل لمن روى عنه وذلك لانه قد يروي الشخص عمن لو سئل

عنه لجرحة او توقف فيه فاذا روى ساكت عن التعديل والجرح والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلا واذا كان السكوت عن التعديل جرحا فلهذا قال شاهد الفرع لو ارسل شهادته فانه لا يكون تعديلا لشاهد الاصل فاذكرنا. قوله لو لم يكن لو لم يكن طاعنا لعدالة المروى عنه او عالما بها لما جاز له ان يجزم بالرواية عن النبي عليه السلام فلنا قد بينا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي عليه السلام مع تجويز كذب الراوي وذلك قادح في الرواية عن النبي عليه السلام واذا تعذر الجمع فليس حمل قوله قال على معنى اظن انه قال اولى من حمله على انى سمعت انه قال ولو حمل على انى سمعت انه قال لم يكن ذلك تعديلا وعلى هذا لا يكون بروايته مزكيا لشيخه ولا ملبسا سلمنا ان ارسال التعديل للمروى عنه ذلك لكن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر اسباب العدالة كاف في التعديل كما سبق سلمنا ان مطلق التعديل كاف لكن اذا اعترف المروى عنه انه لا يعرفه بفسق واما اذا لم يعترفه فلعله اعتقده عدلا في ظنه ولو عينه لعرفنا نحن فسقه فلم يطلع المعدل عليه ولهذا لم يقبل تعديل شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه سلمنا دلالة ما ذكروه على التعديل لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الحالة تعين الراوي اكثر من الجهل بصفته وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس ولو كان معلوما بالعين مجهولا بالصفة لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين مع الصفة اولى ان لا يكون خبره مقبولا الثاني ان من شرط قبول الرواية المعرفة بعدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي له فلا يكون خبره مقبولا لفقدان الشرط الثالث وهو ان لخبره كالشهادة في اعتبار العدالة وقد ثبت ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك في الخبر الرابع انه لو جاز العمل بالمراسيل لم يكن لذكر اسمائهم فائدة والبحث عن عدالتهم معنى الخامس انه لو وجب العمل بالمرسل لزم في عصرنا هذا ان نعمل بقول الانسان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وان لم يذكر الرواية وهو ممنع السادس ان الخبر حينئذ يكون رواية واحد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لا تقبل قوله في التواتر فكذلك هذا آحاد الجواب عن قولهم الاجماع الا ما عدا في مسائل الاحتمال قلنا الذي

الاجماع

لا يسا عدنا فيه هو الاجماع القاطع في متنه وسنده وما ذكرتم. من الاجماع السكوتي وظني فلا يمنع التمسك به في مسائل الاحتمال كالظاهر من الكتاب والسنة قولهم لا نسلم عدم الانكار قلنا الاصل عدمه قولهم انهم باشروا امر عمار وابي هريرة قلنا المراجعة في ذلك لا يدل على انكار الارسال بل غاية طلب الزيادة على العلم لم يكن حاصلا بالارسال وقول ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقا بل ارسال الحسن وابي العالية لانه لا عنى لقوله انهما لم يلتزما في ذلك تعديل المروى عنه وهذا قال فانهما لا يباليان عن اخذ الحديث عنه او على الارسال قولهم السكوت لا يدل على الموافقة قلنا وان لم يكن يدل عليها قطعا فهو دليل عليها ظنا كما سبق تقريره في الاجماع قولهم نحن لا ننكر ان ارسال الصحابة والتابعين حجة قلنا انما يصح ذلك ان لو كانوا لا يروون الا عن الصحابي العدل وليس كذلك ولهذا قال انس حدثني عبد الارسال حدثني به رجل على باب عبد الملك فقال عروة من الزبير فما ارسله حدثني به بعض الحرسية قولهم السلم ان قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعديل للمروي عنه قلنا دليله ما سبق قولهم ان الراوي قد يروي عن عمر انه سئل عنه فجرحه وعدله قلنا ذلك انما يكون فيما كان قد عرف الراوي وذلك لا نظر اليه في المجتهدين ولم يجزم بان النبي عليه السلام قال بل غايته انه قال قال فلان ان النبي قال كذا واما اذا لم يكن يعرف في الظاهر انه لا يجزم بقوله قال النبي الا وقد علم او ظن عدالة الراوي على ما سبق واما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الارسال في الرواية لان الشهادة اذا اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية لان الشهادة كما سبق تقريره قولهم ان الجزم مع تجويز كذب المروي عنه كذب قلنا انما يكون كذبا ان لو ظن او علم انه كاذب واما اذا قال ذلك مع ظن الصدق فلا يكون كاذبا وان احتمل في نفس الامر ان يكون المروي عنه كاذبا كما لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتقه عن ظهاري قولهم سلمنا ان الارسال من الراوي تعديل للمروي عنه لكنه تعديل غير مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على الغير قلنا قد بينا ان التعديل المطلق دون تعيين سببه كان فيما تقدم قولهم لعله اعتقده عدلا او لو عينه لعرفنا فسقه قلنا

لم يعرفه المعدل بذلك وان كان محتملا غير ان الظاهر عدمه ولا استماع تعديل
المعدل الا عند ارباب الجرح والتعديل لتعذر الطلق بما وجب الجرح واما اعتماد
الرواية بالشهادة فقد عرفت رجحه الفارق فيما تقدم ذكره من المعارضة الثالثة
فانما يصح ان لو كان يلزم من العمل بخبر الواحد وصفه مطلقا وليس كذلك
مع ما بيناه من ان الارسال يدل على تعديله من جهة الجملة وان جهلت عينه وتعذا
بخلاف ما ذكروه من المعارضة الثانية واما المعارضة الثالثة فقد عرفت جوابها
بالفرق بين الرواية بعد الشهادة واما المعارضة الرابعة فجوابها بيان فائدة
ذكر الراوي وكل ذلك مما يمنع الاول ان الراوي قد يسمعه على بعض الوجوه عنه
فيعينه ليتمكن المطلع من امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل الثاني انه اذا اعتمد
للباطن فالظن الحاصل للمجتهد بفحصه بنفسه عن حال المنكون اقوى من الظن
الحاصل له بفحص غيره واما المعارضة الخامسة فمندفعة ايضا فانه مهما كان
المرسل للخبر في زماننا عدلا او لم يكن له الخيار فهو حجة واما المعارضة السادسة
فانما تصح الخبر بقول الواحد متواترا لان المتواتر يشترط فيه استواء طرفيه
ووسطه والواحد ليس كذلك فلا يحصل بخبره التواتر واذا عرف ان المرسل
مقبول العدل لم يتقابل كالشاهد فعدم قبول انه لا معنى لقوله يكون مقبولا
اذا اسنده غير المرسل او اسنده المرسل مرة لان الاعتماد في ذلك انما هو
على الاسناد لا على الارسال ولا معنى لقوله انه يكون مقبولا اذا ارسله اثنان
وكانا مختلفين لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول وليس
بحق لان الظن الحاصل بصدق الراوي من الارسال مع هذه الامور اقوى منه
عند عدمها وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم الاحتجاج
بما فوقهما اذا عرف لم اختير المقبول وعند المقبول فاذا تعارض خبران مقبولان
فالعمل باحدهما متوقف على الترجيح وسيأتي قاعدة الترجيح ان شاء
الله تعالى

النوع الثاني

فيما يتعلق بالنظر في المتن وفيه بابان

الباب الاول

فيما يتعلق منه اللسان وفيه فصول

الفصل

الدلالة اما ان تدل على المطلوب بمنطومه او بمفهومه والمفرض في كل واحد
منهما اما ان يكون من الامر او النهي او غيرهما وهي تسعة اصناف

الصنف الاول

في الامر وهي اربعة المباحث الاول في صيغة الامر الدالة عليه حقيقة
وفيه مسائل المسألة الاولى في ان صيغة الامر الدالة عليه حقيقة في
المعنى الاول فيما يطلق عليه اسم الامر حقيقة فنقول اتفق القائلون على ان
اسم الامر حقيقة في القول المخصوص وهو نمط من انماط الكلام والذي يحسن الوقوف
الكلام اما في امر او نهي او خبر او استخبار او وعد او وعيد او نداء وسواء قلنا ان الكلام
هو المعنى القائم بالنفس او العبارة الدالة بالوضع والاصطلاح على اختلاف
المذاهب والكلام القديم النفساني عندنا وان كان صفة واحدة لا تتعدد فيه
في ذاته غير انه يسمى امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك من انماط الكلام بسبب
اختلاف تعلقاته ومتعلقاته كما سبق تحريره في ابكار الافكار ولا يمتنع
ان يكون الامر نمطا من انماط الكلام بهذا التفسير وانما الخلاف بيننا في اطلاق
اسم الامر على الفعل هل هو حقيقة ام لا والاكثرون على انه مجاز واختار
ابو الحسين البصري انه مشترك بين القدر المشترك وبين جملة الشأن والطور
ودليل على انه ليس حقيقة في بعض الفعل من حيث هو الفعل بل من حيث
هو الشأن وهاهنا نذكر حجج كل فريق ونتبه على ما فيها ونذكر بعد ذلك
ما هو المختار اما حجة ابي الحسين على ما ذهب اليه ان الانسان اذا قال هذا امر
لم يدر السامع مراده من قوله الا بعد بحثه وهو غير صحيح لكونه مصادرا
بدعوى النزاع في اطلاق اسم الامر الا ان ظهور المنع من مدعى الحقيقة في
القول المخصوص وانه مهما اطلق اسم الامر عنده كان المتبادر الى فهمه القول
المخصوص وانه لا يصرف الى غيره الا بقرينة ولا يحتاج بقيد الاستماع بعد ورود
مع هذا المنع واما حجة القائلين بكونه مجازا في الفعل لكثرة الاطراد منها
انه لو كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك
في اللفظ وهو خلاف الاصل لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم
المدلول المعين منه الى قرينة دون ما اذا عد بقدر واحد فانه لا يحتاج في فهم
الثاني انه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل اذ هو لازم الحقيقة

وبهذا ظهر لك ان اطلاق اسم العام على ما يعم به العلم حقيقة اطردنى كل ما عم به العلم
ولما كان قوله تعالى وسئل القرية مجازا عرفا لما بينهما من المجاورة لم يصح التجوز
بلفظ السؤال للبساط والكوز عن صاحبه واذا كانت الملازمة ممنوعة استدرهو غير
مطرد اذ لا يقال لكل والشريب اعلم الثالثة انه لو كان حقيقة فى الفعل لاستوى كل من
قام به منه اسم الامر كما فى القول المخصوص اذ هو الاصل الا ان يمنع مانع من جهة اهل
اللغة كما سنقرره الاسم القاصرة على ذات مخصوصة من دون الباقى فانها
ممنوعة من ذلك فى الجزء الاخير من المسئلة فنحن فيه الرابع ان جمع الامر المخصوص
فى القول المخصوص بالامر هو لازم له لنفس الامر لا للمسمى وهو غير مسلم فى الفعل
بل ان جمع فانما يجمع بالامور الخامسة ان الامر المخصوص لو سلم وجوده هو المأمور به وهو غير
مسلم فى الفعل فانه وان سمى امرا فلا يقال له مأمور به لعدم الملازمة اسقاما
للزوم السادسة ان من لوازم الامر المخصوص وصف بكونه مطلوبا او مخالفا او كذلك
الفعل وفى هذه الحجج نظر اما الاولى فللفاضل ان نقول لا نسلم انه يلزم من كون حقيقة
فى الفعل ان يكون مشتركا اذ امكن ان يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك من
القول المخصوص والفعل لم يكن مشتركا اصلا فان قيل الاصل عدم ذلك المعنى المشترك قلنا
واظوا قيل لا حقا باستدراكها فى صفات اذ قد تقتضى صفات فامكن ان
يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى كيف وان الاصل ان لا يكون اللفظ مشتركا
ولا مجاز للمانعين الاستناد الى القرينة المحتملة بالنظر الى كل واحد من الامرين فى كل
الآخر فان قيل ما وقع بالاشتراك لا يخرج عن الوجود الصفة السلبية وغير
ذلك وايّ امر قدر الاشتراك فيه فهو مخصوص والعموم سواء اقسام الكلام لا يسمى
امرا واذا القول بانه مشترك ممتنع كيف وان العاقل قاطع بان مسمى الامر
انه مجاز فى الفعل فاحد اقوال ثلاث يكون حقيقة للاجماع وهو ممتنع قطعا اما
الاول فغير صحيح واذ لك ان مسمى اسم الامر انما هو الشأن والقصة وكل ما صدق عليه
ذلك كان فعلا او غيره فانه يسمى امرا حقيقة وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه
من خروج الاجماع وانما ذكرناه من جعل الشأن والقصة لاسم الامر فى حملة ما قيل
وان سلمنا ان ذلك يفضى الى الاشتراك والكلام فيه فلم قلتم بامتناعه والقول بانه
مجاز بالتفاهم لا افتقاره الى القرينة فانما يصح ان لو لم يكن اللفظ المشترك

عند

محمد ابراهيم سيد خطيب فيه

عند اطلاقه محمولا على جميع محامله وليس كذلك على ما سيأتى تقريره من مذهب الشافعى
والقاضى ابى بكر سلمنا انه خلاف الاصل غير ان التجوز ايضا خلاف الاصل وليس احد
الامرين اولى من الآخر فان قيل الظان بمحذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز فكان الحمل
وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال هو ان المجاز اغلب فى لغة العرب
من الاشتراك بدليل انه اذا دار اللفظ بحصيل مقصود الوضع لما كان كذلك واما التفصيل
فمن وجهين الاول ان المحذور اللازم من الاشتراك بانضمامه الى القرينة لازم له ابدا
بخلاف المجاز فان المحذور انما يلزمه عند ارادة جهة المجاز وهو احتمال نادر
اذ الغالب انما هو ارادة جهة الحقيقة الثانى ان المحذور اللازم فى المشترك فى كل
محل من محامله لانضمامه الى القرينة فى كل واحد منها بخلاف المجاز فانه انما يفتقر
الى القرينة عند ارادة جهة المجاز لا عند ارادة جهة الحقيقة قيل هذا
معارض من عشرة اوجه الاول ان المشترك لكونه حقيقة فى كل واحد من مسمياته مما
يطرد بخلاف المجاز كما سبق وما يطرد اولى لغلبة اضطراب به الثانى انه صح منه الاستغناء
لكونه حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع فى اللغة واكثر فائدة الثالث انه
لكونه حقيقة فيما يصح التجوز به فى غير محله الحقيقى بخلاف المجاز فكان اطرد
لكثرة فائدته الرابع انه كان اقرب الى قرينة لكن يحتمل ان يكون اداء ما يغلب
على الظن بخلاف المجاز لافتقاره الى قرينة مغلبة على الظن وان يكون
راجحة على جهة ظهور اللفظ فى حقيقته فكان يحمل الحمل منه لذلك اكثر
الخامس ان المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة يكون مصححة
للتجوز باللفظ على ما سلف بخلاف المشترك السادس ان المجاز لا يتم فهمه
دون فهم محل الحقيقة ضرورة كونه مستعارا منه وفهم كل واحد من مدلولات
اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره فكان اولى السابع ان المجاز موقوف
على تعرف من قبلنا من كميات العلاقة التى هى شرط فى التجوز دون تعارف الحقيقة
بخلاف اللفظ المشترك الثامن انه يلزم من العمل باللفظ فى جهة المجاز مخالفة الظهور
فى جهة الحقيقة بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به فى احد مدلولاته
مخالفة ظاهر اصلا التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس فكان المشترك اولى
العاشر ان السامع للمجاز سقد وعدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز

بخلاف

عبده وسواء كانت صيغته محققة كما هو مذهبهم او مقدرة كما هو مذهبنا الثالث
انه قد يرد مثل هذه الصيغة من الاعلى نحو الادنى ولا يكون امرا بان يكون ذلك على سبيل
التضرع والخضوع وقد يرد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا اذا كان على سبيل الاستعلاء
لا على سبيل الخضوع والتذلل لذلك لو وصف قائلها بالجهل او الحمق بامره لم يعد مناقضا
رتبة منه ومنهم من قال الامر صيغة افعل على تجرد هاعن القرائن الصارفة لها عن جهة
الامر الوجوب وما عداه من المحامل وهو ايضا فاسد من حيث انه اخذ الامر في تعريف
الامر وتعريف الشيء نفسه محال وان اقصر وا في القصد على القول بان الامر صيغة
افعل المجردة عن القرائن كما عرف زعموا ان صيغة افعل قد ليس بامر لا يكون مجردة
عن القرائن فليس ما ذكروه اولى من قول القائل الامر عبارة عن صيغة افعل
المجردة عن القرائن الا ان يدل على ذلك دليل من وجه آخر وهو غير متحقق ومنهم من قال
الامر صيغة افعل بشرط ارادات ثلثة ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها
على الامر وارادة الامتثال وارادة احداث الصيغة احتراز عن كلام لذاته وجعل هذه
الصيغة منه وارادة الدلالة بها على الامر احتراز عما اذا لم يدل بها الموجد او ما سواه من
المحامل وارادة الامتثال احتراز عن الرسول الحامل للمبلغ خانه وان اراد احداث الصيغة
والدلالة بها على الامر فقد لا يريد به الامتثال وهو ايضا فاسد من وجهين الاول انه اخذ
الامر في حد الامر وتعريف الشيء نفسه ممتنع الثاني هو ان الامر الذي هو مدلول
الصيغة اما ان يكون هو الصيغة او غير الصيغة فان كان هو نفس الصيغة كان الكلام
مستقيما فيما من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة والدال غير المدلول
وان كان هو غير الصيغة ممتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال بان الامر هو صيغة
افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان الشرط غير المشروط اذا كان الامر غير الصيغة
فلا بد من تعريفه والكشف عنه اذ هو المقصود في هذا المقام ولما انحسم عليهم
طرق التعريف قال قائلهم الامر هو ارادة الفعل وقد احتج الاصحاب على ابطاله
بان السيد المعاتب من قبل السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر عن ذلك بمخالفة
امره وامره من قبل السلطان قصد اظهار مخالفته ليسقط عنه وعن المخلص من عقاب
السلطان له فانه يعد آمرا اذا العبد مامورا مطيعا بتقدير الامتثال وعاصيا مقدما
المخالفة مع علمنا بانه لا يريد منه الامتثال وانما فيه من ظهور كذبه وتحقق قول السلطان له

والعاقل

والعاقل لا يقصد ذلك غير ان مثل هذا الالزام على اصحابنا ان كان صحيحا في تفسير هم الامر
بطلب الفعل من جهة ان السيد انما امر في مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بانه يستحيل
منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقق عقابه بتكذيبه والعاقل لا يطلب لما فيه مضرته
واظهار تكذيبه وعند ذلك فما هو جوابهم عنا في نفس الامر بالطلب يكون جوابا لخصم
في تفسيره بالارادة وان ذعم بعض اصحابنا بان الامر ليس هو الطلب بل الاخبار باستحقاق
الثواب على الفعل فيلزمه ان يكون الامر لعبده مما يصح قصد تعقيبه وتكذيبه في امره
لعبده ضرورة كون الامر خبرا وهو ممتنع كيف وانه على خلاف المعلوم من اهل اللغة الكلام
الى امر وخبر والحق في ذلك ان مقال الجمع المسلوم من غير مخالفة من الخصوم على ان من
علم الله انه يموت على كفره انه مامور بالايمان وليس الايمان منه مرادا له لانه لا معنى للمراد
سوى المعلوم الله تعالى سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة بالفعل سوى تخصيصه
بحالة حدوثه فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصه له بحالة حدوثه وما لم يوجد لم يكن
الارادة مختصة له بحال حدوثه فلا يكون متعلقا به ولنقتنع بهذا هاهنا عما استقصيناه
من الوجوه الكثيرة في علم الكلام لما ان اصحابنا ممنوعون من قال الامر عبارة عن الخبر بالثواب
على الفعل نارة وبالعقاب على الترك تارة وهو فاسد لما سبق من امتناع صدق الامر
وتخلفه بعد انه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما امر به والعقاب على تركه من جهة
الشارع حتما من المخلف في خبر الصادق وليس كذلك بالاجماع واما الثواب فلجواز
احباط العمل تارة والعقاب لجواز العفو والشفاعة واما ان يحترز عن هذا
الاستدلال بان يقال هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب عنه انه يبقى عليه الاستدلال
الاول من غير دافع ومنهم من قال امره الاستدعاء كالقاضي ابي بكر والامام الحرمين و
الغزالي وغيرهم الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فقولهم
القول كالجنس للامر وغيره من اقسام الكلام وقولهم المقتضي طاعة المامور به
للفصل عن الامر وغيره من اقسام الكلام والفصل الامر عن الدعاء والسؤال ومنهم
من زاد في الحد نفسه احترازا عن الصيغة فانها لا تقتضي الطاعة بنفسها بل
بالتوقف او الاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الامر بالمامور
والمامور به وهما مشتقان من الامر والمشتق من الشيء اخفى من ذلك الشيء و
تعريف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الشيء محال ومنهم من قال ان الامر

هو طلب الفعل على وجه تعبد فاعله مطيعا وهو اعضا بالحل لما في من تعريف الامر بالطاعة
المتعلقة بالفعل والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف الا بموافقة الامر وهو دور ممتنع
كيف وان فعل الباري تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب
العبد مطيعا بدليل قوله عليه السلام ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما امرك ان تفعل
ما تريد ليس طلب العبد من الله تعالى بحقيقة السؤال لان الامر لله لا يشبه شيء منها بخلاف
السؤال ولكن لما حسن ان عبر عنه بالعبد فاعله مطيعا في العرف العام والمادي ليس كذلك
والاولى في ذلك انما هو القول الخارج على قاعدة الاصحاب وهو ان يقال الامر طلب الفعل على
سبيل الاستعلاء فقولنا طلب الفعل لتحرز عن النهي وغيره من اقسام الكلام وقولنا على
جهة الاستعلاء احتراز عن طلب كجهة التضرع والالتماس فان فعل قولنا الامر هو طلب الفعل
ان اراد به الاولاة فهو مذهب المعتزلة وليس مذهبنا لكم وان اراد به غيره فلا بد من تصوره
والا كان تعريف الامر بما هو اخفى من الامر قلنا اجماع العقلاء منعقد على ان الامر
قسم من اقسام الكلام وانه واقع موجود اذ سبق وقد جينا امثلته بصيغه بالصيغة
والارادة مما سبق فما ورد ذلك فهو المعنى بالطلب والنزاع في تسميته بالطلب بعد
الموافقة على وجوده فامر لا خلاق لعظم - الخامس الصيغة الدالة على الامر
وقد اختلف القائلون بكلام النفس هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تابعه الى النفي وذهب جمهور اهل الاثبات قال
امام الحرمين في البرهان والذي يراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول
القائل لغيره امرتك وانت مأمور صيغة خاصة بالامر غير منازعة وانما الخلاف
في ان صيغة افعل هل هي خاصة بالامر لا كما تردد في اللغة من محامل كثيرة
يأتي ذكرها واعلم انه لا وجه لاستمرار هذا الخلاف وكون الفعل امرتك
وانت مأمور لا يرفع هذا الخلاف اذ الخلاف انما هو في صيغة الامر الموضوعة
للانشاء وما مثل هذه الصيغ امكن ان يقال انها اخبار عن الامر لا انشاءات
وانه كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء فانه لا مانع من استعمال صيغة الخبر
للانشاء كما في قوله طلقت وبعت واشتريت ونحوه وبيانه انه اذا قال لزوجته
طلقتك فان الطلاق يقع عليه اجماعا ولو كان لاخبار الكان لاخبار عن الماضي
او الحال لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال ولو كان كذلك لم يحل احالة عن

قد وجد

قد وجد من الطلاق او لم يوجد فان كان الاول امتنع تعليقه بالشرط في قوله ان دخلت
الدار كان تعليق وجود ما وجد على وجود ما لم يوجد محالا فان كان الثاني وجب ان يقع
كاذبا اذ ان لا يقع الطلاق عليه وهو خلاف الاجماع وان قدر انه اخبار عن المستقبل
مع الاحالة فيجب ايضا ان لا يقع به الطلاق كما لو صرح بذلك وقال لها ستطلقين
فانه ليس بصريح اولى واذا بطل كونها اخبارا تعين ان يكون انشاء اذ الاجماع منعقد
على امتناع الخلو منها فاذا بطل احدهما تعين الاخر المبحث الرابع في صيغ
صيغة الامر وفيها اثنى عشر مسئلة المسئلة الاولى فيما وضعت له
الامر حقيقة فيه اذا ورد مطلقا عرية عن القرائن وقد اتفق الاصوليون على اطلاقها
بازاء خمسة عشر اعتبارا لوجوب لقول اقم الصلوة واتت الزكوة وكقولك لغيرك
كقوله لا سلمه اذا وهو فرد من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة غير ان
الندب لمصلحة اخروية والارشاد لمصلحة دنيوية والاباحة كقوله فاصطادوا واذا تناولتم
وهو داخل في الندب كقولك كل ما يليك والاستئناس كقوله كلوا من بيوتكم والاكرام
كقوله ادخلوها بسلام والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والاذن كقوله ممتعوا
وهي في معنى التهديد والتسخير كقوله كونوا قردة خاسئين والتعجيز كقوله كونوا
حجارة والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله فاصبروا او لا تصبروا
والدعا كقوله رب اغفر لي والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
القدرة كقوله كن فيكون وقد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد
والاباحة عند الاكثر واختلفوا المنتهون من قال انها مشتركة كالمشترك لفظ القرء
عن الطلب للفعل ومن التهديد المستلزم لترك الفعل ومن الاباحة المخيرة بين
الفعل والترك ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها ومنهم
من قال انها حقيقة في الطلب ومجاز فيما سواه وهذا هو الاصح ويدل عليه انا اذا سمعنا
ان احدا قال لغيره افعل كذا وجرد ذلك عن جميع القرائن وتوضأ لذلك فانه
يسبق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاؤه عن غير توقف على امر خارج دون التهديد
المستدعي لترك الفعل والاباحة المخيرة بين الفعل والترك ولو كان مشتركا او ظاهرا
في الاباحة كان كذلك واذا كان الطلب هو السابق الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا

الام

دل ذلك على كون صيغة افعل ظاهرة فيه فان قيل يحتمل ان يكون ذلك مبنيا على عرف طارئ على الوضع اللغوي كما في لفظ الطلاق والعتاق والبائنة قلنا لو كان كذلك لما ذكروه على انه ظاهر في الطلب غير انه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة لكونها اكثر استعمالا منه فكانت مشتركة قلنا جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطارئ وبقاء الوضع الاصلي بحاله وجواب الثاني انا لا نسلم ان الاباحة مستفادة اذ هي بمقابلة الطلب والتهديد بالعقاب غير مستدعية للفعل والترك والطلب مستدع للفعل والتهديد بالعقاب مستدع لترك الفعل فلا يتأتى لواحد منهما

المسألة الثانية اذا ثبت ان صيغة افعل ظاهرة في الطلب والاقتضاء فالفعل المطلوب لا بد وان يكون فعلا راجحا على تركه فان كان تعلق الترك به راجحا وان لم يكن تعلق الترك به راجحا فاما ان يكون تركه لمصلحة اخروية او لا لمصلحة اخروية فهذه اقسام ثلاثة (ثم هو اما ان يكون تركه لمصلحة اخروية او لا لمصلحة اخروية) فالاول هو الواجب والثاني هو المندوب والثالث هو المباح

هذا اشارة الى ما ذهب اليه المعتزلة من تقسيم الواجب

والرابع هو المحظور فهذه اقسام اربعة ثم ان المستدل على ان الصيغة المطلقة للوجوب ذكر وجوها ثلاثة الاول ان قال انه مشترك بين الكل وهو مذهب قوم والثاني ان قال انه حقيقة في القدر المشترك بينها وهو رجحان الفعل على الترك وهو مذهب قوم والثالث ان قال انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وهذا هو مذهب الشافعي وجماعة من المتكلمين كابي الحسن البصري وهو المختار في اصل قوله وهو مذهب قوم ثالث انه حقيقة في الندب وهو مذهب ابي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم وجماعة من الفقهاء وهو ايضا منقول عن الشافعي ومنهم من توقف وهو مذهب الاشعري وكثير من اصحابنا كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيره وهو الاصح وذلك لان وضعه مشترك كالجعفر في البعض مجاز

الاول مختار

في البعض اما ان يكون مدركه عقليا او نقليا لا جائز ان يكون مدركه العقل لان العقل لا مدخل له في الصيغ لا ضرورة ولا نظرا والثاني فاما ان يكون قطعيا او ظنيا والقطعي غير متحقق فيما نحن فيه والظني فانه لا ينفع ان لو كان اثبات مثل هذه المسألة متوقفا فيه بالظن وهو غير مسلم لكن يبقى عند الوقف دليل ما ذكروه مبنيا على ان مدرك هذه المسألة على القطع وهو غير مسلم والا فهي من اللغات فان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المدرك عقليا محضا او لا نقليا محضا بل هو مركب منهما كما بيناه في الحقيقة والمجاز وان سلمنا الحصر فلم لا يجوز ان يكون مدركه غير ما ذكروه غاية ما في الباب ان يلزم علينا الوقف في القول بالوقف فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه والظني فانه يكفي فيه ان لو كانت المسألة ظنية فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون

جوابا لخصومكم فيما ذهبوا اليه على انا نمنع ان هذا هو المختار فلنا انكار القطع في النفي على الاطلاق فما يفضي الى انكار القطع في جميع الاحكام الشرعية لان مساقها على الخطاب بالالفاظ اللغوية ومعقولها وذلك كفر صراح والقول بانا لا نكفرهم مبني على ان مدارك مسائل التكفير متوقفون فيها وهم اما ان يكونوا من اهل اللغة فيما نحن فيه بطريق طبي او يمكن ان يعلموا ما يعلمه اهل اللغة فيما نحن فيه بذلك فيما نحن فيه اذا كان شرط الشارع القطع ام لا فلا بد عند توجه التقسيم من تحرير الكلام على المنهج الذي سلكناه في المسألة وذلك لان كل واحد منهما متعذر لما سبق في الوجه الاول من كونه لم يحتمل العقل والنقل قلنا انما ذكرنا هذا التقسيم في النفي لتأتي ما هنا من كونه مستقلا لو غير مستقل والقطع لا سبيل اليه وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقل يكون ظنيا او قطعيا او لهما ما ذكروه لازم علينا ايضا في الوقف قلنا ليس كذلك لان الواقف غير حاكم بل هو ساكت عن الحكم الساكت عن الحكم لا يفتقر الى الدليل فلا يكون ما ذكروه لازما علينا سلمنا سقوط الكل بالوجوه التي ذكرناها لكن لم قلتم انه يلزم من سقوط الكل حصول الاباحة في ذلك علينا هو ان كل شيء لم يرد في الشرع دلالة على تحريمه وتحليله فانه يكون على الاباحة من جملتها مع حذف الزيادات العرية وتسليمها الى جهة الاتصال عنها ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالاباحة بعد طرق تحريمها ان شاء الله تعالى

فاما شبه القائلين بالوجوب فشرعية وعقلية لغوية اما الشرعية فمنها ما يرجع الى الكتاب ومنها ما يرجع الى السنة ومنها ما يرجع الى الاجماع اما الكتاب فقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم توعد على تركه بقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم والتهديد على المخالفة لدليل الوجوب وايضا قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ورتب الايعاد بالعذاب على ما سبق ذكره في الآية التي قبلها وايضا قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك اورد ذلك في معرض الذم بالمخالفة لانه معرض الاستفهام انكارا وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم منهم على المخالفة وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والمراد من قوله قضى الزم ومن قوله امرا الامر المطلق واذا ما الخيرة فيه من الظهور ان لا يكون الا للوجوب وايضا قوله تعالى

افعصيت امري وقوله لا يعصون الله ما امرهم وقوله الا اعصى كل ذلك وصف مخالف الامر
بالعصيان وهو اسم ذم وذلك لا يكون نفيا واجبا واضافوا قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
للوجوب لما كان كذلك واما السنة فقوله عليه السلام لبريرة وقد شفعت لزوجها عبد
وكرهته لو راجعته فقالت يا رسول الله تقول هذا فقال انما انا شافع فقالت لا حاجة
لي فيه فظهر بقولها انه لو كان امرا لكان واجبا الذي على الامر وعلى انه اضاف قوله
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وهو دليل الوجوب والا فلو كان
الامر للندب فالسواك مندوب واضاف قوله لابي سعيد الخدري حين لم يجب دعاءه
وهو في الصلوة الم تسمعوا الله يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واتحذه
على مخالفة امره وهو دليل الوجوب واضافته للاسارع بن حابس الحجنا هذا
لعامنا او للابد فقال عليه السلام للابد ولو قلت نعم لوجبت وذلك دليل على ان لاوامره
للوجوب واما الاجماع فلان معنى كل امر صرف الجعل الجاب العباد الى
الاوامر من قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة الى غير ذلك من غير توقف وما كانوا
يعدلون الى غيرها وجوب الا لمعارض واضافات ابا بكر رضي الله عنه استدلاله على وجوب
الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد من الصحابة
فكان ذلك اجماعا واما من جهة اللغة فمن وجوه الاول وصف اهل اللغة من خالف الامر
بكونه عاصيا بدليل قولهم لمن ترك فعل ما امر به عصيت وقوله تعالى ابليس حين ترك
امر الجاز ما منعك الا تسجد اذ امرتك فيما ذكرنا في غير الوجوب منع واضافة
فان السيد اذا امر عبده بامر مخالفة حسن الحكم من اهل اللغة بذمه واستحقاقه
للعقاب ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما من جهة العقل فمن وجوه الاول
ان الاجماع من العلماء في مخاطبات اهل اللغة لو لم يكن الامر للوجوب لما كان
كذلك واما من جهة العقل فمن وجوه الاول ان الاجماع من العلماء في مخاطبات
اهل اللغة لو لم يكن الامر للوجوب لما دل الوجوب عليه وهو ممتنع
مع ذهوب الحاجة اليه واضافة فانه قد ثبت ان الطلب لا يخرج عن الوجوب والندب
ويمتنع ان يكون جنسا في الندب لجهة الاشارة والنص والاطلاق والتخيير
لان حمل الطلب على الندب معناه افعل ان شئت وهذا الشرط غير مذكور في الطلب

فيمتنع

فيمتنع حمل الطلب عليه لوجه من هذه الوجوه وانما من ذلك ان يكون جنسا في الوجوب
واضافة ان الامر مقابل للنهي والنهي يعني تركا للفعل والامساك عن الفعل حرمنا
فالامر يجب ان يكون مقتضيا للفعل وبالعدم الترك حتى يتحقق الامر بالنهي و
النهي عن جمع اضداده والنهي عن اضداده فما يمنع من فعلها وذلك غير متصور دون فعل
المأمور به فكان واجبا واضافة ان حمل الامر على الوجوب لحوط للمكلف لانه ان كان
للوجوب فقد حصل المقصود الواجب واضافة ان من ضرورته ان كان للندب فحمله على
الوجوب يكون اضافة فعا غير مقصود ولو حملناه على الندب لم نامن من الضرر بتقدير
كونه واجبا الفوات المقصود الواجب واضافة ان المندوب داخل في الواجب من غير
عكس فحمل الامر على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب
فكان حمله على الوجوب اولى واضافة ان الامر موضوع لارادة معنى وهو ايجاد فعل
فكان ما يخالف يقتضيه كالحدث واضافة ان الامر بالفعل يفيد رجحان وجود
الفعل على عدمه والا كان مرجوحا او مساويا لو كان مرجوحا لما امر به لما فيه من
الاخلال بالمصلحة الزائدة في الترك والامر المقيد بالترك اذا نسخ بقي الفعل وهو
راجحا فلو جاز تركه لزم منه الاخلال بالراجح المقصود بل وهو ممتنع فلا يرد به
النزع فتعين الامتناع من الترك وهو معنى الوجوب واما الجواب من جهة الاجمال
والتفصيل اما الاجمال فهو ان جميع ما ذكروه لا خروج له عن الظن وانما يكون
مفيدا فيما يطلب فيه القطع وهو غير مسلم فيما نحن فيه وقوله على ان الكلام
نحن نحكم بالظاهر فظني والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه يعلم مما
تقدم واما من جهة التفصيل فانا نخص كل شبهة بجواب اما قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول فهو امر والخلاف في اقتضائه الوجوب بحاله
وقوله فان تولتم فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم من القبول للامر وذلك
مما يدل على ان الامر للوجوب اذ لو كان للندب لما توعد على الترك
فيما تقدم على تركه مخالفته من الامر وليس فيه ما يدل على ان كل امر
مهدد على مخالفته حتى يدل امر الندب فان المندوب ما هو مأذون فيه على ما سيأتي وليس
مهددا على مخالفته واذا انقسم الامر الى مهدد عليه وغير مهدد عليه

وجب اعتقاد الوجوب فيما ظهر له على دون غيره به يخرج الجواب عن صيغة كل امر
يقدر على مخالفتها وحذر منها وصف مخالفتها بكونه عاصيا به دفع انكار ما ذكروه
من الآيات ويحقق قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره انه عام في كل امر بصيغة
وان قبل بالتعميم بالنظر الى معقوله من جهة انه مناسب وترتب التحذر على مخالفته
فانما يصح ان لو لم تخالف الحكم عنه في امر الندب وقد يخالف فلا يكون حجة واضافات
غايته انه حذر من مخالفة امره ومخالفة امره ان لا يصدق بوجوب وان لا يفعل ما هو
عليه من كيفيات الندب ونحن نقول به وليس في ما يدل على ان كل امر للوجوب ويحقق
قوله لا ليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك انه علم في كل امر وبحقق قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة الآية ان المراد من قوله ان يكون لهم الخيرة من امره ان في اعتقاد
وجوب المأمور به او ندبه ويفعل على ما هو مأمور عليه ان كان واجبا او احيانا وان
كان مندوبا ويحقق قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الآية انه لا حجة فيها وقوله
لا يجدون في انفسهم حرجا مما قضيت اي حكمت به من الوجوب والندب لا باحة
والتحريم والكره وليس فيما يدل على ان كل ما قضى به يكون واجبا واما حديث بريرة
فلا حجة فيها فانها انما سألت عن الامر طلبا للثواب بطاعته والتوابع والطلقة
فلا يكون بفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب بحيث
لم يكن لامره الصلحة اخرى الا جهة الوجوب فلعلها كانت لا حاجة في بيع فان قيل
فاجابته شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم مندوب اليها فاذا لم يكن مأمورا بها فكيف
الامر للوجوب قلنا اذا سلم ان الشفاعة في صورة بريرة غير مأمور بها لجاز ان
فلا نسلم انها كانت في تلك الحالة مندوبة ضرورة ان المندوب عندنا لا بد ان يكون
مأمورا به واما خبر السؤال ففيما يدل على انه اراد بالامر امر الوجوب بدليل
انه قرن به المشقة والمشقة لا تكون الا في فعل الواجب لكونه متحتما بخلاف
المندوب لكونه في موضع الخيرة من الفعل والترك والا لما منع صرف الامر الى الوجوب
بقرينة وجود حرج لو لا على مطلق الامر لما منع من هذا التأويل واما خبر ابي سعيد
الخدري فلا حجة فيه ايضا فان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
لما كان امرا كان محمولا على وجوب اجابة الدعاء الذي اعظمها الله ورسوله
واجابة دعائه وتنبيها للاهانة عنه والتحقير له بالاعراض عن اجابة دعائه فانه

من هضمه في النفوس وايضا فذلك الى الاخلال بمقصود البعثة والامتثال صرف الامر الى الوجوب
بقرينة واما خبر الحجيج فلا دلالة فيه فقول المجيب عند اللم قد قلت نعم لوجب فلس امرا
ليكون للوجوب بل لانه يكون بيانا لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه مقتض
الوجوب غير انه متردد بين المكرر والمرة الواحدة فقوله قد قلت نعم لوجب تكريره
لانه يكون بيانا لما اوجبه الله تعالى لانه يكون موجبا اما ما ذكروه من الالحاق فان
اريد به ان الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الامر فهو غير مسلم وليس هو اولى
من قول الخائل انهم كانوا يرجعون في الندب الى مطلق الامر مع ان الحق
الامر للمندوبات وان اريد انهم كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المقترنة
بالقرائن فلا حجة فيه واما قصة ابي بكر رضي الله عنه فلا حجة في احتجاجه لقوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على ان الامر مطلقه للوجوب وذلك لانه لم يكونوا
منكرين لاصل الوجوب حتى يستدل على الوجوب بالآية بل انما انكروا التكرار والاستدلال
على تكرار ما وجب لا يكون لسنة الا على تقدير ان صيغة الامر مطلقة للوجوب واما
توهم ان اهل اللغة يصفون من خالف الامر المطلق بالعصيان ويحكمون عليه
باستحقاق الذم والتوبيخ ليس كذلك فانه ليس القول بملازمة هذه الامور
للامر المطلق وملازمة استحقاقها للامر المقيد بالقرينة في المندوبات اولى من
العكس فان قيل على تقدير المندوبات بالقرينة اولى من تقدير الواجب بها
فانما يقدر حذفا ثما دل على الوجوب وهو نافع غير مضر وتقدير
الواجب بما يلزم منه الاضرار بترك الواجب بتقدير حذفها لفوات المقصود
الاعظم منه خصوصا معارض بما ان الامر الوارد في المندوبات اكثر منها في الواجبات
فان ما امر بواجب الا وتتبعه مندوبات والواجب عند لا يستلزم المندوب والا لحق
ان المحذور في تقدير الاعم بالقرينة لاحتمال حذفها اعظم من محذور ذلك
في الاخص قلنا اكثرية العقلية توهم ان الوجوب من المهمات قلنا والندب
من المهمات وليس اخلا احدهما من الامور التي يعظم الاقدام عليها اولى الا فرق ان قيل
ان المندوب له لفظ يدل عليه وهو قول القائل ندبت ورغبت والوجوب ايضا
لفظ يدل عليه وهو قوله اوجبت والزمت وحتمت فلعل انه يحتمل ان يكون
الامر حقيقة في المندوب لما ذكروه فهو معارض بمثله فان حمل الطلب على الوجوب

معناه افعل وان تحتمل من الترك او هو مذكور في الطلب فلا يكون حمله على احدهما
اولى من الاخر فلهذا ان النهي يقتضي المنع من الفعل فيكون لهذا كون الامر
مقتضيا للمنع من الترك والجواب ان مقتضى النهي يقتضي المنع من الفعل الا ان
يدل عليه دليل بحسب ذكرناه في الامر فان صح ذلك في النهي فما حمل ما ذكروه راجع
الى القياس في اللغة وهو باطل بما سبق ولهذا ان الامر مأخوذ يقتضي نقيض
اصداده عند مسلم كما يأتي وان سلم ذلك لكن انما يمكن القول بان النهي
عن اضداد المأمور به مما يمنع من فعله ان لو كان الامر للوجوب
والاشعر ان يكون للندب فالنهي عن اضداده يكون نهي
على مرتبته فلا يمنع من فعلها عند ذلك فيلزم منه توقف الوجوب على كون
النهي عن اضداده مقتضيا من فعلها وذلك متوقف على كون الامر للوجوب
وهو دور ممتنع قولهم ان حمل الطلب على الوجوب احوط للمكلف على ما ذكروه
فهو ممنوع معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل
الشاق بعد وقعله والعقاب بعد تركه وذلك فانه من مخالفة النفي
الاصلي بالحرج في الوجوب زيادة الغم والوصف بالعصيان بخلاف الندب
وحصل مقصود الامر قولهم ان الندب داخل في الواجب ليس كذلك على
ما سبق تقريره قولهم ان الامر الموضوع لمعنى يكون ما نعا من معارضه
دعوى محل نقيضه النزاع والقياس على ان الخبر موضوع لما يقابل الانشاء
وهو باطل بما سبق تقريره فانه معقوض بالامر بالمندوب فانه مأمور به كما سبق
فان قيل الامر مخالفة الدليل في المندوب المخالفة تطلقها ولنا يجب
ان يعتقد انما ذكروه ليس على اطلاقه حتى يلزم منه المخالفة في المندوب وانما
ذكروه من شقيها الاخير وهو مقتضية بالمندوب واما شبه العلماء بالمندوب
منها تقليه وعقليه اما التقليه فقول علماء اللغة اذا امر نبي بامر فانه واجب
ما استطعتم واذا فسر عن فاعلها فوض الامر الى استطاعتنا
ومشيئتنا وهو دليل الندبية واما العقلية فهو ان المندوب ما فعله خير
من تركه وهو داخل في الواجب لكل واجب مندوب وليس كل مندوب واجبا

لان الواجب

لان الواجب ما لزم على تركه والمندوب ليس كذلك فوجب جعل الامر حقيقة
فيه لكونه مشتقا وحوابها من جهة الاجمال ما سبق في جواب شبه القائلين
بالوجوب ومن جهة التفصيل عن الاول انه لا يلزم من قوله ما استطعتم نقوض
الامر الى مشيئتنا فانه لم يقل فافعلوا ما سئلتم وليس كذلك فوجب كذلك
واجب كذلك وعن الثانية ما سبق من ان شاع وهو المندوب في الواجب نقل
لو كان بحر بل لفظ الامر على المسقن ارجحا لكان جعله حقيقة في نفي الحرج عن
الفعل اولى لكونه متيقنا بخلاف المندوب فانه متمكن ان يكون الفعل مرجحا على الترك
وهو غير متيقن **المسئلة الثانية** اختلف الاصوليون في الامر
المجرد عن القرائن فذهب اساتذة ابو بحر الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
الى انه يقتضي للتكرار المستوعب لوقات العمر مع الامكان وذهب اخرون الى انه
للمرة الواحدة ومحتمل للتكرار وقيل من بعض احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسن
البصري وكثير من الاصوليين ومصححين يوقف في الواقعة ولم يقض فيها بشيء لا
اثبات ولا نفي لعدم العلم الجازم الخرس والواقفية والمختار ان المرة الواحدة لا بد منها
في الامتثال فهو معلوم قطعا والتكرار محتمل فان اقترن به قرينة اشعرت
بارادة المتكلم للتكرار حمل عليه والا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافيا
والدليل على ذلك انه لو قال له صل او صم فقد امره بايقاع فعل الصلوة والصوم
وهو مصدر الفعل والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ولهذا صح تفسيره
به فانه لو قال لزوجته انت طالق ثلاثا وقع به الثلث لما كان يفسر المصدر وهو
الطلاق ولو اقتصر على قوله انت طالق لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال
اللفظ الثلث فلا فالاصل فقد امره بايقاع المصدر وهو الصلاة لان المصدر محتمل
للعدد فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة العدد حمل عليه والا فالمرة
الواحدة تكون كافية ولهذا فانه لو امر عبده ان يتصدق صدقة او يشتري خبزا
او لحما فانه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ولو زاد على ذلك فانه مستحق
الذم والتوبيخ لعدم القرينة الصارفة اليه فان كان اللفظ محتملا لا ولما
كان كذلك لان محال الامر متردد بين ارادة العدد وعدم ارادته فانا نحمل العدد
مع ظهور ارادته والظهور انما الغرض لما اذا عدمت القرائن المشعرة به وعلى هذا

فقد بطل القول بعدم استعمال اللفظ بالعدد مطلقا وبطل القول بظهوره فيه وانتفى
ايضا الاعتراض هاهنا كما سلف واحلال لهذا الخصوم فى اعتقد ظهوره فى التكرار
اعترض شبهه الاولى منها ان اوامر الشارع فى الصوم والصلوة محمولة على التكرار
فدل على استعمال اللفظ به الثامنة ان قوله تعالى اقتلوا المشركين يعم كل مشرك
فقوله صم وصل ينبغى ان يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبته
الى اشخاص الثالثة ان قولهم كقولك لا تصم ومقتضى النهى الترك ابدا فوجب
ان يكون الامر مقتضيا لمدة الاستمرار كما فى الاقتضاء والطلب الرابعة ان الامر
المعلق بعلة الحكم واصفى اعتقادا وجوبه والعزم عليه ابدا فذلك لوجوب الاخ
الخامسة ان الامر لا اختصاص له بزمان دون زمان فليس حمله على البعض اولى من البعض
فوجب التعميم السادسة انه لو لم يكن الامر للتكرار لما صح الاستثناء منه لاستحالة
الاستثناء من المرة الواحدة والطريق الى ذلك يدل على ابدا وهو محال
على الله تعالى ولاحسن الاستفهام من المكرر الامر اذا اريد المرة الواحدة او
التكرار لكن قول الامر لغيره صل مرة واحدة غير مفيد لذلك فان قوله صل مرارا
اقتضاء وكان اذا لم يفعل المامور ما امر به فى اول الوقت يحتاج فى فعله ثانيا الى دليل
وهو جميع السابعة ان الحمل على التكرار احوط للمكلف لانه اذا كان للتكرار فقد حصل
المقصود والا ضرر وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضرا الثامنة ان الامر بالشئ نهى
عن جميع اضداده والنهى عن اضداده يقتضى اشتغاله فى الزمان وذلك يستلزم
استدامة فعل المامور به التاسعة قوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
اى فاتوا منه ما امرتكم به ما استطعتم وذلك يقتضى وجوب التكرار العاشرة ان
عمر بن الخطاب سال النبى عليه السلام عما اراه وقد جمع بطهارة واحدة بين صلوات
عام الفتح فقال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله قال نعم وقوله ان تعمدا ظاهر فى التكرار
من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لما كان للسوال معنى الحادية
عشر انه اذا قال الرجل لغيره افعل عنى عبدى فلان فانه يفهم منه التكرار
والدوام وما شبه الثانى عشر اذا قال لغيره ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يقع
الطلاق الا بدخول الدار بعد دخلة واحدة ولذلك فانه لا يلزم بترك التكرار

بل يلزم من لزومه عليه زمانا انه لو قال لغانم كلما ضربت زيدا صدق على المرة الواحدة
من غير دوام ولكن مسئلة فى الامر وثالثها انه لو حلف انه ليصلين اليوم من
مرات تعينه بصلوة واحدة وقيل يوم واحد وعد آتيا بما الزمه ولذلك فى
الزام بامر وراءها انه لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتى لم يملك الا كثر
من طلقة واحدة وخامسها انه لو كان الامر للتكرار لكان قوله صل مرارا غير
مفيد وكان قوله صل مرة واحدة نقضا وليس كذلك وسادسها انه لو كان مطلق
الامر للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما اما بالتكليف بما لا يطاق
او ان يكون الامر بكل واحدة منها قاضيا للامر بالاخرى وهو ممتنع واما شبه القائلين
بالوقف فاحد لها ان الامر مطلقه غير ظاهر فى المرة الواحدة ولا فى التكرار ولهذا
فانه يحسن ان يستفهم من الامر عند قوله اضرب بقوله لى مرة واحدة او مرارا
ولو كان ظاهرا فى احدهما من اقرب ما يحسن الاستفهام وثانيها انه لو كان ظاهرا فى
المرة الواحدة لكان قول الامر اضرب مرة واحدة يكون تاكيدا لما قضاه كذلك لو كان
ظاهرا فى التكرار والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بالتكرار هو ان حمل بعض
الاوامر وان كانت متكررة على التكرار لا يدل على استفادة ذلك من ظاهر الامر
ولا كان ما حمل من الاوامر على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفادا من ظاهر الامر
وهو من ذلك واما السادس فاعتقاد الظهور فى احدهما من دون
من غير اداة وقت وهو محال فان قبل اعتقاد الظهور فى التكرار اولى لان ما حمل من
الاوامر على التكرار اكثر من المحمول على المرة الواحدة وعند ذلك فلو جعلناه
ظاهرا فى المرة الواحدة كان المجاز اللازم من مخالفته فى الحمل على التكرار
اقل من المجاز اللازم من جعله ظاهرا فى التكرار عند حمله على المرة الواحدة
قلنا هذا انما يلزم ان قلنا ان الامر ظاهر فى احد الامرين وليس كذلك الامر عندنا
انما تقتضى ايقاع مصدر الفعل فى المرة الواحدة من غير دوام لانه لا ظاهر فيه
ولا بالتكرار لتحمل الامر على احدهما بالقرينة لا بوجه مخالفة الظاهر فى الاخر
لعدم تحققه فيه وعن الثانى انه وان سلمنا ان العموم فى قوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه هناك دل عليه دليل خارج لا العموم اللفظ ولا يلزم مثله
فيه بحث فيه لعدم العموم فى قوله صم بالنسبة الى جميع الازمان بل لو قال صم

في حق الازمان كان نظما لقول القائلين المرة تكفي في الامتثال ولا تسلم ان النهي المطلق
للدوام دائما يقتضيه عند التصريح بالدوام او ظهور قرينة تدل عليه كما في الامر
وان سلمنا اقتضاء النهي للدوام لكن لما ذكرناه من لحاق الامر بالنهي بواسطة الاشتراك
بينهما في اقتضاء نوع صحة العاشر في اللغات وقد اسقطناه فان سلمنا صحة ذلك
عنا انا نفرق بينهما من جهتين الاول ان الامر عنه ان ضرب فقد امره بايقاع
مصدره وهو الضرب فاذا اتى مرة واحدة صح ان يقال قد فعل ما امر به
لا نقيض ممتثلا وعدم ايقاع الضرب فاذا اتى في بعض الاوقات فاسد لذلك البعض
صح ان يقال له بعدم الضرب الثاني ان حمل الامر على التكرار مما يفضي الى تعطيل
المصالح المهمة وامتناع الانسان بالمامورات التي لا يمكن اجتماعها كالحج والصلاة
والصوم مطلقا وعلى تقدير انها غير منتجة وذلك لان الدوام اعتقاد الوجوب
قيام دليل الوجوب ليس مستفادا من نفس الامر فانما هو من احكام الاحاد
فتركه يكون كفرا والكف منهي عنه دائما فاذا كان اعتقاد الوجوب دائما
في الاوامر المقيده دائما العزم فلا تسلم وجوبه ولهذا فان من دخل عليه الوقت
وهو نائم لا يجب عليه ان يحضره اياه ولو كان العزم واجبا في كل الوقت لوجب
عليه كما لو ضاق وقت العباده وهو نائم وان سلمنا وجوب العزم ولكن لم تسلم وجوب
الدوام بل هو تبع لوجوب المامور به وان سلمنا وجوبه دائما فلا تسلم كونه مستفادا
من نفس الامر ليلزم ما قيل بل انما هو مستفاد من دليل اخر وراء مدة الامر
او ورد بالعبادة ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن الخامسة انها
باطلة من جهة ان الزمن غير مستغرق الزمان فانا الزمان من ضرورات وقوع الفعل
المامور به والعلم من عدم اختصاصه بعض الازمنة دون البعض كالتعميم كالمكان وعن
السادسة وهي قولهم لو كان للمرة الواحدة لما افاد النسخ لهم كذلك عندنا فانه
يامر بالحج في السنة المستقبلة جاز فسخه عند نا قبل التمكن من الامتثال على ما بأتي
وانما ذلك لازم على المعتزلة واما على قول الاشعري فلا يجب الفعل على الفور
يمتنع منه ومن اوجبه على التراخي فلا يمتنع من اسقاطه بعض الاوقات الى
المكلف مختار في ايقاع الواجب فيها واحسن لا سقاطه فانما كان تحصيل الحاصل
بنا اللفظ محتمل له تأكيدا فانه محتمل لارادة التكرار وارادة المرة الواحدة

وبه تخرج الجواب عن قوله صل مرة واحدة وقوله صل مرارا غير مناقض لما عاشه
ودلالة الدليل على ارادة التكرار او المحتمل واذا لم يفعل ما امر به في اول الوقت من غير
بالتراخي لا لحاجة اتى دليل اخر ان مقتضى المطلق عند تجرده المامور في ايقاع
الفعل في اي وقت شاء من ذلك الوقت ومن قال بالفور فلا بد له من دليل ورع على ما
وعن السابعة ما سبق في الواجب المندوب وعن الثامنة ان سلمنا ان الامر بالشيء
نهي عن اضداده وان سلم ذلك ولكن لا نسلم ان النهي لاضداده يقتضي الدوام
نوع كون الامر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محل النزاع واما قوله عليه السلام
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فانما يدل على ان لو كان مما يتكرر على المرة الواحدة مامورا به
وليس كذلك واما حديث عمر رضي الله عنه فلا يدل على انه تعين ان الامر بالطهارة يقتضي
تكرارها بتكرر الصلوة بل لعله استدل عليه انه للتكرار بسؤال النبي عن عمله وسهوه
في ذلك لان وجه الاشكال يمنعه كونه للتكرار ان كان فعل النبي عليه السلام عمدا سهوا
او لا للتكرار وان كان فعله عمدا لكنه قد ظهر عمر لذلك مقابلا بالغراض النبي عليه السلام
عن التكرار وان كان للتكرار لما اعرض عنه وله المرجح واما الشبهة الاخيرة
فانما عنى الامر فيها بالاكرام وحسن العشرة للازمان لا ان ذلك انما يقصد به
التعظيم وذلك يستدعي استحقاق المامور بالاكرام وهو سبب الامر
فيما لم يعلم ذلك لسبب وجب دوام السبب وكان الامر مقتضيا للدوام هذا جملة
الكلام في الامر المطلق واما الجواب عن الشبهة الاولى القائلين بامتناع احتمال
الامر المطلق للتكرار فان ذلك يدل على ان الامر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه
امتناع احتماله ولهذا فانه لو قال ادخل الدار مرارا بطل التعميم
فانه صحيح ولزم ولو عدم الاحتمال لما صح التعميم وعن الثانية ان ذلك قياس في اللغات
فلا يصح به وعند الشبهة الثالثة فانا لا نسلم ان كيله طلق وان سلمنا انه طلق
على الاطلاق الواحد لتعميم ظهور الامر فيه لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال طلقها
ملئا على التفسير صح وعن الخامسة ما سبق وعن السادسة انها باطلة وذلك لان
زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار انما ان لا تكون مناقضة له او تكون مناقضة فان
كان الاول فلا اتجاه لما ذكروه وان كان الثاني فما سنه قعد والفعل بالامر
في التكرار عند لزوم الحرج وتكون ذلك قرينة صارفة من صرف الامر اليه والا لزم ذلك

امتناع احتماله لغة وجواب شبهة القائلين بالوقف ما سبق في جوابه من تقدم
المسئلة الرابعة الامر المعلق بشرط كقوله اذا زالت الشمس فصلوا وحقق
لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة هل يقتضي تكرار
المامور به بتكرر الشرط والصفة امر ثم قال ان الامر المطلق يقتضي التكرار
فهو هنا اولى ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار احتلفوا هاهنا
لنفهم من الوجه ومفهوم من بقاء وقبل الخوض في المحاج لا بد من تخصيص محل النزاع
نقول ما علق به الامر من الشرط والصفة اما ان يكون قد يتكرر كقولنا
الامر لوجوب لفعل المامور به كالزنى اذا لا يكون كذلك بل الحكم متوقف عليه
من غير تاثيره فيه كالاحصان الذي توقف عليه الرجم في الزنى بان كان الاول
فانه لا تعاقب ناتج على تكرر الفعل بتكرره نظرا الى تكرر العلة ووقوع الاتفاق
على التعدد باتحاد العلة مهما حدث فان التكرار مستند الى تكرار العلة لا الى الامر
وان كان الثاني فهو محل الخلاف والمختار انه للتكرار وقد احتج القائلون بهذا
المذهب بحج واهية لا بد من التنبيه عليها وعلى ما فيها ثم نذكر بعد ذلك
ما هو المختار بحجة الاولى انهم قالوا اجمعنا على ان الحكم المعلق بالشرط
او الصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه كما لو قال ان جاء زيد جاء عمرو فانه لا يلزم تكرار
مجيء عمرو من تكرر مجيء زيد فكذلك في الامر وهي باطلة فان جاء صلاة رجع الى القياس
في اللغة وقد اسقطناه الثانية انه لو قال لزوجته اذا دخلت الدار فانت طالق
فانه لا تكرر الطلاق بتكرر الدخول فكذلك في قوله اذا زالت الشمس فصلوا
وهو ضعيف مما تقدم لما فيه من قياس الامر على انتاج الطلاق الذي ليس بامر
الثالثة ان اللفظ لا دلالة فيه الا على تعليق شيء بشيء وهو اعم من تعليقه عليه
في كل صورة او في صورة واحدة فالمشعر بالاعم لا يلزم ان يكون مشعرا بالاخص
وحاصل هذه الحجة ايضا يرجع الى محض الدعوى بان الامر المضاف الى
الشرط او الصفة لا يفهم منه ايضا التكرار بتكرر الشرط او الصفة وهو عين
محل النزاع وانما الواجب ان يقال انه مشعر بالاعم لا الاصل عدم اشعاره
بالاخص والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار لم يخل اما ان يكون
المقتضي له نفس الامر او الشرط او مجموع الامر والشرط وجائز ان يقال الاول لما سبق

المتوقف

السقدمة والاول باطل لان الشرط غير مؤثر في الشروط حيث ان من وجود وجوده بل الامر
في اشعار الشرط عند اشعاره وحينئذ يلزم ما لزم الشرط لوجود الشرط في كونه اذا وجد
دخلت الدار فانت طالق انما كان لصورة وجود الوجب وهو قوله انت طالق لا لنفس دخول
الدار والثاني وهو ان المقتضي لتكرار الجزاء بتكرر الشرط هو نفس الامر المطلق
اجمعنا على انه لو قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما انه لا يقتضي التكرار وذلك لان الامر
لم يوجد مع تحقق الوجوب للتكرار لو لم يمنع تحققه لجاز ان يقال بل الاولى الاقتصار
انما المعارض والمعارض والدليل ممنوع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن اعمال
وهو خلاف الاصل والثاني ايضا باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض فلم يبق
سوى الثالث وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه معارض من وجوه الاول انه قد وجد
في بعض الشروط امر متعلق بشروط وصفات وهي متكررة بتكرارها كقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية وقوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الى آخره
لكن ذلك مقتضيا للتكرار الثاني ان العلة تكرر الحكم بتكرارها اجماعا والشرط
اذا كرر مع العلة اسقط الحكم بالسقاطه كحلال العلة فكان الحكم مقتضاه. للتكرار والثالث
ان نسبة الحكم الى اعداد الشرط المعلق عليه نسبة واحدة لا اختصاص
له بالموجود الاول دون ما بعده وعند ذلك فاما ان يلزم من اشتمال الحكم مع وجود
الشرط ثانيا وثالثا اسقاط وهو خلاف الاجماع او من وجود الشرط الاول لا مر وجوده مع الاول الوجود الثاني
وما بعده ضرورة التسوية وهو خلاف الاجماع والثاني هو المطلوب اقول الجواب
انه لو لم يكن الامر مقتضيا لتعليق الحكم بجميع الشرط بل بالاول منها لزم ان يكون
فعل العبادة مع الشرط الثاني دون الاول قضاء وكان معتبرة الى دليل آخر وهو
ممنوع الخامس ان النهي المعلق بالشرط مفيد للتكرار كما اذا قال ان دخلت هذه الدار
فلا تقطع درهما والامر ضد النهي فكان مشاركا له في حكمه ضرورة اشتراك
الطلبية ايضا السادس ان تعليق الامر على الشرط الدائم يوجب الدوام المامور
به بمقتضاه كما لو قال اذا وجد شهر رمضان فصلوه فان الصوم يكون دائما بدوام الشهر
وتعليق الامر على الشرط للتكرر في معناه فكان مثله والجواب عن الاول انه اذا ثبت
مما ذكرناه ان الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار لم يحتج في
التكرار اما ان يكون الشرط والصفة علة الحكم المتكرر في نفس الامر كما في الزنا والسرقة

او لا يكون علة له فان كان الاول فالتكرار انما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم والا فلا عبرة
فيه وان قال الثاني فيجب لاعتقاد كونه متكررا الدليل اقتضاه غير الامر المعلق بالشرط
والصفة لما ذكرناه من عدم اقتضائه تكرارا كما قد تكرر الفعل المأمور به بتكرر
الشرط فقد لا تتكرر كالامر بالحج فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكرارها
وعن الثاني انه لا يلزم من تكرر الحكم متكررا لعلة لكونها موجبة للحكم تكرره بتكرر
الشرط مع انه غير موجب للحكم كما تقرر وعن الثالث انه انما يلزم القائل بالوجوب
على الفور وليس بحد لكل عاقل بل الامر مقتض للامتثال مع استواء البعد والتراخي
فيه اذا علم تجدد الشرط وغلب على الظن بقاء المأمور وتكون الامر قد اقتضى تعلق
المأمور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص لبعضها دون بعض
واما ان لم يغلب على الظن تجدد الشرط او لا بقاء المأمور الى حالة وجود الشرط الثاني
فقد تعين اختصاص المأمور بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وعلى هذا فقد خرج
الجواب عن الوجه الرابع وعن الخامس ان حاصله يرجع الى قياس الامر على النهي في اللغة
وهو باطل بما سبق تحقيقه تكرارا لا نسلم ان النهي المضاف الى الشرط يتكرر
بتكرر الشرط بل قد اقتضاه الفهم انما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول
سواء تجدد الشرط ثانيا او لم يتجدد وعن السادس ان الشرط المستلزم به وان كان
لدوامه في زمان معين والحكم موجود معه فقد يوجد احد والمشروط به غير مستمر وستأتيه
وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر لزوم
التكرر بتكرر الشرط في محل النزاع المسئلة الخامسة اختلفوا
في ان الامر المطلق هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به فذهبت الحنفية والحنابلة
وكل من قال بحمل الامر على التكرار الى وجوب التعجيل وذهب الشافعية
اليه وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو الحسين البصري الى التراخي
وجواز التأخير عن اول اوقات الامكان دائما او الفورية فعند توقفوا لكن منهم
من قال الموقف انما هو في الوجه هل هو تعجيل ام لا واما المبادرة فانه تعجيل قطعا
ومن توقف في المبادرة امضاء وخالف في ذلك اجماع السلف واختاروا انه متى فعل
كان مقدما او موخرا كان ممتثلا للامر واحتج القائلون بالتأخير والدليل على ذلك ان الامر

حقيقة في طلب الفعل لا غير فمهما اتى بالفعل في اي زمان كان مقدما او موخرا كان آتيا
بمدلول الامر فتكون ممتثلا للامر وقد اتفقوا عليه بالتأخير لكونه آتيا بما اتى به على
الوجه المشروع الذي تعبد به وبيان ان مدلول الامر طلب الفعل لا غير وجهان الاول انه
دليل على طلب الفعل بالاجماع والاصل عدم دلالته على امر خارج والزمان وان كان
لا بد منه ضرورة وقوع الفعل المأمور به فلا يلزم ان يكون داخلا في مدلول الامر
فان اللازم من الشيء اعم من الداخل في معناه ولا آن يكون معينا لما سيعين الا لاحقا
على الضرب ولا الشخص المضروب وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب لكن
انه يجوز ورود الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي وصحيح مع ذلك ان يقال بوجود
الامر في الصورتين والاصل الاطلاق الخصمة والكاشف عن الصورتين سوى طلب
الفعل لان الاصل عدم ما سواه فيجب ان يكون هو مدلول الامر في الصورتين دون ما به
الافتراق من الزمان وغيره نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ فان قيل ما ذكرتموه
في بيان اقتضاء خروج الوقت عن التحول في مقتضى الامر معارض بما يدل على
نقيضه وبيانه من وجوه خمسة الاول انه لو قال السيد لعبده اسقني ماء قاذه
يفهم منه تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير
التأخير ولولا انه من مقتضيات الامر لما كان كذلك اذ الاصل عدم القرينة
الثاني ان عدول الآمر هو الفعل المأمور به الى وقت اتى في وقت وزمان فوجب ان يكون
الامر مقتضيا للفعل في اقرب زمان كالمكان كما لو قال السيد لعبده انت حر فان عدول لفظه يقع على الفور في اقرب زمان الثالث ان
الامر مشارك للنهي في مقتضى الطلب والنهي مقتض للامتثال على الفور فوجب ان
يكون الامر كذلك الرابع انه الامر بالشيء فهم عن جميع اضداده والنهي عن اضداد
المأمور به مقتض للانتهاء عنها على الفور فذلك يتوقف على الفعل المأمور به على الفور
فكان الامر مقتضيا له على الفور الخامس انه تعالى عاتب ابليس وذمه على مخالفة
الامر بالسجود في الحال بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولم يكن
الامر بالسجود مقتضيا له في الحال لما حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عذرا لابليس
في تأخيره سلمنا عدم دلالة الامر على وجوب الفعل على الفور لفظا لكن لم قلتم
انه لا يكون مستفادا به بواسطة دلالة على الفعل الواجب وبيان ذلك من وجوه

او بعة الاول ان الامر اذا دل على حصول الفعل فقد اجمعنا على حصول اعتقاده على الفور
مع ان ذلك لم يكن مقتضى للامر بل حصوله لوازم مقتضاه وكان مقتضاه على الفور او في
بإصالية الثاني ان اجماع السلف منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الامر بالاجماع في
الحوض فكان القول بالتعجيل احوط والثالث ان الفعل واجب بالاتفاق فلو جاز تاخيره
اما ان يحد الى غاية معينة او الى غاية فان جاز تاخيره الى غاية معينة فاما ان يكون
معلومة للمامور او لا يكون معلومة كان كذلك معلومة له فاما ان يكون مذكورة بان يقال له
الى عشرة ايام مثلا او موصوفة الاول خلاف الفرض اذ الفرض فيما اذا الامر مطلقا غير مقيد
بوقت في الذكر وان كان الباقي فالوقت الموصوف لا يخرج الاجماع عن اوصاف الفور اذا اتفق
اليه غلب على ظنه انه لو اخر المامور به عنه لفات ذلك لا يكون الا بامارة تدل عليه
وهي بالاجماع غير خارجة عن الامر المرجع وعلوم السبب ذلك واحد من الامرين مضطرب
مختلف فانه قد يموت بعد ذلك او يعيش بعده فلا يعتد عليه وان كانت الغاية غير معلومة
له مع انه لا يجوز له التاخير عنها كان ذلك بكثيرها لا يطاق فهو ممتنع هذا كله فيما
اذا جاز التاخير الى غاية فان كان التاخير الى غاية فاما ان يجوز ذلك بدل او لا بدل
فان كان بدلا فذلك لبدل اما ان يكون واجبا او غير واجب لا جائز ان يكون واجبا
والا كان بدلا عن الواجب بالاجماع وان كان واجبا فهو ممتنع لوجوه اربعة
الاول انه لو كان واجبا لوجب اتيانه المامور حالة ورود الامر تحريه على حضوره حذرا
من فوات الواجب الذي هو البدل كما لا ضاق عليه الوقت وكان تاركا الثاني هو ان
الامر لا تعرض فيه لوجوب البدل والاصل عدم دليل آخر يستفاد القول بوجوب البدل
دليل عليه الثالث ان البدل لو كان واجبا لكان قائما مقام المبدل محققا المقصود
والا كان بدلا لما فيه من فوات مقصود الاصل ويلزم من ذلك سقوط الامر
بالكلية بعد الاتيان بالبدل ضرورة حصول مقصوده وهو محال الرابع انه لو كان
البدل واجبا لم يخل اما ان يجوز تاخيره عن الوقت الثاني او لا والاول لا يجوز
فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في الاصل المامور به وهو تسلسل ممتنع وان كان
الثاني فهو ايضا ممتنع لان البدل لا يزيد على نفس المبدل ووقت المبدل محدود ومعين
فكذلك البدل وان جاز التاخير اما لا بدل وفيه اخراج الواجب عن حقيقته
وهو محال الرابع من الوجوه الاول ان مساق المامور به من الخطاب هو سبب القوابل

فوجب

فوجب تعجيله كقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
وجنة عرضها السموات والارض امر امر بالمسارعة والمسابقة وهي التعجيل والامر للوجوب
والجواب عن الوجه الاول انه انما فهم التعجيل من امر السيد مسعى العامل لعلمه بحاجة السيد
اليه في الحال اذ الظاهر انه لا يطلب مسعى العامل عند حاجته اليه حتى انه لو لم يعلم او
علم ان حاجته اليه داعية في الحال لما فهم من امره التعجيل والاحسن في هذا العبد ما لا يخفى
فان قيل اهل العرف انما يذمون العبد بمخالفة مطلق الامر ويقولون في معرض الذم
خالف امر سيده وذلك يدل على ان مطلق الامر هو المقتضي للتعجيل قلنا انما
نسلم صحة ذلك في الامر المقيد بالفورية دون المطلق والامر فيما نحن فيه مقيد ثم هو
معارض عند مطلق الامر بصحة عذر العبد بقوله انا اخرت لاعلم علمي واتاني بوجه حاجة
اليه في الحال ليس لحصول الامور الى اخرها عن الثاني وجهين الاول انا لا نسلم تعين الفور
الماكان لا نسلم ان قوله انت طالق انت حر يفيد صحة الطلاق والعتق بوصفه
له لغة بل ذلك لسبب جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الحالي ولا يلزم من ذلك ان يكون
الامر موضوعا للفور الثاني ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو ممنوع كما سبق
في الثالث ان الاوامر ما سيق لها المسئلة المتقدمة وعن الخامس ان توبيخ ابليس
انما كان لاباءه كما يشعر به قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر وعن
التعجيز على الدم بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين لا يمكن ان يكون
التوبيخ الى الامر من حيث هو امر لانه منقسم الى امر ايجاب واستحباب كما سبق
تقريره والتوبيخ على مخالفة الاستحباب بعيد لان التوبيخ حق مطلق الامر
لكان امر الاستحباب موجبا على مخالفته فلم يسغ له ان يكون التوبيخ على امر
الايجاب وهو منقسم الى امر ايجاب على الفور وامر ايجاب على التراخي كما اذا قال
اوجبت عليك هذا الحياد لا يلزم منه ان يكون مطلق الامر للايجاب حالا وان سلمنا
انه يحمله على مخالفة الامر في الحال لكن لا نسلم ان الامر بالسجود كان مطلقا
بل هو مقترن بقرينة لفظية موجبة لحمله على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وعن السجود على هذه الاوصاف بقاء
المعصية وهي مقتضية السجود عقيبها على الفور من غير مهلة ولهذا لم يتلم
بانه لا يكون عاصيا بالفور بل استطاء دالة على حصول الفعل قلنا ولم يكن منه

فجر

تحصل وجود الفعل فوجه انه من لوازم وجود الفعل فلنا لم لوازم وجود الفعل
او من لوازم وجود الفعل الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب
الفعل بدليل ما لو اوجب الفعل مصرحا بانه غير واجب فانه يجب تحصيل اعتقاد
وان لم يكن وجود الفعل على الفور فوجه القول بالتعجيل احوط للمكلف قلنا الاحتياط
هو اسقاط المكلف بما اوجبه ظنه فان ظن الفور وجب عليه اسقاطه وان ظن التراخي وجب
عليه اسقاطه والاصح جواز ان يكون احد على ظن التراخي فالقول بوجوب التعجيل
على خلاف ظنه يكون حراما او ارتكاب المحرم اصرارا فلا يكون احتياطا فوجه رجحان ان يختار
انه لا بد ان يكون الى غاية او لا الى غاية لا جائز ان لا الى غاية فهو مدفوع بالنص صريح الامر بجواز التاخير
فان كل ما ذكروه من الاقسام متحقق فيه مع جواز تاخيره وما ذكروه من ان الامر يقتضي
فور ما دلالة على وجوب تعجيل الفعل المامور به فانما يتجه ان لو كان على الفور غاية
الى الحاجات والمصلحة والمراد بها ما هو الداعية الى سبب ذلك فلا نسلم ان على الفور غاية
انما هي بحسب الاقتضاء لا عموم له على ما بيناه بعد هذا فلا دلالة له على ان غاية
الى كل سبب للحاجات والمصلحة فيحتاج ذلك الى دليل على وجوب تعجيل الافعال
المامور بها ولا نحو كل فعل مامور المسئلة السادسة الامر بالشيء على
التعيين هل هو نهي عن اضداده الخلاف فيه وتفصيل المذهب فيه ان صحانا قالوا الامر بالشيء
هو الطلب القائم بالنفس فمنهم من قال الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده وان طلب
الفعل بعينه طلب ترك اضداده وهو قول القاضي ابي بكر في اول اقواله ومنهم من قال
هو نهي عن اضداده بمعنى انه يستلزم النهي عن اضداده لان الامر هو عين
النهي وهو ما اختاره القاضي في اخر اقواله ومنهم من منع ذلك مطلقا وهو
ذهب امام الحرمين والغزالي واما المعتزلة فالامر عندهم نفس صيغة الفعل
وقد اتفقوا على ان صيغة افعل لا يكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل ولم
احدا منهم ذكر انها اطلقت ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن اضداده
المعنى فذهب القدماء من مشايخ المعتزلة الى منعه ومن المعتزلة من حاد اليه
والى الحسن البصري وعند هؤلاء النهي عن الشيء امر بضده ومعنى كونه نهيا عن الاضداد
من جهة المعنى عندهم ان صيغة الامر تقتضي الجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه
ومنهم من فصل بين الواجب والندب وحكم بان الامر بالشيء يكون نهيا عن اضداده

ومعتمدهم ان كونها مانعة من فعل الواجب يخالف المندوب ولهذا فان اضداد المندوب
من الافعال المباحة غير منهي عنها لانها لم تحرم ولا تنزيه والمختار انه هو التفصيل
وهو اما ان نقول بجواز التكليف بما لا يطاق او لا يقول به فان قلنا بجوازه على ما هو
مذهب الشيخ ابي الحسن كما سبق فالامر بالفعل لا يكون بعينه نهيا عن اضداده
والاستدلال للنهي عنها بما جاز ان يؤمر بالفعل واضداده في الحالة فضلا عن كونه
لا يكون منهيا عنه وان منعنا ذلك فالمختار ان الامر بالشيء يكون مستلزما للنهي
عن اضداده لا ان يكون عين الامر هو عين النهي عن الضد وسواء كان الامر امرا ايجاب
او ندب اما انه مستلزم للنهي عن الاضداد فلان فعل المامور به لا يتصور الا بترك
اضداده وما لا يتم فعل المامور به دون تركه فهو واجب فالقول بان الامر لا يقتضي
ومنقلب الى تركها ان كان الامر للندب على ما سبق تقريره هو معنى كونه منهيا عنه
غير ان النهي عن اضداد الواجب يكون نهي تحريم وعن اضداد المندوب نهي كراهية
وتنزيه واما انه لا يكون عين الامر هو عين النهي اما اذا قلنا ان الامر هو صيغة
افعل فظاهر على ما سبق واما على قولنا ان الامر هو الطلب القائم بالنفس فلانا
اذا فرضنا الكلام في طلب الشيء مع الغفلة عن اضداده فهو ان اتجه على اصلنا فانما
يكون امر السبب تعلق بايجاد الفعل وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا لانه انما
يكون نهيا لو تعلق بترك الفعل وانما تعلق السبب القائم في المعلوم والمعلوم
مغاير ان نحن فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمجموع فهو ان اتجه فالامر
منه ايضا انما هو الطلب المتعلق بايجاد الفعل والنهي عنه هو الطلب المتعلق
بتركه وهما غيران فان قيل لو كان الامر بالفعل مستلزما للنهي عن اضداده لكان
الامر بالعبادة مستلزما للنهي عن جميع المباحات الخالية عن المفاسد ولا يلزم من ذلك
ان يكون حراما ان كان النهي نهي تحريم او مكروها ان كان النهي نهي تنزيه
وخرج المباح عن كونه مباحا كما ذهب اليه الكعبي المعتزلي بل يكون
سببا ان يكون سائر العبادة المامور بها كذلك اذ لا معنى لكونه منهيا عنه
وتحريمه او كراهته وهو محال كيف وان الامر بالفعل قد يكون غافلا عن اضداده
فالغفلة عن الشيء لا يكون ناهيا عنه لان النهي عن الشيء مستدعي العلم به والعلم
بالشيء مع الذهول عنه محال سلمنا انه مستلزم للنهي عن اضداده لكن لم قلت ان كون

النهي عن الامر لا عند لا عن الامر بل يجب ان يكون هو هو بعينه كما قال القاضي ابو بكر
في احد قوليه وما اخذه لنا اذا وقع الاتفاق على انه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده
فذلك النهي ان كان هو عين الامر فلا بد ان يكون ضدا له او مثلا او خلافا لا جائز ان يقال
بالمغايرة في الاقسام اجمع وقد اجمعنا وكما جائز ان يكون مثلا لان المثلين اذا ثبت اضداد
على ما مر في الكلامات وكما جائز ان يكون خلافا فانا لا نجد بين وجود احدهما دون الاخر
كما بين العلم والارادة ونحوهما وجود احدهما دون الاخر كما يوجد العلم بالشيء
مع الكراهة المضادة للارادة ويلزم من ذلك انه اذا امر بالحركة فضاد للسكون
اذ الامر بالشيء نهي عن السكون مخالفا للامر بالحركة ان يجتمع الامر بالحركة والامر بالسكون
المضاد للنهي عنه وفيه الامر بالضدين معا وهو ممتنع على ما مر وقع به الغرض واذا
بطلت المغايرة تعين الاتحاد وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون وشغل
جوهر الحيز هو عين كونه بعينه وعين القرب من المشرق بالفعل لواحد
هو عين البعد من المغرب بالقوة لاحدهما يكون بعينه طلبا لاخر لاتحاد المطلوب
والجواب عن السؤال الاول انا لا نمتنع من كون المباحات بل الواجبات المضادة المأمور
بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المأمور به لا في ذاتها كما نقول في
فعل الصلوة في الدار المغصوبة فانه في ذاته غير منهي عنه وان كان منهيا عنه
من جهة ما يعلق به من شغل ملك الغير كما سيق تقريره وذلك لا يقتضي ان ما يقول به
من خروج المباحات عن كونها مباحة فان ذلك انما يلزم ان لو قيل بكونها منهيا
عنها في ذواتها واما اذا قيل بكونها منهيا من جهة كونها مانعة من فعل المأمور
به فلا نسلم انه قد يامر بالفعل من هو غافل عن اضداده قلنا لا نسلم ان الامر
بالشيء عند كونه امرا به يتصور ان يكون غافلا عن طلب تركه من جهة كونه مانعا من فعل المأمور
به من جهة الجملة وان كان غافلا عن تفصيله وبحسب ما نريد بقولنا ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن الاضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل قوله انه
يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد غير الامر قلنا دليله ما سوف نذكره القاضي
ابو بكر من الدليل فالمختار عنده انما هو قسم المخالف ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك
احدهما عن الاخر لجواز ان يكونا من قبيل المتلازمة كما في المضافات
وكل مثلان من من الطرفين وبه يمتنع الجمع بين وجود احدهما وضد الاخر ولا يلزم

من جواز ذلك في بعض المخلوقات جوازه في الباقي واذا بطل ما ذكروه من الدليل الا تحاد بطل
ما هو مبني عليه **المسئلة السابعة** مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر
المعتزلة ان الاتيان بالمأمور به يدل على الاجزاء خلافا للقاضي عبد الجبار من المعتزلة
وشيعته فانه قال لا يدل على الاجزاء وقبل الخوض في المحاج لا بد من تحقيق معنى الاجزاء
ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول كون الفعل مجزيا قد يطلق
بمعنى انه امتثل به الامر عند ما اتى به على الوجه الذي امر به وقد يطلق بمعنى
انه اسقط القضاء واذا علم معنى كون الفعل مجزيا فقد اتفق الكل على ان الاتيان
بالمأمور به على الوجه الذي امر به يكون مجزيا بمعنى كونه امتثالا للامر وذلك مما
خلاف فيه وانما خالف القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا بالمعنى الاخير وهو انه
لا يسقط القضاء لامتناع مع فعله من الامر بالقضاء وهو صريح بنفي عمله وعلى هذا
تكلم من استدل باصحابنا كامام الحرمين وغيره من القائلين بالحيلولة بالاخير على كون
الفعل ممتثلا وخروجا عن عهدة الامر الاول فقد استدل على محل النزاع وحاد
عن موضع النزاع لكن قد اورد ابو الحسين البصري اشكالا على تفسيره اجزاء الفعل
بكونه مسقطا للقضاء وقال لو امر بالصلوة مع الطهارة فاتى بها من غير طهارة وعلم
عقيب الصلوة فانه لا يكون فعله مجزيا وان كان القضاء ساقطا واتبعه الاخرون على بعض
اصحابنا وقال يمتنع تفسير الاخير بسقوط القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون
الفعل الاول لم يكن مجزيا والعلة لا بد وان يكون مغايرة للمعلول واجيب
عن اطلاقها ان يقال اما الاول فلان الاجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقا
ليلزم ما قال بل سقوط القضاء بالفعل احق من يصور في حقه وجوب القضاء وذلك
غير متصور في حق المست واما الثاني فلان علة صحة وجوب القضاء انما هو استدراك
ما فات من مصلحة اصل العبادة او صفتها او مصلحتها ما انفك سبب وجوده
ولم يجب لما مر قيل واذا انتفى محل النزاع فنعود الى المقصود فنقول الفعل
المأمور به لا يخلو اما ان يكون قد اتى به المأمور على نحو ما امر به من غير خلل في النفس
في صفته وشرطه او اتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا نزاع في كونه
غير مجزي ولا مسقطا للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه ايضا
من جهة انه يمتنع ورود امر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما امر به او لا

وانما النزاع في ورود الامر بالفعل متصفا بصفة القضاء والحق بغيره لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء مصلحة صفته او شرطه وان كان الامر قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقصان اخل بوجب القضاء استدراكا لما فات حصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن نفى القضاء انما ينفيه بهذا التصوير وهذا مما يتعذر مع تحصيله المبادرة فيه وان كان لا يمكن امتثال ورود الامر خارج الوقت مثل ما نفعل اذا اعتقدنا انه لا يسعه قضاء ومن سماه قضاء فلحاظ النزاع معه آل الى اللفظ دون المعنى سنبينها لحصم الحلولي ان من صلى وهو يظن انه متطهر ثم لم يكن متطهرا مامورا بالصلوة فان كان مامورا بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص بآخر صلوته حيث لم يكن متطهرا فان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله فقد اتى بما امر به على الوجه الذي امر به ومع ذلك يجب عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا كذلك المتيمم للحج مامورا بالمضي في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء الثالثة ان الامر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع التكليف بما لا يفعل ما امر به فلا يكون مقتضيا له الثالثة ان الامر مثل النهي في الطلب والحتم لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه فالامر لا يدل على ان المامور به مجزيا وجوابا اولى لانا لا نسلم وجوب القضاء فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجبا بما امر به من الصلوة المظنون طهارتها وانما بما امر به من الصحيح في الحج الفاسد لانه قد اتى بما امر به على النحو الذي امر به وانما القضاء استدراك لمصلحة ما امر به الامر الصلوة مع الطهارة والحج القوي عن الفساد وعن الثانية انا لا نسلم ورود امر يدل على مثل ما فعل اذ لا دليل انما المدعى انه اذا اتى المامور بفعل المامور به على نحو ما امر به امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التعبير وعن الثالثة انه قياس في اللغة وقد اسقطناه وان سلم صحته عندنا لا نقول ان الامر يدل على وجوب الامر بمعنى امتناع وجوب القضاء بل امتثال الامر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقرر فرق من الامرين المسئلة الثامنة اذا ورد صيغة افعل بعد الحظر فمن قال انها للوجوب قال الحظر احلقوا معهم من اجراها على الوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال انها للاباحة ودفع الحجر لاخر وهم اكثر الفقهاء

ومنهم من

ومنهم من توقف كالمتكلم الخوض في غمرة المجاز انها وان كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء وموقوفة بالنسبة الى الوجوب الندب على ما سبق لعروض كل واحد من الامرين الا انها محتملة للاباحة الا ترى انها تقدم فاذا ورد بعد الحظر احتمل ان يكون مصروفة الى الاباحة دفع الحجر كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا اطعمتم فانتشروا وكنتم نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا واحتمل ان يكون مصروفا الى الوجوب كما لو ثبت للحاضر والمسافر اذا زال عسكر الخيل تقلى وصوى وعند هذا فامكان يقال يتساوى الاحتمالين او يترجح احدهما على الآخر فان قيل بالتساوي امتنع الجزم باحدهما وجب الوقف وان قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه فلبس احتمال الوجوب له اولى من الاباحة الا ان يقوم الدليل على التخصيص والاصل عدمه وعلى هذا يصح الوقف كيف وان احتمال الحمل على الاباحة ارجح نظرا الى علة الورود فان ذلك للاباحة دون الوجوب وعلى كل تقدير فمستند الصرف الى الوجوب والحملة هذه المسئلة مسلكه من مسئلة ان صيغة افعل اذا وردت مطلقة هل هي ظاهرة في الوجوب او الندب او موقوفة وقد تقرر ما اختلفوا فيه وهو المختار فيه المسئلة التاسعة اذا ورد الامر بعبادة في وقت معين فلم يفعل فيه لعذر او لغير عذر وفعلت خارجه على نوع من الخلل اخلقوا في وجوب قضائها بعد ذلك القاضي على الوجوب الامر الاول امر جديد الاول هو مذهب الحنابلة وكثير من الفقهاء والثاني هو مذهب المحققين من اصحابنا والمعتزلة ونقل عن ابي زيد الدبوسي انه قال بوجوب القضاء وجوبا بقياس الشرع وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت فمن قال بحمله على الفور اختلفوا فيما اذا وقع الاخلال به في اول وقت الامكان هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الامر او بامر جديد والمختار انه بهما فقيد الامر بوقت فالقضاء بعده لا يكون الا بامر جديد وبيانه من وجوه الاول انه لو كان الامر الاول مقتضيا للقضاء لكان مستعملا له وهو غير مستعمل به فاذا قال صم في يوم الخميس او صل في وقت الزوال فانه لا استعمال له بانتفاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة اذ انه اذا علق الفعل بوقت معين فلا بد وان يكون ذلك لحكمة ترجع الى المكلف اذ هو

الاصل في شرع الاحكام وسواء ظهر ان الحكمة اولى بظهور ذلك الحكم اما ان يكون حاصلة
من الفعل في عين الوقت المعين ذلك الوقت او غير حاصلة ذلك لانه اوجه
الاول انه محتمل ان يكون وبحتمل ان لا يكون والاصل العدم الثاني انا لو كانت
حاصلة فاما ان يكون مثلها في الوقت الاول او اوجد لا جائز ان يكون اوجد والا كان
الحث على ايجاد الفعل بعد وقات وقته اولى من الحث لا في الوقت وهذا محال وان كان
مثلها فهو ممتنع والا لما كان تخصيص احدهما دون الاخر بالامر الثالث هو
ان الفعل في الوقت موصوف بكونه ادا وقد كان عدمه قبل الامر اخبارا عن ثبوته معلوم
لان تقرر المستقبل الذي يمتنع ادا آملا فترضت عدمه واذا كان كذلك حاصلا في الوقت
الثاني حصولا ثانيا في الوقت الاول فلا يلزم من اقتضاء الامر للفعل في الوقت الاول
ان يكون مقتضيا له فيما بعده وصار هذا كما لو امر الطبيب بشرب الدواء في
وقت فانه لا يكون مقتضيا له فيما بعد ذلك الوقت وكذلك اذا علق الامر بشرط معين
كاستقبال جهة معينة او مكان معين كالامر بالوقوف بعرفة فان ذلك لا يكون
مقتضيا لفعله الثالث من الوجوه الاول وهو ان العبادات الامر فيها مقتضية
الى ما بعد قضاءه كالصلوة والصوم والحج والجهاد ولو كان
الامر الاول مقتضيا للقضاء لكان القول بعدم القضاء انما فرض الصور
على خلاف الدليل وهو ممنوع الرابع قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك امر بالقضاء ولو كان ما مورا به بالامر
الاول لكان فائدة الخبر التاكيد ولو لم يكن ما مورا بها لكان فائدته
التاسيس وهو اولى لعظم فائدته فان قيل ما ذكرتموه معارض بخمسة
اوجه الاول قوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
ومن قادر على الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني الثاني
ان الامر هو الذي يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه لغة وما لم يكن
فلا يكون مطلوبا بالامر اذ ليس هو من فعل المكلف وانما يلزم ذلك عند
كونه طلبا للفعل فاحتمال انه لا يبقى في مقتضى الامر هو الفعل الثالث
هو ان الذي يدل عليه من الخارج انما هو القضاء بقول فلان فانها
العينة وذلك لا يدل على مقتضى الاصل عدم كل ما سوى الامر اكتفاء عن

الوجه

فكان هو المقتضى الرابع انه لو وجب القضاء لامر مجدد لكان ذلك اما في الامر الاول
او الثاني لا جائز ان يقال في الاول لانه لو كان كذلك لكان الوقت المعين
كالاجل لها فقوات اجلها لا يوجب سقوطها كما في الدين المؤجل والا لزم
وجوب الفعل بفوات الوقت لسقوط المأمور به عند فوات وقته وهو خلاف
الاصل بقاء الوجوب والقول بسقوط بفوات الاجل على خلاف مقتضى الاصل والجواب
عن المعارضة الاولى ان الخبر دل على وجوب الاتيان بما استطيع من المأمور به
فانما يفيد ان لو كان الفعل بعد وقت الثاني واخلا بحث الامر الاول وهو محل
النزاع وعن الثاني ان الامر انما يقتضي طلب الفعل او تعلقا مخصوصا بصفة
وقوعه في وقت معين الاول ممنوع والثاني مسلم وعن الثالث ان القضاء فيما قيل
بقضاء انما كان بناء على الدليل الخارج لا بالامر الاول فلهذا الاصل عدم ما سوى
الامر الاول بلى والاصل عدم دلالة الامر الاول عليه كيف وقد بينا عدم دلالته
وعن الرابع انه انما سمي قضاء لكونه مستدركا لما فات من مصلحة الفعل المأمور
به اولا او مصلحة وصفة كما تقدم تحقيقه وعن الخامس كما يمتنع كون الوقت
اجلا للفعل المامور به اذا اجل عبارة عن وقت معلوم تاخر المطالبة بالواجب
مراده الى حين كما في المحول بالنسبة الى وجوب الزكوة وذلك لا ينافي باخراج
وقت الاجل عن قضاء الفرض واخراج المحول عن اداء الزكوة فيه والا كان الوقت
المقدر للصلوة بل هو صفة الفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة
لا يكون موديا له دون تلك الصفة وعلى هذا فلا يخفى الكلام في الامر المطلق
اذا كان محمولا على الفور والجواب بالمأمور في اول وقت الامكان المسئلة
الحادية عشر الامر المعلق بآخر المطلق لغة يقتضي الفعل عند الفعل
لا لكون امرا الذلك الغير بذلك الفعل وبيانه من وجهين الاول انه لو كان امرا لذلك
الغير لكان ذلك قضاء لغة ولو كان كذلك لكان امره على العلم الاولياء الصبيان
بقولهم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع امر للصبيان بالصلوة من الشارع
وليس كذلك لوجهين الاول ان الامر المتوجه نحو الاولياء امر تكليف لذلك
يذم الولي بتركه شرعا فلو كان ذلك امرا للصبيان لكانوا مكلفين
بامر الشارع وخاصة ذلك يتوجه الذم بالمخالفة شرعا وهو غير مقصود

في حق الصبيان لعدم تصورهم لخطاب الشارع ودل عليه قوله عليه السلام رفع القلم
عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث فكل ان قال فيه الامر الولي بالصبي وان كان
واحدا عند ان مبتدأ النهي مختلفة فلا يمنع احدها فيما فوق الندب بسبب ذلك السبب
انه ان كان امر الصبي لم يحل ليكون اهلا للغرض خطاب الشارع او لا يكون اهلا
له فان كان الاول فلا حاجة الى امر الولي له اوان يكون لحد الامرين تأكيدا والاصل
في افادة الالفاظ لمعانيها انما هو الاستقلال وان لم يكن اهلا له فامره وخطابه
ممتنع بالاجماع واذا لم يكن امر الولي بامر الصبيان اصل ثبت ان لا يكون الا امر ليكون
ذلك لعدم اهليته لذلك لغة او لمعارض والمعارض يلزم منه اما بطلان اصل الدليل
عند المعارض وهو خلاف الاصل فلم يبق الا ان يكون ذلك لعدم اهليته لغة وهو
المطلوب السابع ان الاولى ان يحسن الاولى ان يقول السيد لعبده سلام مثلا انما
يكون قوله لغانم لا تطعه ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ولو كان ذلك امرا
لغانم فكانه قال اوجبت عليك طاعتي ولا تطعه وهو مناقض وعلى هذا لو اوجب
الامر على الظاهر ان ياخذ من غيره مالا لا يكون ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير
كما في قوله تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة فان ذلك لا يدل على ايجاب الاعطاء
على الامة بعض ذلك لا يحاب بل ان وجب فانما يجب بدليل اخر موجب لطاعة
الرسول فيما يحكم به تعظيما له ونفيا لما يلزم من مخالفته من تحقيره وهضمه في نفس
الناس المبعوث اليهم المفضي الى الاخلال بمقصود البعثة وهذا فيما بعد ان
يقول السيد لاحد عبديه اوجبت عليك ان تاخذ من العبد الاخر كذا وكذا فيقول
للاخر حرمت عليك موافقته من غير منافاة فيما اوجبه ولو كان ايجاب ذلك
على احد العبدين ايجابا على العبد الاخر كان منافيا فان قيل وجوب الاخذ
انما يتم بالاعطاء وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قلنا ان كان الوجوب متعلقا
بفعل الطالب فهو غير متوقف على الاعطاء وان كان متعلقا بفعل المامور
فان كان الاتيان بذلك دون الاعطاء فليس كل ما توقف عليه الواجب يكون واجبا
الا ان يكون ذلك مقدورا للمامور وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور
لمن وجب عليه الاخذ فلا يكون واجبا للمسئلة الحادية عشرة
اذا امر بفعل من الافعال مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيد خاص فالمعلوم انا

الامر انما يتعلق بالماهية المشتركة لا بقيد لم يشعر من حيث انها ماهية ذلك كالامر بالبيع انما يتعلق بالقدر المشترك بين البيع الناجز والامر المؤجل اذ هما متفقان في مسمى البيع ومختلفان
بصفة منهما والامر انما يتعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لما تختص به كل
واحد من الامرين فلا يكون الامر المتعلق بالامر المعلق على ارادة احد الامرين قال بعضهم انه وان كان متعلقا بالقدر المشترك الا ان عدم التقييد
بالنقيض يدل على التخيير فان قيل فلم ان الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع
بالغبن الفاحش وهو غير صحيح وذلك لان ما به الاشتراك من الجزئيات معنى
كلي لا تصور لوجوده في الاعيان والامكان موجود الا في جزئياته ولان من ذلك
انتفاء ما يصلح ان يكون قيدا في ذلك المعنى الكلي لذلك وهو محال وعلى هذا
فليس معنى اسم الكلي الجزئي الا ذلك المعنى الكلي سوى الحد المطابق للطبيعة
الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية بل ان تصور وجوده ليس في غير
الاذهان واذا كان كذلك طلب ايقاع الفعل على ما تقدم وطلب الكلي يستدعي
كونه متصورا في نفس الطالب على ما تقدم تقريره وايقاع المعنى الكلي في الاعيان
غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا في نفس الطالب فلا يكون امرا به ولانه
يلزم منه التكليف بما لا يطاق ومن امر بالفعل مطلقا لا يقال انه مكلف بما لا
يطاق فلا يكون امرا لان بعض الجزئيات التي تقع الاعيان لا بالمعنى الكلي
وقد علم ما ذكرناه مقدورا فان سلم ان الامر متعلق بالمعنى الكلي وهو الحكم بالبيع
فلا نسلم ان المامور بعض الجزئيات كالبيع بالغبن الفاحش فقد اتى بما هو
مسمى البيع المامور به الموكل فيه فوجب ان يصح نظرا الى مقتضى صيغة الامر
المطلق بالبيع فان قيل بالبطلان فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر بمثل ذلك
معارض المسئلة الثانية عشرة الامر ان لم يقتض التكرار فاما ان
لا يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون معطوفا فان كان الاول فاما ان يحلف المامور
به او بما يماثله فان لم يحلف فلا خلاف في انتفاء المامور على احد المذاهب
في الوجوب والندب والوقف وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة مع الصوم او لم يمكن
الجمع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع اداء الزكوة وان ماثلا فاما ان يكون
المامور به قابلا للتكرار او لا يكون قابلا له وان لم يكن قابلا له كقوله صم يوم
الجمعة فانه للتاكيد المحض وان كان قابلا للتكرار فان تخلل العاد بما يسع

ما سمع من تكريره كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء او كان الثاني منهما
معرفا كقوله اعط زيدا الدرهم اعط نعم الدرهم فالاصل في الثاني كونه الثاني موكدا
للاول واما الخلاف فيما اذا لم يكن العاطف ما نعة من التكرار والثاني غير معرف
كقوله صل ركعتين صل ركعتين فقال القاضي عبد الجبار ان الثاني يفيد غير
ما افاده الاول ويلزم الاتيان بما يقع به ركعتان مصرحا عنه الى آخر الامر الثاني لو انفرد
افاد اقتضاء الركعتين فكذلك اذا تقدمه امر اخر لان الاقتضاء لا يختلف وخالفه
ابو الحسين البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب
والتاكيد للاول والاظهر انه اذا لم يكن العاطف مانعة من التكرار والثاني معرف
ان مقتضى الثاني غير مقتضى الاول وسواء علينا ان يقتضي الامر الوجوب او الندب او هو
موقوف بين الوجوب والندب كما سبق لانه لو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول
كان فائدته التاكيد ولو كان مقتضيا عين ما اقتضاه الاول كان فائدته التاسيس
والتاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل اللفظ على القاعدة الاصلية اولى فاذا فعل الاتيان
بالمامور به تلك المرة مخالفة النهي الا صلي دليل على ان الاتيان به مرة من العدد المؤكد ليس
احد الامرين اولى من الآخر فهو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر
فانه اما ان يكون ظاهرا في الوجوب والندب او هو متردد بينهما على وجه لا خروج
له عنهما على اختلاف المذاهب وحمله على التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر
واذا تعارض الامران صح ان سلم لنا ما ذكرناه ولا كشف وانه يحتمل ان يكون
للوجوب في بعض الامر وفي تركه محذور فوات المقصود من الواجب وحصول مقصود
التاكيد والاخفى ان فوات مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اكثر
واما ان كان الامر الثاني معطوفا على الاول فان كان المامور به محلفا فلا نزاع
انه يقتضي ايقاعها للمامور به ثانيا لان الجمع او لم يكن واجبا فالمامور به ان لم
يفعل المكرر فالامر الثاني للتاكيد من غير خلاف كقوله صم يوم الجمعة
وصم يوم الجمعة وان كان قابلا للتكرار وان لم يكن العاطف مانعة من التكرار
والثاني معرف فالحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن حرف عطف كزيد تر جح
اخر وهو موافقة الظاهر من حروف العطف وذلك كقوله صل ركعتين وصل
ركعتين واما ان كانت العاطفة ليست من التكرار او كان الثاني معرفا كقوله اسقني ماء

واسقني

واسقني ماء كقوله صل ركعتين وصل الركعتين فقد تقدم ذكر الظاهر من حروف العطف
مع اللام المعرف او مع منع العاطفة من التكرار او سقي الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن
حرف عطف والآخر تعريفه والعادة مانعة من التكرار وعرف مانعة واما ان اجتمع
التعريف والعادة المانعة من التكرار في معارضة حرف العطف كقوله اسقني ماء و
اسقني اما فالظاهر الوقف لان حرف العطف مع ما ذكرناه من المرجح السابق
الموجب لحمل الامر الثاني على التاسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار
واللام التعريف لا يفيد ترجيح احد الامرين بما تقدم به من مرجحات اخر

المصنف الثاني في النهي

واعلم انه لما كان النهي مقابلا للامر فكل ما
قيل في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من التعريف المختار فقد قيل مقابله في حد
النهي والكلام في وجه الكلام في ان النهي على اصول اصحابنا هل له صيغة
تخصه وتدل عليه فعلى ما سبق في الامر اضافة صيغة لا تفعل وان ورد ذلك
من سيد محاملة في المحقرة والكراهة والتحقير كقوله لا تمدن عينيك وبيان
العاقبة كقوله ولا تحسبن الله غافلا والدعاء كقوله لا تؤاخذنا والتاسي كقوله لا تقنطوا والتوبيخ والارشاد كقوله لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وفي طلب
الترك والاقتضاء ومجازا فيما عداه وانما هل هو حقيقة في التحريم او الكراهة او
مشترك بينهما او موقوف فعلى ما سبق في الامر من الترتيب والمختار والخلاف في كثير
مسائله نفلي وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الامر وما اعتمد عليها حكما حدها
نفلي الناظر بالعقل الاعتماد والتحقيق غير انه لا بد من الاشارة الى ما يدعو الحاجة
الى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي لاختصاصها باخذ التحقيق لها من مقابلا تها
من مسائل الامر وهي بلاث مسائل

المسئلة الاولى

اختلفوا
في ان النهي عن الصفات والاحكام المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوه هل يقتضي فسادها
ام لا فذهب جماعة من الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة في جملة المسائل وجمع
اهل الظاهر وجماعة من المتكلمين الى فسادها لكن اختلفوا في جهة الفساد فمنهم من
قال انه ذلك من جهة اللغة ومنهم من قال انه من جهة الشرع دون اللغة ومنهم من لم
يقل بالفساد وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالقفال والغزالي واكثر من
الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي والعامري

عبد الجبار راى الحسن البصري كتوم سماعهم ولا نعرف خلافا في انما نهى عنه لغيره انه لا يفسد كالنهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة الا ما نقل عن مذهب مالك واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه المختار انا نهى عنه لغيره فالنهي لا يدل على فساده من جهة اللغة بل من جهة المعنى اما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة فلانه لا معنى للكون المنهي عنه فاسدا سوى استفاء احكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سببا مفيدا لها والنهي هو طلب ترك الفعل او الاستمرار فلم يدل على احكامه وثمراته فلا خراجه عن كونه سببا مفيدا لها ولانه لو قال نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير اذنه لعينه وذلك ان فعلت حلت الذبيحة وكان ذلك سببا للحل ونهيتك عن استئجار الاجير لعينه وان فعلت ملكه واذا نهيتك عن بيع ملك لي بوجه منه معاوضا لعينه وان فعلت ملك المالك وكان البيع سببا له فانه لا يكون متناقضا ولو كان النهي عن التصرف بعينه مقتضيا للفساد لكان ذلك متناقضا واما انه يدل على الفساد من جهة المعنى وذلك ان النهي طلب ترك الفعل وهو اما ان يكون لقصور داعي الشارع الى طلب ترك الفعل او لمفسدة راجحة في الفعل المقصود اما على اصول المعتزلة فلانه عندهم قبيح والقبيح لا يصدر عن الشارع واما على اصولنا فانا وان جوزنا خلو افعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد غير انا نعتقد ان احكام الشرع لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب بل بحكم الوقوع فالاجماع اذا منعقد على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم وسواء ظهرت لنا او لم تظهر وسواء قلنا خلو بعض الاحكام عن الحكمة الا انه نادر او لا قلنا بعدم الخلو وعند ذلك فاذا رجح ما وقع فيه النزاع تحت الغالب كان الغالب ان يكون ذلك المقصود تعين ان يكون المقصود اذا كان المقصود فلو صح التصرف كان سببا لحكمة المطلوب منه فاما ان يكون مقصودا فهي راجحا على مقصود الصحة او مساويا او مرجوحا لا جائز ان يكون مرجوحا اذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا في نظر العقلاء اذ الغالب من الشارع انما هو تقرير الاليق به ولا يكون مقصودا فلا يرد طلب الترك لاجله والا كان الطلب خاليا عن الحكمة وهو ممتنع لما سبق تقريره ومثل ذلك مبني انه لا يكون مساويا فلم يبق الا ان يكون راجحا على مقصود الصحة ويلزم من ذلك امتناع الصحة وامتناع انعقاد التصرف افادة لاحكامه واذا كان الحكم بالصحة خاليا عن حكمة في نفس الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع

هو

وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه من كون النهي لا يدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه بيانه من جهة العقل والاجماع والمعنى اما من جهة العقل فنقول علم العقل لمن علم عليه امرا فخرج ودخل في اثناء الدار فقال في نفسه ما ليس فيه فهو كذب والمردود ما ليس بصحيح والمعقول والمحقق ان المنهي ليس بمأمور به والامر المدني فكان مردودا واما الاجماع فهو ان الصحابة استدلوا على فساد العقود بالنهي في ذلك احتجاج ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنوا ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا ومنها احتجاج الصحابة على فساد عقود الربا بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربا ونحو قوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الحديث الى آخره واما المعنى فمن وجهين الاول انا اجمعنا على جعل بعض المناهي على الفساد كالنهي عن بيع الحر والمجهول ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي لكان الامر خارجا والاصل عدمه فكان ذلك مقتضى النهي ويلزم منه الفساد حيث وجد والا كان فيه نفي المدلول مع تحقق دليله وهو ممتنع مخالف الاصل الثاني ان النهي مشارك للامر في الطلب اقتضاء ومخالف له في طلب الترك والامر لسبب الصحة فليكن النهي دليل الفساد المقابل للصحة ضرورة كون النهي مقابلا للامر وانه يجب ان يكون حكم احد المتقابلين مقابلا لحكم الآخر ثم بما ذكرتموه منقوض بالنهي عن العبادة لعينها فانا اجمعنا على انها لا تصح ولو صرح الناهي بالصحة لكان متناقضا فان سلمنا ان النهي يدل على الفساد لغة ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقصود النهي على مقصود الصحة فغايته انه يناسب نفي الصحة ولم يلزم من ذلك نفي الصحة الا ان يسلم شاهد بالاعتبار ولو سلم شاهد بالاعتبار كان القياس لازما من القياس لا من نفس النهي والامر ومعناه والجواب عن قوله عليه السلام من ادخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد من وجهين اما اولا فلانا نسلم ان الفعل المأتي به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردودا والذي يدل على انه اراد به الفاعل وتقديره من ادخل في ديننا ما ليس منه فالفاعل كذلك مردود ومعنى كونه مردودا انه غير مسلم ونحن نقول به فان قيل عود الضمير الى الفعل اولى اذ هو اقرب مذكور قلنا لا نسلم انه يلزم منه المعارضة بيننا وبين ما ذكرتموه من الدليل وبالجملة فما اذا عاد الى الفاعل فكان عوده الى الفاعل اولى لما قلتم انه دال على ان المنهي عنه لا لمعنى عنه الا ان معنى كونه مردودا انه مردود بمعنى انه غير مقبول ولا يكون

مقبولا هو الذي لا يكون مناسبا عليه ولا يلزم من كونه غير مناسب عليه ان لا يكون سببا
لترتب احكامه الخاصة به عليه وهو محل النزاع دون الحدث الاخر ما ذكرناه
من الوجه الثاني والثالث فهو ان سلمنا دلالة النهي على الفساد فليس في ذلك ما يدل على
ان الفساد من مقتضيات النهي بل من دليل آخر وهو قوله فهو رد ونحن لا ننكر ذلك وعن
الاجماع الاول صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغة على الفساد بل ان صح ذلك فانما يصح
بالنظر الى دلالة الالتزام على ما قررناه وبحسب الجمل على جميع ما بيناه ومن ما ذكرناه من الدليل
وبه يخرج الجواب عن الوجه الاول من المعنى وعن الثاني من المعنى ان النهي وان كان مقابلا
للامر فلا نسلم ان الامر مقتض للصحة حتى يكون النهي مقتضيا للفساد وان سلمنا
ايضا الامر للصحة وان النهي مقابل له فلا نسلم لزوم اخذ كل واحد من حكميهما المجوز لاضافة الى
المسقط بالاضافة الى الازم ولعدد ان سلم انه يلزم من ذلك تقابل حكميهما فلم لا يكون
النهي مقتضيا للصحة اما ان يكون مقتضيا للفساد فلا اما المعنى بالنهي عن العبادة
فمندفع لانه مهما كان النهي عن الفعل لعينه فلا تتصور صحته عبادة وان قبل بفساده
من جهة خروجه عن كونه سببا لترتب الاحكام المخاصة به عليه فهو محل النزاع لا
المناقضة انما يلزم بالنظر الى دلالة الملازمة دون اللغة وعن الاعتراض الاخير انا
لا نقضي بالفساد لوجوب ما يناسب الفساد ليفتقر الى شاهد بالاعتبار وانما اقتضينا
بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزام النهي لذلك المسلة
الثانية اتفق اصحابنا على ان النهي عن الفعل يدل على صحته ونقل ابو الحسين
البصري عن محمد بن الحسن وابي حنيفة انه فاسد يدل على صحته والمختار ما عليه اصحابنا لنا
الاول ان النهي لو دل على الصحة لما دل عليها بلفظه او بمعناه الاول عديم بلسول
ذلك والتالي ممنوع بيان الاستلزام دلالته على الصحة بلفظه ان صحة الفعل المعنى
لرسول ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهي لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل والاستدعاء
له لغة ذلك بديهي والثاني بيان الامتناع دلالته على الصحة بمعناه ما بيناه من ان النهي
بمعناه يدل على الفساد في المسلة المتقدمة فلا يكون ذلك بعد التنقيص وهو الصحة
الوجه الثاني انا اجمعنا على وجود النهي حسا صحة كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين
وحبل الحبلة وكالنهي عن الصلوة في ايام الحيض بقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك
والنهي عن نكاح المحللة ما نكح الآباء بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء

ولو كان النهي مقتضيا للصحة لكان تحقق الصحة مع وجود النهي عن خلاف الدليل وهو
خلاف الاصل سواء كان لمعارض او لا لمعارض وان قيل اذا انتهى الزرع عن صيرورته الحبوب عن
الصلوة وان لا وقاتها الماكولة عن بيع الربوا فاصل النهي لفظا الصلوة والبيع
على عود الشارع وعود الشارع في ذلك انما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعا قلنا لو كان المعتبر
المنهي عنه لكان لما كان هو المعتبر شرعا وهو ممتنع قلنا لا نسلم وجود عود الزرع
في هذه الاسماء لما سبق بيان سلمنا ان له عودا لكن ظرف الزمان او المكان او النوع الاول مسلم
والثاني ممنوع وعلى تقدير ان النهي انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي فان سلمنا عود الشرع
في هذه الاسماء لكن لا نسلم ان عوده فيها ما ذكروه بل بما هو محال يصح معه ملك الصحة وبحسب
الجمل على ذلك جمعا بين الادلة ولا يلزم من بحسب التصرف ملك الصحة وقوع الصحة كيف
وانما ذكروه منقوض بما ذكرناه من الماضي مع انتفاء الصحة عن منهيتها
المسلة الثالثة اتفق العقلاء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما خلافا
لبعض الناس في دليل ذلك انه لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقد رأى فيه مصلحة
عن جميع الفرائض فان لعبد يفعل ذلك ذلك ولو اي وقد رأى فيه مفسدة فيعد مخالفا لنهي سيده
ومستحقا للذم في عرف العقلاء واهل اللغة ولو لم يكن النهي مقتضيا للتكرار والدوام
لما كان كذلك فان قيل لا نسلم ان النهي قد يرد ولا يراد به الدوام كالنهي عن الصوم والصلوة وشرب
الخمر ونحوه وقد يراد به الدوام كما في نهي الخلص عن الصوم والصلوة ونحوه والصور التي
يستمر فيها الطلب ترك الفعل لا غير ومفهوم قيل لا نسلم ان الفعل احدى الصور التي وعدم
الفعل الاخرى والاصل ان يكون حقيقة فيهما من غير اشتراك لانا لا نجوز ذلك الا
على القول بالمشترك لا لكون الاعلى اخص بكل واحد من الطرفين المختلفين
واضافة انه لو كان النهي مقتضيا للدوام لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف
الدليل وهو ممتنع قلنا النهي حسب ورد عنه مراد به الدوام يجب ان يكون لقرينة
تنظر الى ما ذكرناه من الدليل وما قيل ان ذلك يلزم منه الاشتراك او المجاز قلنا
وان لزم منه المجاز فهو على خلاف الدليل لافتقاره الى القرينة الصارفة غير ان جعل
حقيقة في المرة الواحدة مما يوجب جعله مجازا في الدوام بالاتفاق لاحتياج حقيقتها
وليس القول بجعله مجازا في التكرار وحقيقة في المرة الواحدة اولى من العكس
بل جعله حقيقة في التكرار اولى لامكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزما

الصنف الثالث في معنى العام

وهو ينقسم على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى العام والخاص وجميع العموم اما العام فقد قال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وافقه على ذلك بعض اصحابنا وهو فاسد من وجهين الاول انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس المقصود من الحد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى اما الحد الحقيقي او الرسمي فما ذكره خارج عن القسمين الثاني انه غير مانع لانه يدخل في قول القائل ضربت زيدا عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام وقال الغزالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو غير جامع فان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة والدالة له على شيئين فصاعدا اذ المعدوم ليس شيئا عنده وعند اهل الحق وما ليس بشيء فانه يستحيل ان يخبر عنه بخبر فان قولنا عشرة وما به ليس من الالفاظ العامة وان كان مع الخلاف دالا على شيئين فصاعدا اذ هو الآحاد الداخلة تحتها والحق في ذلك ان يقال العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا فقولنا اللفظ ان كان كالجنس للعام والخاص فيه فائدة

تقييد الجنس بالواحد لانه لو اعطاه حقيقته لكان لفظ العدد ايضا عاما وليس كذلك وقولنا الدال على مسميين فصاعدا احتراز عن الاسم المطلق كقولنا رجل ودرهم ومن اسماء الاعلام كمحمد وعمرو فان لفظة رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدراهم فلا يتناولهما معا بل على سبيل البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن لفظ الاسم المطلق وقولنا مطلقا احتراز عن قولنا عشرة ومائة ونحوه من الاعداد المقيدة والحاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة احتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية اما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة كما يأتي تحقيقه فلا تحتاج الى احتراز هذا القيد جامعا واما عند من لا يقول بالعموم فلا حاجة به الى هذا القيد ايضا اذ اللفظ المشترك فهو دال على مسمياته معا على سبيل البدل وكذلك الحكم في اللفظ الدال على جهة الخصوص والمجاز وفي الحد المذكور ما يدل على النقض

ولو عطلناه عن القيد لكان الممكن المجوز به عن الكل لان العدد اسم لما فوقه لدوبه يندفع ما ذكروه من الوجه الثاني

وهو ينقسم على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى العام والخاص وجميع العموم اما العام فقد قال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وافقه على ذلك بعض اصحابنا وهو فاسد من وجهين الاول انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس المقصود من الحد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى اما الحد الحقيقي او الرسمي فما ذكره خارج عن القسمين الثاني انه غير مانع لانه يدخل في قول القائل ضربت زيدا عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له وليس بعام وقال الغزالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو غير جامع فان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة والدالة له على شيئين فصاعدا اذ المعدوم ليس شيئا عنده وعند اهل الحق وما ليس بشيء فانه يستحيل ان يخبر عنه بخبر فان قولنا عشرة وما به ليس من الالفاظ العامة وان كان مع الخلاف دالا على شيئين فصاعدا اذ هو الآحاد الداخلة تحتها والحق في ذلك ان يقال العام هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعدا مطلقا فقولنا اللفظ ان كان كالجنس للعام والخاص فيه فائدة

تقييد الجنس بالواحد لانه لو اعطاه حقيقته لكان لفظ العدد ايضا عاما وليس كذلك وقولنا الدال على مسميين فصاعدا احتراز عن الاسم المطلق كقولنا رجل ودرهم ومن اسماء الاعلام كمحمد وعمرو فان لفظة رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد من آحاد الرجال وآحاد الدراهم فلا يتناولهما معا بل على سبيل البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن لفظ الاسم المطلق وقولنا مطلقا احتراز عن قولنا عشرة ومائة ونحوه من الاعداد المقيدة والحاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة احتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية اما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة كما يأتي تحقيقه فلا تحتاج الى احتراز هذا القيد جامعا واما عند من لا يقول بالعموم فلا حاجة به الى هذا القيد ايضا اذ اللفظ المشترك فهو دال على مسمياته معا على سبيل البدل وكذلك الحكم في اللفظ الدال على جهة الخصوص والمجاز وفي الحد المذكور ما يدل على النقض

المسئلة الاولى اتفق العلماء على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة
واختلفوا في عروضه حقيقة للمعاني فنفاه الجمهور واثبته الاقلون وقد احتج المثبتون
بانه لا اطلاق سائغ ذائع في لسان اهل اللغة بعموم للكل الشامل بالعطاء والانعام
وعمهم المطر والخصب والخير وعمهم الخط وهذه الامور من المعاني بامس الالفاظ والجواب
عن الاطلاق الحقيقة اجاب القائلون بان الاطلاق مثل هذه المعاني مجاز لوجهين الاول
انه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد في محل معين اذ هو لازم الحقيقة هو غير مطرد فليس
بوصف شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امداد الاشارة اليها كما مر وثانيا
الحقيقة والمجاز الثاني ان من لوازم العام ان يكون متحدا مع انحاده متناولا الامور
من حيث هو واحدة والعطاء والانعام الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر لذلك
المطر فان لكل جزء الخصوصية بحيث لم يوجد لها النسبة الى الجزء الآخر منه وكذلك
الكلام في الخصب والخير والخط فلم يوجد من ذلك ما هو مع انحاده يتناول شيئا من جهة واحدة
فلم يكن عاما حقيقة لحقائق لفظ واحد فكذلك الانسان والفرس اجاب المثبتون
عن الاول بان العموم هذا ان لم يكن مطردا في كل معنى فهو غير مطرد في كل لفظ فان اسماء الاعلام
كزيد وعمرو نحوه لا يتصور عروض العموم له حقيقة والمجاز فان كان ذلك لا يسمع في
المعاني صح ابطال عروض للمعاني حقيقة فكذلك في الالفاظ وان كان ذلك لا يسمع في
الالفاظ فكذلك في المعاني صورة عدم الفرق في الوجه الثاني انه وان تعذر
عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في امداد الاشارة الخاصة حقيقة فليس ذلك
مانعا دالا على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الاذهان كما مر من معنى
الانسان المجرد عن الامور الموجبة لتشخيص وتعيين فانه مع انحاده مطابق بمعناه
وطبيعته لمعاني الجزئيات بان الداخلة تحت مرتبة عمرو من جهة واحدة وكما ان لفظ
الواحد العام لمدلولاته واذا كان عروض العموم للفظ حقيقة انما كان لمطابقته مع
انحاده للمعاني الداخلة تحت مرتبة واحدة فهذا المعنى بعينه متحقق في المعاني
الكلية بالنسبة الى جزئياتها فكان العموم من عوارض حقيقة المسئلة
الثانية اختلف العلماء في معنى العموم هل هو في اللغة صيغة موضوعة لخاصة
به تدل عليه ام لا فذهب الجرجانية الى ان العموم صيغة له في لغة العرب وذهب الشافعي
وجماعة المعتزلة وكثير من الفقهاء الى انه ليس صيغة حقيقة في العموم مجازا فيما عداه

ومنهم من خالف في الجميع المنكور والمعرف واسم الجنس اذا دخله الالف واللام كما يأتي تعريفه
وهذا المذهب الى هاشم وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص
فيما عداه وقد نقل عن الاشعري قولان احدهما التوقف بالاشتراك بين العموم والخصوص والآخر
الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل من الحقيقة في العموم او الخصوص او الاشتراك ووافقنا
على الوقف القاضي ابو بكر وعلى كل واحد من القولين جماعة من الاصوليين وعبارتهم في
من تعلق من الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي تقال ان وقع الاخبار والوعد
والوعيد دون الامر والنهي والمختار ما هو صحة الاحتجاج بهذه الالفاظ في الخصوص
لكونه مرادا من اللفظ بيقين سواء اريد به الكل او البعض الذي وقف فيه او لا وذلك منهاج
الكلام فعلى ما عرف في الوقف من الوجوه والذي يعطيك بقلبه الى هاهنا وانما تحقق
هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها ولنبدأ من ذلك بشبه ارباب
العموم وهي نصية واجماعية ومعقولة اما النصية فمنها قوله تعالى في نوح عليه السلام
فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق فسئله عنه بقوله تعالى في اهلك الا امرأتك
الباري تعالى على ذلك واجابه عادلا على انه ليس من اهله فلولا ان اضافة الاهل الى نوح
للعموم لما صح ذلك ومنها انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال ابن الزبعرى لخصومه محمد ادخل النبي عليه السلام فقال له قد عبدت الملائكة
والمسيح افترى هؤلاء يدخلون النار استدل بعموم ما لم ينكر عليه النبي عليه السلام ذلك بل نزل
قوله تعالى غير منكر لقوله بل مخصصا له بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون ومنها قوله تعالى ولما ان جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا
مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال لن قصدوا لوطا فالوا نحن اعلم بمن فيها
لننجينه واهله الا امرأته كانت من الغابرين وجه الاحتجاج بذلك ان ابراهيم فهم
من اهل هذه القرية العموم حيث ذكر لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه
بتخصيص لوط واهله الا امرأته واستثناء امرأته من التخصيص وذلك كله يدل على العموم
واما الاجماعية فمنها احتجاج عمر على ابي بكر في مخالفته عنها في قتال مانعي الزكوة بقوله له
كيف تقاتلهم وقد قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه احد من الصحابة احتجاجه
بذلك بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء وهو قوله الا بحقها وقد اجمعوا على ان لفظ الجمع

المعرف للعموم ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر في ارثها من ابيها فذكروا القول بقوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد من الصحابة
بل عدل ابو بكر الى ما رواه عن النبي عليه السلام الى دليل التخصيص وهو قوله عليه السلام نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنها احتجاج عثمان على علي في جواز الجمع بين
الاختين بقوله تعالى الا على ازواجهم واحتج علي بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولم
ينكر على احدهما ما احتج به وانما صح ذلك لان كل واحد من الزوجات مضاف الى احد
العمومين ومنها ان عثمان لما سمع قول الشاعر الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
قال بل كدت ان تعجل اهل الجنة الا بر بل ولم ينكر عليه منكر ولو لا ان كل للعموم لما كان كذلك
ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش وقد وافقه الكل على صحة هذا
الاحتجاج من غير نكير ولو لم يكن لفظ الائمة عاما لما صح الاحتجاج ومنها اجماع الصحابة على
اجراء قوله تعالى والزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن وصته لوارث والاسلكي المرأة على
عمتها وخالتها ومن الفي سلاحه فهو آمن الى غير ذلك على العموم واما السنة المعنوية
فمنها ان العموم من الامور الظاهرة الجلية والحاجة مستمرة الى معرفته فلو لم يخاطب
وذلك مما يحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة مما لا عدم نواصعهم على لفظ
يدل عليه مع انه لا قاصر مع دعوة الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر
الاعداد والخبر والاستخبار والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها
الاسماء ولو تأمل وضع الكثير من المسميات الفاظها مرادفة مع الاستغناء عنها
ومنها ما تحقق كل واحد من الفاظ الدلالة من قبل اقتران الاستفهام به كقول القائل
من جاءك فلا محالة انه ان يكون جعفر في الخصوص او العموم اذ ليس كل واحد منهما
او لست موضوعة لاحد الامرين جعفر ولا يجوز ان الاول محال لان الملحوظ ان
يجاب بجملة العقلاء لكونه جوابا عن غير ما سئل عنه ولا جائز ان يكون منهم لكونه
او موقوفة والا لما حسن الجواب بنعم بعد الاستفهام عن مجيء السائل فلم يكن لاحد
ان يقال بالحتم للاتفاق على ابطاله فلم يبق الا ان يكون جعفر في العموم واما
الشرطية فهي عند ما اذا قال السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فانه اذا اكرم كل
داخل لا يحسن من السيد الاعتراض عليه ولو دخل بإكرام بعض الداخلين فانه يحسن

ثم قال ولو عرف التصغير سواء
صحة الشرط وحسن ان يقيمها
بعينه وبين الموت لاستثنى
زال شيء من حرف عثمان
ليس هم ولا الوليد

لومه ولو سخه في العرف واضافاته يحسن الاستثناء من كل بقوله الا ان يكون فاسقا والاستثناء
مخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلا فيه ولولا ان العموم لما صح ذلك على هذا التقدير الكلام
في جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل ما لك ومتى وان وكم وكيف وكيفما
وهو كذا في مثل كل وجميع فانها للعموم وبيانه من وجوه الاول ان اذا قال القائل لعبده
اكرم كل من دخل داري فانه يسقط عنه الذم باكرام كل واحد ولا يسقط بعضه واخلاله
باكرام البعض فانه يحسن الاستثناء بقوله الا الفساق وذلك لدليل العموم كما سبق
الثاني انه لو قال رأيت كل من في البلد فانه يعد كاذبا بسقد رعدم رؤيته لبعضهم
الثالث انه اذا قال القائل كل الناس علموا كذبه قول القائل كل الناس لبسوا علما
ولو لم يكن اسم كل للعموم لما كان كل واحد مكذبا للآخر بل كان كل واحد مساويا
ما سواه في الرابع انا ندرك التفرقة بين كل بعض ولو كان كل غير مفيد للعموم لما
تحقق الفرق بكونه مستلزما في الافادة للبعض الخامس انه لو كان قول القائل كل لا يفيد
للعموم ولكنه يعتبر مبتدأ عن البعض زيادة عن العموم حقيقة لكان قول القائل كل لهم
بيانا لاحد المدرسين فيما دخل عليه لا كسدا له كما لو قال رأيت عينا باصرة واما الجمع
المعرف فهو للعموم لوجهين الاول انه كثرة الجمع المعرف يزيد على كثرة الجمع المنكر
ولهذا يقال رجال من الرجال لا عكس وعند ذلك فالجمع المعرف لما كان مفيدا
للاستغراق او لعدد غير مستغرق جاز ان يقال بالثاني لا تمام عدد ينقرض من كل
الا وصح نسبته الى المعرفة بانه منه والاول هو المطلوب الثاني انه صح تأكيده
بما هو مفيد للاستغراق والتأكيد انما يفيد تقوية المؤكد لا أمرا جديدا ولو لم يكن
المؤكد مفيدا للاستغراق لما كان المؤكد مفيدا لذلك اما النكرة المنفية كقول
الرجل في الدار اي في سياق النفي كقوله ما في الدار من رجل فان القائل لذلك يكذب
كاذبا بسقد رؤيته لرجل ما ولان حسن الاستثناء بقوله الا زيدا دليل صحة تكذيبه
بانك لست رجلا كما ورد قوله تعالى فلم تجدوا الكتاب الذي جاء به موسى مكذبا
لمن قال ما انزل الله على بشر من شيء وكل ذلك يدل على كونها للعموم واما النكرة في
للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا للعدم والا لله على بقي كل الوجود
الله تعالى واما الاضافة كقول اعتقت عبيدي واما في فانه يدل على العموم بدليل
لزوم العتق في الكل وانه يجوز لمن سمعه ان يتزوج من اي العبيد شاء وان يتزوج

من الامة ما سنا ذوى رحم او زوجة وكذلك العبيد الذين هم فى يدى الغلمان صح الاقرار
بالنسبة الى الجميع ولو ان ذلك للعموم لما كان كذلك واما اسم الجنس اذا دخله الالف
واللام او اضيف فانه للعموم لاربعة اوجه الاول انه اذا قال القائل رايت اسامة او زيدا
واحدا معينا فاذا دخلت على الاسم والام فقط او اضيف الى الف واللام مفيدة للاستغراق
لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس لكونه معلوما وتعارفا وهو ممنوع الثانى
انه صح نفسه بالجمع المعرف وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم فكذلك المنعوت به وذلك
كقولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم الصحيح وانه صحيح الاستثناء منه كما لو قال
يعلم ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وهو دليل العموم الثالث ان القائل كالقائل
قائل يقول ان الالف واللام الداخلة على الاسم المفرد او الجمع تفيد العموم وقائل يقول
مطلقا وقد ثبت انها مفيدة للعموم فى الجمع فالمفرد يكون كذلك لا سقصيل لم يقل به
قائل الرابع انه اذا كان الالف واللام لتعريف الجنس فاعادة الى جمعه لعدم اولوية
عودها الى البعض منه دون البعض فكذلك الكلام فى تعريف الجنس واما الجمع المنكر
فيدل على انه للعموم من وجه الاول ان قول القائل رجال يطلق على كل جمع على الجمعية
حتى الجمع المستغرق فاذا حمل على الاستغراق كان حقيقة على جميع ما تحته فكان
اولى الثانى انا لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه ولا كان مخلا لا بينهما
فحيث لم يعينه دل على انه للاستغراق الثالث انه صح ان يقول الاستثناء على
كل واحد من آحاد الجنس فكان للعموم ومن شبههم ان العرب قد تمدح به تارة للعموم
والخصوص فى اصل الوضع فقالوا فى الخصوص رأيت زيدا عينه نفسه وناقة
رأيت زيدا كلهم اجمعين فقالوا فى العموم رأيت الرجال كلهم اجمعين ولا يقول
رأيت الرجال عينه نفسه لخلاف التاكيد وهل على خلاف الوضع ان
التاكيد مختلف للوضع وسواء سلموا ذلك او منعوا فانا ندعى الاجماع على ان الناس لما
احكامنا بعموم المتكلم فلم يكن للعموم صيغة تفيده دل ان اللفظ المتكلم
به لعدم ما يدل عليه او كان المتكلم به تكلم بالباطل وهو محال واما شبهة ورود
الخصوص فاوّل لان تاول اللفظ الخصوص مستفيد دنا ولا للعموم محتمل فجعله
حقيقة فى المستغرق اولى ثانيا ان الكلام استعمال هذه الصيغة فى الخصوص
دون العموم ومنه يقال جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة

فانفقت

فانفقت درهمى وعرفت بعضهم ونحوه لكان جعلها حقيقة فيما استعمل فيه
دنا لغة انه اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال عرف كل احد ان خاطب رجالا
تعيين يتصدق عليه ومتى جاز زيدا فاكرمه فان كان جاهلا فانه لا يكرم
من اراد انما البعض لذلك لكن الاستفسار عما وراء ذلك لكان جعل هذا الصيغ حقيقة
فيما لا يستفسر عنه لان ما يحسن ان يراد به ما لو كان قول القائل رأيت رجلا
للعموم لكان اذا اراد به واحدا مخصوصا كان مجازا بالاجماع ولو قال رأيت عشرين رجلا غير عشرة
مجازا فيما اذا كانوا مائة مخصوصين ثم اراد بها العموم وخمسة وكانوا للعموم لكان ما يفيد
مفيد غير ما افادته لكان عبثا ولكان الاستثناء منه متناقضا وساقطا وحق من قال لو
كان للعموم لما جمعت ان الجمع لا يدل الا على بعيده المجموع وليس بعد
العموم استغراق بكثرة فالجمع قد جمعت على ما حكاه البكاء عنهم استفهام
فانه اذا قال القائل جاءنى رجال قيلت منوا على حالة الوقف دون الوصل فقال ان عمر
او ان بكرا قيلت منون على حالة الوصل فقالوا الجر قيلت بغير تنوين
بعد قال سيبويه انه شاذ غير معمول به واما شبهة ارباب الخاص فانا نقول ان هذه الالفاظ
وان الصيغ قد تطلق للعموم تارة والخصوص تارة فالاصل فى الاطلاق الحقيقة
الخصوص غير حقيقة فى العموم فكان اللفظ المتحد الدال عليها حقيقة مشتركا كلفظ
العين والقرء ونحوه وقد سبق ان الحسن عند اطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها ان
كان اراد البعض او الكل والحسن الاستفهام عن كل واحد منهما دليل الاشتراك فانه لو كان
حقيقة فى احدهما دون الاخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة واما شبهة
من قال انها للعموم لما ورد العوامى من الاخبار ولان الاجماع منعقد على التكاليف
بما ورد عاما تخصيص المتكلم وبنواهيه عامة للعموم ولو لم يرد النهى للعموم لما كان
المتكلم عاصيا لو كان المكلف به ايمانا وهو محال وهذا بخلاف الاخبار فانه ليس
بتكليف فان المخبر به ورد به المجهول والبيان له اصلا لقول وحكما عاجلا
فيلحقه من دون ورود تاخير ذلك بخلاف الامر فانه وان ورد بالمجمل لقوله
واتوا حقه يوم حصاده وقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه لا يخلو اما ان
يتقدم او يتاخر وعلى التقديرين فالبيان من جهة الاجمال عن جملة هذه الشبه ما
استقصيناه فى مسئلة ان الامر للوجوب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب هذا

واما ترجيح هذا التفصيل بما ذكره ارباب العموم من ايراد نحو قضية نوح فلا حجة فيها وذلك لان اضافة الاهل قد تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كما في قولهم جمع السلطان اهل البلد وان كان لم يجمع النساء والصبيان والمرضى وعند ذلك فليس العام بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من القول بحمله على العموم بقرينة دلت على صحة الحمل على العموم بالنسبة واما الخلاف فيكون حصة ام لا واما قصة ابن الزبعرى فلا حجة فيها ايضا لان سوء ادبه فاسدا حسن ظن ان ما علمه فهو معقل وليس كذلك لان الله تعالى انما خاطبه على ما اجهلك بلغة قومك انما علمنا ان ما لا يعقل وهي ان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى والسماء وما بناها والارض وما طحيها وغيرها وما سواها ليس بضعف بل مجازا ويجب الحمل عليه جمعا بينه وبين قول النبي عليه السلام انما علمنا ان ما لا يعقل وما فيه من موافقة المنقول عن اهل اللغة لذلك وانما قصة ابي هريرة عليه السلام فجوابها ما سبق في قصة نوح واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر فلا حجة فيها ايضا لانه لم يعرف العصمة من العلة الموجبة لها وان سلم فالمراد هي قول الله تعالى فانها مناسبة لذلك والحكم مرتب عليها في كلام النبي عليه السلام فكان ذلك ايما عليها بالتعليل واما ان كون ذلك ما خوذا من عموم لفظ ما او العرف او معارضة ابي بكر اياها كان لما فهمه عمر من التعليل المقتضي للعموم فهو ما قصة فاطمة مع ابي بكر فالكلام في عصمة العموم في قوله تعالى وصديقة الله في الاية محمولا سوى في قصة نوح وهو الجواب ايضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع من الاخت لو طلقها مكن ان يضاف ذلك الى ما فهمه من العلة الموجبة لرفع الحرج وهي الزوجية الى عموم اللفظ وكذلك احتجاج علي بقوله ان يجمعها من الاخت لم يكن لعموم اللفظ بل لما فهمه من العلة المانعة من الجمع وهي الاخوة فانها مناسبة لذلك دفعا للاضرار الواقع من الاخت من الزاحمة على الزوج الواحد وانما صح الاحتجاج باللفظ بحجة ان لو كان للعموم وهو محل النزاع وان صح الاحتجاج في هذه الصورة بنفس اللفظ فلا يمتنع ان يكون ذلك بما اقترن به من فحوى العلة او انه لم يحتج في احتجاج عثمان في العلة المانعة من الجمع في احتجاج علي وانما كذب عثمان المشاغب في قوله وكان فيما كان فانما كان ما نص من قرينة حال المشاغب الدالة على قصد تعظيم الامر بعقابه وقطعا كل ما سواه

اما

اما ان يكون ذلك مستفادا من مجرد قوله كل فلا واما السؤال الذي ورد على علام الامة من عرض انما فهم منه التعميم لما ظهر لان قصد النبي عليه السلام لتعظيم امر عرض بتنبيهه على غيرهم من العقلاء فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص لهم والاستغراق لما حصلت هذه الفائدة واما اجماع الصحابة على اجراء ما ذكروه من الايات الاخبار على التعميم في كل سارق وزان وغير ذلك فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بها من العلل الموجبة للتعميم وهي الوزن والسرقة وافعل الظلم الى غير ذلك واما ان يكون اعتقاد التعميم لتلك الاحكام مستندا الى عموم تلك الالفاظ فلا واما ما ذكروه من الشبه الادلة المعنوية فاجوبة عنها ان سلمنا ان العموم ظاهر وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ذلك لا نسلم لحالة الاخلال به على الواضع ان نصب لهذا قد اخلوا بالفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعو الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ عليه وذلك كالفعل الحاصل بالحاجة مسلما العود وغير ذلك من نواحي الاخبار والطعوم الخاصة بحالها فان قيل انما لم يخلوا بشيء من ذلك فانهم يقولون رائحة المسك ورائحة العود وطعم العسل وطعم السكر الى غير ذلك والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة والجواب ان قولهم يقتضي بعمومه الاضافة في قولهم ذوات العرش ذوات الطول الى غير ذلك ولسنا وعلى هذا لا نسلم ان العرب اخلت بما يعرف العموم قلنا لا نسلم انها اتت بالمشتركة اصلا لا سيما المعرفة كما سيأتي بيانه وما وقع فيه الخلاف من الفاظ العموم فهو عند خارجة في بعض الامر عرض بها حقيقة في العموم دون غيره او مجازا فيه وحقيقة في غيره مشتركة وعلى كل تقدير فما خلا العموم وضعهم عن معرفة الاختلاف في ذلك واما الخلاف في حمله الفاظ عليه هل هي حقيقة ام مجاز وخفاء حجة الدلالة والوقوف في تعيينها يسقط اصل الوضع والتعريف واما الشبهة الثانية فغير ظاهر ان من اذا كان يستفهم عن شيء لا يخلو عن امارة يذكرها من بعض الامر فيسأل ذلك لورقا وجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك حتى لو كان للخصوص لما حسن الجواب بكل العقلاء فلسنا لو كان للعموم لما حسن الجواب ببعض الخاص لما فرضوه وليس احدهما اولى من الاخر كيف وان الكل سقط بان يكون للخصوص بدون جهلنا عن المسؤل عنه وزيادة والجواب بالخصوص يقتضي ان يكون للعموم لا يكون

جوابا عن السؤال عنه وكذلك كان الجواب ثانيا لكن يستثنى ثانيا لمانع ان يكون
مشتركا فوجب لانه ارجح الجوابين الابعد الاستفهام عنها اذا كانت مشتركة
وهي استفهامية فالاستفهام انما هو عن معدوم لها وعدم لها عند الاستفهام انما
هو احد المعاني لا بعينه فاذا اجاب باحد الامرين فقد اجاب عما سئل عنه فلا
حاجة للسؤال الى الاستفهام فوجب في الشرط ان المفهوم من قول السيد لعبده
من دخل داري فاكرمه للعموم كما قررته فلما ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ
بل من قرينة الكلام اقر حتى اذا وقعت تلك القرينة اصلا او الحق لها سوى
اللفظ المذكور فانا لا نسلم تعميم العموم منه وبما جواز التعميم لان الاستفهام
اذا كان دليلا يدل عليه ساقطا بالوقف ويدل على ذلك انه يحسن الاستفهام
من العبد لو كان على اي صفة قدر وحسن ذلك يدل على التردد ولا التردد
لما حسن الاستفهام فوجب انه يحسن الاستثناء منه مسلم ولكن لا نسلم انه لا بد
من دخول ما استثني تحت المستثنى منه فان الاستثناء عن الجنس صحيح
وان لم يكن المستثنى داخلا تحت المستثنى منه والدليل على ذلك صحة قوله تعالى ما فعلوه من علم الا اتباع الظن فها هنا عبر داخل
تحت لفظ العلم وقول الشاعر وقفت فيها اصيلانا اسائلها اعيت جوابا وما بالربع
من احد الا اوارى لاما بها ابينها والنؤى كالحوض بالمظلومة الجلد
فان فعل بما ندعي ذلك فيما كان من الجنس لم يمنع فلما وان كان من الجنس فالاستثناء
يدل على دخول ما استثني تحت المستثنى منه او على صلاحيته للدخول
تحته الدخول ممنوع والدليل مسلم ويدل على ذلك صحة استثناء كل واحد من احاد
الجنس من جموع القلة وهي ما دون العشرة فانا نعلم ان قول القائل لم
وافعال كواعلام وافعلة كاوعية وفعلة كصبية مع ان احاد
الجنس غير داخل تحت المستثنى منه والاستثناء من جمع السلامة
اذا عرف بدخول الالف واللام فانه من جموع القلة بنص سيبويه فان قيل
نحن انما ندعي ذلك فيما نص اهل العربية على انه من جموع القلة كالمنكر من اسماء
العدد الكثير وهو ما زاد على العشرة لا صحيح من جموع القلة فلم يلزم
فلم يلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من جمع المنكر فانه صحيح وان كان كثيرا

واحسن الاستثناء فيما نحن فيه الدخول تحت الجمع المنكر بل يمكن الدخول بان يقال
لو صح الاستثناء اخراج ما صح دخوله تحت لفظ رجل وهو غير صحيح والصافات
الاستثناء يدخل في الاعداد لقول القائل على عشرة دراهم الا درهما وهو واجب
الدخول ايضا فان اهل اللغة قالوا بان الاستثناء اخراج جزء من كل والجزء
واجب الدخول في كله قلنا اما الاول فلان قول القائل رأيت اصلا لا يكون الا معتقدا في
نفسه امر ضرورة وقوع الاذن عليه وان لم يكن معينا عند السامع والمعتقد صحيح
الاستثناء منه اجماعا واما الثاني فنحيد عن التحقيق حيث ان وجوب دخول
الواحد في العشرة لا يمنع من صحة دخوله فيها بمعنى انه لا يمتنع له فيها وما ليس
بممتنع اعم من الواجب وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الاستثناء لوجوب الدخول بل لصحة
الدخول وهو الجواب عن الوجه الثالث ايضا كيف فان الاستثناء واجب الدخول لا يمنع
من استثناء ممكن الدخول وعلى ما قررناه فالاستثناء انما هو لاحد الامرين اما
لوجوب الدخول او لامكانه وعلى التقديرين فلا يلزم ان يكون المعين هو الاول بل
في الوجه الثاني انه لو قال رأيت كل من في البلد سعيد كاذبا بسعيد عدم دخوله بعضهم
لا نسلم ذلك مطلقا فانه لو قال العالم جمع السلطان كل العلماء وكل الصناع وجاء
كل العسكر فانه لا يحنث في العرف كاذبا بل يحكم بحنثه احاد الناس والعرف بذلك
شائع ذائع وليس حواله ذلك على القرينة الدالة من حواله عليها بل على الوضع
نعم في الوجه الثالث ان قول القائل كل الناس علموا بكذبه قول الآحاد كل الناس
ليسوا علما لغير ذلك مطلقا فانه لو فسر كلامه بالغالب عنده كان تفسيره
صحيحا مقبولا وامكن حمل كلامه عليه فلم يكن كاذبا نعم انما يصح النكاذب
بتقدير ظهور الدليل الدال على ارادة الكل بحيث لا يشذ منهم واحد وذلك ممنوع
سلمناه ولكن النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بطريقه فلم قلت بالوجه الرابع انا ندل
الفرقة من بعض ذلك مسلم لكن من جهة ان بعض لا يصلح للاستغراق وكل
صالح له ولا يلزم من ذلك ظهور الكل في العموم فلم قلت بالوجه الخامس
انه يلزم ان يكون قوله كلهم بيانا لا تاكيدا فلما لا يجوز ان يكون المبين به مراده من لفظه
لا لخروجه وذلك عن كونه تاكيدا لما اراده من العموم فان لفظ صالح فلم قلت بالوجه
في الجمع المعرف ان كلمة الجمع المعرف يزيد على كلمة المنكر فلما لا يجوز ان

بعد الاستغراق اذا الكلام الاول فيه والثاني ممنوع ولا يلزم من كونه
صالحا للاستغراق ان يكون متعينا لها بل غايته انه اذا قال رأيت رجالا ثم الرجال
كان ذكر الثاني صارفا للجمع المعرف الى الاستغراق فظهر انه صحيح تأكيد لا مفيد
الاستغراق فلنا ذلك سلمنا كون الوكد صالحا للعموم والدلالة على العموم عند
التأكيد والتابع على كونه متعينا بوضعه للعموم فظهر في تعميم الملك المنفيه لو
قال لرجل لا دار لي فانه يعد كاذبا سفيها لرؤيته لرجل فلنا انما عد كاذبا بذلك لان
قوله لا رجل في الدار انما ينفي جنسه رجل في الدار فاذا وجد رجل في الدار كان
كاذبا ولا يلزم من ذلك العموم في طرف النفي اذ هو نفي ما ليس يعلم فظهر انه
يحسن الاستثناء سببا جوابه فظهر انه يصح تكذيبه بأن يقال رأيت رجلا فلنا سبق
جوابه ايضا فظهر لو لم يكن للعموم لما كان قول القائل لا اله الا الله توحيدا فلنا
وان لم يكن جنسه في العموم فلا يمتنع ارادة العموم بما دل على هذا فلعله يريد
المتكلم بها العموم فلا يكون قوله توحيدا وان اراد ذلك كان توحيدا لكن لا يكون
العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة على ارادة التوحيد
وعلى هذا يكون الحكم ايضا فيما اذا قال اعاني الدار من رجل وقول اهل الادب
انها للعموم انما يكون حجة على عموم الصلاحية دون الوجوب فظهر الاضافة اذا قال
اعتقت عبيدي ثم مات جاز لمن سمعه ان يتزوج من نساء العبيد
دون ارض الورثة فلنا لو قال اعتقت غانمي وهم من قبيلتي وضربين عددهم
فانه لا يعد كاذبا مع عدم اعتاق بعض غانمه لعدم صرم بعض قبيلته
وعدم ضرب بعض عبيده ولو كان حكم العموم لكان كاذبا وليس صرف ذلك الى
القرينة اولى من صرف ما ذكروه الى القرينة وهو الحوائج على قوله العبيد الذين
في يدي لفلان وما ذكروه في الدلالة على تعميم اسم الجنس اذا دخله الالف واللام
اما الوجه الاول منه فظهر لا يفيد الالف واللام من غير فائدة فلنا لعله يفيد
فائدة تعريف المعهود وان لم يكن معهودا فالتعريف يفيد العموم والخصوص
على السوية لجواز ان يكون لجنسها واما الوجه الثاني فقد قيل انه من المعقل الشاذ
الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك مجاز وبهذا فانه لم يطرد في كل اسم وقد قال
جاءني الرجل العلامة والرجل المسلمون ثم ان سلم فنعته بالجمع فانما كان كذلك

بان المراد من قولهم الجمع المنكر ومن قولهم الاجله الدنانير والدراهم
وحيث كان الحلال يحمل الدنانير والدراهم لا مرجح في كل واحد من ذلك الجنس
جاز نعته بالجمع نظرا الى اقتضاء المعنى للجمع نظرا الى اقتضاء لفظ الدنانير والدراهم
للجمع واما الاستثناء فانه وان كان مجازا ولهذا لم يطرد فانه لا يحسن ان يقال رأيت رجل
الا العلامة على هذا النحو ثم لو كان ذلك صالحا للاستغراق لكان مع الحاكه ان يؤكد
بكل جميع كما في قولك من دخل داري اكرمته وهو غير جائز فانه لا يحسن ان يقال
جاءني رجل كلهم اجمعون ولك ان تقابل هذا بما سبق في اللغة وهو عدم جواز
واما الوجه الثالث فقد قدمنا ان ممتنع الحصر فما قيل القائل بلغة والقائل هو القائل
بالتفصيل واما الوجه الرابع فحاصله يرجع الى القياس مع اللغة وقد اسقطناه اما
ما ذكروه في تعميم الجمع المنكر اما الوجه الاول منه فقد منع صوابه اما الاول ان قول
القائل رجال جمعه في كل عدد على خصوصه ممنوع وان سلم فلا يلزم منه أن جمعه في المنزل
من جميع الاعداد تسليم وكل لا يلزم من ذلك ان يكون ذلك الا على ما هو الاخص لجمعه وانا
مجازا وعلى هذا فقد بطل القول بانا اذا حملناه على الاستغراق كان حملا له على جميع حقائقه
ضرورة اتحاد مدلوله الحقائق وان سلمنا انه جمعه في كل عدد بخصوصه غير انه ليس
حمله على الاستغراق مع احتمال عدم الارادة اولى من حمله على الاقل مع كونه مستيقنا
واما الوجه الثاني فانا نلزم المتكلم به بيان ارادة البعض عينا ان لو كان اللفظ
موضوعا له واما اذا كان موضوعا لبعض مطلق فلا واما الاستثناء فقد عرف جوابه
كيف وان اهل اللغة اتفقوا على تسمية نكرة ولو كان للاستغراق لكان معرفا كالمفرد
فلا يكون منكرا مخصصا بغيره فظهر ان العرب فرقت بين تأكيد الواحد والعموم
بما ذكروه انما يصح ان لو كان كلهم اجمعون تأكيدا للعموم وليس هو كذلك بل هو
تأكيد للفظ الكل يجوز ان يراد به الكمول وغير العموم فظهر لو لم يكن للعموم صيغة
تدل عليه لكان المتكلم بالامور العامة مكلفا بما لا يطاق فلنا انا نكون كذلك
ان لو لم يكن ثم ما يدل على العموم وليس كذلك فلا يلزم من عدم صيغة تدل عليها
بوضعها دون قرينة التكليف بالمحال مع وجود صيغة تدل عليه مع القرينة
واما تسميتهم ارباب الخصوص فظهر في السبب الاول ان الخصوص متيقن فلنا ذلك
لا يدل على كونه مجازا في الزيادة فان الثلاثة مستيقنة في العشرة ولا يدل

على كون لفظ العشرة حقيقة في الثلاثة مجازا في الواحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون زيادة في
العشرة على الثلاثة اضامستيقنة قيل ليس كذلك ذا الصحيح استنادا على ما بقوله
على عشرة الا ثلاثة كيف ذا انا ذكرنا وجوه من الترجيح معارضة بما دل على ارادة حقيقة
في العموم وذلك لانه من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل لفظه على الخصوص لاحتمل
مراده وسقط وان يكون مراده الخصوص لا يمنع حصول مقصوده منه سقوطه فحمل على العموم
يلزم مقصوده حاصلا وزيادة وليس احدهما اولى من الاخر فوجب في الشبهة الثالثة
ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص لا نسلم ذلك وان سلم الا انه لا يدل
على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ويدل عليه ان استعمال
لفظ القائلة العذرة غالب في الخوارج المستقذرة من الانسان وان كان مجازا فيه
حقيقة في المومى المطهر من الارض وفناء الدار وكذلك لفظ السجاح حقيقة في الحية
الخصوصة وان كان غالب الاستعمال في الرجل المقدام قوله في الثالثة انه لا يحسن
الاستفهام عن ارادة البعض بخلاف العموم قلنا حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا
كثرة الصيغ عن كونها حقيقة في العموم ودليل ذلك انه لو قال القائل دخل السلطان
البلد ولقتب كحرا ان لحمت حسنا وراست حمارا فانه يحسن استفهامه هل اردت
بالسلطان نفسه او عسكره وهل اردت بالجبل الجبل الحقيقي او الرجل العظيم
وهل اردت بالحمار الحمار الحقيقي او البليد واردت بالبحر البحر الحقيقي او رجلا
كثير العلم مع عدم حسن الاستفهام عن البعض لشيقنه قوله وحينئذ الصيغ حقيقة
فيه بدليل السلفة من العشرة فهو لهم في الرابعة لو كان قوله راست الرجل للعموم
لكان كاذبا بسقوط ارادة الخصوص قلنا انا لا نسلم كونه كاذبا مع كون لفظ حقيقة
في العموم ان لم يكن لفظ صالحا لارادة البعض يجوز ولهذا لو قال راست اسدا
او حمارا او بحرا وكان فلان انسانا شجاعا بليدا او فانكحا لم يكن كاذبا
وان كان لفظ حقيقة في عمي وهذا بخلاف ما لو قال راست عشرة رجال ولم
يكن راى غير خمسة فان لفظ العشرة مما لا يصلح للخمسة حقيقة ولا مجازا
قوله في الخامسة انه لو كان هذا الصيغ للعموم لكان تاكيد هاهنا ليس
كذلك فانه ابعد عن مجازفة المتكلم واقعد عن قبول التخصيص واغلب على الظن
كيف وانه يلزم على ما ذكرتموه صحة تاكيد الخاص بقولهم جاءني

نفس وانا حينئذ [illegible] عشرة نفسا وانما هو الجواب عما ذكرنا عن ان كيف
يكون هو لبيان العموم قوله لهم وكان الاستثناء نقضا ملزما على مذهب الاستثناء من الاعداد المقدرة
كقول القائل على عشرة الا خمسة فانه صحيح بالاتفاق مع ان لفظة العشرة صريح فيما ذكروه
في الاعلاء جوابه في العموم قوله لهم في السادسة انه لو كانت للعموم لما اجتمعت هاهنا فكذلك
انا ذكرنا ليس كذلك لما هو الحاق زيادة الواو والاشباع الحركة وسقط وان يكون جمعا فقد
قال سيبويه لا يحل عليه ما فيه من جميع مراتبه لو صلح انما يجمع عندما اذا حلى بالالف
حالة الوقف واذا ذاك فلا يكون للعموم وانما شبه ابواب الاستفهام قوله في الشبهة
الاولى ان هذه الصيغ قد تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة فنقول
الاصل في الاطلاق الحقيقة سببا لثبوت اما الاستعمال او الاجتهاد الاول ممنوع والثاني مسلم
وذلك لانه اذا كان مشتركا افتقر كل واحد من مدلولاته الى قرينة تعين صدوره عنها وان
نسبة اللفظ فيه الى الكل والعشرة قد ظهر وكما يحتمل ذلك يحتمل الى الاخلال بمقصود الوضع
وهو التفاهم وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقة في مدلول واحد فانه يحمل عليه عند اطلاقه
من غير افتقار الى قرينة محللة للفهم قوله في الثانية انه يحسن الاستفهام قلنا ذلك لا يدل
على كون اللفظ مشتركا فانه يحسن مع كون اللفظ مختص المدلول لما لو قال القائل خصمت
السلطان فقال اخصمته مع كون اللفظ حقيقة في شيء مجازا في غيره كما سبق
تمثيله من قول القائل صرت متحيلا وراست كحرا وراست حمارا فانه يحسن استفهامه
ان كان اراد بذلك المدلولات الحقيقية او المجازية من الرجل العظيم والكحر
والبليد وذلك لقلة زيادة الامن من المجاز فهم الكلام وزيادة غلبة الظن
وتاكيده باللفظ ظاهر فيه للمبالغة في دفع المعارض كما سبق في التاكيد واما
طريق الاستدلال على ما هو الواقعة في الاوامر والاخبار فهان كل ما يذكر وانه
في الدلالة على وجوب التوقف في الاخبار فهو تعينه مطردا في الاوامر قوله
او لا ان الامر يكلف طائفة من الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها كقوله
تعالى والله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد والوعيد فانا
مكلفون بمعرفتها ان بذلك يحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد الى
الطاعات مع التساوي في التكليف فلا معنى للفرق وان سلمنا ان ذلك يقتضي
التكليف بالاطلاق فهو غير ممتنع عندنا على ما سبق تقريره قوله ثانيا

[illegible] الخبر ما يرد المجهول عن [illegible] المشاع ورد الامر
بالمجهول كف وان هذا الفرق وان دل على عدم الحاجة فما كان من الاخبار لم يكلف
معه صوغ الى وضع اللفظ العام بازاء فقد معلوم فيها طلقنا بمعرفة كما سبق وهم غير
قائلين بالعصمة من جنوح خبر المسئلة الثالثة احتج الحاكي والكل
الجمع على ان اقل ما ينطلق عليه اسم الجمع اثنان او ثلثة والمحل محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم الشيء
الى الشيء فاذا كان الاسم واقعا على الثلثة وما فوقها من غير خلاف فانما محل الخلاف ان اللفظ الموضوع
بالجمع في اللغة مثل قولهم رجال مسلمون واذا استقر محل النزاع فنقول مذهب عمر وعثمان
وزيد بن ثابت وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم والشافعي رحمه الله وجماعة من اصحاب الشافعي
كالقفال وغيره انه اثنان ومذهب ابن عباس رضي الله عنه والشافعي رحمه الله في احد قوليه وجماعة
العتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي ان ثلثة وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه لا يستمر دلالة لفظ
الجمع الى الواحد لكن الاولين يحتجون من جهة الكتاب والسنة واستمرار اللغة والاطلاق
اما من جهة الكتاب فقوله تعالى انا معكم مستمعون وارادته موسى وهرون وقوله تعالى
ان هذان لساحران من الوسم ان يسكوا وقوله تعالى هل اتيك نبوا الخصم اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض وقوله تعالى وان
كان له اخوة فلامه السدس وارادة الاخوين وقوله تعالى عسى الله ان ياتيني بهم جميعا والا
بنو يوسف وقوله وقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين وارادة داود وسليمان وقوله تعالى هذان خصمان
اختصموا الى تمام الحجاج عن ما تقدم في قصة داود وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وامرأتان
فقد صغت قلوبكما فهو اشبه ما يحتج به هاهنا ويمكن ان يجاب عنه بان الخطاب
وان كان مع اثنين فليس ان لكل واحد منهما ان يخصه بسوء ظنه بل واحد عنهما ان يدعي
اسم الجمع على ما يوجد للقليل والواحد من الشرذمة واما المخالف الى الخصم فانه
مجاز اذ من ذلك ان لهم ان يقال لم لا قلت الى خصمين لم يرد منهما انهما ذو قلبين وعند ذلك
يصح حمل قوله فقد صغت قلوبكما على جهة التجوز دون الحقيقة حمعا منه وبما ذكرناه
من الادلة الدالة على امتناع اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة ويمكن ان يقال
انما قال فقد صغت قلوبكما تجوزا واحذرا من استقبال الجمع بين تثنيتين وقوله عليه السلام
الاثنان وما فوقهما جماعة انما اراد ان حكمهما حكم الجماعة في انعقاد الجمعة
بهما واداء الصلاة في فضيلة الجماعة ويصح الحمل عليه لان القائلين من اهل اللغة ان يقولوا
للحكام الشرعية لا الامور اللغوية لكونها معلومة للمخاطب وكما سبق من الادلة
واما ما ذكروه من الاشعار اللغوية فجوابه ان يقال وان كان ما ذكره استعمال لفظ
الجماعة في الاثنين موجودا في الاشعار فلا يلزم اطلاق اسم الجماعة عليهما اذ هو من باب المجاز
في اللغة وقد اطلنا ولهذا فان المعنى الذي صح منه اشعار اسم القارورة للزجاجة
المخصوصة وهو قرار الماء فيها موجود مع الجرة والكوز ولا يصح تسميتهما قارورة
كيف قال ذلك لا يلزم في اسم الرجال والمسلمين وغيرهما من اسماء الجموع اذ هو غير مشترك
من الجميع والخلاف واقع في اطلاقه على الاثنين حقيقة وجواز الاطلاق لا يدل على ان ذلك
يدل على ان الاثنين جميع دليل صحة قول الواحد كذلك هاهنا ولهذا انه ليس بجماعة ولهذا انه
لا يصح اخبار غيرهما عنهما بذلك فلا يقال عن الاثنين قاموا وقعدوا وبانا وقعدوا

جواب الاطلاق للناس ان ذلك مجاز لان الاسم حقيقة بدليل صحة نفيه فلو جاء الرجال عشرة اذا اقبل على الواحد من الجماعة وقال لواحد ليس بجيء بالعشرة اما قوله الفاسق
بالنص قال الجمهور ملته ستة الاولى ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال لعطاء جمع ذكر الانام من السلت الى السدس يا حوس قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عطاء لا استطيع ان اقص امرا كان قبلي ولو انه الناس
ذلوا ان ذلك بمقتضى اللغة لما احتج به ابن عباس على عطاء واقره عليه عطاء وعامة اهل اللغة وصحح العرب الثاني ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال فاطلقوا اسم الرجال على الجنس فرع هذا القول الثالث انه لو صح اطلاق اسم الرجال على رجلين لصح تثنيتها باسمه الرجال لا صح ان يقال جاءني رجلان بلثة كما يقال رجال بلثة والصحيح ان يقال راءت امرء رجال كما يقال راءت بلثة رجال الى العشرة اذا اهل اللغة وقوانين ضمة السلث والجمع فقالوا اذا جاء من يفعل في الجمع فعلوا الخامسة انه صحيح ان يقال ما راءت رجالا بل رجلين ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة لما صح نفيه الثلاثة انه لو قال لغلامه على درهم فانه لا يقبل تفسيره بغلام بلثة وكذلك في العدد الوصية وهذه الحجج ضعيفة اما الحجة الاولى فهي معارضة بما روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وروي عنه انه قال اقل الجمع اثنان وليس العدد احدها لازم الاخر واما الثانية هو ان الموقوف من الرجلين
ان الرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالامرد والرجال جمع عام للامرد وما راد عليهما واما الثالثة فهو ان السلثة نعت للجمع الخاص وهو الرجال ولا يلزم ان يكون نعتا للجمع الخاص وهو رجلان وهو يقول الجواري استماع ما رايت امرء رجالا من حيث ان رجال نعت للجمع الخاص وهو السلثة وما راد عليها فلا يلزم ان يكون نعتا لما دون ذلك وهو خروج الجواري الفرق بين ضمير التثنية وضمير الجمع فان ضمير الجمع خاص وهو اثنان فجعلوا ضمير ما راد على ذلك واما الخامسة فانه اذا راى رجلين لا نسلم انه صحيح وله ما راءت رجالا الا ان يريد به ما راد على الامرد واما الاحكام فممنوعة على اصلنا على ان قال الجمع امرد اذا عرف ضعف ما اخذ من الجانبين يعلم ان الاظهر بالاستدلال في الترجيح واما قولهم الاصل

المسئلة الثالثة

اختلف القائلون بالعموم في العام بعد التخصيص هل هو حقيقة في الباقي او مجاز على ثلاثة مذاهب فقيل انه بعد التخصيص حقيقة مطلقا على اي وجه كان وهو مذهب الحنابلة وكثير

من اصحابنا [illegible] وقيل انه مجاز مطلقا على اي وجه كان وهو مذهب كثير من اصحابنا قالوا
ميل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة كعيسى بن ابان وغيره ومن اصحابنا ابو حنيفة
من قال ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فلا وهو اختيار ابي علي الجبائي وسيعود من قال
ان جمع قليل للعقل فهو حقيقة كيف ما كان المخصص متصلا او منفصلا والا فهو مجاز
ومنهم من قال ان خص بدليل متصل من شرط كقولك من دخل داري فاكرمه الا ان يكون
كافرا او لم يدخل داري اكرمته سواء كان ذلك بعلم فهو حقيقة والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر
وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة ان كان المخصص شرطا كما سبق بمثله او بصفة
كقولك من دخل داري عالما اكرمته فهو حقيقة والا فهو مجاز حتى في الاستثناء
وقال ابو الحسن البصري ان كان القرينة المخصصة مستقلة بنفسها وسواء كانت
عقلية كالدلالة العقلية على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات او لفظية كقول
المتكلم بالعموم اردت به الخاص فالباقي فهو مجاز والا فهو حقيقة وسواء كانت القرينة
شرطا او صفة مفيدة او استثناء ومن الناس من قال انه حقيقة في جميع الالفاظ له مجاز
في الاقتصار عليه والمختار ان نقول بناء على القول بالعموم انه يكون مجازا في المستبقى واحدا
كان او جماعة وسواء كان المخصص متصلا او منفصلا عقليا او ظنيا باستثناء او شرط
او تقييد بصفة ودليل ذلك انه لو كان اللفظ حقيقة في الاستغراق في البقية الباقية
من كل الجنس بضرورة انه في البعض بالقرينة كيف ما كانت القرينة اما ان يكون لدلالة
اللفظ عليه حقيقة او مجازا والاول باطل وان يقال انه حقيقة فيه فلا يخلو اما ان يكون اللفظ بالقرينة
طنيه دون الاستغراق ضرورة احتفاف معنيين بها بالبعضية والكلية وعدم
اشتراكهما في معنى جامع يكون مدلولا اللفظ فالمشترك لا يكون ظاهرا اللفظ في بعض
مدلولاته دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم فلم يبق الا ان يكون مجازا
فان قيل ما المانع ان يكون حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجلية على
وجه لا يكون مشتركا ولا مجازا في احدهما والذي يدل على كونه حقيقة في البعض
المستبقى ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخروج غيره عن
عموم اللفظ لا يكون موجبا لنفي تناوله لبقية الخاص سلمنا انه ليس حقيقة في الجنس المشترك لكن ما المانع
من كون اللفظ بمطلق حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض
سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه لكن متى كان الدليل المخصص لفظيا متصلا

او متصلا الاول ممنوع والثاني مسلم [illegible] المتصل لا يخرج عن حقيقته [illegible] وسواء
كان مشروطا او تقييدا بصفة او استثناء فان الكلام عند سببه وارادة المتصل به
كلاما آخر مستقلا موضوعا للبعض فانه اذا قال من دخل داري اكرمته كان له معنى واذا
زاد شرطا او صفة او استثناء كقوله ان دخل داري اكرمني اكرمته او من دخل داري عالما
اكرمته او الا من لم يسلم يغير ذلك المعنى الاول وصار معنى الشرط الداخل المكرم ومعنى صفة
الفاضل العالم ومعنى الاستثناء الداخل المحترس عن ان يتم دخوله للفظ او المعنى مخلصا
وكل واحد من المتصل حقيقة في معناه وصار هذا بمنزلة قول القائل مسلم فان له معنى فاذا
زاد فيها الف واللام فقال المسلم او زاد فيه الواو والنون فقال مسلمون كان للفظ بالحاق
الزيادة به صارت الاعلى معنى زائد بحسب الحقيقة لا بحسب التجوز لذلك لم نجد فيه وعلى هذا
قول ابن عباس رضي الله عنهما لبثت فيهم الف سنة الا خمسين عاما ان مجموع هذا القول دال على
المستبقى بحسب الحقيقة وهو قام مقام قوله لبثت فيهم تسعمائة وخمسين عاما هذا كله فيما
اذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد اما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين
فقال الرسول عقيبه الا زيدا او انهما اختلفا فيه انه المتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين
مجازا بل يقال بكونه متصلا نظرا الى ان كلام المسلم لا يكون في تشريع الاحكام بغير
الوحي فكان في السكوت بحسبه كان ذلك كلاما لله تعالى ومعلوم ان اجراءه مجرى الدليل المتصل
دون المنفصل في نظائره فانه لو قال الله تعالى لعبده اكرم كل من دخل داري فقال النبي عليه السلام لا تكرم زيدا
فانه ليس بمؤمن كان هذا بيانا لان عدم الايمان يصلح ان يكون جزءا من الدخول دارا
فان الشرط لم يخرج شيئا تماما دخل اللفظ من اعلى الشخص بل هو باق بحاله وانما اخرج
حالا من احوال وهي حالة عدم دخول الدار كالاستثناء اذ غيره جعلا لكون مجازا سلمنا
التجوز مطلقا لكن متى اذا كان المستبقى جمعا غير منحصر واما اذا لم يكن الاول ممنوعا والثاني
مسلم والجواب عن السؤال الاول ان البعض وان كان جنس الكل لا ان اللفظ العام حقيقة
في استغراق الجنس من حيث هو كذلك اذ الجنس مطلقا وهذا يتعذر حمله على البعض وان
كان من الجنس الا بقرينة بالاتفاق فلا يلزم بالعموم ومعنى الاستغراق غير محقق في
المستبقى فلا يكون حقيقة فيه فثبت ان اللفظ كان مشتركا دلالة حقيقة على الخصوص
فلنا بالفراغ اذ هو المخصص الخارج الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم الخصوص

اذ يبقى

ان يبقى حقيقة فيه كيف وقد [illegible] وعن السؤال الثاني [illegible] وبعد الخصوص
جميع المجازات عن الكلام فان مما من مجاز الا ويلزم ان يقال انه وقع القرينة حقيقة في هذا
وبعد القرينة حقيقة في غيره الثاني لو كان كما ذكروه لكان استعمال ذلك اللفظ في الاستغراق
مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض مستعملا له في غير الحقيقة وصار حاله من الحقيقة
وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم وعن السؤال الثالث ان دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل
اللفظي المتصل لا تخرج عن حقيقته وصيرورته بالقرينة كما لو كان كل مقترن شيء خارجا
عن حقيقته ولزم من ذلك خروج الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند اتصافه بالبياض
او السواد وكذلك في كل موصوف بصفة وهو محال اذا كان باقيا على حقيقته فمعنا
لا يكون مخلصا بل غايته ان يصير مصروفا عن معناه بالقرينة المقترنة به وهو التجوز
بعينه وعلى هذا فالفاظ الآية المذكورة في قضية نوح الف للالف والخمسون للخمسين
والالف للرابع ومعرفتها بفن الحساب وخرج عن هذا زيادة الف واللام
في المسلمة الواو والنون في مسلمين فانها لا معنى في نفسها دون المزيد عليه والسبيل في
امثالها ما ذكرناه لذلك كانت موجبة للتغيير في الوضع فان قيل لو قال الله فانه بمطلقه
يكون كفرا ذا اقترن به الاستثناء وهو قوله الا الله كان ايمانا وكذلك لو قال المرتد
انت طالق كان بمطلقه تنجيزا للطلاق واذا اقترن به الشرط وهو قوله ان دخلت الدار
كان تعليقا مع ان الاستثناء والشرط لم يغيرا الدلالة ولا الوضع لما كان
كذلك قلنا انما لم يغير الوضع بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه في جهة
اطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وانه لو صح ما ذكروه لكان ذلك مما يخصص العموم
الذي نحن فيه وعن السؤال الرابع من جهتين الاول انه مهما اخرج الشرط بعض الاحوال
فلا يلزم منه اخراج بعض الاعيان وذلك انه اذا قال لمكروهي يتم ان دخلوا داري
فقد اخرج من لم يدخل الدار الثاني انه وان لم يخرج شيئا من الاعيان لكنا لا نسلم
انحصار التجوز في اخراج الاعيان وما المانع من القول بالتجوز في اخراج بعض
الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها وعن السؤال الخامس انا نسلم ان المستبقى
وان كان جمعا غير منحصر انه يكون عاما اذا لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا
عمومه غير انه بعض من مدلول اللفظ العام المخصص واذا كان بعضا منه لم ان يكون

طريق اللفظ اليه مجازا لما ذكرنا من الحيلولة الخامسة اختلف
القائلون بالعموم في حجة الاحتجاج به بعد التخصص فمنهم من قال انه حجة مطلقا وانكره
عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا ومنهم من فصل ثم اختلف القائلون بالتفصيل فقال البلخي
ان خص بدليل منفصل بالشرط والصفة والاستثناء فهو حجة وان خص بدليل منفصل فليس
بحجة وقال ابو عبد الله البصري ان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم باسم العام اذا وجب
تعلقه بشرط لا ينتفي عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المحرز ومايمنع من تعلق الحكم بعموم اسم
السارق توجب تعليقه بشرط لا ينتفي عنه ظاهر اللفظ وان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم
باسم العام فهو حجة لقوله تعالى اقتلوا المشركين فان قيام الدلالة على المنع من قتل اهل
الذمة عند مايمنع من تعلق الحكم باسم المشركين وقال الكرخي بعد ان كان العام المخصوص
لو تركنا وظاهره من قبل التخصص حسنا ان نستدل بما اريد منه على ما اريد منه
جاز الاحتجاج به وذلك كقولنا اقتلوا المشركين المخصص بعهد الذمة وان كان العام
بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصص لم يمكننا ان نستدل بما اريد منه دون غيره فلا يكون
حجة وذلك كقوله اتموا الصلوة فانا لو تركنا والآية لم يمكننا ان نستدل بما اريد منها من الصلوة
المرئية قبل تخصيصه بالحائض لذلك بعد التخصص ومن الناس من قال انه يكون حجة
في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك واتفق الكل على ان العام لو خص تخصيصا مجملا
فانه لا يبقى حجة كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم فان الاحتجاج به فيما وراء
ذلك التخصص وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بان قال اللفظ العام كان متناولا
للكل على الجمع فيكون حجة في كل قسم من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على كونه
حجة في القسم الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد منهما فان كان الاول
فهو باطل لانه ان كان يكون حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم
الاخر فهو دور ممتنع وان كان يكون حجة في بعض الاقسام مشروطا بكونه حجة في قسم
اخر فلا عكس بكونه حجة في ذلك القسم الاخر سواء يكون حجة في القسم المشروط ليس
بعض الاقسام بذلك اولى من البعض مع تساوي نسبة اللفظ العام الى كل الاقسام وان
كان الثاني فهو باطل ايضا لان كونه حجة في الكل يتوقف على كونه حجة في كل واحد
من تلك الاقسام لان الكل لا تحقق الا عند تحقق جميع الافراد وذلك ايضا دور ممتنع واذا بطل

القسمان ثبت كونه حجة في كل الجمع او فيما عدا صورة التخصص الاول على الثاني
فلا يكون حجة في القسم الاخر الا على الكل
حجة في القسم الاخر وان لم يبن حجة في هذه الصحة احتاج طويلا
حقه الا ان تامل ان يقول بالتابع من توقف صحة الاحتجاج به في كل واحد من الاقسام على الاخر
او على الكل مع التعاكس قوله انه دور ممتنع ممنوع بل يكون ذلك ممتنعا اذا كان التوقف توقف
معية او توقف متقدم الاول ممنوع والثاني مسلم ولم قلتم ان التوقف ها هنا توقف المعية
والحق ان يقال ذلك مما سبيل اليه والمعتمد في ذلك اجماع والمعقول اما الاجماع
فهو ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله صلى الله
عليه وسلم لا نورث مع انه مخصوص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها
بعمومه وشهرته مثل عدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقول علي لم يخص
الانبياء ابوا شيئا تركناه صدقة واضافان على ذلك الاحتجاج على جواز الخبر من الاحبر
في الكل بقوله تعالى اذ ما ظننا انا بكم مع كونه مخصصا باخبار الناس كذلك
مستفيضا في الصحابة ولم يوجد له نكير فكان اجماعا واضافان ابن عباس احتج على تحريم
نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال يحرم من الرضاع ما يحرم من
النسب مع انه مخصوص بكون المرضع محرمة متوقفا على شروط وقيود
تليس لكل مرضعة محرمة ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به فكان اجماعا واما المعقول
فهو ان العام قبل التخصص حجة في كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل بقاء ما كان
قبل التخصص بعده الا ان نوجد معارض والاصل عدمه فان قيل لو كان حجة في الباقي
بعد التخصص لما حسن الاستثناء بل كان يجب ان يقال بالاول
اذ لزم منه ان يكون اللفظ مشتركا يستدرك من الاستغراق ضرورة انتفاء القائل
بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق والاستدراك على خلاف الاصل وان كان
مجازا فمنع الاحتجاج به لسلنا وجه الاول ان المجاز قد يصار اليه لضرورة التخصص
مع ورود من قبل الجمع وما عدا صورة التخصص ومنع الحمل على الكل فيما فيه تلك
ضرورة جاز المجاز وليس حمله على احد المجازين اولى من الاخر لعدم الدلالة اللفظ عليه
فكان مجملا الثاني ان المجاز ليس ظاهره ولا يكون ظاهر اللفظ يكون حجة الثالث العام
بعد التخصص تنزل منزلة قولنا اقتلوا المشركين الا بعضهم والمسئلة ليس بحجة كذلك
المسئلة سلمنا انه حجة لكن في اقل الجمع او فيما عدا صورة التخصص الاول ممنوع والثاني

والعام مجموع وذلك لان الحمل على الكل المجموعي متعين عما اذا دل عليه بانه مذكور في
[illegible] حجة في المتيقن واجوابه عن السؤال الاول من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو
ان اللفظ العام حجة في كل واحد من افراده قبل التخصص اجماعا وهو اما ان يكون دالا
على خصوصه او مجازا اضرورة وكل ما ذكروه من الاستكاكات تكون لازمة ومع ذلك فهو
حجة والجواب يكون مجملا واما التفصيل فيتبين بالمنع من ان يكون مشتركا او ظهورا لاستدلال على
خلافه والاصل قلنا انما يكون خلاف الاصل ان لو لم يكن من قبيل الاسماء العامة وليس كذلك
على ما بيناه في كتب الاصول سلمنا انه ليس مشتركا فنمنع من التجوز قوله انه مجمل لدورانه
بين جملة التجوز قلنا بموجبه فانا نحمله على بعضها تعينا للاجمال عن الكلام اذ هو خلاف
الاصل حتى يكون ذلك اذا كان حمله على بعض الصور المخصص مشهورا واذا لم يكن الاول
متعينا والثاني مسلم سيان استعماره ما نقل عن الحنفية من عملهم بالعموم بعد التخصص
فيما ورد صورة التخصص بعد تسليمنا ادعاءهم انه غير مشهور في ذلك يجب حمل
اللفظ بعد التخصص عليه لانه اولى من حمله على اقل الجمع لثلثة ارجحها اولا ان يكون
معينا اذ كون اقل الجمع معناه الحقيقي ثانيا ان حمله عليه متعذر ان يكون المراد من اللفظ
اقل الجمع غير محتمل بمراد المتكلم واحمله على اقل الجمع بتعذر ان يكون المراد من اللفظ
ما عدا صورة التخصص محتملا بمراد المتكلم فكان الحمل عليه اولى قوله المجاز ليس بظاهر
ان اراد انه ليس بحقيقة فمسلم ولكن لا يدل ذلك على انه لا يكون حجة الا ان يكون الحجة
منحصرة في الحقيقة وهو محل النزاع وان اراد انه لا يكون حجة فهو محل النزاع قوله
انه تنزل منزلة قوله ما عدا المتكلم لا يعلمهم ليس كذلك فان الخارج عن العموم
اذا كان مجهولا تعذر العمل بالعموم مطلقا لان العمل به في اي واحد قدر لا يكون من معنى ان
يكون هو المستثنى بخلاف ما اذا كان الخارج معينا وعن السؤال الثاني بما ذكرناه من الترجيح

الطريقة المسلكية السادسة اذا ورد خطاب جوابا لسؤال سائل دار
الجواب بين ان يكون الجواب اما ان يكون عاما مستقلا بنفسه دون السؤال او هو مستقل فان كان
الاول فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمن غير خلاف وذلك كما روي
عن ابي علي اللبلي انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قال نعم
قال فلا اذا وامثاله في خصوصه فلما لو سأله سائل فقال توضأ بماء البحر فقال هذا
يجزئك فهذا وامثاله لان لم نكتف فيها بالاستفصال مع تعارض الاحوال يدل على التعميم

في حق الغير كما في [illegible] فلان الظاهر من حال [illegible] كان المعنى بحكمه
كالمخصص الى رده في [illegible] المعرف قوله لا يجزئك الا بجزي احد ابعطي بخصوصه
خزيمة بقبول شهادته وحده وبعد تعميم المعنى فالجواب للحكم في حق غيره ان
ثبت فيما العلة المعدية لا بالنص فان كان الجواب مستقلا بنفسه دون السؤال فاما ان
يكون مساويا للسؤال او اعم منه او اخص فان كان مساويا له فالحكم في عمومه وخصوصه
عند كون السؤال عاما او خاصا فكما لو كان مستقلا ومثاله عند كون السؤال خاصا سؤال
الاعرابي عن وطئه في نهار رمضان وقوله عليه السلام اعتق رقبة ومثاله عند كون السؤال عاما
ما روي عن النبي عليه السلام انه سئل فقيل له انا نركب البحر ونحمل معنا الماء القليل
العذب ما يكفينا افنتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام البحر الطهور ماؤه واما ان كان
الجواب اخص من السؤال فالجواب يكون خاصا فلا يجوز بعد ذلك الحكم من محل التخصيص الى
غيره لان الدليل خارج عن اللفظ فلا عموم له كما سبق بقرر بل في هذا الصورة
الحكم بالخصوص اولى من الفتوى فيما اذا كان السؤال خاصا فالسؤال مساويا له حيث انه هاهنا
عدل عن مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوة الحاجة اليه بخلاف ذلك الصورة
فانه طابق بجوابه سؤال السائل واما ان كان الجواب اعم من السؤال في ذلك الحكم لا غير
لسؤاله عليه السلام عن ماء بئر بضاعة فقال خلق الماء طهور لا ينجسه الا ما غير طعمه
او ريحه او لونه او انه اعم من السؤال في غير ذلك الحكم كسؤاله عليه السلام عن البحر حتى بما البحر
فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان كان من القسم الثاني فلا خلاف في عمومه حل
مسلم لانه عام ابتدا به لان معرض الجواب لا هو غير مسؤول عنه وكل عام ورد
مبتدا طريق لا مستقلا فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم واما ان كان من
القسم الاول فمذهب ابي حنيفة رحمه الله عليه انه لا يسقط عمومه بالسبب
الذي ورد عليه المنقول عن الشافعي ومالك رحمهما الله وهو الحق وذلك لان
الحكم فيما اذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال كما روي عنه عليه السلام
انه مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال عليه السلام اي اهاب دبغ فقد طهر والمختار
انه صالح للتعميم لان دليل الدليل على التخصيص وهو انه لو عم اللفظ الوارد
عن السبب كان عاما لدليل ذلك اللفظ اقتضاه العموم بلفظه لا لعدم السبب فان عدم
السبب لا مدخل له في ذلك لان اللفظية وذلك العموم لفظية واذا كان لا بد على العموم

[illegible] العلاء من لفظه فاللفظ [illegible] مع [illegible] فكان
مقتضيا للعموم وجود السبب لو كان لكان ما تعارض المقتضي والمعارض وهو ممتنع لسلك اوجه
الاول ان الاصل عدم المانعية فمدّعيها محتاج الى البيان الثاني انه لو كان ما تخاص
الاصل للعموم لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه مع وجود السبب ابطالا لاثبات
حكم العموم مع انتفاء العموم وابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل الثالث ان الكفر
والقتل وردا على اسباب خاصة فآية المرية نزلت في سرقة المجن ولو ان صفوان
وآية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر وآية اللعان نزلت في حق هلال بن امية الى غير
ذلك من الصحابة عموم الاحكام هذه الآيات من غير نكير فدل ان السبب غير مسقط للعموم
ولو كان مسقطا للعموم لكان اجماع الامة على التعميم خلاف الدليل ولا يقبل احد ذلك فكان
قبول ذلك منهم معارضا دليلا على اختصاص العموم بالسبب وبيانه من ستة اوجه الاول
انه لو كان المراد بيان حكم السبب لا غير بل بيان القاعدة العامة لما اختص البيان
بالحالة وقوع تلك الواقعة واللازم ممتنع واذا كان المقصود انما هو بيان حكم السبب لخاص
بالحصار على السائل انه لو كان كذلك لكان جوابا وابتداء وهذا الجواب
ابتداء منافيا الثالث انه لو كان الخطاب مع السبب هو المجاز اخراج السبب عن العموم
بالاجماع وكان يلزم من القول الداخل تحت العموم ضرورة تساوي نسبة العموم الى
الكل وهو خلاف الاجماع الرابع انه لو لم يكن للسبب مدخل في البيان لما نقلها الراوي
لعدم فائدته الخامس انه لو قال القائل لغيره تعد عندي غدا واقعة لا تعد من
ثانوان كان جوابه عاما فمقصور على سببه حتى انه لا يحنث بعدم عدم
ولو ان السبب يقتضي التخصص لما كان كذلك السادس انه لا كان السبب الخاص قائما وكان
الجواب عاما لم يكن مطابقا للسؤال والاصل المطابقة لكون الزيادة علامة النائم فيما
تعلق به غرض السائل والجواب عن المعارضة الاولى انها مبنية على وجوب رعاية
الغرض والحكمة في افعال الشارع وهو غير مسلم ولو كان ذلك مسلما لكن لا مانع
من اختصاص اظهار الحكم عند وجود السبب لحكمة لم يتعرض لها الشارع بالعلم بها
غير انهم ألزموا بما ذكروه ان يكون العموم مما لا فائدة في الابتداء بالخاص مما ذكرنا
مختصة باسبابها وهو خلاف الاجماع وعن الثاني انه ان اريد بالسائل من الجواب
والابتداء امتناع ذكره لحكم السبب مع غير فهو محل النزاع وان اراد واغير ذلك

فلا يلزم من تصوره [illegible] الاختلاف في [illegible] وذكر بيانا لحكم السبب فكان
مقطوعا بما به فيه فلذلك يستقيم تخصيصه بالاجتهاد كخلاف عمن فان تناوله لها ظني وهو
ظاهر فيه فلذلك جاز اخراجه بالاجتهاد وما نقل من ابي حنيفة من انه كان يحمل العام
السبب عن عموم اللفظ حتى انه اخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام ايما
الفراش ولم يحمل ولد امولاها مع وجوده في ليلة من زمعة وقال عليه السلام
هو اخي وابن امة ابي على فراشه فلعله فعل ذلك لعدم اطلاعه على ورود الخبر على
ذلك السبب وعن الرابع ان فائدة نقل السبب اسماع اخراجه عن العموم بطريق
ومعرفة اسباب التنزيل وعن الخامس ان الموجب للتخصص بالسبب الضرورة المستفادة
بما علاوة اهل العرف تعضيدهم مع بعض ما ذكر كذلك في الاسباب الخاصة بالنسبة الى
الشارع بالاحكام الشرعية وعن السادس ان الموجب للتخصص بالسبب الضرورة المستفادة
السلامة ان الاداء مطابقا لجواب السؤال لا يكشف عنه ذلك بيان حكمه فقد وجد اذا
ذلك ان لا يكون بيانا لغير ما سئل عنه فلا نسلم انه الاصل ويدل على ذلك ان النبي عليه السلام
لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميته فعرض لحل الميتة وهو
لم يسئل عنها ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الاصل لكان بيان النبي عليه السلام
لحل الميتة على خلاف الاصل وهو بعيد المسئلة التاسعة
اختلف العلماء في اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت مشتركة بين المعنيين
كالقرء للطهر والحيض او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر كالنكاح المطلق على العقد
والوطء ولم يكن القائد قد نواهما احاد هل يجوز ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا
فذهب الشافعي في القديم ولم يكن جماعة من اصحابنا وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائي
والقاضي عبد الجبار وغيرهم الى جوازه بشرط ان لا يمنع الجمع بينهما وذلك كما اذا حلف
ان لا يأكل بالعين والنهي عليه عنان مذهب الشافعي انه انما يحنث في ذلك اللفظ
عن الفورية انصارف له الى احد معنيه وجب حمله على المعنيين معا لذلك عند من
جوز ذلك من مشايخ المعتزلة وذهب جماعة من اصحابنا وجماعة من المعتزلة كابي
هاشم والي عبد الله البصري وغيرهما الى المنع من جواز ذلك مطلقا وهل الى الحق
المصير والقول الى ان لا يجوز ذلك لنا لو جاز ذلك لما نظر الى ارادة احد المعنيين وعلى هذا لنحو
من الخلاف في اللفظ المفرد اختلفوا في جمع كالاقراء التي هي جمع قرء هل يجوز حمله

المساواة من كل وجه فاضافة الكل الى المساواة مستغنى عنها في الحصول من كل وجه
فاضافة الكل الى المساواة حشو في كلام الامام مستغنى عنه وقد استوفينا الكلام
في هذا الحشو والاصل اذا اصدع الاطلاق انما هو الحقيقة دون المجاز والمجاز عن
الواحد انما هو الاعم من الكل مستعملا بالخصوص اذا كان ذلك في طرف الاثبات والنفي
الا ان المستعمل الثاني ممنوع وانما قال القائل ما رأيت حيوانا وكان قد رأى انسانا او فرسا
من انواع الحيوان فانه يعد كاذبا بادعى الثاني فانا نسلم انه كذب في اطلاق لفظ الحيوان
على بعض الوجوه فلم يلزم من ذلك ان يجب اطلاق لفظ المساواة على جميع الاشياء
التي توجد فيها المساواة فلم يلزم من ذلك انه يكذب عليه غير المساوي وهو باطل بما قررناه
في مقابل هذا الاعتراض على ما لا يخفى في اطلاق لفظ المساواة على بعض الوجوه دون بعض
فاطلاق لفظ المساواة على كل شيء من الاشياء من وجه ضرورة تغايرهما
من وجه ذلك لا يجب ان يكذب عليه المساوي لشيء اخر فهذا ما نراه في هذا المقام
فان قيل المساواة من كل وجه تستدعي الكل والمساواة من بعض الوجوه لا تستدعي الكل
فلا يصدق على ما لا يستدعي الكل انه مساو وبالرد ذلك باطل فانا ما نسلم الا بد
من استوائهما في جميع ما سواهما عنها فعلم انه لا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي
المساواة من كل وجه فعند ذلك يكفي في اثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه
لا تعيين الكل المساوي في موجب وقضية ابطال ما ذكرتموه من عدم الاكتفاء في اطلاق
لفظ المساواة بالمساواة من وجه واذا تقابل الامران سلم لنا ما ذكرناه لا سيما وعن
الثالث الاصل صدق نفي المساواة مطلقا على ما وقع المساوي منهما من وجه فوجب
الحمل على اطلاق لفظ الخصم علينا الا ان يدل الدليل على مخالفته ودليل ما ذكرناه
ما سبق في نفي المساواة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا

المسئلة التاسعة المقتضي وهو ما صار صدقه صدق المتكلم لا عموم له
وذلك كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فانا استدللنا به على ان
عن رفع الخطأ والنسيان وتعذر حمله على حقيقته لاقتضاء الى الكذب من كلام
الرسول ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه
في الاحكام الدنيوية والاخروية ضرورة صدقه في كلامه واذا كان الاحكام الخطأ و
النسيان متعددة فهو مضمر اضمار الجميع لا اضمار على جهة الاصل والمقصود حاصل

باضمار البعض فنحن لا نسلم ان اضمار الكل اولى من اضمار البعض فان قولهم
انما يصح ان لو لم يكن للفظ الرفع دلالة على رفع جميع احكام الخطأ والنسيان فنحن نمنع ذلك
وبيانه ان قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان يدل على رفعهما مستلزما لرفع احكامهما
فاذا تعذر العمل في نفي الخصيصة نعين العمل في نفي الاحكام سلمنا انه لا دلالة له
عليها وضعا ولكن لم قلتم بانه لا يدل عليها بعرف الاستعمال وبهذا ابطال ليس لهم
وليس لهم ان يطولوا بالمذكر والمراد به نفي الصفات سلمنا انه لا يدل عليها بعرف الاستعمال
غير ان اللفظ دال على رفع الخطأ والنسيان فاذا تعذر ذلك وجب حمله على رفع جميع
احكامهما الاول انه يجعل رفع الخطأ والنسيان كعفوه الثاني انه لا يخلو اما ان يقدر
الكل او البعض لا جائز ان يقال باضمار الكل اصلا لعدم الاضمار حينئذ ولا يمكن
البعض اولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل فلم يبق سوى اضمار
والجواب عن الاول ان لفظ اما يستلزم نفي الاحكام بواسطة نفي رفع الخطأ والنسيان
فاذا لم يكن الخطأ والنسيان مستقيما فلا يكون مستلزما لما نفي الاحكام وعن الثاني
انما هو العمل بالوضع الاصلي وعدم العرف الطارئ ثم ادعاه يحتاج الى بيان
من ادعى استعماله بالصفات ولا نسلم صحة حمله على جميع الصفات وانا لو سلمنا
ذلك لكان الكل او بعض ذلك من الصفات وهو محال من الثالث لو اضمرنا جميع الاحكام
يكون اقرب الى المقصود من نفي الجميع قلنا لا نسلم ذلك بل هو مخالف للدليل
المقتضي للاحكام وهو وجود الخطأ والنسيان فلو اضمرنا البعض دون البعض
انما يصح ان لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل باضمار حكم ما وحينئذ
الشارع فان فعل فعلم من ذلك الاحكام فمراد الشارع وهو على خطاب الاصل وان لم يفعل
باضمار الكل لزم من زيادة الاضمار وتكثيره مخالفة الدليل كما سبق ذكره واحد
منها على خلاف الاصل فيترجح ما ذكرناه من الاصول ما ان يكون الحكم على ما ذكروه او مساويا
له او مرجوحة فان كان راجحة لزم العمل به وان كان مساويا فهو كاف في هذا المقام
في نفي زيادة الاضمار وما تقدم وما ذكروه انما يمكن التمسك به بتقدير كونه راجحا
والحق انما يتم التمسك به على تقدير ان يرجح ما يمكن التمسك به على تقدير ان يرجح
ما لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد **المسئلة العاشرة** العقد
المتعدي في معقول كقوله والله لا آكل وان لكنه فانه طالق هل يجري العموم

المسئلة الثالثة عشر مذهب الشافعي

المسئلة الرابعة عشر احتلفوا في دلالة المفهوم تفريعا على القول به هل هي

المسئلة الخامسة عشر العطف على العام هل يوجب

المسئلة التاسعة عشر

المسئلة العشرون

الصنف الخامس

المسئلة الثانية

المسألة

الى الجميع فيه الاستغراق الى ان قال الخامس ... الاستثناء
اللفظ وهو ... مستغرق فكان عائدا الى الكل كالشرط وهو ما ذكره ابو حنيفة
دخلت الدار فانت طالق الا واحدة فان الشرط وان كان متاخرا في اللفظ فهو مقدم في المعنى
وجب تقديم الشرط على الجزاء وقوله انت طالق ثلاثا الا واحدة ان دخلت الدار فمعناه
ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا الا واحدة فلو صرح بذلك كان صحيحا ولا كذلك الاستثناء
اذا تقدم ... مستغرق لم يصح لانه لا يكون مخصصا الحجة الثالثة ان الجملة
تفيد ... مستغرق كل
جملة ... مستغرق وكل
ان يقول ... ان
فلم يبق سوى تعقيب الاستثناء للجملة الاخيرة فالقائل ان يقول
اعتراف ... يعود الى
يكون ... مشتركا
فانا نمنع ان لو كان وضع اللغة مشتركا لما كان ... وهو غير مسلم
... الاستثناء لذلك بانه صحيح لغة وقبح حكمه ولو ... وضع اللغة
... الواقعة ان الاستثناء صالح ان يعود الى كل واحد ... ليس
... فوجب العود الى الجميع كالضمائر والقائل ان يقول كونه صالحا للعود
... لذلك ولهذا فان اللفظ اذا كان حقيقة في مجاز ... فهو
... المجاز ... فغير صحيح
الحجة الخامسة ... قال علي خمسة وخمسة ... فانه صحيح ولو كان
مخصصا بالجملة الاخيرة لما صح لكونها مستغرقا لها ... صحة الاستثناء على ما
كان ... الاستثناء الى الجميع فيحمل عليه ودليل ذلك ... الاستثناء
... مستغرقا لها فهو صالح للعود
الى الجميع فيحمل عليه ودفع تمام الدليل على ذلك فلا نزاع وانما النزاع عند الاضراب
فقلنا ... الجملة الاخيرة من غير دليل يوجب صرفه عما تقدم الحجة الثانية
انا ... القائل بعود ... سبعة اكثر ... الكلام فان الاستثناء يعود الى
الجميع ... الامر بالاكرام ضرورة اتحاد المعنى والقائل ان يقول حاصل
ما ذكرتموه ... الناس في اللغة وهو باطل لما علم كيف والفرق ظاهر لانه

اذا ... الامر المتقدم ... بخلاف
الامر المتقدم ... بل باسم الفرق الاول ... اذا
قال القائل ... سبعة الامر دخل الدار ... الفرق
والقائل ان يقول ليس بعد هذا المعنى اولى من بعكس الامر دخل من سبعة وانما
القائل ... الاستثناء الى الجملة الاخيرة لترجيحه المعنى المعقول اما الاول فهو قوله
تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ... جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا ... فان
ولو لكن هم الفاسقون لم يرجع الى الجلد بالاتفاق والحاصل ... مرة
ورده مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا راجع الى الدية ... قلنا اما الآية
الاول فانما سلم لاختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة ... الجمل
فانا نمنع عود الاستثناء الى الاعتاق لانه حق لله تعالى ... بخلاف
الحق ... الاستثناء الى الجملة الاخيرة ... الاستثناء
الثاني يقطع عنه ... الى الجملة المستثنى منها لانه يكون على خلاف
وان كان عائدا الى الاستثناء والمستثنى منه فالمستثنى منه اثبات والاستثناء منه
يكون نفيا لان الاستثناء اثبات نفي ونفي النفي اثبات والاستثناء الاستثناء
اثباتا لان الاستثناء النفي اثبات على ما بأتي ... ذلك

والمعاني [illegible] المحل مقصودا طرد الوصف وضعفهم اذا ادى بعض الى ذلك
اذا اقتضى [illegible] مسلم تردد ان كان ذلك هو الاصل مطلقا غير انه امر طبعي والمسلم
[illegible] المسئل [illegible] الواقفية المحة العالم
[illegible] المستقل بنفسه فكان احتمال وجودها في مايطلب والى جميع احتمل
[illegible] المكان في قوله ضربت زيدا لعمرو او قائما في الدار ونحو
[illegible] مسلم صحة ما ذكروه في الحال اذ الظرف بل هو عائد الى الكل
[illegible] الذهن وان سلم ذلك غير انه اكثر في القياس في اللغة وهو

المسئلة الخامسة

[illegible] ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء
[illegible] من النفي اثبات خلافا لابي حنيفة ودليلنا في ذلك ان القائل اذا قال
لا اله الا الله [illegible] من توحيد امتنعنا الا لهة لقد تعالى ونافيا لها عما سواه ولو لم
نافيا [illegible] سوى الله تعالى عم منتفيا لها بالنسبة الى الله تعالى لما كان
ذلك توحيدا لله تعالى لعدم اشعاره باثبات الالهية لله تعالى وذلك
[illegible] ايضا فانه اذا قال القائل لا عالم في الدار الا زيد كان ذلك دالا
[illegible] على علم زيد وفضيلته وكان ذلك متبادرا الى فهم كل سامع لغوي ولو
كان جاهلا للعلم عما سوى زيد عم منتفيا للعلم لو لم يكن لما كان كذلك وعلى هذا النحو
[illegible] ما هو من هذا القبيل فان قيل لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان قولنا لا
[illegible] الا الله دالا على ثبوت الالهية لله تعالى وهو باطل بالاجماع
[illegible] قلنا لا نسلم ان ذلك مقتضى اللفظ بل هو مستفاد من القرائن
والدلائل كما تقدم ذلك على ان المراد بالا سوى اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى
منه وانه غير متعرض لنفيه ولا اثباته قلنا الظهور والاولى والمساواة المصحح
[illegible] ما استثني منه فكان استثناء من غير الجنس وهو باطل بما تقدم وانا حيث
[illegible] لبيان انه الخط الظهور في الصلوة والاولى في النكاح والمساواة في بيع
[illegible] لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود
[illegible] جواز استثناء الشيء من شرط آخر او وجه ذلك بيانه النوع الثالث

في تحقيق معنى الشرط

[illegible] قال الغزالي هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده عند وجوده
وههنا امور الاول التنبيه لتعريف الشرط بالمشروط والمشروط مشتق
من الشرط وتعريف الشيء بما هو اخفى منه ممنوع الثاني انه يلزم عليه
الحد فانه لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم وجود الحكم عند وجوده وليس
اصحابنا الشرط هو الذي يقف عليه تاثير المؤثر في اثره لان الحياة
فان الحياة العلم شرط في وجود علم الباري تعالى وكونه عالما
والحق في ذلك ان يقال الشرط هو ما يلزم من عدمه نفي امر ما لا
لوجوده ولا دخل في السبب ويدخل في هذا الحد شرط الحكم وهو ظاهر
من حيث انه يلزم من نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سببه
وقد احترزنا عن انتفاء الحكم لانتفاء مدركه وعن انتفاء المدرك للعدم
والاخفى وهو منقسم الى شرط عقلي كالحياة للعلم والاراءة والى شرعي
كالطهارة للصلوة والاحصان للرجم والى لغوي وصيغ كثيرة وهي ان
ومن وما ومهما وحيثما واذما واذا وما ذا تم هذا فاعلم ان الشرط
حرف وما عداها اما ان تكون اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء
انما هو الحروف والاسماء يستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل
واحدة منها تختص بمعنى لا يجري في غيره فمتى فمتى يعقل ما لا يعقل واذا لا
من نوعه كقولك اذا احمر البسر فاتنا ونحو ذلك واما الحكماء فمنها انه
يخرج من الكلام ما قالوا لا يخل فيه وذلك ضربان الاول ان يخرج منه ما علمنا
خروجه بدليل آخر كقولك اكرم بني تميما ابدا ان استطعت فانه يخرج من الكلام
حالة عدم الاستطاعة وان كان ذلك معلوما دون قوله فيكون قوله موضحا
الثاني ان يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه كقولك اكرم بني تميم ان دخلوا الدار
فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال
فلما كان العلم بعدم الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا فكان مخصصا
للعموم وعلى كل تقدير لا يخلو اما ان يحد الشرط والمشروط او يحد الشرط
وبالعكس او بعدهما فان لم يحد الشرط والمشروط

النوع الثالث

يعني ولو لم المشتري هم كلها العلم ووجه الامر واسم المكتوب في ناحية مع الوراء الطراز الحديث الوارد في ذلك مكتوب
في روحات الجان واهل صد قال ثم قال او قوم اولا ادارم ابا بابه عواطف الاسماء الحسنى اعلم ان الله تعالى لما ان قوة
وصفت [illegible] بعده كون او وجود [illegible] جميع احوال [illegible] بعده [illegible] ان يكون [illegible]
جميع [illegible] المحتار الملك وصفه في صفات الكمال والا [illegible] لاسمه [illegible]
المرجح جميع صفات النقص [illegible] تعالى [illegible] الا [illegible]
ذكر [illegible] اللطف [illegible] ان [illegible]
فصل [illegible] في [illegible] اسم [illegible] مثلا [illegible]
الرحمن [illegible] ان [illegible]
اسم [illegible] الاسماء [illegible] تحقق [illegible]
الا قال ثم اعلم ان [illegible] الكمالات [illegible] الوجود [illegible] والكرامات [illegible]
الاخرات والاعتقادات والا [illegible] وجوده [illegible] الوجود [illegible]
اسماء [illegible] ان [illegible] الالفاظ [illegible] المواد [illegible]
عالم [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الالفاظ [illegible]
وليس [illegible] الا وضع الالفاظ لان [illegible] تخصيص [illegible] الدلالة [illegible] الاصل [illegible]
ان مواضع الالفاظ [illegible] الدليل
رسول [illegible]
[illegible] الواضع [illegible] ان [illegible]
من [illegible] والالفاظ [illegible] ان
[illegible] اختلاف [illegible] الالفاظ [illegible]
[illegible] اختلف [illegible] اللغات [illegible]
اسم [illegible] الاسماء [illegible]
[illegible] الملائكة [illegible] الاسماء [illegible]
الفاظ [illegible] ابن [illegible] اللغات [illegible]
[illegible] الوجدان [illegible] الالفاظ

[illegible] ... الصلاة والسلام على [illegible]
[illegible]

النهاية

رقم الفيلم : ١١

المكتبة :
رقم الكتاب : ١٨٧٩
٥١ اسم الكتاب : الاحكام
الموضوع :
المؤلف : الامدي
تاريخ النسخ : ٧٠٢
عدد الاوراق : ١٩٢ ~~٢٧٦~~
القياس :