احكام الاحكام في اصول الفقه

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜSELLESÜ
No: 267

من كتب خادم العلوم لعلي زاده
العبد الباقي كان الله لها آمين

احكام الاحكام في اصول الاحكام للشيخ ابي الحسن علي بن ابي علي محمد المعروف بسيف الدين الآمدي
الشافعي المتوفى سنة احدى وثلثين وستمايه رتب على اربعة قواعد ١ في مفهوم اصول الفقه
٢ في الادلة السمعية ٣ في احكام المجتهدين ٤ في الترجيح قيل انه فرغ من تاليفه سنة
خمس وعشرين وستمايه نقل عن العلامة الشيرازي ان ابن الحاجب اختصر منه كتابه المسمى بالمنتهى

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الامير ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابن
وكفى عجبا

٢٦٤

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜSELLESÜ
No: 267

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حامل الافلاك ومديرها ومسيرها والمشهب للثوابت ومنيرها وجاعل حركات السيارات دالة على احكام الاثبات
وتدبيرها ومظهر حكمته في ابداعه لانواع موجودات العالم وتصويرها المفضل بتوابع الانعام على ملتها وكثيرها العادل فيما قضاه
وامضاه من الاحكام بتقديرها الذي شرف نوع الانسان بالعقل الهادي الى ادلة التوحيد وتحريرها واهل جاحده العالم بانتشار
اعلام التوحيد من مدارليلها ومعربيرها حتى اتسقت قاعدة الدين وظهرت حكمته في وحيها وتحبيرها واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك سياده فحيه من صعير الموجودات وكبيرها واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي ازال بواضح برهانه وازاح بصادق بيانه ما
طهر من شبه الملحدين وشوبها صلى الله عليه وعلى اله واصحابه المؤازرين له في اظهار دعوته تحدها وتشييرها والعلم وبعد فانه
لما كانت الاحكام الشرعيه والمصالح العقليه وسائل مقاصد المكلفين ومناط مصالح الدنيا والدين واجل العلوم هو راوا اعلاها
شرفا وذكرا لما سعى بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد كانت ولي الالتفات اليها واحرى بالاعتماد عليها وحثني لاجيل
الى استشارها وهاده من السطر الى مسالكها ولا مطمع في اقتناصها من عفر البعات الا في مدارجها كان من الامارات والعلامات الواضحات البحث
عن اعوارها والاستكشاف عن استارها والاحاطه بمعانيها والمعرفه بمبانيها حتى تتذلل طرق الاستثمار وسعاد جوح عاصر الاوكار
وله الريش تتدلى وطال اغترافي في جمع فوايدها وتحقيق فرايدها من مباحثات الفضلا ومطارحات النبلا حتى لا ازين من معرفتها
ما استصعب على المتدربين وطهرتها ما حتى اخذ في المتحيرين واحطت منها بلبات الالباب واحوجت من معانيها على التعب
الخطاب فاحببت ان اجمع فيها ما جاء به الجم غفير من قواعد الاصول سهلا على حامل ما ابعد من عوامضها على ارباب العقول
متجنبا للاسهاب وعثاء الاطناب متوخيا للتحقيق البليغ المفيد الملخص سلطان الملل المعظم الملهم سلطان الاحرار والاحرار اجل
العالم واوصل من عمد الدعاة على الحكم واعلم ملوك ارباب الفضايل ناقد حلاص الافاضل لمعتمد اموات الخواطر ما شرعات العلوم
الدوائر ما حصه الله به من الفضايل التي جازت حد التواتر وحبته من المناقب التي يعجز في احصايها عدد الحاصرين وسد زمانها واليه
حلها وابرامها وركشف اعوارها والميس من اعتامها وادام الله امامه ازمام الغرة طوالعها والانضة شارعها وازلت حتى
صرب المال كالمحل الرحلي الهجر اوطال الى مطرلكنه اقصى درجات القدر وغايه منال افكار البشر وان جوا ان يعادف منه القبول وان
يقع موقع الاعتداد بما فيه من العمله والدهول وسميته ذات الاحكام في اصول الاحكام وقد جعلته مشتملا على اربع قواعد
الاولى في خصوص مفهوم اصول الفقه ومبادية الثانيه في تحقيق الدليل السمعي واقسامه وما يتعلق به من اوامره واحكامه
الثالثه في احكام المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين الرابعه في ترجيحات طرق المطلوبات اللهم فيسر بحسن امامه وسهل
بلوغ المحتوم والجزع انك ملاذ القاصدين ولطف الراغبين والعلم القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وفيه
موضوعه وغايته وما منه استمداده وتصوير مباديه وما الادلة التي يتركب منها قبل الخوض فيه فنقول
حتى يتأتى لمن حاول تحصيل علم من العلوم ان يتصور معناه اولا اجمالا او الرسم ليكون على بصيرة فيما يطلبه وان يعرف موضوعه وهو الشيء الذي
يبحث في دلالة العلم عن احواله العارضة له لتميز الدلة عن غيره وما هو الغاية المقصوده من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثا وما عنه البحث
فيه من الاحوال التي هي مسايله لتصور طلبها وما منه استمداده اعني استناده عند روم تحقيقه اليه وان يتصور مباديه التي لا بد
من سبق معرفتها فيه لامكان الشروع عليها اما مفهوم اصول الفقه فنقول العلم ان قول العالم اصول الفقه قول ذو فنين من

مضاف وهو الاصول ومضاف اليه وهو الفقه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه ولا جرم وجب بعد معرفة معنى الفقه اولا
بمعنى الاصول ثانيا اما الفقه ففي اللغة عبارة عن العلم ومنه قوله تعالى يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول اي لا نعلم وتفهم وقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم اي لا تعلمون وتعول العرب فهمت كلامك فهما وفقها وقيل هو العلم والاسم ان الفهم يغاير العلم اذ العلم غنيا
عن حدوده الذهن من حصله بمعنى لاختصاص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما اما العلم فسيأتي الخوض
عن قريب وعلى هذا فقد يكون عالما وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة طايفة من الاحكام الشرعيه
العرية عن الظنون والاسدلال والعلم احتراز عن الظن بالاحكام الشرعيه فانه وان جاز تسميته فقها في العرف العامي
فليس فقها في العرف الخاص والعلم احتراز عن الجهل والظن الذي لا يستند الى دليل اصلا والعلم بالاحكام احتراز عن العلم بغيرها
وقولنا المتعلق من الاحكام الشرعيه احتراز عن العلم بالحكم الواحد كالعلم بالنية في الوضوء وبالسنة في الصلاة وانما نقل بالاحكام
لان ذلك هو المعلوم بالفقه هو العلم بجملة الاحكام ولزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك وقولنا الشرعيه
احتراز عما ليس شرعي كالامور العقليه واللغويه وقولنا الفرعيه احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حجة فانه ليس فقها في
العرف الاصولي وان كان المعلوم حكما شرعيا فظرا لكونه غير فروعي وقولنا بالنظر والاستدلال احتراز عن علم الله تعالى
ذلك وعلم جبريل والنبي عليه السلام فانه علم بالوحي فان علمهم بذلك لا يكون فقها في العرف الاصولي اذ ليس طريق العلم في حقهم ذلك
النظر والاستدلال واما اصول الفقه فاعلم ان اصل كل شيء هو ما يستند غيره اليه وما منه استناد الفقه وجملته
دلالة ما على الاحكام الشرعيه ولفقيه حال المستدل بها من جهة الجملة لا من جهة التفصيل لجملة من الادلة الحاصلة المتعلقة في احاد
المسايل الخاصة واما موضوع علم اصول الفقه فاعلم ان موضوع كل علم هو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته
ولما كان مباحث الاصولي في علم الاصول لا تخرج عن احوال الاحكام الشرعيه دلة الموصلة الى الاحكام الشرعيه وما منه استمدادها واختلاف
من ايها وكيفيه استثمارها الاحكام الشرعيه عنها على وجه كلي هو موضوع علم الاصول واما غايته علم الاصولي الوصول الى
معرفة الاحكام الشرعيه التي هي مناط السعادة الدنيويه والاخرويه واما مسايله فهي احوال الادلة المبحوث عنها فيه مما عرضها
واما ما منه استمداده فعلم الكلام والعربيه والاحكام الشرعيه اما علم الكلام فلتوقف الادلة العلم بكون ادلة الاحكام
مفيده لها بناء على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به وعلى ذلك مما لا يعرف في غير علم الكلام واما علم العربية فلتوقف
معرفة دلالات الادلة اللفظيه من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد من الامة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة
والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايما
وغير مما لا يعرف في غير علم العربيه واما الاحكام الشرعيه من جهة ان الناظر في هذا العلم اما يطلع على ادلة الاحكام
الشرعيه فلا بد وان يكون عالما بالحقايق الاحكام ليتصور العصر الى اثباتها ونفيها وان يعلم ذلك من اصح المسايل بحيث
الاشله وكثر الشواهد وسا هل البحث فيها للنظر والاستدلال ولا نقول ان استمداده من وجوده هذه الاحكام ونفيها حتى
احاد المسايل فانها من هذه الجهة لا تفيد لذتها فلو توقفت الادلة على معرفتها من هذه الجهة كان دورا ممتنعا
واما مباديه فاعلم ان مبادي كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة وهي غير مبينة فيه لما ان مسايل
ذلك العلم عليها وسواء كانت مسلمة في بعض العلوم كمبادي العلم الاعلى او غير مسلمة في بعضها بل مفتولة على سبيل المصادرة
او الوضع على ان تبرهن في علم اعلى من ذلك العلم واما مبادي علم اصول الفقه فهي ما يتوقف عليه معرفة احوال الادلة المبحوث عنها فيه مما عرضها

التصورات صوريه او تطويه ومنهم من سلك في تعريف الحد وقد ذكر في ذلك حدودا نبينا لها اثار الافكار
والمعارف في ذلك لان العلم عباره عن صفه يحصل بها بنفس المتصف بها التمييز بين حقايق المعاني بالكليه حصولا لا يتطرق
اليه احتمال نقيضه فقولنا صفه كالجنس له ولغيره من الصفات وقولنا يحصل بها التمييز احتراز عن الحياه وسايس
الصفات الموقوفه على الحياه وقولنا بين حقايق المعلومات احتراز عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسات الجزيه دون
الامور الكليه وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن رحمه الله في ان الادراكات نوع من العلم لم نحتج الى التقييد بالمعلومات وهو
منقسم الى قديم كالعلم الاول لوجوده والى حادث نعلا العدم والحادث ينقسم الى تصوري وهو العلم الحادث الذي لا قدره للعبد
على تحصيله بنظر واستدلال وقولنا العلم الحادث احتراز عن علم الله تعالى وقولنا لا قدره للعبد عليه تحصيله بنظر والاستدلال
احتراز عن العلم النظري والنظري هو العلم الذي يصير العلم الصحيح والظن فعباره عن مرجح احد احتمالين في
النفس على الاخر من غير قطع

الفصل الثاني في المبادي اللغويه

كما سنا فما يتقدم وجه استمداد الاصول
من اللغه فلا بد من تعريف اللغه المبادي الماخوذه منها ولتقدم على ذلك مقدمه مقول اعلم انه لما كان نوع الانسان
اشرف موجود في عالم السفليات لكونه مخلوقا لمعرفه الله تعالى التي هي اجل المطلوبات واسنى المرغوبات بما خصه الله تعالى
به من العقل الذي به ادراك المعقولات والعلم من حقايق الموجودات على ما قال عليه السلام حكايه عن ربه لشد ما اعرف فخلقت خلقا
لا عرف به فلما كان هذا المعقول لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظريه المنتهي الى القضايا الضروريه الموصل بها الى
مطلوباته ولم يحقق حاجاته وكان كل واحد لا يستقل بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه دعت الحاجه
الى وضع دلايل يوصل بها كل واحد الى معرفه ما في ضمن الاخر من المعلومات المعينه له في تحقيق غرضه واخف ما يلزم من ذلك
ما كان من الاعمال الاختياريه واخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الالات والادوات ولا فيه ضرر الازدحام ولا تقاعل مع
الاستعانه عنه وهو معدود عليه في كل الاوقات من غير مشقه ولا نصب وذلك هو ما تشترك من المقاطع الصوتيه التي
خص بها نوع الانسان دون سايرانواع الحيوان على ما يليه من الله تعالى ومن اجل اختلاف تراكيب المقاطع الصوتيه حدثت الدلايل
اللفظيه والعبارات اللغويه وهي اما ان لا تكون موضوعه لمعنى او هو موضوعه والقسم الاول يهمل الاعتبار به
والثاني ينقسم الى المطرد في انواعه واسناده وضعه وطريق معرفته فهذا ان احتاج الى النظر فيه فالاصل الاول
في انواعه وهي الدلالات على ما في ضمنه من المطابقه والتضمن والالتزام

فصول الفصل الاول في حصرها

اما حصره فهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له دال على شيء اصلا فالاول
كالانسان فان ازمن قولنا انسان وان دلت على الشرطيه فليست ذات جزء من لفظ الانسان وحيث كانت خرامن لفظ الانسان لم
يكن شرطيه لان الجزء لا يعد الا الفاظ ليست لذواتها دلاله على ما يقصد المتكلم وارادته ونعلم ان المتكلم حيث حمل ان خرامن لفظ
الانسان لم يقصد جعلها شرطيه وحيث جعلها شرطيه لم يقصد جعلها خرامن لفظ الانسان وعليهذا فقصد الله ان جعل
عالما على حسن كان مفردا وان قصد به السببيه اي الله تعالى بالعبوديه كان مركبا لدلاله اجزايه على اجزاء معناه

الفصل الثاني في اقسامه

وهو اما ان يكون دلاله لفظيه او غير لفظيه والفظيه اما ان تختص بالنسبه الى كل المعنى الموضوع
له اللفظ او الى بعضه فالاول دلاله المطابقه اذ لا دلاله لفظ الانسان على معناه والثاني دلاله التضمن اذ دلاله
لفظ الانسان على ما في معناه من الحيوان الناطق والمطابقه اعم من التضمن لجواز ان يكون المدلول بسيطا لا جزء له واما

الحقيقه والمجاز من صفات الالفاظ دون العرايس

اما هو من الكلام والعربيه والاحكام الشرعيه فمبادية غير خارجه عن هذه الاقسام الثلثه فلنتكلم في كل منها فنقول

القسم الاول في المبادي الكلاميه

وهو العلم والظن والجهل والتصور والتصديق والعلم والظن والجهل والتصور والتصديق والعلم والظن والجهل والتصور والتصديق

القسم الثاني في المبادي اللغويه

القسم الثالث في المبادي الاصوليه

غير المطابقة فهي دلالة الالتزام وهي ان يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له ملازم من خارج فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ سمى الذهن من مدلول اللفظ الى ملازمه ولو قدر عدم تهذا الاسمال لذهني اذا كان دال الالتزام مفهوما ودلالة الالتزام وان شاركت دلالة التضمن في افتقارها الى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في كلالة التضمن عن انه في التضمن ليعرف يكون الجزء داخلا في مدلول اللفظ وفي الالتزام ليعرف فهو خارج عن مدلول اللفظ ولذلك كانت دلالة التضمن لعقيد بخلاف دلالة الالتزام ودلالة الالتزام فتاويه لدلالة المطابقة صرورة امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم واعم من دلالة التضمن لجواز ان يكون للازم لما لا جزء له

الفصل الثالث في اقسام اللفظ المفرد وهو اما ان يصح جعله احد جزئي القضية الخبرية التي هي ذات جزئين فقط او لا يصح فان كان الاول فاما ان يصح مولد القضية الحملية من جنسه او لا يصح فان كان الاول فهو الاسم وان كان الثاني فهو الفعل واما اسم الجنس الاول فهو الحرف وسيأتي على ما ذكرناه الاسماء النواقص كالذي والتي والمصمرات لهو وهي حينئذ لا يمكن جعلها احد جزئي القضية الخبرية عند تجردها والا مولد العضية الخبرية منها كانت وان تجرد ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تضمنها الصلة لا منع دلك فيها ولذلك المصمرات عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف

الفصل الرابع في الاسم وهو ما دل على معنى في نفسه ولا يلزم منه الزمان الخارج عن معناه بنفسه ثم لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا فتسميه اما ان يكون واحدا بالشخص او بالنوع او بالجنس فان كان الاول فهو علي وسواء كانت المسميات متباينة كالشمس والقمر او مختلفة بالعموم والخصوص من وجه كالانسان والابيض او عن متباينة كما اذا اطلقنا اسم الاسود على كل من الاحجار والغربان بطريق التعليم واطلقناه عليه بطريق الاشتراك العام فان مدلوله عند كونه علما انما هو ذات المحصوص ومدلوله عند كونه مشتقا الذات مع الصفة وهي السواد فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وان كان الثاني فهو الخارجي واما ان كان الاسم معددا اما ان يكون المسمى معددا او متعددا فان كان متحدا فتلك هي الاسماء المرادفة كالبهتر والعنز للعنصر وان كان المسمى معددا فتلك هي الاسماء المتباينة كالانسان والفرس مسائل هذه القسم ثلث

المسئلة الاولى احلف الناس في اللفظ المشترك هل له وجود في اللغة فاثبته قوم ونفاه اخرون والمختار جوازه ووقوعه اما الجواز العقلي فهو انه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد من اهل اللغة لفظا واحدا على معنيين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل ويوافقه عليه الباقون او ان يسبق وضع احدى السلسلين للاسم على معنى بحسبه ووضع الاخرى له ما رأ معنى اخر من غير سعور لكل واحد منا وصيغة الاخرى ثم يشتهر الوضعان وتخفى سببه وهو الاشبه ولو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عملا للف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع قد انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلا فقد يقصد تعريفه مجملا عن مفصل اما لانه علمه كذلك اولم يعلمه مفصلا او لمحذور يتعلق بالتفصيل دون الاجمال ولا بعد لهذه الغاية منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل واما سان الوقوع فقد قال قوم انه لو لم يكن في اللغة لفظ مشترك واقعة في اللغة مع ان المسميات عن متشابهة والاسماء متشابهة صروره ويكفيها من الحروف المشابهة لحالت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها مع دعوى الخلاف اليها وهو ممنوع وهو عن سديد من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة من الحروف المشابهة فلا يلزم ان يكون مشابهة الا ان يكون ما حصل من هيئات الحروف مشابهة وهو غير مسلم وان كانت الاسماء متشابهة فلا يلزم ان المسميات المتشابهة والمختلفة وهي التي يكون اللفظ مشتركا فيه غير متشابهة وان كانت عن متشابهة على ان وضع الاسماء على تسميات متشابهة مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصودا بالوضع وما لا يتم الا به مما يستمد فيه ذلك وان سلمنا انه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع ولهذا فان كثيرا من المعاني لم تضع العرب ما دالا عليها بالعاطا تدل عليها لا بطريق الاستقلال كالانفصال كانواع الروائح والطعوم من الصفات وقال ابو الحسن البصري اطلق اهل اللغة اسم الغور على الطهر والحيض وهما ضدان دل على وقوع الاسم المشترك في اللغة ولقائل ان يقول المقول على نقيضين متنع كما عرف ممتنع عن اهل الوضع بل غايته المقول الحادث الاسم وبعد المنع فلعله اطلق عليهما باعتبار معنى اخر 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 الاحتمال الاول فلما فيه من نفي المجاز والاشتراك كما بالنسبة الى موضعه والاولى في ذلك ان يقال

وانا ناظر الى الاجتهاد العلي
ملك النحور اولي الاشراك

محصور من واما من فعل نام فقد واما من حرف كتسميته انا او اما من اسم وفعل نحو بايط شرا واما من اسم وحرف كتسميته نزيد واما من فعل وحرف كتسميته قام علي واما ان كان الاسم واحدا او المسمى مختلفا واما ان يكون موضوعا على الكل حقيقة بالوضع الاول او هو مستعار في بعضها فان كان الاول فهو المشكك

المسئلة الثانية اختلف الناس في ان اللفظ المشترك هل له وجود في اللغة فاثبته قوم ونفاه اخرون والمختار جوازه ووقوعه اما الجواز العقلي فهو انه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد من اهل اللغة لفظا واحدا على معنيين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل ويوافقه عليه الباقون او ان يسبق وضع احدى السلسلين للاسم على معنى بحسبه ووضع الاخرى له ما رأ معنى اخر من غير سعور لكل واحد منا وصيغة الاخرى ثم يشتهر الوضعان وتخفى سببه وهو الاشبه ولو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عملا للف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع قد انه قد يقصد تعريف الشيء لغيره مفصلا فقد يقصد تعريفه مجملا عن مفصل اما لانه علمه كذلك اولم يعلمه مفصلا او لمحذور يتعلق بالتفصيل دون الاجمال ولا بعد لهذه الغاية منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل واما سان الوقوع فقد قال قوم انه لو لم يكن في اللغة لفظ مشترك واقعة في اللغة مع ان المسميات عن متشابهة والاسماء متشابهة صروره ويكفيها من الحروف المشابهة لحالت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها مع دعوى الخلاف اليها وهو ممنوع وهو عن سديد من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة من الحروف المشابهة فلا يلزم ان يكون مشابهة الا ان يكون ما حصل من هيئات الحروف مشابهة وهو غير مسلم وان كانت الاسماء متشابهة فلا يلزم ان المسميات المتشابهة والمختلفة وهي التي يكون اللفظ مشتركا فيه غير متشابهة وان كانت عن متشابهة على ان وضع الاسماء على تسميات متشابهة مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصودا بالوضع وما لا يتم الا به مما يستمد فيه ذلك وان سلمنا انه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع ولهذا فان كثيرا من المعاني لم تضع العرب ما دالا عليها بالعاطا تدل عليها لا بطريق الاستقلال كالانفصال كانواع الروائح والطعوم من الصفات وقال ابو الحسن البصري اطلق اهل اللغة اسم الغور على الطهر والحيض وهما ضدان دل على وقوع الاسم المشترك في اللغة ولقائل ان يقول المقول على نقيضين متنع كما عرف ممتنع عن اهل الوضع بل غايته المقول الحادث الاسم وبعد المنع فلعله اطلق عليهما باعتبار معنى اخر 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 الاحتمال الاول فلما فيه من نفي المجاز والاشتراك كما بالنسبة الى موضعه والاولى في ذلك ان يقال

انتو اجاع الكل على اطلاق اسم الموجود على القديم والحادث حقيقة ولو كان مجازا في احدهما لصح نفيه اذ هو امارة
المجاز وهو ممتنع وعند ذلك فاما ان يكون اسم الموجود دالا على ذات الرب تعالى وعلى صفة زايدة عليه
دائمة فان كان الاول والحق ان ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات الحادثة والا
لوجب الاشتراك بينهما وبين ما يشاركها في معناها في الوجود ضرورة التساوي في مفهوم الذات
وهو محال وان كان مدلول اسم الموجود صفة زايدة على ذات الرب تعالى فاما ان يكون المفهوم منها
هو المفهوم من اسم الموجود في الحوادث واما خلافه والاول يلزم منه ان يكون سمي الموجود في الممكن
واجبا لذاته ضرورة ان وجود الباري تعالى واجب لذاته وان يكون وجود الرب ممكنا ضرورة امكان وجود
ما سوى الله تعالى وهو محال وان كان الثاني لزم منه الاشتراك وهو المطلوب فان **فصل** المقصود من
وضع الالفاظ انما هو التفاهم والتفاهم وذلك عن يحتمل مع الاشتراك ضرورة لتساوي النسبة
عن معلوم من اللفظ والقرائن قد يظهر وقد يخفى وقد يتعذر بها تحصيل المقصود من الوضع وهو التفهيم فلما
وان احتمل وقوع التفاهم بالقرائن فلا يخلو عنه من جهة الجملة ثم سيق يصوره وليس وقوع التفاهم
الصور ورات تدل على وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها وان سلمنا ان الفائدة المطلوبة
انما هي فهم التفصيل فانما منع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم يلزم من وضعه لجميع مدلولاتها تطريق
العموم وليس كذلك فانا نجد العرب قد اطلقت لفظ العاصي والفاسق رضي الله عنهما على سائر المخلوقين واذا عرفت وقوع
الاشتراك لغة فهو ايضا واقع في كلام الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى والليل اذا عسعس فانه
مشترك بين اقبال الليل وادباره وهما ضدان هذا ادرج صاحب الصحاح وما قوله المانع لذلك من ان المشترك
ان كان المقصود منه الافهام فانه يجوز معه السامع فهو تطويل من غير فايدة وان لم يقصد فذات المقصود
وان لم يلزم المقصود منه الافهام فهو عبث وهو قبيح قوجب صيانة كلام الله تعالى عنه فهو مبني على الحسن والقبح العقليين
وسيأتي ابطاله كيف وقد سنا ان مذهبنا في ذلك نفي الحسن والقبح عن ذكر ان المشتمل نوع من انواع العموم والعام عندنا
ممتنع في كلام الله تعالى وبتقدير عدم عمومه فلا امتناع ان يكون في الخطاب به فايدة لنيل الثواب بالاستعداد للامتثال
وقد بينا انه يظهر وجه دليل يدل على تعيين البعض وابطال جميع الاقسام سوى الواحد منها **المسئلة الثانية**
قد ظن في الشيء انها مشتركة وهي متواطية وفي الشيء انها متواطية وهي مشتركة اما الاول فكقولنا مدا للفظ والمد
فانه لما اختلف الموضوع المنسوب اليه وهو الرمان والخط ظن الاشتراك في اسم المد وليس كذلك فان اطلاق اسم المد
عليهما اما كان بالنظر الى ان كل واحد منهما اول شيء لا من حيث هو اول للرمان او الخط وهو من هذا الوجه متواطئ
وليس بمشترك واما الثاني فكقولنا حمرة للون التشبيه بلون الخمر وللعنب باعتبار انه يؤول الى الحمرة وللدم والذهب
كان بالنظر الى الخمر او ان الخمر جزء منه فانه لما اختلف المنسوب اليه وهو الخمر ظن انه مواطئ متواطئ وليس كذلك فان اسم
الحمرة وان اختلف المنسوب اليه اما كان بسبب النسبة المختلفة اليه ومع الاختلاف فالاسم واطئ نعم لو اطلق اسم
الحمرة في هذه الصور باعتبار ما وضع له الاسم اشتراكا من عموم النسبة وقطع النظر عن خصوصياتها كان
متواطئا **المسئلة الثالثة** ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع الترادف في اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عدم تعدد الاسماء تعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الاخر وسانه من اربعة
اوجه الاول انه يلزم من اتحاد المسمى بعطيل فايدة احد اللفظين بحصولها باللفظ الاخر الثاني انه لو قدر اتحاد المسمى
فهو نادر بالنسبة الى المسمى المتعدد بتعدد الاسماء وغلبة استعمال الاسماء انما تراعى لاجل المسميات المتعددة بدليل على انها ادرب
الى التحصيل بمقصود اهل الوضع من وضعهم فاستعمال الالفاظ المتعددة فيما هو على خلاف العادة خلاف الاصل الثالث
ان الموضوع لحفظ الاسم الواحد احفظ من حفظ الاسمين والاصل انما هو التوام اعظم المفتقين لتحصيل الغرض العايد
والادنى لتحصيل الادنى السابع انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع حفظ حقيقة الموضوع في حفظه
فهمت فايدة الخاطب به ولا كذلك اذا تعددت الاسماء فان كل واحد من آحاد الامة يحفظ مجموع الاسماء او البعض منها
والاول شاق جدا وقل ما يتفق لك والثاني يلزم منه الاخلال بعادة المخاطب لجواز اختصاص كل واحد
بمعرفة اسم لا يعرفه الاخر وجوابه ان تقال لا سبيل الى ابداء الجواز العقلي فانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد
لمعطين على سبي واحد من سعي الكل عليه او ان يضع احد القبيلتين اخر الاسمين على سبي واحد ويضع الاخرى له اسما اخر
من غير شعور كل منهما بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك لكن وان ذلك جايز فواقع ما نطرا الى العقل ضرورة
وكان جايزا ما نطرا الى معلومنا قولهم في الوجه الاول لا فايدة في احد الاسمين ليس كذلك فانه يلزم منه التوسعة
في اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب فيكون اقرب الى الوصول اليه حيث انه لا يلزم من تعذر حصول احد
الطريقين تعذر الاخر بخلاف ما اذا اتحد الطريق وقد يتعلق به فوايد اخر في العلم والنشر والمطابقة والتحفة التي
يساعد احد اللفظين في حرف الروي ووزن البيت والتجانس والمطابقة والخفة في النطق به الى غير ذلك من المعاضد
المطلوبة لارباب الادب واهل الفصاحة وما ذكروه في الوجه الثاني فاما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤنة الحفظ ان لو
وقف على كل واحد حفظ جميع المترادفات وليس كذلك بل الدليل هو الذي يحفظ البعض مع ما فيه من العلامة التي
ذكرناها وما ذكروه من الوجه السابع فهو باطل بالمعاني المختلفة لغة وانه يلزم من الاخلال بالترادف
الاخلال بما ذكرناه من المعاصد لو لا هو محذور ورعم الدليل على وقوع الترادف لغة ما نقل عن العرب من قولهم الصلهب
والشوذب من اسماء الطويل والبهتر والهتر من اسماء القصير الى غير ذلك ولا دليل يدل على اشتمال ذلك حتى يمنع ما
يقوله من يتعسف في هذا الباب في بيان اختلاف المدلولات لكنه ربما خفي بعض الالفاظ المترادفة وظهر للبعض
تجعل الاشتهار بها نافيا للاخفى وهو الحاصل للمعطي وقد ظن بانها انها مترادفة وهي متباينة وذلك عند ما اذا نقلت الاسماء الموضوعة
واحد باعتبار صفاته المختلفة كالسيف والصارم والمهند باعتبار صفة وصف صفة كالناطق والفصيح وليس
شيء من ذلك بمترادف للموكد من جهة ان اللفظ المترادف لا بد وان يتجرد فايدة صاحبا ولا يشترط بعدم احدهما على الاخر
والمترادف الشيء يعاسبه بخلاف المولد والتابع في اللفظ يخالف لهما من حيث انه لا بد وان يدل على وصف المتبوع وانه
غير لا يفيد معنى اصلا لقولهم حسن بسن وشيطان لطان ولهذا قال ابن دريد سالت ابا حاتم عن معنى قولهم
بسن فقال ما ادري ما هو **المسئلة الرابعة** الاسم سمي المحاضرة بمصدر وما يشتقها وذلك لانا اما ان
نقصد به الدوام مع الاختصار او لا مع الاحضار فالاول هو الطاهر والثاني اما ان لا نقصد معه التشبيه او يقصد

فالاول هو المضمر والثاني باسمه او ما اشبهه والاسم الظاهر اما ان لا يكون اخره الفا ولا ما قبلها كسرة او يكون فالاول
هو الاسم الصحيح فان دخل حركة للرفع السوين فهو المنصرف لزيد وعمرو وان لم يقبل ذلك فهو غير منصرف كاحمد
وابرهيم والثاني هو المعتل فان كان في اخره ما قبلها كسرة فهو المنقوص كالقاضي والداعي وان كان في اخره الف
فهو المقصور كالدنيا والاخرى وان كان في اخره همزة قبلها الف فهو الممدود كالكرداء والكتاء واما المضمر فهو اما
منفصل او متصل والمنفصل نحو انا ونحن وهو وهي ونحوه والمتصل نحو فعلت وفعلت وما شبههما فهو اسم
الاشارة وهو اما ان يكون مفرد البس معه بلسه ولا خطاب او يلحون واللام نحو ذا وذي وذه وذي وذاك
وذاك وذلك وذلك وها ذان وذين وها تان وتين وها ذاك وها ذيك وها تاك وها تيك ثم ما كان من الاسماء الظاهرة واللون من اصل ثلثة احرف اصول فيقال للاحقاق عنه مع قوته بالتشبيه
الى الفعل والحرف الا بما شذ من قولهم يد ودم واب واخ ونحوه مما حذف منه الحرف الثالث وما كان من
الاسماء المضمرة متصلا كان من حرف واحد كالتاء من فعلت وان كان منفصلا او اللون من اصل من حرفين يبتدأ
باحدهما ويوقف على الاخر نحو هو وهي ولد لما كان من اسماء الاشارة فاللون من اصل من حرفين يضاهي نحو ذا وذه
ونحوه وبالجملة فاما ان يدل على شيء عينه او لا عينه والاول هو المعرفة كاسماء الاعلام والمضمرات والمبهمات
كاسماء الاشارة والموصولات وما دخل عليه لام التعريف وما اضيف الى احد هذه المعارف والثاني هو
النكرة كانسان وفرس وما الحق باخره من الاسماء بامثلة مكسورا اما قبلها فهو المنسوب كالهاشمي والملكي
ونحوه **القسم الثالث** الاسم سمي الى ما هو حمقة ومجاز اما الحمقة فهي اللغة ما حوذة من
الحق الذي هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل ومنه يقال حق لي ان افعل كذا وثبت حقيقة الشيء اذا تاتى الثابتة اللازمة
له ومنه قوله تعالى وللذين حقت عليهم العذاب على الكافرين اي وجبت وله ال قوله تعالى حقيق علي ان لا اقول اي واجب علي
واما في اصطلاح الاصوليين فاعلم ان الاسماء الحمقية قد تطلقها الاصوليون على اللغوية وشرعية واللغوية
سميت الى وضعية وعرفية والكلام انما هو في الحمقة الوضعية فلنعرفها ثم نعود الى ما في الاقسام وقد ذكر فيها
حدود واهية ستغني عن تصفح الرمان بذكرها والحق في ذلك ان يقال هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في اللغة كلاسد
المستعمل في الحيوان الشجاع المفترس لاعلى في الانسان في الحيوان الباطن واما الحمقة العرفية اللغوية فهي اللفظ
المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي وهي قسمان الاول ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم خص بعض
استعمال اهل اللغة بعض مسمياته كاختصاص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفا وان كان في اصل اللغة لكل ما دب على
الارض عند سيبويه وكثر استعماله او غيره ذلك الثاني ان يكون الاسم في اصل اللغة لمعنى ثم اشتهر
في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره كاسم الغائط فانه وان كان
في اصل اللغة للموضع المطمئن من الارض فقد اشتهر في عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان حتى انه لا يفهم من ذلك
اللفظ عند اطلاقه غيره ويمكن ان يكون شهرة استعمال لفظ الغائط في الخارج المستقذر من الانسان لكثرة مباشرته
وغلبة الحائط به مع الاستكفاف عن ذكر الاسم الخاص به لنفرة الطباع عنه فكنوا عنه بلازمه او لغير اخر واما
الحمقة الشرعية فهي استعمال اللفظ الشرعي فيما كان موضوعا له اولا في الشرع وسواء كان الاسم الشرعي وضعه له

يعرفها اهل اللغة او هما معرفان لهم غير انهم لم يصعوا لكل الاسم لكل المعنى او عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم او
عرفوا الاسم ولم يعرفوا لكل المعنى كاسم الصلاة والحج والزكاة ونحوه ولم يكن اسم الايمان والكفر للزنا خصت
هذه الاسماء للدينية وان ستت لحذا الحمقة على وجه جميع هذه الاعتبارات قلت الحمقة هي اللفظ المستعمل فيما
وضع له اولا في الاصطلاح الذي به الخاطب فانه جامع مانع واما المجاز فما خوذ في اللغة من الجواز وهو الانتقال
من حال الى حال ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا الى جهة كذا وهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين باستعمال اللفظ
من جهة الحمقة الى غيرها وقيل المطلق في تحقيقه يجب ان يعلم ان المجاز قد يكون بصرف اللفظ عن الحقيقة الوضعية
وعن العرفية والشرعية الى غيرها كما كانت الحمقة منقسمة الى وضعية وعرفية وشرعية وعند هذا يقول
من اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز في اللغة الوضعية هو اللفظ المواضع على استعماله في غير ما وضع له اولا
في اللغة لما شابهما من المتعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا نفى الحد بحاله واتى بالمواضع عليه بالمستعمل وعلى هذا
والا فحتى حد النحو عن الحقيقة العرفية والشرعية وان اردت ان يرد على وجه يعم الجميع قلت هو اللفظ المواضع
على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصلاح الذي به الخاطب لعلاقة بينهما من التعلق وبغي بالتعلق ما يعم
الحمقة والمجاز ان يكون محل النحو مشابها لمحل الحمقة في سكله وصورته كاطلاق اسم الانسان على المصور على الحائط
او في صفة ظاهرة في محل الحمقة كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاسر له ما في صفة الشجاعة لا في صفة النحر لحقائها
او لانه كان حمقة كاطلاق اسم العبد على المعتق او لانه يؤول اليه في العالب كتسمية العصير خمرا او انه كان ولد
في العالب ليعم نحو الخمر والمراب ونحوه وجميع حقائق النحو وان بعدت عن حاجة عمادنا ناه واتما قيدنا
الحد باللفظ لان الكلام انما هو في المجاز اللفظي لا مطلقا وبقولنا المواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع
له اولا سيرا له عن الحمقة وبقولنا لما بينهما من التعلق لانه لو لم يذكر لكان ذلك استعمالا وضع اخر وكان
اللفظ مشتركا لا مجازا فان قيل ما ذكرتموه من الحد غير جامع لانه يخرج منه النحو بتخصيص الاسم بعض مدلولاته
في اللغة كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز غير مستعمل فيما وضع اولا له حول لفظ الدواب الاربع
الى المدلول الاصلي ويلزم منه ايضا خروج النحو بزيادة الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز وهو غير مستعمل في افراده
شيء اصلا وخرج ايضا منه النحو بلفظ الاسد عن الانسان حالة قصد تعظيمه واما الحاصل بتعظيمه سعد بن لؤي اسدا
لا يجوز اطلاق اسم الاسد عليه دليل ما اذا جعل علما للدوم له اذ ذاك لا يكون غير ما وضع له اولا ويدخل فيه
الحمقة العرفية فلفظ الغائط وان كان اللفظ مستعملا في غير موضوعه اولا والحمقة من حيث هي حمقة
لا يكون مجازا فلنا اما الاشكال الاول فمدفوع لانا لا نعني ان حمقة المطلق على الفرد المعين هي الخصوص بل ان استعماله له في غير ما وضع
له اولا واما الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء ليست مستعملة للاسم لوضعها في اللغة ولا للتشبيه
والا لكان معناها ليس لمثله مثل وهو مثل لمثله وكان ما قصد وحاسبه مستعملة فيما وضعت له في اللغة اولا
لمكاشفة اطلقت في الخبر واما النحو بلفظ الاسد عن الانسان بتعظيمه له فليس لبعد بن سمي الاسد الحمقي
فيه بل لمشاركة له في صفته من الشجاعة والحمقة العرفية وان كانت حمقة بالنظر الى واضع اهل العرف

عليها فالاحرج عن كونها مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اولا ولا ما قص واذا عرف معنى الحقيقة
والمجاز فهما وردا لفظ فى معنى وتردد من الفهم فى انه حقيقة او مجاز امّا بالنقل عن اهل اللغة
وان لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا بعدم تبادره فى نفس الامر وقد يعرف كونه حقيقة بعدم ذلك ولهذا فانه
يصح ان يقال لمن سمى من الناس حمارا البلادة فرانه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان فى عرف الامر ما فان حقيقة
فيه ومنها ان يكون المدلول مما سادر الى الفهم من اطلاق اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجازا
بخلاف غيره من المدلولات فالمسادر الى الفهم هو الحقيقة وغيره هو المجاز فان قيل هذا انما يطرد فى المجاز
المعمول حيث انه سبق الى الفهم من اللفظ دون حقيقته فالامر فيها بالعكس مما ذكرتموه وينتقض ايضا باللفظ
المشترك فانه حقيقة فى مدلولاته مع عدم تبادر شئ منها الى الفهم عند اطلاقه قلنا اما الاول فمندفع
وذلك لان اللفظ الوارد اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه فان علم كونه مجازا فهو غير وارد على ما ذكرناه
وان لم يعلم فالظاهر انه يكون حقيقة بخلاف ما لو كان حقيقة فى العالم وادراج النادر تحت العالم اولى
اما اللفظ المشترك فان قلنا انه عام فى جميع محامله فقد اندفع الاستدلال وان قلنا انه لا يستعمل الا واحدا من
مدلولاته على طريق البدل فهو حقيقة فى الواحد عينا والذى هو حقيقة فيه فهو متبادر
الى الفهم عند اطلاقه وهو الواحد على البدل والذى لم يسادر الى الفهم وهو الواحد المعين عن حقيقة فيه وفيه
دفع ومنها ان لا يكون اللفظ مطردا فى مدلوله مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع من الاطراد
وذلك كتسمية الرجل الطويل بحمار فانه هو عين مطرد فى كل طويل فان قيل عدم الاطراد لا يدل على المجاز
فان اسم الشئ حقيقة فى الكريم والفاضل حقيقة فى العالم وهذان المدلولان موجودان فى حق الله تعالى ولا
يقال له شئ ولا فاضل ولان الاسم العاروى حقيقة فى الواحد المخصوصة لكونها مقر للسماعات وهذا
المعنى موجود فى الحمر والكوز ولا يسمى قارورة وان سلم ذلك وللن الاطراد لا يدل على الحقيقة لجواز
اطراد بعض المجازات وعدم اطراد فى بعضها كما ذكرتموه ولا يلزم منه التعميم قلنا اما الاستدلال الاول
فقد اندفع بقولنا اذا لم يوجد مانع سمعى ولا لغوى وقد اوردنا الصور فقد وجد المنع ولولاه لكان الاسم
مطردا فيها واما الثانى فما لا ندعى ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى ان عدم الاطراد
دليل المجاز ومنها ان تكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة فى غير المسمى المدلول وجمعه مخالف لجمع
المسمى المدلول فعلم انه مجاز فيه وذلك كاطلاق اسم الامر على الفعل المخصوص وعلى الفعل فى قوله تعالى وما
امرنا الا واحدة وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فان جمعه فى جهة الحقيقة اوامر وفى الفعل امور
ولا يقول ان المجاز لا يجمع والحقيقة يجمع كما ذهب اليه بعضهم اذ الاجماع منعقد على الجمع بلفظ المجاز عن البليد
مع صحة بلسه وجمعه حتى تقال حماران وحمران فان قيل اختلاف الجمع لا يدل على التغاير فى
المسمى المدلول لجواز ان يكون جمعه فيه واختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى قلنا الجمع انما هو
للاسم لا للمسمى واختلافه لا يلزم منه تغاير المسمى فيما وضع له اولا حقيقة وان كان
لصفة ولا يصح ان يشتق لموصوف بها منها اسم مع عدم ورود المنع من الاشتقاق فيدل على كونه مجازا

وذلك كاطلاق اسم الامر على الفعل فانه لا يشتق منه اسم فاعل منه اسم الامر بخلاف اسم العامور فانه لا يطلق على الكور
والجرة بطريق الاشتقاق من وارد المائع فيه مع كون اسم القوارير حقيقة فى الزجاجة المخصوصة ولو ورد
المنع من اهل اللغة فيه فان قيل هذا منقوض باسم الراحة القائمة بالجسم فانه حقيقة مع عدم الاشتقاق
قلنا لا سلم عدم الاشتقاق فانه يصح ان يقال للجسم الذى قامت به الراحة مسترح ومنها ان يكون الاسم
مضافا الى حقيقة وهو متعذر الاضافة اليه فيتعين ان يكون مجازا فى شئ اخر ودلالة المقولة على ما سبق
القرينة فان قيل لا نسلم دلالة ذلك على كونه مجازا فى الغير لجواز ان يكون مشتركا ومعارا حمل اللفظ المشترك على بعض
محامله لا يوجب جعله مجازا فى الباقى قلنا هذا انما يتوجه على القول بالاستدلال وهو خلاف الاصل الآن المحذور
فيه ادنى من محذور الاشتراك على ما مضى فكان اولى وعلى هذا فقول من قال ان اسم الشئ حقيقة فى بعض المعانى
لزم ان يكون مجازا فيما عداه اذا لم يكن مسماه فيه مشتركا يصح ان يكون مدلولا للفظ بطريق المواطاة ومنها
ان يلزم قد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا ما واردا فى معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه ما واعينه قرنوا
به قرينة دل ذلك على كونه حقيقة فيما اطلقوه مجازا فى الغير وذلك ان وضع الكلام لمعنى لما كان لينتفى به فى
الدلالة له والاصل ان يكون ذلك فى الحقيقة دون المجاز لكونها اعلى فى الاستعمال ومنها انه اذا كان اللفظ
حقيقة فى معنى ولذلك المعنى متعلق اطلاقا ما ثم استعمله ذلك المعنى دل على كونه مجازا فيه كاطلاق اسم القدرة
على الصفة المؤثرة فى الايجاد فان لها مقدورا واطلاقها على المحلوقات فى قولهم انظر الى قدرة الله لا مقدور
لها فان قيل التعلق ليس من توابع لون اللفظ حقيقيا بل من توابع المسمى ولا يلزم من اختلاف المسمى اذا
كان الاسم فى احدهما حقيقة ان يكون مجازا فى الاخر لجواز الاشتراك فجوابه ما سبق ومنها ان يكون الاسم
الموضوع لمعنى مما يتوقف اطلاقه عليه على علاقة بسبب ذلك الاسم فى موضع اخر ولا لذلك بالعكس فيعلم ان الموقوف
مجاز والاخر عن مجاز وتشترك الحقيقة والمجاز فى سماع انصاف الاسماء المخبر عنها وذلك كان الحقيقة
على ما تقدم انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز فيما وضع له اولا وذلك سمعى لون
الاسم الحقيقى والمجازى ووضع اللغة موضوعا كان شئ قبل هذا الاستعمال ووضع اللغة والاسماء المخبر عنها ليست
كذلك فان سمعها لم يسمعها فيما وضعها اهل اللغة اولا ولا فى عرف لا يهتم لم يكن من وضعهم ولا لون
حقيقة ولا مجازا ولا على هذا فالالفاظ الموضوعة اولا فى ابتداء الوضع فى اللغة لا يوصف بلونها حقيقة
ولا مجازا والاشياء موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف الفرض ولا للكل وضع ابتدائى فى الاسماء
المخبر عنها اسد الارباب الحرف والصناعات لادواتهم والاتهم وانما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها
بعد ذلك وبهذا يعلم بطلان قول من قال ان كل مجاز له حقيقة ولا عكس وذلك لان عامة المجاز ان يلون
مستعملا فى غير ما وضع له اولا وما وضع له اللفظ اولا ليس حقيقة ولا مجاز على ما عرف والنظر
الى ما حقيقته فى معنى كالحقيقة والمجاز يعلم ان تسمية اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا حقيقة وان كان
حقيقة بالنظر الى الامر العرفى غير انه مجاز بالنظر الى لونه مسموعا من الوجوب والسعة الذى
هو مدلول الحقيقة اولا فى اللغة على ما سبق لحقيقة وسمول الحقيقة والمجاز ايضا فى ان كل ما

كان من كلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا خلو عن الحقيقة والمجاز بما بل لا بد من احدهما فهو مسلك
هذه المسئلة حسن المسئلة الاولى الاسما السوعيه ولا شك في امكانها اذ لا حاله في وضع الشارع اسما
من اسما اهل اللغة او من عين اسمائهم على معنى يعرفونه او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم فان دلالات الاسما
على المعاني ليست لذواتها ولا الاسم واحد للمعنى بدليل اشتقاق الاسم قبل التسميه وحوار اندراج اسم الساعة
بالسواد في اسد الوضع وكما في اسما الاعلام والاسما الموضوعه لارباب الحرف والصناعات لاذواتهم والا تهم
واما الخلاف بعدها واسا ما في الوضع والمجاز هاهنا مفروض مما استقلت اذ ليس من اسما اهل اللغة كلمة الصوم
والصلاه هل خرج بعض وضعهم ام لا فمنع العاصي او تكرر خ لك واسد المعتزله والخوارج والعقها احمج العاصي
مسلكين الاول انا ان ادع لو فعل ذلك لزمه تعريف الامه بالوصف بعد ملك الاسامي والا كان مكلفا لهم
بفهم مراده من ملك الاسما وهم لا يفهمونه وهو تطيف ما لا يطاق والوصف الوارد في مثل هذه الامور لا بد وان
يكون متواترا لعموم قيام الحجه بالاحاد فيها ولا تواتر وهذه الحجه عين مرضيه اما اولا فلما بينا مسنده على
امتناع التطيف بما لا يطاق وهو فاسد على ما عرف من اصول اصحابنا العاملين بخلافه في هذه المسئله وان كان ذلك
ممتنعا عند المعتزله وسيجيء امتناع التطيف بما لا يطاق اما بلوغ هذا مبلغ ما لا يطاق فان لو هم فهمها
قبل بعضهم ولسنا لذلك قوله السفهم اما بكون بالفعل المتواتر لا سلم وما المانع ان يلون بعضهم
بالتكرير والقرائن المطافره مرة بعد مرة كما يفعل الوالدان بالولد الصغير والمعلم في تعريفه ما في ضميره
لغيره بالاشارات المسلك الثاني ان هذه الالفاظ قد استعمل عليها القرآن خلوه عن معنى لغير مدلولها
في اللغة ما كانت من لسان اهل اللغة كما قال الروم العلما واراده التحمال او الغفرا وذلك لان كون اللفظ
عربيا لسر لذاته وصورته بل لدلالته على ما وضعه اهل اللغه بازايه والاذات جميع العالم فقبل التواضع
عليها عربيه وهو ممتنع ويلزم منه ان لا يكون القرآن عربيا وذلك 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 ايضا اذ لقائل ان يقول لم قلتم انه يلزم من ذلك خروج القرآن عن كونه عربيا فان قول لانه
اذا كان مشتملا على ما لس بعربي فما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا وفي ذلك مخالفة لنص
المنصوص المدلوله فيمكن ان يقال لا نسلم دلالة النصوص على كون القرآن بطمته عربيا لخصوصه لان القرآن
قد يطلق على السوره الواحده منه بدليل قوله تعالى فاتوا بسوره من مثله وقد يطلق على الكل وليهذا يصح ان يقال للسوره الواحده
هذا قرآن والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان القرآن ما خوذ من الجمع ومنه يقال قرأت الناقة لبنها في ضرعها
اذا جمعته وقرأت الماء في الحوض اذا جمعته والسوره الواحده قد تكون مغنيه للجمع لما فيها من حروف وكلمات
وايات فصح اطلاق القرآن عليها عائشه انا حاكفنا هذا في غير الكتاب العزيز فوجب الحمل عليه هذا الاصل
في الكتاب ولانه لو كلف انه لا يقرأ القرآن فقرأ سوره منه حنث ولو لم يكن قرآنا لما حنث واذا كان
كذلك فلم يكن الحمل على الكل اولى من البعض وعند ذلك يمكن حمله على البعض الذي ليس فيه عين العربيه
فان قيل اجمعت الامه على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآنا واحدا فلو كان البعض قرآنا والكل قرآنا لزم

التسمي ح

ابحر ح

التي ح

التسميه في القرآن وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن القرآن الا واحدا بعض انه لا يلون هو الكل ضرورة الاجماع
على سنته قرآنا قلنا اجمعت الامه على ان الله تعالى لم ينزل الا قرآنا واحدا بهذا المعنى انه لم ينزل غير
هذا القرآن ومعنى ان المجموع قرآن وبعضه ليس بقرآن الاول مسلم والثاني ممنوع وان قبل ما دل لزنوع
من الدليل على كون بعض القرآن قرآنا معارض بما دل على انه ليس بقرآن وهو قوله تعالى فاقرأ ما تيسر منه
والامه هذا بعض القرآن قلنا المراد به انما هو بعض الجمله المسماه بالقرآن وليس في ذلك ما دل على ان
البعض ليس بقرآن حقيقه فان جزء الشيء اذا سار كل كله في معناه كان شاركه في اسمه ولهذا يقال بعض
اللحم لحم وبعض العظم عظم وبعض الماء ماء لاشتراك الكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم واما مثبته دلك
مما كان البعض فيه غير مشارك للكل في المعنى المسمى بذلك الاسم ولهذا لا يقال لبعض العشره عشره وبعض الماء ما به
وبعض الرغيف رغيف وبعض الدار دار الى غير ذلك وعند ذلك فما لم يتبين ان ما نحن فيه من القسم الثاني دون
الاول فهو غير لازم وان سلمنا التعارض من كل وجه فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى المسدل الترجيح
وان سلمنا دلالة النصوص على ان القرآن لجملته عربيا لكن لجهة الجمعيه او المجاز الاول ممنوع والثاني مسلم ودلالة
ما العالم منه العربيه يسمى عربيا وان كان فيه ما ليس بعربي كما يسمى الزنجي اسود وان كان بعضه البشر مبيضا
كاسنانه وسمي عينيه والروحي ابيض وان كان البعض الذي سمي منه اسود كالناظر من عينه ودلالة البيت من الشعر
بالفارسيه يسمى فارسيا وان كان مشتملا على كلمات عربيه ويدل على هذا التجوز ما استمل عليه القرآن من الحروف
المجمه في اوائل السور وانها ليست من لغة العرب في شيء وايضا فان القرآن قد اشتمل على عبادات غير معلومه للعرب
ولا يتصور التعبير عنها في لغتهم فلا بد لها من اسما يدل عليها عين عربيه وايضا فان القرآن مشتمل على قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد به صلاتكم وليس الايمان في اللغة بمعنى الصلاه بل بمعنى التصديق وعلى قوله اقيموا
الصلاه والصلوه في اللغة بمعنى الدعا وفي الشرع عبارة عن الافعال المخصوصه وعلى قوله تعالى وايتوا الزكوه والزكاه
في اللغة عبارة عن النمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن وجود اداء مال مخصوص وعلى قوله تعالى كتب عليكم الصيام
والصوم في اللغة عبارة عن مطلق امساك وفي الشرع عبارة عن امساك مخصوص بل وقد يطلق الصوم في الشرع على
حاله لا امساك فيها كحاله الناسي لطلاوعلى قوله تعالى والله على الناس حج البيت والحج في اللغة عبارة عن مطلق قصد
وفي الشرع عبارة عن القصد الى مكان مخصوص وهذا كله مدل على ان اسما القرآن على ما ليس بعربي
العربي على ما لا يخفى واما قولكم ان اسما الحروف المجمه في اوائل السور فهي اسما وهي اعلام
انما اتعال مخصوصه معلومه للعرب وسماه باسما خاصه بها فهو عين الشرع اعني هي الحروف والكلمات
عليها بعد ما لم تكن كذلك وليس في ذلك ما يدل على استمال القرآن على ما ليس بعربي واما الايات المدلوله
فهي محمولة على مدلولاتها لغة اما قوله تعالى فما كان الله ليضيع ايمانكم والمراد به صلاتكم فقوله
تعالى واقيموا الصلاه فالمراد به الدعا ولهذا قال بعده وايتوا الزكوه فالمراد به النمو والزيادة والمراد
من الصوم الامساك ومن الحج القصد عين ان الشارع شرط في احزابها وصحتها امورا عاصم غيرها التي
وليس في دلالة ما يدل على تغير الوضع اللغوي وان سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى هذه الاسما للشرع

المجاز اما فى الصلاة فمن جهة ان الدعا جزؤها والشى قد يسمى باسم جزئه ومنه قول الشاعر

٥ ساستدنى حاميم والرمح شاجر فهلا تلاحاميم قبل التقدم ٥ واراد به القران فسماه باسم جزئه وكذلك الكلام فى الصوم والزكوة والحج ويمكن ان يعال بان تسميته الصوم الخاص وكذلك الزكاة والحج والايمان من باب التصرف بتخصيص الاسم بعض مسمياته لغة كما فى لفظ الدابة والشارع قله ولا به هذا التصرف كما لاهل اللغة

الاذكار ٢ ونحن نصلى وان اعلمنا انا سنت صلاته لكونها مما نتبع فيها فعل الامام فان التالى لك ابق من الحمل يسمى مصليا لكونه تابعا ونحن نزكوه ان تسميه الواجب زكاة بالشى تسميه والتحور بالشى السبب عن السبب جائز لغة والمجاز من اللغة لامن غيرها فلنا اما الحروف فانها اسماء لاحاد السور وهى اعلام لها وليست بلغة فقد اسمل الله على ما ليس من لغة العرب وما ذكروه فى العبادات الحادثة فى الشرع فانما يصح ان لو لم يلق فقد اطلق عليها اسما لم تكن العرب قد اطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكرنا من الايات فولهم ان هذه الاسماء يجب ان تكون موضوعة عانتها لغة غير ان الشارع شرط فى اجزائها شروطا لا يصح فان سمى الصلوة فى اللغة هو الدعا وقد يطلق اسم الصلاة على الافعال التى لا دعا فيها لصلاة الاخرس انه يفهم الدعا فى الصلوة حتى يأتى به ويعذر ان يكون الدعا محققا فليس هو المسمى بالصلوة وحده ودليله انه يصح ان يعال انه فى الصلوة طلبة لونه غير داع ولو كان هو المسمى بالصلاة لاعبر لصح عند فراغه من الدعا ان يقال خرج من الصلوة واداعاد اليه يقال عاد الى الصلوة وان لا سمى الشخص مصليا حاله عدم الدعا مع تلبسه بسائر الافعال وكل ذلك خلاف الاجماع فولهم ان تسميه هذه الافعال بهذه الاسماء انما هو بطريق المجاز فلنا الاصل فى الاطلاق الحقيقة قولهم ان الدعا جزء من هذه الافعال والشى قد يسمى باسم جزئه فلنا ذلك ممنوع والثانى مسلم ولهذا فان العشرة لا يسمى خمسة ولا الكل جزءا وان كان بعضه يسمى جزءا الى امثلة لا تحصى ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه اولى من غيره وان سلمنا صحة ذلك لجواز او للن ليس الاصل التجوز فى هذه الاسماء واحراز الغفران على جمعة اولى من العلس فان قيل ما ذكرتموه اولى فان ما ذكرناه اولى فان ما ذكرتموه منه العمل وتغيير اللغة والعمل والتغيير فمدعى هو خلاف اصل الوضع واسات وضع آخر والوضع اللغوى لا يصير الى شئ حتى يعلم منه تغيير وكان اولى وايضا فان الغالب من الاوضاع النقل بالتغيير وادراج ما ليس فيه تحت الاعلى اغلب فلنا سلمنا ان الحكم اولى لما فيه من ازدكاب مجاز واحد وما ذكرتموه فيه ارتكاب مجازات كثيرة وكان اولى وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوز لتخصيص الصلاة وما ذكروه من تسميه افعال الصلاة لما فيها من المتابعة للامام فيلزم من ان لا سمى صلوة الامام والمنفرد صلاة لعدم هذا المعنى فيها وقولهم فى الزكاة ان الواجب سمى زكاة بالشى سببه تجوزا فيلزم عليه ان لا يصح تسميته زكاة عند عدم النمو فى المال وان كان انما حاصلا والتجوز بالشى السبب على المسبب جائز مطلقا او فى بعض الاسباب الاول ممنوع والثانى مسلم ولهذا فانه لا يصح تسمية الصيد سنكة وان كان نصبها سببا له ولا يسمى المرتد بابا وان كان الاب سببا له ولذلك لا يسمى العالم الها وان كان الاله تعالى سببا له الى غير ذلك من الابطال ٥ وعند ذلك فتجويز العقول كان ما ذكرتموه من فعل ما نجوز التجوز به اولى من غيره ٥ واما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الايات

ظ اول

العربية التى كتب فيها والعجيز الى قلنا فيها وبقوله حدارا بعدان تنقض والاول من باب التجوز بالزيادة ولهذا لو حذف الكاف فى الكلام مستقلا والثانى من باب النقصان فان المراد به اهل القرية لاستحالة سوال القرية والعير وهى البهايم والثالث من باب الاستعارة لبعد الارادة من الجدار واذا امتنع حمل هذه الالفاظ على ظواهرها فى اللغة فما يكون نحمله عليه هو المجاز فان قيل لا سلم التجوز فيما ذكرتموه من الالفاظ اما قوله تعالى ليس كمثله شئ فصحيح فى نفى التشبيه ومعناه ليس كذاته شئ ومنه قوله تعالى فانما هو اسمل بما استهم اى تفقه ويقال ملك لا يقوم هذا او المراد نفسه واما قوله تعالى واسال القرية والمراد بحمع الناس فان القرية ماخوذة من الجمع وهو منه يقال قريت الماء فى الحوض اى جمعته وقرأت اللقمة لغيرها فى صرعها اى جمعته ويقال قد صار معروفا لصافه فادى ونعرى لاجماع الاضياف عنده وسمى القران قرانا لذلك ايضا لاستماله على مجموع السور والايات واما العير فهى القافلة ومن قيل من الناس يسمى وان كان اسم القرية للحيوان والعير للبهايم غير ان الله تعالى قادر على نطاقها ومن لنسوه زمان حرق العوائد فلا مشقة بطقها سوال التى قيل لها وقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض محمول ايضا على حقيقته لانه لا يستحيل عقلا على الله تعالى حلق الارادة فيه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المجاز لكنه معارض بما دل على قدمه وذلك لان المجاز لو دل لدل بصدوره عنه عند قول القايل للبليد حمار وللجبان الشجاع اسد ونحص الاسم المعنى المطلق يكون كذبا ولان المجاز هو الدال من الكلام ٥ قلام الرب تعالى عما نصاف عنه سلمنا انه ليس بكذب غير انه انما نصار اليه عند العجز عن الحقيقة وتعالى الرب عز وجل سلمنا انه غير موقوف على العجز عن الحقيقة عن انه مما لا يفيد معناه بلفظه دون قرينة وربما تحقق معنى الناس على الخاطب وهو صحيح من الحكيم سلمنا انه لا يعصى الى الالباس غير انه اذا خاطب بالمجاز وحب وصفه بكونه مجازا نظرا الى الاشتقاق كما فى الواحد منا وهو خلاف الاجماع سلمنا عدم انصافه بذلك غير ان كلام الله على حق فله حقيقة ومجاز فلله المجاز والجواب ـــ قولهم ليس كمثله شئ لنفى المسمية ليس كذلك فانه لو كانت الكاف هاهنا لنفى التشبيه لكان معنى النفى ليس مثل مثله شئ وهو ما تخص ضرورة انه مثل مثله والمثل فى الآية زائدة والمراد من قولهم مثلك لا يفعل هذا الملك ان له وصفا ما وقولهم المراد من القرية الناس المجموعون ليس كذلك لان القرية هى المحل الذى يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع ومن ذلك سمى الزمان الذى فيه يحتمع دم الحيض قرءا وله ذلك العارى لجامع القران والقارى لجامع الاضياف وقولهم ان العير هى القافلة المجتمعة فلنا من الناس والبهايم لا نسلم الناس وحده ولهذا لا يحتمع الناس من غير ان يكون معهم بهايم قافلة قولهم لو سال لوقع الجواب فلنا جواب الجدران والبهايم غير واقع على وجه الاحسان فى عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بعد تدبر لحدى النبى عليه السلم به ولم يلزم لذلك فيما نحن فيه فلا مانع من اعتماده عليه ثم وان امكن تحميل ما قالوه مع بعده فيما ذا يعتذر عن قوله تعالى حتى يتبين لهما الانبار والانهار عن خبايره وعن قوله تعالى واسئل القرية شيئا وهو عين مشتمل وعن قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل والذل لا جناح له وقوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هى الحج وانما هى ظرف لافعال الحج وقوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات والصلوات لا تهدم

وقوله او حاصدكم العذاب وقوله الله نور السموات والارض وقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
والعصاص ليس بعدوان وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم وقوله
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقوله تعالى احاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى كثرة من المجازات وعن المعارضة
الاولى بمنع كون المجاز كذبا فانما يكون كذبا ان لو اسند ذلك حقيقة لا مجازا كيف وان الكذب مستقبح عند العقلا
بخلاف الاستعارة والتجوز فانه عندهم من المستحسنات قولهم انه من دلك الكلام ليس كذلك بل رماه بالمجاز
افصح وامر الى تحصيل مقاصد المتكلم اللغوي على ما سبق وعن الثالثة لئن سلمنا دلالة الاستثناء على
الحقيقة بل انما يصار اليه مع العذرة على الحقيقة لما دللناه من المقاصد فيما يعود وعن الرابعة انها مبنية على
الاصول العقلي وقد ابطلناه لئن سلمنا وهو لا نسلم على الخصوم فيما ورد من الايات المتشابهات فما هو الجواب عن المتشابه
هو الجواب انا هاهنا وعن السابعة انا لم نسلم تجوزا لانه لا يلزم من توهم التصحيح لاقواله بالقبح وهذا يفهم منه ذلك عند
قول العاقل فلان مجوز في مقالته فيوصف اطلاقه وحق الله على الاطلاق الشرعي ولم يرد وعن الخامسة ان كلام الله تعالى
وان كان لا حقيقة فيه بمعنى لفوته صدقا لا بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز المسئلة الرابعة اجمعوا في اسماء
القرآن على كلمة عن عوسه ما سبه ابن عباس وعلمه ونعاه الباقون ارجح الحافون بقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا
اعجميا لقالوا لولا فصلت اياته اقرآن عجمي وعربي مبين وبقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وظاهر ذلك تنافي
سبي الاعراض وفيه اعجمي وبقوله تعالى بلسان عربي مبين وقطع اعتراضهم بتنوعه بين عجمي وعربي ولا
ان يكون فيه ما ليس بعربي واجيب المثبتون للرد بقولهم القرآن مشتمل على المشكاة وهي هندية واستبرق
بالفارسية وطه بالقبطية وقسطاس بالرومية والاب وهي كلمة لا تعرفها العرب ولد الدوري عن عمرو رضي الله عنه
انه لما بلغه هذه الآية قال هذه الفاكهة فما الاب قالوا ولا ان النبي عليه السلام سئل عن الاب فقال اي سماء تظلني
وايه ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله ما لم يرد الله تعالى بما لم يعلمه احد وقال ابو بكر رضي الله عنه
خطابه للرد المجاز اوبيانا وايضا فان النبي عليه السلام لم يدع انه ظاهر بل كلام الله تعالى المحيط بجميع اللغات ولا يلزم
تكلمه باللغات المختلفة منكر اهل غايته انه لا يكون معهودا للعرب وليس ذلك ببعيد بل يصح ذلك بآيات التشابه
والحروف المعجمة وقد اهل السور احاد الباقون قالوا اما الكلمات المذكورة فلا سلم انها ليست عربية غاية
ما في الباب ان اللغات المختلفة قد توافق بعض الكلمات وهو غير ممتنع كما في قولهم سروال بدل سراويل وفي قولهم شوربا فانه قد نقل
انه مما اتفقت عليه جميع اللغات ولا يلزم من احتفاظهم بالاب على عمومه ان لا يكون عربيا او ليس كل كلمات العربية مما
احاط بها كل واحد من احاد العرب ولهذا قال ابن عباس ما كنت ادري ما معنى فاطر السموات والارض حتى سمعت امراة من
العرب انا فطرتها اي ابتدأتها واما يعنيه الى الكل ولا توجه ذلك استعمال الكتاب على غير لغة العرب لما ذكروه واما
لزم اشتماله على جميع اللغات ولما جاز الانفصال عن كل لغة على حدة واحدة لتعذر الاتيان بها وما دللوه اخرا
فغايته انه اذا كان كلام الله تعالى محيطا بجميع اللغات فلا سبيل الى تكلمه على اللغات المختلفة ولكنه لا يوجبه
ولا ينفع ذلك في معارضة النصوص الدالة على عدم المسئلة الخامسة اجمعوا في اطلاق الاسم على
مسماه المجازي هل يصير اسما في كل صورة الى يكون منقولا عن العرب او يلغى فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز كما عرفناه

وقولهم ان الايمان في اللغة هو التصديق وفي الشرع يطلق على غير التصديق ويدل عليه قوله عليه السلام الايمان
بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق سمى ما طة المؤذي
ايمانا وليس بتصديق وايضا فان الله في الشرع عبارة عن فعل العبادات وقامة الصلاة وايتاء الزكوة
بدليل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين الى آخر الآية ثم قال وذلك دين القيمة وكان راجعا
الى كل المذكور والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان فيلزم ان الايمان
في الشرع هو فعل العبادات ويدل على كون الايمان هو الاسلام انه لو كان الايمان غير الاسلام لما كان معصوما من
صاحبه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وايضا فانه اسمى المسلمين من المؤمنين في قوله
تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين والاصل ان يكون المسمى من جملة
المسمى منه وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلاة الى بيت المقدس وايضا فان
قاطع الطريق وان كان مصدقا فليس بمؤمن لانه يدخل النار لقوله تعالى وليهم في الاخرة عذاب عظيم والداخل الى
النار معذب لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته مع التصريح بانهم على ذلك والمؤمن
غير مخزى لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه وايضا فان المطلق توصف كونه مؤمنا حالة كونه
غافلا عن التصديق بالقوم وغيره وايضا فانه لو كان الايمان في الشرع هو الايمان اللغوي اي التصديق
لصح في الشرع المصدق بنزول الآلة على محمد ومنا والمصدق بالله تعالى مع انكار الرسالة مومنا الى نظائره ولقائل
ان يقول اما الآيات السابقة فلم قلتم انها تدل على ان اطلاق اسم الصلاة والزكوة والصوم فيها
كان بطريق المجاز على ما سبق والجاء وغيره حاد عن اللغة وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايمانا ممكن ان يكون لكونه
دليلا على الايمان تعبيرا باسم المدلول عن الدال وهو اضاحهه من جهات التجوز فان قيل الاصل اما هو
الحقيقة قلنا الا انه يلزم منه النقض والاجمال وهما لغة الوضع اللغوي فسقطا لان وليس احدهما اولى من الآخر لما
سبق وقولهم ان الايمان هو الاسلام لما دللوه فهو معارض بقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل
لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولو كان الامر على هذا القول وليس احدهما اولى من الآخر بل الكل صحيح للتغاير
بطريق الى ان الاصل عدم تعدد الاسماء بتعدد المسميات وليلزم منه النقض والاجمال وهذا يندفع بما
ذكروه من الاساس وقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فالمراد به التصديق بالصلوة لا نفس الصلاة
ولا تغيير وان كان المراد به الصلاة عنوان الصلاة لما كانت تدل على التصديق سميت باسمه لدلولها ودلك
مجاز من وضع اللغة وقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين امنوا معه لا سابق والذين امنوا معه لا سابق كل مؤمن بل من امن مع
النبي عليه السلام وهو صريح في ذلك واو لم يكن لم يصدر منهم ما دل صدوره على ما عليه من الكفر بالله ورسوله
والسعي في الارض بالفساد الذي اوجب دخول النار في الآية ولا يلزم من نفي الخزي عن امن مع النبي صلى الله
عليه وسلم نفيه عن غيره وقولهم ان المطلق يوصف بالايمان حالة كونه غافلا عن التصديق بالله
تعالى اما اذا كان ذلك بطريق المجاز لكونه كان مصدقا وانه يؤول الى التصديق وهو وجه من جهات
التجوز وما قال من ان الاصل الحقيقة فقد سبق جوابه كيف وان ذلك لازم لهم في كل

ما يشترون الايمان به ومع اتحاد المجاز ومقرر الوضع اولى والمصدق بشريك الاله ليس مؤمنا شرعا
لان الايمان في الشرع ليس مطلق تصديق بل تصديق خاص وهو التصديق بالله وما جاء به رسله
وهو من باب تخصيص الاعم بعض مسمياته في اللغة فكان مجازا لغويا وبه يدفع ما قيل من التصديق
بالله والكفر برسوله حقان يسمى الايمان الشرعي لم يوجد وادا عرف ضعف الاخذ من الخاص
فالحق عندي في دلالة ما هو امكان نزل واحد من المذهبين واما ترجيح الواقع منهما فعسى ان يكون عند
غير محققه **المسئلة الثانية** احتلف الاصوليون في اسماء اللغة على الاسماء المجازية فقال
الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واسنده الماتن وهو الحق **تحقيق** المتبادر انه قد شاع اطلاق اهل
اللغة اسم الاسد على الانسان الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم طهر الطريق ومشاها وفلان
على خماص السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق ولبد انسما الى غير ذلك واطلاق هذه الاسماء
لغة مما لا ينكر الا عن عناد وعند ذلك فاما ان يقال ان هذه الاسماء حقيقة في هذه الصور او مجازية
لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنها ما سوى الوضع الاول كما سبق بتحقيقه لا جائز ان يقال بلوغها
حقيقة فيها لانها حصة فيما سواها بالاتفاق فان لفظ الاسد حصة في السبع والحمار في البهيمة
والطهور والمشي والساق والكدى والاعضاء المخصوصة والحيوان واللمة في الشعر اذا جاوز
شحمة الاذن وعند الرجوع الى هذه الاسماء حصة مما ذكر من الصور لان اللفظ متى كان مستعملا فيما سبق
الى فهم عند اطلاق هذه الالفاظ بعض دون بعض ضرورة التساوي في الدلالة الحقيقية ولا شك ان
السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الاسد انما هو السبع واطلاق لفظ الحمار انما هو البهيمة ولذلك ما في
الصور لفظ وان اهل الاعصار لم تزل تتساوق في افواهها وكتبها على اهل الوضع فسمنه هذا حصة
وهذا مجازا فان قيل لو كان في لغة العرب لفظ مجاز فما ان يفيد معناه عريته او لا يفيد شيئا
فان كان الاول فهو مع العرية لا يحتمل عري ذلك المعنى وكان مع العرية حقيقة في دلالة المعنى وان كان
الثاني فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحصة الا ما يكون مستقلا بالافادة من عري وعينه وايضا
فانه ما من صورة من الصور الا ويمكن ان يعبر عنها بالنظ الحصني الخاص بها فاستعمال اللفظ
المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة من عس حاجة بعد عن اهل الحكمة والبلاغة في وضعهم
فلنا حقوق الاول ان المجاز لا يعتد عند عدم القرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا
والوراء وقد دل لفظي لفظ المجاز والحصة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية ولا يلزم
الحصة صفة للمجموع وجواب الثاني ان العادة في استعمال اللفظ المجازي دون الحصة
قد يلزم لا خصاصه بالحصة على اللسان اولما عادته في وزن الكلام نظما ونثرا رعاية المطابقة
والمجانسة والسجع وقصد التعظيم والعدول عن الحصي للتحقير الى غيره لذلك من المقاصد المطلوبة
في الكلام **المسئلة الثالثة** احيلوا في دخول الاسماء المجازية في دار الله تعالى نفاه اهل
الظاهر والرافضة واسنده الماتن **احتج** المسون بقوله تعالى ليس كمثله شئ وبقوله واسئل

فمنهم من شرط في ذلك النقل مع العلاقة ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير احتج الشارطون للنقل بانه لو
اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية غير الانسان بخلية لمشابهته لها في الطول كما جاز في الانسان والحمار تسمية الصيد
شبكة والثمرة شجرة وطل الحائط حايطا والانسان ناهيك عن هذه الاشياء باسماء استنباها لما بينهما
اسبابها من الملازمة في الغالب وهي من الجهات المصححة للتجوز وليس كذلك وقد دل على انه لا بد من نقل
الاستعمال ولقايل ان يقول ما المانع ان يكون مجموع العلاقة من محل الحصة ومحل المجاز كافية في جواز
اطلاق الاسم على جهة المجاز وحث وحدت العلاقة المجوزة للاطلاق في بعض الصور وامتنع الاطلاق وانما
كان لوجود المنع من قبل اهل اللغة لا للوقوف على نقل استعمالهم للاسم فيها على الخصوص وان قيل لو لم يكن
نقل استعمال اهل اللغة معتبرا في محل التجوز وسمينه باسم لحقيقة اما ان لا يعتبر اصلا او انه يحتاج للواضع المتاخر
الاول ممتنع لما مانى والثاني فلا يكون من لغة العرب قلنا لا نلتزم من عدم السمنص في اطراد الصور من اهل
اللغة على التسمية ان يكون ذلك ذكرهم بل هم قسم ثالث وهو ان يعرض العرب نصا طيا على جواز اطلاق اسم الحصي
على كل ما كان بينه وبينه علاقة معتبرة عليها من قبلهم كما بيناه ولا معنى للمجاز الا هذا وهو غير خارج عن لغتهم
فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لكان المنع منهم ممتنعا مع وجود المقتضي وهو تعارض مجاز المخالف للاصل محلا وقد
ذكرناه قلنا اما لان يكون المقتضي المطلق ما دل لزماه شروطا بعدم ظهور المنع ومع ظهور المنع فلا مقتضي وفيه غموض واضح
الماتن بان اطلاق المجاز مما يفتقر الى البحث ونظر دقيق في الجهات المصححة في التجوز والامر النقلي لا يكون كذلك ايضا
فانه لو كان تعليليا لما افتقر فيه الى العلاقة بينه وبين محل الحصة بل كان العمل فيه كافيا ولقايل ان يقول اما
الاول فالمطرد ليس هو العمل بل الى العلاقة التي هي من محل التجوز والحصة وانما الثاني فلان الاقتصار على العلاقة
انما كان لضرورة الوقوف على المجاز من حيث هو مجاز عليها والا فان اطلاق الاسم عليه من باب الاشراك لا من باب المجاز
واذا تقاومت الاحتمالات في هذه المسئلة فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح **المسئلة الرابعة** الاسم
لا يخلو اما ان يكون بحسب الاصل ان يدل على مفهوم كما لفيروز او بصح والاول اسم العلم لزيد وعمرو والثاني اما ان لا يكون
صفة او هو صفة والاول هو اسم الجنس وهو اما ان يكون بحسب ما لا يدل الانسان والفرس وغيرهما كالقلم والجبل
والصفة كالقائم والقاعد وهو الاسم المشتق والمشتق هو ما عبر من اسماء المعاني عن سكلة زيادة او نقصان
في الحروف او الحركات او فيهما وحمل الاعلى ذلك المعنى وعلى موصوف له غير معين كتسمية الجسم الذي قام به
السواد اسود والعاصي بعض نحوه ولا يتصور المشتق الا كذلك وهل شرط قيام المشتق به الاشتقاق
وهل يلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به ذلك مما وجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة حتى انهم جوزوا
اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له غير قايم بذاته ولم يوجبوا الاشتقاق منه للمحل الذي خلق فيه
وقد عرفنا ما خذ الخلاف من الجانبين وما هو الصحيح منه في ابطال الانكار **مسائل هذا القسم** مسئلة
المسئلة الاولى في ان ما الصفة المشتق منها هل يشترط في اطلاق الاسم المشتق حصة ام لا فاسه قوم ونفاه
آخرون وفصل بعضهم بين ما هو ممكن الحصول وما ليس ممكنا فاشترط ذلك في الممكن دون غيره **احتج**
الشارطون بانه لو كان اطلاق المشتق صادقا على بعض ما حصة بعد ان فقد صفة الضرب منه لما صح نفيه وصح ان

نقول انه في الحال ليس بضارب ولقايل ان يقول صحة سلب الضاربية عنه في الحال انما تلزم 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 قول القايل هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا سلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب قلنا هذا يعيده اعاده دعوى محل النزاع بل الضارب هو من حصل منه الضرب وهو اعم من حصول الضرب منه في الحال فالضارب اعم من الضارب في الحال فان قيل وكم ان حصول الضرب اعم من حصول الضرب في الحال لانه يسامحه الى الماضي والحال فهو اعم من المستقبل لصدقه بقيامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الاعم فليلزم اسم الضارب حقيقة عند وجود الضرب منه كما كان حقيقة بعد وجوده الى الضرب فلما الضارب حقيقة من حصل منه الضرب وهذا يصدق على من وجد منه الضرب في الماضي او الحال لكن من يوجد منه الضرب في المستقبل فانه لا يصدق عليه انه حصل منه الضرب وعند ذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب صدقه حقيقة على من سوجد منه الضرب ولم نوجد واحتج المانعون بوجوه الاول ان اهل اللغة قالوا اذا كان اسم الفاعل معدورا من الماضي لا يعمل عمل الفعل فلا يقال صارب زيدا امس كما يقال ضارب زيدا طلقوا عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي الثاني انه لو كان وجود ما منه الاسماق شرطا في صحة الاسماق حقيقة لما كان اطلاق اسم المتكلم او المخبر حقيقة اصلا لان لكلي لا يصح الا بعد تحقق الكلام منه والخبر وهو انما يتم بمجموع حروفه واصواته ولا وجود للحروف السابقة مع الحرف الاخير اصلا ولا حما ما متناع ان يكون متكلما حقيقة قبل وجود الكلام فلو لم يكن حقيقة عند اخر جزء من الكلام والخبر مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة لما كان حقيقة اصلا وهو ممنوع والاصح ان يقال انه ليس متكلما اذ هو لا يسمى حقيقة ولما احتج من خالفنا ولا الم تتكلم حقيقة وانى لا اعلم ولا اعلم انه حقيقة اذا كان قد نظم اوله الثالث ان الضارب من حصل منه الضرب ومن وجد منه الضرب في الماضي يصدق عليه انه حصل منه الضرب فكان ضاربا حقيقة ولقايل ان يقول اما الوجه الاول فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه ان يكون حقيقة ولهذا فانهم قالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل عمل عمل الفعل فعمل ضارب زيدا غدا وليس ذلك حقيقة بالاتفاق واما الوجه الثاني فعنه لا يلزم ايضا اذ للخصم ان يقول شرط كون المشتق حقيقة انما هو وجود ما منه الاسماق انما يكون الا وجودا اخر جزء منه وذلك لا يحقق الكلام والخبر لما فيه واما الثالث فلا يسلم ان اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حاله يسميه ضاربا فيلزم عليه اجلا العجاله كقولنا للواحد منهم من الكفن انا نحن القايم قاعدا او القاعد قايما لما وجد منهم منه من القعود والقيام انا بقى وهو عين جايز ما جماع المسلمين واهل اللسان هذا ما عندي في هذه المسله وعليك بالنظر والاعتبار

المسئلة الثانية

اختلفوا في الاسما اللغويه هل تثبت قياسا ام لا فاسه العاصي ابو بكر وابن سريج من اصحابنا وكثير من المعتزله واهل العراق وامامهم معظم اصحابنا والحنفيه وجماعه من اهل الادب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في الاعلام واسما الصفات اما اسما الاعلام فلكونها موضوعه لمعاني موجبه لها والقياس لا مدخل له في شيء من ذلك واما الصفات فلان القياس انما يجري في الاسما الشرعيه لان الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكره علمنا ان كل مسكر حرام بطريق القياس واما اللغويه فلا يجري القياس فيها لان اهل اللغه هم الذين وضعوا الاسما للمسميات فلا يجوز ان يكون القياس طريقا لهم في ذلك وذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وابو علي بن ابي هريره من اصحابنا والقاضي ابو حامد المروروذي من اصحابنا والقفال الشاشي من اصحابنا وجماعه من اهل الادب الى ان القياس يجري في اسما اللغه وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي الحسين البصري المعتزلي وابي الحسن الكرخي من الحنفيه وجماعه من اهل الادب واحتج المثبتون بوجوه الاول ان اهل اللغه اجمعوا على تسميه النباش سارقا والنباش لا يسمى سارقا الا لكونه اخذ المال على سبيل الخفيه فعلمنا ان كل من اخذ المال على سبيل الخفيه فانه يسمى سارقا ولا نعني بالقياس الا هذا الثاني ان اهل اللغه اجمعوا على تسميه الضارب فاعلا للضرب والقاتل فاعلا للقتل والعلم بذلك ضروري منا وانما يكون كذلك لو كان القياس حجه في اللغه الثالث ان اهل اللغه اجمعوا على تسميه النبيذ خمرا لكونه مشاركا للخمر في المعنى المسكر والمشاركه في المعنى المسكر قياس فكان القياس حجه في اللغه والجواب عن الاول ان اهل اللغه انما سموا النباش سارقا لكونه اخذ المال على سبيل الخفيه لا لكونه اخذ المال على سبيل الخفيه بدليل ان من اخذ المال على سبيل الخفيه لا يسمى سارقا ما لم يكن نباشا وعن الثاني ان اهل اللغه انما سموا الضارب فاعلا للضرب لكونه محدثا للضرب لا لكونه موجدا للضرب بدليل ان من اوجد الضرب في الماضي لا يسمى ضاربا في الحال وعن الثالث ان اهل اللغه انما سموا النبيذ خمرا لكونه مسكرا لا لكونه مشاركا للخمر في المعنى المسكر بدليل ان من اسكر من العنب خاصه او لم يعتصر من العنب شيء مع ذلك فانه يسمى خمرا ولا يسمى نبيذا

بطريق المجاز وكم يقال فوات سيبويه والمراد به كتابه واما اسما الصفات الموضوعه للفرق بين الصفات كالعالم والقادر فلانها واجبه الاطراد بطوا الى تحقق معنى الاسم فان مسمى العالم من قام به العلم وهو متحقق في حق كل من قام به العلم وكان اطلاق اسم العالم عليه ماسا بالوضع لا بالقياس اذ ليس قياس اصل المسمى الماسل في المسمى على الاخر اولى من العكس واما الخلاف في الاسما الموضوعه على مسمياتها مختلفه لمعاني في محالها وجوز وعدما وذلك كاطلاق اسم الخمر على المسكر بواسطه مشاركته للمعصور من العنب في الشده المطربه المجوع على العقل وكاطلاق اسم السارق على المباشر بواسطه مشاركته للسارق من الاحراز اخذ المال على سبل الخفيه وكاطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطه مشاركته للزاني في ولاج الفرج في الفرج المحرم والمحارنه لا قياس وذلك لانه اما ان نقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر او للمعتصر من العنب خاصه او لم ينقل شيء من ذلك فان كان الاول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالنبيذ يكون على اطلاق المنقول عنهم ولا يكون ذلك من لغتهم وان كان الثالث فيحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به النبيذ دليلا على النبيذ به ويحتمل ان لا يكون دليلا بدليل ما لو صرح بذلك واذا احتمل واحتمل فليس احدهما اولى من الاخر فالنبيذ به يكون مشكوكا فيه فان قيل الوصف الجامع وان احتمل ان لا يكون دليلا غير ان احتمال كونه دليلا اظهر وسابقا من بقيه اوجه الاول ان الاسم دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما والدوران دليل كون الوصف امارة على الاسم فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم الثاني هو ان العرب اما سمت العرنيين والاسبان الذين كان في رسمهم ولد الزنا وصفوا الفاعل في رسمهم بانه رفع والمفعول نصب واما وصفوا بعض الفاعلين والمفعولين ومع ذلك فالاسم مطرد في زمانهم وفي كل اسبان وفرس وفاعل ومفعول وليس ذلك الا بطريق القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عام في كل قياس ثم ما دل على ان كل قياس شرعي فان كل ما دل عليه فهو من الاقسام نفسه متحقق فيه ومما دل على ان القياس صحيح مسوغ وهو ايضا على خلاف مذهب الشافعي رضي الله عنه فانه سمى النبيذ خمرا وجعل حد الخمر شربه واوجب الحد على اللابط قياسا على الزاني واوجب الكفاره في يمين الغموس قياسا على العمد في المعنى الجامع وما روي ان عمر رضي الله عنه حرق حوانيت الخمارين لحمله على التذريع في الخمر وقال العرب سمى الوجه حارا والشوكل اذا حواك الاول ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما لا يدل على كونه علة للاسم بمعنى كونه داعيا اليه وحاثا عليه وان كان ذلك لا بد منه في كونه امارة وكما ان اسم الخمر مع الشدة المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب ودل على وجوده في النبيذ والفقاع فكذلك اسم ماذروه مع خصوص تسميه العرب الرجل الطويل الجلد والفرس الاسود ادهم والملون بالسواد والحق والاسم فيه دار مع الوصف في الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم تسموا الفرس والجمل الطويل كلهم ولا الانسان السوادهم ولا الملون من ماقي الحيوانات بالسواد والسابق ابلق وكل ما هو حوات هذه الصور وهو حواسا في موضع النزاع وحوات الثاني ان ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسميه فيه على الاطلاق القياس على العرب وصفت ذلك الاسما للاحساس الدالة بطريق العموم الا انها وصفتها للمعنى الذي طرد القياس في الباقي وحوات الثالث منع العموم في كل اعساد وان كان عاما في العصر ولا مدخل فيه القياس في اللغه واما المعتمد بالقياس الشرعي فعن نحته من جهه ان اجماع الامه من السلف عدما او وجد الباقي عند

الاشتراك في علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يكن قياس ولا اجماع فيما نحن فيه من الامة السابقة على الالحاق فلا قياس واما تسميه السامي رضي الله عنه السند جملا فلم يكن في ذلك سندا الى القياس بل الى قوله عليه السلام ان من التمر جنا وهو موقف القياس والحابه المحدثي اللواط وفي النفس لم يلن لكون اللواط زنا ولا لكون النبش سرقه بل لمساواة اللواط للزنى والنبش للسرقة في العلة الغائية المشبهة للحال المعتبرة في النوع واما عن التعويض فاما سمت لانا القياس بل لقوله عليه السلام التمر لتعوض تدع الدار تلاقع وكان ذلك التوقيف واما سمته السامي للشويك جارا انما كان ما لموقف لا القياس على الروحه واما ذكر الروحه لقطع الاسعاد في سمته الشويك جارا الوماده قوله ما لسمته الى الحاز الملاصق فعال الروحه ابعد من السويك وهي جار فلا اسعد ذلك فما هو اقرب منها وسعد ان يلون فلا القياس في اللحه الا ان عمرو مخالف له والحق من قولهما احق ان تتبع

الفصل الخامس في الفعل واسمائه والفعل ما دل على حدث مقترن بزمان

محصل والحدث المصدر وهو تمام الفعل والزمان المحصل الماضي والحال والمستقبل وهو مقسم بحسب اقسام الزمان فالماضي منه كقام وقعد والحاضر والمستقبل اللفظ واحد ويسمى المضارع وهو ما في اوله احد الزوائد الاربع وهي الهمزه والتاء والنون والياء لقولك اقوم ونقوم وتقوم ويقوم وكخلص المستقبل عن الحاضر بدخول السين او سوف عليه لقولك سيقوم وسوف يقوم واما فعل الامر فانما نزع منه حرف المضارعه لاعن لقولك في يقوم قم ونحوه وندخل في هذه الاقسام فعل ما لم يسم فاعله وافعال القلوب والجوارح والافعال الناقصه وافعال المدح والذم والتعجب وافعال المقاربه والفعل وان كان له معرفه عند النحاه مطلقا فعند الحكما المقصود منه انما هو الماضي منه دون المضارع وذلك لان حرف المضارعه في المضارع هو الدال على الموضوع معنى كان او غير معنى والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء اصلا على ما سبق تحقيقه في حد المفرد وهو بخلاف الماضي فانه وان دل على الفعل وعلى موضوعه فليس فيه حرف يدل على الموضوع مفردا وقد الحق بعضهم ما كان من المضارع الذي في اوله الباء ما ضي الاوراد دون غيره لاستعمالها في الآله على الفعل وعلى موضوع له غير معين وليس بحق فانها وان استركا في هذا المعنى فتميز ان من جهه دلالته على الموضوع الذي ليس معينا بخلاف الماضي حيث انه لم يوجد منه حرف يدل على الموضوع كما سبق

الفصل السادس في الحرف واصنافه والحرف ما دل على معنى في غيره وهو على اصناف منها حرف الاضافه وهو ما يفضي بمعاني الافعال الى الاسماء وهو ثلثه اقسام اولها ما لا يلون منه الا احرفا لمن والى وحتى وفي والباء واللام ورب وواو القسم وتاء وامامن وعلى فقد يلون لابتداء الغايه لقولك شربت من بغداد وللبعض لقولك واطت من الخبز ولسان الجنس لقولك خاتم من حديد ورابده لقولك ما جاءني من احد واما الى فقد يلون لانتهاء الغايه لقولك سرت الى بغداد وتتعين مع لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم واما حتى ففي معنى الى واما في فللظرفيه لقولك زيد في الدار وقد يرد بمعنى على لقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل وقد يجوز زمانا في قولهم نظرت في العلم الفلاني واما الباء فللالصاق لقولك بريد بالقلم وللمصاحبه

لقولك اشتريت الفرس بسرجه وقد يرد بمعنى على قال الله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اي على قنطار وعلى دينار وقد يرد بمعنى من احل قال الله تعالى ولم اكن بدعائك رب شقيا اي لاجل دعائك ومثل بمعنى في دعائك وقد يلون زايده لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكه واما اللام فهي للاختصاص لقولك المال لزيد وقد يكون زايده لقوله تعالى ردف لكم واما رب فهي للتقليل ولا تدخل الا على النكره لقولك رب رجل عالم واما واو القسم فمحله عن ما الالصاق في قولك اقسمت بالله والتاء مبدله من الواو وهي ما يلون حرفا واسما كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ فاما على فهي للاستعلاء وهي اما حرف لقولك على زيد دين واما اسم لقول الشاعر غدت من عليه بعد ما تم ظمؤها تصل وعن قيد الاوابد هيكل

واما عن فللمباعده وهي اما حرف لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى عن امره واما اسم لقولك جلست من عن يمينه واما الكاف فقد يلون حرفا للتشبيه لقولك زيد كعمرو وقد يلون اسما لقول الشاعر

وجه كدينار وريح كالعنبر

وهو تعليل في البرد المبهم واما مذ ومنذ فحرفان لابتداء الغايه في الزمان تقول ما رايته مذ ومنذ يوم الجمعه وقد يلوان اسمين اذا رفعا ما بعدهما

الفصل الثالث ما يكون حرفا وفعلا لحاشى وخلا وعدا فانها تخفض ما بعدها ما لحرفيه وقد تنصبه بالفعليه ومنها الحرف المضارع للفعل وهو نصب الاسم ورفع الخبر مثل ان وان ولكن وكان وليت والمعطوف المعطوف عليه حكم غيرانها تخالف في امور اخرى وهذه هي الواو والفا وثم وحتى واما الواو فقد اتفق جماهير اهل الادب على انها للجمع المطلق عن مقتضيه ترتيبا ولا معيه ويعلل عن بعضهم انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفرا انها للترتيب حيث تحتمل الجمع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقيل انها ترد بمعنى او هوله تعالى اولي اجنحه مثنى وثلاث ورباع فقيل اراد به مثنى او ثلاث او رباع وقد يرد للاستيناف كالواو في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقدرونه والراسخون في العلم يقولون امنا به وقد ترد بمعنى مع في باب المفعول معه نحو جاء البرد والطيالسه وقد ترد بمعنى رب كقول الله تعالى لهم ان علينا من بعد العلم امنه بعاسا الى قوله وطابعه فداهتهم انفسهم اي اذا هتهم

اصلهم الجمع العاملون بالجمع المطلق من قصد اوجه الاول انه لو كان الواو في قولك القابل راست زيدا وعمرا المتوجيب لما صح قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا مع احاد الفصيله ما فيه من جعل المتقدم متاخرا فالماخر متقدما لسانيا لو كان الترتيب ما حسن قول القابل يعامل زيدا وعمرو اذ لا ترتيب فيه الثالث انه لو كان للواو ان يلون قول القابل جاء زيد وعمرو كاد ان يعد صحيحا معنا او بعدم الماخر ولبطل كذلك الرابع انه كان للواو ان تكون قوله راست زيدا وعمرا بعده بكثيرا وقبله ما قضا الخامس انها لو كانت للترتيب ما حسن الاستثنا عن بعدم اصدرها وماخر الاخر لكونه مفهوما من ظاهر العطف السادس انه كان يجب على العمل الترتيب عند قول سيده له ائت بزيد وعمرو السابع هو ان الواو العطف في الاسما المفرده حاريه مجرى الواو والجمع والبسمله في الاسما المتماثله وهما لا يقتضيان الترتيب فعلم ان ما هو جاري مجراها اسما من الجمع المطلق معقول لا بد له من حرف يفيده وليس ثم من الحروف ما يفيده سوى الواو فمعنى ان يلون هو الواو

التاسع انها لو افادت التشريك حالة في حروف الشرط كالفاء والا لحسن ان يقال اذا دخل زيد الدار واعطه درهما
كالحسن ان يقال واعطه درهما ولقائل ان يقول على الوجه الاول اذا كان من اصل المحالف ان الواو طاهرة
في الترتيب فلا منع من حملها على قسم الترتيب مجازا وعلى هذا فحينئذ تعذر حملها على الترتيب لان الاصل المدلول
لا منع من استعمالها في عين الترتيب لحمله المجموع ولا دلالة الكلام في قولهم تعاملت زيدا وعمرا ولا يلزم من
المجاز ما لواو في عين الترتيب ان يجوز عنه ما الفاء مع اتحاد معنى احتلاف الحروف وعلى الوجه الثاني
انه لا يلزم ان يكون كاد باسعد بالمعية او يقدم المناخر في اللفظ لامكان المجاز بها عن الجمع المطلق كما لو قال رايت
اسدا وكان قد راى انسانا شجاعا وعلى السابع انه اذا قال راتت زيدا وعمرا بعده لا يكون مكررا لانه يكون
مفيدا لامتناع حمله على الجمع المطلق لاحمال ان يكون قصده التجوز واذا قال رايت زيدا وعمرا قبله لا يكون ناقضا
لكونه مفيدا لارادة قصده التجوز وعلى الخامس انه اما حتى لا يسلم ان الفاء تفيد الترتيب او على
السادس انه اما لم يحمل على العدد الذي يسلم نظرا الى موجب الحال المقتضية لارادة قصده التجوز حتى انه لو ورد من
عدم العرسة لعدد كان ذلك موجبا للترتيب فان قيل لو كانت الواو حقيقة في الترتيب فاذا دخلتها للجمع
المطلق عند تعذرها به ازان يكون مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة فيلزم منه الاشتراك وهو ايضا على
خلاف الاصل فلسا ولو كانت حقيقة للجمع المطلق فاذا دخلتها للترتيب عند تعذرها بان كان مجازا فهو خلاف
الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل ما ذكرتموه اولى
لانها اذا استعملت حقيقة في الجمع المطلق عند حرف لخصه ويدل عليه واذا كانت حقيقة في الجمع المطلق
لم يحمل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفاء ثم عليه فلسا قيل اما نحملها حقيقة في الترتيب
المطلق المشترك بين الفاء ثم وذلك بما لا يدل عليه الفاء ثم دلالة مطابقة بل اما بالجهد التضمن او الالتزام
وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام فتدل على الجمع المطلق هذه الدلالة وعند
ذلك فلسا حملا الترتيب المستفاد عن لفظ يطابقه اولى من حمل الجمع المطلق وعلى السابع ان ما
ذكروه اما يلزم ان لو كانت الواو حقيقة في الجمع والجمع ما ليس منه مطلقا وليس كذلك لانه لا مانع من كون
حقيقة في مجموعهما في مطلق الجمع مع كونه مخصصا بالترتيب كما في الفاء ثم وعلى الثامن ان لا نسلم ان الجمع
معقول فلا يدله من حرف يدل عليه والترتيب المطلق انما معقول ولا يدله من حرف يدل عليه ولسنا
نقبله بالاجماع سوى الواو ومعنى كيف وان الجمع المطلق حاصل بقوله راتت زيدا راتت عمرا او على
التاسع ان ما ذكروه منتقض بثم وبعد واما المثبتون للترتيب فقد احتجوا بالنقل والحل
والمعنى اما النقل فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا فانه مخصص للترتيب والا لما ورد
انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابتدئ للمو صلى الله عليه وسلم بما بدء الله
فقال ابدؤا بما بدء الله به ولولا ان الواو للترتيب لما كان لذلك وايضا ما روى ان رجلا قام بين
يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى
فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كانت الواو للجمع المطلق

لما وقع الفرق وايضا ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال لشاعر قال كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت
الاسلام على الشيب لاحتمل ان كان عمر من اهل اللسان وذلك يدل على الترتيب وايضا ما روى ان الصحابة
امروا على ابن عباس وقالوا له لم نامر ما بالحج والعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكانوا
ايضا من اهل اللسان ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك واما الحكم فانه لو قال لزوجته
قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق وقع بها طلقة واحدة ولو كانت الواو للجمع المطلق لوقعت
الثلاث كما لو قال انت طالق ثلاثا واما المعنى فهو ان الترتيب في اللفظ يستدعي سبقا والترتيب في الوجود
صالح للعروض فيحمل عليه احتياطا في الطلاق اما الاول فلان الترتيب في اللفظ مستفاد منها
بل من دليل اخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورتب الوضوء قبل السعي وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولو كانت
للترتيب لما احتاج النبي عليه السلام الى هذا البيان واما قوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله به فهو دليل عليهم
حيث سالة الصحابة عن ذلك مع انهم من اهل اللسان ولو كانت الواو للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ولقائل ان
يقول ولو كانت الواو للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال فسقط ما ذكرتموه وسعى قوله عليه السلام ابدؤا بما بدء الله
به وهو دليل الترتيب واما قوله عليه السلام ومن عصى الله ورسوله فقد غوى انما قصد به افراد ذكر الله
تعالى اولا مضافا له في تعظيمه لان الواو للترتيب ويدل عليه ان معصية الله ورسوله لا انفكاك لاحدهما عن
الاخرى حتى يتصور فيها الترتيب واما قول عمر نعم على قصد التعظيم سقديم ذكر الاعظم لا على قصد الترتيب
واما قصة الصحابة مع ابن عباس فلم يكن مستندا انكارهم لامره سقديم التمتع على الحج لكون الاية معصبة لترتيب العمرة
بعد الحج بل لانها معصبة للجمع المطلق وامره مالترتيب مخالف لمقتضى الامر لكن وان فهمهم لترتيب العمرة
على الحج من الاية معارض بما فهمه ابن عباس وهو جواز القران واما الحكم فهو ممنوع على اصل من
يعتقد ان الواو للجمع المطلق وبه قال احمد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والليث بن سعد وربيعة وابن
ابي ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه في القديم وان سلم ذلك فالوجه في تحكيمه ان يقال اذا قال لها انت
طالق طالق فالاحتياط في الاول والكلام يستقل بحملة بخلاف قوله انت طالق وطالق وطالق واما
المعنى فهو منقوض بقوله راتت زيدا راتت عمرا فان يقوم احد الاشخاصين مقام الاخر لا يسمى بعدمه في نفس
الامر اجماعا لكن وانه يجوز ان يكون السبب في تعقيبه ذكر الزيادة حيث له واهتمامه بالاخبار عنها او امن
فصد الاخبار عنه لا عن ثم يحدث له فصد الاخبار عن الاخر عند اخباره عن الاول وبالجملة فالكلام في هذه
المسئلة متجاذب وان كان الراجح هو الاول في النفس واما الفاء ثم وحتى بمعنى النسق والمخالف
جهات اخر فاما الفاء فمعناها الحاق الثاني بعد الاول من غير مهلة وهذا انما يعقل الا دنا على
يقبله عن اهل اللغة وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا وان كان يحي الناس كما حر عن
الهلاك فمجيء باويله بالحكم يحي الناس بعد هلاكها فحاصره موافقة النقل وقوله تعالى لا يعصون الله
كما يستحقه بعذاب وقوله تعالى وان لهم على سفر ولم يجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فانه وان كان الاستحقاق
بالعذاب بما سراجي عن الافتراء بالكذب وكذا الرهن بما سراجي عن المداينة عسى انه يحب باويله بان حكم

ومنها انا النابيث السماكة في قولك فعلت ومنها النون والنون المؤكدة في قولك والله لافعلن
كذا وهذا آخر الكلام في النوع الاول **النوع الثاني** في تحقيق مفهوم المركب من معنوي الحرف
وهو الكلام واعلم ان اسم الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها
العام بالعبر تارة على ما حققناه في لسنا الكلامية والمقصود هاهنا انما هو سان معنى الكلام
الثاني دون الثاني والكلام الثاني قد يطلق تارة على ما الف من الحروف والاصوات من غير دلالة له
على شيء وسمي مهملا والى ما يدل ولهذا يقال في اللغة هذا الكلام مهمل وهذا الكلام عين مهمل وسواء كان
اطلاق الكلام على المهمل حقيقة او مجازا والغرض هاهنا اما هو سان الكلام الذي ليس بمهمل لغة وقد اختلف
فيه فذهب الاصوليون الى ان الكلمة الواحدة اذا كانت مؤلفة من حرفين فصاعدا فالكلام والكلم قالوا في حده
هو ما اشتمل من الحروف المسموعة المتواضع عليها على استفالها الصادرة عن مختار واحد وقصدوا بالقيد الاول
الاحتراز عن الحرف الواحد كالزاي من زيد وبالقيد الثاني الاحتراز عن حروف الكتابة وبالقيد الثالث الاحتراز
عن اصوات كثير من البهائم والمهملات من الالفاظ وبالقيد الرابع الاحتراز عن الاسم الواحد اذا صورت
حروفه كل حرف من حروفه فانه لا يسمى كلاما ومنهم من قال ان الكلمة الواحدة تسمى كلاما للزاي اختلفوا فيما اجتمع
من كلمات وهو عين مفيد كقول القائل زيد قائم وهل زيد قائم وهو هل هو كلام فمنهم من قال انه كلام لان احاد كلماته
وضعت للدلالة ومنهم من لم يسمه كلاما والراجح في اطلاق اسم الكلام في هذه الصور بالنظر الى اصطلاح الجارح
عن وضع اللغة ما سيأتي من الادب واما ما جرى في اصطلاح اهل اللغة قال الزمخشري وهو ناقد بصير
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 قولك زيد عمرو وعن قولك زيد على او زيد في او قام في
فان المجموع منهما مركب من كلمتين وليس بكلام لعدم اسناد احداهما الى الاخرى واول ما يتلون ذلك من امثلة
كقولك زيد قائم او اسم وفعل كقولك قام زيد وسمي الاولى جملة اسمية والثانية جملة فعلية ولا بد في الكلام
من الاسم والحرف فقط ولا من الافعال وحدها ولا من الحروف ولا من الافعال والحروف فان قيل ما ذكرتموه
من الحد منقوض بما لو ركب من كلمتين اسندت احداهما الى الاخرى وهما مهملتان فانه لا يكون كلاما وكذلك اذا اسندت
مقلوب زيد الى مقلوب رجل وعلمت دينر هو لغير فلت المراد من الكلمة التي سمها التأليف اللفظة الواحدة
الدالة بالوضع على معنى مفرد ولا وجود لذلك فيما ذكروه على ان ما ذكروه من الحد دخل فيه قول القائل حيوان ناطق
وانسان عالم وعن ذلك من السبب البعيد بل فانه لا يعد كلاما مفيدا وان اسند فيه احدى الكلمتين الى الاخرى
والواجب ان يقال الكلام ما تالف من كلمتين فالمعتبر التركيب عليه **الاصل الثاني** وهو الالفاظ
وطرق معرفتها واول ما يجب بعد بيان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لما اشتبه بين اللفظ ومعناه
اما الاول فهو اربابه علم الكثير وبعض المعتزلة الى ذلك مصيرا منهم الى انه لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة
طبعية لما كان اختصاص لذلك اللفظ اولى من غيره ولا اختصاص لذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره
ولا وجه له وما يعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لو وضع لفظ الوجود والعدم على الوجود واسم كل ضد على مقابله

على العدم ع

اهل ح

الاول ح

الامر الاستحباب وحكم الدايته الوهنية لما ذكرنا من موافقته النقل وقد ترد الثانية ورد الواو كقول الشاعر
ح سقط اللوى بين الدخول فحومل واما ثالثها بوجب الثاني بعد الاول بمهلة وقوله تعالى وانى لغفار لمن
تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وان كان الاهتداء الاسراعي عن التوبة والايمان والعمل الصالح في حمله
على دوام الاهتداء وثباته صروره موافقه النقل وقيل انها قد ترد بمعنى الواو لقوله تعالى فالبتاس خشعهم
بم الله شهيد على ما يفعلون لاستحالة كونه شاهدا بعد ان لم يكن شاهدا واما حتى فموجبه للون المعطوف
جزءا من المعطوف عليه نحو قولك مات الناس حتى الانبياء وقدم الحاج حتى المشاة فالاول افضله والثاني دونه
ويلتئم منها فتشترك في تعلق الحكم باحد المذكورين في هي او واما وام الا ان او وإما بمعان في
الخبر والامر والاستفهام وام لا تقع الا في الاستفهام عيران او واما في الخبر للشك نحو قولك جاءني زيد او عمرو
وحاما زيد واما عمرو وفي الامر للتخيير نحو قولك اضرب زيدا او عمرا اضرب اما زيدا واما عمرا وللاباحة
نحو قولك جالس الحسن او ابن سيرين واما في الاستفهام مع الشك في وجود احد الامرين وام مع العلم باحدهما
والشك في تعيينه وملتئم منها بشترك في المعطوف مخالف المعطوف عليه في حكمه وهي لا وبل ولكن
نحو قولك جاءني زيد لا عمرو بل عمرو وما جاءني زيد بل عمرو ومنها حروف النفي وهي ما ولا ولم ولما ولن
وان بالتخفيف فاما ما فلنفي الحال او الماضي القريب من الحال كقولك ما يفعل ما فعل واما لا فلنفي
المستقبل اما خبرا كقولك لا رجل في الدار او بسائر كقولك لا تفعل ودعائا كقولك لا رعاك الله واما عالم
ولما فلقلب المضارع لفظه لم يفعل ولما يفعل ولن لنفي المستقبل نحو قولك لن ابرح اليوم مكاني بالبدل قولك
لا ابرح اليوم مكاني وان لنفي الحال لقوله تعالى انه كان لا يحبه واحد ومنها حروف التنبيه وهي ها
والا واما نحو قولها افعل كذا والا زيد قايم وآما انك خارج ومنها حروف النداء وهي يا وايا وهيا
واي والهمزة ووا واو التسلية الاول لنداء القريب وايا وهيا للبعيد وايا للمتوسط ومنها حروف
التصديق والايجاب وهي بلى واجل وحير واي وان ضع مصدقه لما سبق من قول القائل قام زيد بلى
قام زيد وبلى لايجاب ما نفي لقولك بلى بمن قال ما قام زيد واجل لتصديق الخبر لا غير نحو قولك اجل لمن قال
جاء زيد وجير وان واي للتحقيق نحو لا فعلن كذا وان الامر كذا واي والله ومنها حروف الاستثناء
وهي الا وحاشى وعدا وخلا والحرف المصدري وهو ما في قولك اعجبني ما صنعت اي صنعك وان في
قولك اريد ان تفعل كذا اي فعلك وحروف التخصيص وهي لولا ولوما وهلا والا فعلت كذا اذا اردت
الحث على الفعل وحرف تقريب الماضي من الحال وهي قد في قولك قد قام زيد وحروف الاستفهام وهي
الهمزة وهل في قولك ازيد قايم وهل زيد قايم وحرف الاستقبال وهي السين وسوف في قولك سيفعل
وسوف يفعل واريد ان تفعل ولا تفعل ولن تفعل وحروف الشرط وهي ان ولو في قولك ان جئتني ولو
جئتني لاكرمتك وحرف التعليل وهي لي في قولك قصدت فلانا لاحسن الي وحرف الردع وهو كلا في قولك
كلا والله لا افعل كذا لامركذا ومنها حروف اللامات وهي لام التعريف الداخلة على الاسم المنكر
لتعريفه كالرجل ولام جواب القسم في قولك والله لافعلن كذا والموطئة للقسم في قولك والله لزيد منطلق

الاول ممنوع والثاني مسلم سلمنا انه اراد به جميع الاسما مطلقا غير ان ذلك يدل على ان علم ادم ما كان توقيفا ولا يلزم ان يكون اصلها بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على ادم والباري يعلمه ما اصطلح عليه غير سلمنا ان جميع الاسما المعلومة لادم بالتوقيف له ولكنه محمل انه انشيها ولم يوقف عليها من بعده واصطلح اولاده من بعده على بعض اللغات والكلام اما هو وبعض اللغات واما هول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا لا يدل على ان اصل اللغات التوقيف لما عرف في حق ادم وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء والمراد به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به انه بين فيه كل شيء فلا ينافيه بينه وبين كونه معرفا للغات من بعدهم وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى بسما الملائكة وعن قوله علم الانسان ما لم يعلم واما انه الدم فالدم فيها اما كان على اطلاقهم اسما الاجسام مع اعتقادهم كونها الههة واما انه اختلاف الالسنة فهي غير محمولة على بعض الجارحة كما لا يخفى قلائد من التاويل وليس ببعيد ولئن سلمنا ان الحمل على اللغات اولى من تاويلها بالحمل على الاقدار على اللغات لكن ان التوقيف سوف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج عن تلك الالفاظ والكلام ان كان توقيفا كان الكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق عن الاصطلاح ثم ما دل ويمنع معارضة بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو دليل على تبين اللغات على الوضع والحوالة في قولهم المراد من تعليم ادم العامه بالوضع والا صطلاح مع نفسه صحيح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام ما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة لما صح نفيه وحسن صح نفيه دل على كونه مجازا والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من التاويل فيما ذكروه من التعليم في حق داود وسليمان التاويل فيما نحن فيه الا ان بين الاستواء في دليل التاويل والاصل عدمه وقولهم اراد به الاسما الموجوده في زمانه انما يصح ان لو لم يكن جميع الاسما موجوده في زمانه وهو ممنوع سلم بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن ان يطلق عليه ويجب ان يحمل عليه عملا بعموم اللفظ قولهم من الجائز ان يكون جميع الاسما تتر مصطلح من كان قبل ادم فلسنا وان كان ذلك محتملا الا ان الاصل عدمه ومن ادعاه يحتاج الى الدليل وبه تبطل قولهم انه يحتمل انه انشيها اذ الاصل عدم النسيان وبتقدير ما كان على ما كان وعلى هذا فعدم خروج الجواب عما ذكروه من تاويل قول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وهو مبني على ما قيل من التاويل في حق ادم وقد عرف جوابه قولهم المراد من قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا يعرف فيما في الكتاب ليس كذلك فان ذلك معلوم لكل عاقل وقطعا يحمل اللفظ عليه لا يكون معدا قولهم لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من بعدهم فعدم سوق جوابه وبه يخرج الجواب عما ذكروه على قوله تعالى بسما الكل شيء وعن قوله علم الانسان ما لم يعلم قولهم في ابي الدم انما دمهم على اضعاف ذلك من الاصنام الههة فهو خلاف الظاهر من اضافة الدم الى الضمير ولا نسلم ان عرف ذلك وما ذكروه على الآية لا يخفى ان الترجيح لحمل اللفظ على

ما كان مسمى اللفظ وقد وضع ذلك كما في اسم الخمر والقمر ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بطبعه لشيء ولعدمه وحينئذ خصص الواضع بعض الالفاظ ببعض المدلولات اما كان ذلك بطريق الارادة المخصصة كان هو الله تعالى او المخلوقون اما بالغرض واولا بطلت المناسبة الطبيعية وظهر ان مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني اما هو الوضع الاختياري فقد اجتمع الاصوليون ومنه فقهاء المسلمين واشعري واهل الظاهر وجماعة من المعتزلة الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعه مسلمي لنا من جهة التوقيف اما بالوحي او بان خلق الله الاصوات والحروف في يسمعها لواحد او لجماعة وخلق له او لهم العلم الضروري بانها قصدت للدلالة على المعاني بحيث متى علم ذلك بايات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبوني باسما هولاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا دل على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا ما علمه الله تعالى ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى بسما الكل شيء وقوله تعالى اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات وقوله تعالى اذ هي الا اسما سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسميه بعض الاشياء من غير توقيف دل على ان ما عداها بتوقيف وقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والمراد به اللغات لانه يقتضي اختلاف لهجات الجوارح من الالسنة لانا نجد اختلاف اللغات الملغى مقتضى الاية وكان اولى بالحمل عليه وذهب ابو هشيم وجماعة من المعتزلة الى ان ذلك من وضع ارباب اللغات واصطلاحهم واتى واحدا او جماعة اسبح اعينه او دواعيهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشاره والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع ويكفي معرفة الاحرف ما في ضمن بالاشارة والتكرار من بعد اخر يحسن على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو دليل على بعدم اللغة على التعيين والتوقيف وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان العذر الذي يدعو الانسان عبره الى الواضع بالتوقيف والا فلو كان ذلك بالاصطلاح والاصطلاح عليه متوقف على ما يدعو اليه الانسان عبره الى الاصطلاح على ذلك الامر فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم يبق عن التوقيف وهو حصول ما عدا لكل واحد من الطرفين وذهب القاضي ابو بكر وغيره 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 فليس دليل قاطع والظنون متعارضة يمتنع معها القطع الى البعض هذا ما قيل والحق ان يقال ان كان المطلوب في هذه المسئلة بعض الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق ما قاله القاضي ابو بكر اذ لا نص في شيء منها على ما مر في حقيقته وان كان المقصود اما هو الظن وهو الحق والحق ما صار اليه الاستاذ ابو اسحق لما حصل من القصوص لظهور دلالتها على المطلوب فان قيل لا سلم ظهور النصوص المدلول بها على المطلوب لما قوله تعالى وعلم ادم الاسما كلها فالمراد بالتعليم ان القاه اليه او فهمه اياها هو الهامه وبتقدير ان يكون المراد بالتعليم ما قال في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم لجواز ان يكون المراد بالاسما الهمناه ذلك وقوله تعالى في حق سليمان وفهمناها سليمان اي الهمناه سلمنا ان المراد به الافهام بالخطاب والموقف والمراد به كل الاسما مطلقا او الاسما التي كانت موجوده في زمانه

موسى الكل بعلمه الله
داود اياه بمعنى الهمه
الخطاب تو

العقل

الفعل الحسن الامانة قبح الكفران او بنظر لحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او نا السمع لحسن العبادات
للمن اخلفوا فزعمت الاوائل من المعتزله ان الحسن والقبيح عنى مختص بصفة موجبه لحسنه وقبحه ومنهم من اوجب ذلك لما يبيه
ومنهم من فصل ما وجد ذلك في القبيح دون الحسن وتشاسنهم بسبب هذا الاختلاف في العبارات الدالة
على معنى الحسن والقبح او مما نا النباهي الى مناقضتهم فصاعا في علم الكلام وقد احتج اصحابنا بالجه الاولى انه لو كان
الكذب قبيحا لذاته للزم منه اذا قال العابد لربه عند سماعه اخر كذبت ان يكون الحسن منه في ان يحكم بالاخرى الصدق
او الكذب والاول ممتنع لما يلزم من تركب الخبر الاول وهو قبيح وما لزم منه القبيح فهو قبيح فلم يتوجه الامر الى وهو المطلوب
الثانية لو كان قبح الخبر الكاذب ذاتيا فاذا قال العابد ربه لا اعتقد في الدار وكم يكن فيها فانه يقتضي لقبحه انا نعلم ذلك
اللفظ او عدم تحيز عنه او مجموع الامرين وامر خارج الاول يلزمه قبح ذلك الخبر وان كان صادقا والثاني يلزمه ان يكون
العدم علة للامر الثبوتي والثالث يلزمه ان يكون العدم جزء علة للامر الثبوتي والعلة محال وان كان الرابع فذلك المقتضي
خارج اما اللازم للخبر المفروض او غير اللازم فان كان الاول فان كان لازما نفس اللفظ لزم قبحه وان كان صادقا وان كان لازما
لعدم التحيز عنه او لمجموع الامرين كان العدم مؤثرا في الامر الثبوتي وهو محال وان كان لازما لامر خارج عاد التقسيم وذلك
الخارج وهو تسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي الخارج لازما للخبر الكاذب لم يكن مقارنته له فلا يكون الحسن الكاذب قبيحا
الثالثة لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته فالمقتضي لقبحه لا بد وان يكون سوء ما صوروه اقصاء المقتضي السوي وهو
ان يكون صفة مجموع حروف الخبر وهو محال لانه اما حلولها في الوجود او كان صفة لبعضها لزم ان يكون بعض اجزاء
الخبر الكاذب كاذبا صورة لكون المقتضي لقبح الخبر الكاذب انما هو الكذب وذلك محال الرابعة انه لو
كان قبح الكذب وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج عن كونه
كذبا وقبحا بوضع الواضع له امرا او نهيا الخامسة لو كان الكذب قبيحا لذاته لما كان واجبا ولا حسنا
عند ما اذا استعبد ربه عصمة دم نبي عن ظالم بقصد قتله السادسة لو كان الظلم قبيحا لكونه ظلما
لكان المعلول متعدما على علته وكان القبح من كونه وصفا ثبوتيا صورة اتصاف العدم بنقيضه معللا بالعدم
حوهنه وذلك لان مفهوم الظلم ان الصرار عن مستحق ولا استحقاق عدم وهو ممنوع السابعة ان
افعال العبد عن مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا وسنا وتنه عن مختار
وذلك لانه لو كان لا بد له لا بد يوكه فهو مضطر اليه لا مختار له وان جاز تركه كان فعله في
الوجه حالة التقسيم وهو تسلسل ممتنع والا فهو انتفاء لا اختياري وهذه الحجج ضعيفه اما الاولى
فلانا لم لا نقول ان يصدقه في الساعة الاخرى حسن ولا يلزم من ملازمة القبح له قبحه في ذاته وان
كان قبيحا من جهة الاستلزامه للقبيح فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر الى ما اخص من الوجوه
والاعتبارات الموجبه للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائيين ويكون الظلم كقبح صدقه لما ذكروه وقبح
لذاته لكونه ظلما واما الثانيه فلا لما سلم من العقول بقبح الخبر المشروط بالوضع وعدم زيد في الدار
والمطلق من موثرا واما الثالثه فلا يلزمها من امتناع اتصاف الخبر بكونه كاذبا وهو محال
واما الرابعه فلانه لا مانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه

احلة اللغات دون حمله على الاقدار على اللغات لكونه اول الاصرار اذ هو صدر الى اصرار اللغات لا
غير وما ذكروه يصدر الى اصرار القدره على اللغات فلا اصاد اليه قولهم في المعنى انه يعصى الى
التسلسل لسؤال له فانه لا مانع ان خلق الله تعالى العادات وخلق لمن يسمعها العلم الضروري لمن
واضعا وصعها لتلك المعاني كما سبق ثم ما ذكروه لازم عليهم في القول بالاصطلاح فان ما ذكروه
يدل الى الوضع والاصطلاح لا بد وان يكون معلوما فان كان معلوما بالاصطلاح لزم التسلسل
وهو ممتنع ولم ينقل عن الموقيف وما ذكروه من المعارضه تالا بد الاخيره فانما تلزم ان لو كان طريق
الموقيف منحصرا في الرساله وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل الموقيف معلوما لنا بالوحي من
غير واسطه وخلق اللغات وخلق العلم الضروري لمن يسمعها وصعها لتلك المعاني
على ما سبق واما طرق معرفتها لنا فاعلم ان ما كان منها معلوما لحت لا نشكك فيه مغ
التشكيك لعلمنا بسمه الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحوه من الاسامي ومعلم ان مدرك ذلك
انما هو التواتر القاطع وما لم يكن معلوما لنا ولا تواتر فيه وطريق تحصيل الظن به انما هو اخبار
الاحاد ولعل الاكثر انما هو الاول المقسم الثالث في المبادي العقليه والاحكام
الشرعيه واعلم ان الحكم الشرعي يسدعي حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه وللعرض في كل
واحد اصلا وهي اربعه اصول الاصل الاول في الحاكم واعلم انه لا حاكم سوى الله تعالى
ولا حكم الا ما حكم به وسفوع عليه ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل
ورود الشرع ولنتكلم في كل واحد مسئله المسئله الاولى مذهب اصحابنا واكثر المعتزله
ان الافعال لا توصف بالحسن والقبح لذواتها ولا بنعم ولا يوجب واما اطلاق اسم الحسن والقبح
عندهم باعتبارات يلبسه اضافيه عن حقيقته اولها اطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض
والقبيح ما خالفه ولسوء لك دائما لاختلافه وتبدله بالنسبه الى اختلاف الاغراض كاتصاف
الفعل بالسواد والباس واسمها اطلاق اسم الحسن على امر الشارع ما لنا على
فاعله ويدخل فيه افعال الله تعالى والواجبات والمندوبات واطلاق اسم القبيح على ما امر
الشارع بتركه فاعله ويدخل فيه الحرام دون المكروه والمباح ويدل ايضا مما تختلف باختلاف
ورود امر الشارع في الافعال في انها اطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدره
عليه ان يفعله تنعو بوالجوع عنه في فعله وهو اعم من الاعتبار الاول لدخول المباح فيه والقبيح
في مقابلته ولا يخفى ان ذلك ايضا مما تختلف باختلاف الاحوال فالاولى ذاتا وعلى هذا فما كان
من افعال الله تعالى بعد ورود السوع محسن بالاعتبار الثاني والثالث وقبله بالاعتبار
الثالث وما كان من افعال الغفلا فعل ورود الشرع محسن وقبيحه بالاعتبار الاول والثالث
وبعده بالاعتبار الاول والثالث ودهبت المعتزله والكراميه والخوارج والزيديه والسبعه
وعمرهم الى ان الافعال منقسمه الى حسنه وقبيحه لذواتها للمن منها ما ندرك حسنه وقبحه بضرورة

مع علم المخبر به كما كان ذلك شرطا في كونه كذبا واما الخامسة فلان الكذب في الصوت المفروض غير
معين لحلاص الى الامكان الاسان بسوره الخبر من غير قصد له اومع التعريض وقصد الاخبار عن الغير
وادا لم يكن متعينا كان قبحا وان قدر بعسه فالحسن والواجب ملازمه من تحليص السوء لنفس المدح واللازم
عن الملزوم وعايته انه لا يأثم به مع قبحه ولا يحرم شرعا لسوط طائع عليه واما السادسه فلانه املن مع تعدم
قبح الظلم عليه صرورة لومه صفة له بل المعدم اما هو الحكم على ما سيوجد من الظلم فلا يلزم منه قبحي
شرعا وعرفا وامكن منع تعليل القبح بالعدم وعدم الاستحقاق وان كان لازما للظلم فلا يلزم ان يكون داخلا في
مفهومه فان اللازم اعم من الداخل في المفهوم وسقدير ان يكون داخلا في مفهومه فاملن ان يكون
الظلم علة للقبح مافيه من الامر الوجودي والعدم شرطه واما السابعه فلانه يلزم منها ان يلون الرب
تعالى مصطرا الى افعاله عس مختارها لتحقق عنس ما دلروه من العصمه في افعاله وهو محال ويلزم ايضا منه
اشتباه الحلم بالحمق والقبح السوعي على الافعال والجواب بكون مشتركا والمعتمد في ذلك ان يقال لو كان يفعل
من الافعال قبيحا او حسنا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا او حسنا ليس هو نفس ذات الفعل والا كان من علم
حقيقة الفعل عالما بقبحه وحسنه وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة الفعل وسوقعي العلم بحسنه
وقبحه على الطرفين الصدق الضار وهو الكذب النافع واذا كان مفهومه زايدا على مفهوم الفعل المنسوب
اليه فهو صفة وجودية لان نقيضه وهو لا حسن ولا قبح صفة للعدم المحض فكان عدميا ويلزم من ذلك كون
الحسن والقبح وجوديا وهو قايم بالفعل لكونه صفة له ويلزم من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال
وذلك لان العرض الذي هو محل العرض لابد وان يكون قايما بالجوهر او بما هو في اخر الامر قايم بالجوهر
وقطعا للسلسل المسمع وقيام العرض بالجوهر لا معنى له عير حدوثه في حيث الجوهر بعا له فيه وقيام
احد العرضين بالاخر لا معنى له سوى انه في حيث العرض الذي قيل انه قايم به وحيث ذلك العرض هو حيث
الجوهر فيها في حيث الجوهر فاما ان يقال لا معنى لقيام احدهما بالاخر وان كان صاحب احدهما بالجوهر
شرطا لقيام العرض الاخر به فان قيل ما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا
ومعلوما ومقدورا او مدلوزا او هو محال بم ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيض مدلوله وبيانه من جهة
الاستدلال والالزام اما الاستدلال فمن جهة ان العقل لما دل على حسن الصدق النافع وقبح الكذب
المضر ولد للحسن الايمان ونحوها الكيزان وعند ذلك مع قطع النظر عن كل حاله يقدر من عرف ذلك وشرع بعد
او عند ذلك وكان دانيا والعلم به صروري الساني ان نعلم ان من اسوى في حصول عرضه الصدق
والكذب وقطع النظر عن حقه عن الاعتمادات والشرايع وغير ذلك من الاحوال فانه يميل الى الصدق
ويوثره وليس ذلك الا لحسنه في نفسه وكذلك نعلم ان من راى شخصا مشرفا على الهلاك وهو قادر
على انقاذه فانه يميل اليه وان كان بحيث لا سوقع في مقابلته ذلك حصول عرض دنيوي ولا اخروي بل
ربما كان متضورا بالتعب والعناء وليس ذلك الا لحسنه في ذاته واما من جهة الالزام فهو انه لو كان
السمع وورود الامر والنهي هو مدرك الحسن والقبح لما فرق العاقل بين ورود الشرع بين من احسن اليه

واساء وبما كان فعل الله تعالى حسنا فنافى ورود السمع والخبر من الله تعالى الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة والخبر
اظهار المعجزة على يد الكذاب وكلما امتنع الخلو عن الكذب على الله تعالى قبل ورود السمع ولو كان الوجوب
ايضا متوقفا على السمع ويلزم من ذلك ان لا يحكم العقل بوجوب النظر في معجزة الرسول من حيث ان الني اذا بعث وادعى الرسالة ودعى الى النظر
في معجزته فللمدعو ان يقول لا اسلم وجوب النظر في معجزتك ما لم يجب على النظر ووجوب النظر موقوف على سعرار الشرع
بالنظر في معجزته فهو دور ولنا في الجواب عن الاول ان ما دلروه من الصفات فامور نسبية
فمفهوم نقائضها سلب النسب والامور المعدمة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم منه قيام العرض
بالعرض فان فعل مثلا في الحسن والقبح فقد خرج عن كونه من الصفات السونية للذات وهو المطلوب
وعن المعارضة الاولى بمنع اجماع العقلا على الحسن والقبح بما دلروه فان من لا يعتقد ذلك لبعض الملاحده ونحن
ايضا لا نوافق على فتح ايلام البهايم من غير عوض ولا عرض وهو من صور الدواع وان كان ذلك متفقا عليه من العقلا
فلا يلزم ان يلون العلم به صروريا والا لما خالف فيه العقلا عاده وان كان ذلك معلوما صروره فلا
يلزم ان يلون ذاتيا الا ان يلون مجردا عن امر خارج وهو ممنوع سلم على ما مانى وعن المعارضة الثانية انه لا
خلو اما ان يقال بالتعاون من الصدق والكذب ولو بوجه او لا يقال به والاول يلزم منه الاستدلال
والثاني يمنع معه اشار احد الامرين دون الاخر وعلى هذا ان كان مسلكه الى الالعاد لتحقق امر خارج فالاستدلال
باطل وان لم يلن المسل الى الالعاد فلا يكون مسلما وان سلم دلالته لما ذكرتموه في حق الله تعالى فلا يلزم مسلكه في حق العايب
الا نظر بقياسه على الشاهد وهو سعدر لما سناه في علم الكلام ثم لين قياس الاجماع منعقد على البعوه
سمع ملن السيد لعبيده من المواحش مع العلم بهم والعزوه على عدمهم دون سمع ذلك بالنسبة الى الله تعالى فان
قيل الم يسمع من الله ذلك لعدم قدرته على سمع الخلق من المعاصي وذلك لان ما سمع من العدم من المعصية لابد وان
يلون وقوعها معلوما لله تعالى والا كان جاهلا بعواقب الامور وهو محال ومع الوقوع على من وقوع ما هو معلوم
الوقوع له لا يلون بعدورا ام دصب البطام فلما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد واولى ان يلون
السيد قادرا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع والجواب عن الالزام الاول ان مفهوم الحسن والقبح
بمعنى موافقة الغرض ومخالفته ولمعنى بالفاعل ان يفعله وان لا يفعله متحقق قبل ورود الشرع لا بالمعنى الثاني
وعن الساني ان فعل الله تعالى قبل ورود الشرع حسن بمعنى ان له فعله وعن الثالث انه لا معنى للطاعة عندنا
الا ما ورد الامر به ولا معنى للمعصية الا ما ورد النهي عنه وعلى هذا فلا يمتنع ورود الامر بما كان
ماموزا او عن السوابع انه انما يلزم ان لو لم يكن ايده قاطع لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى العلم الذاتي
وليس كذلك وبه اندفع الالزام الخامس وعن السادس ما سباتي في المسله بعدها واما بطل معنى الحسن
والقبح الذاتي لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع اذهما
مبنيان على ذلك بمعنى ان عاده الاصوليين جاريه بعرض الكلام في هاتين المسلتين اظهار المذهب لكل واحد من
الاشكالات والمناقضات المسلة الثانية مذهب اصحابنا واهل السنة ان شكر المنعم واجب سمعا
لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج اصحابنا باتفاق العقل لو كان العقل

مرجحا فلا بد وان يوجب لفاعله والا لكان اخلاله عبثا وهو قبيح ولنشرع ود العائد الى الله تعالى ليعالجه
عنها وان عادت الى العبد فاما ان تعود الله تعالى في الدنيا او في الاخرة والاول محال فان شكر الله تعالى
عند المحموم وليس هو مفوتا لله تعالى لان الشكر فرع المعرفة واما هو عبارة عن ايجاب النعيم والرام
المنعم لها بكلمة لحب التفضلات العقلية وفعل المحسنات العقلية وهو فرع الحسن والقبيح
العقلي وقد ابطلناه فلم يبق سوى النفع والضرر الخالص للنفس فيه والثاني محال لعلمنا
استقلال العقل بمعرفة العائد الاخروي دون اخبار الشارع بها ولا الاخبار ايضا فانه لا معنى للون الشيء واجبا
سوى ترجيح فعله على تركه وما العقل يعرف الترجيح لا انه مرجح فلا يلزم من وجوب هو المرجح واذا بطل
الايجاب العقلي بقي الايجاب الشرعي وهو فرع الايجاب على حضور الوحوب الشرع والعقل فاذا بطل
احد القسمين بقي الثاني متعينا فان قيل سلمنا المنع معلوم لكل احد ضرورة فما ذكرتموه استدلال
على ابطال امر ضروري فلا يقبل والا لم يكن كذلك قلنا سلمنا ان الحاكم العقل للاستدلال لا بد وان يكون لعائده
فولكم حتى لا يكون عبثا ممنوع فهذا امكم لا تسلمونه مع انكاركم النفع العقلي كيف وان ذلك العائد اما ان يكون
واجبه التحصيل او لا يكون له لك فان كان واجبه التحصيل استدعت فائدة اخرى وهو تسلسل ممتنع
وان لم يكن واجبه فما يوجبه العقل لها اولى ان لا يكون واجبا وان كان لفائدة فما المانع ان يكون العائد
في الشكر نفس الشكر لا امر خارج عنه كما ان تحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لا لغيره وان كان لا
بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكرا فما المانع ان يكون العائد الامن من احمال العقاب بعد ترك الشكر
على ما انعم الله به عليه من النعم اذ هو محتمل لا نحلوا العاقل عن خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من اعظم الفوائد
وان سلم دلالة ما ذكروه على امتناع الايجاب العقلي لكنه بعينه دال على امتناع الايجاب الشرعي والجواب ان
دال لكون مشتركا وان لم يدل لذلك ولكن ما ذكروه معارض بما يدل على جواز الايجاب العقلي وذلك انه لو لم يكن العقل
موجبا لانحصرت مدارك الوجوب في الشرع بما ذكروه من الاجماع ودليل العقل بما يلزم عنه من احكام الرسل
وابطال مقصود البعثة ودليل ان النبي اذا ادعى الرسالة وجاء بالمعجزة ودعا الناس الى النظر فيها وصدقه
فالمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك الا ان يكون النظر واجبا علي شرعا ووجوب النظر شرعا موقوف على اسبقية
الشرع وذلك متوقف على وجوب النظر وهو دور ممتنع والجواب لا نسلم العلم الضروري بما ذكروه
عقلا اذ هو دعوى محل النزاع وان سلم ذلك لكن بالنسبة الى من ينفع بالشكر وتصور بعده واما بالنسبة الى
الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه فلا قولهم لم نعلم ترجيح العائد قلنا لما ذكرناه قولهم هذا مما لا يتفهم
اما ذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قائلا به وقد بطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفائدة بتسليم ذلك
امكن ان يقال بوجوب تحصيل الحكمة لحكمة هي نفسها لما دللتم من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن
النفس ولا يخفى ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر فان نفس الفعل ليس هو الحكمة المطلوبة من الحادثة ولو امكن
ذلك لامكن ان يقال مثله في جميع الافعال وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن هو الفائدة المطلوبة من
الحادثة بقي النعم بحاله فولهم بما المانع ان تكون العائدة هي الامن على ما ذكروه فهو مبني على امتناع خلو

العاقل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله وهو ضروري على ما هو معلوم من امكن العقلاء شاهدا
وسيد برهنة ذلك ما دللنا وقولهم معارض باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى وايعابه لنفسه ونقص
فيها مع انها مملوكة لله تعالى دون ذاته من غير منفعة ترجع اليه ولا الى الله تعالى ولنرجح هما
اولى من الاخر بل ما ذكرناه اولى لما ذكرناه من ان ذلك من حكمه انه قد يقرر في العقول ان من احد
في التعرف بالخدمة الى بعض الملوك العطاء تبريك انفقه في تسريته واطعامه وشكره من العباد في
البلاد على اعطائه لغمة من الخبز مع اتساعه واتساع المملوك عنها فانه يعد مستهزئا به وكل الملل مستحقا للعقاب
على صنعه ولا يخفى ان شكر كل الورى بالنسبة الى جلال الله تعالى دون لقمة الاملة بالنسبة الى جلال الملك
وان ما انعم الله به علينا في العدد لعدم تناهي ملكه وتناهي ملك غيره دون ذلك اللقمة فكان المعاطي لخادمه الله تعالى
وشكره على ما انعم عليه به اولى بالذم واستحقاق العقاب ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبد حتم على عبده
بلا وقوع المؤاخذة عليه وما يقال من ان المنعم بالشكر والخدمة اجل حالا من المتعرض عن ذلك غير فما كان اولى فهو
مسلم في حق من ينفع بالخدمة والشكر بتصور بعدمها والباري تعالى منزه عن ذلك فلا يطرد ما ذكروه في خصمنا
قولهم ما ذكروه لازم عليكم في الايجاب الشرعي لسبق ذلك فان العائد الاخروية وان لم يستقل العاقل بمعرفتها
فالله تعالى عالم بها لنفسه وان ذلك اما ملزم منا ان لو اعتبرنا المصلحة في الايجاب السرعي وليس كذلك على ما عرف من
اصلنا واما المعارضة بما دللوه من الاحكام الرسل فجوابه من وجهين الاول منع توقف استقرار الشرع
على نظر المدعو في المعجزة بل ما ظهرت المعجزة في يده وكان صدق النبي مما اذعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا امتنع
من النظر والمعرفة فعدم استقرار الشرع وسببه والمدعو مفرط في حق نفسه الثاني ان الدور لازم على العامل
بالايجاب العقلي لان العقل يحكم به عن موجب دون النظر والاستدلال والا لما خلا عاقل عن ذلك وعند ذلك
فللمدعو ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب النظر حتى انظر وهو دور ممتنع والجواب
اذ دخال ابن بلوان واحزا وعلى كل تقدير فالمسئلة ظنية لا قطعية **المسئلة الثانية** مذهب الاشاعرة
واهل الحق انه لا حكم للافعال قبل ورود الشرع واما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الخارجة عن الافعال الحسن
والقبح الاضطرارية الى ما حسنه العقل والى ما قبحه والى ما لم يعلم العقل فيه حسنا ولا قبحا وما حسنه العقل ان استوى
فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا وان رجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سموه واجبا وسموا
كان معصوما كالايمان او لغيره كالنظر المفضي الى معرفة الله تعالى وان لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا وما
قبح العقل فان لحق الذم بفعله سموه حراما والا فمكروها وما لم يعلم العقل فيه حسنا ولا قبحا حلفوا
فيه فمنهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من وقف عن الامرين **اختلف** الاشاعرة بالمعقول والمنقول
اما المنقول فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الدلالة منه انه اخبر من العذاب قبل بعثة الرسل
وذلك يستلزم اسقاط الوجوب والتحريم قبل البعثة والا لما امن من العقاب بعد ترك الواجب وفعل المحرم
اذ هو لازم لهما وايضا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومفهومه يدل على الاحتجاج
قبل البعثة ولزوم من الذم على الموجب والمحرم واما من جهة المعقول فلان ثبوت الحكم اما بالشرع

او العقل بالاجماع ولا شرع قبل ورود الشرع والعقل مقرر بوجوب ولا يحرم لما سنوفي المسئلة المقدمة
ولا حلم فان قيل اما الاباحة الاولى فلا اجحد فيها فانه ليس العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم
ولهذا يجوز ان يعفو الله عنهما ساعة على عفوا وشفاعة فمعه فعل ورود الشرع لا يلزم منه نسخها سلمنا انه يلزم
لهما لكن بعد ورود الشرع لاصله وعلى هذا فلا يلزم نسخها من بعده قبل ورود الشرع سلمنا انه لازم لهما
لكنه لازم للواجب والمحرم شرعا او عقلا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فاللازم من بعده قبل الشرع
نفي الواجب والمحرم شرعا لا عقلا سلمنا ذلك ولكن ليس في الآية ما يدل على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة
العقاب لنسبي من ذلك اجماعا واما الآية الاخرى وان سلمنا كون المفهوم نحته حالا فغير اخص على الآية
الاولى بعينه وارد هاهنا واما ما ذكرتموه من المعقول فقد سبق ما فيه كيف وان ما ذكرتموه والدلالة
على نفي الحكم حكم نفي الحكم وكان مناقضا والجواب عن السؤال الاول ان موضوع العذاب
بالعقل وان لم يكن لازما من ترك الواجب وفعل المحرم فلازمه وعدم الامن من ذلك لعدم تحقق الواجب
والمحرم دونه وهذا اللازم مسلم قبل ورود الشرع على ما دلت عليه الآية ولا ملزوم وبه اندفع ما
ذكروه من السؤال الثاني والثالث والتمسك بالآية اما هو في نفي الوجوب والتحريم قبل ورود
الشرع لا مجيء ونفي ما سوى ذلك اما يستفاد من دليل اخر على ما سنبينه وبه اندفاع السؤال الرابع
وما ذكروه على الدليل العقلي فقد سبق ايضا جوابه ونفي الحكم وان كان حكما غير ان المنفي ليس هو الحكم
مطلقا بل الملزم الناقص بل نفي ما اثبتوه من الاحكام المذكورة فلا تناقض واما القائلون بالاباحة
ان فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك فلا نزاع في هذا المعنى واما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة
بازايه ولهذا فانه لمنع ان اطلاق لفظ الاباحة على افعال الله تعالى مع تحقق دلالة المعنى فيها وان
فسروها بتخيير الفاعل بين الفعل والترك فاما ان يكون ذلك التخيير للفاعل بالنسبة الى نفسه او من غيره فان
كان الاول فيلزم منه تسمية افعال الله مباحة لتحقق ذلك في حقه وهو ممنوع وان كان الثاني فالتخيير
اما الشرع او العقل بالاجماع ولا شرع قبل ورود الشرع وتخيير العقل عندهم اما يكون فيما لا يكون قبح
فعله وتركه من الافعال الخمسة عقلا او فيما بعض الفعل فيه حسن ولا قبح وهو قسم الحسن والقبح
العقلي وقد ابطلناه وان فسروها بامر اخر فلا مدخل لتصوره فان قيل المباح هو المأذون
في فعله وقد ورد دليل الاذن من الله تعالى قبل ورود الشرع وان لم يرد صورة الاذن وسابر
وجهين الاول هو ان الله تعالى خلق الطعوم في المأكولات والذوق فينا واقدرنا عليها وعرفنا بالادلة
العقلية انها ما فعلت لنا غير مضرة ولا ضرر علينا في الانتفاع بها وهو دليل الاذن منه لنا في ذلك وصار هذا
كما لو قدم الينا طعاما نعلم بالادلة ان لا ضرر علينا في الاكل منه فان الاكل منه يكون مأذونا فيه الثاني
ان خلقه للطعوم في الاجسام مع امكان ان لا يخلقها الا مدلة من فائدة بعثا للعبد عنه وليست تلك الفائدة
عائدة الى الله تعالى بما تعالى عنها ولا مدمن عودها الى العبد وليست هي الاضرار ولا ما هو خارج عن الاضرار
والانتفاع اذ هو خلاف الاجماع وكانت فائدتها الانتفاع بها وهو دليل الاذن في ادراكها وتناولها

الانتفاع بما لحصه الا لانتفاع بها وتقويم النبيه او لحصه تجنبها لنيل الثواب او لاستدلال بها على معرفة الله تعالى
ليوقف ذلك كله على ادراكها واهمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها لا يلزم منه العلم بالاذن
والحكم بالاباحة بدليل الاستضاءة بسراج الغير والاستظلال بحائطه قلنا اما الوجه الاول فحاصله
يرجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد ابطلناه واما الثاني فمبني على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى
وهو ممنوع على ما عرف من اصلنا ثم اذا كان مأذونا فيه من جهة الشارع فانه سبحانه غفلة
واما القائلون بالوقف ان عنوا به وقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع حتى وان عنوا به الاخبار
عن الحكم بالوجوب والحظر والاباحة لتعارض ادلتها فباطل لما سبق **الاصل الثاني** في حقيقة
الحكم الشرعي واقسامه وما تعلق به من المسائل ويشتمل على مقدمة وستة فصول اما المقدمة في
بيان حقيقة الحكم الشرعي واقسامه اما حقيقته 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 وقوله تعالى خالق كل شيء خطاب من الشارع وله تعلق بافعال المكلفين والعباد وليس حكما
شرعيا بالاتفاق وقال اخرون انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهو
غير جامع فان الحكم يكون بانواع الادلة حسا او لذلك الحكم بالملك والعصمة ونحوها احكام شرعية وليست
على ما قيل والواجب ان يعرف معنى الخطاب اولا ويوقف معرفة الحكم الشرعي عليه فنقول
وبالله التوفيق هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئا وهو غير مانع فانه يدخل فيه الكلام الذي لم
يقصد المتكلم به افهام المستمع فانه على ما ذكروه يكون خطابا والحق انه اللفظ المواضع عليه
المقصود به افهام من هو متهيء لفهمه فاللفظ احتراز عما وقعت المواضعة عليه من الحركات والاشارات المفهمة والمواضع عليه احتراز عن الالفاظ المهملة والمقصود بها الافهام احتراز عما
ورد على الخبر الاول وقولنا لمن هو متهيء لفهمه احتراز عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه ونحوه واذا
عرف معنى الخطاب فالاقرب ان يقال في حد الحكم الشرعي انه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية فقولنا خطاب
الشارع احتراز عن خطاب غيره والعبد الثاني احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار
المعلومات والمحسوسات ونحوها وهو مطرد منعكس لا غبار عليه واذا عرف معنى الحكم الشرعي فهو
اما ان يكون متعلقا لخطاب الطلب او الاقتضاء او لا يكون الاول فالطلب اما للفعل او الترك
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 فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثاني صحيح
وهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان وسبب الشيء سببا او مانعا او شرطا وكون الفعل عبادة وقضاء وعزيمة
ورخصة الى غير ذلك فلنتكلم في كل قسم منها فصلا وهي ستة فصول **الفصل الاول** في
حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل اما حقيقة الوجوب فاعلم ان الوجوب في اللغة بمعنى السقوط

ومنه تعالى وجبت الشمس اذا سقطت ووجوب الحائط اذا سقط وقد يطلق بمعنى السقوط والاستقرار ومنه
قوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكيه اى سقط ورال عنه التزلزل والاضطراب واما فى العرف
الشرعى فعرفه هو ما يسمى تاركه العقاب على تركه وهو ان اريد به تلا استحقاق ما يسمى ستحقا عليه فباطل
لعلم بحق ذلك بالنسبة الى الله تعالى على ما بيناه فى علم الكلام وبالنسبة الى احد من الخلق قبل بالاجماع
وان اريد به الوعد بالعقاب لكان ذلك ملايما لنظر الشارع ولا مانع منه وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه وهو
باطل لان القواعد بالعقاب على الترك جبر ولو ورد لتحقق العقاب بمقتضى الترك لا سيما له الخلف فى خبر الصادق
وان كان ذلك فى حق عمر لكرامته وفضيلته لما يلزمه من المصلحة الواجبة وليس كذلك لجواز العفو عنه وقيل
هو الذى يخاف العقاب على تركه وسئل بالمشكوك فى وجوبه كيف وان هذه الحدود ليست حدا للحكم الشرعى وهو
الوجوب بل الفعل الذى هو متعلق الوجوب والحق فى ذلك ان يقال الوجوب الشرعى عبارة عن خطاب الشارع ما يقتضى
تركه سببا للذم شرعا فى حالة ما فالقيد الاول احتراز عن خطاب غير الشارع والثانى احتراز عن بقية الاحكام
والثالث احتراز عن ترك الواجب الموسع فى اول الوقت فانه سبب الذم بعد ترك جميع الوقت عنه واخلا
اول الوقت من غير عزم على الفعل بعده وعن ترك الواجب المخير فانه سبب الذم بتقدير ترك البدل وليس سببا له
بعد ترك البدل وعلى هذا ان قلنا ان لا داء وصلاة العيد فرض كفاية وانهما تفعل بالامر على تركه فقولنا
وان قلنا انه سنة ولا يحمل فلا يدخل فى الوجوب من يرجح الفعل على الترك مما يتعلق به الذم او الثواب
الخاص به فانه لا تحقيق للوجوب مع تساوى طرفى الفعل والترك فى العوض وربما اسار القاضى ابو بكر الى
خلافه واذا عرف معنى الوجوب الشرعى فلا مرد من الاشارة الى ما يتعلق به من المسائل وهى سبع المسئلة
الاولى هل الفرض غير الواجب او هو هو اما فى اللغة فالواجب هو الثابت والساقط كما سبق تعريفه
واما الفرض فقد يطلق فى اللغة بمعنى التقدير ومنه قولهم فرضت القوس للحز من اللسع سببه
موضع الوتر وفرضه النهر وهو موضع اجتماع الماء فيه ومنه قولهم فرض الحاكم النقد اى قدرها وقد
يطلق بمعنى الاعطاء ومنه قوله تعالى ان الذى فرض عليك القرآن اى انزله وقد يطلق بمعنى الحز والقطع ومنه
قوله تعالى ما كان على النبى حرج فيما فرض الله له اى احل له واما فى الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب
عند اصحابنا اذ الواجب فى الشرع على ما ذكرناه عبارة عن خطاب الشارع بما يقتضى ترتب شئ على الذم شرعا
فى حالة ما وهذا المعنى بعينه متحقق فى الفرض الشرعى وخص اصحاب ابى حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك
معلوما والواجب ما كان مظنونا مصيرا منهم الى ان الفرض هو المقدر والمظنون لم يعلم كونه
مقدرا على خلاف المقطوع فدل ذلك على ان المقطوع هو الفرض والمظنون الاشبه ما ذكرناه اما اولا
حيث ان الاحكام فى طريق اثباتها لحكم حتى يكون هذا معلوما وهذا مظنونا غير موجب خلافا
ما نسب اليه ولهذا فان اختلاف طرق الواجبات فى الظهور والخفاء والقوة والضعف لحقت ان المكلف
يثقل بترك البعض منها دون البعض لا يوجب اختلاف الواجب فى جميعه من حيث هو واجب وايضا
اختلاف طرق الدوائل غير موجب لاختلاف جهاتها ولذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير

موجب لاختلاف فى مسمى من حيث هو حرام لغة وان الشارع قد اطلق اسم الفرض على الواجب فى قوله تعالى
قد فرض فيمن الخ اى اوجب والاصل ان يكون شعوا به حقيقة وان لا يكون لمعمول سواه للتجوز
والاشتراك فى اللفظ والذى يوضح اخراج قيد القطع من مفهوم الفرض اجماع الامة على اطلاق اسم الفرض
على ما ادى من الصلوات المختلف فى صحتها من الائمة بعولهم ادى فرض الله تعالى والاصل فى الاطلاق الحقيقة
وما ذكره الخصوم فى تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به قسم باب التحكم حيث ان الفرض فى اللغة هو التقدير
مطلقا كان مقطوعا به او مظنونا فتخصيصه بذلك باحد القسمين دون الاخر من غير دليل لا يكون مقبولا
وبالجملة فالمسئلة لفظية **المسئلة الثانية** الاكثرون عند اصحابنا من واجب العين والواجب على الكفاية
من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما حقا والبعض الباقين مصيرا منه الى ان واجب العين لا يسمى بفعل
الغير خلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف فى طريق الاسقاط ودليل الاول يوجب الاختلاف فى الحقيقة
لا الاختلاف فى طريق السمع كما سبق ولهذا فان من ارتد وقتل قتله بالردة والفعل واجب ومع ذلك
فاحد الواجبين سقط بالنيابة دون الواجب الاخر ولم يلزم من ذلك اختلافهما **المسئلة الثالثة**
اختلفوا فى الواجب المخير كما فى خصال الكفارة فمذهب الاشاعرة والفقها ان الواجب منها واحد لا بعينه
وبعين يفعل المكلف واطلق الجبائى واسند القول بوجوب الجميع على التعيين **حجة** اصحابنا انه لا
يخلو اما ان يقال بوجوب الجميع او بوجوب واحد والواحد اما معين او غير معين لا جائز ان يقال بالاول
لجميعه او جميعه الاول لكونه تعيين موجبا للجميع لان الامر بالشئ يقتضى عند من اصله على طريق التحتم
موجبا للجميع وهو محال لما ان ذلك مما منع من التخيير ولهذا فانه لا يحسن ان يقول القائل لغيره
اوجبت عليك صلاة من فصل بهما ست ركعات لا يحسن ان يقول وجبت عليك الصلاة وخيرتك
فى فعلها وتركها لما فيه من رفع الواجب ولسود كل من له الحق فى شئ السالبان الواجب ما لا
يجوز تركه مع العزم عليه والامر فيما نحن فيه بخلافه السابع ان الخصوم قد وافقوا على انه لو اتى
بالجميع او ترك الجميع فانه لا ثواب ولا عقاب على الجميع الخامس انه لو كان الجميع واجبا لسوى بين اداء الواجب
فى كل واحد من الخصال عند ما اذا فعل الجميع وهو خلاف الاجماع ولا جائز ان يقال بان الواجب واحد
معين وهو خلاف معتمى التخيير ولانه كان يلزمه ان لا يحصل الا جزاء سقط واحد اذا غيره مع القدرة عليه
وهو خلاف الاجماع فلم يبق عن الابهام عبرا ان الحسن البصرى قد يطلق رد الحالى فى هذه
المسئلة الى اللفظ دون المعنى وذلك انه قال معنى الخطاب الجميع ان الله تعالى عم بترك الجميع لا على واحد واحد
منها بتقدير فعل المكلف لواحد منها مع بعوض يحل اى واحد منها كان الى المكلف وهذا هو بعينه مذهب
هذا لفقها غير ان ما ذكره فى يعبر وجوب الجميع وان كان رافعا للخلاف عن انفسهم فانه لا يرفع
تعلم الامة عن الجماعى واسنده من اطلاق القول بوجوب الجميع والدلائل السمعية تدل على التسوية فى
الخطاب على نحو ما بينا هم فان قيل ما دليلكم من الدليل الذى ان لو كانت انه التكفير وهى
قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية دالة على تخيير كل واحد واحد من الامة بين خصال

الكفارة تجهة الايجاب وما المانع ان يكون ذلك اخبارا عما يوجد من الكفارة و يقدره فما يوجد
من الكفاره هو اطعام من حانث اخر او عتق من حانث اخر سلما دا لها على الايجاب
لمن لا انما خطاب بالتحصيل لكل واحد واحد من الامة مدخل المراد منها ايجاب الطعام على البعض
والكسوه على البعض والعتق على البعض وكانه قال ككفارة اطعام عشره مساكين لبعضهم او
اللسوه لبعض اخر و العتق لبعض اخر سلما دا له ما دل لوه لكنه معارض بما دل على بطلان
مدلوله وسانه من احد عشر وجها الاول ان الحصال المذكوره اما ان يكون مستويه فما يرجع الى الصفات
المقتضيه للوجوب انما يحصله بالبعض دون البعض فان كان الاول صلوم التسويه في الوجوب
من الكل وان كان الثاني كان ذلك البعض هو الواجب بعينه دون غيره الثاني ان الواجب انما يتعلق
به خطاب الشرع انما يتعلق المعين دون المبهم ولهذا فانه يمتنع تعلق الايجاب
بامر يحصل لا بعينه ولذلك فعل احد امرين لا بعينه وعند ذلك صلزم تعلقه بالكل او بعض معين
الثالث ان الايجاب طلب والطلب يستدعي مطلوبا مصيبا لما يحقق قبل والمعين اما الكل او البعض
الرابع انه لو فعل العبد الجميع فانه ثاب بثواب من فعل واحدا فسيبه يجب ان يكون معذورا للطف معينا
لاستحاله الثواب على ما لا يكون من فعل العبد واستحاله اسناد المعين الى غير معين والمبهم ليوكد لك فصلهم ان
يكون الثواب على الجملة او بعض معين منها الخامس انه لو ترك الجميع فانه يعاقب عقاب من يترك واجبا و ذلك يدل
على ان الجميع واجب او بعض منه معين لما سنق السادس انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه من الحصال لكان
منها شئ لا بعينه غير واجب والتخيير بين واجب ما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقه الواجب السابع
انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه فعند التكفير بالجميع اما ان يسقط الفرض بجميعها او بكل واحد منها
فان كان الاول او الثاني فالعمل واجب وان كان الثالث فذلك هو العرض الثامن من فحص الايجاب الجميع انه لو كان
الواجب واحدا لا بعينه لصح تعليق العتق بعينه لما فيه من تحصيل الغرض المطلوب التاسع انه لو كان
كذلك لصح ان يقال ان الكل واجب العاشر انه اذا كان الواجب واحدا لا بعينه وسعين يفعل المكلف
فالباري تعالى يعلم ما سيعينه العبد فيكون الواجب معينا عند الله تعالى وان لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل
ويلزم من ذلك التخيير بين الواحد المعين وبين ما ليس بواجب وهو محال بيان الجميع واجب الحادي عشر انه لو كان الواجب
واحدا لا بعينه فكفر بثلثة كل واحد بواحده من الحصال عن الكفارة الاخرى كان الواحد منهم لا بعينه هو المكفر بالواجب
دون الباقين وحينئذ يقع ما فعله كل واحد موقع الواجب كان الجميع واجبا الحادي عشر ان الواجب قد يعدم عند دوام
المتعبدين و يسقط بفعل الواحد منهم لغرض الكفاية فلا يمتنع ان يعم الوجوب عند دوام العبادات و يسقط
بفعل واحد منها والجواب عن السوال الاول ان الاجماع من الامة منعقد على ان المراد من الآية الوجوب
لا بعض الاخبار وعن الثاني ان حمل الآية على ما دلوه مع مخالفته لاجماع السلف مما طوح الى اضمارات كثيره في
الآية وهي ما قدروه من البعض في قولهم وكفارته اطعام عشره مساكين بعضهم وله للاولى الكسوه والعتق
وهو على خلاف الاصل من غير حاجه لبيت وانه لو كان كما ذكروه لقال ككفارته اطعام عشره مساكين وكسوتهم

وتحرير ذلك لوجوب الحصال الثلث على الجميع بالنسبه الى الحالس المذكورين وعن المعارضه الاولى انه ممنوع
على الوجوب رعايه المصلحه في احكام الله تعالى وهو غير مسلم وانه يلزم منه ان يكون الامر على ما دلوه في
عدم الامامه لاحد الامامين الصالحين و بروح المراه الطالبه للنكاح من احد الخاطبين الحاطبين وفي الجواب عن
عبد من العبيد وهو مخالف للاجماع و حيث بعد الوجوب على احد شخصين لا بعينه امكان لموقف بعض الوجوب
على ارساطه بالترم و العقاب على ما سبق في تخريجه ودم احد شخصين لا بعينه معذر كلاف الدم على احد معلمين
لا بعينه وبهذه الصوره يكون اندفاع ما دلوه من المعارض الماني وما بعده الى اخر التاسع وعن العاشر ان
الواجب على الجميع كل واحد من المكلفين حصله من الحصال الثلث لا بعينها و فذا تي لما وجب عليه و سقط به
الفرض عنه وكان ما اتى به كل واحد واجبا لان الواجب على كل واحد حصله واحده لا بعينها لسلزم ما قبل وعن الحادي
عشر انا لا نسلم سقوط الواجب دون اداية للزم لا يلزم من ذلك ان يكون جميع الكفارة كلها واجبه كما كان الوجوب
ثابتا على احاد المكلفين في فرض الكفايه لان الاجماع منعقد على ان اتيان الكل يعذر به وافقهم على الترك ولا كذلك
في حصال الكفاره وعلى هذه القاعده لو قال لزوجتيه احديكما طالق فالمطلقه منهما واحده لا بعينها وان وجب
الكف عنهما و التحريم على التعيين للمطلق قبل حصال الكفاره من غير فرق ولا خفى وجه الحاجه من الطرفين

المسئله الرابعه

وجماعه من المعتزله كالجبائي وابنه وغيرهما انه واجب موسع وان جميع اخراد لك الوقت وقت لاداء لك الواجب
فيه فيما يرجع الى سقوط الفرض به وحصول مصلحه الوجوب وهل الواجب في اول الوقت و وسطه معذر تاخير
الواجب عنه الى ما بعده ندل احلف هو لاء فيه فابنه اصحابنا والجبائي وابنه وهو العزم على الفعل وانكره
بعض المعتزله كابي الحسن البصري وعمره وقال قوم وقت الوجوب هو اول الوقت وفعل الواجب بعده لكن
قضاء وقال بعض اصحابنا في حين وقت الوجوب هو اخر الوقت للزاحلفوا في وقوع الفعل قبل ذلك فضهم من قال
هو فعل يسقط به الفرض ومنهم من قال كالكرخي ان المكلف دائني سقط المكلف الى اخر الوقت كان ما فعله واجبا
والا فنفل وحكي عنه ان الواجب سعين بالفعل الذي وقع فكان [illegible] العالم بالوجوب الموسع ان الامر بصلاه
الظهر هو قوله صلى اتم الصلوه لدلوك الشمس الى غسق الليل عام لجميع اجزاء الوقت المدلوك وليس المراد منه بطبق اول
فعل الصلاه على اول الوقت واخره على اخره ولا اقامه الصلاه في كل وقت من اوله حتى لا يخلو جزء منه عن صلاه
اذ هو خلاف الاجماع ولا بعض جزء منه لا خصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لا دلاله له للقط عليه ولم سوغ لا نه
لجواز ان كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه و يكون المكلف مخيرا في ايقاع الفعل في اي جزء شاء منه
ضرورة امتناع قسم اخر وهو المطلوب و دل على اراده هذا الاحتمال حصول الاخلال عن الواجب باداء الصلاه
في اي وقت قدر منه فانه دل على حصول مقصود الواجب من اول وان الفعل في كل وقت قام مقامه في عين
من الاوقات صلون واجبا والا لما لم يكن محصلا لمقصود الواجب صلزم منه اما فوات مصلحه الواجب بتاخير
فعل الصلوه في غير وقت الوجوب صلون الصلاه حراما لكونها مفوته لمصلحه الواجب وهو محال واما نقيا
مصلحه الوجوب ويلزم منه وجوب فعل الصلاه لنفا مقصودها الموجب لها بعد فعل الصلاه في الوقت

المفوض وهو خلاف الاجماع وان قبل 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 اذ هو حقيقة الواجب واما بعض
ذلك بالتعبير الى آخر الوقت لانعقاد الاجماع على تحريم الاخير تركه فيه بعد عدم فعله قبله واما قبل
ذلك فالفعل فيه ندب لكونه سببا عليه مع جواز تركه ويسقط الفرض به في آخر الوقت ولا استبعاد
سقوط الفرض عن المكلف بفعل ما ليس بفرض كما لو كفر المجمل قبل الحول سلمنا انه ليس بفعل ولكن ما
المانع من القول بتعيين وقت الوجوب بالفعل او بعض الوقت على الاول للوجوب وما بعده قضاء او الحكم
واجبا بعد بر نفاقه بصفة المكلفين الى آخر الوقت كما قال من المذاهب ان بقية الخواب عن جواز ترك
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 الفعل بعده في الوقت الموسع
وحاصله راجع الى ان الواجب على المكلف انقاع الفعل في اي وقت شاء من اجزاء ذلك الوقت الموسع على طريق
الابهام والتعيين الى المكلف كما سبق في خصال الكفارة او بشرط العزم على الفعل بعده ثم لو كان فعلا لما سقط
به الفرض بما سبق والوكاه المعجلة عين يجوز به على مذهب مالك وواجبه موجله بعد انعقاد سببها وهو ملك
النصاب لانا نافله على مذهب ابي حنيفة ولان سعي ان يصح الصلاة سنة الفعل وليس كذلك فان فعل
لو كان العزم بدلا عن الفعل في اول الوقت لما وجب الفعل بفواته ولما جاز المصير اليه مع القدرة على الفعل كسائر
الابدال مع بدلاتها ولكان من اخر الصلاة عن اول الوقت مع الفعله عن العزم بحب ان يكون عاصيا للوقت تاركا
للاصل وبدله لبيف وان الامر الوارد بالكتاب الصلاة في هذا الوقت لم يوجب فيه بعرض العزم فالحاله يكون
زياده على معصي الامر بم جعل العزم بدلا عن صفة الفعل او عن اصل الفعل مع انه من افعال القلوب بعيد
اذ لا عهد لنا في الشرع بجعل افعال القلوب بدلا عن الافعال ولا بجعل صفة الفعل بدلا فلما لم
يكن بدلا عن اصل الفعل بل عن بعدم الفعل والا يكون من حيثا لسقوط الفعل مطلقا ومعنى كونه بدلا انه
يحض بينه وبين بعدم الفعل والمصير الى احدهما المخير بين عن شروط بالمخير عن الاخر لانه من باب الوضوء مع
التيمم واما لم يعص مع تركه غافلا لعدم تكليف العافل والامر وان لم يقتض صريحا للعزم فلا يلزم منه
مشاع جعله بدلا فانه لا يلزم من انتفاء بعض المدارك انتفاء الكل واما استبعاد كون العزم بدلا عن صفة
الفعل على ما دلوه فغير مسلم للجواب ثم ليف يستبعد ذلك والعديد في حق الحامل عند حوفها على جنينها
ولدلال المرضع على ولدها بدلا عن بعدم الصوم في حقها وهو صفة الفعل ولدلال الندم توبة وهو من افعال
القلوب وقد جعل بدلا عما فرط من افعال الطاعات الواجبة حاله الكفر الاصلي والجواب عن
القول بعدم وقت الوجوب بالفعل انه ان اريد به انه ليس بشرط الفرض بالفعل في كل الوقت فهو مسلم
ولا ما فاه بينه وبين ما ذكرناه وان اريد به انه ليس بشرط في بعض ذلك الوقت لم يلزم وقتا للوجوب بمعنى انه لو ترك
فيه الفعل لم يقع الموقع فهو خلاف الاجماع وان اريد به غير ذلك فلا بد من تصويره وعن القول بعدم
الوقت الاول للوجوب وما بعده للعصيان فيما سبق ليف وان الاجماع منعقد على ان ما يفعل بعد ذلك

الوقت ليس بقضاء ولا يتصور منه العصيان وعن الوقف انه خلاف الاجماع من السلف على ان من فعل الصلاة في اول الوقت
ومات في اثنائها انه ادى فرض الله تعالى واسبب واجب وعلى ما قدمناه من الوجوب الموسع لو اخر
المكلف الصلاة عن اول الوقت فشرط العزم ومات لم يلق الله عاصيا نظرا الى اجماع السلف على ذلك
وليس يلزم من ذلك ابطال معنى الوجوب حيث انه لا يجوز تركه مطلقا بل بشرط العزم على ما بعده ولا يلزم
ان يقال هو اذا اخير مشروط بسلامة العاقبة للوثوق بموته عنه ولا بد من الحكم الجزم في هذه الحالة
اما بالمعصية وهو خلاف الاجماع او بسقوطها وهو المشاع الموقف على ظهور العاقبة بالاجماع
من سلف الامة واداعوف معنى الواجب الموسع فعله في وقته اول مرة يسمى اداء وسواء كان
فعله على نوع من الخلل المقدور او لا على نوع من الخلل وان فعل على نوع من الخلل المقدور ثم فعل في ذلك الوقت مرة
ثانية سمي اعاده وان لم يفعل في وقته المقدور وسواء كان ذلك بعذر او بغير عذر ثم فعل بعد خروج
وقته سمي قضاء **المسئلة الخامسة** اتفق كل في الواجب الموسع على ان المكلف لو غلب
على ظنه انه يموت بعد تاخير عن اول الوقت فاخره انه يعصي وان لم يمت واختلفوا في فعله بعد ذلك في الوقت
هل يكون قضاء او اداء فذهب القاضي ابو بكر الى كونه قضاء وخالفه غيره في ذلك **حجة** القاضي ان الوقت
صار مقدرا مضيقا لما غلب على ظن المكلف انه لا يعيش اكثر منه ولدلال عصي الماخير عنه فاذا فعل الواجب
بعد ذلك فقد فعله خارج وقته وكان قضاء كما في غير هذه الصورة من العبادات الغايته في اوقاتها المقدره المحدوده ولقائل
ان يقول **على** ظن المكلف انه اوجب العصيان بالماخير عن الوقت الذي ظن حياته فيه دون ما بعده ولا يلزم
من ذلك ان يصير الوقت بعني انه اذا بقي بعدد ذلك الوقت كان فعله للواجب فيه قضاء ودلالته كان وقتا للاداء والاصل
بقاء ما كان على ما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالماخير ما الفه هذا الاصل بالكلية ولهذا فانه لا
يلزم من عصيان المكلف بالماخير الواجب الموسع عن اول الوقت من غير عزم على الفعل عند القاضي ان يكون فعل
الواجب بعد ذلك في الوقت قضاء وهو في غاية الاتجاه **المسئلة السادسة** اتفقوا على
ان الواجب اذا لم يفعل في وقته المقدر وفعل بعده انه يكون قضاء وسواء ترك في وقته عمدا او سهوا
واتفقوا على ان ما لم يجب ولم يتقدر سبب وجوبه في الاوقات المقدره ففعله بعد ذلك لا يكون قضاء
كصلاة ركعة الفوائت الصلوات في حاله الصبي والجنون واختلفوا فيما انعقد سبب وجوبه ولم يجب
كالمسافر اذا فاتته صلوات في حضره وسواء كان المكلف قادرا على الاداء بالواجب في وقته كالصوم في حق المريض
والمسافر او عاجزا عنه كالحائض في حق الحائض فاما ما عدا الصوم من الصلوات فذهب بعض اصحابنا الى ان
ما وجب منهم من مال الى الجور مصيرا منه الى ان العصيان بالظن صفة عند فوات ما وجب في الوقت يستند الى
المصلي الواجب الفائت ودلالته عموم يحتمل فيما نحن فيه ووجوبه بعد الوقت بامر متجدد لا ارتباط له بالوقت
الاول فان اطلاق القضاء عليه مجازا ومنهم من مال الى انه قضاء حقيقة لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد
سبب وجوبه ولم يجب لمعارضة ما اطلاق اسم القضاء في هذه الصور في محل الوفاق اما كان بناء على
ما اشتركا فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه لا استدراك مصلحة ما وجب وهذا هو الاشبه لما فيه

من نفي التجوز والاشتراك عن اسم الفصا المسئلة السابعة ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف بالوجوب
احتلفوا فيه ولا بد فصل الخوض في الحجاج من تلخيص 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 كما لو قال الشارع اوجبت عليك الصلاة ان استطهر
فلا خلاف في ان تحصيل الشرط ليس واجبا واما الواجب الصلاة اذا وجد الشرط وان كان الثاني وهو ان يكون
وجوبه مطلقا غير مشروط الوجوب بذلك الغير بل بشروط الوقوع فالمشهور محل النزاع ان كان الشرط مقدورا
للمكلف وذلك كما لو اوجب الصلاة وبعد وجوبها وقبل مجيء وقتها اوجب غسل الوجه ولم يكن الانسان جزءا
من الواسل الى غير ذلك وان لم يكن الشرط مقدورا للمكلف فلا خلاف في انه لا يكلف به ومثاله وجوب
الصلاة على المحدث بعد دخول وقتها فان ذلك غير مقدور للمكلف واذا تلخص محل النزاع فنقول
انه لا خلاف بين العقلاء في انه لو لم يتم الواجب الا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب خلافا لبعض السوفسطائية
قال ابو الحسين البصري واما قولنا ان تحصيل الشرط واجب لانه لو لم يجب لجاز ان يتركه مباحا لكان الامر
كما يقال للمأمور به انه مباح ان لم تأت بالشرط واوجب عليك الفعل مع علم الانسان بانه لا يتم الا به وذلك تكليف
بما لا يطاق وهو محال وهذه الطريقة هي عمدة القدماء وذلك لان وجوب المشروط اذا كان مطلقا فلا يلزم
من اباحة الشرط ان يكون المكلف بالمشروط حالة عدم الشرط فان عدمه غير لازم من اباحته بل حالة
عدم وجوب الشرط وقد بينا ان الامر لا يكون للمكلف بالمشروط بشرط بتكليف بما لا يطاق ثم قال لهم ان
التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط محال والتكليف بالمشروط بشرط بتوجود الشرط وكل ما وجب به
مشروط بشرط فالشرط لا يكون واجبا لتحصيل لما سبق ولا جواب عنه والاعتراض على دليل ان يعارض
انعقاد الاجماع الامة على اطلاق القول بوجوب تحصيل ما اوجبه الشارع وتحصيلنا ما هو معلوم
الامور الممكنة من الاتيان به واذا فعل يجب التحصيل بما لا يكون واجبا كان مناقضا وبالجملة فالمسئلة
وعرة والطرق ضيقة فلنعنون بمثل هذا في هذا المضيق فان قيل القول بوجوب زيادة على ما
اقتضاه الامر بالمشروط اذا لم يكن له عليه والزيادة على النص نسخ ونسخ مدلول النص لا يكون الا بنص اخر وهو
نص ثم لو كان واجبا لكان معلوما واحدا من التطيف بما لا يطاق ومما يحب غسله من الوارش واماكنه من الليل
غير مقدور ولكان شاقا عليه ومعاقبا على تركه والوات والعقاب انما هو على غسل الوجه وتركه
وعلى صوم اليوم وتركه لا على مسح بعض الرأس وامساك شيء من الليل وبهذا فانه لو تصور الانسان بالمشروط
دون شرطه كان له فلما جوابان الاول ان النسخ انما يلزم ان لو كان ما حصل بوجوبه رافعا للمقتضي
النص الوارد بالمشروط وليس له ان مقتضاه وجوبه وجوبه باق بحاله وجواب الثاني
انه مبني على القول بان اقل واجب لا مقدر بحد وقد بينا زيادته على اقل ما يطلق عليه الاسم هل يوصف
الوجوب بكونه بعضا الى الوجوب شيء واحد والوجوب اقل ما يطلق عليه الاسم والزيادة بدل
من بعض الى القول الاول قال اقل ما يأتي به من ذلك فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو ان
الواجب اقل ما يطلق عليه الاسم اذا هو ملتبس به من غير لزوم على تركه الزيادة من غير بدل وهو مقدور

دار الكتب المصرية

وجواب الثالث منع ما ذكروه وجواب الرابع بان الوجوب انما يتحقق بالنسبة الى العاجز عند الاتيان
بالمشروط دون الشرط لا على القادر الفصل الثاني في المحظور وهو قد يطلق اللفظ
على ما كثرت آفاته ومنه يقال لبس بمحظور اي ليس بآفة وقد يطلق بمعنى المنع والقطع ومنه قولهم حظرت
عليه كذا اي منعته منه ومنه الحظيرة للبقعة المنقطعة يأتي اليها المواشي واما في الشرع فقد قيل
فيه صدر ما قيل في الواجب من الحدود المربعة التي تقدم ذكرها ولا نحتاج وجه الكلام عليها والحق فيه ان
يقال هو ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا لنوعه من حيث هو فعل له فالقيد الاول فاصل له عن الواجب
والمندوب وسائر الاحكام والثاني فاصل له عن المحرم كما ذكرناه في الواجب والثالث فاصل له عن
المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه للزامه من جهة فعله بل لما لزمه من ترك الواجب والحظر
هو خطاب الشارع بترك ما فعله سببا للذم شرعا لنوعه من حيث هو فعله ومن ثم يقال انه محرم ومعصية ومذنب
واذا عرف معنى المحظور فلا بد من ذكر ما يختص به من المسائل وهي ثلث مسائل المسئلة الاولى
يجوز ان يكون المحرم احد امرين لا بعينه عند نا خلافا للمعتزلة وذلك لانه لا مانع من ورود النهي بقوله لا تقتل
زيدا او عمرا فقد حرمت عليك كل واحد منهما لا بعينه ولست احرم عليك الجميع ولا واحدا بعينه فهذا
لو ورد كان معقولا غير ممتنع ولا يسكنا انه اذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلا منهما ولا كل واحد منهما على
البعض لصريح نقيضه فلم يبق الا ان يكون المحرم احدهما لا بعينه وهو المطلوب في الاعتراض منعنا
في الجواب وكما سبق في الواجب المخير ولا يخفى وجهه للذي ربما تشبث الخصوم هاهنا بقولهم ان حرف
او اذا ورد في النهي اقتضى الجمع دون التخيير ودليله قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا وان المراد به اما هو
النهي عن طاعة كل واحد منهما لا النهي عن احدهما وجوابه ان تعالى مقتضى لانه انما هو التخيير في
احد الامرين لا بعينه والجمع في النهي هاهنا انما كان مستفادا من دليل اخر وجب ان يكون قد دل على ان
ما ذكرناه من الدليل المسئلة الثانية اتفقت العقلاء على استحالة ايجاب بين المحظور والوجوب
في فعل واحد من جهة واحدة لتعارض حديهما كما سبق معرفة الاعلى راي من يجوز التطيف بالمحال واما الخلاف
في انه هل يجوز ان يقع بسبب النوع الواحد من الافعال الذي واجب وحرام كالسجود لله تعالى والسجود للصنم وان
يكون الفعل الواحد بالشخص واجبا حراما من جهتين لوجوب الفعل المعين الواقع في الدار المغصوبة
من حيث هو صلاة وتحريمه من حيث هو غصب ساعل ذلك الغير فقد قال بجوازه اصحابنا مطلقا والشيعة
مالفقهائها وخالف في الصورة الاولى بعض المعتزلة وقالوا السجود نوع واحد وهو مأمور به لله تعالى فلا
يكون حراما ولا منهيا بالنسبة الى الصنم من حيث هو سجود والا كان نسبي الواحد مأمورا منهيا وذلك محال
واما المحرم المنهي فهو قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود وخالف في الصورة الثانية الحنابلة واتباعه احمد
حنبل رحمهم الله واهل الظاهر والمرتضى وقيل انه رواية عن مالك وقالوا الصلاة في الدار المغصوبة
غير واجبة ولا صحيحة ولا تسقط بها الفرض ولا عذر هاهو اما قد قدمنا على ذلك في الفاصي اذا ترك الامر
الفرض فانه وان سقط الفرض عذرها لانها مصر امنهم الى الوجوب والتحريم اما ما سبق من فعل المكلف لا بما ليس
ان

من فعله والافعال الموجوده من المصلي في الدار المغصوبه افعال احساريه يحرمه عليه وهو عاص بما يوقع بفعلها
ولس له من الافعال الا ما صدر عنه فلا يصور ان يكون واجبه طاعه متاتا عليها متقربا بها الى الله
بفعلي لان الحرام لا يكون واجبا والمعصيه لا يكون طاعه ولا متاتا عليها ولا متقربا بها مع ان الفرض
شرط في صحه الصلاه والحق في ذلك ما قاله الاصحاب اما في الصوره الاولى فلصوره التعاير
بالشخصيه من السجود لله تعالى والسجود للصنم فلا يلزم من تحريم احد السجودين تحريم الاخر ولا من خروج
الوجوب الوجوب وما قيل من ان السجود ماموربه لله تعالى قلنا نريد به السجود من حيث انه لله وهو
غير مسلم بل السجود المقيد بقصد تعظيم الرب تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم ولهذا قال تعالى لا تسجدوا
للشمس ولا للقمر واسجدوا لله ولو كان كما ذكروه لكان عين الماموربه منهيا عنه وهو محال واما
في الصوره الثانيه فلضروره تعاير الفعل المحكوم عليه باعتبار اختلاف حقيقته من المعصيه والصلوه
وذلك لان التغاير بين الشيئين اما ان يقع بسبب نوع ما كالانسان والفرس وبسبب نوع الشخص كما بين
زيد وعمرو وقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصا فيجب اختلاف صفاته بان يكون المحكوم
عليه باحد الحكمين المتقابلين هو الجهه الاخرى فاحدى صفتيه من ذاته غير الصفه والمحكوم عليه بالحكم الاخر
الجهه الاخرى فاحدى صفتيه من خارج والصفه الاخرى بالحكم عليه بد ان يكون مذموما لفسقه ومشكورا لكرمه وذلك
مما لا تعمق مع التقابل بين الحكمين والمنع منهما وقولهم ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبه مجمد
وهو حرام فلا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمه ذات الفعل من حيث هو فعل او من جهه
كونه عصيانا الاول ممنوع والثاني فلا يلزم منه اشاعه الحكم عليه بالوجوب من جهه كونه صلاه
وصوره الاختلاف كما سبق فان قيل متعلق الوجوب اما ان يكون هو متعلق الحرمه او هو مغاير
له والاول يلزم منه التكليف بما لا يطاق والخصم لا يقول بذلك فيما نحن فيه سواء قيل بالجواز او
بالجواز والثاني اما ان يكون متعلق الوجوب والتحريم ملازمين او غير ملازمين لا جائز ان يقال بالثاني
فان العصب والصلاه وان تعلق احدهما غير الاخر في غير هذه التراع فهما ملازمان في هذه
التراع فلم يقع غير الملازم وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل المحرم وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب فالمحرم الذي ذكرتموه يلزم ان يكون واجبا وهو تكليف بما لا يطاق وايضا فان الحركات المخصوصه
في الصلاه والسكنات داخله في مفهومها والحركات والسكنات فتشغل الحيز داخل في مفهوم ما
اذ الحركه عباره عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون شغل الجوهر للحيز الثاني زمان
واحد فتشغل الحيز داخل في مفهوم الحركه والسكون الراجحين في مفهوم الصلاه وكان داخلا في
مفهوم الصلاه لان حق الجزء حرز وشغل الحيز بما لحق فيه حرام فالصلوه التي جزؤها حرام لا
يكون واجبه لان وجوبها اما ان يستلزم تحاب جميع اجزايها او لا يستلزم والاول يلزم منه الحاب
ما كان من اجزايها محرما وهو تكليف بما لا يطاق والثاني يلزم منه ان يكون الواجب بعض
اجزا الصلاه لان بعض الصلاه لان مفهوم الجزء مغاير لمفهوم الكل وذلك محال قلنا اما الاشكال

الاول فيلزم عليه ما لو قال السيد لعبده اوجبت عليك خياطه هذا الثوب وحرمت عليك السكون في هذه
الدار فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا اعاقبتك فانه اذا سكن الدار وخاط الثوب فانه يصح
ان يقال فعل الواجب والمحرم ومحسن من السيد بنوابه على الطاعه وعقابه على المعصيه احماعا وعند
ذلك فكل ما اوردوه من التقسيم فهو بعينه وارد هاهنا ودليل ان يقال متعلق الوجوب ان كان
هو متعلق التحريم فهو تكليف بما لا يطاق ولسنا كذلك فيما فرض من الصوره وان تغاير احدهما
في الصوره المفروضه مثلا زمان وان جاز انفكاكهما حسب ما قيل في الصلاه في الدار المغصوبه
فالواجب متوقف على المحرم فيلزم ان يكون واجبا لا محرما لما قيل وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم
فيما نحن فيه والجواب في هذه الصوره هو الجواب في صوره محل التراع وعلى هذا فقد اندفع الاشكال
الثاني ايضا من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصه الداخله في مفهوم الخياطه وشغل
الحيز بما لا يكون محرما على ما قيل في صوره محل التراع من غير فرق والجواب يكون مشتركا كليف وان اجماع سلف
الامه وخلفهم حرام متعمد على الكف عن امر الطلبه بقضا الصلوات الموداه في الدور المغصوبه مع الشرع وقوع
ذلك منهم ولو لم تكن محكمة مشروعيتها عليهم لبقي الوجوب مسموا واسم على الامه عدم الانكار عليه وهو
لازم على المغتزله واحد حسل حتى اغترفوا بسقوط القرض وعدم سقوطه واما العاصي بولوجه فقال
ان الفرض يسقط عندها لانها جماعات الاجماع على عدم التكليف على كل العصاة من باطنيه دليلا على امتناع صحه
الصلاه وقد سبق ابطال مستند هذا المسلك في مذهب الشافعي ان المحرم بوصفه مصاد لوجوب
اصله حلالا لا يجتنبه وصوره المسله ما اذا اوجب الصوم وحرم ايقاعه في يوم العيد على هذا النحو
فالسابع اعتقاد ان المحرم هو الصوم الواقع والحق ان المحرم ما عتبار اصله وكان تحريمه مضادا للوجوب وان
صفه اعتقاد ان المحرم نفس الوقوع لا الواقع وهما عمران فلا تضاد الحالة له بالمحرم باعتبار عمر وحتى
يقضي بتحريم صلاه المحدث وبطلانها انا لو كان لفوات شرطها من الطهاره لا للنهي عن ايقاعها مع الحدث
لحلت في الطواف حيث لم يعم الدليل عنده على استراط الطهاره فيه وبالجمله فالمسله احتهاد ردت ضنه
لا حط لها من التقين وان كان الاشبه انما هو مذهب السابع من حيث ان اللغوي لا يفرق عند سماعه لقول
القايل حرمت عليك الصوم في هذا اليوم مع كونه موقنا بتحريم الصوم وبين قوله حرمت عليك ايقاع
الصوم في هذا اليوم من جهه انه لا معنى لايقاع الصوم في اليوم سوى فعل الصوم في اليوم فاذا كان
فعل الصوم فيه محرما كان ذلك مصادا للوجوب وهو محال فان قيل لو كان تحريم ايقاع الفعل في الوقت
تحريما للفعل الواقع لهم ان يكون تحريم ايقاع الطلاق في زمن الحيض تحريما لنفس الطلاق ولو كان الطلاق
نفسه محرما لما كان نفسه واقعا ولذلك وقوع الصلوات في الاوقات والا لما لزم النهي عن ايقاعها فنها قلنا
اما الطلاق في زمن الحيض انما نهي لما فيه من تطويل العده لدليل دل عليه واما الصلوات في الاوقات والا لما كان
امر خارج وهو ما نهي اليه من تطويل العده لدليل دل عليه واما الصلوات في الاوقات والا لما كان
المنهي عنها معدوما ومنع بعض اصحابنا صحتها في الاوقات دون الا لما لن ومن عمم اعتقد صرف النهي

فيها عن اصل الصلاة وصفتها الى امر خارج لدليل دل عليه اقتضا خلاف ما يخرج فيه حتى لو قام الدليل فيه على ترك
الظاهر ليترك ﴿الفصل الثالث﴾ في تحقيق معنى المندوب وما يتعلق به من المسائل والمندوب في اللغة
ماحمود من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يبالون اخام حين ندبهم في الملمات على ما قال برهانا مع
واما في الشرع فعند قبيل هو ما فعله خير من تركه ويطلق بالاشتراك على قسمين وهو الذي ورد الشرع فانه خير من تركه ما فعله من
الله واستثنا المتهجد وليس مندوبا وقيل هو ما يمدح على فعله ولا يذم على تركه وسطل بافعال الله تعالى
فانها كذلك وليست مندوبة فانواجب ان يقال هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب
فعله احتراز عن الحرام والمكروه والمباح وعن من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار ونفي الفهم
مطلقا احتراز عن الواجب المخير في اول الوقت واداء في معنى الندب فعنده مسلمان ﴿المسئلة الاولى﴾
ذهب بعض اصحابنا كابي بكر وجماعة من اصحابنا الى ان المندوب ماموربه خلافا للكرخي وابي بكر الرازي من اصحابنا ويشهد
لحجة المسئون بان فعل المندوب يسمى طاعة بالاتفاق وليس كذلك لذات الفعل المندوب اليه وخصوص من
نفسه والا كان طاعة بعد ورود النهي عنه ولا لصفة من الصفات التي يشاركه فيها غيره من الحوادث والا
كان كل حادث طاعة ولا لكونه مرادا لله تعالى والا كان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك ولا للاذن مسا ما عليه فانه
لا يخرج عن كونه طاعة وان لم يشتمل عليه ولا للوعد موعودا بالثواب عليه لانه لو ورد فيه وعد التحقق استحقاله
الحالف في خبر المشارع والثواب غير لازم له بالاجماع والاصل عدم ما سوى ذلك فتعين ان يكون طاعة لما فيه
من امتثال الامر فان امتثال الامر يسمى طاعة وليقال تعال فلان مطاع الامر ومنه قول الشاعر
هم ولو كنت دا امر مطاع لما بدا لوان من الماموري في حال امر كاهم كيف وقد شاع وذاع اطلاق اهل الادب
قولهم بانقسام الامر الى امر ندب وامر اباحة فان قيل امتنع ان يكون طاعة للاذن مقتضى ومطلوبا من
له الطلب والاقتضا ولا يلزم ان يكون ذلك للاذن ماموربا ثم لو كان فعله طاعة لكونه ماموربا لكان تركه معصية
لكونه ماموربا ولقال تعالى امر نفسي ومنه قول الشاعر امرتك امرا حازما فعصيني وليس كذلك بالاجماع
ويدل على انه غير ماموربه قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وقوله
عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد لو راجعتيه فقالت يا مر كني رسول الله فقال انما انا شافع تقتضي الامر في
الصورتين مع ان الفعل فيهما مندوب وبدل ان المندوب ليس ماموربا قلنا اما الاقتضا والطلب فهو الامر
عندنا على ما بانى مسلمه نسلم محل النزاع قولهم لا نسلم تاركه عاصيا قلنا لان العصيان اثم دم مخصص بمخالفة
امر الايجاب لمخالفته مطلق امر ويجب ان يكون ذلك جمعا بين ما ذكروه من الاطلاق وما ذكرناه من الدليل
ولمثل هذا يحمل الحديث على امر الايجاب دون الندب وبحمل الحديث الاول انه فعله بالمسقفة ومعلوم ان الامور
في غير امر الايجاب واداء ليست كونه ماموربا بمعنى سلة التخيير والتقبيح
وهل هو داخل في مسمى الواجب فالظاهر انه على ما سياتي في الجائز غيابا واثباتا ﴿المسئلة الثانية﴾
اختلف اصحابنا في المندوب هل هو من احكام التكليف على ما سنة الاستاذ ابو اسحق ونفاه الاكثرون وهو الحق ونحجة
ذلك ان التكليف انما يكون بما فيه كلفة ومشقة والمندوب مباح والمباح في الخبر بين الفعل والترك من غير خروج مع

زيادة الثواب على الفعل والمباح ليس من احكام التكليف على ما يأتي والمندوب اولى بعدم ان قبل انه تكليف باعتبار رجحان
اعتماد لكونه مندوبا فلا خرج فان فعل المندوب لا يخلو عن كلفة ومشقة فانه يستحق الثواب فان فعله رعيه
الثواب فتعلقه سائق لفعل الواجب وان تركه يستحق عليه ما فاته من الثواب الجزيل بفعله وزيادة ان ذلك اسف
عليه من الفعل بخلاف ترك المباح فلنا يلزم عليه ان يكون حكم السابع على الفعل لكونه سببا للثواب حكما تكليفيا
لانا ان اتى بالفعل رعيه في الثواب الذي هو مستبعه فهو شاق وان تركه سئق عليه ما فاته من الثواب وهو
خلاف الاجماع ﴿الفصل الرابع﴾ في المكروه والمكروه في اللغة ماخوذ من الكريهة وهو الشدة والحرب ومنه
قولهم جمل كريه اي شديد الرأس وفي معنى ذلك الشاهد والكراهة ولما في الشرع فقد يطلق ويراد به الحرام
وقد يراد به ترك ما فعله راجحه وان لم يكن منهيا عنه لقول المندوبات وقد يراد به ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم
كالصلوة في الاوقات المكروهة والاماكن المخصوصة وقد يراد به ما في القلب منه حزازة وان كان عالما بالطب
سطره كاكل لحم الضبع وعلى هذا فمن يطرا في الاعتبار الاول حده بحد الحرام كما سبق ومن يطرا في الاعتبار الثاني
حده بترك الاولى ومن يطرا في الاعتبار الثالث بالمعنى الذي لا ذم على فعله ومن يطرا في الاعتبار الرابع حده
بانه الذي فيه شبهة وتردد وواداء عرف معنى المكروه فالخلاف في كونه منهيا وفي كونه من احكام التكاليف
فعلى نحو ما سبق في المندوب والاخفى وجه الكلام في الطرفين تزييفا واختيارا ﴿الفصل الخامس﴾
في المباح وما يتعلق به من المسائل اما المباح فهو في اللغة مشتق من الاباحة وهي الاظهار والاعلان ومنه
باح الباح بسره اذا اظهره وقد يرد بمعنى الاطلاق والاذن ومنه باح الحمة كذا اي اطلقه فيه وادنه له
واما في الشرع فعند قليل قوم هو ما خير المؤتى فيه بين فعله وتركه شرعا وهو معقوض بخصال الكفارة المخير
فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وسعد بفعلها لا يكون مباحة بل واجبة وللذل
الصلاة في اول وقتها الموسع بحيث بين فعلها وتركها مع العزم وليست مباحة بل واجبة وقال قوم
هو ما استوى طرفاه في عدم الثواب والعقاب وهو منتقض بما فعال الله تعالى فانها كذلك وليست مباحة
منها حد ومنهم من قال هو ما اعلم فاعله او دل انه لا ضرر عليه في فعله ولا تركه ولا نفع له في الاخرة وهو غير جامع
لانه يخرج منه الفعل الذي خير الشارع فيه بين الفعل والترك مع اعلام فاعله او دلاله الدليل السمعي على استواء فعله في
المصلحة والمفسدة دنيا واخرى فانه مباح وان استمل فعله وتركه على الضرر والاقرب في ذلك ان يقال هو ما
دل الدليل السمعي على حطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير تعرض للعدد الاول فاصل له عن فعل الله
تعالى والناسي عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المخير واداء عرف معنى المباح فعنده خمس مسائل
﴿المسئلة الاولى﴾ اتفق المسلمون على ان الاباحة من الاحكام الشرعية خلافا لبعض المعتزلة
مصيرا منه الى ان المباح انما لا مفهوم له سوى ما انتفى الحرج عن فعله وتركه وذلك ثابت قبل ورود الشرع وهو
ممنوع بعد ولا يكون حكما شرعيا ونحن لا نسلم ان انتفا الحرج عن الفعل والترك لمن اباحه شرعيه
واما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير على ما قررناه وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع والفرق
بين القسمين ظاهر ﴿المسئلة الثانية﴾ اما ما اتساه من الاباحة الشرعية لم نعرض لنفيها وما نفى عموما اتساه

اتفق الفقهاء والاصوليون فاطبة على ان المباح غير مامور به خلافا للكعبي واتباعه من المعتزله في قولهم انه مامور به في الشرع بل قد يعرض فهو واجب مامور به واحسن من قال انه غير مامور لان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك وهو غير متصور في المباح لما سبق في حده ولان الامة مجمعة على انقسام الاحكام الى وجوب وندب واباحة وغير ذلك فمسمى المباح يكون خارقا للاجماع وحده اللغوي انما هو ما من فعل يوصف بكونه لا يحرج بالتلبس به ترك حرام وترك الحرام واجب ولا ينفك عنه دون التلبس بضد من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لما سبق ثم اعتذر عن الاجماع المحكي به بان قال يجب حمله على ذات الفعل مع قطع النظر عن تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه فانه اذا دار لا يكون مامورا به صورة الجمع بين الادلة ما قضى الامكان وقد اعترض عليه من لم يعلم عمود كلامه بانه وان كان ترك الحرام واجبا فالمباح ليس هو نفس ترك الحرام بل شيء يترك به مع امكان تحقق ترك الحرام بضده فقط بلزم ان يكون واجبا وهو غير سديد وانه اذا ثبت ان ترك الحرام واجب وانه لا يتم دون التلبس بضد من اضداده وقد تقرر ان ما لا يتم الواجب دونه فهو واجب فالتلبس بضد من اضداده واجب عاينة ان الواجب من الاضداد غير معين قبل تعين المكلف له والحق لا خلاف في وجوبه بعد التعيين ولا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه خرق القاعدة المهدة على اصول الاصحاب وغايه ما الزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا ترك به محرم اخر ان يكون واجبا وكان جوابه انه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر الى جهتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوها وبالجملة وان استبعده من استبعده فهو في غاية التعويص والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله

المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المباح هل هو داخل في مسمى الواجب ام لا على مذاهب مالكية حول ان المباح ما لا حرج على فعله وهذا المعنى محقق في الواجب والرياضة التي احصل بها الواجب عن ما فيه للاسوال فما قيل **تحكم** من قال بالتباين ان المباح ما تخير فيه بين الفعل والترك بالقيد المذكور وهو غير محقق في الواجب وهو الحق فان قيل العادة مطردة باطلاق الحاكم على الصلاة الواجبة والصوم الواجب في قولهم صلوة حائض وصوم حائض ولم يكن مفهوم الحائض متحققا في الواجب لزم منه الاشتراك او المجاز وهو خلاف الاصل قلنا وان كان الامر على ما ذكروه الا ان احتمال المجاز فيما ذكروه اولى لما فيه من موافقة الاطلاق في قولهم هذا واجب وليس مجازا على كل بعد بل هو الملة لفظيه وهو محل الاجتهاد **المسئلة الرابعة** اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت التكليف واتفق الجمهور من العلماء على انه ليس خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرائني والحق ان الخلاف في هذه المسئلة لفظي وان الباقي يقول ان التكليف اما بالمأمون بطلبه ما فيه كلفة ومشقة ومنه قولهم كلفتك عظما اي حملتك ما فيه كلفة ومشقة ولا طلب في المباح ولا كلفة لكونه مخيرا بين الفعل والترك ومن اسند الحكم بنسبته الى اصل الفعل بل الى نسبة ابيح وجوب اعتقاد كونه مباحا والوجوب من خطاب التكليف فما الشيء على مخبر

واحد **المسئلة الخامسة** اختلفوا في المباح هل هو حسن ام لا والحق امتناع النفي والاثبات في ذلك مطلقا بل الواجب ان يقال انه حسن اعتبارا ان فعله شرعا او ما عتبارا وما عتبارا وموافقة الغرض وليس حسنا باعتبار انه مامور به شرعا على ما علمه على ما سبق في مسئلة الحسن والتقبيح

الفصل السادس في الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاخبار وهي على اصناف الصنف الاول الحكم على الوصف بكونه سببا او شرطا او لغة عبارة عما يحكم بالتوصل به الى مقصود ما ومنه سمي الحبل سببا والطريق سببا لامكان التوصل بهما الى المقصود والعلاقة في اصطلاح المشرعين على بعض مسمياته في اللغة وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل عليه السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي ولا يخفى ما فيه من الاحتراز وهو منقسم الى ما يستلزم في تعريفه الحكم حكمة ما علة عليه كجعل زوال الشمس امارة معرفة لوجوب الصلاة في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس وفي قوله عليه السلام اذا زالت الشمس فصلوا ولجعل طلوع هلال رمضان امارة على وجوب صوم رمضان بقوله على فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ونحو ذلك وما لا يستلزم حكمة ما علة للشرع على شرع الحكم المسبب كالنص المطربة المعرفة لتحريم شرب البيلة لتحريم شرب الخمر في الاصل المعتبر علته فان تحريم شرب الخمر معروف بالنص والاجماع لا بالشدة المطربة ولانها لو كانت معرفة له فهي لا تعرف كونها علة بالاستنباط الا بعد معرفة الحكم في الاصل وذلك دور ممتنع وعلى هذا فالحكم الشرعي ليس نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية وعلى هذا فكل واقعة عرفت الحكمة فيها بالسبب لا يدل اخر من الادلة السمعية فلنه يعلى انها حكمان احدهما الحكم المعرف بالسبب والاخر السبب المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم عسر وقوف المطلعين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقايع بعد انقطاع الوحي جريا من بعطل اكثر الوقايع عن الاحكام السمعية وسواء كان السبب مما يتكرر بتكرر الحكم كذكر من زوال الشمس وطلوع الهلال وغيره من ابواب الصلاة والعقوبات والمعاملات او غير متكرر به كالاستطاعة في الحج ونحوه وسواء كان وصفا وجوديا او عدميا شرعيا او غير شرعي على ما ياتي تحقيقه في القياس واذا اطلق على السبب انه موجب للحكم فليس معناه انه يوجبه لذاته ووصفه بسببه والا كان موجبا له قبل ورود الشرع وانما معناه انه معرف للحكم لا عين كما ذكرناه في حده فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لافتقرت في معرفتها الى سبب اخر يعرفها ويلزم من ذلك اما الدور وان يستقر كل واحد من السببين الى الاخر والتسلسل وهو محال وايضا فان الوصف المعرف للحكم اما ان يعرفه بسببيته او بصفة رابعة فان كان الاول لزم ان يكون معرفا له قبل ورود الشرع وهو محال وان كان بصفة الطريق الى معرفة كون الوصف سببا للحكم اما هو ما يستلزم فهمه من الحكمة المسمى عند الحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع لوجهين الاول انه لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية لامكن تعريف الحكم المسبب بها من غير حاجة الى توسط الوصف ولبطل بالاجماع الثاني ان الحكمة اما ان يلزم دائمة او حادثة فان كان الاول لزم من وجودها قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كان الثاني فلا بد لها من معرف اخر لخفائها والكلام في ذلك المعرف عائد بعينه قلنا

معرفة السببية مستندة الى الخطاب او الى الحكمة الملازمة للوصف مع اقتران الحكم بهما في صورة ولا يستدعي
شيئا اخر يعرف فيها حتى يلزم الدور او التسلسل وبادكرناه ها هنا يكون دفع الاشكال الثاني ايضا
واما الوجه الاول من الاشكال الثالث والوجه في دفعه ان الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل
الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم فلا يكون مجردها معرفة للحكم وانما اذا كانت خفية عن مضبوطة
نفسها ولا ملزوما من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها واختلاف
احوالها كاختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شانه فذا لم يدع فيه رد الناس الى الظنون الظاهرة
المنضبطة المتلقى به لاحمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم واما الوجه الثاني منه فالوجه في
دفعه ان يقال اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غنية مفتقرة الى معرف اخر ولا يلزم من عدمها
على وجه الشرع ان يكون معرفا للسببية لوقوف ذلك على اعسارها في الشرع ولا اعسار لها فلا ورود
الشرع واذا عرف معنى السبب شرعا فلو تخلف الحكم عنه في صور من الصور فهل يبطل سببيته ام لا فسيأتي
الكلام عليه في مسئلة تخصيص العلة فما بعد الصف الثالث في الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع
منقسم الى مانع الحكم ومانع السبب فما مانع الحكم فهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة منتفيها
بعض حكم السبب من غير تناقض كالبيع في باب العصاص مع القتل العمد العدوان واما مانع السبب
فهو كل وصف حل وجوده بحكمة السبب بعض حكمه كالدين في باب الزكوة مع ملك النصاب الصف الثالث
الشرط والشرط ما كان عدمه محلا لحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه
مستلزما على حكمة منتفيها بعض حكم السبب مع تناقض السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلاة مع الاتيان
بسببي الصلاة والحكم الشرعي في كل اما هو نفس الداعي على الوصف بكونه مانعا او شرطا لا نفس الوصف
المحكوم عليه وقد يرد ها هنا من الاشكالات ما ورد على السبب والوجه في دفعها ما سبق الصف الرابع
الحكم بالصحة وهو في اللغة مقابل للسقم وهو المرض واما في الشرع فقد يطلق الصحة على العبادات تارة وعلى
عقود المعاملات تارة واما في العبادات فعند المتكلم الصحة عبارة عن موافقة امر الشارع وحد القضاء
اولم تجب وعند الفقها الصحة عبارة عن سقوط القضاء بالفعل فمن صلى وهو يظن انه متطهر وسها انه لم يكن
متطهرا فصلاته صحيحة عند المتكلم لموافقة امر الشارع بالصلاة على حسب حاله وغير صحيحة عند الفقها
لكونها غير مسقطة للقضاء واما في عقود المعاملات فمعنى صحة العقد ترتب ما هو المطلوب منه عليه
ولو قيل للعقاد صحة بهذا التفسير ولا حرج ومن صحة العقد نفاذ التصرف في الانتفاع بالمعقود عليه
فهو فاسد فان البيع بشرط الخيار صحيح بالاجماع وان لم يحقق نفاذ التصرف في الانتفاع بالمبيع
المدة مع انه لا يطرد له هذا التعبير في صحة الصلاة وغيرها من العبادات وان صح ما التزاع في امر يتعلق
بسببية كون العبادة صحيحة بكونها مسقطة لوجوب القضاء وحينئذ يلزم ان العبادة منتصفة بكونها صحيحة عند
اداءها مع اختلال شرطها وسقوط القضاء بالموت اما ان لا نسلم سقوط القضاء بالموت الصف الخامس
الحكم بالبطلان وهو نفي الصحة بكل اعتبار من الاعتبارات السابقة واما الفاسد فمرادف للباطل

عند ابا وهو عند اي حنيفة قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل وهو ما كان مشروعا باصله دون وصفه كبيع مال
الربا بجنسه متفاضلا ونحوه وسياتي تحقيق ذلك في المباحث الصف السادس العزيمة والرخصة اما
العزيمة ففي اللغة القوة وهو مأخوذ من عقد العلم المؤكد على امر تاما ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما
اي عمدا موكدا ومنه سمي بعض الرسل اولوا العزم لتاكد قصدهم في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة
عما لزم العباد بالزام الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها واما الرخصة في اللغة تسكن الخاء فعبارة عن اليسر
والسهل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وبفتح الخاء عبارة عن الاحبار الرخص واما في الشرع فعن
قيل الرخصة ما اتي به لعلة مع كونه حراما وهو ساقط طاهر وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو ما فيه من تعريف
الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وقال اصحابنا الرخصة ما حاز فعله
لعذر مع قيام السبب المحرم وهو عين جامع مانع ان الرخصة كما قد يلزم بالفعل قد يلزم بترك الفعل كالافطار وهو جب
صوم رمضان والوقف من الاعبية في السفر وكان من الواجب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر الى اخر
الحد المذكور حتى يعم النفع الآتيات ثم العذر المرخص لا يخلو اما ان يكون لاحتمال المحرم او مأيوسا او مرجوحا فان كان الاول
فوجبه لا يلزم رخصة بل عزيمة والا كان كل حكم سبب دليل الحج مع وجود المعارض الموجوح رخصة وهو خلاف الاجماع
وان كان مساويا فان علمت انتفاء الدليل المعارض من كل وجه والرجوع الى الاصل لا يلزم ذلك رخصة والا كان
كل فعل يقينا منه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وهو ممتنع وان لم يعلم بالتساقط فالعامل عاملان فاعل
يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور الموجح وقائل بالتخيير من
الحكم بالجواز والحكم بالتحريم ويلزم من ذلك ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة ضرورة عدم التخيير
ويلزم من ذلك سقوط الاثم والتحريم لان الاكل واجب حتما وقد قيل بلزوم رخصة فيلزم سقوط الاثم ان يكون الدليل
المحرم راجحا على المبيح ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو في غاية الاشكال وان كان هذا القسم
هو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا فاباحة شرب
الخمر والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه واسقاط صوم رمضان والقصر في الرباعية في السفر والسلم
مع وجود اما للمحارجة او لبعدها او لبعد ما اكثر من مثل رخصة حقيقة واكل الميتة حالة الاضطرار
وان كان عزيمة من حيث هو واجب اسقاطا للمشقة فرخصة من جهة ما في عينه من الخبث المحرم وما لم يوجد
الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا فليس برخصة حقيقة وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم لبركة ولذلك
كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم المخصص لا يكون رخصة لان المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد بالفظ العام
لغة صورة التخصيص ولا يلزم اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم اما يكون دليلا على الحكم في
احاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم لها او مع التخصص ولا ارادة الاصل الثالث
في المحكوم فيه وهو الافعال المكلف بها وفيه خمس مسائل المسئلة الاولى احتج قول ابي الحسن الاشعري
رضي الله عنه في جواز التكليف بما لا يطاق بقيا واثباتا وان لله الجمع بين الضدين وقلب الاجناس واتحاد العدم
والاعدام ونحو وميله في اكثر اقواله الى الجواز وهو لازم على اصله في اعتقاد وجوب معارفة العدم الحادثة

للمقدور بها مع عدم التكليف بالفعل على الفعل وان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها مع تقدم التكليف بل
مقدورها مخلوق لله تعالى ولا يخفى ان التكليف بفعل الغير حاله عدم القدرة عليه تكليف بما لا يطاق وهذا هو
مذهب المؤاخذة وبعض المعتزلة حيث زعموا ان الختم والطبع على الاعيان مانعان من الايمان مع التكليف بها وان
من حال بحوار زد لك من اصحابنا حلفوا في وقوعها نفيا واثباتا وواقعه على القول بالنفي بعض الاصحاب وهو
بديهي البطلان من المعتزلة والنزاع بعد اديس واجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون عقلا وعلى
وقوعه شرعا كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن كابي جهل حلافا لبعض الثنوية والمحققون على امتناع التكليف
بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه وحوار في المستحيل باعتبار غيره والبه مال العراقي رحمه الله فلنقتصر على
الكلام في الطرفين اما الطرف الاول وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته ويدل عليه ان التكليف طلب
ما فيه كلفة والطلب مشروط بتصور المطلوب في نفس الطالب فان طلب ما لا تصور له في النفس محال والمستحيل
لذاته كالجمع بين الضدين والنفي والاثبات معاني شتى واصل ونحوه لا تصور له في النفس ولو تصور في النفس ما كان
وقوعه في الخارج ممتنعا لذاته كما يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود فلم يمتنع التكليف
بالجمع بين الضدين في طرف الثبوت ان لم يمكن بينهما واسطة كالتكليف بالحركة واللون مع ما بينهما واسطة
لاستحالة دلالة احدهما وعلى هذا الجسم بوسط مرئي عند مصونة تعالى الله عن ذلك ولا خرج كما ذهب
اليه ابو هاشم وان كان في كل واحد من الملث والخروج افراد وقع الغض بل بعض التكليف بالخروج لما فيه
تعليل الصوت والنفس في الكث كالتكليف الموجع في الفرج الحرام بالنزع وان كان مما سا للفرج الحرام كان او بكلب
ادنى الضررين بصورة واجبا نظرا الى دفع اعلاهما كما لو غاب شرب الخمر على من غص بلقمة ونحوه ووجوب الايمان
عليه لما عسى عند الخروج ولا يدل على حرمة الخروج كما يجب الايمان على المصطر في لحمة ميتة مع سلوك الاكل
وان كان الاكل واجبا وان قدر اسعا الترجيح بين الطرفين وذلك كما اذا سعط انسان من شاء هو على صدر شخص
محقوف بصبيان وهو يعلم انه ان استمر قتل من تحته وان تثقل قتل من يليه فيمكن ان يقال المحبوس بينهما اخر
كلوا مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع وهو اولى من تكليف طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه
وهذا خلاف ما اذا كان ما لا يطاق عسارا غير فانه يكون ممكنا عسارا ذاته متصورا في نفس الطالب وهو
واضح لاعتبار عليه فان قيل ما ذكرتموه من حاله طلب الجمع بين الضدين شاهد على عدم تصوره في نفس الطالب
غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن متصورا في نفس الطالب لما علم حاله فانه فان العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء
والازم ممنوع وان سلم دلالته ما ذكرتموه الا انه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين
ووقوعه شرعا وبيانه قوله تعالى لنوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن فدامن اخبر انه لا يؤمن غير من امن
مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ومن صوره ذلك بعلمهم بان لا يصدقوه بتصديقه في خبره
انهم لا يؤمنون وانصافا ان الله تعالى خلق ما لهب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومن اخبار
النبي صلى الله عليه وسلم ان ما لهب لا يصدقه لاخبار الله تعالى لنبيه بذلك فقد خلقه يصدقه في اخباره

بعدم تصديقه له وفي ذلك تكليف بتصديقه بعدم تصديقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين قلنا اما الاشكال
الاول فمندفع وذلك لان الجمع المعلوم المتصور المحكوم بعدمه عن الصدرين انما هو الجمع المعلوم من المختلفات التي
ليست متضادة ولا ملزم من تصوره منفيا عن الصدرين تصوره ثابتا لهما وهو دقيق فليتأمل وما دلوه من المعارضة
فلا سلم وجود الاخبار بعدم الايمان في الايتين اما في صحابي لهب فعايه ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ليس
في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم التصديق النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا تمنع بعدم تصديق المؤمن وبعدم امتناع ذلك لم لا جاز قوله تعالى
سيصلى نارا ذات لهب على تقدير عدم ايمانه ولو دل الماؤل في قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن على بعدم عدم
هذا ايمان الله تعالى لهم الى ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان مطلقا وان سلمنا دلالته فلم لا يسلم انهم طلعوا بصدق النبي
عليه السلام فما اخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه وهذا انما يتوقف عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين واما الطرف
الثاني وهو جواز التكليف بالمستحيل لغيره فقد اجمع الاصحاب عليه نصا ومعقولا اما النص فقوله تعالى ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا دفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك ممتنعا لكان مندفعا لذاته ولم يكن الى سؤال دفعه
عنهم حاجة فان قيل ايا يمكن حمل الآية على سؤال دفع ما لا يطاق ازلوه ازذلك ممكنا والا لتعذر السؤال بدفع
ما لا امكان لوقوعه كما ذكرتموه وامكانه موقوف على كونه ظاهرة فيه فيكون دفعا سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ولكن
اطلق تاويلها بالحمل على سؤال دفع ما فيه مشقة على النفس وان كان مما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقة الاستذكار
من الدليل بعد هذا سلمنا ارادة دفع ما لا يطاق لكنه حكم حال الداعين ولا يحمد فيه سلمنا صحة الاحتجاج بقول الداعين
لكن لا نحلوا اما ان يقال بان جميع المكلف عن مطاقة او البعض دون البعض الاول يوجب ابطال فايدة تخصيصهم بذلك ما لا يطاق
بل الاحلوا ان يقال لا تكليف وان كان الثاني فهو حلافا صلم سلمنا دلالته ما ذكرتموه ولكنه معارض بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وهو صريح في الباب وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اسد من التكليف بما لا يطاق
والجواب عن السؤال الاول ان لا نسلم ان صيغها ظاهرة فيما لا يطاق سلمنا ظهورها فلم لا يجوز ان يكون المراد
على ما هو ظاهره فيه هذا ما اول من عرد ليل وعن السبيل اذا نكل للظاهر من عرد ليل وعن السبيل اذا نكل واما
وردت في معرض التسوير لهم والحث على سلوك هذه الدعوات فكان الاحتجاج بذلك لا يضرهم وعن السؤال الرابع انا وان سلمنا تكليف
عنا بما لا يطاق غير انه يجب ان يتنزل السؤال على ما لا يطاق وهو ما يعد من الانسان به مطلقا في عرفهم دون ما لا يعد من
ما فيه من اجراء اللفظ على حقيقته وموافقة اهل العرف في عرفهم عايته اخراج ما لا يطاق بما هو مستحيل في نفسه لذاته
عن عموم الآية لما ذكرنا من استحالة التكليف به وامتناع سؤال الدفع للتكليف بما لا تكليف به ولا يخفى انه بخصص والتخصيص
اولى من الماؤل وعن المعارضة بالآيتين ان غايتها الدلالة على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق ولا يلزم من
ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا كيف وان الترجيح لما دلت عليه الآية لاعتضادها بالدليل العقلي على ما مضى مع
ذلك لا خروج عن الظن والتحكم ورعا احتج بعض الاصحاب بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود
فلا يستطيعون وهذا التكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة واما يصح الاحتجاج به ان لو امكن ان يكون الدعاء الى الآخرة
بمعنى التكليف وليس كذلك للاجماع على ان الدار الآخرة انما هي دار مجازاة لا دار تكليف واما من جهة المعقول
فما احتج به بعضهم بحق واهيته الاولى منها هو ان الفعل المكلف به ان كان مع استواء العبد الى الفعل

والترك كان الفعل ممتنعا لامتناع حصول المرجحان معه وان كان مع التوجيه لاحد الطرفين كان الراجح واجبا
والمرجوح ممتنعا لامتناع حصول المرجحان والمطلوب بها لا يكون محالا الى مسلك 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 فعله وتركه فاما ان لا يتوقف مرجح فعله على مرجح او يتوقف فالاول محال والا
كان كل موجود حادث هكذا ويلزم منه تسلسل ممتنع وان توقف فذلك المرجح ان كان
من فعل العبد عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع وان كان من فعل غيره فاما ان يجب وقوع الفعل معه او لا يجب
وان لم يجب كان ممتنعا او جائزا والاول محال والا كان المرجح ما نفا وان كان الثاني عاد الكلام فيه وهو
ممتنع فلم يبق سوى الوجوب والعبد اذا كان يكون مجبورا لا محالة وهو عين التكليف بما لا يطاق الثالثة
ان قدرة العبد عرض موثر في فعله والا كان موثرا فيه حالة وجوده وفيه الحاد الموجود او فعل وجوده ويلزم
من ذلك ان يكون ناسر القدرة في المقدور مغايرا له لتحقق التاثير في الزمن الاول دونه والكلام في ذلك التاثير
وناسر موثر فيه كالاول وهو تسلسل ممتنع فالقدرة عين موثرة في الفعل وهو المطلوب الرابعة
ان العبد مكلف بالفعل قبل وجود القدرة عليه فكان تكليفه بما لا يطاق وسان ذلك انه متمكن بالفعل قبل وجود
الفعل والقدرة عرض موجودة قبل الفعل لانهما لو وجدت لكان لهما متعلق ومتعلقها لا يكون عدميا لانه يستحيل
ولا يكون اثرا لهما وكان موجودا ولزم منه كل موجود مع الفعل لا قبله الخامسة انه اذا لم يكن العبد مامورا
بالنظر لقوله تعالى قل انظروا والنظر متوقف على العلم بالضرورية قطعا للتسلسل وهي موقوفة على تصور
مقدوراتها وهي غير مقدورة للتحصيل لانه ان كان عالما بها فهو تحصيل الحاصل محال وان لم يكن عالما بها فطلبها
محال فالنظر لكون ممتنع التحصيل وهذه الحجة الاولى ضعيفة جدا اما المجة الاولى فلقائل ان يقول ما المانع ان يكون
وجود الفعل مع رجحان الداعي الى الفعل وجوبا لانه صار الفعل واجبا فلما صار واجبا بالداعي اليه والا اختيار له
او لداعية الاولى سلمنا والثاني ممنوع وعلى هذا خرج العبد عن كونه مكلفا بما لا يطاق سلمنا انه يلزم عليه ان يكون
افعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكروه وهو ممنوع فما هو الجواب عن افعال الله تعالى يكون مشتركا واما
الثانية فهي بعينها ايضا لازمة على افعال الله تعالى اذ الممكن ان يقال فعل الله تعالى اما ان لا يكون ممكنا منه او يكون
وهو اما ان يتعذر الى مرجح او لا وان تعذر الى مرجح فان كان من فعله عاد التقسيم وان لم يكن من فعله فاما ان يجب
وقوع الفعل معه او لا يجب وهلم جرا الى آخره والجواب يكون مشتركا وكذلك الثالثة ايضا لازمة على افعال
الله تعالى مع انها مقدورة له اجماعا واما الرابعة فيقال لهم منها ان يكون قدرة الرب تعالى حادثة موجودة
مع فعله لا قبله وهو مع احالته ما يقال هذه الطريقة عين ما يقال به وسان ذلك انه اذا امكن ان يقال لو وجدت
قدرة الرب فعل وجود فعله لكان لها متعلق وليس متعلقها العدم فلم يبق غير الوجود ويلزم ان
لا يكون فعل الفعل لعين ما قدروه واما الخامسة فاسد وضعفها مما قبلها اذ هي مبنية على اشتراع
اكتساب المقدورات وقد بطلناه في باب دقائق الحقائق بطلانا لا يتطرق اليه ما لا يحمله هذا
الكتاب فعلى الناظر مراجعته وسعد بان لا يكون المقدورات مكتسبة فالعلم بها يكون حاصلا

بالضرورة والتكليف بالنظر المسبب الى ما سقط التسلسل عنه من المعلومات الضرورية لا يكون تكليفا بما
لا يطاق وهو معلوم بالضرورة والمعتمد في ذلك مسلكان المسلك الاول ان العبد غير خالق
لفعله فكان مطلقا بفعل غيره وهو تكليف بما لا يطاق وبيان انه غير خالق لفعله انه لو كان خالقا
لفعله فليس خالقا له بالذات والطبع اجماعا بل بالاختيار والخالق بالاختيار لا بد وان يكون بحيث
يحلوفه بالارادة ويلزم من كونه مريدا له ان يكون عالما به بصورته والعبد عين عالم بجميع احراكاته
في جميع حالاته ولا سبيل الى حالة اسراعه فلا يكون خالقا لها المسلك الثاني ان اجماع الامة
منعقد على ان الله تعالى مكلف بالايمان لمن علم انه لا يؤمن لمعجزات نبي غيره وهو تكليف بما يستحيل وقوعه لانه لو
وقع لزم ان يكون علم الباري تعالى جهلا وهو محال فان قيل اما المسلك الاول وان سلمنا ان العبد لا بد وان
يكون عالما بما يخلقه من افعاله لكن من جهة التفصيل الاول لا سبيل الى نفيه والثاني ممنوع
وان سلمنا دلالته ما دل لم يدل على ان العبد غير خالق لفعله لكنه معارض بما يدل على خلقه له وهو دليل المعقول
والمنقول اما المعقول فهو ان هذه العبد ثابتة بالاجماع منا ومنكم على فعله فلو لم يكن هو الموثر فيها لم
الفرق بين المقدور وغيره وكان الموثر فيه غير العبد ويلزم منه وجود مقدور بين قادرين ولما وقع
الخلاف بين القوي والضعيف ولجاز ان يكون متعلقة بالجواهر والالوان كما في العلم ولكان العبد متصفا
بما خلق فيه من الفعل لانه مختار او لجاز ان يصدر عن العبد افعال يحكم بديهة هو لا يشعر بها ولما انتظم فعله الطاعة
والمعصية لانه ليس من فعله ولكان الرب تعالى اضر على العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه
وابليس وداع لا غير ولما حسن شكر العبد ولا ذمه على افعاله ولا امره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه ولكان الرب
تعالى امر العبد بفعل نفسه وهو قبيح معدود عند العقلاء من الجهل والحمق ولكان الكفر والايمان من فعل الله تعالى
وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا فالايمان باطل ولكان الرب
تعالى امر راضيا او غير راض والاول يلزم منه الرضى بالكفر والثاني يلزم منه الرضى بالكفر والثاني يلزم منه
عدم الرضى بالايمان والكل محال لمخالفته للاجماع واما النقل فقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى
صالحا وقوله تعالى لهم حسنات من احسن عملا وقول النبي صلى الله عليه وسلم اعملوا وقاربوا وسددوا
وقوله صلى الله عليه وسلم ما من عبد مؤمن يعمل من عمله الى عمر ذلك من النصوص الدالة على نسبة الفعل الى العبد
والعقلاء اسموا فاعلون على اطلاق واضافة الفعل الى العبد بقولهم فلان فعل كذا وفعل كذا والاصل في الاطلاق والحقيقة
المسلك الثاني فهو ان تعلق علم الباري تعالى بالفعل او بعدمه اما ان يكون موجبا لوجود ما علم وجوده واما
وجود ما علم عدمه او لا يكون كذلك فان كان الاول فيلزمه محالات وهو ان يكون العلم هو القدرة او ان يستغني به
عن القدرة ولا يكون الرب تعالى قادرا على ايجاد شيء او عدمه وان لا يكون للرب تعالى اختيار ولا للعبد في وجود فعل
من الافعال لكونه واجبا بالعلم او ممتنعا وان لم يكن موجبا للوجود ولا للعدم فعند ظهر الاستدلال وان
سلم ذلك لكنه معارض بما يدل مما سبق من الادلة العقلية والنقلية والجواب عما ذكروه اولا على
المسلك الاول بان الفعل المخلوق للعبد سعد خلقه له مخلوق له بجميع اجزائه وكل جزء منه مخلوق له بانفراده

يجب ان يكون عالما به لما سبق وهذا هو العلم بالتفصيل وهو غير عالم لما حققناه وعما ذكروه من الالزام الاول
منع عدم الفرق بين المعدوم وغيره بعد بروز المقدور عن موثره وعن الثاني انه انما يسمى وجود معدوم بين
قادرين حالتين او مكتسبين اما من خالق ومكتسب فهو غير مسلم وعن الثالث بان الاختلاف بين الموصوف
والصفة انما هو واقع في مكنة الله تعالى من العدم المقدور انتفى الموصوف دون الاخر والباقي
وعن الرابع انه انما يلزم ان لو كان يتعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة من كونه عن موثر
فيها وهو غير مسلم وعن الخامس انه انما يلزم ان يكون المعدوم مصطرا ان لو لم يكن فعلا مكلفا به
ومعدوما ولا يلزم من عدم الناسر عدم الالتئام وعن السادس انه لا مانع من ان لا يلزم القدرة على الشيء
والعلم به وعن السابع انه لا معنى لانتقام فعل العبد الى الطاعة والمعصية عن كونه ماموراً بهذا ومنهيا
عن هذا للنسبة وهو كذلك وعن الثامن انه لا دين على اصلهم انضاف ان لم يكن من الكفر خلق القدرة
عليه اضر من الدعاء اليه وقد فعل الله تعالى ذلك بالعبد فما هو الجواب لهم هو جوابنا وعما ذكروه من
الامر والنهي والكفر والدم والثواب والعقاب والامر للعبد ما هو من فعل الله تعالى بالمنع من تسمية ذلك تقدير
ان يكون قادراً غير موثر لفظ وانه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه وعن الالزام بالعصاة والقدرة
ان العصاة قد يطلق بمعنى الاعلام والامر والاختراع والقضاء الاجل والزام الحكم وتوفيه الحقوق والارادة
لغة وعلى هذا فالايمان من قضايا به بجميع هذه الاعتبارات وهو حق واما الكفر فليس من قضايا بمعنى كونه
ماموراً به بل بمعنى خلقه وارادته ووقوعه وهو حق من هذا الوجه انصاف وعن الزام الرضا انه راض بالايمان
غير راض بالكفر وعن المسئول بان ما ذكروه عائد اضافة الفعل الى العبد حقيقة ونحن نقول به فان الفاعل
عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدوراً له وهو انما من الموجود والجواب عما ذكروه على المسلك الثاني
بان تعلق العلم بوجود الفعل يلازمه الوجود المقدور فانه انما يعلم وجوده مقدوراً لا غير مقدور ولذلك
في العدم وعلى هذا فلا يلزم منه علم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره في فعل ولذلك العبد فانه انما
علم وقوع فعل العبد مقدوراً للعبد والمعارضات فقد سبق الجواب عنها **المسئلة الثانية**
مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون شرطه حاصلا حاله التكليف
بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وبعدم شرطه عليه وهو حاصل فعلا وواقع سمعا خلافا لاكثر اصحاب الرأي
وابي حامد الاسفرايني من اصحابنا ودليل كتكليف الكفار بفروع الاسلام حاله كفرهم ودليل الجواز العقلي
انه لو حاطب الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال له اوجبت عليك العبادات كلها بشرط
صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان معدوما عليك لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي
سوى هذا فان قيل التكليف بالفروع المشروطة بالايمان انما ان يكون حاله وجود الايمان او حاله عدمه فانه
حالة الزوال فلا تكليف قبل الايمان وهو المطلوب وان كان حاله عدمه فهو تكليف بما هو غير جائز عقلا وايضا
فان التكليف بالفروع عند عدم الايمان يستحيل ان يراد حاله الكفر وامتناع ارادتها بعد الايمان للزوم
منه طلب الجمع بين الضدين وهو محال بالاجماع وما لا يكون متعلقا للتكليف به لا تكليف به بالاتفاق ولم يعلم فيه خلاف في هذه المسئلة

قلنا اما الاستدلال الاول فانما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بعد تكليفه بالفروع حاله الكفر ان لو كان
تكليفه بمعنى الزامه الاتيان بها مع الكفر وليس كذلك بل بمعنى انه لو اصر على الكفر حتى مات ولم يات بها مع الايمان
فانه يعاقب في الدار الاخرة ولا اجاله فيه وبهذا الحرف يندفع ما ورد عليه من الاشكال المباني انصاف الفعل وان
الايمان بعد الاسلام عن ممتنع عبر ان الشارع اسقطه توسعا في الدخول في الاسلام بقوله صلى الله عليه وسلم
الاسلام يجب ما قبله وهذا بخلاف المرتد حيث انه اوجب عليه فعل ما فاته في حال ردته ليكون ذلك مانعا
له من الردة واما الوقوع فشرعا فقد دل عليه النص والحكم اما النص فمن وجوه الاول قوله تعالى لم يكن الذين كفروا
من اهل الكتاب والمشركين الى قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكوة
والتقدير في قوله وما امروا عائد الى المذكورين اولا وهو منتج في الباب وانضاف قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن
كذب وتولى ذم على ترك الجميع ولم يكن مكلفا بالكل لما ذم عليه وانضاف قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها
اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته ولولا انه محرم عليه ومنهي عنه لما اتهدد به
وهذا صحيح على من ينفي التكليف بالامر والنهي دون من يجوز التكليف بالمنهي دون الامر وانضاف قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والكافر داخل فيه للونه من الناس وايضا قوله تعالى ويل للمشركين
الذين لا يوتون الزكوة للزمان المفسرون المراد بالزكاة في هذه الاية انما هو قول لا اله الا الله
وايضا قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ولو لم يلزموا اقترفوا انما الصلاة
ما عدوا عليها فان قيل هذه حجاج قول الخصم ولا حجة فيها وان كانت حجة للزمان يلزم ان يكون المراد من قولهم
لم نك من المصلين اي من المؤمنين ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بين عن حد المصلين واراد به المؤمنين وان كان
المراد به الصلاة الشرعية حقيقة عبر ان الخراب انما كان لتكذيبهم بيوم الدين عبر انه غلظ ما اضافه ترك
الطاعات الله وان كان ذلك مضافا الى الصلاة للزم الا الى تركها بل الى اخراجهم انفسهم عن العلم بقبح تركها
بترك الايمان وان كان ذلك على تزك الصلاة للزم امكان ان يكون ذلك احصارا عن خماعة من المرتدين تركوا
الصلاة حاله ردتهم وذلك محل الوفاق والجواب عن قولهم انه حكاية قول الكفار ان علما
لا امر من اسلف وعن هم اجمعوا على ان المراد بذلك انما هو بصد نفهم فيما قالوه والجواب لغيرهم من ذلك
صدل على ذلك بعد سهم بالتدليس سوم الدين وقد عطف على ما قبله والاصل استمرار المعطوف والمعطوف
عليه في اصل الحكم وعن حمل لعط المصلين على المؤمنين انه ترك الظاهر من غير دليل وان املن باطل
لعط الصلوة فيما اذا سئل قوله ولم نك نطعم المسكين فان المراد به انما هو الاطعام الواجب لاستحالة
التعدد على ترك اطعام ليس بواجب وعن قولهم تتعلق عذاب التدليس بما اضافه ترك الطاعات الله
انما لو كانت مباحة لما علق العذاب بها وعن قولهم بالتعدد بما خراج اسمهم عن العلم بقبح ترك الصلاة
انه ترك الظاهر من غير دليل وانه يوجب التشويه بين كافرا تزك جميع المحرمات وبين من لم يباشر شيئا منها
لاستوائهما فيما قيل وهو خلاف الاجماع وعن الحمل على صلاة المرتد من ان المراد بها لعطها عامة في كل المحرمين

المذكورين في قوله يسألون عن المجرمين وهو عام في المرتدين وغيرهم ولا يجوز تخصيصها من غير دليل هذا من جهة النصوص واما من جهة الالزام فهو انه لو امتنع التكليف بالفعل مع عدم شرط الفعل لامتنع التكليف بالصلاة مع عدم الطهارة ولكان من ترك الطهارة والصلاة ابدا لا يعاقب ولا يذم الا على ترك الطهارة بل على ما لا يتم الطهارة الا به وذلك خلاف اجماع الامة **المسئلة الثالثة** اتفق اكثر المتكلمين على ان التكليف لا يتعلق الا بما هو من كسب العبد من الفعل وترك الفعل فانه فعل حلافا لابي هاشم في قوله ان التكليف قد يكون بان لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل ودليل ليس بفعل احتج المخالفون بان من مثل انقطع مطيع والطاعة حسنة والحسنة مستلزمة للثواب على ما قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال تعالى في الجزاء الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ولا فعل عدم محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد ولا يتعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد لا يكون مثابا عليه لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى فان قيل عدم الفعل انما يكون امرا وجوديا او ثابتا فانا نسلم انه ليس بشيء وسلمنا ان يكون من الامور الثابتة فانا نمنع ان كل ما كان كذلك لا يكون مكسوبا له وهو عين مسلم ما قاله العامي ابو بكر في احد قوليه قال المخالف عدم الفعل من حيث هو كذلك متحقق قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد فيلزم حلق قدرته له وهو محال الى ما نقدر حلق القدرة فلا يكون مقدورا للعبد ولا مكتسبا له ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما تقرر والا ان للخصم ان يقول لا يلزم من وقوع عدم الفعل السابق على حلق القدرة عن مقدور ان يكون المعارض منه للقدرة عن مقدور **المسئلة الرابعة** اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاسده اصحابنا ونفاه المعتزلة واحتج اصحابنا بان الفعل في اول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وسوى قبل يقدم القدرة عليه كما هو مذهب المخالف له او بوجود هامع وجوده كما هو مذهب اصحابنا واذا كان مقدورا امتنع تعلق التكليف به فان قيل الفعل لجواز تعلق التكليف به في اول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد الموجود وهو محال قلنا لم قلت بلزوم الامر بايجاد ما كان موجودا او لما لم يكن موجودا الاول ممنوع والثاني مدعى واحالته محل النزاع ثم لئن سلمنا من ذلك انا لا نسلم ان الفعل في اول زمان حدوثه اثر القدرة الحديثة ولا الحادثة على احد قولي المخالف ولا موجوده له لما فيه من ايجاد الموجود وهو محال لما هو جوابهم في ايجاد القدرة له فهو جوابنا في تعلق القدرة به **المسئلة الخامسة** اتفق اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول السامه فيما كلف به من الافعال البديعة فاسده اصحابنا ونفاه المعتزلة محتجة اصحابنا على ذلك انه لو قال الفاعل لغيره اوجدت عليك حياطة هذا الثوب فان خطه او استبقى في حياطته اثبتك وان برئت الامر من عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يلزم ممتنعا ويدل على وقوعه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى بخصاصهم بالحج عن شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه فان قيل وجوب العبادات

البدنية اذا كان لسلا وامتحانا من الله تعالى للعبد فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس لامره بالسعي وفقهها لكونها عدوة لله تعالى على ما قال صلى الله عليه وسلم حكايته عن ربه عاد نعسل فانها اصعب لمعادي تحصيل الثواب على ذلك وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه فلا مدخل لها في باب اصعاب من الالام والدرات ونحوه قلنا اما الاسلا والامتحان بالتكليف لما ذكروه وان كان مع تعذر التكليف كما في آيات كلف به استئناسا مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه فلسنا في ذلك ما يرفع اصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له الاستنابة فان المشقة لازمة له تعذر الاسان من مشقته وهو العالب وما سلزله من العوض للباب مستقر بالنسبة ولزمه من المشقة تعذر علم العوض ولئن الجزاء في باب التكليف اسقطها واعلاها رتبة ولذلك كان معاوبه واما الثواب والعقاب فلسنا نحب على الله تعالى في معاملة الفعل بل الاثاب متفضل وان عاقب فبعدله كما عرف من اصلنا مل له ان يسوي العاصي ومعاقب الطائع **المسئلة الرابعة** في المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسايل **المسئلة الاولى** اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا فالافاهم التكليف لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له مهمل محال كالجماد والبهيمة ومن وصله اصل الفهم لاصل الخطاب دون ما حصله من كونه امرا او نهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الامر به هو الله تعالى وانه واجب الطاعة ولون المامور به على صفة لزاما ولزاما لمحبوب والصبي المميز لا يميز فهو بالنظر الى فهم العاصي كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم اصل الخطاب وسعد بكلفه ايضا الاقلي راى من يجوز التكليف بما لا يطاق لان المقصود من التكليف كما سوف على فهم اصل الخطاب فهو موقوف على فهم معاصله واما الصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه عديم التمييز عن ان يفهم الفعل السابق على حلق القدرة عن مقدور وان يلزم المعارض منه للقدرة عن مقدور **المسئلة الرابعة** اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاسده اصحابنا ونفاه المعتزلة واحتج اصحابنا بان الفعل في اول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وسوى قبل يقدم القدرة عليه كما هو مذهب المخالف له او بوجودها مع وجوده كما هو مذهب اصحابنا واذا كان مقدورا امتنع تعلق التكليف به فان قيل الفعل لجواز تعلق التكليف به في اول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد الموجود وهو محال قلنا لم قلت بلزوم الامر بايجاد ما كان موجودا او لما لم يكن موجودا الاول ممنوع والثاني مدعى واحالته محل النزاع ثم لئن سلمنا من ذلك انا لا نسلم ان الفعل في اول زمان حدوثه اثر القدرة الحديثة ولا الحادثة على احد قولي المخالف ولا موجوده له لما فيه من ايجاد الموجود وهو محال لما هو جوابهم في ايجاد القدرة له فهو جوابنا في تعلق القدرة به **المسئلة الخامسة** اتفق اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول السامه فيما كلف به من الافعال البديعة فاسده اصحابنا ونفاه المعتزلة محتجة اصحابنا على ذلك انه لو قال الفاعل لغيره اوجدت عليك حياطة هذا الثوب فان خطه او استبقى في حياطته اثبتك وان برئت الامر من عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يلزم ممتنعا ويدل على وقوعه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى بخصاصهم بالحج عن شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه فان قيل وجوب العبادات البدنية اذا كان لسلا وامتحانا من الله تعالى للعبد فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس لامره بالسعي وفقهها لكونها عدوة لله تعالى على ما قال صلى الله عليه وسلم حكايته عن ربه عاد نعسل فانها اصعب لمعادي تحصيل الثواب على ذلك وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه فلا مدخل لها في باب اصعاب من الالام والدرات ونحوه قلنا اما الاسلا والامتحان بالتكليف لما ذكروه وان كان مع تعذر التكليف كما في آيات كلف به استئناسا مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه فلسنا في ذلك ما يرفع اصل الكلفة والامتحان فيما سوغ له الاستنابة فان المشقة لازمة له تعذر الاسان من مشقته وهو العالب وما سلزله من العوض للباب مستقر بالنسبة ولزمه من المشقة تعذر علم العوض ولئن الجزاء في باب التكليف اسقطها واعلاها رتبة ولذلك كان معاوبه واما الثواب والعقاب فلسنا نحب على الله تعالى في معاملة الفعل بل الاثاب متفضل وان عاقب فبعدله كما عرف من اصلنا مل له ان يسوي العاصي ومعاقب الطائع **المسئلة الرابعة** في المحكوم عليه وهو المكلف وفيه خمس مسايل **المسئلة الاولى** اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا فالافاهم التكليف لان التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له مهمل محال كالجماد والبهيمة ومن وصله اصل الفهم لاصل الخطاب دون ما حصله من كونه امرا او نهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الامر به هو الله تعالى وانه واجب الطاعة ولون المامور به على صفة لزاما ولزاما لمحبوب والصبي المميز لا يميز فهو بالنظر الى فهم العاصي كالجماد والبهيمة بالنظر الى فهم اصل الخطاب وسعد بكلفه ايضا الاقلي راى من يجوز التكليف بما لا يطاق لان المقصود من التكليف كما سوف على فهم اصل الخطاب فهو موقوف على فهم معاصله واما الصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه عديم التمييز عن ان يفهم الفعل السابق على حلق القدرة عن مقدور وان يلزم المعارض منه للقدرة عن مقدور **المسئلة الرابعة** اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاسده اصحابنا ونفاه المعتزلة واحتج اصحابنا بان الفعل في اول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وسوى قبل يقدم القدرة عليه كما هو مذهب المخالف له او بوجودها مع وجوده كما هو مذهب اصحابنا واذا كان مقدورا امتنع تعلق التكليف به فان قيل الفعل لجواز تعلق التكليف به في اول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد الموجود وهو محال قلنا لم قلت بلزوم الامر بايجاد ما كان موجودا او لما لم يكن موجودا الاول ممنوع والثاني مدعى واحالته محل النزاع ثم لئن سلمنا من ذلك انا لا نسلم ان الفعل في اول زمان حدوثه اثر القدرة الحديثة ولا الحادثة على احد قولي المخالف ولا موجوده له لما فيه من ايجاد الموجود وهو محال لما هو جوابهم في ايجاد القدرة له فهو جوابنا في تعلق القدرة به **المسئلة الخامسة** اتفق اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول السامه فيما كلف به من الافعال البديعة فاسده اصحابنا ونفاه المعتزلة محتجة اصحابنا على ذلك انه لو قال الفاعل لغيره اوجدت عليك حياطة هذا الثوب فان خطه او استبقى في حياطته اثبتك وان برئت الامر من عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يلزم ممتنعا ويدل على وقوعه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى بخصاصهم بالحج عن شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه فان قيل وجوب العبادات

في كل الحالة محرمة كما سبق في الصبي والمجنون ومفقود طلاق السكران فقيه منع وان نقد قليل من باب التكليف
في شيء بل من باب ما سبق بخطاب الوضع والاحباط بجعل تلفظه بالطلاق علامة على بعوده كما جعل دلوك
الشمس وطلوع الهلال علامة على وجوب الصلاة والصوم ودلالة الحكم في وجوب الحد عليه بالفعل والزنى
وغيره وقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى وان كان من باب خطاب التكليف سمي الانزان ملتبسا
المقصود منه النهي عن الصلاة حالة السكر بل النهي عن السكر في وقت ارادة الصلاة وتقديره اذا اردتم الصلاة
فلا تكونوا انتم تعالى ان اراد النهي لا تقربوا النهي وانت شبعان اي لا تشبع اذا اردت النهي حتى لا يسقط عن المكلف النهي
وهو ان دل مفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلوة فغير مانع لورود النهي عن ذلك ابتداء
في الاسلام حيث لم يكن السكر حراما وان كان وروده بعد التحريم وفي حالة السكر للذي يحب حمل قوله السكران
في الاية على من شرب الخمر في سورته وكان ملتبسا وان اصل عمله ثابت لان ذلك مما يؤول الى السكر عالما والعصبة
عن السبي ناتم مما يؤول اليه بلون يحور اثم في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله تعالى حتى يعلم ما تقولون
محمولة على كمال التلبث على ما تعالا وهو غير ثابت حالة الانشاء وان كان العقل والفهم حاصلا ودلالة تعالى لمن
اراد فعل امر وهو عاصيا ان لا يفعل حتى يعلم ما تفعل اي حتى يزول عنك الغضب المانع من التلبث على ما تفعل وان كان
عقله ومفهمه حاصلا ومحب الصبي الى هذا وملاك جماعتي هذه وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف

المسئلة الثانية مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم وربما اشكل فهم ذلك مع اخالسا التكليف الصبي والمجنون
والغافل والسكران لعدم الفهم للتكليف والمعدوم اسوأ حالا من هؤلاء في هذا المعنى لوجود اصل الفهم فيهم حقيقة
وعدمه بالكلية في حق المعدوم حتى انكر ذلك جميع الطوائف ولسنا نقطع الخاطر عن ذلك انا لا نقول بلون المعدوم
مكلفا بالاسان بالفعل حالة عدمه بل معنى كونه مكلفا حالة العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من
المعدوم سيوجد وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيئ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب القديم
الا فضا فان الوالد لو وصى عند موته لمن سيوجد بعده من اولاده توصيته فان الولد سيوجد وجوده وفهمه
يصير مكلفا بوصيته والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان سيوجد بالفعله والامتثال وانصافا
في وصاهد فوصف بلون ناما مورين بامر النبي صلى الله عليه وسلم وان كان امرهم في الحال معدوما وليس ذلك الا لما وجد
منهم من الامر حالة وجوده ومثل هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون سيوجد بوصفه ايضا بل
اولى بل حيث ان المتطهر في حقه الفهم لا غير وفي حق المعدوم الفهم والوجود وهل يسمى التكليف هذا التغيير
في الاول خطابا للمعدوم وامرا له عرفا الحق انه يسمى امرا وكلاما وخطابا ولهذا فانه يحسن ان يقال للوالد
اذا وصى بامر لمن سيوجد من اولاده سيفعل من الافعال انه امر اولاده ولا يحسن ان يقال خاطبهم للتفهيم
هذه القاعدة موقوف على اسان علام الغيوب ويحقق دون الامر بمعنى الطلب والا فصا وقد حققنا
ذلك في الكلام على المحصول بما لا مزيد عليه في المسئلة الثالثة اختلفوا في المكلف
الفعل بالاكراه بحيث لا يسعه تركه في حق ان تكليفه مثلا كان اداء او عدما والحق انه اذا خرج بالاكراه الى حد
الاضطرار وصار سببه ما يصدر عنه من الفعل فيشبه حركة المرتعش اليه ان تكليفه به ايجادا وعدما غير جايز

الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جايزا عقلا الا انه ممتنع الوقوع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المؤاخذة وهو مستلزم لرفع التكليف
التكليف وما يلزمه من العزمات فقد سقط خواصه عن هذه وامتا ان لم يتنه الى حد الاضطرار فهو
مختار وتكليفه جايز عقلا وشرعا واما الخاطئ فغير يطلق اجماعا فيما هو محل فيه لقوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطا والنسيان الحديث المسئلة الرابعة اختلفوا في تكليف الحايض بالصوم فمنعه اصحابنا
وابنه اخرون والحق في ذلك انه ان اريد بكونها مكلفة به سقوط بروال الحيض المانع فهو حق وان اريد به
انها مكلفة بالاسان بالصوم حالة الحيض فهو ممنوع وذلك لان فعلها الصوم في حالة الحيض حرام ومنهي
عنه فيمتنع ان يكون واجبا ومامورا به لما سبهما من التضاد الممتنع لاعلى القول بجواز التكليف بما لا يطاق
فان قيل لو لم يكن الصوم واجبا عليها فلم وجب عليها قضاءه قلنا انما وجب بامر جديد فلا
سدعي امر اسابقا والما تي قضاء لما فاته من اسدراك مصلحة ما بعقد سبب وجوبه من الصوم ولم يجب لما بع الحيض
المسئلة الثامنة الخامسة في ان التكليف بالفعل والعلم هل يعلم كونه تكليفا قال النكي من الاسال ام
لا والذي عليه الجمع الاصوليين انه يعلم ذلك اذا كان المامور والامر له عاقلا عالما بما تعلقه امره وانه يعلن مما يطلب بعام
لان امر السيد لعبده يحاطه الثوب في العدو محل الخلاف فيما اذا كان الامر عالما بما تعلق به الامر دون المامور كامر
الله تعالى بالصوم لزيد في الغرفاسة دلك العاصي لوبكر والحم الغفير من الاصوليين وتفاه المعتزلة احتج
المسنون بان الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي محقق مع جهل المكلف بعاقبة الامر فان ذلك معلوما ودليل على
تحققه اجماع الامة من السلف قبل ظهور المخالفين على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي
قبل البحث عن مما امره ونهى عنه وانه بعد سعر بالعزم على فعل الطاعة وترك المعصية وانه يحب عليه الشروع
في العبادات الخمس في اوقاتها سعة العرض وان المانع له من ذلك بالحبس والصد عن فعلها اثم عاص بصده عن
امتثال امر الشارع وذلك كله مع عدم الامر والنهي محال وايضا فانه لولم يكن الامر معلوما له في الحال لبعد قصد
الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بمما التمكن الابعد فعلها الوقت وهو محال فان قيل
لا نحفا ان تعليق الامر على شرط معلوم الوقوع وسواء كان وقوعه حالتها اذا قال ان صم ان كان الله موجودا او ما كلما
كلما اذا قال ان صم ان صعدت الشمس غدا او معلوم الانعقاد اذا قال ان صم ان كان الجسم الصدان يجتمع
كيف وانه يسمع تعليق الامر بشروط مستقبل لان الشرط لابد وان يكون حاصلا مع المشروط وقبله والثاني وان كان قبله صيغة
افعل فليس بامر لما فيه من التكليف بما لا يطاق والذي يعلي علم بعواقب الامور فان كان عالما بملن العبد ما تعلق به
وانه سيأتي به فهو امر محرم لا شرط فيه وان كان عالما بعدم ملكنه مما فعل له افعله او لا يفعله ولا يلزم ذلك امرا ولا نهيا
واذا كان ذلك فالامر والنهي قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلوما للعبد لجهله بعدم الشرط وهو البحث
في علم الله تعالى وعلى هذا فيحمل الاجماع فيما دلوه من الاحكام على ظن الامر سا على ان العالم من المكلف بعاقبة
وتمكنه لا على بعس الامر والعلم به قلنا اما امتناع تعليق الامر بشرط معلوم الوقوع او الامتناع عند المامور
فلا نزاع فيه الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق وانما النزاع اذا كان ذلك معلوما للامر دون المامور

فانه لا يعد امر السيد لعبده بفعل شيء والعدم علمه مرفوع دليل في العد عنده استصلاحا للعبد باستعداده في الحال للقيام بامر السيد واستغاله بدليل عن معاصيه او امتحانه بما يظهر عليه من امارات الشقوة والكراهة حتى يسقط على هذا او يعاقبه على فعل هذا لا لعصيان الامر به او الانتهاء عما نهاه عنه ولا يكون في ذلك من باب التكليف بما لا يطاق واذا كان ذلك معقولا معتادا ملتمسا في امر الباري تعالى فقولهم ان شرط الامر لا يكون متاخرا عنه علم لما فيه من استحالة وجود المشروط دون شرطه عموا ان الشرط المتاخر عن الامر هو العلم من الفعل ليس شرطا في تحقق الامر وقيامه سقط الامر حتى يعال بما خيوشرط وجوده عن وجوده بل هو شرط الامساك والامر عندنا لا يوقف تحققه على الامساك فاعلم من اصلنا وعلى هذا فعد بطل قولهم ان الامر والنهي قبل التمكن من الامساك يشبه ان يكون معلوما للعبد ووجب حمل الاجماع فيما ذكرناه على وجود الامر حقيقة لا على طن وجوده لانا احتمال الخطا في الظن قايم وهو ممتنع في حق الاجماع واذا عرف ما حققناه فمن افسد صوم رمضان بالوقاع ثم مات او جن بعد ذلك اثناء النهار وجب عليه الكفارة على احد قولينا وعلى القول الاخر لا لانها انما تجب بافساد صوم واجب لا يعرض للانقطاع في اليوم لا العدم قيام الامر بالصوم ووجوه ولدليل يحب على الحايض الشروع في صوم يوم علم الله تعالى انها تحيض فيه وانه لو قال ان سرعت في الصوم او في الصلاة فوجني طالق ثم شرع ومات في اثنيهما حنث ولزمه الطلاق ولا دليل عند المعتزلة وعلى هذا كل ما يرد من هذا القبيل القاعدة الثانية في بيان الدليل الشرعي واقسامه وما يتعلق به من احكامه ويشتمل على مقدمة واصول اما المقدمة ففي بيان الدليل الشرعي واقسامه فنقول الكلام في الفاعل الاولي هذا الدليل وانقسامه الى عقلي وشرعي وليس من غرضنا هنا تعريف الدليل العقلي بل الشرعي والمسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو له اما القسم الاول فهو خمسة انواع وذلك لانه اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لا من جهته فان كان الاول فاما ان يكون من قبيل ما يتلى او لا من قبيل ما يتلى فان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان من قبيل ما لا يتلى فهو السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان تشترط عصمة من صدر عنه او لا يشترط ذلك فان كان الاول فهو الاجماع وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون صورته محل معلوم على معلوم في حكم شرعي على جامع او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعي به والاصل فيها اما هو الكتاب لانه راجع الى قوله تعالى المشروع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومسند الاجماع فراجع اليهما واما القياس والاستدلال فمحاصله يرجع الى العمل بمعقول النص او الاجماع فالنص والاجماع اصل والقياس والاستدلال فرع تابع لهما واما القسم الثاني وهو ما ظن انه دليل وليس بدليل فكثير من قبيلنا ومذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة على ما سياتي تحقيق الكلام فيه القسم الاول مما يجب العمل به مما يسمى دليلا شرعيا والكلام ان انه على خمسة انواع فالنظر المتعلق بها منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه ومنه ما هو مشترك بينها فلنتكلم في كل واحد منها اصلا وهي ستة اصول الاصل الاول في الكتاب

يعني الكتاب وما يتعلق به من المسايل لانه الاول والاولى بتقديم النظر فيه اما حقيقة الكتاب فقد قيل فيه هو ما نقل الناس دفتي المصحف بالاحرف السبعة المشهورة تواترا وفيه نظر فانه لا معنى للدال شيء العران المنزل علينا على لسان جبريل عليه السلام وذلك مما لا خروج عن حقيقته بعدم نقله الينا متواترا بل ولا بعدم نقله الينا بالكلية بل عاينته حملنا بوجود القران بعدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرانا بعدم توانره وعلمنا بوجوده غيبي ما خود في حقيقته ولا يمكن احد في تجديده ولا اقرب في ذلك ان يقال الكتاب هو القران العايل للسورة فقولنا القران اخراج عن سايل الكتب المنزلة من التوريه والانجيل وغيرهما فانها وان كانت كتبا لله تعالى فليست هي الكتاب المعهود لنا المحمول به في عرفنا على الاحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه وفيه اخراج عن الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس متلوا وقولنا العايل للسورة اخراج عن الكلام النفسي فانه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني وله الدال نقل فيه فهو الكلام المعجز لان السور الواصلة دالة وليست هي الكتاب بل بعضه واذا بنينا على هذا تحقيق حقيقة الكتاب فلا بد من النظر فيما يخصه من المسايل وهي حسب مسايل المسلك الاولى اجمعوا على ان ما نقل الينا نقلا متواترا وعلمنا انه من القران انه حجة واجمعوا فيما نقل الينا منه احادا كمصحف ابن مسعود وعن انه هل يكون حجة ام لا فنفاه ابن في وانثه ابو حنيفه وبني عليه وجوب التابع في صوم اليمين ما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله فصيام ثلثة ايام متتابعات والمختار ما هو مذهب الكافة وحجتنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا بالقاء ما انزل عليه من القران على طايفة تقوم الحجة العاطفة بقولهم ومن تقوم الحجة العاطفة بقولهم لا يتصور عليهم التواطي على عدم نقل ما سمعوه منه فالراوي له اذا كان واحدا ان دلوه على انه قران فهو خطا وان لم يذكر على انه قران فقد تردد في ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي ان يكون دليلا مبتدا له فلا يكون حجة وهذا خلاف خبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا امتنع من وجوب التابع في صوم اليمين على احد قوليه فان مسلم قولهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجب عليه القاء القران على عدد يقوم الحجة بقولهم لا نسلم ذلك وكيف نملك دعواه مع ان حفاظ القران في زمانه صلى الله عليه وسلم لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم وان جمعهم اما كان بطريق يلقى احاد اثانية من الاحاد ولا دليل اخلص مصاحف الصحابة ولو كان فوالقاء الى جماعة يقوم الحجة بقولهم لما كان دليلا ولهذا اتصل الى البسملة انها من القران وابن مسعود لا يوجب الفاتحة والمعوذتين من القران سلمنا وجوب ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم وانه سمعه منه جمع يقوم الحجة بقولهم ولكن انما تسمع السكوت عن نقله على الكل بعصمتهم عن الخطا ولا تسمع ذلك بالنسبة الى البعض واذا كان ابن مسعود من جملتهم وقد روى ما رواه فلم يبق الا الاحاد من الكل على الخطا بالسكوت وعند ذلك فيتعين حمل روايته لذلك في مصحفه على انه من العران لا ان الظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه بخلاف انه غير مجمع على العمل به لعدم تواتره وان لم يصرح بكونه قرانا امكن ان يكون من العران وامكن ان لا يكون كذلك كخبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم وامكن ان يكون مذهبا له دليل سواه وهو حجة بتقدير كونه قرانا

وسعد بركونه خبرًا عن النبي صلى الله عليه وسلم وهما احتمالان واما الاول وهو احتمال سعد بركونه مذهبًا له وهو احتمال واحد ولا يخفى ان وقوع هذا احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس بقرآن وانه مجرد من الخبر وسلمنا كونه مذهبًا له الا ان احتمال كونه خبرًا راجح لان رواته له موهم للاحتجاج به ولو كان مذهبًا له لصرح به نعيا للتلبيس عن الامة مع المعتمد لكونه حجة مع الاحناف في مذهب الاصحاب هل هو حجة ام لا والحق الاول اما وجوب العمل به على عدد نعوم الحجة معلوم فذلك مما لم يخالف فيه احد من المسلمين لان القرآن هو المعجزة الدالة على صدقه صلى الله عليه وسلم قطعا ومع عدم ثبوته الى من لم يشاهده بخبر التواتر لا يثبت حجته عليه فما طعن به النسبة اليه فلا يثبت حجة عليه في تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من عدم ثبوت حفاظ القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم عدم التواتر ان يثبت الحفاظ الآحاد اياه كذلك واما الموقف في جمع ايات القرآن على اخبار الآحاد فلم يثبت كونها قرآنا بل في بعضها وتاخيرها بالنسبة الى غيرها وفي طولها وقصرها واما ما احلفت به المصاحف فما كان من الآحاد فليس من القرآن وما كان متواترا فمحل منه واما الاحناف في التسمية اما كونها في وسطها في اول كل سورة كما في كونها من القرآن واما كونها آية من سورة فلم يكن لا نزال هذه السورة على النبي صلى الله عليه وسلم تلا الا حرفها مجرى القرآن في حمله قولهم فاروا انه سعود لم يسق الدليل على الخطا فلنا وان كان لذلك فلا انه لا يعم الحجة في كونه قرآنا اليف وان سلوك من شكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام لوجوب نقله وعليه وعند ذلك فلو قلنا ان ما نقله ابن مسعود قرآن لزم ارتكاب من عداه من الصحابة للحرام بالسكوت ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يلزم منه ذلك فلا ما السمة الى الاولى ولا ما السمة الى من عداه من الصحابة ممكنة وعند ذلك ارتكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحدًا اولى من ارتكاب الجماعة وعلى هذا لفظ بطلق قولهم بطهور صدقة فيما نقله من غير معارض وبعض يرد ذلك نقله عن الحسن والمذهب قولهم حمله على الجواز لا سلم ذلك قولهم لو كان مذهبًا له لصرح به نفيا للتلبيس قلنا اجمع المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه حجة عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة وما نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الحمل على المذهب مع انه مخالف في الاحتجاج به اولى من حمله على الخبر الذي لم يصرح فيه بالخبرية مع انه ليس بحجة بالاتفاق ليف وفيه مواقعة النعي الاصلي وبراه الزمه من السابع بخلاف مقابله فكان اولى المسئلة السابعة اجمعوا على ان التسمية من القرآن في سورة النمل واما اختلفوا في كونها آية من القرآن في اول كل سورة فعل عن الشافعي في ذلك قولان لكن من الاصحاب من حمل القولين على انها من القرآن في اول كل سورة حتى كتبت مع القرآن بخط القرآن ام لا ومنهم من حمل القولين على انها هل هي آية براسها في اول كل سورة او هي مع اول آية من كل سورة آية وهو الصحيح وذهب العامري ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها ليست من القرآن في غير سورة النمل وفي سورة النمل هي من القرآن في غير سورة النمل الذي من غير تكفير لدلالة ورود النص القاطع بانكار ذلك والحق ما ذهب الشافعي من بلثته اوجه الاول انها نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اول كل سورة

ولم ينقل عن ابن عباس انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم وذلك يدل على انها من القرآن حيث انزلت للتبرك كما كانت كتبت بخط القرآن في اول كل سورة وانه لم ينكر احد من الصحابة على من بسملها بخط القرآن في اول كل سورة مع تحشمهم في الدين وتحرزهم في صيانة القرآن عما لبس منه حتى انهم انكروا على من اثبت اوائل السور والتعشير والنقط وذلك فانه يغلب على الظن انها حيث لم تسمع القرآن بخط القرآن انها منه كما لا يخفى ما روي عن ابن عباس انه قال سر في الشيطان من لباس ابه من القرآن لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة ولم ينكر عليه احد دل على كونها من القرآن في اوائل كل سورة فان قيل لو كانت التسمية من القرآن في اوائل كل سورة لكانت التسمية من القرآن في اوائل السور لا محالة اما انها من القرآن في اوائل السور فلا لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد دل على انها ليست من القرآن في اوائل السور وان كانت التسمية من القرآن في اوائل كل سورة لم يخل اما ان شرط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان الاول فما ذكروه من الوجوه الدالة على عدم قطعيته بل ظنيته فلا تصلح للاثبات وايضا فانه كان يجب على النبي عليه السلام ان يبين كونها من القرآن حيث لم يسمعه بينا شافيا شايعا قاطعا للشك كما فعل في سائر الآيات وان كان الثاني فلبثبت لسامع في صوم ليعمر بما نقله ابن مسعود في مصحفه فلما الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع واما كون التسمية من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في طرفي اثباتها واما وقع في وضعها انه في اوائل السور والقطع غير شرط فيه ولهذا وقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من احد الحصمين للاخر فما وقع الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها قولهم كان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم بيان ذلك بيانا قاطعا للشك قلنا لو لم يكن من القرآن بين ذلك ايضا بيانا قاطعا للشك كما فعل ذلك في التسمية مكتوبة بخط القرآن في اول كل سورة ومسموعة على النبي صلى الله عليه وسلم مع اول كل سورة كما سبق بيانه وذلك مما لو هم انها من القرآن مع علم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقدرته على البيان لخلاف المعهود فان قيل كل ما هو من القرآن فهو محصور بمكن بيانه بخلاف ما ليس من القرآن فانه غير محصور ولا يمكن بيان انه ليس من القرآن ولهذا فانه يوجب بيان ما هو من القرآن دون ما ليس من القرآن قلنا لم يوجب بيان كل ما ليس من القرآن انه ليس منه بل انما اوجب بيان ما يسبق الى الافهام انه من القرآن سعد بيان لا يكون منه في التسمية ولا يخفى انه محصور بل هو اقل من بيان ما هو من القرآن لو على هذا فلا يلزم من وضع دون التسمية آية مع اول كل سورة بالاجتهاد والظن وقد ثبت كونها آية من القرآن في سورة النمل قطعا فان يعمل مثله في سورة غيرها ان مسعود في سائر الآيات التي ليست من القرآن قطعا ولا ظنا المسئلة الثامنة القرآن مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات اما المحكم فما اتضح معناه والمتشابه ما اشتبه معناه وانكشف لشفا ونزل الاشكال ورفع الاحتمال اما تحمله الساوي لا لغاط المجملة كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لاحتمال كل من الطهر والحيض على التسوية وقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد كل من الزوج والولي قوله تعالى او لامستم النساء لتردده بين اللمس باليد والوطي او لا على جملة الساوي لا لاشتمالها على ما ظاهره موهم للتشبيه وهو مستغنى

ماويل لقوله تعلى ويبقى وجه ربك ونفخت فيه من روحى مما عملت ايدينا الله يستهزئ بهم ومكروا
ومكر الله والسموات مطويات بيمينه ونحوه من الكنايات والاستعارات المأولة تأويلا
مناسبا لافهام العرب وانما سمى متشابها لاشتباه معناه على السامع وهذا ايضا موجود فى كلام
الله تعلى القول الثانى ان المحكم ما انتظم وترتب على وجه يفيد اما من غير تأويل او مع التأويل
من غير تناقض ولا اختلاف فيه وهذا ايضا متحقق فى كلام الله تعلى والمقابل له ما فسد نظمه واختل
لفظه ويقال له فاسد لا متشابه وهذا غير متصور الوجود فى كلام الله تعلى وربما قيل المحكم ما استحكم من
الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه والمتشابه ما كان من القصص والامثال وهو بعيد عما يعرفه
اهل اللغة وعن مناسبة اللفظ له لغة **المسئلة الرابعة** القران لا يتصور اشتماله على ما لا معنى
له فى نفسه لكونه هذيانا ونقصا يتعالى كلام الرب عنه خلافا لمن لا يؤبه به فى قوله ليس يتعالى ذلك وكلام
الرب تعلى مشتمل على ما لا معنى له كحروف المعجم التى فى اوائل السور لكونها غير موضوعة فى اللغة لمعنى وعلى الناقص
الذى لا يفهم لقوله تعلى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وقوله فوربك لنسئلنهم اجمعين عما كانوا يعملون وعلى
الزيادة التى لا فائدة فيها لقوله تعلى فصيام ثلثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وقوله كاملة غير مفيد
لمعنى وكذلك قوله تعلى فاذا نفخ فى الصور نفخة واحدة وقوله لا تتخذوا الهين اثنين الى غير ذلك قلنا اما حروف
المعجم فلا نسلم انه لا معنى لها بل هى اسماء السور ومعرفة لها واما الناقص فهو غير صحيح اذ الناقص لا بد فيه من
اتحاد جهة السلب والايجاب وزمان الايجاب والسلب غير متحد بل مختلف واما الزيادات المذكورة فهى للتأكيد
لا انها غير معقولة المعنى فان قيل وان كان ليس فى القران ما لا معنى له الا ان فيه ما لا يفهم معناه وهو فى معنى ما لا معنى
له وذلك كقوله تعلى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون امنا به والواو فى والراسخون فى العلم ليست للعطف
والا كان الضمير فى قوله يقولون امنا به كل من عند ربنا عائدا الى الجملة المذكورة السابقة من الله تعلى والراسخين فى
العلم وذلك محال فى حق الله تعلى واذا لم يكن للعطف تعين ان يكون للابتدا ويلزم من ذلك ان لا يكون ما علمه الرب تعلى معلوما لهم
وايضا فان الايات الدالة على اليد والعين والوجه والروح ومكر الله والاستوا على العرش وغير ذلك محمول
على ما هو مفهوم منه فى اللغة وما هو المراد منه غير معلوم وايضا فان الخطاب بالقران كما هو خطاب
مع العرب فهو خطاب مع العجم ومعناه غير مفهوم لهم وليس من قال بجواز تكليف ما لا يطاق
تجويزه ان يكون فى القران ما له معنى وان لم يكن معلوما للمخاطب ولا له بيان ولا يمتنع ما لا معنى له اصلا لكونه
هذيانا ومن لم يجوز تكليف ما لا يطاق منع من ذلك للزوم تكليفنا بما لا نطاق ولما فيه من اخراج القران عن
كونه تبيانا للناس ضرورة كونه غير مفهوم وهو خلاف قوله تعلى هذا بيان للناس ولان ذلك مما يجر الى عدم الوثوق
بشىء من اخبار الله تعلى ورسوله صلى الله عليه وسلم ضرورة انه ما من خبر الا ويجوز ان يكون المراد به ما لم يظهر منه
وذلك مبطل للشريعة مطلقا واجاب عن الاية الاولى بان الواو فيها للعطف وان الضمير فى قوله تعلى
يقولون امنا به وان كان ظاهرا فى العود الى الجملة المذكورة غير انه لا يمتنع تخصيصه باخراج الرب تعلى عنه
بدليل العقل المحيل لعود الضمير اليه واما باقى الايات المذكورة فكلها ذات محذوفات مفهومة

للعرب بادلة صارفة لها على ما بيناه فى الكلاميات **المسئلة الخامسة** اختلفوا فى اشتمال القران
على الفاظ مجازية وكلمات غير عربية وقد استقصينا الكلام فيهما فى القاعدة الاولى فى المبادى اللغوية
الاصل الثانى فى السنة وهى فى اللغة عبارة عن الطريقة فسنة كل احد ما عهد منه المحافظة عليه
والاكثار منه كان ذلك من الامور الحميدة او غيرها واما فى الشرع فقد تطلق على ما كان من العبادات
نافلة منقولة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد تطلق على ما صدر من الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا
هو معجز ولا داخل فى المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبيان هاهنا ويدخل فى ذلك اقوال النبى صلى الله عليه وسلم
وافعاله وتقاريره اما الاقوال من الامر والنهى والتخيير والخبر وجهات دلالاتها فسيأتى ايضاحها فى الاصل
الرابع المخصوص ببيان ما يشترك فيه الادلة المنقولة الشرعية ولنذكر البيان هاهنا مخصوصا بما خص النبى
صلى الله عليه وسلم من الافعال والتقارير ويشتمل على مقدمة وخمس مسائل **المقدمة** الاولى فى عصمة
الانبياء عليهم السلم وشرح الاختلاف فى ذلك وما وقع الاتفاق من اهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصى وما فيه
الاختلاف اما قبل النبوة فقد ذهب القاضى ابو بكر والاكثر من اصحابنا وكثير من المعتزلة الى انه لا يمتنع عليهم المعصية
كبيرة كانت او صغيرة بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وامن بعد كفره وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم
قبل النبوة لان ذلك مما يوجب هضمهم فى النفوس واحتقارهم والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف
مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ووافقهم المعتزلة الا فى الصغائر والحق ما ذكره القاضى لانه لا سمع قبل
البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلى ووجوب رعاية الحكمة
فى افعال الله تعلى وذلك كله مما ابطلناه فى كتبنا الكلامية واما بعد النبوة فالاتفاق من اهل الشرائع
قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة
والتبليغ عن الله تعلى واختلفوا فى جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الاستاذ ابو اسحق وكثير من
الائمة لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضى ابو بكر مصيرا منه الى ان ما كان من النسيان وفلتات
اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة وهو الاشبه واما ما كان من المعاصى القولية والفعلية
التى لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها فما كان منها كفرا فلا نعرف خلافا بين ارباب الشرائع فى عصمتهم عنه الا ما
نقل عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله تعلى انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن الفضيلية من الخوارج
انهم قضوا بان كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء فكانت كفرا واما ما ليس بكفر
فاما ان يكون من الكبائر او ليس فان كان من الكبائر فقد اتفقت الامة سوى الحشوية ومن جوز الكفر
على الانبياء على عصمتهم عن تعمده من غير نسيان وتأويل وان اختلفوا فى ان مدرك العصمة السمع كما ذهب اليه القاضى ابو
بكر والمحققون من اصحابنا او العقل كما ذهب اليه المعتزلة واما ان كان فعل الكبيرة عن نسيان او تأويل
خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحاق الازراء بفاعله
والحطيطة من رتبته وينسب الى الخسة وسقوط المروءة كسرقة حبة او كسرة فالحكم فيه كالحكم فى الكبيرة واما ما لا يكون من هذا
القبيل كنظرة او كلمة سفه نادرة فى حالة غضب فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا وسهوا خلافا

قال الشاعر
فلا تغضبن من سيرة انت سرتها

للشيعه مطلقا وحلافا للحاى والنظام وجعفر من مبشر فى العمل والحمله والكلام فيما وقع فيه الاختلاف
فى هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع بل هو من باب الظنون والاعتماد فيه على ما سلف فى الادله
الظنيه نعما واسانا وقد اسانى فى كل موضع من المواضع المسفى عليها والمختلف فيها ترجيحا واختيارا
بالغ بيان واوضح برهان فى كتابى الاماميه فعلى الناظر بالانتفاق اليها المعول فى الثالثه
فى معنى الماضى والمتابعه والمواقعه والمخالفه اذا الحاجه داعيه الى معرفه ذلك فيما يرومه من المطر
فى مسائل الامر اما الماضى بالعين فقد يكون فى الفعل والترك اما الماضى فى الفعل فهو ان
يفعل مثل ما فعله على وجه من اجل فعله له فقولنا مثل فعله لانه لا ماضى مع اختلاف صوره الفعل
كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه المشاركه فى غرض ذلك الفعل وقيده لانه لا ماضى مع اختلاف
الفعلين فى اول اصرهما واخرا ولا خير لنا فى واجب وان اتحدت الصوره وقولنا من اجل فعله لانه لو اتفق فعل
شخصين فى الصوره والصفه ولم يكن اصرهما من اجل الاخر لم يتعلق جماعه فى صلاه الظهر مثلا او صوم رمضان
اداءا لامر الله تعالى فانه لا يقال ماضى البعض البعض وعلى هذا لو وقع فعله فى مكان او زمان مخصوص
فلا مدخل له فى المتابعه والماضى وسواء لو لم يشعر او لم يشعر والا ان يدل الدليل على اختصاص الصادر به كاختصاص
الجمعات واختصاص الصلوات باوقاتها وصوم رمضان واما الماضى فى الترك فهو ترك لاحد الشخصين مثل
ما ترك الاخر من الافعال على وجهه وصفته من اجل انه ترك ولا يخفى وجه ما فيه من التعقيد واما المتابعه
فقد يكون فى الفعل وقد يكون فى الفعل والترك وما يتعلق الفعل هو امساله على الوجه الذى امسكه الفعل والاماس
فى الفعل هو الماضى بعينه واما الموافقه فمساوكه احد الشخصين للاخر فى صون قول او فعل او ترك او اعتقاد
او غير ذلك وسواء كان ذلك من اجل ذلك الاخر او لا من اجله واما المخالفه فقد يكون فى القول وقد يكون فى
الفعل والترك فالمخالفه فى القول برد امساك ما امسكه القول واما المخالفه فى الفعل فهو العدول عن فعل
مثل ما فعله الغير على وجهه ولهذا فانه من فعل فعلا ولم يحسن على غير مثل فعله لا يقال له انه مخالف فى الفعل بعد
الترك ولذلك لم يكن الخاص مخالفه بترك الصلاه لعمر هما على هذا فلا يخفى وجه المخالفه فى الترك واذا تبينا
على ما اردناه من دلالة المقدمتين فلنرجع الى المقصود من المسائل المتعلقه بافعال الرسول صلى الله عليه وسلم
المسئله الاولى اختلف الاصوليون فى افعال النبى صلى الله عليه وسلم هل هى دليل شرعى يشمل ذلك الفعل بالنسبه
الينا امر لا وقبل النظر فى الحجاج لا بد من تحصيل محل النزاع ومحل اما ما كان من الافعال الجبليه كالقيام
والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا نزاع فى كونه على الاباحه بالنسبه اليه والى امته واما ما سوى
ذلك مما يحتمل كونه من خواصه الى لا اشاركه فيها احد فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه لما علمنا
وذلك اختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاوره والتخيير فى بيوته واختصاصه
باباحه الوصال فى الصوم وصفيه المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخوله مكه بغير احرام والزياده
فى النكاح على اربع نسوه الى غير ذلك من خصائصه وامتنا ما عرف كون فعله بيانا لنا فهو دليل
من غير خلاف وذلك ما يصرح بمقاله كقوله صلوا كما رايتمونى وخذوا عنى مناسككم او بقرائن الاحوال

اصل

وكل كما اذا ورد لفظ محمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد به المقيد ولم ينبه فعل دعوى الحاجه اليه ثم
فعل عند الحاجه فعلا صالحا للبيان فان يكون بيانا حتى لا يكون متاخرا للبيان عن وقت الحاجه وذلك
كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما وكتيممه الى المرفقين
بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ونحوه والبيان تابع للمبين فى الوجوب والندب والاباحه وانما
ما لم يقترن به ما يدل على انه للبيان لا نفيا ولا اثباتا فاما ان يظهر فيه قصد القربه او لم يظهر فان ظهر
فيه قصد القربه فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان فعله صلى الله عليه وسلم نحمل على الوجوب فى حقه وفى حقنا
كالتاسى به وهو قول ابى سريج والاصطخرى وابن ابى هريره وابن خيران والحنابله وجماعه من المعتزله ومنهم من صار الى انه
للندب وقد قيل انه قول الشافعى وهو اختيار امام الحرمين ومنهم من قال انه للاباحه وهو مذهب مالك
ومنهم من قال بالوقف وهو مذهب جماعه من اصحاب الشافعى كالصيرفى والعراقى وجماعه من المحققين واما
ما لم يظهر فيه قصد القربه فقد اختلفوا ايضا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربه غير
ان القول بالوجوب والندب فيه ابعد مما ظهر فيه قصد القربه والوقف والاباحه اقرب وبعض من
جوز على الانبياء العاصى قال انها على الحظر والمختار ان كل فعل لم يقترن به دليل يدل على انه قصد به بيان
خطاب سابق فان ظهر فيه قصد القربه الى الله تعالى فهو دليل فى حقه صلى الله عليه على الوجوب المتوجه
الواجب والمندوب وهو فى حق جميع العمل على الترك بتخيير وان الاباحه وهى استواء الفعل والترك فى رفع الحرج
خارجه عنه وكذلك فى حق امته وما لم يظهر فيه قصد القربه فهو دليل فى حقه على الجواز المتوجه بين الواجب
والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير وكذلك عن امته اما اذا ظهر من فعله قصد القربه فلان القربه غير
خارجه عن الواجب والمندوب والجواز المشترك بينهما انما هو رجحان الفعل على الترك والفعل دليل قاطع عليه
واما ما اختص به الواجب من اللزوم على الترك وما اختص به المندوب من عدم اللزوم على الترك فمشكوك فيه
وليس احدهما اولى من الاخر اذا لم يظهر من فعله قصد القربه فهو وان جوزنا عليه فعل الصغيره غير ان احتمال
وقوعها من احاد عدول المسلمين نادر فلعله من النبى صلى الله عليه وسلم لقلة العالمين بفعله انه لا يلزمون بمعصيه
عنده وعند ذلك فما من فعل من احاد افعاله الا واحتمال دخوله تحت العالم اعلى واذا كان العالم من فعله انه لا يلزمون
بمعصيه ولا منهيا عنه وكل فعل لا يلزمون بمعصيه عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والجواز المشترك بين
الكل اما هو رفع الحرج عن الفعل دون الترك والفعل دليل قاطع عليه واما ما اختص به الوجوب والندب عن
الاباحه من رجحان الفعل على الترك وما اختص به المباح عنهما من استواء الطرفين فمشكوك فيه هذا بالنسبه الى النبى
صلى الله عليه وسلم واما بالنسبه الى امته فلانه وان كان صلى الله عليه قد اختص عنهم بخصائص لا حاد لونه فيها
غير انما ما ورده بل اندر من المادر بالنسبه الى الاحكام المشترك فيها وعدد ذلك فما من واحد من احاد الافعال
الا واحتمال مساواته الامه للنبى صلى الله عليه وسلم فيه اغلب من احتمال عدم المشاركه اذ احاد الناس وبحث الاعم الاغلب
وكانت المساواه اظهر واذا ثبتنا على معتبل المذاهب ومعتبر ما هو المختار فلا بد من ذكر شبه المخالفين ووجه
الانفصال عنها اما شبه القائلين بالوجوب فمن جهه النص والاجماع والمعقول اما من جهه النص

من جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فقوله تعالى فاتبعوه وامروا امر متابعته ومتابعته امثال قوله
والاتيان بمثل فعله والامر ظاهر في الوجوب وايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حذر من مخالفة
امره والتحذير دليل الوجوب واسم الامر يطلق على الفعل كما سياتي تقريره والاصل في الاطلاق الحقيقة
وعايته ان يكون مسمى كاينته ومن الفعل المخصوص وسياتي ان الاسم المشترك من مثل الاسما العامة
مكان متساويا للفعل وايضا قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله من جملة ما اتى به فكان الاخذ به واجبا
وايضا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا وعيد على امر
وتقدير من كان يومن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ومن لم يتاس به فلا يكون مومنا بالله
واليوم الاخر وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ومحبة الله
واجبة والاية دلت على ان متابعة النبي صلى الله عليه وسلم لازمة لمحبة الله تعالى الواجبة ويلزم من انتفا اللازم
انتفا الملزوم وهو ممنوع وايضا قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والامر
ظاهر في الوجوب ومن الكلي يمثل فعل الغير فقصد اعتقاده فهو مطيع له وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيايهم اذا قضوا منهن وطرا وذلك يدل على ان تعلق التزويج
واجب الاتباع والا لما كان يرجه مرتفعا عن المومنين الحرج في ازواج ادعيايهم واما من جهة السنة
فما روى ان الصحابة رضوان الله عليهم تخلفوا عن الصلاة لما خلع نعله فلهموا وجوب المتابعة له
في فعله والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهم على ذلك مع ان لهم علة انفراده بذلك وايضا ما روى عنه انه امرهم
بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فعالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ فقهموا ان حكمهم لحكمه والنبي صلى
الله عليه وسلم لم يسق هديا ولم يفعل ما حكمه حكم كل احد فدل على عدم الخصوصية وايضا ما روى عنه صلى
الله عليه انه نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل فعالوا له نهيتنا عن الوصال وواصلت فعال
لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقوم على ما فهموه من مشاركته في الحكم واعتذر بعذر مخصص
به وايضا ما روى عنه انه لما سالته ام سلمة عن فعله الصايم فقال لها لم لم تعولي لهم اني اقبل واما صايم ولو
لم يكن متبعا في افعاله لما كان لذلك معنى وايضا ما روى عنه انه لما سالته ام سلمة عن قبل الشعر في الاغتسال
فعال اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلاث حثيات من ماء وكان ذلك جوابا لها ولولا انه مسع في فعله
لما كان جوابا لها وايضا ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه امر الصحابة رضي الله عنهم بالحلق والذبح فتوقفوا
فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فحزموا وحلقوا ولولا ان فعله
متبع لما كان لذلك واساس حجة الاجماع ما روى عن الصحابة رضوان الله عليهم انهم احتلفوا في الفعل
من عصر ابو بكر بعد عمر الى عايشة رضي الله عنها وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم واغتسلنا فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله متبع لما ساغ ذلك وايضا ما روى عن عمر رضي الله عنه
انه كان يقبل الحجر الاسود ويقول انى اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقبلك ما قبلتك وكان ذلك شايعا فيما بين الصحابة من غير نكير وكان اجماعا على اتباعه في فعله واما من جهة

المعقول فمن خمسة اوجه الاول هو ان فعله اذا احتمل ان كان موجبا للفعل علما واحتمل ان لا يكون موجبا
والحمل على الايجاب اولى لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب ولان الكافة لو نسي صلاة من خمس صلوات من
يوم فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب ولان الكل من طلق واحدة من ثلاث بهم انها
فانه يلزمهم جميعهن نظرا الى الاحتياط الثاني ان النبوة من الوثبة العلية والاوصاف النبيه والاخلاق
السنية مكانها العظم في افعاله من اتم الامور في تعظيمه واجلاله وان عدم متابعته في افعاله بان صلى
وهم جلوس او قام يطوف وهم يشاهدون من اعظم الامور في اسقاط حرمته والاخلال بتعظيمه وهو حرام
ممنوع الثالث ان افعاله صلى الله عليه وسلم اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق
من الكتاب والسنة وكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول الرابع ان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم يحتمل ان يكون
حقا وصوابا وبكل الحق والصواب يكون حطا وباطلا وهو ممتنع الخامس ان فعله اذا احتمل ان يكون واجبا
واحتمل ان لا يكون واجبا واحتمال كونه واجبا اظهر من احتمال كونه ليس بواجب لان الظاهر من النبي صلى الله عليه وسلم
انه لا يختار لنفسه الا ما هو الاكمل والافضل والواجب اكمل من المندوب واذا كان واجبا وجب اعتقاد ذلك
الا ما له فيه لما ظهر من نهيه في طرق متكثرة واما شبه القايلين بالندب فنقليه وعقليه اما النقليه فقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة واولى درجات الحسنة المندوب فكان مجعولا عليه وما
زاد فهو مشكوك فيه واما العقليه فهو ان فعله وان 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 تعالب افعال النبي صلى الله عليه وسلم كاشف عن المندوب وما ذاك الا لان كل واجب مندوب وزيادة وليس كل
مندوب واجبا فكان فعل المندوب اعم فيه اغلب فيلزم من ذلك ما ادلوا به فيه فما دلوا به يتمسك
واما شبه القايلين بالاباحة فهي ان الاصل في الافعال كلها انها هو الاباحة ورفع الحرج عن الفعل
والترك الا ما دل الدليل على خلافه والاصل عدم المغير واما شبه القايلين بالوقف فانهم قالوا
فعله صلى الله عليه وسلم مردد بين ان يكون خاصا به وبين ان لا يكون خاصا به وما ليس خاصا به متردد
بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا يصغ له ليدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض
فيلزم الوقف الجواب عن عموم الدليل على التعيين والجواب عن شبهة القايلين بالوجوب اما عن
الشبهة الاولى فلا سلم ان قوله فاتبعوه يدل على الوجوب وان سلمنا ذلك لكن قوله واتبعوه صريح في اتباع
عين النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير مراد فلا بد من اضمار المتابعة في قوله او في افعاله والاضمار على خلاف
الاصل فيسقط الاستدلال به فيه من غير حاجة وقد امكن دفع الضرورة بما ذكرناه من اضمار احد الامرين وليس اضمار
المتابعة في الفعل اولى من القول بل اضمار المتابعة في القول اولى لكونه معتادا عليه ويحتاج في الفعل الى ان
المتابعة في الفعل انما يتحقق وجوبها ان لو علم كون الفعل المتبع واجبا والاصل عدم وجوب المتابعة له
غير واجب فمتابعته ما ليس بواجب لا يكون واجبا ولم يتحقق كون فعله واجبا ولا يكون متابعته واجبة
وعن الاية الثانية ان يقال اسم الامر وان اطلق على الفعل والقول المخصوص لكنه يجب اعتقاد كون به

حقيقة في امر مشترك بينهما وهو السان والصفة بينا للمجوز والاشتراك عن اللفظ المشترك بينهما على خلاف
الاصل وعند ذلك فلفظ الامر المجرد عن القرائن يكون مطلقا والمطلق اذا عمل به في صوره فقد
خرج عن كونه مجملا ضرورة توقف العمل به لا لذاته وقد عمل به في القول المخصوص فلا يبقى مجملا في
الفعل سلمنا انه غير متواطئ ولكنه مجمع على كونه حقيقة في القول المخصوص ومختلف في الفعل وكان
حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه اولى سلمنا انه حقيقة في الفعل لكنه ملزوم لتركه وعند ذلك ان دل
اللفظ المستعمل فيه على جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر اولى من حمله على معنى الفعل اولى من القول فان
قيل حمل اللفظ المشترك على جميع محامله والتحذير من مخالفة الامر موقوف على كون المحذور منه واجبا لا حتمال ان
من ترك ما ليس واجبا وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل مسدع في وجوب ذلك الفعل ووجوبه اذا كان
لا يعرف الا من جهة التحذير كان دورا كيف وانه قد تعذر في الآية تكرر دعا الرسول بقوله لا تجعلوا دعا الرسول بينكم
كدعا بعضكم بعضا والمراد بالدعا اما هو القول وكان الامر المدلول بعده عائدا الى قوله ثم قرأ ملن يعود الضمير
في امره الى الله تعالى اذ هو اقرب مذكور هنا قال بعده قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا وكان
عوده اليه اولى وعن الايه الثالثه لم يمنع دلالة الامر على الوجوب وان سلمنا ذلك فلم لا يكون المأمور به
ما اتى به واجبا اذا كان ما اتى به واجبا واما اذا لم يكن واجبا فانه لا يكون واجبا فان القول يوجب
فعل لا يكون واجبا ساقط في اللغة والمعنى وعند ذلك فسوف نقف 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
احذر انما هو الامر بمعنى القول حيث انه قابله بالنهي بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا والنهي لا يكون الا بالقول
وذلك الامر المقابل له وعن الآية الثانية بالنهي بقوله وما نهاكم عنه فانتهوا والنهي لا يكون الا بالقول
لانا سلمنا ما ادعيتموه لنفسه وان لا يعرض عليه ما يفعله او معنى آخر الاول سلمنا ولكن لا يلزم من ذلك
ان يكون ما استحق لنفسه واجبا حتى يلزم ما ذكرتموه لانا نختار انه واجبا والثاني ممنوع الوجه الثاني
ان المراد بالمأتي به في قوله ان يوقع الفعل على الوجه الذي اوقعه فهو عليه الم حتى انه لو صلى واجبا
وصلينا مشتغلين او ما اشبه ذلك فان ذلك لا يلزم ما سبق بيانه ولم يثبت لزوم ما فعله واجبا حتى يلزم بما
بفعله واجبا وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الآية الخامسة وعن الآية السادسة ان
المراد من الطاعة انما هو امتثال امره ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله ان كان واجبا فواجبا
وان كان ندبا فندبا ونحن نقول به ولم يثبت ان ما فعله واجب حتى يكون متابعته له فيه واجبة
وعن الآية الباقية بعد انتهاء الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في الوجوب والندب والاباحة
ولا يلزم من ذلك ان يلزم ما فعله واجبا لما بيناه وعن الخبر الاول
من السنة من وجهين الاول ان ذلك لا يدل على انهم فعلوا ذلك لوجهة الوجوب بل لعلهم رأوا متابعته
في خلع النعل مبالغة في موافقته والذي يدل على ان الخلع بطريق المتابعة لم يكن واجبا انكاره عليهم
ذلك وقوله لم خلعتم نعالكم ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك والوجه الثاني

الثاني انه وان ثبت وجوب المتابعة لكن لا من الفعل بل لعلهم دليلا اوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين
الاول انه صلى الله عليه كان قد قال لهم صلوا كما رأيموني اصلي ومعلوم ان صلاته بهم كانت لصلاتهم فلما رأوه قد
خلع نعله تابعوه فيه لظنهم ان ذلك من هيئات الصلاة الثاني انهم كانوا مأمورين باحراز سهم عند
كل مسجد بقوله يعلى حدوا وتنكم عند كل مسجد فلما رأوه قد خلع نعله ظنوا وجوبه وانه لا سبيل الا امر
المسنون المأمور به الا الواجب ونحن لا سلم وجوب المتابعة عند قيام الدليل وعن الخبر الثاني
ان مفهمهم لوجوب متابعته في افعاله الخ انما كان مستندا الى قوله صلى الله عليه خذوا عني مناسككم لا الى
فعله وعن الخبر الثالث ان الوصال لو كان للنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن واجبا عليه بل عائدته انه كان
مباحا له ووجوب المتابعة فيما اصله غير واجب ممنوع كما سبق بل ظنهم انما كان مستندا في
اباحته الوصال ونحن نقول به وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع وعن الخامس انه لا دلالة له على
وجوب بل الشعور في حقه صلى الله عليه ولا حق عنه ولعله اراد به ذلك الكمال به في الاولوية بل وجوبه
البل انما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه بلوا الشعور وانعوا الشره وعن الخبر السادس من وجهين
الاول ان فعله وقع سانا لقوله صلى الله عليه حدوا عني مناسككم ولا نزاع في وجوب اتباع فعله اذا ورد بيانا
لخطاب سابق بل هو المانع من دلالة القول المجرد عن الفعل لكون الفعل مبينا عن المقصود عيانا بخلاف القول
فانه لا يدل عليه عيانا الثاني ان وجوب التحلل وقع مستفادا من امر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بذلك غير انهم
كانوا يتوقعون اخبارا وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش في ذلك السنة وان يمسح الله تعالى عنهم الامر بالتحلل
واذا ما كانوا موافقين من العبادات فلما تحلل صلى الله عليه بنسوا من ذلك فتحللوا وعن الحجاج بالاجماع الاول
لا سلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين مستفاد من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بل من قوله عليه السلام اذا
التقى الختانان فقد وجب الغسل وسوال عمر لعائشة رضي الله عنهما انما كان ليعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم
هل وقع موافقا لامره ام لا وعن الثاني ان سؤال عمر للخبر انما كان مستفادا من فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم المسؤل عنه حدوا عني مناسككم لئلا وان يسأل الخبر عن واجب على النبي صلى الله عليه وسلم ولا على
غيره بل غايته ان فعل النبي صلى الله عليه يدل على ترجيح جانب فعله على تركه من غير وجوب ودال ما لا يكون
ولا تشارك الآية له في دلالته وعن الشبهة الاولى من المعقول فقد قيل في دفعها ان الاحتياط انما
يمكن ان يعارض به اذا خلا عن احتمال الضرر قطعا وهيهات ان يكون التعمل حراما على الابد وهو غير
صحيح فانه لو عم الهلال ليلة السلس من رمضان فانه يحتمل ان يكون يوم السلس منه يوم العيد واحتمل ان
لا يكون يوم العيد ومع ذلك فهم يجب صومه احتياطا للواجب وان احتمل ان يكون حراما للونه يوم العيد
والحق في ذلك ان معارضة ما يلزم الاحتياط اولى لما سبق وجوه الصلاة الفاسدة من صلوات الحبس يوم وليلة
او كان الاصل وجوبه كما في صوم يوم السلس من رمضان اذا كان ليلته مغيمة واما ما عناه ان يكون واجبا
وعين واجبا فلا وما نحن فيه لم لا يجوز ان يتحقق فيه وجه التعمل ولا الاصل وجوبه وعن الشبهة
الثانية لا سلم ان الانسان مثل ما يفعله العظيم [illegible] ان تركه يلزم انهانه له وحطا من قدره

بل ربما كان تقاعد الادنى لما راه الاعلى فعله حطا من منزلته وغضا من منصبه ولهذا يقبح من العبد
الجلوس على سوء سنده فى مزبلته والركوب على مركبه ولو فعل لكان شنيع اللوم والتوبيخ
بم لو كانت متابعة النبى فى افعاله موجبه لتعظيمه وتوك المتابعه موجبه لاهانته لوجب متابعته
عند ما اذا اوكل بعض ما تعبد به من العادات ولم يعلم سبب توكله وهو خلاف الاجماع وعن الشبهه
الثالثه انه لا يلزم من كون الفعل سببا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول ولهذا فان
الخطاب القولى يستدعى وجوب الجواب ولا دلالة للفعل وعن الشبهه الرابعه ان فعل النبى صلى
الله عليه وسلم وان كان خطأ وصوابا بالنسبه اليه فلا يلزم ان يكون خطأ وصوابا بالنسبه الى امته
الا ان يكون فعله لما يوجب مشاركتهم له فى ذلك الفعل وهو محل النزاع وعن الشبهه الخامسه
انه وان كان فعل الواجب افضل بما ليس بواجب فلا يلزم ان يكون ما فعله النبى صلى الله عليه وسلم واجبا
ولهذا فان فعله للمندوبات كان اغلب من فعله للواجبات بل فعله للمباحات كان اغلب من فعله
للمندوبات وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من افعاله اولى من حمله على الغالب منها وعن شبهه
القائلين بالندب اما الآيه فمحمولة بما سبق فى الاحتجاج بها على الوجوب واما الشبهه
العقليه فلا سلم ان غالب فعله المندوب بل المباح ولا سلم ان المندوب داخل فى الواجب على ما سبق
تقريره واما شبهه الاباحه وان كانت الاباحه هى الاصل فى كل فعل لم يظهر من النبى صلى الله عليه
وسلم قصد القربه به غير ان بعد ورود الشرع التعبدى يحمل الاصل عند الاحتمال حمل الفعل على المنفعه
وهو العدم المشترك وهو دفع الحرج كما سبق واما ما ظهر منه قصد القربه به فيمتنع ان يكون
مباحا بمعنى نفى الحرج عن فعله وتركه فان مثل ذلك لا يتقرب به فيمتنع ان يكون مباحا بمعنى
نفى الحرج عن فعله وتركه فان مثل ذلك لا يتقرب به وذلك مما يحمل على ترجيح جانب الفعل
على التوقف على ما قررناه واما الواقفى فان اراد بالوقف انا لا نحكم بالحظر والاباحه ولا بد الا ان يعود
دليل على ذلك فهو الحق وهو عن ما قررناه وان اراد به ان الحالة اخر هذه الامور لكنا لا نعرفه
بعينه فخطأ فان ذلك مسدى دليلا وقد سبق انه لا دلالة للفعل على شئ سوى ترجيح الفعل على
الترك عند ما اذا ظهر من النبى صلى الله عليه وسلم قصد القرب بفعله ونفى الحرج مطلقا عند ما
اذا لم يظهر قصد القربه والاصل عدم دليل سوى الفعل والله تعالى اعلم

المسأله الثانيه

اذا فعل النبى صلى الله عليه وسلم فعلا ولم يلزمنا الخطاب بمثله ولا قام الدليل على انه من خواصه
وعلمنا صفته من الوجوب والندب والاباحه اما بنصه صلى الله عليه على ذلك وبعود فعله لنا
او بعض ذلك من الادله فمعظم الائمه من الفقها والمتكلمين متفقون على انهم متعبدون بالتاسى
به فى فعله واحيانا كان او مندوبا او مباحا ومنهم من منع من ذلك مطلقا ومنهم من فصل كالمانى على
ما حلاه وقال بالتاسى فى العبادات دون غيرها والمختار انما هو المذهب الجمهورى ودليله النص
والاجماع اما النص فقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوه حسنه لمن كان يرجو

خرج فى ازواج اد عيانهم اذا فصوا منهن وطرا ولولا انه متاسى به فى فعله ومتبع له لما كان لاباحته معنى وهذا من
اقوى ما استدل به هاهنا وانصا قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ووجه الاستدلال
به انه جعل المتابعه لازمه من محبه الله الواجبه ولو لم تكن المتابعه له لازمه لزم من عدم متابعته
المحبه الواجبه وذلك حرام بالاجماع وانصا قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوه حسنه لمن كان يرجو
الله واليوم الآخر ووجه الاحتجاج به انه جعل التاسى بالنبى صلى الله عليه وسلم من لوازم رجا الله تعالى واليوم
الآخر وملزوم عدم التاسى عدم الملزوم وهو المحبه الرحمانيه واليوم الآخر وذلك لغو والمتابعه والتاسى
فى الفعل على ما سبق فى المقدمه هو ان يفعل مثل ما فعل على الوجه الذى فعل واما الاجماع فهو ان
الصحابه كانوا مجمعين على الرجوع الى افعاله لرجوعهم الى ووجه بعضهم بعضا به وهو حرام ومن سبيله عليه السلام الحجر
الاسود وجواز تقبيله وهو صائم الى غير ذلك من الوقايع الكثيره التى لا تحصى فان مثل ابا الاسقه
الاولى وان دلت على التاسى به والمتابعه له فى التزوج من ازواج الاعداء اذا فصوا منهن وطرا فلم تدل عليها
ما يدل على الثانى والمتابعه فى كل فعل واما الاخرتان فلا سلم عمومه دلالتهما على المتابعه والتاسى فى
كل شئ اذ لا عموم لهما فى دلالة ولهذا فانه يحسن ان يقال لكنى فلان اسوه فى كل شئ ويقال لابى فلان اسوه
حسنه فى هذا الشئ دون غيره ولو كان لفظ الاسوة عاما فى كل شئ لكان قوله فى كل شئ تكرارا وقوله
فى هذا الشئ دون غيره منافضه بل غايتها الدلاله على المتابعه والتاسى فى بعض الاشيا وهو المطلوب
فى اما قوله والثانى ما دل الدليل العقلى على الثانى به فى افعاله كقوله صلوا كما رايتمونى اصلى وخذوا
عنى مناسككم ونحوه واما ما ذكروه من الاجماع فلا سلم ان المسند فيما كان من المعلوم التاسى
بالنبى فى فعله واما كان مستندهم فى ذلك اما فيما كان مباحا فالتقاعد على الاصل وفيما كان واجبا او
مندوبا الا قوال الدالة على ذلك والجواب عن الاعتراض على الآيه الاولى ان الآيه ليس فيها
دلاله على خصوص متابعه المومنين للنبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ولو لا ان التاسى بالنبى صلى الله عليه فى
جميع افعاله لازم والا لما فهم المومنون من اباحه ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم اباحه ذلك لهم ولا لما امكن ان
يقال ان فهم الاباحه انما كان مستندا الى الاباحه الاصليه والا لما كان لتعليل بروح النبى صلى الله عليه
وسلم الحرج عن المومنين معنى لكونه مدفوعا بنصه وعن الاعتراض التاسى على الاسس الاحوسى
ان مقصودهما انما هو بيان كون النبى صلى الله عليه اسوة لنا ومتبعا اظهارا لشرفه وابانه لخطره
وذلك امكن ان يكون فى شئ واحد او فى جميع الاشيا فان كان فى شئ واحد فما امكن ان يكون معينا او مبهما
العقل بالنص ممتنع لعدم دلاله اللفظ عليه والقول بالابهام ممتنع لانه على خلاف الغالب من
خطاب الشرع ولكونه ابعد عن اظهار شرف النبى صلى الله عليه وسلم فتعين الا ان يكون فى جميع
الاشيا واذا كان كذلك اسوة فلان فى جميع الاشيا فهو مفيد للمطلوب وليس تكرارا لما علم
بالتبع واذا كان كذلك اسوة فلان فى هذا الشئ دون غيره فلا يكون منافضه لان العموم انما هو مستفاد
من التاسى والمتابعه المطلقه وهذا ليس بمطلق بل لكل جمله واحده مفيده لشئ معين

اما ما ذكروه على الاجماع فهو خلاف المشهور والماثور عنهم عند اتفاقهم بعد اختلافهم من التمسك
بافعال النبي صلى الله عليه وسلم والرجوع اليها وسوال زوجاته والبحث عن افعاله في ذلك مع سكوته
انتهائهم اليها والاعتماد عليها واحتجاج بعضهم على بعض بها ولو كان ثم دليل يدل على المنع بعده
والنهي عن النظر الى افعاله لبادروا اليه من غير توقف على البحث عن فعله صلى الله عليه وسلم وعلى ما
ذكرناه في فعله يكون الحكم في تروكه. **المسالة الثالثة** اذا فعل واحد بين يدي النبي صلى الله عليه
وسلم فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير عليه فلا يخلو
اما ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه من قبل او لم يكن عرف ذلك فان كان الاول
واما ان يكون مع علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له وعلم من النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار على قبح
ذلك وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم او لم يكن كذلك فان كان الاول فالسكوت عنه لا يدل
على جواز اباحته اجماعا ولا يوهم كونه منسوخا وان كان الثاني فالسكوت عنه وتقريره له مع عدم انكار
يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يوهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق واما ان لم يكن النبي صلى الله
عليه وسلم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له عليه ولا سيما ان
وجد منه استبشار وثناء 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 وثناؤه عليه حراما على النبي صلى الله عليه وسلم وهو
وان كان من الصغاير فالمختار على النبي عليه السلام عند قوله الا انه في غاية البعد ولا سيما فيما يتعلق ببيان احكام
الشرعية واداءه له فالانكار هو الغالب المحتمل بوجه ذلك منه دل على الجواز غالبا فان قيل
يحتمل انه لم ينكر عليه اما لعلمه انه لم يبلغه التحريم او علم بلوغ فعل عليه اذ ذاك حراما ولانه علم بلوغ
التحريم اليه ولم ينجع فيه واصر على ما هو عليه او لانه منعه مانع من الارتكاب قلنا عدم بلوغ
التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود
اليه ثانيا والا كان السكوت مما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ واما اذا علم ذلك التحريم
التحريم واصر على فعله مع كونه مسلما منقادا للنبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من تجديد الانكار حتى لا يتوهم نسخه
ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى ما سمعهم ادهم غير متبعين له فلا يتعدون
تحريم ذلك حتى لا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الانكار عليهم وما ذكروه من
احتمال المانع وان كان قائما عقلا غير ان الاصل عدمه وهو في غاية البعد ولا سيما بعد ظهور شوكته
واستيلائه وقهره لمن سواه. **المسالة الرابعة** لا يتصور التعارض بين فعلي رسول الله صلى
الله عليه وسلم بحيث يكون البعض منها ناسخا للاخر او مخصصا له وذلك لانهما اما ان يكونا متماثلين
كفعل صلاة الظهر مثلا في وقتين متماثلين في وقتين مختلفين واما من قبيل المختلفين والمختلفان
المختلفان اما ان يتصور اجتماعهما كالصوم والصلاة او لا يتصور اجتماعهما وما لا يتصور اجتماعهما

اما ان لا يتناقض احكامهما كصلاة الظهر والعصر مثلا او يتناقض كالصوم في وقت معين والاكل مثلا 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 اذا امكن ان يكون الفعل في وقت واجبا او مندوبا او جائزا وفي وقت اخر بخلافه ولا يكون احدهما
رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما نعم ان دل الدليل على ان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من
الصوم مما يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او دل الدليل على لزوم تاسي امته به في ذلك الوقت فاذا اكل بعد
في مثل ذلك الوقت فالاكل بعده لا لاجل الفعل للصوم والقدرة عليه فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل
الدال على تكرر الصوم في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع حكم وجد وان
راى بعض الامة في مثل ذلك الوقت ياكل فاقره عليه ولم ينكر مع ذكر الصوم والقدرة على الانكار فان ذلك يدل على نسخ
حكم ذلك الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص او تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول عليه السلام وان
تخصيصه فان قيل نسخ فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى انه رفع التعبد بمثله عن الرسول
او الواحد من الامة وذلك من باب التجوز والتوسع لا انه حقيقة. **المسالة الخامسة** اذا تعارض فعل
النبي صلى الله عليه وسلم وقوله فاما ان يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره في حقه ولا على تاسي الامة به فيه او دل فان كان
الاول فقوله اما ان يكون خاصا به او بنا او هو عام له ولنا فان كان خاصا به فاما ان يعلم تقدم احدهما او يجهل
التاريخ فان علم تقدم احدهما وتاخر الاخر 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 على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل هذا الوقت فلا تعارض
بينهما لان القول لم يرفع حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل لان الفعل غير مقتض للتكرار على ما وقع به الفرض
ويكون امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان كان المتقدم هو القول مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي
في الوقت الفلاني ثم تلبس بضده في ذلك الوقت فمن جوز نسخ الحكم قبل التمكن من الامتثال قال ان الفعل ناسخ لحكم القول
ومن لم يجوز ذلك منع وقوع ذلك الفعل وفاقا لحكم القول ومال الى انه لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العمد الا ان يجوز المعاصي على
النبي صلى الله عليه وسلم والا فهو معصية واما ان كان قوله خاصا بنا فلا تعارض ايضا لعدم اجتماعهما في محل واحد من
جهة واحدة واما ان كان قوله عاما لنا وله فان كان الفعل متقدما فلا معارضة ايضا بين قوله وفعله اما بالنسبة اليه
صلى الله عليه وسلم فلما تقدم فيما اذا كان قوله خاصا به واما بالنسبة الينا فلان فعله غير متعلق بنا على ما وقع به الفرض
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 قوله وفعله علينا على ما وقع به الفرض هذا كله فيما اذا لم يدل الدليل على
تكرر ذلك الفعل في حقه ولا على تاسي الامة به واما ان دل الدليل على تكرره في حقه وعلى تاسي الامة به او على تكرره
في حقه دون تاسي الامة به او على تاسي الامة به دون تكرره في حقه فالحكم يختلف في هذه الصور فان دل الدليل على تكرره في
حقه وعلى تاسي الامة به فلا يخلو قوله 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 وان علم تقدم الفعل على القول فالمتاخر يكون ناسخا لحكم الفعل في حقه في
المستقبل دون زمانه لعدم تناول القول له وان كان القول هو المتقدم ففعله يكون ناسخا لحكم القول في حقه ان كان

حكم

بعد الممكن من الامساك او قبله على رأى من يجوزه وموجبا للفعل على امته واما ان حمل الناسخ فلا نعلم
من فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم ما يدل لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف فيه فمنهم من قال
بوجوب العمل بالقول ومنهم من قال بالعكس ومنهم من اوجب التوقف الى حين قيام دليل الناسخ والمختار
انما هو العمل بالقول لوجوه اربعة الاول ان القول يدل بسمعه من غير واسطة والفعل انما يدل عليه
بواسطة ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المحرم ودلك مما سوقف على الدلائل الماضية البعيد الثاني ان القول
مما يمكن التعبير به عما ليس بمحسوس كالمعقولات الصرفة وعن المحسوس والفعل لا يدل عن غير محسوس فكانت دلالة القول اقوى
والرابع الثالث ان القول قابل للتاكيد بقول اخر ولا كذلك الفعل فكان القول له لكل اولى السابع ان العمل بالقول
هاهنا مما يفضي الى نسخ مقتضى الفعل في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون امته والعمل بالفعل يفضي الى ابطال مقتضى
القول بالكلية وكان الجمع بينهما ولو من وجه اولى فان قيل بل الفعل اكد في الدلالة لانه يدل بالقول والمبين
للشيء اقوى في الدلالة من ذلك الشيء وبيانه ان جبريل عليه السلام لما بين للنبي صلى الله عليه وسلم لصلاة المأمور بها
وبين مواقيتها حتى صلى به في اليوم من قال يا محمد الوقت ما بين هذين والنبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاة بالامة بفعله
حيث قال صلوا كما رأيتموني اصلي وبين المراد من قوله بفعله وبه على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بفعله حيث قال
خذوا عني مناسككم وقال للذي سأله عن مواقيت الصلوة صل معنا ومن بعد ما صلى بعد حتى قال لما الشهر هكذا
وهكذا واضعا فان كل من رام تعليم غيره اذا اراد المبالغة في ايصال المعنى يقوله الى فهمه استعانة في ذلك بالاشارة
بيده والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل ادل بما كان كذلك قلنا عليه ما دل لهم وجود البيان بالفعل
وكما دخل البيان بالفعل على القول بل البيان بالفعل اغلب من البيان بالقول فان الكثير من الاحكام مسدها الباطن
بالاقوال دون الافعال وعاشر انهما سيان وما ذهب اليه ذلك وشيء مما ذكرناه من المرجحات الاولى بحالها هذا اذا كان
قوله خاصا به واما ان كان قوله خاصا دونه فاما ان يعلم عدم الفعل او القول او يجهل التاريخ فان علم عدم الفعل
فالقول المتأخر يكون ناسخا لحكم الفعل في حقه دونه وان كان القول هو المتقدم فالحكم في ذلك الفعل حكم خصائص
النبي صلى الله عليه وسلم كما دلت عليه فيما اذا كان القول خاصا به واما ان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف فيما
به والمختار انه هو العمل بالقول لما علم واما ان كان القول عاما له ولنا فانهما ان كان ناسخا لحكم المتقدم في حقه وفي حقنا
على ما ذكرناه من التفصيل في البعضية والبراجي وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار هاهنا ايضا ما اذا دل الدليل
على ان حكم الفعل في حقه وعلى امته به واما ان دل الدليل على بلوره في حقه دون امته فالقول ان كان خاصا بالامة
فلا معارضة لعدم المزاحمة وان كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم او هو عام له وللامة والتعارض بين القول والفعل انما
يتحقق بالنسبة اليه دون امته لعدم قيام الدليل على تأسي الامة به في فعله ولا يخفى الحكم لو تعلق الفعل او تأخر او جهل
التاريخ واما ان دل الدليل على تأسي الامة به في فعله دون تكريره في حقه فالقول ان كان خاصا به فان كان متأخرا
عن الفعل فلا معارضة لا في حقه ولا في حق امته وان كان متقدما فالفعل المتأخر يكون ناسخا لحكم القول في حقه على ما ذكرناه
من التفصيل دون امته وان جهل التاريخ فالخلاف على ما تقدم وان كان القول خاصا فامته فلا معارضة بين القول والفعل
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم لعدم المزاحمة واما بتحقق المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الامة فايهما كان متأخرا

فهو الناسخ وان جهل التاريخ فالخلاف على ما سبق ولذلك المختار وان كان القول عاما له ولامته فان تقدم الفعل
على القول المتأخر لا معارضة بينه وبين الفعل في حق النبي صلى الله عليه وسلم واما هو ناسخ لحكم الفعل في حق الامة
وان تقدم الفعل ناسخ لحكم القول في حق النبي صلى الله عليه وسلم والامة وان جهل التاريخ فالخلاف والمختار
كالمختار وانما لم نجعل الفعل

الاصل الثالث في الاجماع ويشتمل على مقدمة وسائل اما المقدمة ففي تعريف الاجماع

وهو في اللغة مختار من حدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه يقال اجمع فلان على كذا اي عزم عليه وانبه الاسارة
بقوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وبقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم على
هذا فيصح اطلاق اسم الاجماع على عزم الواحد والاثنين فما فوقهما ومنه يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه وعلى
هذا فما وقع عليه كل طائفة على امر من الامور دينيا كان او دنيويا يسمى اجماعا حتى على اتفاق اليهود والنصارى واما
في اصطلاح الاصوليين فقد قال النظام هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد وقصد بذلك الجمع بين اشارة كون
اجماع اهل الحل والعقد حجة وبين موافقته لما اشتهر بين العوام من تحريم مخالفة الاجماع والنزاع معه في اطلاق اسم الاجماع
على ذلك مع كونه مخالفا للوضع اللغوي والعرف الاصولي فاميل الى اللفظ وقال الغزالي الاجماع عبارة عن اتفاق
امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على امر من الامور الدينية وهو مدخول من ثلثة اوجه الاول ان ما ذكره يشعر
بعدم انعقاد الاجماع الا بموافقة العوام والامة وان امة محمد صلى الله عليه وسلم من اتبعه الى يوم القيامة ومن وجد في بعض الاعصار
منهم اما هو بعض الامة لا كلها وليس كذلك مذهبا له ولا لمن اعترف بوجود الاجماع الثاني انه وان صدق على
الموجودين منهم في بعض الاعصار انهم امة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يلزم مما ذكروه انه لو خلا عصر من الاعصار عن
اهل الحل والعقد وكان كل من فيه عاميا واتفقوا على امر ديني ان يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك عند السالمة
يلزم من بعد الاجماع على اتفاق على امر من الامور الدينية ان لا يكون اجماع الامة على قضية عقلية او عرفية حجة شرعية
وليس ذلك بالشيء كما يأتي بيانه والحق في ذلك ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق حملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله
عليه وسلم في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير
وقولنا حملة اهل الحل والعقد احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة وقولنا من امة محمد احتراز عن اتفاق
اهل الحل والعقد من ارباب الشرائع السابقة وقولنا في عصر من الاعصار حتى يدرج فيه اجماع اهل كل عصر
والا فيلزم ذلك ان الاجماع لا يتم الا باتفاق اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيامة وقولنا على حكم واقعة
ليعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية هذا ان لم يعتبر موافقة العامة في الاجماع والا فالواجب
ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق المختصين من اهل الحل والعقد وعوام من امة محمد صلى الله عليه وسلم الخ الحد المذكور
اولا واذا عرف معنى الاجماع فلنرجع الى المسائل المتعلقة به

المسئلة الاولى احتفوا في تصور اتفاق

اهل الحل والعقد على حكم واحد في عصر من الاعصار دون مخالفة الا النظام وبعض المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان
ذلك غير متصور لعلمهم بتفرق اهل الحل والعقد في الاقطار والبلدان وعدم اجتماعهم على ذلك الحكم اما ان يكون
العادة محيلة لعدم نقله وتواطئ الجم الكثير على اخفائه محال بمثل ذلك على عدم ما سيأتي وانه لو نقل لكان
كما في الدلالة على اجماعهم ولا حاجة ان يقال انا لا نسلم ان مع تباينهم واختلاف ديارهم ودواعيهم في الاعتراف

الاجماع
والعرفية

بالحق والعناد فالعادة ايضا تحيل اتفاقهم على الحكم الواحد كما انها تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد وان لم يكن عن دليل فهو ايضا يفضي الى الاحالة وهو باطل فانه ان كان اجماعهم عن دليل قاطع فاما يمتنع عدم نقله ان توفرت الحاجة اليه واما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن الاجماع على ذلك الحكم كافيا وهو محل النزاع وان كان ذلك عن دليل ظني فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكثير على حكمه بدليل اتفاق اهل التشبيه على احكامها مع الادلة القاطعة على منافيها كاتفاق اليهود والنصارى على انكار بعثة محمد صلى الله عليه وسلم واتفاق الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على التثنية مع ان عددهم كثرة لا تحصى واذا اتفاق على الدليل الظني الخالي عن معارضة القاطع له اولى الى ان لا يمتنع عادة وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على اكل طعام معين في وقت واحد في العادة لعدم الصارف اليه كيف وان جميع ما ذكروه منتقض بما وقع من اتفاق جميع المسلمين فضلا من اتفاق اهل الحل والعقد مع خروج عددهم عن الحصر على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو وجوب الزكاة والحج وغير ذلك من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع دليل التصور وزيادة

المسالة الثانية المتفقون على تصور انعقاد الاجماع اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون ايضا ونفاه الاقلون ومنهم احمد بن حنبل رضي الله عنه في احدى الروايتين عنه حتى لقد نقل عنه انه قال من ادعى الاجماع فهو كاذب اعتمادا منهم على ان معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد على الاحاد بل لعض كل واحد من اهل الحل والعقد … فعل او ترك منه يدل عليه وذلك كله متوقف على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن المتعددة متعذر عادة وبتقدير المعرفة بكل واحد منهم فمعرفة معتقده انما يكون بالوصول اليه والاجتماع به وهو ايضا متعذر وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله او تركه فانه لا يفيد ذلك اليقين بانه معتقده لجواز ان يكون اخباره وما يشاهد من فعله وتركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض وبتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عن ذلك قبل الوصول الى الباقين وحصول العلم بمعتقدهم مع الاختلاف فلا اجماع وطريق الرد عليهم ان يقال جميع ما ذكروه باطل بالواقع ودليل الوقوع انا علمنا علما لا مرية فيه ان مذهب جميع … على المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي وان مذهب جميع الحنفية … مع وجود جميع ما ذكروه من التشكيكات والوقوع في هذه الصورة دليل الجواز العادي وزيادة فان قيل انما علمنا ان مذهب اصحاب الشافعي وابي حنيفة ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابي حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه ومعلوم ان مذهب كل من تبعه وهو مقلد له كذلك ولا كذلك الاجماع لانه لم يظهر لنا نص عن الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم يكونون مستندا اجماعهم ولو عرف ذلك لكان هو الحجة قلنا فهذا وان استمر لكم هاهنا فلا يستمر فيما نعلمه قطعا من اعتقاد النصارى واليهود من انكار بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فان ذلك لم يظهر لنا فيه انه قول عيسى ولا غيره ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له فما هو الجواب هاهنا فهو الجواب في محل النزاع

المسالة الثالثة اتفق اكثر المسلمين على ان الاجماع حجة شرعية يجب العمل به على كل مسلم خلافا للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة وقد احتج اهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمن اربع ايات الاية الاولى وهي اقوى ما تمسك به الشافعي رضي الله عنه وهي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه الاحتجاج بالاية ان الله تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم من مشاقة النبي صلى الله عليه وسلم في التوعد كما لا يحسن التوعد على الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح فان قيل لا نسلم ان من للعموم على ما سياتي في مسائل العموم حتى يتناول كل من اتبع غير سبيل المؤمنين سلمنا انها للعموم غير ان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين انما وقع مشروطا بمشاقة الرسول والمشروط على العدم عند عدم الشرط سلمنا لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين على انفراده لكنه متردد بين ان يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين او يكون عبارة عن الارتداد بين ان يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ويكون غير هاهنا صفة لسبيل غير المؤمنين وليس احد الامرين اولى من الاخر وبتقدير ان يكون غير صفة لسبيل غير المؤمنين فسبيل غير المؤمنين هو الكفر لحق يلزم ان من شاقق الرسول كفر فانه يكون متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر ولكن ذلك لا يدل على التوعد على عدم اتباع سبيل المؤمنين بل غايته انه يلزم تخصيص اتباع سبيل المؤمنين بالتوعد على عدم التوعد على اتباع سبيل المؤمنين … ولا يلزم ان المعصوم حجة وان سلمنا انه حجة لكن في عدم التوعد على ما بعد سبيل المؤمنين ونحن نقول به ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم سلمنا ان المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين لكنه يتناول سبيل جميع المؤمنين وجميع كل من امن بالله ورسوله الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في بعض الاعصار حجة سلمنا ان المراد منه سبيل المؤمنين في كل عصر لكنه عام في كل مؤمن عالم وجاهل والجهال ليسوا من اهل … الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في اي عصر اتفق لكن لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه ولا يقتضي اتباع كل سبيل سلمنا عمومه لكنه مما يمتنع حمله على متابعة كل سبيل والا لوجب متابعة اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات لانهم فعلوه ولا يجب لحكمهم عليه بالاباحة ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك متناقض محض وعند ذلك فيحتمل انه اراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته ويحتمل انه اراد به اتباع سبيلهم في الايمان والاعتقاد في الاسلام ويحتمل انه اراد اتباع سبيلهم في الاجتهاد دون التقليد ونحن نقول بذلك كله كيف ويجب الحمل على ذلك لما فيه من العمل باللفظ في زمن النبي وفيما بعده ولو كان محمولا على متابعتهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكان ذلك خاصا بما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به متابعتهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بتبين الهدى بدليل قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والهدى مذكور بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه كل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي انما يتبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله ودليل كون الاجماع هدى … لا يكون هو نفس الاجماع بل غيره وعند ذلك فقصور ذلك الدليل كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الامة المعصومون لان

سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون اذا كان فيهم الامام المعصوم لان سبيلهم سبيله وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا
فكان واجب الاتباع والثاني ممنوع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين وان لم يكن فيهم الامام المعصوم
ولكن اذا علم كونهم مؤمنين والايمان هو التصديق وهو باطن لا سبيل الى معرفته واذا لم يعلم كونهم مؤمنين
فالاتباع لا يكون حينئذ الا لقوات شرط سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ولكنه معارض بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وتوكلنا عليك انكسرنا بنيا بالكل شيء ودلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع
وقوله تعالى وان ساء عشتم فمن سبيل الله والرسول افتصر على الكتاب والسنة ودلك يدل على عدم الحاجة الى
الاجماع وقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان يعلموا على الله ما لا تعلمون وهي كل الامة عند
هاتين المعصيتين ودلك يدل على تصور هما منهم ومن تصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع واما
السنة فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم افر معاذ الما سأله عن الاولة المعمول بها على ما هالة ذكر الاجماع ولو كان الاجماع دليلا
لما ساغ ذلك مع دعوى الحاجة اليه وانصافا فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على جواز خلو العصر عن مجتهد
تقوله فمن ذلك قوله صلى الله عليه بدا الاسلام غريبا وسيعود كما بدا وانصافا قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم
وهو دليل جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا وللن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس
رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى
وقوله صلى الله عليه لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة وقوله خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم
الذي يليه ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد وايضا فان امة محمد
صلى الله عليه وسلم امة من الامم واذا جاز على غيرهم من الامم والاحكام الشرعية لا تصح اسنادها الا الى دليل فلا
يكون اجماع الامة دليلا عليه كالتوحيد وسائر المسائل العقلية والجواب قولهم لا سلم ان من للعموم
سيأتي بيان ذلك في مسائل العموم قولهم ان المواعد اما وقع على البعض من المشاقة واما عن سبل المؤمنين وعلى التقديرين
عنه بعض اصحابنا ان المواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين ان لم يكن شرطا لمشاقة الرسول فهو المطلوب وان
كان شرطا فيلزم ان المواعد على اتباع سبيل المؤمنين غير مواعد عليه عند عدم المشاقة مطلقا وذلك باطل لان الحالة
الاجماع وان لم يحرم خطاء للزم ان يكون صوابا مطلقا وما لا يكون صوابا مطلقا لا يكون جائزا مطلقا
وليس كذلك واذا سلم ان مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة ليست خطأ فقوله لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا فلنا
ان لم يكن صوابا فاما ان يكون عدم الصواب خطأ او لا يكون خطأ فان كان الاول فقد ناقض وان كان الثاني فما لا
يكون خطأ لا يلزم المواعد عليه وقال ابو الحسن البصري هذا يقتضي ان من ساق الرسول لا يجب عليه اتباع سبيل
المؤمنين مع مشاقة الرسول وليست مقتضيه فقط وانما هي معصيه على سبيل الرد عليه لان من
صدر النبي صلى الله عليه وسلم وفعل بعض المعاصي لا يقال انه مشاق الرسول ومن لدن النبي صلى الله عليه لا يصح ان يعلم صحة
الاجماع بالسمع ومن لم يصح عنده ذلك لا يصح ان يكون مأمورا باتباعه في دليل الحال وهو ايضا عين سديد فان لقائل
ان يقول وان سلمنا ان المفهوم من المشاقة للنبي تكليف ما لا يطاق وان من لدن النبي لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ولكن
القول بانه لا يكون مأمورا باتباع الاجماع مبني على ذلك الاخبار عن مخالفين بفروع الاسلام وهو باطل بما سبق تقرير

فان قيل في جواب الضمان لو عدادا على امرين او اكثر فعصى ذلك المواعد بكل واحد من امرين جملة وافرادا
ويدل عليه قوله تعالى لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما فانه تضعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا فجعل الاثام كل واحد على انفراده ولقائل ان يقول لا سلم ان ثبوت المأثم
في كل واحد من هذه الامور يتعلق انفراده بهذه الاية وانما كان ذلك مستفادا من الادلة الخاصة الدالة على ترتيب المأثم
بكل واحد من هذه الامور بخصوصه ولهذا فانه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب بكل واحد من هذه الامور
لم يكن الاية مقتضية لتضاعف العذاب على كل واحد بمفرده الاجماعا ولو كانت مقتضية لذلك لكان نفي
التضاعف بقوله تضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا على خلاف الدليل ولهذا لو قال لزوجته ان
كلمت فلانا زيدا او عمرا او ان كلمت زيدا او دخلت الدار فانت طالق فانه لا يقع الطلاق بوجود احد الامرين ولو لا ان
الحكم المعلق على امرين على العموم عند عدم احدهما لكان اسقاط الحكم وهذه الصورة على خلاف الدليل وهو ممنوع
والاولى في ذلك ان يقال لا خلاف في المواعد على اتباع سبيل المؤمنين وكل ما ان يقول المفسد متعلقة به او لا
المفسد لا حاجة ان يقال بالثاني فان ما لا مفسدة فيه لا تواعد عليه من غير خلاف وان كان الاول فالمفسدة في اتباع
غير سبيل المؤمنين اما ان يقول من حيث انه متشاقه الرسول او لا من حيث هو متشاقه فان كان الاول فذكر المشاقة
كاف في المواعد ما فعل ولا حاجة الى قوله وسع غير سبيل المؤمنين وان كان الثاني لزم المواعد لتحقق المفسدة
سواء وجد المشاقة او لم يوجد فحينئذ لهم ان يمنعوا ان غير سبيل المؤمنين ملزم من ذلك لان الامة اذا اجتمعت على اباحة
فعل من الافعال ان يحرم على المجتهد ان يقول بخلافه او وجوبه والى الف لا يقول بذلك وسعد ان يكون المراد منه
تحريم اتباع سبيل غير المؤمنين فذلك لعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه سبيل غير المؤمنين ولهذا
من اختار لنفسه حالة ومسلكا هو كان معروفا بانه ليس من اهل سبيله سواء عد ذلك الحالة او الحرفة واذا قيل
فلان يتلك مسلك العلماء فهم منه انه يفعل افعالهم ويتوسل بها ويتخلق باخلاقهم ويجري على عاداتهم وعلى هذا فمتبع
يخصص السبيل المتواعد على اتباعه اذا كان غير سبيل المؤمنين شيء معين من كفر او غيره بل يحمل ذلك على ما كان
مخالفا لطريق الامة وسلفهم وانا لو سلم بعمومه دل لزم منه ان يكون لفظ السبيل المتواعد على اتباعه
اذا كان غير سبيل المؤمنين مجملا وهو خلاف الاصل لما سبق وقولهم انه انما دل على عدم المواعد على متابعة سبيل
المؤمنين بمفهومه قلنا اذا سلم انه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين ولا يريد بقولنا الاجماع
حجة سوى هذا قولهم المراد من سبيل المؤمنين سبيل كل من هو في عصر الصحابة لا يصح لوجهين الاول ان الاصل
في الالفاظ حملها على حقيقتها ولفظ المؤمنين حقيقة انما يكون لمن هو متصف بالايمان وحمله على من اتصف بالايمان
مشروط بالوجود والحياة ومن لا حياة له من مات او لم يوجد بعد لا يكون مؤمنا حقيقة فلفظ المؤمنين
حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر دون من بعدهم او تاخر وهو اذا منع من الاحتجاج باجماع اهل
العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم وهو خلاف مذهب الخصوم الثاني
ان المقصود من الاية انما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على ما يعتبر وذلك عن متصور عند

عند حمل المومنين على كل من امن به الى يوم القيمه اذ لا يخرج احد من قوم الفتيه قولهم الايه وان دلت على وجوب
اتباع سبيل المومنين في اى عصر كان غير انها عامة في العالم والجاهل والعالم فهل عم مراد بالاتفاق
لا نسلم ذلك على ما ياتي وان سلمنا دلالة عموم الايه نحن في اتباع جملة المومنين لا ما حصل الاجماع الدليل فيتفق
الايه نحن في الباقي هو لهم لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه عنه حوابان الاول انه نحن اعتبرنا قيدا مع
لما سبق يعين السبيل فاما ان يكون عاما باللفظ او لا يكون عاما باللفظ فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فهو ان لم يكن عاما باللفظ فهو عام بمعناه وايما يه وذلك لان اتباع سبيل المومنين اى سبيل كان
مناسب لكونه مصلحيا و قد رتب الحكم على وقفه في كلام الشارع وكان علة لوجوب الاتباع بهما تحقق
فيقولهم يلزم من ذلك وجوب متابعة اهل الاجماع فما فعلوه وحكموا بكونه مباحا و هو شاذ فض علنا
الايه وان دلت على وجوب اتباع المومنين في كل سبيلهم فمعلهم للصانع مسلم وحكمهم بحوار الترك سبيل
ولا يلزم من مخالفة الايه في الجاب الفعل اثما لفعلهم لم نخالفه في اتباعهم في اعتقاد حواز تركه قولهم يلزم من دلالة
متابعة اهل الاجماع في حواز الاجتهاد وعدمه فلما سبق انه متى ما انعقد اجماع الامه على حكم انه يستحيل انعقاد
اجماعهم على مخالفته قولهم نحمل انه اراد نا بقيتهم في متابعتهم للنبي صلى الله عليه وسلم و نزل مشافهته او اما عهم في الايمان
او في اجتهاد فلما الغلط يقع كل سبيل على ما فوزناه وما دلروه لتخصيص لعموم الاتباع من غير دليل فلا يقبل
قولهم انه مشروط بما بقي بين الصدر الى اخره فجوابه من بلثه اوجه الاول ان سبب الصدر الماضي شرط
في الوعيد على المشاقة لا في الوعيد على اتباع سبيل المومنين و ذلك لان المشاقة لا يكون سبيل الصدر و معرفته
يدل لبله و من لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة الثاني ان سبب الاحكام الفروعية ليست شرطا في مشاقة
الرسول صلى الله عليه وسلم و جاد عنه و رد عليه فانه يوصف بالمشاقة وان كان جاهلا
بالفروع عين متبين لها و اذا لم يكن معرفة احكام الفروع شرطا في المشاقة فلا يلزم شرطه في الخوف
الوعيد باتباع غير سبيل المومنين السالف هو ان الايه لما حرمت بحرح التعظيم و التجهيل للمومنين
بالحاق الذم باتباع غير سبيلهم و لو كان ذلك شروطا لسبب كونه هدى و لم يكن باتباعهم في سبيلهم لاحل الايه سبيل
لهم بل الحاد لهم فيما ذهبوا اليه لسبب كونه هدى ليبطلت فائدة تعظيم الامة للاسلامية و لمسهم بذلك فان
كل من ظهر الهدى في قوله و اعتقاده و الوعيد حاصل بمخالفته و ان لم يكن من المسلمين و دليل الوعيد على عدم
مشاركة اليهود فيما ظهر لونه معتقدهم فيه هدى كاثبات الصانع و اعتقاد لون من سمي عليه السلم رسولا فانهما
قولهم المراد من المومنين الامة المعصومون و من كان فيهم الامام المعصوم عنه حوابان الاول انه مبني
على وجود الامام المعصوم و هو باطل بما حققناه في علم الكلام الثاني انا نخصص الايه عامة
نخصصها بالامة و بالمومنين الذين فيهم الامام المعصوم من غير دليل عين مقبول كيف و ان الايه دالة على
الوعيد باتباع غير سبيل المومنين و عندهم القواعد بما هو شبيه اتباع غير سبيل الامام و حده دون
غيره و هو خلاف الظاهر قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المومنين لم لا جاز ان يكون المراد بهم المعصومون فلنا
المقصود من الايه انما هو الحث على متابعة سبيل المومنين و الزجر عن مخالفته فان كان سبيلهم

معلوما فلا اشكال وان لم يكن معلوما فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوما انما ان لا يلتبس فيه بالطرق
يلتبس به فان كان الاول فهو يخلف عما لا يطاق و هو خلاف الاصل و ان كان الثاني فهو المطلوب
والا لما كان الايه فايدة و اما ما ذكروه من المعارضة بالايه الاولى فلسنا نسلم كون الاجماع حجة متبعة
بالايه التي ذكرناها في لون الكتاب بيانا لكل شي و اصلا له و اما الايه الثانية فهي دليل عليهم لا انها
دليل على وجوب الرد الى الله تعالى و الرسول صلى الله عليه و كل ما يتنازع فيه و لون الاجماع حجة متبعة مما وقع
النزاع فيه و قد رددناه الى الله سبحانه بتلاوته بالقران و هم معترفون بذلك و اما الايه الثالثة و الرابعة
فلا نسلم ان النبي فيهما راجع الى اجماع الامة على ما نحن فيه بل هو راجع الى كل واحد على انفراده و لا يلزم من
حوار المعصية على كل واحد حوازها على الجملة سلمنا ان النبي لجملة الامة عن الاجتماع على المعصية و لكن عامة ذلك
حوار وقوعها منهم عملا و لا يلزم من الجواز الوقوع فلا دلها ان النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عن ان يلون من الجاهلين
بقوله تعالى و لا تكن من الجاهلين و قال تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك او رد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه معصوما
من ذلك و انصافا نعلم ان كل احد منهي عن الزنا و سرب الخمر و قتل النفس بغير حق الى غير ذلك من المعاصي مع ذلك فان
من يات و لم يصدر عنه بعض هذه المعاصي يعلم ان الله قد علم انه لا ياتي بتلك المعصية فكان معصوما عنها صدورها يتعلق
علم الله تعالى بانه لا ياتي بها مع ذلك فانه منهي عنها و اما حسن معاذ فانما لم يدل فيه الاجماع لانه ليس بحجة و من النبي صلى
الله عليه وسلم فلم يكن هو آخر الساعة مع الخاجة الله و قوله صلى الله عليه وسلم بدا الاسلام غريبا و سيعود كما بدا
لا يدل على انه لا سبيل من يعود الحق بعده بل عاسة ان اهل الاسلام هم الاولون و قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يحتمل ان يحطاب
مع جماعة مخصوصين و ان كان خطابا مع الكل لدل عموم ما سبق من الايات المباحي للامة و قوله حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا
جهالا الحديث الى آخره عاينة الدلالة على جواز انقراض العلماء و نحن لا ننكر امتناع الاجماع مع انقراض العلماء و اما الاجماع
مع اشتماله على من كان من العلماء و على هذا لون الجواب عن باقي الاحاديث الدالة على خلو آخر الزمان من العلماء لئلا يكون
معارضا بما دل على امتناع خلو عصر من الاعصار عن قوم الحجة بقوله و هو قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على
الحق حتى ياتي امر الله و حتى يظهر الدجال و ايضا ما روي عنه انه قال و اسوقاه الى اخواني قالوا يا رسول الله ألسنا باخوانك فقال انتم اصحابي اخواني قوم يانون من بعدي يحبون من يحبني و يحبون من يحبني و يصلحون اذا فسد الناس
و ما دلروه من المعقول في المسلك الخامس فقد سبق جوابه قولهم انها مة من الامم فالمراد بهم جحدة
كفرهم من الامم فقد ذهب ابو الحسين البصري و عمرو من اصحابنا و جماعة من العلماء الى ان اجماع علماء من كان من الملل ايضا حجة
مثل النسفي و ان سلمنا انه ليس بحجة فلانه لم يرد في خصوص من الادلة الدالة على الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه
الامة فافترقا و اما الوجه الاخير فلا سلم انه اذا كان الحكم ثبت بالدليل لا يجوز اثباته بالاجماع و اما التوحيد
فلا نسلم ان الاجماع فيه ليس بحجة و ان سلمنا انه لا يلون حجة فيه بل في الاحكام اشرعية لا نسلم ان الفرق بينهما
ان التوحيد لا يجوز فيه تقليد العامي للعالم و انما يرجع الى ادلة يتوصل فيه الى العقل و هي ادلة العقل بخلاف
الاحكام الشرعية فانه يجب على العامي الاخذ بقول العالم فيها و اذا جاز او وجب على احد ستول الواحد كان الاخذ
بقول الجماعة اولى لان الاية التاسعة قوله تعالى و لذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

ويكون الرسول عليكم شهيدا وصف الامه بكونهم وسطا والوسط هو العدل ودل عليه النص واللغة اما
النص فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اى عدلا بينكم وقال صلى الله عليه خير الامور اوسطها واما اللغة
فقول الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالى بعظيم اى عدول ووجه الاحتجاج بالآيه
انه عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول اقوالهم كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا وكلمة على للوجوب
بالاجماع حجة سوى كونها اقوالهم حجة على غيرهم فان قيل اما وصفهم بالعدالة للزمهم اسهدا في الآخرة على الناس
بتبليغ الانبياء اليهم الرسالة وذلك يقتضى قبول شهادتهم في يوم القيمة حاله ما يشهدون دون
حاله العمل في الدنيا سلمنا انه وصفهم بذلك في الدنيا وللناس في قوله لتكونوا شهداء على الناس لفظ عموم
يدل على قبول شهادتهم في كل شئ بل هو مطلق في المشهود به وهو غير معين فهاتان الآيتان مجملة ولكنا قد علمنا بها
في قبول شهادتهم على من بعدهم بالحاد النبي صلى الله عليه وسلم العبادات عليهم وتكليفهم بما لا يفهم ولا سبيل الى علمه في
الموضع العمل بهذه الآيه سلمنا قبول شهادتهم في كل شئ عن الآيه تدل على عدالة كل واحد من الامه
وشهادته وهو محصور بالاجماع بالفاسق والنساء والصبيان والمجانين والعام بعد التخصيص لا يبقى
حجة على ما سياتى سلمنا انها تبقى حجة بعد التخصيص لكن ما يدل على عدالتهم وعصمتهم عن الخطاء
طنا مل ظاهرا فان ذلك لا يدل على عصمتهم عن الخطاء مطلقا لكن بما شهدون
به من الاحكام الشرعيه بطريق الاجتهاد فان ذلك يدل من باب الشهاده في شئ وهو محل النزاع سلمنا قبول
قولهم مطلقا عن الخطاء لما ان يكون مع جميع امة محمد صلى الله عليه وسلم الى يوم القيمة واما مع الموجودين
في وقت الخطاب فان كان الاول فلا احد في اجماع اهل كل عصر عصر انقرض قبل الامة وان كان الثاني فلا يلزم
اجماع من بعدهم بحجة واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالاجماع واما يلزم بحجة بعد النبي
صلى الله عليه وسلم وذلك سوف على تناول من كان من الحاضرين بذلك في زمن النبي بعد النبي ان يعرف مقاله ثم ذهب اليه
فما ذهب اليه وهو مسعد رحمه الله عن السؤال الاول ان وصف امة محمد صلى الله عليه بالعدالة
انما كان في معرض الامتنان عليهم وتعظيم شانهم وذلك لما ان يكون في الدنيا او في الآخرة او فيهما لا
جايز ان يكون في الآخرة لاجل وجهين الاول ان جميع الامم عدول يوم القيمة فلا يخصهم من الخطاء لكن حاله
ذلك منهم وفيه ابطال فايدة التخصيص الثاني انه لو كان كذلك لقال سبحانه عدولا لان يقول جعلناكم وان
كان القسم الثاني او الثالث فهو المطلوب وعن الثاني من وجهين الاول انه لم يجب اعتقاد العموم
في قبول الشهادة نفيا للاجمال عن الكلام الثاني ان الاحتجاج ليس في قوله لتكونوا اسهدا على الناس بل في
وصفهم بالعدالة ومهما كانوا عدولا وجب قبول قولهم في كل شئ وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث
واما الرابع فجوابه ان الآيه تدل على وصف جملة الامة بالعدالة ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقولون جملة
واحادا غير انا خالفناه في بعض الآحاد فيبقى حجة فيما عداهم فيما يقولون جملة وهو المطلوب
قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى حجة سنبطله فيما يأتي واما السؤال الخامس فجوابه ان يسلم ان اخبر عنهم
بلونهم عدولا والاصل ان يلون الفعل حقيقة في الامر للونه علما بالحقيقات فان الحكيم اذا علم رجال

شخص انه عدل ثم سمع الامر لا خبر عنه بانه عدل وجواب السادس انه اذا اثنى وصفهم بالعدالة في معرض
الامر بما يحرون به بما مروا به من الاحكام الشرعيه بحيث صار قولهم فيه والالمام انواعدولا في معرض الامر وانما
كانوا صادقين فيه فهو صواب للونه حسنا عند الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن واذا كان صوابا كان خلافه خطاء وهو المطلوب وجواب السابع انه لا سبيل الى حمل
لفظ الامة على كل من امن بالرسول الى يوم القيمة لما سنبين في الآيه الاولى ولا على من كان موجودا في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم لا على ان قولهم غير حجة بما في زمنه ولا وجود لهم بعد وفاته فان كثيرا منهم مات بعده
الخطاب تهذه الآيه فصل وقاه النبي صلى الله عليه وسلم ولا سبيل لقوله تعالى لتلونوا شهداء على الناس فايدة
فحمله على اهل كل عصر عصر تحقيقا لفايدته وتنبيه هذا الآيه الثالثه قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس عمت على ما سياتى
وتقتضى صدق الخبر بذلك مرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر فاذا امروا بشئ اما ان يلون معروفا او
منكرا الاحاد ان يكون منكرا والا لكانوا ناهين عنه صورة العمل بالعموم الذي ذكرناه لا آمرين به وان كان
معروفا فحينئذ لا فرق بكون منكرا وهو المطلوب واذا نهوا عن شئ فاما ان يلون منكرا او معروفا لا حاد ان
يلون معروفا والا لكانوا امرين به صورة ما دلوا عليه من العموم لا ناهين عنه وان كان منكرا فحينئذ يلون معروفا
وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الالف واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق على ما سياتي
وعلى هذا فلا يلزم الآيه عامة في الامر بكل معروف والنهي عن كل منكر سلمنا انها للعموم لكن قوله لتكم خير
امة يدل على انهم متصفون بهذه الصفة في الماضي ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال بل يدل على
عدم اتصافهم بذلك في الحال نظرا الى قاعدة المفهوم وعلى هذا ما ورد من امرهم ونهيهم لا نعلم انه كان قبل نزول
الآيه فيكون حجة سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في
المستقبل وعلى هذا ما ورد من امرهم ونهيهم مما لا نعلم انه كان في حاله لكونه حجة او وقع عن هكذا دلالة الآيه
على ذلك في جميع الازمان لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم مثله في حق
من بعدهم سلمنا انه خطاب مع الكل لكن ذلك مسند الى لون كل واحد منهم على هذه الصفة وانى تعلم خلاف ذلك
صورة واذا كان المراد بالآيه بعض الامة وذلك البعض غير معين ولا معلوم فلا يلزم مثله في حق
عن السؤال الاول ما سياتى في العمومات كيف وان الاثبات ما وردت في معرض التعظيم لهذه الامة ويسرها
على غيرها من الامم ولو كانت الآيه محمولة على البعض دون التعميم لبطلت فايدة التخصيص فانه ما من امة الا وقد
امرت بالمعروف كما شاع انبياؤهم وسراعهم ونهت عن المنكر لنهيهم عن الاحاد وبذلك اسلم
وعن الثاني اما ان يلون كان ها هنا زايدة او تامة او ما شئته فان كانت زايدة كما في قول العرد ق

فلئن اد مرت بدار قوم وجيران لنا كانوا كرام فانه جعل كان اما نعتا للجيران او العي كان وهي
دالة على اتصافهم بذلك حالا او في الماضي وان افادته نصب خيرا فانكم في قوله تعالى لبئس ما كنتم من كان في المهد
صبيا وان كانت تامة وهي التي يلون بمعنى الوقوع والحدوث ويلغى معها ناسم واصلا خبر فيه

كما في قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة معناه حضر او وقع وعن لقول الشاعر
اذا كان الشتاء فادفئوني فان الشيخ يهدمه الشتاء فيكون معنى قوله كنتم خير امة اي وجدتم ويكون
خير امة نصبا على الحال فيكون دليلا على اتصافهم بذلك في الحال لا في الماضي وان كانت تامة فيه
وهي الناقصة التي تحتاج الى اسم وخبر فكان وان دلت على الماضي فقوله تامرون بالمعروف وتنهون
عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في كل حال لوروده في معرض التعظيم لهذه الامة على ما سبق تقريره
في جواب السوال الذي قبله وعن الثالث ان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فعل مضارع
صالح للحال والاستقبال فيجب ان يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ
وعن الرابع انه اذا سلم كون الاية حجة في اجماع الصحابة فهو كاف اذ هو من جملة صور النزاع وعن الخامس ان
الخطاب اذا كان مع الامة كان ذلك حجة فيما يوجد من امرهم ونهيهم جملة وذلك هو المطلوب وان لم يكن
ذلك حجة في الافراد الاية السادسة قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ووجه
الاحتجاج بها انه تعالى نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فكان منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة
سوى النهي عن مخالفته فان قيل لا نسلم وجود صيغة النهي وان سلمناها ولكن لا نسلم ان النهي يدل على
التحريم كما ياتي تقريره في النواهي سلمنا دلالة النهي على التحريم ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شيء
بل التفرق في الاعتصام بحبل الله اذ هو المفهوم من الاية ولهذا فانه لو قال القائل لعبيده ادخلوا البلد
اجمعين ولا تتفرقوا فانه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد وما لم نعلم ان ما اجمع عليه اهل العصر 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 اوجبه ظنه واداه اليه الظنون والآراء المختلفة كان التفرق مامورا به لا منهيا عنه والعام بعد
التخصيص لا يبقى حجة على ما ياتي سلمنا صحة الاحتجاج به لكنه خطاب مع الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فلا
يكون متناولا لمن بعدهم واجماع الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم غير محتج به في زمانه اجماعا ولا يتحقق لوجودهم
بجملتهم بعد وفاته حتى يكون اجماعهم حجة على ما سبق تقريره والجواب عن السوال الاول والثاني
ما ياتي في النواهي وعن الثالث ان قوله واعتصموا بحبل الله جميعا امر بالاعتصام بحبل الله وقوله ولا تفرقوا
نهي عن التفرق مطلقا في كل شيء فيجب الحمل عليه والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله معلوما لما افاده الامر
بالاعتصام به وكان تاكيدا والاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد وعن الرابع بان كون العام حجة بعد
التخصيص كما ياتي في العمومات وعلى هذا فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع وفي امتناع مخالفة من وجد بعد اهل
الاجماع لهم وهو المطلوب وعن الخامس بان الامر والنهي لما كان مع اهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم على ما سياتي
تقريره في الاوامر الاية الخامسة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ووجه الاحتجاج بالاية انه شرط التنازع في وجوب الرد الى الكتاب والسنة
والمشروط على العدم عند عدم الشرط وذلك يدل على انه اذا لم يوجد التنازع فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة
ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى ذلك فان قيل سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق على الحكم بناء على الكتاب

والسنة او من غيرهما عليهما فان كان الاول فالكتاب والسنة كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان الثاني فعيبه
نحو من وقوع الاجماع من غير دليل وذلك محال مانع من صحة الاجماع ليت وانا لا نسلم امتناع الشرط وانما الكلام انما هو
مفروض فيما اذا وجد النزاع فيمن تاخر من المجتهدين لاجماع المنعقد من قبله وان كان الاجماع لا بد له من دليل فلا
نسلم انحصار دليله في الكتاب والسنة لتصحيح ما دلوه لجواز ان يكون مستندهم في ذلك انما هو القياس والاستنباط على
اي حالة وان سلمنا انحصار دليل الاجماع في الكتاب والسنة لكن ليس في ذلك ما يدل على عدم اكتفاء من وجد بعد اهل الاجماع
او اكتفائهم في حد عصرهم من المعللة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسنة واما السوال الثاني فمشكل جدا واعلم
ان التمسك بهذه الآيات وان كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع ومن زعم ان المسالة قطعية فاحتجاجه فيها بامر ظني
غير مفيد للمطلوب وانما يصح ذلك على راي من زعم انها اجتهادية ظنية هذا ما يتعلق بالكتاب واما السنة وهي
اقرب الطرق الى اثبات كون الاجماع حجة قاطعة فمن ذلك ما روي اجلاء الصحابة كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس
بن مالك وابن عمر وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم بروايات مختلفة الالفاظ متفقة المعنى في الدلالة على
عصمة هذه الامة عن الخطا والضلالة كقوله صلى الله عليه وسلم امتي لا تجتمع على الخطا امتي لا تجتمع على الضلالة ولم يكن الله ليجمع
امتي على الضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على الخطا وسالت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيه وقوله ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم
تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ولا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يظهر امر الله ولا
تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة
الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية عليكم بالسواد الاعظم وقوله ستفترق امتي نيفا وسبعين
فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى
كثرة ولم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة معمولا بها لم ينكرها منكر ولا دفعها دافع فان قيل هذه كلها اخبار
احاد لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد اليقين وان سلمنا التواتر ولكن يحتمل انه اراد نفي الخطا والضلالة عن الامة عصمة
جميعهم عن الكفر بلا تاويل ولا شبهة ويحتمل انه اراد به عصمتهم عن الخطا في الشهادة في الآخرة او فيما يوافق النص المتواتر
او دليل العقل دون ما يتعلق بالاجتهاد سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطا وضلال لكن يحتمل انه اراد بالامة
كل من اتبعه الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة ولا يلزم امتناع الخطا والضلال عليهم سلمنا امتناع الخطا
والضلال عن الاجماع في كل عصر من الاعصار ولكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته مع ان كل مجتهد في
الفروعيات مصيب على ما ياتي تحقيقه ولا يجب على احد المصيبين اتباع المصيب الاخر سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون
الاجماع حجة ولكنه معارض بما يدل على نقيضه انه ليس بحجة ودليله ما سبق من الآيات والاخبار والمعقول في الاية الاولى
والجواب عن السوال الاول من وجهين الاول ان كل واحد من هذه الاخبار وان كان خبر واحد يجوز تطرق الخطا
والكذب اليه الا ان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري من جملتها بقصد رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيم هذه الامة وعصمتها
عن الخطا كما علم بالضرورة سخاء حاتم وشجاعة علي وفقه الشافعي وابي حنيفة وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى عائشة دون ما ياتي بآحاد تلك الاخبار التي احادها احاد غير انها نازلة منزلة التواتر الوجه الثاني ان هذه

الاحاد لم تزل طائفه من الصحابه ومن بعدهم تتكلم فيما بينهم في مسائل الاجماع من غير خلاف فيها ولا
نكير الى زماننا وجود المخالفين والعداوه حاويه بها حاله اجماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف
دواعيهم ومداهبهم على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من اصول الشريعه وهذا الاجماع المدعوم به على
الكتاب والسنه من هنوان تنبيه احر على فساده وابطاله واطهار النكير فيه فان قيل من المحتمل ان اصحاب
انكر هذه الاخبار ولم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال فلا قطع قولكم ان الصحابه والتابعين استدلوا بها على الاجماع كما لا يسلم
ذلك ما المانع ان يكون استدلالهم بهذه الاحاديث دل على غيرها فلنا استدلالهم بها على ذلك لكنه دور
ما فيه من الاستدلال بالاحاديث على الاجماع والاستدلال على صحة الاحاديث بالاجماع ثم ما ذكرتموه في الدلاله على صحتها من عدم
النكير معارض بما يدل على عدم صحتها وذلك انها لو كانت معلومه الصحه بحيث الحاجه داعيه الى معرفتها لبنا هد الاصل
العظيم عليها لاحالت العاده ان لا تعرف الصحابه التابعين طريق صحتها قطعا للشك والارتياب فلما خلوا ولم يسألوا
ان الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما استدل به عليه نكير لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم
فيما هو دونه من مسايل الفروع كاختلافهم في دية الجنين وقولهم انه على حافر وحد السارق ومسايل الطلاق والاحوال الى غير
ذلك ولو كان عدم النكير لاستدلالهم بالاحاد لعاده تحيل عدم نقله بل كان نقله اولى من نقل ما اختلف فيه من مسايل الفروع بل اولى من نقل خلاف
النظام في ذلك مع خفايه وقلة الاعتناء بقوله وحواب الثاني ما ظهر واشتهر من مسلك الصحابه والتابعين في الاحتجاج
بهذه الاخبار في معرض النهي عن المخالفه والوعيد على الخروج عنهم ظهورا لا ريب فيه وحواب الثالث ان
الاستدلال على صحة الاخبار لم تكن بالاجماع بل بالعاده المحيله لعدم النكير على الاستدلال بالاصح لانه مما هو من اعظم اصول
الاحكام والاستدلال بالعاده غير الاستدلال بالاجماع وذلك كالاستدلال بالعاده على احاله دعوى وجود معارض
للقرآن او ابطال اساسه ووجود دليل يدل على احاد صلاة الضحى وصوم شوال ونحوه وحواب الرابع انه لو سلم ان الصحابه
قد علمت صحة الاخبار المذكوره ولم تنقل معه للعلم بعصمة الامة لا بصريح مقال بل بقرائن احوال واماراة دالة على
ذلك لا سبيل الى علمها ولو سلمت لطرق اليها التاويل والاحتمال والكتمان بما يعلمه التابعون من انا العاده تحيل
اعتماد على ما لا اصل له مما هو من اعظم الاصول قولهم يحتمل انه نفى عنهم الضلال والخطا بمعنى الكفر فلما هذه الاخبار
يعلم انها انما وردت تعظيما لشان هذه الامة في معرض الامتنان والانعام عليهم ومتى حملها على نفي اللعن عنهم خاصه
ابطال فايدة اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض احاد الناس الامة في ذلك وانما يصح ذلك لو اراد بها العصمة عن الاصرار
عنه الاحاد من انواع الخطا والكذب ونحوه وما ذكروه من ما قي التاويلات عما طعنه فان هذه الاخبار انما وردت متابعة
للامه والحث عليه والزجر عن مخالفته ولم يلزم التصريح لا على جميع انواع الخطا بل على بعض معين معلوم من الغلط الاخبار
لامنع احاد مما يعتقدهم فيه للونه معين معلوم ولبطلت فايده تخصيص الامه بما ظهر منه قصد تعظيمها لمشاركه
احاد الناس لهم في نفي بعض انواع الخطا عنهم على ما سبق بعرفه وعن السوال الثالث بما سبق في المسالك المتقدمه
وعن الرابع انه اذا سلم ان الخطا عن الاجماع بما ذهبوا اليه قطعا مخالفه بل ظن مخطئا قطعا او المعلوم
قطعا في امور الدين اذا كان عالما به لا يخرج عن السديد والتسديد ولا يمنع الاجماع حجه على الغير سواء دل
كيف ما انه اذا سلم الخطا عن اهل الاجماع بما ذهبوا اليه فقد اجمعوا على وجوب اتباعهم فيما ذهبوا اليه

فكان الاجماع واجبا تفيا الخطا عنهم وعن المعارضات النقليه ما سبق في اول المساله وما هما المعقول فهو الطلق
الكسبي وهم اهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضيه وحرموا به حرما قاطعا والعاده تحيل على مثلهم الخطا والقطع
به وليس له مستند قاطع فمثلا نبيه واحد منهم على الخطا في القطع بما ليس بقاطع ولهذا وصدرا اهل كل عصر قاطعا
بخطيه مخالف ما تعلم من اجماع من قبلهم ولولا ان يكون كذلك قبل قاطع لاستحال في العاده اتفاقهم على القطع
بخطيه المخالف ولا تفق واحد منهم على رجوعه الحق في ذلك ومن سلك هذه الطريقه المعنويه لم يرتاب في انعقاد الاجماع
عند ما اذا كان عدد المجمعين يقص عن عدد التواتر ونلزمهم ان لا يكون الاجماع المحتج به حصصا باجماع اهل الحل
والعقد من المسلمين بل هو عام في اجماع كل من بلغ عددهم عدد التواتر وان لم يكونوا مستغرقين لكل اهل الحل والعقد
وقد احتج الشيعه على صحة الاجماع بان زمان عصر الا ولا مد فيه من امام معصوم على ما قرروناه من قاعدتهم في ذلك
في انكار الاقيسه فاذا اجمع اهل الحل من اهل العصر على حكم حادثه فلا بد وان يكون فيهم الامام المعصوم لكونه سيد العلما
والا لما كان الاتفاق من جميع اهل الحل والعقد وهو حلاف الفرض واذا كان ذلك فالامام المعصوم لا يقول الا حقا
قطعا به وما وافقه من قول باقي الامه ايضا يكون قطعا به للونه موافقا للمقطوع به وحالف القاطع يحط
لا يحاله ولعامل ان يقول اما الحجر الاولى فلا تعاده لا يحيل الخطا على الخلق بطنهم ما ليس قاطعا قاطعا ولهذا قال اليهود
والنصارى مع كثرتهم فيما نقل عنهم خروج عن حد عدد التواتر وقد اجمعوا على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وانكار رسالته وليس
ذلك لانحطابهم في ظن ما ليس بقاطع قاطعا وبالجمله فاما ان تقال باستحاله الخطا عليهم فيما ذهبوا اليه اولا فعلى
الاستحاله وان كان الاول لزم ان لا يكون محمد صلى الله عليه وسلم مخالفا لاجماعهم على تكذيبه وان كان الثاني فهو المطلوب
فان قيل ما دللتموه في ابطال التمسك بها بالعاده لانهم عليكم فيما ذكرتموه في الاحتجاج بالسنه على كون الاجماع
حجه فان حاصله ايل الى الاحتجاج بالعاده وفيه ابطال ما قررتموه قلنا الذي يمكنه من العاده احاله اتفاق
الامه على اسناد المقطوع الى الاحاد التي مشتدها العلم بها وبدلولها التماع المحل وقرائن الاحوال والذي لا
يحيله في العاده هاهنا انما هو الغلط بظن ما ليس بمقطوع به مقطوعا به فيما هو نظري وطرقه مختلفه وهو غير محس
ولا مستند العلم به فراين الاحوال والفرق لبابان واما حمله الشيعه مذهبه على وجود الامام المعصوم في كل
عصر وقد ابطلناه ذلك بالاعتراضات القادحه والاشكالات المشكله على حمله الوفاء والاستقصاء في موضعه
والاولى هو من الامامه في علم الكلام فعليك بمراجعته **المسلك الرابع** اجماع العامه يكون الاجماع حجه
على انه لا اعتبار بموافقه من هو خارج عن الملة ولا بمخالفته وانه لا يشترط ضبط باقي كل الملة الى يوم القيمه واما الاول
فلان الاجماع انما عرف كونه حجه بالادله السمعيه على ما سبق وهي مع اختلاف العاطها لا اشعار لها بادراج من
ليس من اهل الملة في الاجماع ولا دلاله لها على ذلك ولان الكافر عمر مقتول ولا يكون قوله معتبرا
في اثبات حجه ولا سقوطه ولا ابطالها وادام الاجماع دونه ولا اعتبار بمخالفته واما الثاني فلان الاجماع حجه من عند
يستدل به على الاحكام الشرعيه ولو اعتبر فيه اجماع كل اهل الملة الى يوم القيمه لما امكن الاحتجاج به اما قبل يوم
القيمه فلعدم حال المجمعين واما يوم القيمه فلانه لا مطلوب ولا استدلال **المسلك الخامس** الاجماع المنقول
الى انه لا اعتبار بموافقه العامي من اهل الملة في انعقاد الاجماع لا بمخالفته واعتبره المطلوب واليه ميل القاضي

يوم القيامه

وهو ولا اصلوا الفهم من اعتبر
قول العصمة الذي ليس باصولي فيها في
قولا اصولهم

من المجتهدين كالشافعي وابي حنيفه ومالك واحمد وغيرهم ومن فصل من الفقيه والاصولي الذي ليس بفقيه ومنهم
من عكس الحال واعتبر قول الاصولي دون الفقيه للوثوق اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف
اقسامها وكيفيه دلالاتها والفقيه يلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها لخلاف الفقيه ومن
اعتبر قول الاصولي والفقيه اعتبر قول من بلغ رتبه الاجتهاد وان لم يكن مشتهرا بالفتوى بطريق الاولى وذلك كواصل
ابن عطا ونحوه وهذا خلاف المتبع في ذلك كله ما علم على طريق المجتهد

المسئلة السادسة المجتهد المطلق اذا كان مبتدعا لا يخلو اما ان لا يكفر ببدعته او يكفر فان كان الاول فهو احد قولي ابي عبد الله البصري انعقاد الاجماع مع مخالفته نفيا
واثباتا ومنهم من قال الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيحرم له مخالفه اجماع من عداه ولا يحرم ذلك لغيره والمختار
انه لا ينعقد الاجماع دونه لكونه من اهل العقد والحل داخلا في مفهوم لفظ الامه المشهود لهم بالعصمه وغايته
ان يكون فاسقا وفسقه عن محل باهليه الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبره عن اجتهاده الصدق كاخبار
عن من المجتهدين كيف وانه قد يعلم صدق الفاسق بعد ان احواله في مباحثاته وفلتات لسانه واذا علم صدقه وجب تحكيمه
كان لغيره من المجتهدين فان قيل اذا كان فاسقا فالفاسق غير مقبول القول اجماعا فيما يخبر به وكان حاله كحال
الصبي ولانه لا يحرم تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالصبي قلنا اما لا نقبل قوله فيما يخبر به اذا لم يكن
مأمونا ولا كان عالما بفسقه واما اذا لم نقبله لذلك فلا وعلى هذا فلا نسلم اشاعة فتواه بالنسبة الى من ظهر صدقه
عنده واما الصبي فانما لم نعتبر قوله لعدم اهليته بخلاف ما نحن فيه وان كان الباقي فلا خلاف في انه غير داخل في
سلم اجماع لعدم دخوله في مسمى الامه المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر بدعته وعلى هذا فلو خالف في مسئله
وقد وعد وبقي مصرا على المخالفه حتى مات على بدعته فلا اثر لمخالفته لانعقاد اجماع جميع الامه قبل مخالفته
كما لو اسلم ثم خالف الا على رأي من شرط في الاجماع انقراض عصر المجمعين ولو نزل بعض العلماء العمل بالاجماع لخلاف
هذا المبتدع والمكفر فهو معذور ان لم يعلم بدعته ولا مؤاخذ بالمخالفه اذا عمل الحاكم بشهادته شاهد الزور من غير
علم بزوره وان علم بدعته وخالف الاجماع لجهله بان ملك البدعه ملفق فهو معذور ليقصيره عن البحث والسؤال
عرف للعلماء الاصول العارضه من ادله الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بدليله ان كان له اهليه فيهما
والا فلا هم فيما يخوضون فيه من التكفير واما ما دلت عليه براجعته

المسئلة السابعة ذهب الاكثرون من الفائلين
بالاجماع الى ان الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابه بل اجماع اهل كل عصر حجه خلافا لداود وشيعته من اهل الظاهر
واحمد حنبل في احدى الروايتين عنه والاول هو المختار ويدل عليه ان حجيه الاجماع حجه غير خارجه عما دلت عليه من
الكتاب والسنه والمعقول وكل واحد منها لا يفرق بين اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل كل عصر حسب
تناوله لاهل عصر الصحابه ومن ان الاجماع اهل كل عصر حجه وان قبل حجيه كون الاجماع حجه غير خارجه عما دلت عليه
الايات السابق ذكرها وقوله تعالى لستم خير امه اخرجت للناس مع قوله ولذلك جعلناكم امه وسطا لتكونوا
شهداء على الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يكون متناولا لغيرهم وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين والاخبار الدالة على عصمه الامه خاصه بالصحابه الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم او هم كل المؤمنين وكل

هـ

اي الكره وهو المحاوره لان قول الامه اما ان يحمد لعصمتها عن الخطا ما دلت عليه الادله السمعيه من قول ولا يتبع
ان تكون العصمه من صفات الهيئه الاجتماعيه من الخاصه والعامه واذا كان له لك فلا يلزم ان يكون العصمه الثابته
للكل ثابته للبعض لان الحكم الثابت للجمله لا يلزم ان يكون ثابتا للافراد فان قيل يجب تخصيص ما ورد
من النصوص الدالة على عصمه الامه بما هل الحل والعقد منهم دون غيرهم لثلثه اوجه الاول ان العامي ليس من
المصير الى قوله العلما بالاجماع ولا يلزم من حجيه قول العلما حجيه قول العامي والثاني ان الامه اما
كان قولها حجه اذا كان ذلك مستندا الى الاستدلال لان اسباب الاحكام من غير دليل كحال العامي ليس من اهل
الاستدلال والبطر فلا يلزم قوله معتبرا كالصبي والمجنون الثالث ان قول العامي في الدين من غير دليل
خطا مقطوع به والمقطوع خطائه لا ينعقد قوله ولا لمخالفته الرابع هو ان اهل العصر الاول من الصحابه علموا
وعوامهم اجمعوا على انه لا عبره بموافقه العامي ولا بمخالفته الخامس انا لو سلمنا عصمتهم عن الخطا في استدلالها
لا في اثبات الاحكام الشرعيه من غير استدلال ودليل خطا والعامي ليس من اهل الاستدلال فلا يتصور ثبوت
عصمه الاستدلال في حقه السادس هو ان العامي لا يتصور منه الاصابه اذا كان جاهلا بالحكم من غير دليل فلا
تتصور عصمته لان العصمه مسلزمه للاصابه والجواب عن الوجه الاول انه وان كان يجب على العامي
الرجوع الى قول العلما فليس في ذلك ما يدل على ان اقوال العلما دونه حجه قاطعه على غيرهم من المجتهدين من
بعدهم لجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم على من بعدهم شروط بموافقه العامه لهم وان لم نسلم ذلك شرطا في وجوب
اتباع العامه لهم فيما يفتون به على ان الثاني انه وان كان لا بد في الاجماع من الاستدلال الذي من اهل الاستدلال
او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يشترط ان يكون موافقه العامه للعلما المستدل لشرطا في جعل
الاجماع حجه وان لم يكن العامي مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقه الصبيان والمجانين عدم اشتراط موافقه
العامه لما بينهما من التفاوت في قرب الفهم في حق العامه الموجب للتكليف وبعده في حق الصبيان والمجانين المانع
من التكليف وعن الثالث انه وان كان قول العامي في الدين من غير دليل خطا فلا يمنع ذلك من كون موافقته
للعلما في اقوالهم شرطا في الاحتجاج على غيرهم وعن الرابع انه دعوى لم يتم عليها دليل وعن الخامس ان
العامي وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون موافقته من الاجماع حجه وعن
السادس انه وان كان العامي اذا انفرد بالحكم لا تتصور منه الاصابه فما المانع من تصويبه مع الجماعه بتقدير
موافقته لهم في اقوالهم ولا سلمنا ان العامي مصيب في موافقته للعلما وعلى هذا فحاصل ان يكون موافقته شرطا
في جعل الاجماع حجه على ما سبق تقريره وبالجمله فهذه المسئله احتهاد به عند ان الاجماع عند دخول العوام فيه
يكون قطعيا ومدركه ظنيا وعلى هذا فمن قال بادخال العوام في الاجماع قال بادخال العصمه الحافظه للاحكام
المرويه فيه وان لم يكن اصوليا وادخال الاصولي الذي ليس بفقيه طريق الاولى لما بينهما وبين العامه من التفاوت
في الاهليه وصحه النظر هذا في الاحكام وهذا في الاصول ومن قال بانه لا مدخل للعوام في الاجماع احتج بالفقيه
والاصولي بما واما من استدل بما اشتملا عليه من الاهليه التي لا وجود لها في العامي ودخولها
في عموم لفظ الامه في الاحاديث السالفة ذكرها ومن نفى بطريق عدم الاهليه المعتبره في ايمه اهل الحل والعقد

وكل الامة فان مزلم يوجد لا ملون موصوفا بالايمان ويكونه من الامة واما التابعون ولكل من بعدهم اذا اجمعوا على حكم كل علم كل الامة المومنين ولا كل الامة فلا يكون الخطاب مشاولا لهم وحدهم بل هو من عدم من المومنين ومن الامة ولو لم يكن لما فانه لو وقف واحد من الصحابه الى حكم وانفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقدا اولو خرج موته عن الامة والمومنين ظا كان ذلك واذا لم تكن التابعون كل الامة ولا كل المومنين فما انعقدوا عليه لا يلون هو قول كل الامة ولا كل المومنين فلا يلون حجه وسواء وصل لمن بعدهم قول اولم يوصل فمجرد انه لا يلون حجه لكل الامة ولا كل المومنين فلا يلون بركل مستحقا للذم والتواعد سلمنا دلالة الايات على الاخبار على ان انعقاد اجماع من بعد الصحابه حجه لكنه معارض بما يدل على عدمه وسانه من سنة اوجه الاول ان اجماع التابعين لا بد له من دليل وذلك الدليل اما ان نصا اواجماعا او قياسا فان كان اجماع من بعدهم فالكلام في اجماع الصحابه لا اجماع التابعين وان كان قياسا فيشترط في كون مستفادا عليه من جميع التابعين ليكون مساط اجماعهم وليس كذلك لوقوع الخلاف فيه فيما بينهم وان كان نصا فلا بد وان يكون الصحابه عالمه به ضروره انه لا طريق الى معرفه التابعين له الا من جهه الصحابه ولو كان ذلك دليلا لا لمكن التمسك به في ساير الحكم لما تصور مواطاه الصحابه على تركه واهماله الثاني هو ان الاصل ان لا يرجع الى قول احد سوى الصادق المويد بالمعجز لتطرق الخطا والكذب الى من عداه عز انه لما ورد السامن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الصحابه بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي وسنه الخلفا الراشدين من بعدي والدم لا هل الاعصار المتاخره بقوله صلى الله عليه وسلم ثم يفشو الكذب وان الرجل يحلف ويسئل كافرا وان الواحد منهم يحلف على ما لا يعلم وسهر قبل ان يستشهد وان الناس يكتفون كالدواب الى غير ذلك من انواع الذم التي ستوقف عليها وجب قصر الاحتجاج على اجماع الصحابه دون غيرهم الثالث ان الاجماع انما يلزم بعد الاطلاع على قول كل واحد من اهل الحل والعقد ومعرفته في نفسه وذلك انما يتصور في حق الصحابه لان اهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين لعلمهم والحصارهم في قطر واحد بخلاف التابعين ومن بعدهم لكثرتهم وتشتتهم في البلاد المتباعدة الرابع ان الاجماع من الصحابه واقع على ان مسئله لا يلون عليها ولا فيها نص قاطع انه يجوز الاجتهاد فيها فاذا لم يكن اجماع من الصحابه ولا نص قاطع والاساغ من الصحابه تركه واهماله فيلزم المسئله مجمعا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسئله فان منعنا من اجتهاد غيرهم فيها فقد حرقنا اجماع الصحابه وان جوزنا فاجماع التابعين لا يلون حجه وهو المطلوب الخامس انه لو كان في الامة من هو غايب فانه وان لم يكن له في المسئله قول بنفي ولا اثبات لا ينعقد الاجماع دونه في ملك المسئله لكونه لو كان حاضرا لكان له فيها قول فلذلك لم يعتد من الصحابه قبل التابعين السادس انه لو كان قد خالف واحد من الصحابه فان اجماع التابعين بعده لا ينعقد واذا لم ينعقد خلاف من بعدهم لا ينعقد الاجماع لاحتمال ان احدا ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه واذا احتمل فالاجماع لا يلون متيقنا والجواب عن السوال الاول قولهم في الايات انها خطاب مع الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم يلزمهم عليه ان لا ينعقد اجماع الصحابه بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها وان لا بعد خلاف من اسلم بعد نزولها لانه خارج عن المخاطبين وقلنا

يلون؟

يلون

اجمعنا على ان اجماع من بقي من الصحابه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يلون حجه قولهم التابعون يلبسوا هم كل الامه ولا كل المومنين يلزم عليه ان لا ينعقد اجماع من بقي من الصحابه بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم لان من مات من الصحابه او استشهد في حياه رسول الله صلى الله عليه وسلم داخل في مسمى المومنين والامه وهو خلاف المجمع عليه بين العالمين كالاجماع وليس ذلك كالاجماع الماضي اذا لم يلن له قول غير معتبر كما ان المستقبل غير مسطر وعلى هذا فمقول انه اذا ذهب واحد من الصحابه الى حكم في مسئله ثم مات واجمع التابعون على خلافه في تلك المسئله فقد قال بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين ولا اعتداد بقول الماضي وليس بحق لانه يلزم منه انه اذا اجمعت الصحابه على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماع الماضين انه ينعقد وهو محال وهو مخالف للاجماع العاملين بالاجماع وانما الحق في ذلك ان يقال اذا حكم الواحد من الصحابه بحكم ثم حكم التابعون بخلافه فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الامة المعتبرين في تلك المسئله التي وقع الخوض فيها وان كان حكمهم في مسئله لم يتقدم فيها خلاف بعض الصحابه فهو حكم كل الامه المعتبرين وهذا كما لو افتى الصحابي بحكم ثم مات واجمع باقي الصحابه على خلافه فانه لا ينعقد اجماعهم وان انعقد اجماعهم اذا مات من عرف مخالفته لان حكمهم في الاول ليس هو حكم كل الامه المعتبرين بخلاف حكمهم في الثاني والجواب عن المعارضه الاولى انه وان كان دليل التابعين معلوما للصحابه غير انه لا يشترط ان يكون وافقه للحكم لم يقع في زمن الصحابه علم بمعارضه لحكمهم او انما وقع في زمن التابعين فمعرضوا الاباحة حكمها شاعلى ما وصفوا وعن الثانيه ان الادله الدالة على كون الاجماع حجه لا فرق بين اهل عصر وعصر كان معلوما للصحابه او لا وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا دلالة له على عدم الاهتداء بغيرهم لان الطرق المفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجه فضلا عن مفهوم اللقب على ما سياتي في مسايل المفهوم ولذلك الكلام في قوله اقدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وان ذلك لا يوجب كون اجماع ابي بكر وعمر مع مخالفه باقي الصحابه لما تحته فاطعه وهو خلاف الاجماع من الصحابه قولهم انه دم اهل الاعصار المتاخره على ما في دلالة عليه ظهور الفساد واللدن وليس منه ما يدل على خلو كل عصر من وقوع الحجه بقوله وانه ابقى اهل ذلك العصر على حكم لا يلون معصومين من الخطا فيه وعن السابعه ما سبق في مسئله تصور الاطلاع على اجماعهم ومعرفتهم وعن الرابعه انه ان اجمع الصحابه على جواز الخلاف مطلقا فلا تصور انعقاد اجماع التابعين على الحكم في تلك المسئله لما فيه من التعارض بين الاجماعين عن القاطعين واجمعوا على وجوب الاجتهاد ومنع ظاهر الاجماع والا تناقض وعن الخامسه انه ما يشتغله انما يشترط في الاجماع من الصحابه فانه لو مات انعقد الاجماع من باقي الصحابه دونه ولو كان غايبا لم ينعقد وانما كان ذلك لان الغايب وان كان له اهليه القول والحل والموافقه والمخالفه بخلاف الميت وعن السادسه انها مشتركه بالالزام على الاول من الصحابه فانه يحتمل انه خالف فلم ينقل خلافه ومع ذلك فان اجماع باقي الصحابه بعده يلون منعقدا كيف وان الظاهر في مثل هذه الاحتمالات البعده انها لا تعارض ما ذكرناه والا لما انعقد اجماع الصحابه لاحتمال ان يلون واحد منهم قد اظهر الموافقه واضمر المخالفه لامر من الامور كما نقل عن ابن

انه عباس في موافقته لهم في مسئله العول واظهار التاسف بعده لما منه احتلفوا في انعقاد
اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فذهب الاكثرون الى انه لا ينعقد وذهب محمد بن جرير الطبري وابو
بكر الرازي وابو الحسين الخياط من المعتزله واحد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انعقاده وذهب
قوم الى ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا كان معتبرا به وقال ابو عبد الله
الحرجاني ان سوغت الجماعه الاجتهاد في هذه المسئله كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في مسئله العول
وان انعقدت الجماعه عليه ذلك كخلاف ابن عباس في المنع والمنع من تحريم ربوا الفضل لم يكن خلافه معتدا
به ومنهم من قال ان قول الاكثر يلزم تحمله وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان خالفه
والمختار مذهب الاكثرين ويدل عليه امران الاول ان التمسك في اثبات كون الاجماع حجة انما هو بالاخبار
الواردة في السنة الدالة على عصمة الامة على ما سبق تقريره وعند ذلك فلقائل ان يقول لا نسلم في الاخبار
المذكوره ما يدل على ان كل الموجودين من المسلمين في اى عصر كان يحصل انه اريد به الاكثر ثم نقول سلمنا انه
يحصل انه اريد به كل الموجودين من المسلمين في اى عصر كان لكن لا نسلم ان المراد بهم الاكثر في مسئله
تحمل الجار وملزمون الضيف والمراد بهم الاكثر منهم عسى ان حمله على الجميع مما يوجب العمل بالاجماع قطعا كالكل
العدد الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال ان اراده
الاقل والاكثر ليس هو الاكثر الكل الثاني انه قد جرى مثل ذلك في زمن الصحابه ولم ينكر احد منهم على
خلاف الواحد بل سوغوا له الاجتهاد فما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمه للغير
للاخر به لما كان له ذلك من ذلك اعتراض الصحابه على امساع ما نجز الوكاه مع خلاف اكثر هم لهم وكذلك
خلاف الصحابه لما اعتمده ابن عباس في مسئله العول وتحليل المتعه وانه لا ربوا الا في النسيه ولولا ان خلافهم
لا يمنع من انعقاد ما ذكرناه في هذه المسائل لما ذكرنا في مسئله العينه ولا في مسئلتي قوله العول
لا ينقض الوضوء ولا في طلحه في قوله ما ان اهل البرد لا يفطرون الى غير ذلك ولو كان اجماع الاكثر حجة لما ذهبوا
بالانكار والتخطيه وما وجد منهم من الانكار في هذه الصور لم يكن انكارا وتخطيه بل انكارا وتخطيه
في الباطن كما حرت عاده المجتهدين بعضهم مع بعض لدلالتهم على الخلاف الذي ذهب اليه المخالف وان كان جائزا
الى وقتنا هذا وربما كان ما ذهب اليه الاقل هو المعول عليه الان لعمل جامع الركوع ولو كان خلاف المخالف
للاجماع المقطوع به لما كان ذلك سائغا وقد سلك بعضهم هاهنا طريقة اخرى فقال انه لو انعقد اجماع
الامة مع مخالفة الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع الى القليل
وذلك في حق المجتهد ممتنع وان لم ينعقد الاجماع عليه ولا يكون الاجماع حجة معتبرا به فانه لو كان
معتبرا به لما ساغت مخالفته بالاجماع ولقائل ان يقول اذا فرضنا ان انعقاد الاجماع من
الاكثر دون الاقل حجة قاطعه فالمعول عليه رجوع المجتهد الواحد اليه وان كان على خلاف ما اوجبه اجتهاده
لا يلزم منكر الما فيه من ترك الاجتهاد بما ادى اليه الاجماع القاطع ولهذا فانه لو اجمعت الامة على حكم
ثم جاء بعدهم مجتهد يرى في اجتهاده ما يخالف اجماع الامة السابقة لم يخرجه الحكم به بل وجب عليه
الرجوع الى الامة اجماعا من المخالفين بالنص والاجماع والمعقول اما من جهة النصوص

منها ما ورد من الاخبار الدالة على عصمه الامة عن الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ منهم الواحد
والاثنان كما يقال بنو تميم يحرمون الخمر ويكرمون الضيف والموادة بالاكثر فكان اجماعهم حجة لدلاله النصوص عليه ومنها
قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماعه يد الله على الجماعه اياكم والشذوذ والشاذ من
الشيطان كالواحد والاثنين والخارج من الجماعه قيد شبر فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه والشذوذ هو الانفراد
وهو ان الامة اجمعت على خلافه اى حكم على اعتقاد الاجماع عليه لما امن عليه الاكثرون وان خالف فيه الواحد والاثنان
وسعد ان عباده ولولا ان اجماع الاكثر حجه مع مخالفه الاقل لما كان اماما في الكراسه تاركا لاجماع واما من جهه
المعقول فمن خمسه اوجه الاول ان خبر الواحد انما لم يفد العلم وحبر الجماعه اذا بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم
فليكن مسئله في باب الاجتهاد والاجماع والثاني ان الاكثر هو المحصل لها الترجيح في روايه الخبر فليكن مسئله في
الاجتهاد لما لنا انه لو اعتبرت مخالفه الواحد والاثنين لما انعقد الاجماع اصلا لانه ما من اجماع الا ويمكن
مخالفه الواحد والاثنين فيه اما سرا او علانيه الرابع ان الاجماع حجه في العصر الذي هم فيه وفيما بعده وذلك
يستحيل ان يكون فيهم مخالف حتى يكون حجه عليه الخامس ان الصحابه انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
في النقود وتحليل المتعه والعول ولولا ان اتفاق الاكثر حجه لما انكروا عليه فانه ليس للمجتهد الانكار على المجتهد
والجواب قولهم لفظ الامة يصح اطلاقه على الاكثر قلنا بطريق المجاز ولهذا يصح ان يقال اذا شذ عن الجماعه
واحد ليس هو كل الامة ولا كل المؤمنين بخلاف ما اذا لم يشذ منهم احد وعلى هذا فيحب حمل لفظ الامة على الكل
ليكون الحجه فيه قطعيه ما بيناه في الحساء وعلى هذا فيحب حمل قوله عليكم بالسواد الاعظم على جميع
اهل العصر لانه لا اعظم منه فان قيل وظاهر هذا الخبر يقتضي ان يكون السواد الاعظم حجه على
من ليس من السواد الاعظم وذلك لا يتم الا بان يكون في عصرهم مخالف لهم فلما هو حجه على من يأتي بعدهم
اهل عصرهم وعلى هذا يكون الخواف عن قوله صلى الله عليه عليكم بالجماعه يد الله على الجماعه وحشه قال
الانسان فما فوقهما جماعه اما اذا اريد انعقاد جماعه الصلاه بهما وقوله الكل والسواد فلما انه اذا
هو المخالف بعد الموافقه لان من خالف اصل الموافقه وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين بعد اراد به
الحث على طلب الرفيق في الطريق ولهذا قال والثلثه ركب وما دلوه في عدد الامة لانا لم نسلم ان
الاجماع معتبر في انعقاد الامامه بل التسعه محصور من عدلين كافيه وانا لو سلنا عدم انعقاد الاجماع
الا على تسعه اي بل فان كل من تاخر عن التسعه اما تاخر لعذر وطرو امر منع ظهور الموافقه منه بعد ذلك
وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في الامامه من علم الكلام والجواب عن الحجه الاولى ان
المعقول انه ان كان صدق الاكثر فيما اخبروا به عن امر محسوس معتبر العلم فالملزم مسئله في الاجماع الصادر عن الاجتهاد
مع ان الاحتجاج فيه انما هو بقول الامة والاثنان ليس هو كل الامة على ما سبق ثم لو كان كل من اداه جنبه اليقين يلزم قوله
اجماعا فمحال لوجوب ان يكون اجماع كل اهل بلد يحتج به مع مخالفه اهل البلد الاخر لهم لان حبر اهل كل بلد يفيد العلم
وعن الخامسه انه لا يلزم من الترجيح بالكثره في الروايه التي سلطت منها عليه الظن دون العلم مسئله في الاجماع
مع كونه يقينيا ليف وانه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الروايه لكان مصيرا لواحد الى الحكم وحده اجماعا كما

ان رواية واحده مقبوله وليس كذلك وعن المسالة ان الاحتجاج بالاجماع انما يكون حيث علم الاتفاق من الكل
اما مصيح المعال وقرائن الاحوال وذلك يمكن حتى الكان العلم بالاتفاق لكن واما حيث لا يعلم فلا وان قيل
ان ذلك غير ممكن فمثله ايضا جار في الاكثر ويلزم من ذلك انه لا ينعقد الاجماع اصلا وهو خلاف الاصلين وعن
السوابعه انه يلزم من تحقيقه على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم وعلى من يوجد بعدهم ثم ان كان الاجماع لا يلزم تحقيقه
مع الخلاف فلزم منه انه اذا لم يلزم خلاف لا يكون اجماعا وهو ظاهر الاحاله وعن الخامسه ان الصحابه على
ابن عباس فما ذهب اليه لم يلزم شاعلى اجماعهم واجتهادهم بل شاعلى مخالفة ما رووه له من الاخبار الدالة على تحريم
ربوا الفضل وسيح شنعه على ما جرت عاده المجتهدين في مناظراتهم والا لعاد على مخالفه ما ظهر لهم من الدليل حتى
يتبين لهم المأخذ من جانب فخصم وذلك كما قال ابن عباس من شاء باهلته والذي حصى رمل عالج عددا ما اخطأ ابن عباس
في مال واحد نصفا وثلثا هذان نصفان ذهبا مال فاين موضع الثلث وقال اخر لا يبقى الله زيد يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل ابن ابن ابنا وليس ذلك لان العود الى قصوله واحد هلى من خالفه بل يعني طلبه التسوية عن تاخذ مخالفه
واذا عرف انه لا يمكن وفاق الاكثر اجماعا فيمتنع ان يكون حجه لقوله عن الادله المتفق عليها وهي اخص من الاجماع والسنه
واجماع الامة والقياس مع عدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به ولذلك لا يلزم اولى بالاتباع لان الترجيح بالكثره وان
كان حاصلا بما رواه الاحاد ما قد مضى ظهور احد الطرفين على الاخر ولا يلزم مثله في باب الاجتهاد وما فيه من ترك
ما ظهر من الدليل لما لم يظهر له فيه دليل او ظهر فيه ان مرجوح في نظره **المسأله** الرابعه اذا سوغ احد قولين
في المسأله الاجتهاديه كما اذا سوغ احد المجتهدين في عصر الصحابه هل ينعقد اجماع الصحابه مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا ينعقد
اجماعهم مع مخالفته كما اختلف هو لا ء فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من اهل الاجتهاد فقول كل واحد
اجماع الصحابه فلا ينعقد اجماعهم مع مخالفته وان بلغ رتبه الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابه لا يعد خلافا وهذا
هو مذهب اصحاب الشافعي واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفه ومذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ومن شرط انقراض
العصر قال لا ينعقد اجماع الصحابه مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حاله اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم
قبل موتهم وعصرهم وذهب قوم الى انه لا عبره بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل في روايه والمختار انه
ان كان من اهل الاجتهاد حاله اجماع الصحابه لا ينعقد اجماعهم دونه وقد استدل كل من اصحابنا بقول بعض
ان الصحابه سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد معهم في الوقايع الحادثه في عصرهم كما عند بن سيرين وشريح
العاضي والحسن البصري ومسروق وابي وايل والشعبي سعيد بن جبير وغيرهم حتى ان عمر كان يرسل الى شريح
القضاء ولم يعبر صاحبه عما حاكمهما اليه وحمل على على الخصوم عرضه عليه كما عنده على خلاف راي علي ولم ينكر عليه
وروي عن ابن عمر انه سئل عن فريضه فقال اسالوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسئل الحسن بن علي رضي الله عنهما
عن مسله فقال اسالوا الحسن البصري وسئل ابن عباس عن رد ربع الولد فقال اسالوا لمسروقا فلما اتاه اتاه بالجواب
اسعه وروي عن ابي سلمه بن عبد الرحمن عوف انه قال بدا لوت انا وابن عباس وابو هريره في عدة الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريره اما مع ابن اخي
فوقع ان عباس لابي سلمه ان خالفه مع ابي هريره الى عمر قال من الوقايع ولو كان قول التابعي حجه لما شاع للصحابه

حجيته والرجوع اليه وفي هذه الحجه نظر فان لقايل ان يقول انما كان الاحتمال سوغا للتابعي عند اختلاف الصحابه
ولا يلزم من الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق وهو محل النزاع فان قول التابعي معتبر
عند انقراض عصر الصحابه اذا لم يكن منهم اتفاق وعند من يكن على خلاف اتفاقهم والمعتمد في المسأله
ان الادله الدالة على كون الاجماع حجه انما هي الاخبار الدالة على عصمة الامه عن الخطا على ما سبق وهذا الاجماع يصدق
عليهم مع خروج التابعين المجتهدين منهم عنهم فانه لا يقال اجماع جميع الامه بل اجماع بعضهم فالمانع حجيته
راجح الخصوم بالنص والمعقول والاثار اما النص فقوله صلى الله عليه عليكم بسنتي وسنه 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 الصحابه رضوان الله عليهم لهم مزيه الصحبه وشهاده التنزيل وسماع التاويل وانهم مرضي عنهم
على ما قال تعالى لقد رضي الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجره وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حقهم لو انفق احدهم
ملا الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وذلك يدل على ان الحق معهم لا مع غيرهم واما الاثار وهي اظهر من ان تحتاج
على شرح حكمه ومن اتى بعضها احترازا من الملال كقوله الخ ومنها ما روي عن عايشه رضي الله عنها انها انكرت
على ابي سلمه رضي الله عنه الوضوء من عوف كارانه للصحابه وكلامه مما سبق في مسله انعقاد اجماع عن ذلك وقد يجاب عن الاول
والجواب عن المخصوص والفضيله والرجحان الوقيعه ولئن سلمنا لو كان كل ما يوجب اختصاص الاجماع بهم لما اعتبر قول الاكثر
مع انهما جزمن ولا قول المهاجرين مع قول الاكثر ولا قول ابي بكر في العشر مع قول الخلفاء الاربعه ولا قول عمار وعلي مع
قول ابي بكر وعمر ولا قول عن الاهل مع الاهل ولا قول عن الروحات مع الروحات لوقوع التعاوت والتفاضل
ولم يعل به قايل وعن الاثار اما النص على شرح حكمه فليس كان قوله عن معتبر ونهدا ولانه لما حكم عليه بخاصته
خلاف رايه لم ينكر عليه وانا نعمل حكمه بمعنى انه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض كما قال عمر لابي موسى
فلان ولامه اذا اعترض عليه ويحمل انه بعضه بنص اطلع عليه اوجب بعض حكمه واما ما اسند عايشه على ابي سلمه
يحمل انه كان ذلك حكما فيما سبق فيه اجماع الصحابه او لانه لم يكن قد بلغ رتبه الاجتهاد او طرحوا الباقي مع
الصحابه الامارات ذكر مدعاها ولا حجه فيه **المسأله** العاشره ليس للامه على ان اجماع اهل المدينه وحدهم
لا يكون حجه على من خالفهم في حاله انعقاد اجماعهم حلافا لمالك فانه قال يلزم حجه ومن اصحابه من قال انما اراد بذلك
ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد به ان يكون اجماعهم اولى ولا متنع من مخالفته ومنهم من قال اراد
بذلك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمختار مذهب الاولين وذلك لان ادله الدالة على كون الاجماع حجه مساويه
لاهل المدينه والخارج عن اهلها وقد انه لا يلزم من اتفاق اهل الامصار والاقطار من المومنين فلا يلزم اجماعهم حجه على ما عرف في
المسايل المتقدمه **احتج** من نصر مذهب مالك النص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينه طيبه
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان معصوما عنهما وقال صلى الله عليه ان الاسلام ليارز الى المدينه
كما تارز الحيه الى جحرها وقال صلى الله عليه لا يخرج احد اهل المدينه الا ابتاع خيرا منه او قال كما يتاع الخبز في الماء واما المعقول فمن وجهين
الاول هو ان المدينه دار هجره النبي صلى الله عليه وسلم وموضع مهبط الوحي ومسقط راس الاسلام ومجمع الصحابه

فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها الثاني ان اهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف
باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عنهم الثالث ان رواية اهل المدينة مقدمة على رواية
غيرهم فكان اجماعهم حجة على غيرهم والجواب عن الشبهة الاولى انه وان دل على فضل المدينة على الخبث
فليس فيه ما يدل على ان من كان خارجا عنها لا يكون كالنافي عن الخبث ولا على كون اجماع اهل المدينة دونه
حجة وتخصيصه للمدينة بالذكر انما كان اظهارا لشرفها وابانة لخطرها وتمييزا لها عن غيرها لما اختصت به
من الصفات المذكورة في الوجه الاول من المعقول وهو الجواب عن باقي النصوص وعن الوجه الاول من المعقول انه
لا يدل اشتمال المدينة على صفات موجبة لفضلها وليس في ذلك ما يدل على اختصاصها عن غيرها ولا على الاحتجاج
باجماع اهلها فان مكة ايضا مشتملة على امور موجبة لفضلها كالبيت الحرام والمقام وزمزم والحجر والملتزم والصفا
والمروة ومواضع المناسك وهي مولد النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل ابرهيم ولم يدل ذلك على
الاحتجاج باجماع اهلها على مخالفيهم اذ لا قائل به وانما الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولا اثر للبقاع في
ذلك وعن الوجه الثاني ان ذلك لا يدل على انحصار اهل العلم فيها والمعتبرين من اهل الحل والعقد وممن يعتد
بقولهم فانهم كانوا منتشرين في البلاد متفرقين في الامصار وكلهم ممن يرجع الى النظر والاعتبار سواء ولهذا قال صلى الله عليه
وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع لعدم تأثير المواضع في ذلك وعن الوجه
الثالث انه مسلم عند من يوجب الترجيح بين الرواية والدراية لكن وان كان الترجيح حاصلا في ذلك من
الجمع من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة حتى انه يجب على المجتهد العمل
بقول الاكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية ولا كذلك في الاجتهاد فانه لا يجب على احد من المجتهدين
الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد ايضا واما من جهة التفصيل فهو ان الرواية مستندها السماع
ووقوع الحوادث المروية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبحضرته ولما كان اهل المدينة اعرف بذلك واقرب الى معرفته
كانت روايتهم ارجح واما الاجتهاد فطريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد
ولا يختلف باختلاف الاماكن الا على ما ذكرناه ولا يكون اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة حجة
على مخالفيهم وان خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل المسألة الحادية عشرة لا يلتفت في انعقاد الاجماع الى اهل
البيت مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة للدليل السابق في المسألة المتقدمة احتج المثبتون بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر
بذهاب الرجس عن اهل البيت بانما وهي للحصر فيهم واهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين ويدل عليه انه لما نزلت
هذه الاية ادار النبي صلى الله عليه وسلم الكساء عليهم وقال هؤلاء اهل بيتي والخطأ والضلال من الرجس فكان منفيا عنهم
واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما
فلا يقع الخطأ على غيرهما واما المعقول فهو ان اهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم اهل بيت الرسالة
ومعدن النبوة والوقوف على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله لملازمتهم ومخالطتهم له صلى
الله عليه وانهم معصومون عن الخطأ على ما عرف في موضعه من الامامة والآية المدلول او الاولى اقوالهم والمعالم

حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم ضرورة عصمته عن الخطأ في اقوال النبي صلى الله عليه وسلم وافعاله والجواب
عن التمسك بالآية انها نزلت في زوجات النبي صلى الله عليه وسلم لقصد دفع التهمة عنهن وامتداد الاعين اليهن ويدل
عليه اول الآية وآخرها 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 الى قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقوله صلى الله عليه هؤلاء اهل بيتي لا ينافي كون الزوجات من اهل البيت ويدل عليه الامر
المخاطبة لهم باهل البيت والخبر وهو ما روي عن ام سلمة انها قالت للنبي صلى الله عليه وسلم الست من اهل البيت قال بلى
ان شاء 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 الذكور كعلي
والحسن والحسين فجاء خطاب التذكير لان الجمع اذا اشتمل على مذكر ومؤنث غلب جمع التذكير وصار كما في قوله تعالى
في حق زوجة ابرهيم فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتا أألد وانا عجوز وهذا بعلي
شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت فدخل في ذلك خطاب الزوجة والتي
من جواب سيدنا ابرهيم عليه السلام مذكور في ... وعن الخبر انه من باب الآحاد وعندهم انه ليس بحجة وان كان حجة
لكن لا 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 صلى الله عليه وسلم وانهم حجة ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة واما المعقول
فذلك لانهم اخبر بحاله من اقواله وافعاله ثم ما ذكروه معارض بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وبقوله اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر وبقوله خذوا شطر دينكم عن الحميراء وليس العمل بما ذكروه اولى بما ذكرناه وعن المعقول
اختصاصهم بالشرف والنسب فلا اثر له في الاجتهاد واستنباط الاحكام من مداركها بل المعول
في ذلك انما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية وكيفية استثمار الاحكام منها وذلك
مما لا يؤثر فيه الشرف ولا قرب القرابة واما الملازمة والمخالطة للنبي صلى الله عليه وسلم فذلك مما شارك العترة
الزوجات ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر من خدمه وغيرهم واما العصمة فلا نسلم التمسك
بها لما بيناه في الكتب الكلامية واما الآية فقد بينا ان المراد في نفي الرجس انما هو نفي الظنة
والتهمة عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لا يدل على نفي الخطأ والضلال في الاجتهاد والنظر في الاحكام
الشرعية وعلى هذا فبطل ان يكون قول الواحد منهم ايضا حجة ويؤيد ذلك ان عليا عليه السلام لم ينكر على احد
ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ولم ينقل انه احتج بما قوله حجة مع كثرة مخالفته ولو كان ذلك منكرا لفعل
كان متمكنا من الانكار فيما خولف فيه في زمن خلافته وظهور شوكته ... لا يكون خطأ منه والحرج
بترك ... العصمة وعن خوف ... فيما ذهب اليه المسألة الثانية عشرة لا ينعقد اجماع الائمة
الاربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه
والقاضي ابي حازم من اصحاب ابي حنيفة ولذلك لا يعتد باجماع الشيخين رضي الله عنهما ابي بكر وعمر

مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لبعض المتأخرين ودليل ذلك ما سنوفي المسائل المتعلقة منه حجة من قال
بانعقاد اجماع الائمة الاربعة قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من
بعدي عضوا عليها بالنواجذ اوجب اتباع سنتهم دائما اوجب اتباع سنة المخالف لسنتهم لا يقتضي قوله
فلذلك المخالف لسنتهم وحجة من قال بانعقاد اجماع الشيخين رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عن الحديث الاول انه عام في كل الخلفاء الراشدين والاستدلال
منه على الحصر في الائمة الاربعة وان دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم الحديث ويؤول
العمل باحد الحديثين بالاولى من الاخر واذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه ويهدم ايضا الاستدلال بالخبر
الاخر ايضا **المسئلة** الثالثة عشر اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع فمن استدل لكون
الاجماع حجة بدلالة العقل وهو ان الجمع الكثير لا يتصور تواطيهم على الخطا كالامام الحسن وغيره والاقدمين
اشتراط ذلك عنده لتصور الخطا على من دون عدد التواتر واما من احتج على ذلك بالادلة السمعية فقد
اختلفوا فمنهم من شرطه ومنهم من لم يشرطه والحق انه غير مشروط لما سنناه من ان اسناد الاجماع بطريق العقل
غير متصور وانه لا طريق الى معرفته سوى الادلة السمعية من الكتاب والسنة وعلى هذا فمهما كان عدد الاجماع بعض
من عدد التواتر صدق عليهم لفظ الامة والمؤمنين وكانت الادلة السمعية موجبة لعصمتهم عن الخطا
عليهم ووجوب اتباعهم وان قل ما ذكرناه فما يقع بعد بلوغ عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر
وذلك غير متصور مهما دام التطبيق من الله تعالى بدين الاسلام وذلك لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة
على ذلك والحجة على ذلك انما تكون بالنقل المفيد لوجود محمد وتحديثه بالرسالة وما ورد على لسانه
من غير بقاء السنة وادلة الاحكام بعده وذلك غير متواتر من اخبار المسلمين لعدم نقل
عددهم لذلك وما لعلمنا من وجود ذلك واعدامه فسلمنا امكان بقاء التطبيق مع عدد اقل من عدد التواتر
لكن لا نسلم صدقه على المسلمين لانا لا نعلم اسلامهم واما نهم بأقوالهم ومن لا نعلم اسلامه لا نعلم صدقه
في الخبر عن الدين سلمنا امكان حصول العلم بأقوال من دون عدد التواتر فلم لم يتفق من الائمة سوى
واحد هل يقوم الحجة بقوله لم لا والجواب عن الاول انا ان علمنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد
فلا يلزم من بعضهم عند هم عن عدد التواتر امتناع الحجة بالتكليف لامكان حصول المعرفة بذلك من اخبار
المجتهدين والعامة جمعا فانه ليس من شرط التواتر ان يكون بما قله يحصل العلم وان قلنا ان العوام داخلة في
الاجماع ومع ذلك فهو الجمع دون عدد التواتر فلا يلزم ايضا انقطاع ذلك لامكان ادامة الله تعالى ذلك
باحصار المسلمين واحصار الكفار معهم وان كنا لا نعرفون سوى محمد صلى الله عليه وسلم ويحصل العدد الغفير لذلك لاختلاف
المعدة للعلم باحصارهم ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى تأتي امر
الله وسعد وعلم ذلك كله وانقطاع التطبيق وانتهاء الاسلام عن ممسح غفلا ولا شرعا ولذلك قال
صلى الله عليه اول ما يفقد من دينكم الامانة واخر ما يفقد الصلاة وقال صلى الله عليه وسلم ان الله لا ينزع العلم من
صدور الرجال ولكن ينزع العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فاذا سئلوا افتوا

بغير علم فضلوا واضلوا وعن السؤال الثاني انه لا بعد في حصول العلم لخبرهم بما يحف به من القرائن
ولا بعد في ذلك وان كان لخبر واحد او ان الخلق لله تعالى العلم الضروري بذلك وعن السؤال الثالث ان ذلك
مما اختلف فيه جواب الاصحاب فمنهم من قال ان قوله يكون حجة شنعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه
صدر عليه اطلاق لفظ الامة ودليل قوله تعالى ان ابرهيم كان امة فانما اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد
والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة كما نص عليه الصوفي ان نوحا كذلك مشاركة له في خمس
الجمع الكثير ومنهم من انكر ذلك مصيرا منه الى ان لفظ الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك من اثنين
فصاعدا **المسئلة** الرابعة عشر اختلفوا فيما اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وعرف
به 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 للزمن هو من شرطه ذلك العصر كالصحابي وذهب الشافعي
الى نفي الامرين وهو منقول عن داود وبعض اصحاب ابي حنيفة وذهب بعضهم الى انه حجة وليس باجماع
وذهب ابو علي الى ما هو من اصحاب الشافعي الى ان ذلك من الحكام حاكم لم يكن اجماعا وان كان قضاؤه اجماعا وقد
اختلف القائلون بكونه اجماعا ان سكوت من سكت يحتمل ان يكون لانه موافق ويحمل انه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة
ويحتمل انه اجتهد لكن لم يؤده اجتهاده الى شيء وان ادى اجتهاده الى شيء فيحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفا للقول
الذي ظهر لكنه لم يظهره اما للروي والتفكر او لضيق وقت يتمكن من اظهاره واما لاعتقاده ان العامل بذلك
مجتهد ولم يرد الانكار على المجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او لانه سلك حشمة ومهابة وخوف فتنة
كما نقل عن ابن عباس انه وقف عن حكم العول واظهر النكير بعده وقال هبته وكان رجلا مهيبا واما لظنه
ان عمر قد رضاه مونة الانكار وهو مخطئ فيه ومع هذه الاحتمالات فلا يلزم من سكوتهم مع انتشار القول المجتهد فيما بينهم
اجماعا ولا حجة واما حجة من رأى تصور ان لا يعاده جائز فان الحاضر مجالس الحكام محصور على بعض من حالفهم
له فيما ذهب اليه من عسر انكاره ما في الانكار من الاحتمال عليهم ولان حلم الحاكم يطمع الخلاف وسقط الاعتراض
خلاف قول الميت فان فتواه عن ازمه ولا ما نعه من الاجتهاد وفي هاتين الحجتين نظر اما الاولى فلما ذكرنا فيها
من الاحتمالات وان عاش سعد ذره عقلا وهي خلاف الظاهر من احوال ارباب الدين واهل الحل والعقد اما
احتمال عدم الاحتهاد في الواقعة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع
وجوبه عليهم والزامهم به واما سماع تعليلهم لعدم ذلك منهم مع كونهم من المجتهدين فانه معصية والظاهر عليه ارتكابها
من اسند من المسلم واما احتمال عدم تأديته الاحتهاد الى شيء من الاحكام فبعيد ايضا لان الظاهر انه ما من حكم الا
ودله تعالى عليه دلائل وامارات تدل عليه والظاهر من اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر
بها واما احتمال الاخبار بالاعذار للعروض والتفكر فان كان جائزا غير ان العاده تحيل ذلك في حق الجميع ولا
سيما اذا امتد عليهم ازمنة كثيرة حتى تعرض كل عصر من عمر يكبر واما احتمال السكوت عنه للوقوف تحيلها
وذلك مما لا يمنع من مباحثته ومناظرته وطلب الكشف عن ما حله لا سيما مع توفر الدواعي العادية في الاعصار
الى ما هذا شأن المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم بتحقيق الحق وابطال الباطل كمناظرتهم في مسائل

الحد والاخوة وقوله انت علي حرام والعول ونحو ذلك من المسائل واما احتمال التقية فبعيد ايضا وذلك لان التقية انما تكون فيما يعمل المخالف ظاهرا وليس كذلك لوجهين الاول ان صاحب المجتهد ان عمر رضي الله عنه كان لا يقدح ذلك لان الغالب من حال المجتهدين ومن هو من سادات ارباب الدين ان يباحثه فيما ذهب اليه لا يوجب حنيفة في نفسه ولا حقدا في صدره يخاف عاقبته اذ هو خلاف مقتضى الدين والثاني انه اما ان يكون حاملا على مخوف ولا يعبه ما يسمع الله وان كان ذا شوكة وقوة كالامام الاعظم فيما ياتيه في ذلك يكون غشا في الدين والكلام معه فيه بعد نفيا والغالب انما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من ارباب الدين كما نقل عن علي في رده على عمر رضي الله عنهما في عزمه على اعادة الجلد على ابي شحمة على المغيرة بقوله ان جلدته فارجم صاحبك ورد معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر ومن ذلك رد المراة على عمر لما نهى عن المغالاة في مهور النسا بقولها انعطينا الله تعالى بقوله واتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا حتى قال عمر امراة خاصمت عمر فخصمته ومن ذلك قول عبيدة السلماني لعلي رضي الله عنه لما ذكر انه قد تجدد له راي في بيع امهات الاولاد رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقائع واما حجة ابن ابي هريرة فانما تصح بعد استقرار المذاهب واما قبل ذلك فلا نسلم ان السكوت يكون الا عن رضى وعلى هذا فالاجماع السكوتي ظني والاحتجاج به ظاهر لا قطعي

المسالة الخامسة عشرة اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم في مسالة ولم ينتشر بين اهل عصره فلا نعرف له مخالف فهل يكون اجماعا فيه الاكثرون على انه ليس باجماع وهو المختار وذلك لانه انما يتخيل كونه اجماعا من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار على ما تقدم في المسالة التي قبلها واما اذا لم يعلموا به فيمتنع رضاهم به او سخطهم مع ذلك فيحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسالة قول لعدم خطورها ببالهم وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون موافقا للمسكوت الينا واحتمل ان يكون مخالفا له احتمالا لا على السوا ومن لا قول له في بعض الامر في المسالة او له قول لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة فلا يحصل منه الموافقة والاجماع واذا لم يكن اجماعا فهل يكون ما نقل الينا من قول الصحابي حجة متبعة ام لا فياتي الكلام فيه فيما بعد

المسالة السادسة عشرة اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة والاشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك الى اعتباره شرطا ومن الناس من فصل وقال ان كان من اتفقوا باقوالهم او افعالهم او بهما لا يكون انقراض العصر شرطا وان كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكت الباقون عن الانكار مع اشتهاره فيما بينهم فهو شرط وهذا هو المختار لكن قد احتج القائلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لا بد من الاشارة اليهما ووجه ضعفهما ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار المسلك الاول انهم قالوا وقع الاجماع على كون الاجماع حجة بعد انقراض العصر ادلة لا يخالفه والحجة اما ان تكون في نفس الاتفاق او في نفس انقراض العصر او مجموع الامرين لا جائز ان يقال بالثاني والا لكان انقراض العصر دون الاتفاق حجة وهو محال ولا جائز ان يقال بالثالث والا لكان موتهم مؤثرا في جعل اقوالهم حجة وهو محال كما في موت النبي صلى الله عليه وسلم فلم يبق سوى الاول وهو ثابت قبل انقراض العصر وذلك

هو المطلوب وللقايل ان يقول لا مانع ان يكون الحد في اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم ولا يخفى ان دعوى اختلال ذلك غير محل النزاع ولا يلزم من عدم اشتراط عدم مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم في صحة الاحتجاج بقوله عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه اذ هو قياس من غير جامع صحيح كيف والفرق حاصل من جهة ان قول النبي مستند الى الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقول غيره ليس كذلك حتى يقع في مقابلة قوله واما قول غيره فمستند الى الاجتهاد وقول المخالف له ايضا مستند الى الاجتهاد وليس احدهما اولى من الاخر فافترقا المسلك الثاني هو ان نقول باشتراط انقراض العصر يفضي الى عدم تحقق الاجماع مطلقا مع كونه حجة متبعة وكل شرط افضى الى ابطال المشروط المتفق على حقيقته كان باطلا وبيان ذلك ان من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لاهل ذلك العصر اذا كان من اهل الاجتهاد مخالفتهم وشرط في صحة اجماعهم موافقته لهم واذا صار التابعي من اهل الاجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا الى يوم القيامة ومع ذلك فلا يكون الاجماع متحققا في عصر من الاعصار وللقايل ان يقول القايلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم فذهب احمد بن حنبل الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر في اصح الروايتين عنه مع انه يشترط انقراض العصر وفائدة اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به لا للجواز وجود مجتهد اخر وعلى هذا فالاشكال يكون مندفعا وبتقدير تسليم دخول التابعي معهم في اجماعهم فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة واعتبار موافقة من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك عصرهم وعلى هذا فالاشكال لا يكون متجها والمعتمد في ذلك ان يقال اذا اتفق اجماع امة عصر من الاعصار على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسالة ويجب عصمتهم في ذلك عن الخطا على ما سبق من النصوص في مسائل اثبات كون الاجماع حجة وذلك غير متوقف على انقراض عصرهم هذا فيما اذا اتفقوا على الحكم باقوالهم او افعالهم او بهما واما ان حكم واحد بالحكم واشتهر حكمه فيما بينهم وسكتوا عن الانكار وان كان الظاهر الموافقة على ما سبق تقريره فذلك مما لا يمنع من اظهار بعضهم المخالفة في وقت اخر لاحتمال ان يكون في مهلة النظر فقد ظهر له الدليل عند ذلك ويدل على ظهور هذا الاحتمال اظهاره المخالفة فانه لو كان سكوته عن موافقة ودليل لكان الظاهر عدم مخالفته لذلك الدليل واما ان حدث تابعي مخالف مع اصرار الباقين على السكوت فالظاهر انه لا يعتد بمخالفته في مقابلة الاجماع الظاهر احتج المخالفون بالنص والاثار والمعقول اما النص فقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ووجه الدلالة انه جعلهم حجة على الناس فمن جعل اجماعهم ما يناقضهم من الرجوع فقد جعلهم حجة على انفسهم واما الاثار فمنها ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال اتفق رايي وراي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق ودليله قول عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك فقول عبيدة دليل سبق الاجماع ومنها ان عمر رضي الله عنه خالف ما كان عليه ابو بكر رضي الله عنه والصحابة رضي الله عنهم في زمانه من التسوية في القسم واقره الصحابة ايضا على ذلك ومنها ان عمر رضي الله عنه حد الشارب ثمانين وخالف ما

كان ابو بكر والصحابه رضي الله عنهم عليه من الحدار بعين واما المعقول فمن اربعه اوجه الاول انا اجماعهم
رما كان عن اجتهاد وظن ولا يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد ما نعا من الاجتهاد وهو متسع
وذلك لان العاده جاريه بان الراى والنظر عن المراجعه وتلوا النظر يلون اضح واوضح ويدل عليه قوله تعالى
وما ارسلنا قبلك الا الذين هم اراذلنا بادى الراى حعلوا بادى الراى ذما وطعنا فلا يجوز ان يكون مجمعا على
الراى الثانى الوجه الثانى انه لو لم يعتبر قول المخالف لهم فى عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم فى عصرهم بموته لا من بعده
بعد قول الامه وذلك خلاف الاجماع الوجه الثالث ان قول الجماعه لا يدل على قول النبى صلى الله عليه وسلم ووفاته النبى
سقط فى استقرار المجمع فيما يقوله فاستواء ذلك فى استقرار قول الجماعه اولى الوجه الرابع انه لو لم يشترط
انقراض العصر والا فسد بر ان سد كفر واصر منهم او جماعه منهم او جملتهم حدسا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
على خلاف اجماعهم فان جاز رجوعهم اليه كان الاجماع الاول خطأ وان لم يجز الرجوع كان استقرارهم على الحكم مع
ظهور دليل يناقضه وهو افضا خطأ ولا يخلص منه الا باشتراط انقراض العصر والجواب عن الاول
من وجهين الاول انه لا يلزم من وصفهم بانهم شهداء على الناس وحجه على غيرهم اساءة لون اقوالهم حجه على انفسهم
لا بطريق المفهوم ولا حجه فيه على ما نبى بل ربما كان قول غيرهم على انفسهم اولى من قوله على غيرهم لعدم
التهمه ويلون ما ذكره التخصيص النسبه بالاداء على الاهلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان
لا يقبل شهادته على غيره الثانى ان المراد بجعلهم شهداء على الناس يوم القيمه بالاقرار الناس انهم ولا
يلون ذلك حجه فيما نحن فيه وعن الاول ما قول على قلبتى فيه ما يدل على اتفاق الامه والاقال راى وراى
الامه والذى يدل على ذلك انه قد نقل ان حابر بن عبد الله كان يرى حواز بيعهن وزمن عمر ومع ما لقيه لا اجماع
وقول السلمانى ليس فيه ايضا ما يدل على اتفاق الجماعه على ذلك لانه يحتمل انه اراد به رايه مع راى الجماعه ويحتمل
انه اراد رايه مع راى الجماعه والا تباعه والاتباعه للامام اجب الثامن رايه فى زمن العصمه وبسبب الكلمه
بسالسهمته عن على وطرقها اليه فى محالفه الشيخين وسعد بر ان يلون على قد حالف بعد انعقاد الاجماع
فلعلهما ممن يرى اشتراط انقراض العصر ولا حجه فى قول المجتهد الواحد فى محل النزاع واما قضيه الشورى
ولا سلم ان عمر حالف فيما بعد الوفاق فانه روى انه حالف ابا بكر فى ذلك وما نه وقال له الحمل من حاهد فى
الله سقه وماله كمن دخل فى الاسلام لرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولم يرد
ان عمر رجع الى قول ابى بكر وانما فصل فى زمانه وعود الامر اليه لانه كان مصرا على مخالفته واما حده للشارب
ملاسن معاشته انه خالف الاجماع السكوتى ونحن نقول بحواز ذلك لكونه كان من حمله الذين كانوا على ما سماه وعن
الوجه الاول من السؤال انه وان كان مصيبا كل واحد من المجتهدين فى الحكم عن اجتهاد وظن فلا يمتنع ان يقال
على الحكم انما يحوز الرجوع عنه بالاجتهاد ان لو لم يصر الحكم باجماعهم قطعيا واما اذا صار قطعيا
فمنع الرجوع عنه وبركه بالاجتهاد الظنى وهذا خلاف الرجوع عن الاجتهاد القطعى وعن
السابع انه قد ذهب بعض من نصر هذا المذهب الى ابطال مذهب المخالف بموته وقال بانعقاد الاجماع
من بقى منهم من حال اعلم بطلان مذهبه ولا ينعقد الاجماع بعده لان من بعدهم ليسوا هم كل الامه بالنسبه الى

هذه المسله التى حالف فيها الميت وان سواه لا تنعقد بموته وهو الحق وعن السابعه بالعرف من النبى
صلى الله عليه والامه ان قوله انما لم اسمع قبل موته لا يمتنع سماعه من الله تعالى وهو ممتنع وذلك انما هو بالوحى
الباطن ورفع الباطن على طريق السمع غير ممتنع بخلاف رفع الاجماع الباطن بطريق الاجتهاد وعن السؤال
الماذ صوه من ندر المخالف لما اجماعهم فهو فرض محال لان الله تعالى يعصم امته عن الاجماع على خلاف الخبر
وذلك يوجب اما عدم الخبر المخالف او ان يعصم الراوى له عن الاستناد الى امام العصمة عن الاجماع وعلى هذا
يكون احلم قد نبا بمال من اطلاع المانعين على خبر مخالف للاجماع المسئله التاسعه عشره اتفق الكل على
ان الامه لا يجمع على الحكم الا عن ما خذ ومستند يوجب اجماعهم حلا فالطائفه ساده فانهم قالوا يجوز انعقاد الاجماع
عن توقيف بان يوقفهم الله تعالى لاحسار الصواب من غير مستند وقد احتج الاول لذلك بامور
المسلك الاول انهم قالوا مع عدم الدليل والمستند لا يحب الوصول الى الحق اى لا يلزم ولقائل ان يقول متى لا
يلزم ذلك اذا لم يجمع الامه على الحكم او اذا اجمعت الاول سلم والثانى دعوى محل النزاع فانه ما المانع انهم اذا اتفق
اجماعهم ان يوقفهم الله تعالى للصواب ضرورة لحواله اجماعهم على الخطا لما سبق من المسالك السبعه والكلام
انما هو فى حواز ذلك لا فى وقوعه المسلك الثانى ان الصحابه ليتسوا بالرحال من النبى صلى الله عليه وسلم ومعلوم
انه لا يقول الا الحكم الا عن وحى على ما نطق به النص والامه اولى ان لا تقول الا عن دليل ولقائل ان يقول اذا دل
الدليل على امتناع الخطا على الرسول فيما يقوله وذلك لا يمنه فقول الرسول قولا وحكم حكم عن غير دليل ما كان
الا حقا صوابا فاستحاله الخطا عليه عن انه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى واما الامه فعدم ذلك منه لا يدل على استحاله الخطا عليهم فما اجمعوا عليه ولم يدل على
انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا المسلك الثالث انه لو حاز ان يحلوا من غير مستند لحاز ذلك من كل
واحد منهم اما مجموعون على الحكم بان يقول كل واحد منهم به ولو حاز ذلك لاحادهم لم يلن الحجه فى ذلك من يقول
الاحاد ولقائل ان يقول المزيه انما توجب للحجه على الاحاد من وجهين الاول ان اجماعهم يلون حجه كلام قول
كل واحد من الاحاد الثانى ان حواز ذلك للاحاد مشروط بعدم قول الباقى لبيد لا انه حائز من غير
ضم ولا له لكل قول الجميع فانه حائز على الاطلاق المسلك الرابع ان العول فى الدين من غير دليله ولا امارته
خطا فلو اجمعوا عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك محال قد مر فى الاجماع ولقائل ان نعول بمنع يلون ذلك
خطا اذا لم يجمع الامه عليه واذا اجمعت الاول سلم والثانى دعوى محل النزاع المسلك الخامس ان
المساله اذا لم تستند الى دليل لا يعلم انتسابها الى وضع الشارع وما يلون كذلك لا يحوز الاخذ به ولقائل ان
يقول اما ان يراد بانه لا يعرف انتسابها الى وضع الشارع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعى او انه لا يعلم كونها
مصيبه لحكم الشارع او معنى الوجه الاول سلم وهذا هو عين صوره الواقع المختلف فيه والثانى
دعوى محل النزاع والثالث فلا يدل من يصوره والدلاله عليه المسلك السادس انه لو حاز
انعقاد الاجماع من غير دليل لم يلن لاشتراط الاجتهاد فى قول المجمعين معنى وهو محال لان استيلاء الاجتهاد
مجمع عليه ولقائل ان نعول الاجتهاد مشروط لا حاله الاجماع او حاله الاجماع الاول سلم والثانى دعوى

محل الدراع فان الخصم اذا قال بجواز الاصابع وامتناع الخطا على الاجماع من غير دليل كيف يسلم اشتراط
الاجتهاد في مثل هذه الصور فمجرد حمله ما طعن به من مسالك الناظرين وليس شيء منها موجبا لاستعداد
مقاله المخالف والحكم بعده عن الصواب واما المسون فقد احتجوا للمسلكين الاولين انه لو انعقد الاجماع
مجمعه ولو مع وجود مجمعه الى دليل لكان ذلك الدليل هو المجمع في اثبات الحكم المجمع عليه ولم يكن لاثبات
كون الاجماع مجمعا به وهو باطل من بليه او جهه الاولى انه لو كان الدليل الذي هو مجمع الاجماع
مجمعه جواز الاخذ به واسقاط البحث عن الدليل وحرمه المخالفة الجائزة قبل الاتفاق الثاني
ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به الثالث انه سمعنا يقول الرسول فانه
مجمعه بالاتفاق مع انه لا يقول ما يقوله الا عن دليل وهو ما يوحى به اليه على ما نطق به النص المسلك الثاني
استنادهم بالواقع وهو انهم قالوا قد انعقد الاجماع من غير دليل كاجماعهم على حرمة الحمام وما صح الحمامات
على الطريق واحرمة الحلاق واصل الخراج ونحوه ولقائل ان يقول لا سلم وقوع شيء من الاجماعات الا عن
دليل غايته لم يسقل للاسماء الاجماع عنه وان اعترف بصعف الماخذ من الجانبين فالواجب ان يقال انهم انه
اقتصروا عن ذكر الدليل ولا يلزم من ذلك ان اجماعهم الا خفاء صورة المخالفة الحاكم بالاجماع وامان يقال انه لا تصور
اجماعهم الا عن دليل وتصور ذلك بما قد ظهر صعف الماخذ من الجانبين المسلك الرابع
عشر القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند احتلفوا في جواز انعقاده عن الاجتهاد والقياس
فجوزه بعضهم المنع الاكثرون الى الوقوع نفيا واثباتا والقائلون بوقوعه اختلفوا فمنهم من قال
ان الاجماع مع ذلك يكون حجة حكم مخالفته وهم الاكثرون ومنهم من قال لا يحرم مخالفته لان القول بالاجتهاد
في ذلك مع فتح بابه لا يحرمه وذهبت شرذمة الى انه حجة وداود الظاهري وابن جرير الطبري الى المنع
من ذلك ومن القياس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون الخفي والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة
قطعية مخالفة اما دليل الجواز العقلي فهو انا قد وجدنا الحكم في الاصل الكتاب الزائد على عدد التواتر معين
على احكام باطلة لا مستند الى دليل قطعي ولا دليل كما ذكرناه في مسئلة بصور انعقاد الاجماع فجواز
انعقاد الاجماع عن الدليل الظني الظاهر اولى ليس وانا لو قدرنا وقوع ذلك فلا يلزم منه محذور لذاته
محال عقلا ولا ممنوع للجائز سوى هذا واما دليل الوقوع فهو ان الصحابة اجمعت على امامة
ابي بكر من طريق الاجتهاد والرأي حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا
افلا نرضاه لدنيانا وقال بعضهم ان نولوها ابا بكر لحداثة قوته في امر الله ضعيفا في بدنه وانضا
منهم اجمعوا على مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد حتى قال ابو بكر والله لاقاتلن من جمع بين
قال الله اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة واجمعوا على تحريم الخنزير قياسا على تحريم لحمه
واجمعوا على اراقة الدبوخ والادهن المائعات اذا وقعت فيه فارة ومائتة قياسا على السمن
وعلى بامر خالد بن الوليد في موضع كانوا فيه باجتهادهم واجمعوا في زمن عمر على حد شارب
الخمر ثمانين بالاجتهاد حتى قال علي لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحكم ان يقام عليه

حد المفترين وقال عبد الرحمن بن عوف هذا احد واقل الحد ثمانون واجمعوا ايضا بطريق الاجتهاد على
جزاء الصيد ومقدار ارش الجنابة ومقدار بعضه القريب وعدالة الامد والقصاص ونحو ذلك واذا
ثبت الجواز والوقوع وجب ان يكون حجة متبعة لما ثبت في مسئلة كون الاجماع حجة فان قيل ما ذكروه
دليل الجواز معارض بما يدل على عدمه وبيانه من جهة او جه الاولى انه ما من عصر الا وفيه جماعة
من نفاة القياس ودليل يمنع من انعقاد الاجماع مستندا الى القياس الثاني ان القياس امر ظني وموكول
الناس واجتهادهم يختلفه في ادراك الوقوف عليه وذلك مما يحمل اذهانهم على اثبات الحكم به عادة فلا تتحمل
اذهانهم على الحكم طعام واحد في وقت واحد اختلاف امر جتهم الثالث ان الاجماع اذا دليل قطعي فيه
حتى ان مخالفه يبدع ويفسق والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على صدره وذلك مما يمنع انعقاد الاجماع
لمثله الرابع ان الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم عن الخطا والقياس فرع وعرضة للخطا
واسناد الاصل الى الفرع وما هو عرضة للخطا ممتنع الخامس ان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد
فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد او قياس لجرمت المخالفة الحائز للاجماع ودليل ناقض واما ما ذكروه من
دليل الوقوع فلا سلم ان اجماعهم في جميع صور الاجماع كان عن القياس والاجتهاد بل لعله كان ذلك عن
نصوص ظهرت للمجمعين منها ما ظهر لنا وذلك كما نسب الى ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة بقوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وتاسيسا الى صلى الله عليه وسلم وهو قوله الا لاحقها من قوله امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة على تقديم ابي بكر بفعل النبي صلى الله عليه حيث قال
الم يطب نفسا ان قدم قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها ما لم يظهر لنا للاجماع عن
نقله والجواب عن الوجه الاول انا لا سلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول لصحة ما ذكروه
ووجود الخلاف بعده في القياس غايته المنع من انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا منع
من ذلك مطلقا بل قد هو مفوض لخبر الواحد فانه يحتلف فيه وفي اسباب تزكيته ومع ذلك فقد وقع
على انعقاد الاجماع به عليه وعن الثاني ان القياس اذا ظهر وعدم الميل والهوى فلا نسلم ان الخلاف
عليه ويلزم داعيا الى الحكم وان سلمنا ذلك ووقت معين لبعض الاوقات فهو منهم وحكمهم في النظر
والاجتهاد فلا ينفر ذلك في زمنه مساويا له كما لا ينفر ذلك في حق بعضهم على العمل بخبر الواحد مع ان عدالة
مظنونة ما ظهر من الامارات الدالة عليها والاسناد الموجبة لترجيحه وهذا الخلاف والخلاف
الذي في اهل طعام واحد فان الخلاف امر جتهم موجب لاختلاف اعراضهم وشهواتهم ولا داعي
لهم الى الاجماع عليه كما وجد الداعي لهم عند ظهور القياس له الحكم بمقتضاه وعن الثالث
من وجهين ان سلمنا ان الامة اذا اتفقت على حكم القياس فاجماعهم على ذلك بسبب اجماعهم على
ذلك القياس ولا كذلك يخرج عن كونه ظنيا وبذلك اسناد الاجماع القطعي انما هو الى قطعي لا الى ظني
الثاني ان ما ذكروه سلمنا ما وافقوا عليه من انعقاد الاجماع ساعة على حكم الواحد مع
كونه ظنيا والاجماع المستند اليه قطعي فما هو الجواب في صورة الالزام بالمظنون خبر الواحد في عمل

النزاع وعن الرابع ان القياس الذى هو مستند الاجماع ليس هو فرع الاجماع بل يعرف من الكتاب
والسنة ودليل لا يحتمل معه نسخ الاجماع على فرعه قولهم ان القياس عرضه للخطا فخلاف الاجماع
فحواه ماسوق لحواب الوجه الذى قبله وعن الخامس ان الاجماع لنا انعقد على جواز
مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثنين دون احتهاد الامة فولهم الامة فى بعض
الصور المذكوره انما اجمعت عن نصوص قلنا وان امكن التشبث بما اوردوه من النصوص
فى بعض الصور فما العذر فيما لم يظهر فيه نص مع نصهم بالقياس والحاقه صوره بصوره فيما
ذكرناه ولو كان لهم فيها نص طاعدلوا عنه الى النص مع القياس واذا ثبت جواز انعقاد الاجماع عن القياس
وعن غيره من الادلة الظنية فلو ظهر دليل من الادلة الظنية ورأينا الامة قد جلت بمقتضاه وان
غلب على الظن كونه هو المستند فلا يجب تعيينه لجواز ان تكون المستند غيره لتكثر الادلة فى نفس
الامر من خلافا لابى عبد الله البصرى المسئلة التاسعة عشر اذا اختلف اهل العصر فى مسئلة على
قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث اختلفوا فيه وذهب الجمهور الى المنع من ذلك حلافا لبعض
الشيعة وبعض الحنفية وبعض الظاهرية وذلك كما لو قال بعض اهل العصر ان الخارجة البكر اذا وطئها
المشترى بكر وحدها عيبا منع الرد وقال بعضهم بالرد مع العقر فالقول بالرد تحالفا قول ثالث
وذلك لو قال بعضهم الحدوث جميع المال مع الاخ وقال بعضهم بالمقاسمة فالقول بانه لا ارث قول ثالث لذلك
اذا قال بعضهم النية معتبرة فى جميع الطهارات وقال بعضهم النية معتبرة فى البعض دون البعض فالقول بانها
لا تعتبر فى شىء من الطهارات قول ثالث وفى معنى هذا ما لو قال بعضهم بحور مسح النكاح بالعين الخمس وقال
البعض لا يجوز المسح بشىء منها فالقول بالمسح بالبعض دون البعض قول ثالث ولذلك اذا قال بعضهم فى
زوج وابوين او زوجه وابوين للام ثلث الاصل فى المسئلتين وقال بعضهم لها ثلث ما بقى بعد نصيب الزوج
والزوجة فالقول بان لها ثلث الاصل فى احدى المسئلتين وثلث ما بقى فى المسئلة الاخرى قول ثالث احتج
المخالف على امتناع الثالث بانه لو جاز القول الثالث لجاز ان لا يكون له دليل اولا دليل فان كان الاول فالقول
به ممتنع وان كان الثانى يلزم منه نسبة الخطا الى الامة بتشبثهم الى تضييعه والغفلة عنه وهو محال
وهو ضعيف فانه انما يلزم من ذلك نسبة الامة الى الخطا ان لو كان الحق فى المسئلة متعينا وليس كذلك
سيأتى واذا كان كل مجتهد مخيرا بين التخطئة والتصويب فلا يلزم من اختلافهم فى المسئلة على قولين
اذا اختلفت على قولين بعد اجماعهم من حيث هو المنع على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة بوجه
الاخذ بقولها وقول مخالفها ومحرم الاخذ بغير ذلك وهو ضعيف ايضا ودليل ان الخصم اما ان يقول بان
كل واحد من الطائفتين للاخذ بقولها او قول مخالفها سواء بان لا يكون احتهاد العصر قد افضى الى
القولين الثالث والمختار فى ذلك اما التفصيل وهو انه ان كان القول الثالث بمارفع ما ابقى عليه
القولان فهو ممنوع لما فيه من مخالفة الاجماع ودليل ذلك فى مسئلة الخارجة المشتراة فانه اذا اتفقت
الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد والرد مع العقر والقولان ممتنعان على امتناع الرد مجانا فالقول

اهل

هو

به يكون خرقا للاجماع الثانى ودليل ذلك فى مسئلة الحد فانه اذا انعقد الاجماع على قولين وهما استقلاله بالميراث
ومقاسمته للاخ فعدا تفاق القولين على ان للجد قسطا من المال فالقول الحادث انه لا ارث شيأ يكون خرقا للاجماع
وكذلك فى مسئلة المسح فى الطهارة اذا انعقد الاجماع فيها على قولين وهما اعسار السيد فى جميع الطهارات
وعلى اعسارها فى البعض دون البعض فعدا تفاق القولين على اعسارها فى البعض فالقول الحادث الثالث باعسارها
مطلقا يكون خرقا للاجماع السابق واما ان كان القول الثالث لا يرفع ما انعقد عليه القولان بل يوافق كل واحد
من القولين من وجه ويخالفه من وجه فهو جائز ليس فيه خرق للاجماع وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار
النية فى جميع الطهارات وقال البعض بنفى اعتبارها فى جميع الطهارات والقول الثالث وهو اعتبارها
فى 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 بالنفى فى البعض والاثبات فى البعض قد وافق كل صورة مذهب من مذهب
فلم يخرق خلافا للاجماع لا فى صورة اعسار السيد لكونه موافقا لقول من قال باعتبارها فى الكل ولا فى صورة النفى
لكونه موافقا لمن قال بنفى الاعتبار فى الكل وكذلك لو قال بعضهم بانه لا يقبل المسلم بالدمى ولا يصح بيع العابد
وقال بعضهم بجواز قبول المسلم بالدفى وصحة بيع العابد فمن قال بجواز قبول المسلم بالدمى وبنفى صحة بيع العابد
او بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف وكان ذلك جائزا له وعلى هذا يكون الحكم فى مسئلة مسح النكاح بالعيون
الخمسة وان قيل فهل يقال فى مسئلة الاثبات مطلقا لم نقل بالتفصيل ودليل من قال بالنفى مطلقا والقول بالتفصيل
قول لم نقل به قائل قلنا وعلم القائل به مما لا يمنع القول به والا لما جاز ان يحكم فى واقعة متجددة بحكم اذ لا يكاد يخلو
سبق فيها لاحد قول وهو خلاف الاجماع فان قيل وهل من القائل بالنفى والاثبات مطلقا قائل بنفى التفصيل
والقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع قلنا لا اسلم ذلك فان قول كل واحد منهما نفى التفصيل اما ان يعترف من صرح بمقالته
او من قوله بالنفى او الاثبات مطلقا الاول ممنوع حتى ان كل واحد من الفريقين لو صرح بنفى التفصيل لما
سلم القول بالتفصيل والثانى وان سلم استلزام القول بنفى التفصيل والا لامتنع القول بالتفصيل فمما ذكرناه من
مسئلة المسلم بالدمى وبيع العابد وهو ممتنع فان قيل القول بالتفصيل فيه تخطئة كل واحد من الفريقين فى بعض
ما ذهب اليه وتخطئة الفريقين تخطئة للامة وذلك محال قلنا المحال انما هو تخطئة للامة فيما انعقدوا عليه واما
تخطئة كل بعض فيما لم يقع عليه لا يكون محالا وعلى هذا الجواز انعام الامة على قسمين وكل قسم يخطئ فى مسئلة لما
ذكرناه وان خالف فيه الاكثرون بشبهة الخامس الاولى ان اختلاف الامة على قولين دليل يسوغ
الاجتهاد والقول الثالث خارج عن الاجتهاد فكان جائزا لما بينه انهم قالوا اجمعنا على الصحابة لو
انقرض عصرهم وكانوا قد استدلوا فى مسئلة من المسائل بدليل فانه يحرم على التابعى الاستدلال بذلك الدليل بانه قد اتفق
القول الثالث الذى انتم احدثتموه فالواحد دليل جواز احداث قول ثالث الوقوع من غير انكار الامة فمن ذلك
ان الصحابة اختلفوا فى مسئلة زوج وابوين وزوجه وابوين فجعل ابن عباس للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج
والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقى بعد فرض الزوج والزوجة وخالف ابن عباس فى زوج وابوين دون الزوجة والابوين فقال بالثلث
ابن عباس يقول ابن عباس فى زوج وابوين دون الزوجة والابوين فقال بالثلث

ان الصحابة اختلفوا في قوله انه على حرام على ستة اوجه فاختلفت مسروق وهو من التابعين مذهبا سابقا
وهو انه لا يتعلق بقوله حكم والجواب عن الشبهة الاولى ان ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم
او من غيرهم الاول مسلم والثاني ممنوع وعن الثانية ما تعلق وتمانه من وخهين الاول ان الاستدلال
بدليل ما لم تدل ما صار الامة من الحلم ولا يبطله لخلاف القول الثالث على ما خصصناه الثاني ان اتفاقهم
على دليل واحد لا يمنع من دليل اخر ومع ذلك فان اتفاقهم على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر يخالف له
وافتراقا وعن الثالثة انا سلمنا الوجه والوجه مع الاذن وهي من قبيل ما لا يرفع ما ادعوه عليه
الفريقان بل هو قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما ذهبنا اليه عين ما تدعي الاجماع بل هو قائل بذلك
صون لمذهب ذي مذهب كما قررناه وسقط بان يكون رافعا لما ادعوه عليه الفريقان فلا يخلو اما ان
يكون لم يسمع قول جميع الصحابة على القولين بل قول البعض وقد استقر قولهم قول جميع الصحابة فان
كان الاول فلسنا معه في مخالفته للاجماع بل مخالفته البعض وان كان الثاني فاما ان يكون قد خالفهم في وقت
اتفاقهم على القولين او بعد ذلك فان كان الاول فهو من اهل الاجماع وقد خالفهم اتفاقهم على
القولين فلا يكون بذلك خارقا للاجماع وان قدر احداث قوله بعد ذلك فهو مردود عند من يقول
وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه في نفسه وعلى هذا يكون الجواب عن مسئلة ابن علية حرام المسئلة
العشرون اذا استدل اهل العصر في مسئلة بدليل او تاولوا تاويلا فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل
اخر لا يحلوا اما ان يكون اهل ذلك العصر قد قضوا على ابطال ذلك الدليل وذلك التاويل او على صحته او تسلموا
عن الامرين فان كان الاول لم يجز احداث ما 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
اذا لزم من ذلك القدح فيما اجمع عليه اهل العصر ودليل ذلك انه اذا لم يلزم منه القدح فيما اجمعوا
عليه كان ذلك جائزا اذ لو لم يسمه تاويل او دليل اخر ولهذا فان الناس في كل عصر لم يزالوا يحدثون
الادلة والتاويلات لما دلة من بعدهم وتاويلاته ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا فان قيل
ما ذكرتموه معارض بالخبر والسنة والمعقول اما الخبر فقوله تعالى وتسمع عن سبيل المؤمنين
والدليل والتاويل الثاني ليس هو سبيل المؤمنين وايضا قوله تعالى لستم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف دل على انهم يامرون بكل معروف لان دلالة المعروف بالالف واللام المستغرقة ولو كان الدليل
والتاويل الثاني معروفا بالامر وانه وجب ان لم يامروا به لم يلزم معروفا وكان منكرا واما السنة فقوله
صلى الله عليه وسلم امتي لا تجتمع على الخطا وقد نهوا عن الدليل والتاويل الثاني فلا يلزم دخولهم عنه
خطا ولو كان دليلا صحيحا او تاويلا صحيحا لكان الذهاب عنه خطا وهو محال واما المعقول
فهو انه لو جاز ان يذهب عن العصر الاول الدليل الثاني لجاز ان يوحي الله تعالى الى النبي صلى الله عليه
وسلم بدليل على خلاف واحد فاوحى النبي صلى الله عليه وسرع الحكم لاحد الدليلين وذهب عن الاخر وهو ممتنع
والجواب عن الاية الاولى انا لم نر فيها اما ان يكون على نقل العدل ما اجمعوا عليه من اثبات

او نفي بسكوت لما لم يعرضوا له سفي وكالاستات الاول مسلم غير انه لا يحصل له فيما نحن فيه فان المحدث للدليل
والتاويل الثاني غير تارك لدليل اهل العصر الاول ولا لتاويلهم بل غايته ضم دليل الى دليل وتاويل
الى تاويل وهو تارك لما نهوا عنه من الدليل والتاويل الثاني اذ الكلام فيما اذا لم يلزم من اخذهم اعنه
والثاني منها الاحتجاج الى حمل الامة عليه لما فيه من الحاق الندم بما لا يعرض فيه لابطال الاجماع لا بسبب
ولا اثبات وعن الاية الثانية انهما شتركة الدلالة ودلالة على قوله تعالى وسهون عن المنكر تعصي
لوجهين ناصر عن كل منكر لما دلروه من لام الاستغراق ولو كان الدليل والتاويل الثاني منكرا لنهوا عنه
ولم ينهوا فلا يلزم منكرا وعن الثالثة ان ذهابهم عن الدليل والتاويل الثاني مع صحته انما يكون خطا
ان لو لم يستغفروا عنه بدليلهم وتاويلهم وعن المعقول انه قياس من غير جامع صحيح ولا اصل كيف
وانه لا علوا اما ان يكون مع معرفة الحكم الواحد بدليلين فقد خلف بالحكم بهما او باحدهما فان كان الثاني
فلا مانع من اسناده للحكم بكل واحد من الدليلين دون الاخر وان كان الاول فلا يلزم من امتناع اسناده للحكم باحد الدليلين
مع تكلفه اسناد الحكم بهما امتناع اسناد الامة للحكم باحد الدليلين دون الاخر الا ان يكون قد اقر كل فريق
وهو غير مسلم المسئلة الحادية والعشرون اذا احدث اهل عصر من الاعصار في مسئلة من المسائل على
قولين واستقر حالهم في ذلك ولم يوجد له ناشر فهل يصير انعقاد اجماع من بعدهم على احد القولين يحدث
يسوغ على المجتهد المصير الى القول الاخر ام لا ذهب ابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي
والقاضي ابو الحسن الاشعري وامام الحرمين والغزالي واحمد بن حنبل وجماعة من الاصوليين الى امتناعه وذهب
المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعي والى حشفه الى جوازه والاول هو المختار وذلك لان الامة اذا اختلفت
على القولين واستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد 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 يمتنع على المجتهد المصير الى القول الاخر مع ان
الامة في العصر الاول مجمعة على جواز الاخذ بكل واحد منهما لخطئة اهل العصر الاول فيما ذهبوا اليه
ويحتمل ان يكون الحق في جواز الاخذ بكل القولين والمنع من الاخذ معا فلا يجوز ان يلزم احد الامرين
خطا وذلك مفض بخطئة احد الاجماعين القاطعين وهو محال فثبت ان اجماع الباقين على احد قولي
العصر الاول يقضي الى امر ممتنع فكان ممتنعا للزم هذا الامتناع عقلا بل سمعا فان قيل
اتفاق اهل العصر على قولين لا يلزم منه اتفاقهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما لان احد القولين لا يجوز
يلزم خطا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران واجماع الامة
على جواز الاخذ بالخطا خطا وان سلمنا اجماعهم على ذلك ولكن ما المانع ان يقال بان اهل العصر
الاول انما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والاخذ بكل واحد من القولين بشرط ان لا يظهر اجماع كاتفاقهم
على ان فرض القادم للماء هو التيمم مشروط بعدم الماء فاذا وجد الماء زال حكم ذلك الاجماع سلمنا ان
اجماعهم على ذلك غير مشروط بعدم الخطا ولكن اجماعهم على ذلك يدل على جواز الاخذ باحد القولين

فاذا اجمع اهل العصر الثانى على احد القولين فاجماعهم عليه موافق لاجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ به
لانه مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع لا يكون ممنوعا سقا سلمنا دلالة له ما ذكرتموه على
الامتناع لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه بالوقوع وذلك ان الصحابة اجمعوا على دفن ابو بكر
الى صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة رضى الله عنها بعد احلافهم فى مواضع دفنه واجمعوا على امامة
ابى بكر بعد احلافهم فى امكان من يكون اماما واجمعوا على قتال مانعى الزكوة بعد احلافهم فى ذلك
واجمعوا ايضا على جواز بيع امهات الاولاد بعد احلاف الصحابة فى ذلك ولو كان الاتفاق بعد
الاحلاف ممتنعا لما كان موافقا والجواب عن السوال الاول لا نسلم ان احد القولين لا بد وان
يكون خطأ بل كل مجتهد فى مسائل الاجتهاد مصيب على ما ياتى تحقيقه وما ذكروه من الجبر فشبهاتى قائله
لضعف وانه لو صح اعتقاد الاضافة نقطر الى اجماع الامة على جواز الاخذ بكل واحد من اقوال المجتهدين
ولو لم يكن صوابا والا كان اجماعهم على تحريم الاخذ بالخطا وهو محال وعن السوال الثانى انه
لو جاز مثل هذا الاسراط فى اجماعهم على مثل هذا الحكم مع ان الامة اطلقوا ولم يشترطوا لساغ
مثل ذلك فى كل اجماع ولساغ ان تتفق الامة على واحد ومن بعدهم على خلافه لجواز ان يكون اجماعهم
مشروطا بان لا يظهر اجماع مخالف له بل ولجاز للواحد من المجتهدين من بعدهم المخالفة لما قيل والشرط
وهو محال لان الاجماع منعقد على ان كل من خالف الاجماع المطلق الذى لم يظهر فيه ما ذكروه من الشرط
فهو مخطئ اثم وبه ابطال ما صار اليه ابو عبد الله البصرى من جواز انعقاد الاجماع على خلاف
الاجماع السابق وعن السوال الثالث ان اجماع اهل العصر الثانى لم يكن محالا لتعين اجماعهم
على احد القولين بل لما يستلزمه من امتناع الاخذ بالقول الاخر وعن السوال الرابع ان الاتفاق
فيما ذكروه من مسالة الدفن والامامة ومقاتلة مانعى الزكوة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم
واستمرار كل واحد من المجتهدين على الحكم بما ذهب اليه بل لما كان ذلك الخلاف على طريق المشورة
حرت به العادة فى حالة البحث كما سبق ان بعض العقلاء الخلاف ما وقع النزاع فيه سلمنا انه
كان دليل الاتفاق بعد استقرار الخلاف غير انه اتفاق من المختلفين باعيانهم ومن شرطنا فى اجماع
انقراض عصر المجتهد بن لم يمنع من رجوعهم او رجوع بعضهم عما اجمعوا عليه والخلاف معه انما
يتصور فى المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الاولين غير ان الجواب الاول هو المختار واما
مسالة امهات الاولاد وان كان خلاف الصحابة قد استقر واستمر الى انقراض عصرهم فلا يسلم
اجماع التابعين فاطبة على امتناع بيعهن وان سلم فانما يدل على جواز بعضهن لم يدل جميع الشيعة
وكل من هو من اهل الحل والعقد على ما ذهب اليه وانى لان وهو مذهب ان فعنى تحاجد
قوليه المسالة الخامسة والعشرون اذا اختلف الصحابة واهل عصر كان فى المسالة
على قولين فهل يجوز انعقاد اجماع بعدهم على احد القولين والمنع من جواز المصير
الى القول الاخر اختلفوا فيه فمنهم من جوز بشرط ان يكون مستندا اجماعهم على الخلاف القياس

والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك مطلقا ولم يجوز انعقاد اجماعهم على احد اقوالهم وهو
المختار ودليله لانا بينا ان اتفاق الامة على الحكم ولو فى لحظة واحدة كان ذلك مستندا الى دليل ظنى
او قطعى انه يكون لحظة قاطعة ما بعدها من مخالفته وقد بينا فى المسالة المتقدمة ان الامة اذا اتفقت
خلافهم فى المسالة على قولين فهو اجماع منهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين فلو تصور
اجماعهم على احد القولين بعد ذلك لزم منه المحال الذى بيناه فى تقرير المسالة التى قبلها وكل
ما ورد فى المسالة المتقدمة من الاعتراض والانفصال فهو بعينه متوجه هاهنا فعليك باعتباره
ونقله الى هاهنا غير ان هذه المسالة تخص بسوال اخر وهو ان يقال اذا اتفق جميع الصحابة واهل
عصر كان على حكم واحد منهم فانه لا يمتنع ان يظهر لذلك الواحد ما ظهر لباقى الامة ومع ظهور ذلك
له ان معناه من المصير الى معناه فقد معناه من الحكم بالدليل الذى ظهر له ولباقى الامة كما معه واوجبنا
عليه الحكم اجماعا مخالف ذلك ونقطع ببطلانه وهو محال وان لم نمنعه من العمل به فقد حصل الوفاق ومنهم بعد
الخلاف وهو المطلوب فلسنا لو ظهر له ما ظهر للامة فنحن لا نحيل عليه الرجوع اليه وانما نقول انما يحال
ظهوره عليه لامر جهة العقل بل من جهة السمع وهو ما يفضى اليه من تعارض الاجماعين ولزوم الخطا
فى احدهما اما سماه فى المسالة المتقدمة ولا فارق بينهما الا من جهة ان اهل الاجماع فى هذه المسالة هم الراجعون
باعيانهم كما اجمع عليه المخالفون لخلاف المسالة الاولى وان المخالف فى المسالة الاولى قد سوغ ان بعض الامة المخالفين
فى تلك المسالة انعقد اجماعهم وفى هذه المسالة المجمعون هم كل الامة ولذلك كان الاستدلال فى هذه المسالة اعظم منه
فى الاولى وعلى هذا نقول انه اذا اختلف اهل العصر فى مسالة على قولين ثم ماتت احد الفريقين ونفى العصر الاخر
فانه لا تكون قولهم اجماعا مانعا من الاخذ بالقول الاخر والوجه فى تصوير ما سبق وان خالف فيه قوم المسالة
الثالثة والعشرون هل يكفر وجود خبر واحد دليل ولا معارض له وتشول الامة فى عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم
من جوزه وهو الذى امنه الى انهم عصوا مطلقين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم فى عدم العلم به لا يكون
خطأ فان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من اوصاف فعله ومنهم من احاله مصيرا منه الى انهم لو
اشتركوا فى عدم العلم به لكان ذلك سببا لهم ولوجب على غيرهم اتباعه واما منع العمل بالدليل لعوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين الاية والمختار انه لا مانع من اشتراكهم فى عدم العلم به ان كان عملهم موافقا
لمقتضاه لعدم تطرق عقابهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم يظهر لهم والاية لا حجة فيها هاهنا لان سبيل
كل طائفة ما كان من الافعال المقصودة لهم المتداولة فيما بينهم بما وقع منهم على ما هو المتبادر الى
افهم من قول القائل سلك فلان كذا وسبيل فلان كذا وعدم العلم ليس من فعل الامة فلا يكون
سبيلا لهم ليف وانما نعلم ان المقصود من الاية انما هو الحث على متابعة سبيل المومنين ولو كان
عدم العلم بالدليل سبيلا لهم لكان الاية حاثة على متابعته وانما تدعو لا بحث على الجهل بادلته
والسعى فى اعدامها واما ان كان عملهم على خلافه فهو محال لما فيه من اجماع الامة على الخطا
المسمى بالاية السبعة المسالة الرابعة والعشرون اختلفوا فى تصور ارتداد امة محمد

صلى الله عليه وسلم في عصر من الاعصار نفيا واثباتا ولا شك في تصور ذلك عقلا واما الخلاف في امتناعه سمعا والمحار امتناعه لقوله صلى الله عليه وسلم امتي لا تجتمع على ضلالة امتي لا تجتمع على الخطا الى غير ذلك من الاحاديث السابقة الدالة على عصمة الامة عن فعل الخطا والضلال فان قيل حالة ارتدادهم ليس هم من امته صلى الله عليه ولا يكون الاخبار رسالوله لهم قلنا الاحاذ اله على ان امته محمد صلى الله عليه لا يصدق عليهم الا تفاق على الخطا واذا ارتفت الامة صدق قول القائل ان امة محمد صلى الله عليه قد ارتدت على الردة والرده عن الخطا وذلك ممتنع **لمسئلة** الخامسة والعشرون احلف العلماء في دين اليهودي فمنهم من قال انها مثل دية المسلم ومنهم من قال انها على النصف منها ومنهم من قال انها على الثلث فمن حصرها في الثلث كالسافعي اختلفوا فيه وقطن بعض الفقها انه تمسك في ذلك بالاجماع وليس لذلك بل الحصر مشتمل على وجوب الثلث ونفي الزيادة فوجوب الثلث مجمع عليه ولا خلاف فيه واما نفي الزيادة فمحل مجمع عليه لوقوع الخلاف فيه بل بعده عند من يعتبر الظاهر مستدا اما الى ظهور دليل في نظره ينفيه من وجود مانع او فوات شرط او عدم المدارك والاعتماد على الاستصحاب النفي الاصلي وليس ذلك من الاجماع في شي **لمسئلة** السادسة والعشرون اختلفوا في سوغ الاجماع لغير الواحد فاجازه جماعة من اصحابنا واصحاب ابي حنيفه والحنابله وانكره جماعة من اصحابنا الى حنيفه وبعض اصحابنا كالغزالي مع اتفاق الكل على ان ماسنه غير الواحد لا يكون الا ظنيا في سنده وان كان قطعيا في متنه وحجة من قال بالخواز النص والقياس اما النص فقوله صلى الله عليه عن يحلم بالظاهر والله سوى اسرا ولد الظاهر بالالف واللام المستغرقة ودخل فيه الاجماع الثابت بخبر الواحد للقوم ظاهر طنيا واما القياس فهو ان خبر الواحد على الاجماع مصدر للظن وكان حجة كخبره عن نص الرسول وحجة المانعين من ذلك ان كون الاجماع المنقول على لسان الاحاد اصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول وذلك مما لم يرد من الامه صحة اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة وما عداه ادلة من الظواهر فعن تمسك بها في الفروع وناقشه فالمسئله دائره على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن اشترطه قطع بان الاجماع غير الواحد متعذر اذ لا يحل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة والظهور في هذه المسئله للمعترض من الخاسن دون المسدد لها **لمسئلة** السابعة والعشرون اختلفوا في بلوغ حاد الحلم المجمع عليه فاسه بعض الفقها واباه الباقون مع اتفاقهم على ان انعقاد حكم الاجماع الطني غير موجب للتكفير والمختار انما هو التفصيل وهو ان اعتقاد وجوب حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في معلوم ضرورة الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد الوهيه ورسالة او لا يكون كذلك الحكم الاول وصحة الاجارة ونحوه فان كان الاول فمخالفه كافر لدلالة حقيقة الاسلام له وان كان الثاني فلا حاكم له فيما يلزم الاجماع نحمه فيه وما لا يلزم وان الاجماع في الاحاد ان الغه كان حجة ام لا اما الاول فهو ان المجمع عليه لا يخلو اما ان يلزم نحطا الاجماع موقعه عليه او لا يلزم لدليل فان كان الاول فهو ان المجمع

فالاحتجاج بالاجماع على ذلك انما يكون مستمدا لوقوف صحة دليل واحد منهما على الاخر وهو دور وذلك كالاستدلال على وجود الرب تعالى وصحة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم من حيث ان صحة الاجماع موقفة على النصوص الدالة على عصمة الامه عن الخطا وكل ما يتوقف تصوره وصحة النصوص متوقفه على وجود الرب المرسل ولو نجحد رسولا فاذا توقفت معرفة وجود الرب ورساله رسوله على صحة الاجماع كان دورا وان كان من الاصم البناني فالمجمع عليه اما ان يكون من امور الدين والدنيا فان كان من امور الدين فهو حجة سائغ من الحجاج ان كان قطعيا من غير خلاف عند العالمين بالاجماع سواء كان دليل المتفق عليه عقليا كوجوب الرب تعالى وصفاته او سمعيا كوجوب الصلوات والزكوات ونحوه واما ان كان المجمع عليه من امور الدنيا كالاجماع على ما يتفق من الاراء في الحروب وتدبير الجيوش وترتيب امور الرعيه وقد اختلف فيه قول القاضي عبد الجبار بالنفي والاثبات فقال تارة ما سماع بحالته وتارة بالجواز وتابه على كل واحد من القولين جماعة والمختار انما هو المنع من الحاقه وانه حجة لانه من العمومات الدالة على عصمة الامه عن الخطا ووجوب اتباعهم فيما اجمعوا عامة في كل ما اجمعوا عليه واما ان الاجماع في الاديان الغه فان حجة ام لا فقد اختلف فيه الاصوليون والحق في ذلك ان دلالة ما يدل على ان الاجماع حجة مع السماع عنه لم يدل عليه لا عقلا ولا نقلا والحكم بسمعه واثباته سمعا وهذا اخر الكلام في الاجماع **الاصل الرابع** فيما يدل عليه الكتاب والسنه والاجماع وهو نوعان سلبي احدهما التمسك بالنطق في السند والاخر بالنطق في المتن **النوع الاول** النطق في السند وهو الاخبار عن المشاهد وتشمل على بابه ابواب الباب الاول في حقيقة الخبر واقسامه اما حقيقة الخبر فاعلم ان الاسم الخبر قد يطلق على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كقولهم عندك يحكي بكذا والعرب تعني بلذا ومنه قول الشاعر

وكم لظلام عندك من يد تحدث ان الماء بوبه تلذت

وقد يطلق على قول مخصوص لكنه تجاذبه في الاول وحمسه في الثاني دليل يشير الى افهم من اطلاق لفظ الخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول المخصوص قد يطلق على الصنعة كقول القائل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق على المعنى القايم بالنفس المعبر عنه بالصنعة كما مر وذكره في الكلامات والاشياء انه في اللغة حقيقة في الصنعة لسابقها الى افهم من اطلاق لفظ الخبر واذا عرف سمي الخبر حسنه مما حجة واختلفوا فيه فمن اصحابنا من قال لا سبيل الى تحديده بل معناه معلوم بضرورة العقل ودل على ذلك بامرين الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وانه ليس بمعدوم وان الشي الواحد لا يكون موجودا معدوما ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهيه مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص ولي ان يكون كذلك الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر وينتهي عن الموضع الذي يحسن فيه الامر ولو كان هذه الخلائق مصورة ولا علم لكان كذلك وهو ضعيف اما قوله انه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة وهي معارضة بنقيضها وما ذكروه من الدلالة على ذلك فهو دليل على ان العلم به عن تصور وهي لان التصور هو الذي لا يعقل في العلم

به الى نظر ودليل يوصل اليه وما يشتمل على ذلك فهو نظري لا ضروري فان قيل ما ذكرتم انما هو طريق
النسبة لا طريق الدلالة لان من انصور وما يضاف الى نوع يدركه ونسبه على ما علم من مواضعه فهو باطل
من وجهين الاول انه لو قيل لاحد دعوى الضرورة في كل علم نظري وان ما ذكره من الدليل انما هو طريق
النسبة دون الدلالة وهو محال الثاني ان ما ذكره في معرض التنبيه غير مفيد اما الاول فهو باطل من وجهين
الوجه الاول ان علم الانسان بوجود نفسه وان كان ضروريا فلذلك العلم ما يتحاله لونه الشيء الواحد موجودا
معدوما معا فعايته انه علم ضروري بنسبة خاصة او بسلب نسبة خاصة ولا يلزم منه ان يكون ذلك
علما بحقيقة الخبر من حيث هو خبر وهو محل النزاع فان قبل اذا ثبت تلك النسبة الخاصة معلومة
بالضرورة فلا معنى لكون ذلك المعلوم خبرا سوى تلك النسبة فهو عود الى الجدل وتوغل في المسئلة الثاني
انا وان سلمنا ان تمام مثل هذه الاخبار الخاصة معلومة بالضرورة فلا يلزم منه ان يكون الخبر المطلق من حيث
هو خبر معلوما لكل فقوله لان الخبر المطلق جزء من الخبر الخاص ليس كذلك لان الخبر المطلق اعم من الخبر الخاص وليس
كل جزء من معنى الخبر الخاص يكون الاعم محصورا في الاخص وهو محال فان قيل الاعم لا بد وان يكون مشتركا
فيه بين الامور الخاصة التي تحته ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزءا من معناها قلنا اما اولا
فانه لا معنى لكون الاعم مشتركا فيه انه موجود في الانواع او الاشخاص التي هي اخص منه بل معنى اشتراكها
الطبيعة التي عرض لها ان كانت هيئة مطابقة لحد طبايع الامور الخاصة عنها واما ثانيا فلانه
ليس كل علم يكون جزءا من معنى الخاص ومعلوما له لجواز ان يكون من الاعراض العامة الخارجة عن مفهوم المعنى
الخاص كالاستواء والانبساط بالنسبة الى ما تحتهما من معنى الانسان والفرس ونحوهما واما الوجه الثاني
فباطل ايضا من جهة ان العلم الضروري انما هو واقع بالمعرفة بين ما يحس فيه الامرون ما يحس فيه
الخبر بعد معرفة الامر والخبر انما يقال ذلك فهو غير مسلم بعد غاية ما في ذلك انه يعلم التغاير بين ما يحل
فيه النسبة من طلب الفعل والنسبة بين امرين على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر فان قيل
انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص فهو انما عود الى الجدل كيف وان ما ذكره له يوجب
ان يكون كل امر ايضا مسبوقا بالجهل بذلك المعلوم الخاص وهذا العاقل بعقله قد عرف كل امر بالتحديد
حيث قال الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء انما هو واقع في مفهوم
الخبر المعطى وحقايق انواع الالفاظ وانما مهما الى امر ونهي وخبر وغير ذلك مما لا سبيل الى القول
بكونه معلوما بالضرورة لكونه مبنيا على الوضع والاصطلاح ولهذا فان العرب لو اطلقوا اسم الامر
على المفهوم من الخبر الان وقد تبين الخبر على مفهوم الامر لما كان ممتنعا وما ستدل ومختلف باختلاف
الاصطلاحات فالعلم بمعناه لا يكون ضروريا واذا عرف ذلك فقد اجمع العاقلون على ان العلم بمفهوم
الخبر انما يعرف بالحد والنظر الذي حصلوا في حده مقالات المعتزلة كالجبائي وابنه وابي عبد الله
البصري والقاضي عبد الجبار وعنهم ان الخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب وقد
اورد عليه اسئلة اربعة الاول انه منقوض بقول القايل محمد مسيلمة صادقان في دعوى

النبوة لا يدخله الصدق والامكان مسيلمة صادقا ولا الكذب والامكان محمد صلى الله عليه وسلم كاذبا وهو خبر
وكل كلام من الرب تعالى جميع اخباره تعالى جميع اخباري كذب فان قوله هذا خبر ولا يدخله الصدق والامكان
جميع اخباره كذبا وهو من جملة اخباره ولا يدخله الكذب والامكان جميع اخباره بعد هذا الخبر كذبا وصدق
في قوله جميع اخباري كذب والثاني ان ما ذكره في تعريف الخبر مما يدخله الصدق والكذب يعصي الى الدور
لان تعريف الصدق والكذب موقوف على معرفة الخبر من حيث ان الصدق هو الخبر الموافق للمخبر
والكذب بضده وهو مسبوع الثالث ان الصدق والكذب متقابلان ولا يتصور اجتماعهما في خبر
واحد ويلزم من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع اجتماع
دخول الصدق والكذب فيه فيكون الحد غير منعكس على ما قيل يلزمه حده وهو الخصم في المحال الرابع
ان الباري تعالى له خبر ولا يتصور دخول الكذب فيه وقد اجاب الجبائي عن قولنا القايل يحمد
ومسيلمة صادقان بان هذا الكلام بعد صدق اخبارهما في حال صدق الاخر وكاذبان في حال
صدق الاخر ولو قال ذلك كان قوله كاذبا فلذلك اذا قال احدهما صادقان وهو انما يصح ان لو كان معنى هذا
الكلام ما قيل وليس كذلك بل قوله هما صادقان اعم من كونهما صادقا في حال صدق الاخر وقبله
وبعده والاعم غير مشعر بالاخص ولا يلزم من كذب الاعم كذب الاخص كما ان قولنا الحيوان ناطق
ان هذا الخبر حادث يجري خبر من احدهما خبر يصدق لدخول والاخر يصدق يدخله والجواب الاول مطعون
بالصدق ولا بالكذب فلذلك هاهنا واما الذي يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو
خبر وليس كذلك ايضا فانه اما ان يتناول متعلق الخبر من حيث انه افاد حكما واحدا للشخصين وهو
غير مانع من وصفه بالصدق والكذب بدليل الكذب في قول القايل كل موجود حادث وان كان بعد
حكما واحدا للاشخاص بعدده واجاب عنه القاضي عبد الجبار بان قال المراد من قولنا ما يدخله
الصدق والكذب ان ما قبل ذلك لا يحرم ان يقال للمتكلم به صدقت وكذبت وهو ايضا غير صحيح فان حاصله
ترجع الى المصدق والمكذب وهو غير الصدق والكذب في نفس الخبر واجاب عنه ابو
عبد الله البصري بانه لو كان انه بعد اضافة الصدق اليهما مع عدم اضافته اليهما معا وهو الحق
واما الالزام الثاني فلا يحلو الخبر فيه اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق لاستحاله
الجمع بين المتناقضين في السلب والايجاب فان كان الاول فهو صدق وان كان الثاني فهو كذب فقد اجاب
عنه القاضي عبد الجبار بان الخبر معلوم لنا وما دل عليه لم يقتض تعريف الخبر بل فصله وتميزه عن
غيره فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يلزم الدور وهو غير صحيح لانه اذا كان يجوز ان يتميز الخبر
عن غيره اما بان يكون بالنظر الى الصدق والكذب فيميز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف
كل واحد من الامرين على من غيره على الاخر وهو عين الدور بل لو قيل ان الصدق والكذب
وان كان داخلا في حد الخبر وممتنعا له فلا نسلم ان الصدق والكذب معتبر في معرفته الى الخبر
بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لان اولى واما الاشكال الثالث فقد قيل في جوابه

ان الحد وانما هو جنس الخبر وهو قابل للصدق والكذب فيه كما في اجتماع السواد والحلاوة في
حلو اللون وهو صحيح فان الحد وان كان لجنس الخبر فلابد وان يكون الحد موجودا في كل
واحد من احاد الاخبار والا لزم منه وجود الخبر دون حد الخبر وهو ممتنع ولا يخفى ان
احاد الاحاد انما تحصيه تمام الجمع فيه الصدق والكذب والحق في ذلك ان الالفاظ وان
كانت ظاهرة في الجمع المطلق غير ان المراد بها الرد بد من التعميم بحورا واما
السؤال الرابع فقد فصل في جوابه سبل جواب السؤال الذي قبله وقد عرف ما فيه ومن
الناس من قال الخبر ما دخله الصدق او الكذب ورد عليه السؤال الاول والثاني من الاسئلة
الواردة على الحد الاول دون الاخيرين وقد عرف ما فيهما ورد عليه السؤال الاخير خاصة فيه
وهو ان الحد معرف للمحدود وحرف او للتردد وهو مناف للتعريف وملن ان يقال في
جوابه ان الحكم بقولنا احدهما الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو الملحوظ
في التحديد واما التردد في اضافة احدهما عينا وهو غير داخل في الحد ومنهم من قال هو
ما يدخله التصديق والتكذيب وقيل ما يدخله الصدق او الكذب ورد عليهما بتعريف
الخبر بالتصديق والتكذيب الموقوف على معرفة الصدق والكذب الموقوف على معرفة الخبر
والتردد وقد عرف ما في كل واحد منهما وقال ابو الحسين البصري الخبر كلام يعد سفة
اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله نسبة عن الامر فانه يسند الى كون الفعل
المامور به واجبا للامر لا بنفسه بل بواسطة ما اسند اليه الامر نسبة من طلب الفعل
الصادر من الحكيم وهو مفصل بالنسب البعيدة بقول القائل حيوان ناطق فانه افاد نسبة
اسمات النطق للحيوان وليس بخبر وان قال انه قابل لان يتكلم ونحن نقدر قيدا بالكلام
فلنا هذا مع انه لا يصح فانه حد الكلام ما اسطع من الحروف المنتظمة المتغيرة من غير اعتبار قيد
اخر او حد الكلام لهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه وكان دائما على اصله والمختار فيه
ان يقال الخبر عبارة عن اللفظ الدال بالوضع على نسبة معلوم الى معلوم او سلبها على وجه يحتمل
السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع قصد المتكلم به الدلالة على النسبة او سلبها انما قولنا
اللفظ فهو كالجنس للخبر وغيره من اقسام الكلام والمقابل ان يحترز به عن الخبر المجازي بما ذكرناه
اولا وقولنا الدال احتراز عن اللفظ المهمل وقولنا بالوضع احتراز عن اللفظ
الدال لا بجهة الملازمة وقولنا على نسبة احتراز عن اسماء الاعلام وعن كل ما ليس له دلالة
على نسبة وقولنا معلوم الى معلوم حتى يدخل فيه الموجود والمعدوم وقولنا سلبا او ايجابا
حتى يعم ما مثل قولنا زيد في الدار ليس في الدار وقولنا يحتمل السكوت عليه عن غير حاجة الى
تمام احتراز عن اللفظ الدال على النسب البعيدة وقولنا وقولنا مع قصد المتكلم به الدلالة
على النسبة او سلبها احتراز عن صيغ الخبر اذا وردت ولا يكون خبرا كالوارد على لسان النائم

والساهي والحاكي لها او لقصد الامر مجازا كقوله تعالى والجروح قصاص وقوله والوالدات يرضعن
اولادهن والمطلقات يتربصن ومن دخله كان اما وجوه حيث انه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها
واذا عرف معنى الخبر فهو ينقسم بلا شك قسمة الاولى ان الخبر ينقسم 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
والى الحاظ الخبر ينقسم بلا شك اقسام صادق وكاذب وما ليس بصادق ولا كاذب وقد اجمع
على كل بالنص والمعقول اما النص فمحاباة القرآن العزيز عن الكفار قولهم عن النبي صلى الله عليه وسلم افترى على
الله كذبا ام به جنة حصروا دعواه النبوة في الكذب والجنة ولسر احتراره بالسوء حالة خبوته لانهم جعلوه
في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير واخباره حالة حسنة ليس بصدق ولا كذب
واما المعقول فمن وجهين الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر فان من اخبر بان زيدا في
الدار على اعتقاد انه ليس فيها وكان فيها فانه لا يوصف بكونه صادقا ولا يستحق المدح على ذلك وان
كان خبره مطابقا للمخبر ولا يوصف بكونه كاذبا لمطابقة خبره للمخبر وله لك ليس للكذب هو عدم
مطابقة الخبر للمخبر لوجهين الاول انه كان يلزم منه ان الكذب في كلام الله يختص بعموم خبره ويعمله
بمطلقه لعدم المطابقة وهو محال والثاني انه لو اخبر مخبر ان زيدا في الدار على اعتقاد كونه فيها
فلم يكن فيها فانه لا يوصف بكونه كاذبا ولا يستحق الذم على ذلك ولا يوصف بكونه صادقا لعدم مطابقة
الخبر للمخبر واما الصادق ما طابق المخبر مع اعتقاد المخبر انه كذلك والكذب ما لم يطابق المخبر مع
اعتقاده انه له لك الثاني انه اذا جاز ان يعرض الاعتقاد واسطة بين كونه عالما وجاهلا لا يوصف
بكونها عالما ولا جاهلا مركبا كاعتقاد العامي لمعلد وجود الاله تعالى جاز ان يعرض بين الصادق والكاذب
خبر ليس بصادق ولا كاذب والجواب عن الاول انهم انما حصروا امره بين الكذب والجنة
لان قصد الدلالة به على صدقه شرط في كونه خبرا والمجنون ليس له قصد صحيح فصار كالنائم واما هي
اذا صدرت منه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقد واصدقه لم يسم الا ان يكون
جادا او لا يكون ما اتى به خبرا وان كانت صورته صورة الخبر اما ان يكون خبرا وليس بصادق فانه
ولا كاذبا فلا وعن الوجه الاول من المعقول انا لا نسلم ان من اخبر عن دون زيد في الدار على
اعتقاد انه ليس فيها وهو فيها ان خبره لا يكون صادقا وان كان لان يستحق المدح على الصدق
وله لا نسلم ان من اخبر بان زيدا في الدار على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا
وان كان لا يستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب لا غير بل على
الصدق مع قصده والكذب مع قصده ولهذا فان العلامة حالمه بان الكافر الذي علم منه اعتقاد
بطلان رسالة محمد صلى الله عليه وسلم صادق باخباره سوء بحد لما كان خبره مطابقا للمخبر وان
لم يكن معتقدا له لك ولا قاصدا للصدق وحالمه يكذبه في اخباره انه ليس برسول وان كان
معتقدا لما اخبر به لما كان خبره عن مطابق للمخبر واما لخصص عموم خبر القرآن وتقييد

مطلقة فانما لم يكن كذبا وان لم يكن الخبر محمولا على ظاهره من العموم والاطلاق وانه مصروف عن حقيقته الى
مجازه ومصروف اللفظ من احد مدلوليه الى الاخر لا يكون كذبا وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل
الالفاظ المسولة او المجازية ولهذا فان من اخبر بلفظ مشترك واراد به بعض مدلوليه دون
البعض كما لو قال رايت عينا واراد به العين الجارية دون الباصرة وبالعكس فانه لا يعد كاذبا
وكذلك من اخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء واراد به جهة المجاز دون الحقيقة فانه لا
يعد كاذبا وكذلك لو قال رايت اسدا واراد به الحيوان المفترس دون الحصن وهو الاسد الثاني وعن
الوجه الثاني انه لا يلزم من اتصاف الخبر بالاعتقاد الذي علم وجهل مركب وحالة متوسطة بينهما
علما وجهلا مركبا اتصاف الخبر الذي صدق وكذب وما ليس بصدق ولا كذب اذ هو قياس
مثيلي من غير جامع ولو كان ذلك كافيا لوجب ان يقال انه ايضا يلزم من ذلك ان يكون بين السواد
والبياض واسطة وهو محال وبالجملة فالنزاع في هذه المسئلة لفظي حيث ان احد القسمين
يطلق اسم الصدق والكذب على ما لا يطلقه الآخر بشرط وامثل 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 صدقه بمجرد الخبر كخبر المتواتر ومنه ما يعلم صدقه لا بنفس الخبر بل بالدليل يدل
على كونه صادقا كالخبر الله وخبر الرسول فما يخبر به عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من اخبر
الله تعالى عنه او رسوله او اهل الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره خبر الصادق او دليل
العقل واما ما ورد لك مما ادعي انه معلوم الصدق فيه اختلاف وتفصيل ياتي ذكره في اخبار
الاحاد واما ما يعلم كذبه فما كان مخالفا للضروري العقل او نظره او الحس او اخبار التواتر
او النص القاطع او الاجماع القاطع او ما صرح الجمع الذي لا يتصور تواطيهم على الكذب بتكذيبه
ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما اخبر به انا كذبنا في خبرنا ذلك كاذب لان المخبر عنه ليس هو نفس
هذا الخبر لان الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا عالم يوجد من اخباره فانما لا يوصف بصدق ولا كذب فلم يدخل
تحت الاقسام السابقة وقد كان صادقا فيما يخبر عنها انه كاذب فيما يكون كذبا وقد اختلف في اخبار
هل انها معلومة الكذب وسياتي الكلام فيما بعد هذا في اخبار الاحاد واما ما لا يعلم صدقه ولا
كذبه فمنه ما يظن صدقه كثير من الاخبار الواردة في احكام الشرائع والعادات ممن هو شهود العوالم
والصدق ومنه ما يظن كذبه لخبر من اشتهر بالكذب ومنه ما هو عن مظنون الصدق ولا الكذب بل
مسلوك فيه الخبر من لم تعلم حاله ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل دل خبر لم نعلم الدليل
على صدقه وقطعا فهو كاذب لانه لو كان صادقا لما اخلا الله تعالى من نصب دليل يدل عليه ولهذا فان
المدعي بالنبوة اذا لم يظهر على يده معجز يدل على صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا جوابه من ثلثة اوجه
الاول لا نسلم اشتمال الخلو من نصب دليل يدل على صدقه بعد ان يكون صادقا في نفس الامر ومن
اوجب ذلك لما بناه على وجوب رعاية الصلاح او الاصلح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه معارض بمثله

وهو ان يقال لو كان كاذبا لما اخلانا الله تعالى عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكروه ان
يقطع بكذب كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه بل ولغير ذلك مما لم يقم دليل قاطع على امانته وهو
محال واما المتوسل بالمعجزة اذا لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا بكذبه لانا نضطر الى العادة
لا الى المضطر الى العمل وذلك لانا لو سئلنا عن الله تعالى على خلاف العادة والعادة تصدق بكذب من يدعي
ما يخالف العادة من غير دليل ولا الدليل الصدق في الاخبار عن الامور المحققة لانه غير مخالف للعادة
القسم الثالث ان الخبر ينقسم الى المتواتر والاحاد ولما كان الكلام في كل واحد من هذين
القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع وحسن رسم الباب الثاني في المتواتر والثالث في الاحاد
الباب الثاني في المتواتر ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى التواتر والمتواتر
اما التواتر في اللغة فعبارة عن تتابع اشياء واحدا بعد واحد بينهما مهلة 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 العلم في المحل الذي حصل العلم بقولهم وهو غلط فان ما دلوه انما هو حد الخبر المتواتر
لا حد نفس التواتر وفرق بين التواتر والمتواتر واما التواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع
الخبر من جماعة مفيد للعلم بخبرهم واما المتواتر فقد قال بعض اصحابنا انه الخبر المفيد للعلم
الذي لم يخبره وهو عن ما نع لدخول خبر الواحد فيه كيف وفيه زيادة لا حاجة اليها وفي قولنا العلم
الذي فان ذلك ما كان عن الاخر والحق ان المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه
للعلم بخبره فقولنا خبر جماعة الجنس للتواتر والاحاد وقولنا جماعة احترازا عن خبر الواحد وقولنا مفيد
للعلم احترازا عن خبر جماعة لا يفيد العلم وانه لا يكون متواترا وقولنا بنفسه احترازا عن خبر جماعة
وافق دليل العقل او دليل الصادق على صدقهم كما سبق وقولنا لمخبره احترازا عن خبر جماعة
افاد العلم لخبرهم لا لخبره فانه لا يسمى متواترا وانما قيدنا على هذا المعنى لما تقدم ذكره من المسائل
المتعلقة بخبر التواتر وهي ستة مسائل المسئلة الاولى تدل على ان خبر التواتر مفيد
للعلم بخبره خلافا للسمنية والبراهمة في قولهم لا علم في غير الضروريات لانا الحواس الخمس دون الاخبار
وغيرها ودليل ذلك ما تحدثه كل عاقل من نفسه من العلم الضروري بالبلاد النائية والامم السالفة
والقرون الخالية والملوك والاساورة والامم والفصلا المشاهير والوقايع الحادثة من السلف الماضين
مما ورد علينا من الاخبار حتى وجدانيا بالعلم بما تحدثه غندر والنا لها بالحواس ومن انكر
ذلك فقد سقطت مكالمته وطهر جنونه او مكابرته فان قيل ما دلوه من قوع تصور اجماع الخلق الكثير والجم
الغفير على الاخبار بخبر واحد دليل عليه قلنا مع اختلافهم في الامر حة والاداء والاغراض وفصلا
الصدق والكذب كما لا تصور اتفاق اهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين وحب الخبيص
او الشواء وان سلمنا تصور اتفاق الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد الا انا نعلم ضرورة
بلوغ اعدادهم حدا من كثرة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب وعليه الصدق ولو اسند ذلك الى الاجماع لا نقلب

الجائز مستحيلا وهو محال واذا جاز ذلك على كل واحد واحد والجملة لا تخرج عن الاحاد كان خبر الجملة جائز الكذب وما يجوز ان يكون كاذبا لا يكون العلم بما يخبر به واقعا وان سلمنا انه لا يلزم ان ما ثبت للاحاد يكون ثابتا للجملة غير ان الاصل لحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه امر ممتنع فيمتنع وما لا يلزم من ستة اوجه الاول انه لو جاز ان يحصل جماعة مما يفيد العلم الجازم على سبيل التعاقب لجاز ان يحصل الاول والثاني والثالث في وقت واحد لان الاوقات بعضها حاصل حصل العلم بالمخبرين لزم اجتماع العلم الضروري بمؤنه وحسابه في وقت واحد بعضه ممكن وهو محال وان حصل العلم باحد المخبرين دون الآخر فلا او لو نيه مع فرض تساوي المخبرين في الكميه والكيفيه الثاني انه لو حصل العلم بخبر الجماعه اللم يحصل العلم بما سلكه اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى من الامور الملتبسه لرسالة نبينا صلى الله عليه وسلم التي دلت المعجزه القاطعه على صدقه فيها ووجوب علينا بها واجتماع العلم المتناقضين محال السابع انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف في ثبوته شخصا واحدا لان ما علم بالضروره لا يخالف وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علم ان خبر التواتر لا يفيد العلم الرابع انه لو كان العلم الضروري حاصلا بخبر التواتر لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به اهل النواحي مع وجود بعض الطول وعلمنا بانه لا واسطه بين النفي والاثبات والمحال اجتماع الضدين وان الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين لان الضروريات لا تختلف ولا تتفاوت الخامس في سكون النفس اليها الخامس هو ان ما حصل من الاعتقاد الجازم مما يخبر به اهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم فان ما شاهد ذاته كالمتردد في وجود بغداد وملاك الدار والكواكب الثابتة والجبال الشاهقه انه الذي يشاهده اليوم مع جواز ان يكون الله تعالى قد اعدم ذلك وما شاهده البارحه وقد خلقه الله على مثاله فاذا لم يكن هذا تشكيكا فلا يزيد عليه في الجزم والاعتقاد اصلا لا يكون بعضها السادس انه لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر لما خالفنا فيه لان الضروري لا يخالف والحواس من جهه الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان ما دلوه تشكيك على ما علم بالضروره فلا يكون مقبولا واما التفصيل اما السؤال الاول فجوابه ما سنتكلم في بيانه في الجامع مما تقدم واما السؤال الثاني فلانه لا يلزم ان ما كان ما لا احاد الجمله وجائزا عليها ان يكون ما سا للجمله وجائزا عليها ولهذا فلانه ما من واحد من معلوماتك الله تعالى الا وهو مشاهد وجمله معلوماته عن مشاهده وتدل لكل واحد من احاد الجمله فانه جزء من الجمله والجمله ليست جزءا من الجمله ولا دل لكل انسان او خشبه داخله في مسمى الدار وهو جزء منها وليست دارا والمجتمع من العشره ليس واحدا من العشره ولا دل لكل واحد من العشره من الجمله ليست عشره والمجموع منها عشره ونحو ذلك واما ما دلوه من السؤال الثالث من الالزام الاول فهو مفوض محال فانه مهما اخبر جمع مما يحصل منه العلم بالمخبر به ممتنع اخبارهم في اللمسه والكيفيه وقد ابن الاحوال ما يحصل دلك واما الالزام الثاني فانما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل من جهه كل جماعه تواتر وليس كذلك واما دعوانا ان العلم قد يحصل من خبر الجماعه ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعه محصلا للعلم واما الالزام الثالث

تغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات والمشاهدات والنبوه حكم فلذلك لم يمتنع بخبر التواتر لكن وانا لا ندعي ان كل تواتر يحب حصول العلم بخبره مطلقا لكل احد لتفاوت الناس في السماع وفي الفهم والاطلاع على القرائن المقرونه بالاخبار المفيده للعلم مما لا يقدر من يخالف عن قادح فيما يدعيه من حصول العلم به لبعض الناس واما الالزام الرابع والخامس فانما يصح ان لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهيه وليس كذلك بل انما ندعي العلم العادي وعلى هذا فلا تخرج كونه علما بما يشاهده عن العلوم البديهيه ولا ما دلوه من العلوم العاديه واما الالزام السادس فحاصله يرجع الى المكابره والمجاحده ودلك غير متصور في العاده من خلق لا تحصى وعليهم المواظبه على الطعام لو كان الخلاف ممتنع من كونه علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائيه في حصول العلم بالمحسات ما خرج عن كونه علما ضروريا وهو خلاف مذهب المسلمين وما هو اعتدادهم في خلاف السوفسطائيه في العلم بالمحسات بلوغ عدادهم في خلافهم لنافي المتواترات

المسأله الثانيه اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعره والمعتزله على ان العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزله والدقاق من اصحاب الشافعي نظري وقال العراقي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى التصور بتوسط واسطه مغصبه اليه معان الواسطه حاضره في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطه لعولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول معدومين في النفس احدهما ان يكون هو ولم يكن ثم واحلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانيه انهم قد تفقوا على الاخبار عن الواقعه والتقوا لا يشعر الى بدء السامعين بلفظ مسطوم ولا الى التصور بوسطهما واشتهيا اليه ومنهم من يوقف في ذلك كالشريف المرتضى من الشيعه واذا اتينا على حاصل المذاهب فلا بد ذكر تحقيقها والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما تحقيق الاقوال فهي الاقوى انه لو كان حصول العلم لخبر التواتر بطريق الاستدلال والنظر لما وقع دليل النظر لبعض اهله البطر والاستدلال لكان العصمان والعوام وهو واقع لهم لا محاله ولقائل ان يقول لا سلم ان العصمان والعوام الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم اهليه النظر في مثل هذا العلم وان لم يكن لهم اهليه النظر فما عداه من المسائل العامضه كحدوث العالم ووجود الصانع ونحو ذلك لان العلم النظري ينتهي الى مقدمات ضروريه المعصيه اليه نظريه فيكون حقيقيا والى ما مقدماته المعصيه اليه ضروريه غير نظريه وعند دلك فلا يمتنع ان يكون العلم بخبر التواتر من القسم الثاني دون الاول وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون العلم الحاصل للمخبرين التي يوقف عليها العلم بخبرهم حاصله بالضروره للعصمان والعوام ويكون العلم بالمسئله اللازمه عنها ضروريا واما ثم الجحده المقرون ان لو سلمنا ان العلم بخبرهم من قبيل ما مقدماته نظريه لا ضروريه وذلك ما لا سبيل الى بيانه لجحده الثانيه ان ذلك عاقل لجحد من نفسه العلم بوجود مكه وبغداد والتلاذ الناسه عند خبر التواتر بها مع انه لا عهد من نفسه سابقه فكر ولا نظر فيما ساسبه من العلوم المقطوعه عليه ولا في بدء سببها المفضي اليه ولو كان نظريا لما كان ذلك ولقائل ان يقول

اما احتاج ذلك الى التفكر والنظر في المقدمات و بيانها ان لو لم يلزم العلم بتلك الامور حاصلا بالصورة
على ما بيناه في ابطال الجملة الاولى واما اذا كان حاصلا بالضرورة فلا **الجملة الثالثة**
ان العلم بخبر التواتر لا يسمى بالشبهة وهذه هي امارات الضرورة ولقائل ان يقول المسمى
بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته نظرية والذي مقدماته صروريه الاول مسلم والثاني
ممنوع **الجملة الرابعة** انه لو كان نظريا لامكن الاضراب عنه كما في سائر النظريات وحيث
لم يمكن دل على كونه صروريا ولقائل ان يقول الذي يمكن الاضراب عنه من العلوم النظريه
انما هو العلم المحصر الى المقدمات النظريه واما ما لزومه من مقدمات حاصله بالضروره فلا
الجملة الخامسة انه لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه بين العقلا وحيث لم يقع الامن معاند كما سبق
كان ضروريا كالعلم بالمحالات ونحوه ولقائل ان يقول يسوغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم
النظريه التي مقدماتها نظريه واما ما مقدماتها ضروريه فلا كما في المحالات واما مخالفة العاقل بالنظر
فاولها وهي ما استدل بها ابو الحسن البصري ان حال الاستدلال يرتفع علوم سوى كونها الى علم اخر
وهما وصف وجوده على ارتفع محبوبه نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وذلك لانا انما نعلم
ذلك اذا علمنا ان المحمول لخبر عن رايه مال عن امر محسن لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فيعلم انه لا يكون
كذبا واذا لم يكن كذبا يعين كونه صدقا ومهما احتمل شيء من هذه الامور لم يعلم صحة الخبر ولا يعني لكونه
نظريا سوى ذلك ولقائل ان يقول سلمنا ان المطرعناره عما ذكر لكن لا نسلم انتفاء ما نحن فيه
وما المانع ان يكون اتفاقهم على الكذب لا لعرض مع كونه مقدورا لهم فان قال ان العاده تحيل اتفاق
الجمع الكثير على الكذب لا لعرض ومقصود قلنا والعاده ايضا تحيل اتفاقهم على الصدق لا لعرض
ومقصود قلت نوجوب العرض في الصدق دون الكذب واذا لم يكن عرض وليس الصدق اولى من الكذب
فان قال الرجحان في الصدق لكونه حسنا ولا كذلك الكذب لكونه قبيحا فهو مبني على التحسين والتقبيح
العقلي وقد ابطلناه فان قال المراد اما هو التحسن والتقبيح العرفي دون العقلي ولا شك ان اهل
العرف يعدون الكذب قبيحا والصدق حسنا قلنا التحسن والتقبيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته
وعلى هذا فلعل الكذب من حيث هو لذة وربما اختير وايثر موافق لاغراضهم دون الصدق فكان حسنا
كما في اتفاقهم على الصدق في بعض ما اخبروا به سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب لا لعرض ولكن ما المانع منه
فانا نجد الجمع الكثير معتمدين على وضع الاحاديث والاخبار لحملة عابدي الهند وكذلك اهل مدينة او جيش عظيم
اجمعوا على وضع خبر لا اصل له اما لتدفع مفسده عنهم لا سيما اذا دعتهم الى وضعها الرهبة واما لجلب مصلحة لا تحصل الا
به وهذا ما يعلم بمثله في كل عصر وزمان حتى ان الاخبار العامة ان بقيت في المعاد ذلك فان قال
بان ذلك وان كان واقعا الا ان العاده تحيل دوامه وتوجب انكشافه على قرب من الزمان قلنا فاذا آل
الامر الى انكشاف العاده في استحالة اتفاقهم على الكذب دائما فما المانع ان يقال بان العاده موجبة لصدق المخبرين
اذا كانوا جماعة كثيرة او حصول العلم بخبرهم وكما يقال بان العاده تحيل اتفاقهم على الكذب يلزم من ذلك الصدق

من ان تعالى العاده توجب اطلاعهم على الصدق ويلزم من ذلك اسماع اطلاعهم على الكذب وعند ذلك
فيجب العلم بخبر التواتر عن كونه نظريا سلمنا انه لا بد من حصول العلم بخبر التواتر من حصول
العلم بامتناع الكذب على المخبرين ولكن لا نسلم ان ذلك يلزم كما في كون العلم الحاصل من
التواتر نظريا الا ان يلزم العلم بالمقدمات فد علم معها بما مر بنطقه بالعلم الحاصل بخبر التواتر
وانها الواسطة المفضية اليه ودلل على عدم سلم الوجود فيما نحن فيه كما دهت اليه العوالي **الجملة**
الثانية انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لكنا عالمين بذلك العلم على ما هو عليه كما في سائر العلوم
الضروريه وذلك لان حصول علم للانسان وهو لا يعرف به محال عادة انه ذلك العلم ضروري وجب ان يعلم لو انه
ضروري وليس كذلك ولقائل ان يقول لا نسلم اذا كان ضروريا لا بد وان يعلم انه ضروري بل جاز ان
يكون اصل العلم بالمخبر به بالضروره والعلم بصفته وهي الضروره غير ضروري لكنه اذا عارضه بانه لو
كان نظريا لعلمناه على صفته نظريا على ما قرروه وليس كذلك وليس احد الامرين اولى من الاخر **الجملة**
الثالثة انه لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما اختلف العقلاء فيه كما في غيره من الضروريات ولقائل ان
يقول لا نسلم ان الخلاف فيه لا يدل على انه غير ضروري والا كان خلاف السوفسطائيه في حصول العلم بالضروريات
ما يفيد من كونها ضروريه وليس كذلك لا تفاق من الخصمين ها هنا بل لكان خلاف السمنيه في حصول
اصل العلم بخبر التواتر مانعا منه وليس كذلك **الجملة الرابعة** ان خبر التواتر لا يفيد في القوة على حد
الله تعالى وحبوب رسوله صلى الله عليه وسلم بل هو مما يأتي والعلم بخبر الله تعالى ورسوله جبلي حاصل بالضرورة
بل بالاستدلال فما هو مثله لذلك في الوادني اولى ولقائل ان يقول حاصل ما ذكر راجع الى
المسلك وهو غير مسدد للتيقن كما عرفناه في مواضعه لئلا وان العلم بخبر التواتر من حيث هو علم وان كان لا
يقع التفاوت بينه وبين العلم الحاصل من خبر الله تعالى والرسول ولكن لا يمتنع ان يكون من العلوم الصروريه
المتوقف على صرورتها كالعلم بان الاثنين اكثر من الواحد والعلم بان التواتر اقل من الاثنين ونحوه
وبين العلم الحاصل بخبر الله تعالى وخبر رسوله من حيث ان كل واحد منهما علم وصف ذلك ما لزم من كون العلوم
الضروريه ضروريه ان يكون العلم الحاصل من خبر الله وخبر رسوله ضروريا ولا من كون احد العلمين
غير ضروري ان يكون العلم الاخر غير ضروري **المسئلة الثالثة** اليه انتهت
الاساعرة والمعتزلة وجمع الفقها على ان خبر التواتر لا يولد العلم خلافا لبعض الناس وقد اعتمد
القائلون بالسماع دلك على سلكين ضعيفين الاول انهم قالوا لو كان خبر التواتر مولدا للعلم
فالعلم اما ان يكون متولدا من الخبر الاخير او منه ومن جملة الاخبار المتقدمة فان كان الاول فهو
محال والا لتولد منه بعد ارتفاعه وان كان الثاني فهو ممتنع لان الاخبار متعددة والسبب الواحد
لا يصدر عنه على سبيل التعاقب لما بيناه من استحالة بقاء المؤثر حال التأثير ولقائل ان يقول ما المانع ان يكون متولدا
عن الخبر الاخير بشرط سلامة ما تقدم من الاخبار قبله وتحققت وان كان متولدا عن الجميع فما

المانع ان يكون متولدا عن الجسم الاجتماعي وهي شيء واحد لانه متولد عن كل واحد واحد من تلك الاخبار
وهذا مما لا مدفع له نعم لو قيل ان تولده عن جميع الاخبار ممتنع ضرورة ان ما يقتضي من الاخبار معا لم
ولا تتولد عن المعدوم كان مذهبا للملك الباقي انهم قالوا اما اسبق من مذهب العاريين
بالتولد ان كل ما هو طالب بجهة من الجهات فانه يجوز ان يتولد عنه شيء عن محله كالاعتمادات
والحركات وما اشبه ذلك لا يتولد عنه شيء عن محله والقول والحي ليس له جهة فلا يتولد عنه
العلم لانه لو تولد عنه العلم لتولد في غير محله وهو ممتنع وذلك مما لا يجوز ان يعرف من مذهب
المخلوم ان اوعاب الانسان لغيرها تولد فيه الوجل المتولد للاصفرار بعد الاحمرار وان يجمعه
له ما تولد فيه المحل المتولد للاحمرار بعد الاصفرار وان كان ما تولد عن القول الرهب والمهيج عن
محله والمعتمد في ابطال ذلك ليس الا ما حققناه في ابطال الاكوار من الدليل الدال على امتناع موجود
غير الله تعالى وان كان موجودا ممكن موجوده ليس الا بالله تعالى معلقا باعتباره وتعلقه الى هاهنا فان
قيل احسنتم ولم في المسلة المتقدمة بما هو الوقف عن الجزم بلزوم الحاصل عن خبر التواتر ضروريا او نظريا
وما ذكروه هاهنا من كونه مخلوقا لله تعالى يوجب كونه اضطراريا للعبد وهو ساقط ضرورة وانه لو
كان مخلوقا لله تعالى لامتنع تحصيله عن حسن المجاهدة المفروض من سيد خلق الله تعالى له وامتنع ان لا يحصل
بسبب عدم خلقه فلما كان ذلك واجب الحصول بخبر التواتر علم انه غير موجود بالاختيار مباشرة
بل بالتولد عما هو مباشر بالقدرة قلنا اما السائل فقد دفع قولنا ساوقلنا ان العلم مكتسب للعبد
او هو حاصل له ضرورة فلا يخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ما عرف من اصلنا فلم قلتم لو لم يكن
مخلوقا لله تعالى لامتنع ان يحصل وان لم يحصل فلنا ذلك ممكن عقلا ومن ان الله تعالى قد اجرى العادة
بخلقه للعلم عند خبر التواتر كما اجرى العادة بالشبع عند اكل الخبز والري عند شرب الماء ونحوه
المسئلة الرابعة في العاديون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط واختلفوا في شروط فاما
ما اتفق عليه فمنها ما يرجع الى المخبرين ومنها ما يرجع الى المستمعين فاما ما يرجع الى المخبرين
فاربعة شروط الاول ان يكونوا قد اسقطوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطئهم على الكذب الثاني
ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين السابع ان يكونوا عالمين مستندا الى الحس لا الى الدليل العقلي
الرابع ان تستوي طرفا الخبر ووسطه وهذه الشروط لا بد من حصولها في كل عصر مستفاد بنفسه وهل يشترط
هذه الشروط معتبرة فيه واما ما يرجع الى المستمعين فان يكون المستمع عالما بالقول العلم بما اخبر به
عالما به فصار ذلك والا كان مما يحصل للعاصي عند ان من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر يطرد بشرط
عدم العلم بهذه الامور على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري لم يشترط سوى العلم بهذه
الامور لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله تعالى فان خلق العلم له علم ان الخبر مشتمل
على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم احتمال هذه الشروط او بعضها وضابط العلم الحاصل بهذه
الشروط حصول العلم بخبر التواتر عند كل من ضابط حصول العلم بخبر التواتر سالفة حصول

العلم بهذه الشروط ثم اختلفوا هل هو كلي في اقل عدد يحصل معه العلم فقال بعضهم هو خمسة لان ما دون
ذلك كالاربعة بينهم يشوبه يجوز للعاصي عرضها على المخبرين بالاجماع لتحصيل علم الظن ولو قال العلم
حاصلا نقول الاربعة لما كان كذلك وقد قطع العاصي ابو بكر بان الاربعة عدد ناقص وشك في الخمسة
ومنهم من قال اقل ذلك اثنا عشر عددا بعدد النقباء من بني اسرائيل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا واما خصهم
بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم ومنهم من قال اقله عشرون ومستنده قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين واما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال اقل ذلك اربعون اخذا من عدد اهل
الجمعة ومنهم من قال اقله سبعون تمسكا بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا واما خصهم بذلك
لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال اقله ثلثمائة وبضعة عشر نظرا الى عدد اهل بدر واما خصوا ذلك
العلم بما يخبرون به المشركين ومنهم من قال اقل عدد يحصل به العلم معلوم لله تعالى عيني معلوم لنا وهذا هو
المختار ودليل الاول الا الاخذ من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود مكة وتغداد وعند ذلك من المعلوم
عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند ورود المخبرين بامر من الامور حتى تحالة الى تكمل علمنا فيها بعد ترادد
ظننا بخبر واحد بعد واحد لم نجد الله سبيلا عادة فلم نجد من انفسنا العلم بالحالة التي تحصل فيها تكمل عدد
بعد نقصها بالشك وبالجملة الحق المعلوم بالضرورة البشرية عن الوقوف على ذلك بل يحصل لنا العلم بخبر التواتر وان كنا
لا نقف على اقل عدد افاده كما نعلم حصول الشبع بأكل الخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي
حصل به الشبع والري وما قيل من الاوائل في ضبط عدد التواتر وهي مع احوالها وتعارضها وعدم مناسبتها
ولا ايسها للمطلوب نتصورنه فانه ما من عدد نفرض حصول العلم به لقوته الا وقد يفرض خبرهم بعينه
غير مفيد للعلم بالنظر الى الخبرين ولو اخبروا اما عيانهم بواقعة اخرى لم يحصل بها العلم لمن حصل له العلم بخبرهم
الاول ولو كان ذلك دليل العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف واما وقع الاختلاف بسبب الاختلاف
في القرائن المقترنة بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه وادراكه للقرائن وبالجملة فضابط التواتر ما حصل
العلم عنده من احوال المخبرين لا ان العلم مضبوط بعدد مخصوص وعلى هذا فما من عدد نفرض كذا اربعة او ما
زاد الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف ذلك باختلاف القرائن وما دلوا به على صوره من
ان بعض ذلك العدد فيما اذا كان لحصول العلم بخبرهم لا دليل عليه بل امكن ان يكون لقرائن اخر غير ذلك واجب
ذلك دفع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط التواتر ما حصل العلم عنده لمستمع الا سبيل الى التواتر على من
لم يحصل له العلم منه واما المرجع فيه الى الوجدان هذا ما يرجع الى الشرائط المعتبرة في المخبرين
واما الشرائط المختلف فيها فمسئلة الاول ذهب قوم الى ان شرط عدد التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم
عدد وهو مذهب الناس خلافا له وهو الحق وذلك لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بخبر الجمع او اهل الجامع
بواقعة وقعت وحادثة حدثت مع انهم محصورون الثاني ذهب قوم الى اشتراط اختلاف اماكن
المخبرين واوطانهم واديانهم وهو فاسد لانا لو قدرنا اهل بلد اتفقت اديانهم وانسابهم واخبروا بقصة
شاهدوها لم يمنع حصول العلم بخبرهم الثالث ذهب بعضهم الى ان شرط المخبرين ان يكونوا مسلمين عدولا

لان الكفر عرضه للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والمحترز القول ولهذه العلة
احصل المسلمون بدلالة اجماعهم على القطع ولانه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما اخبر به النصارى
مع كثرة عددهم عن صلب المسيح وصلبه وما تفرع عنه من قولهم بالتثليث وهو باطل قطعا ثم عدم نقلنا العلم
باخبار العدد الكثير وان كانوا كفارا دال على ان كل عدد ينقل الكذب
الكثير مانعه من التواطئ على الكذب وان لم يكن ذلك مسقطا فما دون ذلك اكثر والاجماع
وانما اختص عليه الاسلام بالاحتجاج به للادلة السمعية دون الادلة العقلية كما سبق بخلاف التواتر
واما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبرت به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة التثليث فمما يدل
دلالة على عدم شروط من شروط التواتر وهو اما اخلال بشرط من
الشروط قبل او لانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحا بل سمعوه كلمة موهمة لذلك فسمعوا التثليث
وبحسب اعتقاد ذلك بنوا الكفر عن المسيح على ما قال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة اولان المسيح
شبه فقتلوا قتله وصلبه ولا يعدى ذلك وان كان الغلط عن معتاد اذا وقع في زمان حرق
العوائد وهو زمان النبوة وان كان بعد في غير زمانه ومحل اعتقاد ذلك عملا بقوله تعالى وما
قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فان قتل محرق العوائد جايز في غير زمان النبوة كرامات
الاولياء فلم يحصر في كل ما اخبر به اهل تلك العصر عن المحالات وقوع الغلط فيه فلما
ان حصل لنا العلم بخبرهم علما استحالة الغلط عليهم وان لم يحصل لنا العلم به علمنا انه قد اختل
شرط من شرائط التواتر وان لم يكن ذلك الشرط معينا عندنا الى الرابع ذهب قوم الى ان
شرطه ان لا يتواطوا بجمعين على اخبارهم بالسيف وهو باطل فانهم ان حملوا على الصدق والمستند
حصول العلم بقولهم كما لو لم يحلفوا عليه ولهذا فانه لو حمل الملك اهل مدينة عظيمة على
الاخبار عن امر محسوس وحدنا انتفاء علمه بخبرهم حسب علمنا بخبرهم عن غير محل وان كانوا
حملوا على الكذب فمستند حصول العلم بخبرهم لفوات شرط وهو اخبارهم عن معلوم محسوس الخامس
سرطت السمنية وابن الراوندي وجود المعصوم في خبر التواتر حتى لا سمعوا على الكذب وهو باطل
ايضا لما سلف من انه لو اتفق اهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن حل ملكهم او اخذ مدينة فان
العلم يحصل بخبرهم مع كونهم كفارا فضلا عن كون الامام المعصوم في السنة الى من سمعه لا بخبر التواتر
السادس شرطت اليهود في خبر التواتر ان يكون مستندا الى حس اهل الدله والمكنة لانه اذا لم يكن
فيهم مثل هؤلاء فلا يعتمد تواطيهم على الكذب لعرض من الاعراض بخلاف ما اذا كانوا اهل دمه ومكنته فان
جوز مواطاتهم بالكذب لمنعهم من الكذب ولو صح لهم هذا الشرط لسقوط بعضهم من ابطال العلم
بخبر التواتر بمعجزات عيسى وسائر ما علمنا ان الامم خبثاؤهم لم يدخلوا في الاخبار بها وهم اهل الدله
والمكنة للذب باطل بما وجد من انتفاء من العلم باخبار الاكابر والاشراف للعطاء اذا اخبروا بامر محسوس
وكانوا اطفالا كثيرا بل ربما كان حصول العلم من خبرهم اسرع من حصول العلم بخبر اهل المكنة والدله لارتفع

هؤلاء عن دلبة الكذب لسوء فهمهم وقلة مبالاتهم بالكذب لبخلهم وبالجملة لا يمتنع ان يكون بعض من هذه الشروط
اذا لم يحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه امتنع من غير اما ان يكون ذلك شرطا بمنع العلم بخبر التواتر
عند اسفايه فلا المسئلة الحادية مذهب العامري ابو بكر وابو الحسن البصري الى ان كل عدد
وقع العلم بخبره في واقعة لمحصر لا بد وان يكون مفيدا للعلم بخبر كل واقعة بخبر ذلك العدد
وهذا ما يصح على اطلاقه اذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد بحرد ما اجتمعت من القرائن
العايدة الى اخبار المخبرين واحوالهم واسوا ما معين في وجوه السماع الخبر والفهم للدلولة مع
ورين استوى في القرائن سواء القرائن قد يفيد احادها الظن وسطا فرقها واجتماعها العلم كما سبق فلا
يمتنع ان يحصل العلم بمثل ذلك العدد في بعض الوقايع للمنع دون البعض لما اختص به من القرائن التي لا وجود
لها في غيره وبعد ايراد ما يرد الواقعة وفراسها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله
لشخص اخر لتفاوتهم في وجوه الادراك والفهم للقرائن اذ التفاوت قد ما بين الناس في ذلك ظاهر جدا حتى
ان منهم من له قوة فهم ادق المعاني واغمضها في ادنى دقيقة من غير فكر 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 متوسط بين الطرفين
وهذا امر واضح لا امر فيه ومع التفاوت في هذه الامور يظهر ان ما ذكره القاضي ابو الحسن البصري مما
لا سبيل الى تصحيحه على اطلاقه المسئلة السادسة اذا عرف ان التواتر يفيد العلم بالمخبر التواتر كالاخبار
عن ملك او نحوه بلد كما ذكرناه فلو بلغ عدد المخبرين بحد التواتر فاختلفت اخبارهم والوقايع التي اخبروا
عنها مع استوائهم في معنى يحل الشك من مخبراتهم والعلم يخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة
لاخبارهم عن جزويات اما لحقه النقص او لحقه التمام مثال ذلك معلوم من اخبارهم ودلالة الاخبار التي
وردت حاتمه عن الحصر عن وقايع عنترة في حروبه ووقايع حاتم في هباته وصفاته وان اختلفت
وقايع هذه الاخبار فدلالتها على الكثرة المعلوم من شجاعة عنترة وكرم هذا هو ان ربما كان حصول
العلم بهما مثل التواتر الاول لاتحاد لفظه ومعناه اسوغ حصوله من الثاني لاختلاف الفاظه ومعانيه وما
طابقها من المعاني وان لم يكن مدلولا بها من جهة النص والالتزام وهذا اخر باب التواتر

الباب الثالث في اخبار الاحاد وفيه فصول الاول في حد خبر الواحد وما يتعلق به من المسايل وما سماه البعض في شرايط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به
من المسايل وما سماه البعض في مسند الراوي وتلقيه روايته وما يتعلق به من المسايل ورابعها
بالبعض فيما اختلف في رد خبر الواحد به ومسايل الفصل الاول في حقيقة خبر الواحد وفيه مسئلتان
على عدد مسايل اما المقدمة ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه قال بعض اصحابنا خبر الواحد
ما افاد الظن وهو عن مطرد ولا منعكس اما انه غير مطرد فلان القياس مفيد للظن وليس هو خبر واحد
وبعد وجد الحد ولا يحرد واما انه غير منعكس فهو ان الواحد اذا اخبر بحيث لم يفد الظن فانه
خبر واحد وان لم يفد الظن فقد وجد الحد ولا حد لنقيض وان التعريف انما افاد الظن تعريف

محله

بلفظ سرد دس العلم كما فى قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اى يعلمون ومن يرجح احد الاحتمالين على
سلاخر فى النفس من غير قطع والحدود مما يحد كصاحبها عن الالفاظ المشتركة لكل حدا لها بالافهام
وافتقارها الى القرينة والاولوب فى ذلك ان يقال خبر الاحاد ما كان من الاخبار وعرفته
الى صد التواتر وهو منقسم الى ما لا يفيد الظن اصلا وهو ما تعارلت فيه الاحتمالات على
السواء والى ما يفيد الظن وهو ترجح احد الاحتمالين الممكنين على الاخر فى النفس من غير قطع
فان تغلب جانبه يريد على الثلثة والاربعة سمى شفيضا مسهورا واذا عرفت ذلك فلنذكر ما يتعلق
به من المسائل وهى سبع المسئلة الاولى اختلفوا فى الواحد العدل اذا اخبر بخبر هل يفيد
خبره العلم فذهب قوم الى انه يفيد العلم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه يفيد العلم بمعنى
الظن لا بمعنى اليقين فان العلم قد يطلق واريد به الظن كما فى قوله تعالى فان علمتموهن مومنات اى
ظننتموهن ومنهم من قال انه يفيد العلم اليقينى من غير قرينة للذين من هؤلاء من قال ذلك مطردا
فى خبر كل واحد لبعض اهل الظاهر وهو مذهب احمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه ومنهم من قال
انما يوجد ذلك فى بعض اخبار الاحاد لا فى الكل واليه ذهب بعض اصحاب الحديث ومنهم من قال ان
يفيد العلم اذا اقترنت به قرينة كما تقدم فى مقالته وذهب الباقون الى انه لا يفيد العلم
اليقينى مطلقا لا بقرينة ولا بغير قرينة والمختار حصول العلم بخبره اذا احتفت به القرائن
ويشهد لذلك عادته دون القرائن وان كان لا يمتنع خرق العادة بان يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة
اما انه لا يفيد العلم مجرده من غير قرينة فقد احتج القائلون بذلك بوجوه واهمه لا بد من البسه عليها
والاشارة بتعديد كل الى ما هو المعتمد فى ذلك الحجة الاولى من الوجوه التوا هنة لو كان خبر الواحد مفيدا
للعلم لافاده كل خبر واحد كما ان خبر التواتر لما كان موجبا للعلم كان كل خبر متواتر كذلك واللازم باطل
بيان هذا الملازمة انا نعلم ضرورة ان خبر التواتر انما كان موجبا للعلم لكونه مفيدا للعلم
لا لامر اخر ونعلم ضرورة ان كل خبر واحد مساو لخبر التواتر فى قبول الصدق والكذب والعامل ان
يقول هذا قياس شملى وهو غير مفيد للعلم لبيف وان خبر التواتر انما افاد العلم لكونه مسموعا
من عدد كثير ولا يمتنع ان يخلق الله تعالى عند كل تواتر لعلمه ما يشتمل عليه من مصلح يختصه به او لا يخلق
ويختار ومثل ذلك غير لازم فى اخبار الاحاد وان سلم انه يطرى يكتسب فلا مانع من استواء جميع اخبار
التواتر فيما لا بد منه فى حصول العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد فى ذلك الحجة الثانية
ان مأخذ الادلة فى المحسوس بحسب المؤثر والاثر فى نفسنا من خبر الواحد وان بلغ العابة فى العدالة سوى
توهم صدقه على الندرة من غير قطع وذلك غير موجب للعلم وهذه الحجة ردعا به الضعف لان حاصلها يرجع
الى تحصيل الدعوى فى موضع الخلاف من غير دليل ومجرد ذلك فهى متناولة لمثلها وهو ان يقول الخصم
واما احد فى نفسى العلم بذلك وليس احد الامرين اولى من الاخر الحجة الثالثة انه لو كان خبر الواحد
موجبا للعلم لما روى فيه شرط الاسلام والعدالة فى خبر التواتر وحاصل هذه الحجة ايضا يرجع
الى النسل وهو غير مفيد للمطلوب لما المانع ان يكون حصول العلم بخبر التواتر لان الله تعالى اجرى
العادة بخلق العلم عنده ان فعل ان العلم بخبر التواتر ضرورى وذلك غير لازم فى حق من ليس

من حيث تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل بان العلم بخبر التواتر كسبى وخبر
من ليس بعلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك والمعتمد فى ذلك ان يقال حجة الحجة الاولى انه لو كان خبر الواحد
مفيدا للعلم بمجرده فلو اخبر نفسا خبرين متضادين فان قلنا خبر كل واحد يفيد العلم لزم اجتماع
العلم بالشئ وبمعضده وهو محال وان قلنا خبر احدهما يفيد العلم دون الاخر فاما ان يكون معينا او
غير معين فان كان الاول فليس احدهما اولى من الاخر ضرورة تساويهما فى العدالة والجزم بان المعين
منهما لم يحصل العلم بخبره واحد منهما على التعيين بل على واحد منهما اذا خرد المطرالية كان خبره غير مفيد
للعلم لجواز ان يكون المفيد للعلم هو خبر الاخر لبيف وانه لا مزية لاحدهما على الاخر فحتى يحال بحصول
العلم بخبره دون خبر الاخر الحجة الثانية الفاسد ان كل عاقل يجد من نفسه عند ما اذا اخبر واحد بعد
واحد بخبر واحد تزايدا اعتقاده بذلك المخبر ولو كان الخبر الاول والثانى مفيدا للعلم فالعلم غير قابل للتزايد
والنقصان فان قيل لبف فقل بان العلم غير قابل للزياده والنقصان مع ان بعض العلوم قد
يكون اجلى من بعض حتى ان بعض العلوم الضرورى كالعلم الضرورى بانه اقوى من العلم المكتسب والعلم بالعيان اقوى من العلم
بالخبر فلم لا يجوز ان يكون العلم بمعلوم من حيث هو علوم يزداد ولا ينقصان لا سفالا فحالا
النقص عنها قطعا ولو لم يكن ذلك لما كان علوما بل ظنونا والتعاون الواقع بين العلم النظرى والعلم
الضرورى ليس فى نفس العلم بالمعلوم بل من جهة ان احدهما مفتقر فى حصوله الى النظر دون الاخر وان اشتركا
فى خصوص الاخر لتوقفه على النظر والتعاون الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور
فيما يتعلق به واما التعاون بينهما من جهة ان ما لا يدركه ما لا خبر ولو لم يدرك ما لا عيان والنظر الحجة
الثالثة انه لو كان خبر الواحد مجرده موجبا للعلم لكان العلم حاصلا بقوله من اخبر بلونه بيقينا من غير حاجة
الى معجزة دالة على صدقه ولوجب ان يحصل العالم العلم بشهادة الشاهد الواحد وان لا يعسر معه الى شاهد
اخر ولا الى يمينه لما قصده من طلب تحصيل الحاصل اذ العلم غير قابل للزياده والنقصان لما سبق بعض الحجة
الرابعة انه لو حصل العلم بخبر الواحد مجرده لوجب بحكمه بحالفة الاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ان كان ذلك
بما يتبدع بحالفته ويفسق ولكان ما منع معارضته بخبر التواتر وان لم يسع التكبير لما تعارضه فى خبر
التواتر وذلك خلاف الاجماع وان تخيل ما ذكروه معارضا للنص والمعقول والاثر اما النص
فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد فى احكام
الشرع ولزوم العمل به فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم لكان الاجماع منعقدا على حالفة النص
وهو ممتنع وايضا فان النص تعالى قد دم على اتباع الظن بقوله ان يتبعون الا الظن وقوله وما يتبع اكثرهم
الا ظنا والظن لا يغنى من الحق شيئا فلو لم يكن خبر الواحد موجبا للعلم بل للظن لكان مذموما من عمل على
اتباعه وهو خلاف الاجماع واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول انه لو لم يكن
خبر الواحد موجبا للعلم لما اوجبه وان لم يوجبه لما اوجب العمل به لان العمل به انما وجب لتحصيل العلم
بصدقه لا لعين لفظه ولو لم يكن خبره موجبا للعلم لما اوجب العمل به لان قبول خبر الواحد

اسن عليه ولما وجب الحدود باحاد الاحاد لكون ذلك قاضيا على دليل العقل وسواه الذمة واما من جهة
الاثر وتخص مذهب من خوص خبر الواحد بخبر لعصر المحدثين فهوان علما لم الله وحفظه قال ما حدثني احد
بحديث الا استحلفته سوى ابي بكر صدق فانه كان يقطع بصدقه وهو واحد قلنا اما الايات فالجواب
عنها من وجهين الاول وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات اما كان بناء على انعقاد
الاجماع على ذلك والاجماع قطعي فاتباعه لا يكون اتباعا لما ليس بعلم ولا اتباعا للظن الثاني انا
نحمل ان يكون المراد من الايات انما هو المنع من اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم كالاعتقاد في اصول
الدين من اعتقاد وجود الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز ويجب الحمل على ذلك عملا بما ذكرناه من الادلة
واما ما ورد لوجه الاول من جهة المنقول فمعين لانه من خبر الجملة فلا يعارض خبر الاحاد
على انها سيقت مرارا واما الوجه الثاني فمبني على ان احكام الشرع لا سبيل الى علمها وهو اعتراض مسلم
وعلى خلاف اجماع السلف قبل وجود المخالف ويتأيد لوجوه من الادلة فمنها بينة ان يدل على ان عليا
رضي الله عنه صدق انا بكر رضي الله عنه من غير يمين لحصول الظن بخبره من غير يمين دون خبر غيره
للمن ما اختص به من زيادة الوثوق والعلم الدال على ان في العدالة والبعد في معاملة من غيره والتصديق
بناء على غلبة الظن حاصل في باب الظنون وان لم يفد الصدق معلوما واما حوار وقوع العلم
بخبر الواحد اذا احتفت به القرائن فيدل عليه ان القرينة قد تفيد الظن بمجرده عن الخبر وذلك
كما اذا رأينا اسامة تكلم من البطرائي بحضرة من يحسن ما ينطق به فانا نقطع بان ذلك ملازم له
زاد ذلك فلا يزال الترادف بزيادة حدثت له ويدل عليه حاله الى غير ذلك من القرائن حتى
تحصل العلم بخبره له فكذلك في يزداد الظن باخبار الاحاد حتى يصير متواترا وكذلك علمنا بمجيء وجل
من جوف باجوارهذا واصفرار هذا وبهذا الطريق يعلم عند ارتضاع الطفل بوصول اللبن الى
جوفه بلذة امتصاصه وازدراده وحركة حلقه مع ان المراد شابه نفاسا وسكون الصبي بعد
بكائه الى غير ذلك من القرائن واذا كان القرائن المصاحبة قد تجردها مفيدة للعلم فلا يبعد
ان تقترن باخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن فاذا مع مقام افران خبرا خبر به لم يزال
الترادف في الظن بزيادة افران القرائن الى ان تحصل العلم كما في خبر التواتر واذا بطل الحوار
ببيان الوقوع انه لو اخبر واحد ان ولد الملك قد مات وافترن بذلك علمنا بموته وانه لا مرض
في دار الملك سواه وما شاهدناه من الصراخ العالي في داره والتعجب الخارج عن العادة وخروج
الحاره بحفه بالخدم والحواري حاسرات ممزقات بلطم خدودهن ونشق جيوبهن وتبعثر شعورهن
والملك ممزق الثوب حاسر الرأس بلطم وجهه وهو مضطرب البال مشوش الحال على خلاف ما
كان من عادته من البرام الوقار والهيبة والمحافظة على اسباب المروءة فان كل عاقل يسمع ذلك الخبر
ويشاهد هذه القرائن يعلم بصدق ذلك المخبر ويحصل له العلم بخبره كما يعلم صدق خبر التواتر
ووقوع خبره وكذلك اذا اخبر واحد بمرض ولده الذي هو فلذة كبده وقرة عينه ومراهنة للاعلام وهو في ارغد عيشه

البطن ح

ما قد الاخر فانه يجب القصاص على من قتل من وكافيه عمدا عدوانا بما له يقتل مثلها عادة الناس غير شبهة له في قتله ولا ما
له من الغصاص فكان خبره مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه عاده ولذلك اذا كان في حوار انسان
امرأة حامل وقد شهد عدة حملها سمع الطلق من وراء الجدار وصيحة النسوان حول بلك الحامل ثم سمع
صراخ الطفل وخرج نسوة يعلن انها قد ولدت فانه لا شوت في ذلك يحصل له العلم به قطعا وانكار
ذلك يمازج المكابرة الى المكابرة فان قيل العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة انما
ان يكون حاصلا من بصر الخبر او من بصر القرائن او من الخبر مشروطا بالقرائن او بالقرائن مشروطا بالخبر
او من الامرين معا لا جائز ان يكون من مجرد الخبر بلا قرينة اولا ولا جائز ان يكون من الخبر مشروطا بالقرائن
ولا من القرائن بشرط الخبر ولا من الجميع القرائن معا لاستدلال بتلك القرائن المذكورة بما افاده العلم بالموت سواء
وجد الخبر او لم يوجد ولم يبق الا ان يكون حاصلا من نفس القرائن ولا اثر للخبر بم ما قد لو سلمنا معارضة بما
دلوه من الحجة الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردا عن القرائن فانا سنجيبها هناك بعينها
والجواب عن السؤال الاول انه لا يمتنع ان يكون سبب ما وصل من القرائن موت عبد ولد الملك فجاءه
خبر انتقم الميما الخبر بموت ذلك المريض بعينه كان اعتقاد موته مع القرائن الدالة من اعتقاد موته مع
القرائن دون الخبر وعن المعارضات انها غير لازمة فيما نحن فيه اما الحجة الاولى فلانا اذا فرضنا
حصول العلم بخبر من احتفت بخبر القرائن فمع تصور افران مثل تلك القرائن وما يقوم مقامها بالخبر
المناقض له وان كان بعض الخبر متناقضا لكان ما اذا كان الخبر بمجرده مفيدا للعلم فان ذلك غير مانع من
خبر اخر ناقض له على ما هو معلوم بالمشاهدة واما الحجة الثانية فلان ما ذكره من الترديد عند
احاد الاحاد اما ان يكون مما يحصل العلم عنده بخبر الاول والثاني واما ان لا يحصل العلم فلا يحصل بخبر
الاول والترديد من ان كل واحد من الاثنين مسموعا ولا لذلك مما اذا اخبر واحد بخبر فانا اذا حدثنا البطرائي بخبره
من غير قرينة وحدثنا انفسنا بما يدل فيها البطرائي بما اخبر به فان بخبر غير مخبره اما الحجة
الثالثة فلانا اذا قلنا ان خبر الواحد يفيد العلم بخبره لزم تصديق مدعي النبوة في خبره ولا لذلك اذا
قلنا ان الخبر لا يفيد العلم بالقرائن بخبر الواحد بنفسه لا يكون مفيدا العلم بصدقه دون افران
القرائن بمثله والمعتبر من القرائن واما الحجة الرابعة فعابها انها تدل على انه لم يوجد
خبر من احاد الاحاد في الوقائع موجبا للعلم بخبره ولا يلزم منه انتفاء ذلك مطلقا لان المسئلة
الثانية اذا اخبر واحد من يدي الرسول صلى الله عليه وسلم بخبر ولم ينكر عليه هل يعلم لوقوعه صادقا
فيه منهم من قال بان ذلك دليل العلم بصدقه فيما اخبر به فانه لو كان كاذبا لانكر النبي عليه
السلام عليه والا كان مقرا له على الكذب مع كونه محرما وذلك محال في حق النبي صلى الله عليه وسلم
وهو غير صحيح فانه من الجائز ان يكون النبي غير سامع له بل هو داهل عنه وان علم على البطرائي
وعدم العقلة وسعد بن ان علم سماعه له وعدم غفلته عنه فمن الجائز ان لا يلون ما اخبر به صدقا
وان علم على البطن فهمه له وسعد بن ان يلون ما اخبر به كاذبا ولا يخلو اما ان يلون ما اخبر به متعلقا بالدين

كان ح

او الدنيا فان كان متعلقا بالدين وقدر كونه كاذبا فيه فيحتمل ان يكون قدسه له وعلم ان ايمانه
عليه وسيانه له بانيا يجر منفعة فيه ولم يرض الانكار عليه فاذنه ورأى المصلحة في اهماله الى وقت
اخر وسعد بر عدم ذلك دليلا احتمل ان ملون لم ينه عن ذلك صغيره وعدم الانكار عليه في ذلك
عائشة ان ملون صغيره في حق النبي صلى الله عليه وسلم واسما الصعابر عن النبي صلى الله عليه غير
مقطوع به على ما سناه في كسا الطائمه هذا ان اراد باخباره بامر دنيوي واما ان اراد اخباره
بامر دنيوي فيحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم كونه كاذبا فيما اخبر به وان ظن علمه به وسعد بر
ان ملون عالما بكذبه فيحتمل انه اشتغل عن الانكار عليه بالمانع ولعله بانه لا فائده في انكاره
وسعد بر عدم ذلك كله فيحتمل ان ملون ذلك من الصعابر والصعابر عندنا ممتنعة على الانبياء
كما علم وعلى تقدير امكانه لا دليل على صدقه قطعا وان دل عليه ظنا المسئله الثالثه
اذا اخبر واحد لنا عن امر محسن تتوفر دواعيه عظيمه وسلمنا عن معارضه قال نعم علم من ذلك صدقه
لانه ممتنع عاده ان لا يطلع واحد منهم على كذبه وسعد بر الاطلاع ممتنع عاده سلوت الجمع العظيم عن التدليس
مع اختلاف امزجتهم وطباعهم واختلاف دواعيهم بحيث سلموا عن التدليس دل على صدقه وكيف
يحق لان من الجائز ان لا يكون لهم اطلاع على ما اخبر به ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذبا ولا واحد
منهم ولا العاده مما تحيل اطلاع بعض الناس على امر لم يطلع عليه غيره وسعد بر ان يعلم واحد منهم
او اثنان كذبه فالعاده لا تحيل سلوت الواحد والاثنين عن تكذيبه وسعد بر ان يعلم الكل تكذيبه
فيحتمل ان ما بعا منعهم من تلويسه ومع هذه الاحتمالات لمسع القطع بتصديقه وان كان صدقه
مظنونا المسئله الرابعه اذا روى واحد خبرا وراينا الامه مجمعه على العمل بمقتضاه
قال جماعه من المعتزله كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما ان ذلك يدل على صدقه قطعا
والا فان عملهم بمقتضاه خطا والامة لا تجتمع على الخطا وهو باطل وذلك لان من المحتمل انهم
عملوا به بل بغيره من الادله او بعضهم بغيره وبعضهم به وسعد بر عمل الكل به فلا يدل ذلك
على صدقه قطعا لانه اذا كان مظنون الصدق فالامه مكلفه بالعمل بموجبه وعلمهم بموجبه مع
تطرق التهم اليهم لا يكون خطا لان خطابهم انما يكون بما طريقه العلم او العمل بما سواه وعند وجود
هذه الاحتمالات قصدقه لا يكون معلوما عاما وان كان مظنونا وعلى هذا لو روى واحد خبرا واتفق
اهل الاجماع فيه على قولين فطائفه عملت بمقتضاه وطائفه اشتغلت بتاويله فلا يدل ذلك على
صدقه قطعا وذلك لان الطائفه التي عملت بمقتضاه لعلهم عملوا به بغيره مما سبق وسعد بر
ان تكون عاملته بما يوافقهم على سوله لانه حكم كونه صادقا قطعا لما مر وربما يمنع من تكليفهم بالتباع
الظن المسئله الخامسه اختلفوا فيما لو وجد شيء مشهد من الخلق الكثير لو توفرت الدواعي على
نقله اذا انفرد الواحد والاثنان عن باقي الخلق فاذا اخبر بخبر بان الخليقه تتعاد فيه وسط
الجامع يوم الجمعه مشهد من الخلق ولم يخبر به الا احد سواه فذهب الكل الى ان ذلك يدل على كذبه

خلافا للشيعه وهو الحق وذلك لان الله تعالى قد ركب في طباع الخلق من توفر الدواعي على نقل ما علموه
والبحث عما عرفوه حتى ان العادة تحيل كتمان ما لا بد له مما جرى صغار الامور على الجمع القليل
فلف على الجمع الكثير مما هو من عظائم الامور ومهماتها والنفوس مشرئبه الى معرفته وفي نقله
صلاح للخلق بل السكوت عن نقل ذلك واشاعته في احاله العاده له اسد من احاله العاده
لسكوتهم ونواطيهم على عدم نقل وجود مكه وبغداد فلو جاز كتمان ذلك لجاز ان لا يوجد شل مصر
وبغداد ولم نجب احدا عنا وذلك محال عاده ومثل هذا عرفناه بالضروره من ادعى معارضه القرآن والنص
على امام بعينه من انه لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي على نقله فان قيل العاده انما
تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الامور العظيمه اذا لم تتحقق الداعي الى الكتمان
معارضا للداعي الى الاظهار ولا بعد في ذلك بان يعرض لاحد جمع الكل بطريق الى مصلحه يسعى بالكل في امر
الولايه واصلاح المعيشه او خوف دهمه من عدو غالب وملك قاهر او لاعراض مقصوده دل عرض
لواحد ويدل على ذلك الوقوع وهو ان النصارى مع كونهم كثره تحرج عن الحصر سلوا الام عن عليه
السلام في المهد مع انه من اعجب حادث حدث في الارض ومن اعظم ما سوغ الدواعي على نقله واشاعته
ونقلوا اما دون ذلك من معجزاته وانصافان الناس نقلوا اعلام الرسل ولم نقلوا اغلام سعيد وعمرو
من الرسل وانصافان احاد المسلمين قد ابعدوا في نقل ما سوغ الدواعي على نقله مع سوء محاسن الصحابه
والجمع العظيم كنقل ما عدا القرآن من معجزاته كانشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده وسع المأمن من اضافه
وحنين الجذع اليه وسلم العوالة عليه ولو حول ملء عينه او صلحا وشبيه الاكمه وافرادها وافراده
في الحج وقرانه ونكاحه لميمونه وهو حرام وقبوله شهاده الاعرابي وصومه في هلال رمضان ورفع اليدين في
الصلاه والجهر بالتسميه الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى فلما قدمنا ان العاده تحيل اتفاق الجمع
الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الوقايع العظيمه فولهم ذلك لما صح ان لو لم يوجد الداعي الى الكتمان
ما تحرك منهم فلسانا الدائم فيه وذلك ان العاده انما تحيل اشتراك الخلق الكثير في الداعي الى الكتمان
تحيل اسرارهم في الداعي الى الكذب والى ادخل طعام واطرى بعير واطرد ماء لورود من صدر الاستشهاد
اما كلام عيسى عليه السلام في المهد فانما نتولى نقله الاحاد لانه لم يكلم الا بحضره بعض بني حتى لم يكن امره قد
ظهر ولا شانه حتى استشهد لا عرف برسالته ولا نبوته ودليل الخلاف احياء الميت وابراء الاكمه والابرص
فانه كان وقت اسهان ودعواه الرساله مستنده ذلك على صدقه وتطلع الناس اليه وامداد الاعين الى
ما يدعيه فلذلك لم يمنع اعدائهم على كتمانه اما اعلام سعيد عليه السلام وعمرو من الاساعليه السلام
فاعلم ان نقل الامه لم يدعوا الرساله حتى صدقوا عليها بالمعجزات ولان لهم شرعا بعد وانما نقل
كانوا يدعون الى شريعه من قبلهم من الرسل لدعوى عشرهم من الامه واحاد العلماء واما نقل ما في معجزات
الرسول صلى الله عليه وسلم غير القرآن فانما نتولاه الاحاد لانه لم يوجد شيء من ذلك مشهد من الخلق العظيم
بل انما جرى ما جرى فيها بحضره طائفه صغيره لا سيما اسفار الغزوات فانه من الآيات الليليه وقعت الناقة بين

ما يوغافل عن لمح البصر ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فرد دعاهم الى رويته ولا سهم على ذلك سوى من
رأهم من البعد الشديد ولهذا ما نه كم من امر مهول سمع في الليل من الزلزلة وصاعقة او رعاعاصف
والعصائص سحاب عظيم لا سمعه سوى الاحاد وهذا خلاف القرآن فانه كان صلى الله عليه وسلم مرددة بين
الخلق في جميع عمره فلم ينقل احد من الجمع العظيم في زمانه الا وقد علمه وساهله فدل ان اسحال مواطاتهم على عدم
نقله واما دخول سلمة فقد نقل الجمع الكثير وهو مستفيض مشهور انه دخلها عنوة بالقوة
والاعلام على سبل العهود العلمية مع بدل الامكان لمن القى سلاحه واعتصم بالمعبد ودار سفيان وانما
خالف بعض العهد لما استه عليه دلك بادلة من قبله خالد ابن الوليد ولا بعد طن ذلك سلاحا
واما سببه الاقامة واوراقها فانما احتملوا انه لاحمال ان المودن كان يغرد بالاذان وسبي احرى
مثل هل بعض ما سمعه واهمل الباقي لحمله ما نهامن الفروع المتباينة فيها وهو الحوامع الجمعة
بالمعبد ورفع اليدين في الصلاة واما افراد النبي صلى الله عليه وسلم وقوانه في الحج فانما تعلم بالاحاد
لان ذلك نما يعلق بالنية وليس ذلك مما يحب ظهوره ومساده النبي صلى الله عليه وسلم واما دخوله مكة
وهو حرام فليس دليلا لصلاة ما يحب اظهاره بل جاز ان تكون قد وقعت دلك بخصوص جماعة بيّن فلا يدل
العرد به الاحاد وهو الحواب عن قبول شهادة الاعرابي وحده **المسئلة السادسة** مذهب
الجمهور جواز التعبد بخبر الواحد العدل عملا خلافا للحنابلة وما صاه من المتكلمين ودليل جوازه عقلا انا
لو قدرنا ورود الداعي بالتعبد بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن صدقه لم يلزم عنه لذاته محال
في العقل ولا معنى للجائز العقلي سوى ذلك وغايته ما يقدر اتباعه احتمال كونه كذبا او سهلنا ودلك
لا يمنع من التعبد به دليل اتباعا على التعبد بالعمل بقول المفتي والعمل بقول المجتهد من معاذ الله
والصحابة على المفتي والمجتهد مما اخبرناه فانه قبل وان سلمنا انه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه
لذاته محال وانما لزم لما لا لذاته عقلا لكنه محال لغيره اعتبار امر خارج عن ذاته وذلك لان الكلام مبنيه
على المصالح ودفع المفاسد فلو تعبدنا بما يباع خبر الواحد والعمل به فاذا اخبر خبر عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بشكل ولم يسعنا الا دفع محرم نفع احتمال كونه كذبا فلا يلزم من العمل بمقتضى قوله مصلحة راجحة
مفسدة وهو خلاف وضع الشرع ولهذا امسو ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي فيما يتعلق
بالاحكام الشرعية اجماعا واما ما دلوا به من التعبد بالعمل بقول الشاهد فالفرق بين الشهادة والخبر
من جهة وجه الاول الشهادة اما تقبل فيما يحور فيه الصلح ولا لذلك الخبر عن الله تعالى والرسول صلى الله
عليه وسلم وفائدة المعجزة في الشهادة اتعد الباقي ان الحبر يسقى اما يباح شرع خلاف الشهادة الثالث
ان الحكم عند الشهادة اما يتبع الدليل القاطع وهو الاجماع والشهادة شرط لا مستقل بخلاف خبر الواحد فانه عمل
دليل يثبت للحكم الشرعي ثم ان سلمنا دلالة ما دلوا به على جواز التعبد بخبر الواحد لا انه معارض بما
يدل على بيضه وسائر من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا واما المعقول

فمن اوجه الاول انه لو جاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول عندنا
لصدقه لاحتمال ان قد صدق الحاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية وذلك
دون قوان المعجزة تقوله حال الثاني انه لو جاز ورود التعبد بحسي الواحد في الفروع لجاز ورود
التعبد به في الاصول ولسلك في الثالث انه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد لجاز التعبد به بقبل
القران وهو محال السرابع انه لو جاز ورود التعبد بما يعارض ظواهر القرآن وادلته بالعمل
بما لا يبقى العمل به صرورة التعارض وهو مستبع على الشارع والحواب عن السوال الاول من
وجهين الاول انه مبني على وجوب رعاية المصالح في احكام الشرع وافعاله وهو عن مسلم على ما عرفناه في
الالهيات الثاني ان ما ذكروه مستفيض بورود التعبد بقبول الشهادة والفتوى وما
ذكروه من الفروق فباطلة اما الفرق الاول فمن وجهين الاول انه لا مطرد في الاخبار المتعلقة بانواع
المعاملات الثاني انه مستفيض بالشهادة فيما لا يحري فيه الصلح كالفروج واما الفرق الثالث فمن
جهتين الجنس لم يسلم اثبات امر شرعي بالشهادة على العمل والسرقة وغير ذلك مسلم اثبات امر شرعي
وهو وجوب القطع والقطع واما الثالث فمن جهة انه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث انه
يعتبر الشهادة من قبل ان وجب العمل بها كما في العمل بالخبر واما المعارضة بالايات فجوابها من وجهين
الاول انا نقول بموجبها ودلك ان العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه انما هو دليل قطعي مقطوع به معتمد
للعلم بدلالته وهو الاجماع الثاني انه لا نزاع على الخصوص في اعتمادها مشاع التعبد بخبر الواحد اذ هو
غير معلوم بدليل قاطع بل غايته ان يكون مظنونا لهم فالايات متروكة الدلالة فلم تدل على امتناع
اتباع خبر الواحد فعدل على حد امتناع القول بعدم اتباعه واذا تعارضت جهات الدلالة فيها امتنع
القول بها وسلم لنا ما دلرناه وعلى هذا نقول لجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلا اذا
غلبة على الظن صدقه وان كان ذلك غير واقع وما دلروه من المعارضات العقلية فجوابها من وجهين
احدهما عام للكل والثاني خاص بكل واحد منها اما العام فهو ان ما ذكروه الزاما علينا في
خبر الواحد فهو لازم عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي فما هو جوابهم فهو
يكون جوابا لنا في خبر الواحد واما الخاص فكل معارضة انما الاولى فالحواب عنها من وجهين
الاول هو ان دعوى الواحد الرسالة وقبول الوحي اليه من اندر الاشياء فان لم يقترن بدعواه ما يدل
القطع بصدقه فلا سبيل الى حصول الظن بصدقه بل الذي يجزم به انما هو كذبه والجزم بان خلقا لجواز ورود
التعبد بخبر من غلب على الظن صدقه فقد سلم جواز ورود التعبد بقبول من غلب على الظن كذبه الثاني
هو انا ادا جوزنا ورود التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به لا يدل ان يستدل الى دليل قاطع من كتاب وسنة
او اجماع ولا لدليل المدعي الرسالة اذ لم يقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله فان قيل فلو بعث
رسول وظهرت المعجزة على يده على القاطع الدالة على صدقه ثم قال بعدها اخبرك انسان بان الله تعالى ارسله بشرعه وطلبتم
صدقه فاعملوا بقوله وقد استندوجوب العمل بقوله الى دليل قاطع وهو قول النبي الصادق ومع ذلك فانه يجوز

ظنيا لا نسلم ومن هذا السند يرد انه لا يجوز الاخذ بقوله ثم الفرق بين الامرين هو ان المفيد للازمه من قبول
قول المدعي الرسالة من غير معجزة اعظم من مفيد قبول جميع الواحد الى حكام الشريعة وذلك لان رئاسة
النبوة اعظم من كل رئاسة ورتبها اعلا من كل رتبة فلو ورد العبد باتباع مدع للرسالة اذا علمت
على الظن صدقه من غير معجزة دالة على صدقه لما من احد من الناس الا وقد سلك المسالك المغلبة على الظن
ويسوغ من الاحوال والافعال ما يطمئن عادة النفوس طمعا في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى فترد دعواه
وذلك يفضي الى ان كل واحد يدعي نسخ شريعة الاخر ورفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من
المفسدة التي لا تخفى لمثلها في خبر الواحد واما المعارضة الثالثة فجوابها ان المعتبر في الاصول
القطع والسبر لا قطع في خبر الواحد لخلاف الفروع فانها مبنية على الظنون واما المعارضة الثالثة
فجوابها ان القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ولا بد وان يكون طريق اسناده قاطعا وحمل الواحد ليس
بقاطع بخلاف احكام الشرع فان ما يسند منها لخبر الواحد ربما يسقطه عن رتبة القطع واما المعارضة
الرابعة فجوابها ان التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما يرجح منهما وبتقدير عدم الترجيح مطلقا فقد
يمكن ان يعمل بالمخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي وسعد لاشتباع التخيير فعائدته اشتباع ورود التعبد
بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل بها ولا يلزم منه اشتباع ورود التعبد بما لا يمكن العمل به فضلا عن
السابعة الذين قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا احتجوا في وجوب العمل به فمنهم من ذهب كالغزالي
والرافضة وابن داود ومنهم من انكره والعاملون بسنته اتفقوا على ان ادلة السمع دالة عليه
واحتجوا في وجوب وقوعه بادلة العقل فاسده احمد بن حنبل والقفال وابن سريج من اصحاب الشافعي
وابو الحسين البصري من المعتزلة وجماعة لسوء وبناه الباقون وفصل ابو عبد الله البصري بين الخبر الذي
على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول وجوزه في الثاني واما من قال بوقوعه فقد
احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والسنة على ما قيل ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار **الحجة الاولى**
من جهة المعقول وهي ما اعتمد عليها ابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهي انهم قالوا العقلاء
يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يقولوا بوجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه
ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا خبر الواحد يفضي غالبا الى العلم وساند ذلك انه قد علم بالفعل
وجوب الحذر عن التصادر وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بمضرة بلزمنا بمقتضى
ان لا نشرب الدواء العلاني وان لا نقصد وان لا نقوم تحت حائط مشرف فقد ظننا بفعلنا
ما علمنا حمله من وجوب التحرز عن المضار وسان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دورانه معها وجودا
وعدما وذلك يفيد وجود في خبر الواحد في السرعيات وجب العمل به وذلك لانا قد علمنا في
الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وسلم فيما يخبرنا به من مصالحنا ودفع المضار عنا فاذا
ظننا بخبر الواحد ان النبي صلى الله عليه وسلم قد دعانا الى اعتقاد له في فعل اخبرنا انه مصلحة وجلائه مضرة
فقد ظننا بفعله ما علمناه من الجملة فوجب العمل به **والجواب** ان نقول اما اولا فلا نسلم وجوب

العمل بخبر الواحد في العقليات على ما بيناه اذا ظننا صدقه ان يكون العمل بخبره اولى من تركه ولو سلمنا
ان العمل اولى من الترك امر اعم من الواجب لشموله للمندوب ولا يلزم منه الوجوب سلمنا ان العمل بخبره واجب
على ان المدار علته في العقليات ولكن لا نسلم ان علة الوجوب ما دل عليه وما دل لزومه من الدور ان
ولا يدل على ان المدار علة للدائر بجواز ان يكون علة الوجوب غير ما دل لزومه من الظن بفعل معلوم
بالعقل وذلك بان يكون العلة بمعنى الملازم لما دل لزومه لا نفس ما دل لزومه ولا يلزم من الملازم بينهما
في العقليات الملازم بينهما في الشرعيات لجواز ان يكون كذلك ذلك الملازم في العقليات انما فيا
وان سلمنا ان علة الوجوب ما دل عليه لكن لا يلزم ان يكون دليلا على في الشرعيات لجواز ان يكون خصوص
ما ظن بفعل حمل في العقليات داخلا في التعليل وذلك الخصوص غير موجود في الشرعيات سلمنا
دلالة ما دل لزومه على انه علة لكنه عمومه الظن قطعا او ظنا الاول ممنوع والثاني سلمنا عين انه مفروض بخبر
الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه فان ما دل لزومه من الوصف الجامع متحقق فيه وقد انعقد
الاجماع على انه لا يعمل به في السرعيات سلمنا عدم الاسقاط للشرعيات بما ذكرتموه انا نسلم انه
طريق افاده لون خبر الواحد مجد في الشرعيات مع لزوله اصلا من اصول العقد واما يصح الالزام على التعبد
في اثبات مثل ذلك بالطرق المفيدة وهو ممنوع سلمنا **لجواز** الثانية انهم قالوا الواحد في خبره
ممكن فلو لم يعمل به لكنا مأمورين بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو خلاف ما عصمة الاحتياط
ولقائل ان يقول صدق الراوي وان كان مظنونا راجحا فلم قلتم بوجوب العمل به قوله الاحتياط بالاخذ بقوله
وان كان ما سبا ولكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر الواحد وقول الواحد في العقوبة
لا يلزم ان يقاس على الاول لان ذلك مفيد للعلم ولا يلزم من افادته للوجوب افاده الخبر الظني له ولا يلزم مساواته
على الثاني وذلك لان مراد الامة معلومة وهي الاصل وعليه قول الشاهد والمفتي اذا غلب على الظن صدقه خالفه البراءة
الاصلية بالنظر الى شخص واحد ولا يلزم من العمل بخبر الشاهد والمفتي مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى بعض واحد
العمل بخبر الواحد المخالف للبراءة الذمة بالنظر الى جميع الناس وان سلمنا صحة القياس ومعارضته انه مفيد لظن الحاق
وهو عين ما منع في ابتداء الاصول كما تقدم في الحجة قبلها كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على
الظن صدقه **لجواز** الثالثة انهم قالوا اذا وقف واقفه ولم يجد المعنى سوى خبر الواحد فلو لم يحكم
به لعطلنا الواقعة عن حكم الشارع وذلك ممتنع ولقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي
انما يمتنع مع وجود دليل اما مع عدم الدليل فلا وانى لهم اقامة الدليل ولم يطعن المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر
الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فانا نمنع خلو
الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد سوقف على كون خبر الواحد حجة وذلك هو الذي
نحن بصدده ولئن سوقف على انتفاء خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم وهو ممنوع لكن انا
لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي وان سلم فلم قلتم ان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة القطعية
لا يدل الحكم الشرعي بعدم التكليف والحكم الشرعي فان انعقد مدارك الشرع بعد وجود الشرع مدارك

شرعي لنفي الحكم الخ الرابعة انه لو لم يكن خبر الواحد واجب العمول لتعذر تخصيص بعثة الرسول الى
كل اهل عصره ودل ممنع وبيان ذلك انه لا طريق الى معرفة اهل عصره الا ما فهمه او الرسل
ولا سبيل الى ان يفهم كل احد والرسالة منحصرة في عدد التواتر والآحاد والتواتر
الى كل اهل عصره قليل يكثر خبر الواحد ممنوع لما تحقق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فيما
ارسل به وهو محال مخالف لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا لهم ولقائل ان يقول لما
منع ذلك ان لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا وان كل من في عصره مكلفا بما بلغت به وليس كذلك
بل انما هو مكلف بالتبليغ الى من يقدر على ابلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر وله للرجل واحد من الامة اما
كلفت ما ارسل به الرسول داعيا له وانما مع عدم علمه به ملاما ولهذا كان من كان في زمن الرسول في البلاد
النائية والجزائر المنقطعة لا سبيل الى اعلامه فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مكلفا بتبليغه ولا دليل يحض
كان مكلفا بما ارسل به الخامسة قالوا قد سبق ان مخالفة امر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا
اخبر الواحد بذلك عن الرسول وجب علي الظن صدقه فاما ان يجب العمل به لاحتمال الراجح والمرجوح معا او ترجيحهما
معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث لانه محال فلم يبق سوى
الرابع وهو المطلوب ولقائل ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يحرم بل هو جائز
الترك والقول بان مخالفة امر الرسول موجبة لاستحقاق العقاب سلمنا فيما علم قدر امر الرسول واما مع عدم
العلم به فهو محل النزاع هذا ما قيل من الحجج العقلية واما ما قيل من الحجج النقلية فمنها قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه
الاستدلال بها ان الله تعالى اوجب الانذار على كل طائفة من كل فرقة لخوف الوقوع في العذاب عند رجوعهم
الى قومهم بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم امر بالانذار والانذار هو الاخبار والامر للوجوب
واما امر الانذار طلبا للحذر بدليل قوله تعالى لعلهم يحذرون ولعل ظاهرة في الترجي وهو محال في حق الله تعالى
فيعين حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي وهو الطلب فكان الامر بالانذار طلبا للتحذير فان امر الحذر
فكان الحذر واجبا واذا ثبت ان حذر كل طائفة موجب للحذر فالمراد من لفظ الطائفة اما هو العدد الذي
لا يسمى اهل التواتر وما نة من ثلثة او حد الاول ان لفظ الطائفة قد يطلق على عدد لا يسمى اهل التواتر
كالاسرة القبيلة وعلى العدد المشتهى الى حد التواتر والاصل في الاطلاق الحقيقة وجب اعتبار احاد المسمى تفيا للتجوز
والاشتراك عن اللفظ والعدد المسمى لا يخرج عن العدد القليل وما لا يرمه فكان هو المسمى اثنان او ثلاثة
فرقة والطائفة الخارجة منها اما واحد او اثنان لا ثالث له لا يخلو اما ان يكون المراد من لفظ الطائفة التي
وجب عليها الخروج للتفقه والانذار العدد الذي ينتهي الى حد التواتر وما دونه لا جائز ان يقال بالاول والا لوجب
على كل طائفة واهل بلدة اذا كان ما دونهم لا ينتهون الى حد التواتر ان خرجوا اما جميعهم للتفقه والانذار وذلك
قائل به لانه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر من بعده فلم ينقل غير الثاني واذا بينا ان اخبار العدد الذي لا
ينتهي الى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة لزمهان يكون حجة في غيرها ضرورة انه لا قائل بالفرق وذلك

هو المطلوب ولقائل ان يقول لا يسلم انه اوجب الانذار على كل طائفة كما ذكرتموه وصيغة قوله لينذروا لا تدل
انها للامر وان كانت للامر فلا يسلم انها للوجوب على ما اتى سلمنا انها للوجوب ولكن لا نسلم ان الانذار هو
الاخبار بل لعل ان يكون المراد به التحذير بفعل شيء او تركه شاهدا على العلم بما فيه من المصلحة او المفسدة
والتحذير خارج عن الاخبار سلمنا ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ولكن لا نسلم انه يلزم
من وجوب الاخبار به لكل الحاضر الحذر على من اخبر قولكم يجب حمل قوله تعالى لعل على طلب الحذر للونه ملازما للترجي
قلنا الطلب الملازم للترجي الطلب الذي هو معنى في النفس او معنى الامر الاول مسلم ولكنه ممنوع في حق الله
تعالى والثاني ممنوع وان سلم لكن الحذر مأمور به لا يكون واجبا ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يتم الاستدلال به
على كون خبر الواحد حجة في السمعيات عن خارج عن باب المنطوق وما هو من جملة الاصول والخصم مانع لكنه
ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ووجه الاحتجاج من هذه الآية من وجهين
الاول انه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق فدل ان خبر غير الفاسق لا يجب التثبت فيه ودلالة ما ان يكون ما لا يحرم
برده او بقوله لا يجاب ان يقال بالاول والا كان خبر العدل اثقل درجة من خبر الفاسق وهو محال فلم يبق سوى
الثاني وهو المطلوب الثاني ان سبب نزول هذه الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث الوليد بن عقبة من
ابي معيط ساعيا الى قوم فعاد واخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الدين بعثة اليهم قد ارتدوا واراد وا قتله فاجمع
النبي صلى الله عليه وسلم على غزوهم وقتلهم وذلك حكم شرعي وقال النبي صلى الله عليه وسلم قد اراد العمل فيه بخبر الواحد
ولو لم يكن حجة لما اراده ولا كره الله تعالى عليه ولهذه الحجة ايضا ضعيفة اما الوجه الاول فلان الاستدلال
بهذه الآية عن خارج عن معهود المخالف وسنبين انه لئن سلم وجوبه وان كان حجة للنبي فحجة طنية فلا يفيد الاستدلال
به في مجاب الاصول واما الوجه الثاني فمن وجهين الاول ان النبي صلى الله عليه اجمع على قبلهم وما كان يجب
الوليد رعفته فانه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره ان لا يقاتل حتى يأتيهم ويعاين منهم ما يدل على اسلامهم
فعاد واليه واخبره بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم وما اصبحوا اناهم فلما اصبح غدا عليهم
فرجع الى النبي صلى الله عليه وسلم واخبره بذلك الثاني ان ما ذكروه من سبب النزول من اخبار الآحاد فلا يكون
حجة في الاصول ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ووجه الحجة
من ذلك ان الخبر يخبر لنا عن الرسول شاهد على الناس فلا يجوز ان نجعله شاهدا على الناس وهو عين مقبول القول
والقائل ان يقول لا يسلم ان الخطاب مع الامة كلهم مع الآحاد فلا يكون حجة في محل النزاع ومنها قوله تعالى ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الآية ووجه الحجة بما ان الله تعالى توعد على كتمان الخبر وذلك على آحاد الظهار
انهدى وما سمعوا الواحد من النبي صلى الله عليه فهو من الهدى يجب عليه اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار
كعدمه قلا يجب والقائل ان يقول يحتمل ان يكون المراد من قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
العدد الذي يعلم الحجة به ويحتمل انه اراد به ما دون ذلك ويتقدير ارادته ما دون ذلك يحتمل ان يكون المراد
ما انزل من البينات والهدى والكتاب العزيز وهو الظاهر المتبادر الى الفهم منه اطلاقا وسعد ان يكون
المراد به حمل ما انزل على الرسول حتى السنة فعلى هذا التهديد على كتمان ذلك لا يدل على وجوب اظهار ما سمع من الرسول

على من سمعه وليس في ذلك ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الاحاد ولهذا فانه طمعنى الاية
يجب على الفاسق اظهار ما سمعه وان كان لا يجب على سامعه قبوله وذلك لانه من المحتمل ان يكون وجوب
الاظهار على كل واحد واحد حتى سالف من حين الجمع المواثق المسد للعلم ومع ذلك كله فلا دلالة الاية على
وجوب قبول خبر الواحد بطنيه فلا يكون حجة في الاصول ما سبق ومنها قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بسؤال اهل الذكر والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال
المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمعه دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا
والقابل ان يقول لا نسلم ان قوله فاسئلوا صيغة امر وان كانت امرا فلا نسلم انها للوجوب كما
تاتي وان كانت للوجوب فيحتمل ان يكون المراد من اهل الذكر اهل العلم وان يكون المراد من السؤال غيبه
العلوي وسعد بران يكون المراد السؤال عن الخبر فيحتمل ان يكون المراد من السؤال العلم بالخبر عنه
وهو الظاهر وذلك لانه اوجب السؤال عند عدم العلم فلو 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 العلم بخبر الواحد غير واجب لانه لا قائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال
عنه عند وادا كان المطلوب انما هو حصول العلم من السؤال فلم لا يجوز ان يكون الجواب لا مادة
وان سلمنا ان السؤال واجب على الاطلاق فلا يلزم ان يكون العمل بخبر الواحد واجبا بدليل ما دل عليه
من الحجة المتقدمة وسعد بر دلالة ذلك على وجوب القبول للشهادة لانه طعنه فلا تحتج بها في الاصول
ومنها قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة
لله والامر للوجوب ومن اخبر عن الرسول ما سمعه منه فقد قام بالقسط وشهد لله فكان ذلك واجبا
عليه واما ان يكون ذلك واجبا ان لو كان القبول واجبا وان لا فلا ان وجوب القبول للشهادة
والقابل ان يقول لا نسلم دلالة الاية على وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما ياتي وان سلمنا
دلالتها على وجوب ذلك عينا فلا نسلم انه يجب بالاية فان الشهادة لله والقيام بالقسط اما يلزمان فيما يجوز
العمل به واما ما لا يجوز العمل به فلا يلزمان فيه ما بالقسط ولا شهادة لله وعند ذلك سقط العمل
بالاية في وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط وانه شاهد لله وقام بالقسط وشهادته لله سقوط
على قبول خبره وحوار العمل به وهو ظاهر وان سلمنا انه شهد لله وقام بالقسط ولكن لا نسلم انه واجب
القبول ودليله ما سبق وسعد بر دلالة الاية على وجوب السؤال ولكن محله الظن فلا يصح ومنها ما اشتهر
واستفاض بالعمل المتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يبعث احاد الصحابة الى النواحي والقبائل
والبلاد بالدعاء الى الاسلام وتبليغ الاخبار والاحكام وفصل الخصومات وقبض الزكوات وغيرها
مع علمنا بتطرق الكذب الى المبعوث اليه بالتقاعد والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى ما يقول
وهو لون التفرد بالاحاد ولو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان كذلك والقابل ان يقول ان سلمنا سعد الاحاد
بطريق الرسالة والفتوى وقبض الزكوات والفتوى وتعليم الاحكام فلا نسلم وقوع تعبد الاحاد بالاخبار

الى هو مدارك الاحكام الشرعية ليجتهد رايها وذلك محل النزاع سلمنا صحة السند بالاخبار الدالة على
الاحكام الشرعية وتعريفهم اياها ولكن لا نسلم ان ذلك يدل على وقوع خبر الواحد وذلك لجواز
ان يكون ذلك لفائدة حصول العلم للمبعوث اليهم بما يتواتر بضم خبر من عدا ذلك الواحد اليه ومع هذا الاحتمال
فلا يستقيم خبر الواحد حجة فيما نحن فيه وعما ورد على هذه الحجة سوى ان اخر ان لا وجه لهما الاول
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما انه كان يبعث الاحاد لتبليغ الاخبار كان ذلك لتعريف وحدانية الله تعالى وتقرير
الرسالة فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار بالاحكام الشرعية لكان حجة في تعريف التوحيد والرسالة وهو خلاف
الاجماع الثاني انه من الجائز ان يكون بعث الاحاد بالاخبار عن احكام شرعية كان معلوما للمبعوث لهم
قبل ارسال كل الواحد بها كما انهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد قبل ارسال كل الواحد اليهم على اصلكم والجواب
عن الاول ان اعتماد الاحاد لتعريف التوحيد والرسالة لم يكن لوجوب القبول لكونه خبر الواحد بل لما كان واجب
القبول من جهة ما يحرزهم به من الادلة العقلية بعد فهم الدلائل التي تشهد صحتها عقولهم ولا لله للا
بما يحرزه من الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وعن الثاني انه لم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي
دل عليها خبر الواحد لما احتيج الى ارساله لتعريفهم ما قد عرفوه من تحصيل الحاصل لم قلت وان تعريف المعلوم
بالخبر المظنون محال وهذا خلاف ما اذا علم ان خبر الواحد مما يجب العمل به في الجملة فان سعد الواحد لا يعرف
وجوب العمل بقوله بل انما يعرف المخبر به على ما هو عليه وذلك لم يكن معلوما قبل خبره وكان سعده لتعريف
ذلك مفيدا والاولى في هذه المسئلة انما هو التمسك باجماع الصحابة وتدل على ذلك ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة
الحادثة في العدد والحصر المتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به فمن ذلك ما روي عن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه انه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة ان النبي صلى الله عليه وسلم اطعمها السدس فجعل لها السدس
ومن ذلك عمل عمر الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله صلى الله عليه
وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وعمل ايضا بخبر حمل بن مالك في الجنين وهو قوله لئن سلمني الله تعالى لاقضين فيه
اقضية تسعى بين يدي وقضى في امرأة ضربت فسقط جنينها ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة فقال عمر لو لم نسمع بهذا لقضينا
فيه بغير هذا وروي عنه انه قال كنا نقضي فيه برايينا وايضا فانه كان لا يورث امرأة اشيم الضبابي من ديته فرجع اليه وايضا فانه
العمل من عثمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من ديته فرجع اليه وايضا فانه
كان يرى في الاصابع نصف الدية وفاضل بينها فيجعل في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة
عشرة عشرة وفي الابهام خمسة ثم رجع الى خبر عمرو بن حزم في ان في كل اصبع عشرة ومن ذلك عمل
عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه بخبر بنت مالك في اعداد المتوفى عنها زوجها في سزل زوجها
وهو انها حالت حيث اتت صلى الله عليه وسلم بعد وفاة زوجي اساد نه في موضع العدة فقال صلى الله عليه
املئي حتى يقضي عدتك ومن ذلك ما استهر من عمل علي رضي الله عنه بخبر الواحد وهو قوله لشراحة استعيب
من رسول الله صلى الله عليه وسلم حدا سالني الله ما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته
ومن ذلك عمل ابن عباس رضي الله عنه بخبر ابي سعد الخدري في الربا في النسيئة فان لا علم بالربا في

غير النسبة ومن ذلك عمل ابن عمر بما رواه من الانصار ان الحارث بن اوس اخبره ان ابا ماروى عن ابن عمر مالك اذ قال لبلال اسق ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا من فضيخ اذ اتاهم آت فقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها فقام فضربتها بأسفله حتى تكسرت ومن ذلك عمل اهل قبا في تحويل من القبلة بخبر واحد ان القبلة قد نسخت فاستداروا الى الكعبة بخبره ومن ذلك ما روى عن ابن عباس انه بلغه عن رجل قال ان موسى صاحب الخضر ليس هو موسى بن اسرائيل فقال ابن عباس لنوفل بن عدد الله اجبوني ابي بن كعب قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر الذي يدل على ان موسى بني اسرائيل صاحب الخضر فعمل بخبر ابي حتى لوجب الرجل وساه عذر الله ومن ذلك ما روى انه لما باع معاذ رقيقا من ابي ذهب وورق بالثمن وزنه انه قال ابو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية لا ارى بذلك باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من معاوية احدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحدثني عن رأيه لا اساكنك بارض ابدا ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه ابو بكر الصديق من قوله الائمة من قريش ومن قوله الانبياء يدفنون حيث يموتون ومن قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعلمهم باجمعهم في الرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة فعلته انا ورسول الله واغتسلنا وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة وذلك ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال لما بلغ ابن عمر ان رافعا يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن ذلك فانتهينا والى عهد ذلك من الوقايا لنا لا يحصى عددا وكان ذلك سائغا ذائعا فما منهم من عمر بكبر وعلى هذا جرت سنة الماضين لعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين المصرين الى حين ظهور المخالفين فاما قبل ما ذكرناه من الاخبار في اثبات كون خبر الواحد حجة اخبارا احادا وذلك موقف على كونها حجة وهو دور وممنع سلمنا عدم الدور ولكنا لا نسلم ان الصحابة عملوا بها بل من الجائز انهم عملوا بها لاقترانها او بما اقترن بها من الاحوال او لعموم ذلك من الاسباب سلمنا انهم عملوا بها لا لقرينة للزم اجماع الصحابة او بعضهم على ترك العمل بالدليل وهو ممنوع ولا سبيل الى الدلالة عليه والثاني مسلم للزوم الحجة فيه قوله لم يوجد له نظير لا نسلم ذلك وبيانه من وجوه منها ما ذكر في خبر المغيرة في ميراث الجد حتى ابصم الله حين نحد سلمه ومنها رد ابي وعمر خبر عمار في اذن رسول الله صلى الله عليه في رد الحكم ابن ابي العاص ومنها رد علي عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى محمد صاحب ابي سعيد الخدري ومنها رد علي خبر ابي موسى الاشعري في الاشجعي في المفوضة وانه كان لا يقبل خبر احد حتى حلفه سوى ابي تلد ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت بما اهله عليه سلمنا عدم الرد والانكار ظاهرا عن ان سلوك الباقين عن الانكار لا يدل على الموافقة بما سبق في مسائل الاجماع سلمنا دلالة ذلك على الموافقة فيما

تلقوه بالقبول وعملوا بموجبه او مطلقا في كل خبر الاول مسلم وذلك لان اتفاقهم عليه يدل على صحته قطعا بناء على القطع بعدم الاجماع والثاني ممنوع وعلى هذا فمسلم الا انه لا يدل على خبر لم يعلم العمل به لما ذكرناه على كون خبر الواحد حجة للبتة معارض بما يدل على انه ليس بحجة وسيأتي 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 تعالى ان يتبعون الا الظن ذكر ذلك في معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن وكان ممنوعا واما السنة فما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه وقف بحضرة اليد بن حين سلم النبي صلى الله عليه على ابن مسعود هو قوله احق وصرت تصلوه ام نسيت حتى اخبرك بكذا وكذا ومن كان على النصف بصدقة فتمم وسجد للسهو واما المعقول فمن وجوه الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد اذا ظن صدقه في الفروع لجاز ذلك في الوسائل والاصول وهو ممنوع الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل الشاق رهو مقطوع به فلا يجوز بما لا يفيد 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 قبول خبر الواحد يفضي الى ترك العمل بخبر الواحد فلا يجوز للمجتهد ذلك كما لا يجوز للمجتهد الخامس والحوادث عن السؤال الاول ان ما ذكرناه من الاخبار وان كانت احادا فهي متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة بسخاء حاتم وشجاعة عنتر وعن الثاني انهم لو عملوا بغير الاخبار المروية لكانت العادة تحمل رواتهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الاشكال وظهور اسنادها والعمل الى ما ظهر من الاخبار لضعف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا الحديث فيه نعمل هذا وقول ابن عمر رضي الله عنهما حتى روى لبلال رافع ان جدي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فانتهينا ولذلك ما ظهر منهم من رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين والى عمر في ذلك وجوابهم في طلب الاخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقايع دليل العمل بها وعن الثالث ان عمل بعض الصحابة بل اكثرهم المجتهدين منهم باخبار الاحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل الاجماع على ذلك كما سبق بيانه في مسائل الاجماع وما ورد من الاخبار او توقفوا فيه انما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض او جواز شرط لانعدام الاصحاح بها في حينها مع انهم مجمعون على العمل بها ولهذا اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة وان جاز تركها والوقف فيها لامور خارجة عنها وعن الرابع ان ما ذكرتموه انما يقتضي العمل بخبر الواحد اذا ما يوجب العمل بصدقه ان لو لم يكونوا مجتمعين على اتباع الظن وليس له دليل يعضدهم باتباع ظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما بيناه وكان اتباعهم لخبر الواحد لكونه ظنيا مضبوطا بالعدالة كان خبر الواحد من ذلك الوجه وان لم يكن حجة معمولا بها ضرورة الاتفاق عليه من ذلك الوجه وذلك مع خبر كل عدل وعن المعارضة بالآيات قد سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عملا وعن السنة انه صلى الله عليه وسلم انما توقف في خبر ذي اليدين لوجود علامة لبعد اقتراره بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير ومع ظهور امارة الوهم في خبر الواحد لجواز الوقوف فيه فحيث وقع الناس على الدلالة على وجوب

دى الدين وعمل نوحب خبره كيف وان عمل النبى صلى الله عليه وسلم بخبر ابى بكر وعمر وغيرهما مع خبرى الدين
عمل بخبر بنته الى خراتواتى وهو موضع النواع وفى تسليمه نسلم المطلوبه وعن المعارضه الاولى
من المعقول انها مشتقضه بخبر الواحد فى الفتوى والشهاده كيف والفرق حاصل وذلك ان
المروى فى اسانت الرساله والاصول الدليل القطعى فلم يلق الدليل الظنى معتبرا فيها بخلاف الفروع وعن
الثانيه من وجهين الاول ان رواه الذمه عن مقطوع ثم تعذر الوجوه والتكليف فى نفس الامر
بل الفعل يحتمل وان لم يظهر لتاسيب الشغل فيما لغير مراه الذمه بخبر الواحد لا يلزم رفع مقطوع
بمظنون الثانى انه معتضد بالشهاده والفتوى وعن الثالث الشقطان بخبر وجود خبر معارض
للخبر الذى ظهر لا منع من الاحتجاج به والا لما شاع العمل بالدليل من ظواهر الكتاب والسنه المتواترين
لانه ما من واحد منها الا ويخصص ويورد ناسخ له او مخصص له ولما جاز العمل بالدليل مع تطرق
معارض له ولما شاع ايضا للعامى الحكم بشهاده الشاهدين والعامى لا خذ بفتوى المجتهد له لجواز
ما يعارضه وذلك خلاف الاجماع وعن الوجه الرابع انا لم نحن نقلد العالم للعالم لانتوائهما فى درجه
الاجتهاد وليس تقليد احدهما بالاخرى من التعكس ولا الدليل المجتهد مع الراوى من الخبر فلا يجب
عليه تقليده فيما رواه وبالجمله فالاحتجاج بمسلك الاجماع فى هذه المسئله غير خارج عن مسلك الظنون
وان كان العمل به اقوى مما سبق من المسالك وعلى هذا فمن اعتقد ان قول المسلم قطعيه فعليه
بعد رعليه النفى والاثبات لعدم مساعده الدليل القاطع على ذلك ومن اعتقد انها ظنيه فليتمسك
بما شاء من المسالك المتقدمه **القسم الثانى** فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتشعب
عنها من المسائل اما الشروط فمنها ما لابد منها ومنها ما ظن انها شروط وليست كذلك اما الشروط
المعتبره فهى اربعه الشرط الاول ان يكون الراوى مكلفا وذلك لان من لا يكون مكلفا اما ان يكون بحيث لا يقدر
على الضبط والاستذكار فيما يتحمله وبوديه كالمجنون والصبى غير المميز فلا تقبل روايته لتطرق الخلل فيما
واما ان يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفه كالصبى المميز والمراهق الذى لم يبلغ بعد وبين البلوغ
بقدر الزمان الذى يتسع لا تحصيل روايته لا لعدم ضبطه فانه قادر عليه ممكن منه ولا لما قيل من
انه لا تقبل اقراره على نفسه فلا تقبل قوله على غيره بطريق الاولى لانه منتقض بالعبد المحجور عليه فانه
لا تقبل اقراره على نفسه وروايته مقبوله بالاجماع بل لانا اجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال
كذبه مع انه يحافظ الله لكونه مكلفا واحتمال الكذب من الصبى مع انه لا يحافظ الله تعالى لعدم تكليفه يكون
اظهر من احتمال الكذب فى حق الفاسق وكان اولى بالرد ولا يلزم من قبول قوله فى احيانه انه تظهر
حتى انه يصح الاقتداء به فى الصلوه مع ان الظن يكونه متطهرا شرط لصحه الاقتداء قبول روايته لانه
الاحتياط كل الاحتياط فى الروايه اشد منه فى الاقتداء فى الصلاه ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته
ولا تقبل روايته وان ظن صدقه ومن قال بقبول شهاده الصبيان فيما يجرى بينهم من الجنايات فانما قال
اعتماده فى ذلك على ان الجنايات فيما بينهم مما يكثر وان الحاجه ماسه الى معرفه ذلك بالعيان وهى هاهنا

من ليس بينهم فصل يتبين ولئن سلمنا ذلك جاريا على منهاج الشهاده ولا الروايه وهذا بخلاف ما اذا عمل الرواه قبل
البلوغ ولا نه يصادف طالبها واداها بعد البلوغ وظهور رشده فى دينه فانها تكون مقبوله لانه لا ظن
فى تحمله ولا فى اداءه ويدل على قبول روايته الاجماع والمعقول اما الاجماع فمن وجهين الاول
ان الصحابه اجمعت على قبول روايه ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من اصاغر الصحابه
مطلقا من غير فرق بين ما تحمله فى حال الصغر وبعد البلوغ الثانى ان اجماع السلف والخلف على احضار
الصبيان مجالس الحديث وقبول رواياتهم لما تحملوه فى حاله الصبى بعد البلوغ واما المعقول فهو ان الحرج
فى امر الشهاده انما منشه فى الروايه ولهذا احلف فى قبول شهاده العبد والاكتفاء على احدهما ولم يحلف
فى قبول روايه العبد واعتبر العدد فى الشهاده بالاجماع ومخلف فى اعتباره فى الروايه وقد اجمعنا على
ان ما تحمله الصبى من الشهاده قبل البلوغ اذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالروايه اولى بالقبول
الشرط الثانى ان يكون مسلما وذلك لان الكافر اما ان لا يكون منتميا الى الملل الاسلاميه كاليهودى
والنصرانى ونحوهما وهو منتمى اليها كالمجسم فان كان الاول فلا خلاف فى امتناع قبول روايته لانا لما قتل من
ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الروايه فالكافر اولى ودليل الاول ان العاقل العالم بقبح
روايته لما علم من حرمانه على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا المعنى غير متحقق فى حق الكافر اذ لا يكون
متورعا عن الكذب فى دينه معتقدا لتحريم الكذب مشتغلا منه حسب امتناع العدل المسلم وانما الاعتماد
فى امتناع قبول روايته على اجماع الامه الاسلاميه على ردها سلما لاهليه هذا المنصب الشريف عنه
بخلاف ما ان كان الذمى عدلا فى دينه معتقدا لتحريم الكذب فقد ذهب الشافعى ابو بكر والقفال وغيرهما
والعامرى عدل الخبار من المعتزله انه مردود الروايه وقال ابو الحسن البصرى ان كان ذلك ممن يظهر
بالكذب والمدين له لتصريح مذهبه فلا تقبل روايته لعدم الوثوق بصدقه وان كان متحرجا فى مذهبه
متورعا عن الكذب حسب احتراز العدل عنه فهو مقبول الروايه لان صدقه ظاهر مظنون والمختار رده
لما قيل من اجماع الامه على رده ولان القياس على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما فى الكفر
المناسب لسلب اهليه هذا المنصب عنه اذ لا لا له اما الاول فلان الخصم منع انعقاد الاجماع على رد
قول الكافر مطلقا ولا سبيل الى الدلاله عليه والقياس على الكافر الخارج عن الملة متعذر من وجهين ان كفره
اشد واغلظ واظهر من كفر من هو من اهل القبلة للنوع بخالفته المعاند الاسلاميه اصولا وفروعا
بالنسبه الى مخالفه المسلم لها فكان ادلا له سلب هذا المنصب عنه اولى ومع هذا ولو سلمنا
القياس بل الواجب الاعتماد فى ذلك على قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهاله ام
بالسنت عدم احترار الفاسق والكافر فاسق لانا لكفر اعلا درجات الفسق واذا كان كذلك
فالايه ان كانت عامه بلعمومها فى كل فاسق والكافر داخل تحتها وان لم تكن عامه بلعمومها فى كل فاسق
فهى عامه بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على الوصف الاخص به
فاسقا مطلقا فى كلام الشارع مع مناسبته له وكان ذلك علة للرد وهو متحقق فيما نحن فيه

فان قيل المرتب عليه كالاخبار بما هو معنى الفاسق وهو في عرف الشرع خاص بمن هو مسلم صدر منه كبيرة
او واصب على صغيرة ولا يلزمون مساواة الكافر وان سلما ساواه للكافر غير انه معارض بقوله عليه السلام
يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والكافر المساوي اذا كان محترزا عن الكذب بعد ظهر صدقه فوجب
العمل به كالخبر والجواب ـــ عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق بما ذكر سلمنا ان
ذلك غرفا للمباشرين من الفعلها وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا للفقهاء سلمنا ان
حمل الامر على الفاسق المسلم مما توهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى وصف المفهوم
وهو خلاف الاجماع ولا يخفى ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل او ما اختلف في كونه دليلا على
خلاف الاصل وعن السؤال الثاني ان العمل بما ذكرناه اولى لموافقته وخصوصه بالفاسق وانه عن سبق
على العصيان ومخالفته وما دل فتوقوه احتياط وهو مساو للكافر بعموم كون خبره ظاهرا وهو مخالف الخبر
الكافر الخارج عن الملة والفاسق اذا ظن صدقه فان خبره لا يلزمون مقبولا بالاجماع الشرط الثالث ان يكون
ضبطه بما سبق مدارج من عدم ضبطه وذكرنا لمدارج من سهوه لحصول علم الظن بصدقه فيما يرويه والا فسد
رجحان معاملة احد الامرين عليه او معادلته له فروايته لا يلزمون مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه
اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحا واما على التقدير الاخر فلضرورة التساوي وان حمل
حال الراوي في ذلك على ان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة وان لم يعلم الاغلب من كل فلا بد من
الاعتبار والامتحان فان قيل انه وان غلب الصدق على الرواة فلا يعارض الراوي عدل والظاهر منه انه
لا يروي الا ما يتيقن من نفسه بذكره وضبطه ولهذا فان الصحابة رضوان الله عليهم انكرت على ابي هريرة رضي الله
عنه رواياته حتى قالت عائشة رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة لقد كان يحدثنا حديثا مفهوما ارادت في حديث المهراس ومع
ذلك فلو احتمال ما كان الظاهر من حاله انه لا يروي الا ما يتيقن من ضبطه وذكره ايضا فان الخبر
دليل والاصل فيه الصحة فتساوي الضبط والاختلال والدليل والنسيان عائشة انه موجب
للشك في الصحة والشك في ذلك لا يقدح في الاصل كما اذا كان متطهرا ثم شك بعد ذلك انه محدث او
طاهر فان الاصل هاهنا لا يترك بهذا الشك فلما اذا كان العرض لما هو في غلبة السهو والنسيان
دل الراوي وان كان الغالب من حاله انه لا يروي الا ما يظن انه دالة فتركه لا يوجب حصول
الظن بصحة روايته لان من شانه النسيان يظن انه تاسي وان كان ناسيا واما انكار الصحابة على
ابي هريرة لبعض الروايات فلم يكن لذلك لاحتمال ضبطه وعليه السلام عليه بل لان الانكار مما لا
يعلم معه احتمال الضبط الذي لا تعرض لمن ظنت روايته وان كان ذلك بعدا وما قيل من ان
الخبر دليل والاصل فيه الصحة فلا يترك باحتمال ظنا انا يلزمون دليلا والاصل فيه الصحة اذا كان
مغلبا على الظن ومع عدم ترجح كلام الراوي على نسيانه لا يلزمون مغلبا على الظن حتى يلزمون دليلا
لوقوع التردد في كونه دليلا لما خرج عنه ولا لذلك فيما اذا شك في الحدث بعد سبق ان تيقن
الطهارة فان نفس الطهارة الساقطة لا تقدح فيه الشك في الحدث بعد سبق سابقة الطهارة فان

يقين الطهارة السابقة لا تقدح فيه الشك المطابق وبالطرائق نرجح احد الاحتمالين ولا يتبع معه
الشك في الدوام حتى انه لو تيقن الشك مع النظر الى الاصل لما حكم بالطهارة الشرط الرابع
ان يكون الراوي متصفا بصفة العدالة ودليل توقف على معرفة العدل لغة وشرعا اما العدل
في اللغة فهو عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان ومنه قولهم عدل
الولد جعلت امه وسطا اي عدلا فالوسط والعدل بمعنى واحد وقد يطلق في اللغة ويراد به
المصدر المقابل للجور وهو انصاف الغير بفعل ما يجب له وترك ما لا يجب والجواز في مقابلته وقد
يطلق ويراد به ما كان من الافعال الحسنة بعدى الفاعل الى غيره ومنه يقال للملك المحسن الى
رعيته عادل واما في لسان المتشرعة فقد يطلق ويراد به ضد قول الشهادة او الرواية عن
النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال العراقي في معنى هذا الاهلية انها عبارة عن الصفة التي
حاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة جميعا حتى يحصل بها الثقة
بصدقه وذلك اما بحسب باجتناب الكبائر وبعض الصغائر وبعض المباحات اما الكبائر فقد
روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر وضع الرسول بالله تعالى وقتل النفس
المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد بالبيت الحرام وروى ابو هريرة مع ذلك اكل الربا واكل اموال الاعراب بغير حق وروي
عن علي رضي الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر واما بعض الصغائر وما يدل فعله على بعض
الدناءة وعدم المروءة عن اللعب ودليل سقوطه لقلته والتطفيف بحبة واشتراط اخر الامر على السماع
للحديث ونحوه واما بعض المباحات فما يدل على بعض المروءة وذلك انهم كالاكل في السوق والبول
في الشوارع وصحبة الاراذل والافراط في المزح ونحو ذلك مما يدل على سوء الاقدام على اللعب وعدم المبالاة
به ولا خلاف في اعتبار احتراز هذه الامور في العدالة المعتبرة في قبول الشهادة والرواية عن النبي
صلى الله عليه وسلم لان من لا يحترز عن هذه الامور احرى ان لا يحترز عن الكذب فلا يلزمون موثوقا بقوله ولا
خلاف ايضا في اشتراط هذه الشروط الاربعة في الشهادة ومحصل الشهادة مشروط اخر وهو الحرية والذكورة
والعدد والبصر وعدم العداوة والعداوة واذا بنينا على تحقيق شرائط الرواية فلا بد من الاشارة الى
ذكر مسائل متشعبة عن شروط العدالة حررت العادة بذكره وهي عبارة عن مسائل المسئلة الاولى مذهب
الشافعي واحمد حنبل والنظام اهل العلم ان مجهول الحال غير مقبول الرواية بل لا بد من خبرته
باطنة حاله ومعرفة سيرته او وليه من عرفت عدالته وبعد ذلك له وقال ابو حنيفة واصحابه يكفي
في قبوله الرواية ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقد احتج القائلون بحجية الراوي ان الدليل
يقتضي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا خرج عنه ما علمنا فسقه بالاجماع
فبقي ما عداه تمسكا بالاحتمال لمعنى لا وجود له في محل النزاع وهو ما اختص به من زيادة ظهور
الفسق بقوله فوجب ان لا يقبل ولقائل ان يقول الآية انما دلت على اشتراط قبول خبر

الفاسق ومن طهر اسلامه وسلم عن الفسق ظاهرا الا اذا علم انه فاسق حتى يندرج تحت عموم الآيه واحتمال العموم
السوفسطيه لا يوجب كونه فاسقا يدلل العدل المسلم على عدالته **للحجه** الثالثه مجهول
الحال فلا يقبل اخباره في الروايه دفعا لاحتمال مفسده الكذب كالشهاده في العمومات ولقايل
ان يقول وان كان احتمال الكذب قايما غير ان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامه
عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال الكذب ومع ذلك فاحتمال القبول يلزمه اولى من احتمال الرد و
يمكن القياس على الشهاده اذ الاحتياط في الشهاده اتم منه في باب الروايه ولهذا كان العدد وحريه
مشترطا في الشهاده دون الروايه ومسعدا فيها بالفاظ خاصه عين معتبره في الروايه حتى انه لو قال
اعلم بدل قوله اشهد لم يكن مقبولا وعلى هذا فلا يلزم من اشتراط ظهور العداله في الشهاده ما تحتمل الباطنه
اشتراط ذلك في الروايه **للحجه** الثالثه قالوا اجمعنا على ان العداله شرط في قبول الروايه عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعلى ان بلوغ رتبه الاجتهاد في الفقه في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار
فلا يقبل اخباره دفعا لمفسده الا ترمه من فوات الشرط اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبه الاجتهاد
فانه لا يجب على المقلد اتباعه اجماعا ولقايل ان يقول ان نقول الاجماع على اشتراطه في الروايه العداله
بمعنى ظهور الاسلام والسلامه عن الفسق ظاهرا او بمعنى اخر الاول مسلم وعين ما هو الشرط محقق فيما
نحن فيه والثاني ممنوع ليف وان ما ذكرتموه من الوصف الجامع غير مناسب لما نسبتم في الحجه المتقدمه وبعد
ظهور مناسبه الوصف الجامع فالاعتبار بالمفتي غير ممكن وذلك لان بلوغ رتبه الاجتهاد انما يعتبر في
الحصول من حصول صفه العداله ولهذا كانت العداله اغلب وقوعا من رتبه الاجتهاد في الاحكام الوقعيه
وعند ذلك فاحتمال عدم صفه الاجتهاد يكون اغلب من عدم صفه العداله فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي
مع الجهل بحاله القبول بعدم قبول الراوي مع الجهل بحاله **للحجه** الرابعه هو ان عدم الفسق شرط
في قبول الروايه فاعتبر فيه الخبره الباطنه مبالغه في دفع الضرر كما في عدم الصبي والرق والكفر
في قبول الشهاده ولقايل ان يقول ما ذكرتموه من الوصف غير مناسب لما نسبتم تقريره في الحجه
الثانيه وبعد تسليم مناسبته فالقياس على الشهاده غير ممكن لما تقدم **للحجه** الخامسه قالوا رد عمر
روايه فاطمه بنت قيس لما كان مجهول الحاله وعلي رضي الله عنه رد قول الاشجعي في المفوضه ولهذا رد
معاش الصحابه ولم يسمه منكر فكان اجماعا ولقايل ان يقول اما رد عمر لخبر فاطمه انما كان لانه
لم يظهر صدقها ولهذا قال ليف نقبل قول امراه لا ندري اصدقت ام كذبت وما نحن فيه لو لم
فان من ظهر اسلامه وسلامته عن الفسق ظاهرا فاحتمال صدقه لا محاله اظهر من احتمال كذبه واما
رد علي لخبر الاشجعي فانما كان ايضا لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه نوالا على عضد اي
عين يختص في امور دينه ويجب ان يلوز ذلك والا كان مخالفا لقوله صلى الله عليه نحن نحكم بالظاهر والله
يتولى السرائر والمعتمد في المسله انما تتولى العمل بوجوب قبول رواية مجهول الحال يستدعي
دليلا والاصل عدم دلالة الدليل والمسله اجتهاديه ظنيه وكان دليلا كافيا فيها فان قيل

ان وجود الدليل من جهه النص والاجماع والمعقول اما النص فمن جهه الكتاب والسنه اما الكتاب
فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت مشروطا بالفسق فعالم يظهر الفسق فلا يجب التبين واما
من جهه السنه فمن وجهين الاول قوله صلى الله عليه وسلم انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وما نحن فيه
بالظاهر من حاله الصدق فكان داخلا تحت عموم الخبر الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حاء الاعرابي وقال
اشهد ان لا اله الا الله وشهدوا برويه الهلال عنده قبل شهادته وامر بالندا بالصوم فلما ثبت عنده اسلامه
ولم يعلم منه ما يوجب فسقه فالروايه اولى واما الاجماع فمهور الصحابه كانوا مطبقين على قبول اقوال
العبد والنسوان والاعراب الجاهيل بما ظهر لهم اسلامهم وسلامتهم عن الفسق ظاهرا واما المعقول فمن
وجهين الاول ان الراوي عالم لم يظهر منه فسق فكان خبره مقبولا كاخباره بكون اللحم مذكى ولون الماء طاهرا
او نجسا ولون الحاره المسعره رفيقه ولونه مطهرا عن النجاسه حتى تصح الصلاه فيه ونحو الثاني انه لو علم
كاهو مروي عن عبد السلامه خبرا من عمن مهله مع ظهور اسلامه وعلمه وحوده ما يوجب فسقه بعد السلامه
يتبع رد روايته واذا اصلت روايته حاله اسلامه وطول مدته في الاسلام اولى ان لا يوجب رده والجواب
عن الآيه ان العمل بموجبها نفيا واثباتا موقوف على كونه فاسقا وليس فاسقا لا على علم علمنا بفسقه وذلك
لا يتم دون البحث والكشف عن حاله وعن الحديث الاول من وجهين او حده الاول انا لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اضاف
الحكم بالظاهر الى نفسه ولا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق القياس عليه لا سيما النص المدلول والقياس
عليه ممتنع لان للنبي صلى الله عليه وسلم من الاطلاع والمعرفه باحوال المخبرين لصفاحو هر نفسه واخصاصه
عن الخلق بالمعرفه ما لا يعرفه احد منهم من الامور الغيبيه عمن يحق في حق غيره الثاني انه وان سلم الحكم
على الظاهر وذلك وان كان يدل على علة القبول والعمل به فيتخلف الحكم عنه في الشهاده على العقوبات والفسق
يدل على انه ليس بعله الثالث المعارضه بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وليس العمل بعموم
احد النصين وتاويل الاخر اولى من الاخذ بالعمل بالايه اولى لانهما متواتران وما دلروه احاد وعن
الخبر الثاني لا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم تعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام وعن الاجماع
لا نسلم ان الصحابه قبلوا روايه احد من الجاهيل فيما سعلوا باحصار النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا رد وا روايه
من جهلوه كرد عمر رضي الله عنه شهاده فاطمه بنت قيس ورد علي رضي الله عنه شهاده الاعرابي وعن الوجه
الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد وبحل النزاع ودليل من وجهين الاول ان الروايه عن
النبي صلى الله عليه وسلم على رتبه واشرف منصبا من الاخبار فيما دلروه من الصور فلا يلزم من القبول
مع الجهل بحال الراوي فيما هو ادنى الرتبتين قبوله في اعلاهما الثاني ان الاخبار فيما دلروه من الصور
مقبول مع ظهور الفسق ولا كذلك فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني من المعقول منع قبول
روايته دون الخبره بحاله لاحتمال ان يكون لدوما وهو ناق على طبعه وان قبلنا روايته في ابتداء
الاسلام فلا يلزم ذلك في حالة دوامه كما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رفعه العقل وشغله الاحلى
بموجباته والحرص على اسال ما موراته واحساب منهياته على ما شهدته العرف والعاده في حق

كل من دخل في امر يحسب والتهمة فان عرامه به في الاشتراطون اشد منه في دوامه **المسئلة** الثالثة الفاسق
المتاول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو اما ان يكون فسقه مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا لفسق الحتمي
اذا سوغ التبيد فالاظهر قبول روايته وشهادته وقد قال الشافعي رضي الله عنه اذا سوغ الحنفي النبيذ احد
واقبل شهادته وان كان فسقه مقطوعا به فاما ان يكون ممن يرى الكذب ويتدين به او لا يكون كذلك
فان كان الاول فلا يعرف خلافا في امتناع قبول شهادته لاحتمال انه من الواضعة لانهم يرون شهادة الزور
لموافقهم في المذهب وان كان الثاني كالفساق الخوارج الذين استباحوا الدار وقتلوا الاطفال والنساء
فهو موضع الخلاف فمذهب الشافعي واتباعه والمزني انها مقبولة وشهادته مقبولة وهو اختيار
العراقي وابي الحسين البصري وليس من الاصوليين وذهب القاضي ابو بكر والحباي وابو هاشم وجماعة
من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته وهو المختار وقد احتج القائلون بقبول شهادته بوجوه
الاول انهم قالوا اجمعنا على ان الفاسق المعروف لو كان عالما بفسقه لم تقبل خبره فاذا كان جاهلا بفسقه
معتقدا انه ليس بفاسق فقد انضم الى فسقه اخر وهو اعتقاده في الفاسق انه ليس
بفاسق فكان اولى ان لا تقبل خبره ولقائل ان يعارضه دائما بفاسق وكان محترزا
في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية وكان اخباره مغلبا على الظن صدقه بخلاف ما اذا علم ان ما اتى
به فسق فالدليل على قلة مبالاته بالمعصية وعدم تحرزه عن الكذب وافتراقا والمعتمد في ذلك
النص والمعقول اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بتوقف النبأ الفاسق والخلاف انما
هو فيمن قطع بفسقه وكان مصدرا تحت عموم الآية عن انا خالفناه فيمن كان فسقه مظنونا وما
عن فيه مقطوع بفسقه ولا يلزم في معنى صورة المخالفة وانصافا قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا غير انا خالفناه في حق من ظهرت عدالته وفيمن كان فسقه مظنونا فسقى فيما عداه على مقتضى
الدليل واما المعقول فهو ان القول بقبول خبره مستند الى دليل والاصل عدمه فان قيل
بيانه وجود الدليل المخرج عن الاجماع والقياس اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم اما احلم بالظاهر
والله سوى السرائر والفاسق فيما نحن فيه محترز عن الكذب معتقدا بتحريمه به فكان صدقه في خبره
ظاهرا فكان مصدرا تحت عموم الخبر واما الاجماع فهو ان علماء رضي الله عنهم والصحابة رضوان الله
عليهم قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك اجماعا واما القياس
فهو ان الظن بصدقه موجود وكان واجبا العمل بما لغة في تحصيل مقصوده فيما شاع على العدل
والمأمون فسقه والجواب عن الخبر ما سبق في المسئلة الاولى وعن الاجماع اما لا نسلم ان كل
من قبل شهادة الخوارج وقبلة عثمان كانوا يعتقدون فسقهم فان الخوارج من جملة المسلمين والصحابة
ولم يلبثوا معتقدين فسقهم ومع عدم العلم باعتقاد الجميع لفسقهم وان قبلوا شهادتهم فلا يحصل بعقاد
الاجماع على قبول خبر الفاسق وعن القياس بالعمل في الاصول المشتهرة بما اما في العدل
فللظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك مما يستحب قبوله اعظاما له واجلالا لاختلاف

الفاسق واما في مظنون الفسق فلان حاله في استحقاق منصب الرواية والشهادة اقرب من حال من كان
فسقه مقطوعا به فلا يلزم من القبول ثم القبول هاهنا **المسئلة** الثالثة احتلفوا في الجرح والتعديل
هل يسمى قبول الواحد لاحدهما لا مذهب قوم الى انه لا بد في التعديل والجرح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة
وذهب آخرون الى الاكتفاء بالواحد فيهما وهو اختيار القاضي ابي بكر والذي عليه الاكثر اما هو الاكتفاء بالواحد
في باب الرواية دون الشهادة وهو الاشبه وذلك لانه لا نص ولا اجماع في هذه المسئلة يدل على
شيء احد هذه المذاهب فلم يبق غير القياس ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية
والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه وكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بنفيه وقد
اعتبر العدد في قبول الشهادة دون الرواية وكان الحكم في شرط كل واحد منهما اما هو الحكم في مشروطه فان قيل
التزكية والتعديل شهادة فكان العدد معتبرا فيها كالشهادة على الحقوق قلنا ليس ذلك اولى من قول القائل بانها
اخبار فلا يعتبر العدد في قبولها كالقاضي الرواية فان قيل الاحتياط في اعتبار العدد اولى قلنا لم لا يقوله الخصم اولى جدا ان يصح او امر الله تعالى بمراعاته ليس في اعتبار قول الواحد في الجرح
والتعديل ما يقطع به ولا يظن واعتمادهم قول غيره اليه سند عن دليل والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم
منه موافقة النفي الاصلي اولى مما يلزم منه مخالفته **المسئلة** الرابعة اختلفوا في قبول الجرح
والتعديل دون ذكر سببهما فقال قوم لا بد من ذلك فيهما اما في الجرح فلاحتمال ان الناس مما يجرح به
فلعله اعتقد جارحا وغيره لا يراه جارحا واما في العدالة فلان مطلق التعديل لا يكون محصلا للثقة
بالعدالة لجريان العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظاهر وقال قوم لا حاجة الى ذلك فيهما يقبل
المركي والجارح وهو اختيار القاضي ابي بكر وقال الشافعي لا بد من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به
بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون
الجرح والمختار انا هو مذهب القاضي ابي بكر وذلك لانا اما ان نكون المركي والجارح عالما بصيرا
به ويعدل او لا يكون كذلك فان لم نكن عالما او كان عالما وليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عالما بصيرا
وجب الاكتفاء بقوله بمطلق جرحه وتعديله اذ العالم مع كونه عالما بصيرا انه ما اخبر بالعدالة والجرح الا
وهو صادق في مقاله فلا معنى لاسقاط اطهار السبب مع ذلك والقول بان الناس قد اجملوا فيما
يجرح به وان كان حقا الا ان الظاهر من حال العالم البصير بحقائق الجرح والتعديل انه يكون بصيرا
عارفا بمواقع الخلاف في ذلك والظاهر انه لا يطلق الجرح الا في صورة علم انه وفاق عليها والا لكان مدلسا
مبايعا ما توهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة والدين ومثل هذا الظاهر انما يطلق
التعديل الا بعد الخبرة الباطنة والاحاطة بتدبيره المخبر عنه ومعرفة اسبابه على سبب العدالة دون
الشاهد 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
ولانه لا مساغ الشهادة على النفي وان عين السبب فان يقول بعد براءته وقد فعل قلانا فلا يخلو اما

الجرح فهو ان يصرح بكونه مجروحا او يذكر سبب الجرح وان لم يذكر معه سبب الجرح فهو جرح
كما سبق في المسئلة المتقدمة للنسائي دون الاول للاختلاف فيه والاتفاق على الاول وليس
من الجرح ترك العمل برواياته والحكم بشهادته لجواز ان يكون ذلك لسبب غير الجرح وذلك اما
لمعارض واما لانه غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة عليه ونحوه ولا الشهادة بالزنا وهل
ما يوجب الحد على المشهود عليه اذا لم يكمل بصفات الشهادة ولانه لم يات بصريح القذف وانما جاز
ذلك بحكم الشهادة ولاما يسوغ فيه الاجتهاد وقد مال اليه بعض الائمة المجتهدين من الشافعية كالطبري وسريج
ونحوه ولا يدل ليس وذلك لقول من لم يعاصر الزهري سماعه للفظه روى عن ليث قوله او يوهم انه لفظه وكقوله
حدثنا فلان ورآنا الزهري وهما انه مريد حيا ان وانما يشير به الى انه رجيحي سماعا لانه ليس بكذب وانما
هو من ايهام المعنى عن الكذب **المسئلة** السابعة اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة
وقال قوم ان حكمهم حكم العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية ومنهم من قال انهم لم
يرد الوعد ولا الي حين وقوع الاختلاف والتباس بعضهم وبعد ذلك فلا بد من البحث عن العدالة عن الراوي
او الشاهد منهم اذا لم يكن ظاهرا العدالة ومنهم من قال بانه كل من قاتل عليا منهم فهو فاسق مردود
الرواية والشهادة وقول سكنا عن فسقه ولا تقبل بدلا منه مع مخالفة الجمهور في فسق اكثرهم من غير تعيين وانما هو
مذهب الجمهور من الائمة ودليل الحق من الادلة الدالة على عدالتهم وثناهم وتعيينهم على من بعدهم ممن ذلك
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وهو خطاب مع الصحابة
الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ومنها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهديتم والاهدا بغير
عدل محال وهو في حق عليه السلام ان الله اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس
بعدل ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر الذي لا مرية فيه من مناصرتهم للرسول والهجرة اليه والجهاد
بين يديه والمحافظة على امور الدين واقامة القوانين والتشدد في امساك اعنة الشوع ونواهيه والقيام
بحدوده ومراسمه حتى انهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام ولا ادل على العدالة
اكثر من هذا فان ذلك فالواجب ان يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على احسن حال وان ذلك انما كان لما
ادى اجتهاد كل فريق من اعتقاده ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح للمسلمين وعلى
هذا فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا او ان المصيب واحد والاخر مخطئ في اجتهاده وعلى كلى التقديرين
فالشهادة والرواية من الفريقين لا يكون مردودة اما سعيد بن العاص فانه
مع الاجتهاد فيه الاجماع واذا ثبتنا على ما اوردناه من بيان عدالة الصحابة فلا بد من بيان الامارة
التي يعرف بها من وقع عليه اسم الصحابي المسئلة الثامنة اختلفوا في مسمى الصحابي فذهب الثوا صحابنا
واحمد بن حنبل الى ان الصحابي من راى النبي صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة وان لم يختص به

لا يتعرض للعدل الذي ذلك او يعرض لتفنيد فان كان الاول فقول الجارح يكون معدلا لما سبق وان تعرض
لتفنيه بان قال رايت فلانا المدعى عدالته جيا بعد ذلك فهنا تعارضا ويصير ترجيح احدهما على الاخر بكون
احدى الروايتين على الاخرى كما سياتي تحقيقه **المسئلة** السادسة في طرق الجرح والتعديل اما
طرق التعديل فمتفاوتة في القوة والضعف وذلك لانه لا يخلو اما ان يصرح المزكي بالتعديل قولا او لا
يصرح به فان صرح به بان يقول هو عدل رضى واما ان يذكر ما يدل على التعديل بان يقول لا اعرف منه الا كل خيرا
او لا يذكر السبب فان كان الاول فهو تعديل متفق عليه وان كان الثاني فمختلف فيه والاظهر منه
التعديل كما سبق في المسئلة المتقدمة فهذه الطرق مرجوح بالنسبة الى الاول للاختلاف فيه وللنقصان
الثاني فيه بخلاف الاول واما ان لم يصرح بالتعديل قولا بل قال حكم بشهادته او عمل برواياته او روى
عنه حيا فان حكم بشهادته فهو ايضا تعديل متفق عليه والا كان للحاكم فاسقا بالحكم بشهادة من ليس
بعدل عنده وهذا الطريق اعلا من التركية بالقول من غير ذكر سبب لغاوتها في الاتفاق اللهم الا ان يكون الحاكم
ممن يرى الحكم بشهادة الفاسق واما النسبة الى الرواية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما
لاستوائهما في الاتفاق عليهما والاول وان اختص بالزام السبب فهذا يحض بالزام الغير بقول الشاهد
بخلاف الاول واما ان عمل برواياته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ولا يلزم ذلك من
باب الاحتياط فمذهب انه تعديل متفق عليه والا كان عمله برواياته من ليس بعدل فسقا وليس بعدل
لاحتمال ان يكون مجروحا عنده بما لا يراه جارحا وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التركية
بالقول مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلا من باب الرواية
ولهذا استرط فيه ما لم يشترط في باب الرواية كما يأتي تعريفه فكان الاحتياط والاحتراز فيها
اتم واوفى واما ان روى عنه خبرا اختلف فيه هل هو تعديل ام لا ومنهم من فصل
وقال ان عرف من قوله المرضي وعادته انه لا يروي الا عن العدل فهو تعديل والا فلا والاول هو المختار
وذلك لان العادة جارية بالرواية عمن لو سيل عن عدالته لتوقف فيها ولا يلزم من روايته عنه
مع عدم معرفته بعدالته ان يكون مزكيا مدلسا في الدين كما قيل لانه اما ان يلزم له ذلك لاعتقاد الراوي
وديانته عنه على الغيب العمل به وليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول كذا فعلى السامع
البحث عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته والا كان مقصرا وهذا الطريق
يشبه ان يكون مرجوحا بالنسبة الى باقي الطرق اما بالنسبة الى التزكية بالتعديل فظاهر واما
ان اقترن بدل السكوت ما يدل عليه والاختلاف في هذا الطريق وكذا ان يكون مرجوحا
بالنسبة الى الحكم بالشهادة لما تقدم ذكره قبل واما بالنسبة
الى العمل بالرواية فلا اشتراكهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعمل به واما طرق

به اختصاص المحبوب ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وذهب اخرون الى ان الصحابي انما يطلق على
من راى النبي صلى الله عليه وسلم واختص به المحبوب وطالت مدة صحبته وان لم يروعنه وذهب
عمرو بن يحيى الى ان هذا الاسم انما يصدق به من طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم واخذ عنه العلم وطالت
في هذه الملة وان كان ايلاً الى النزاع في الاطلاق القطعي فالاسبه انما هو الاول ويدل على ذلك
امور ثلثة الاول ان الصاحب اسم مشتق من الصحبة والصحبة لغة القليل والكثير ومنه يقال
صحبته ساعة وصحبته يوماً وشهراً فاكثر من ذلك كما يقال فلان صحبني وحدثني وزارني وان كان لم يطل
ولم تحدثه ولم يزره سوى مرة واحدة الثاني انه لو حلف انه لا يصحبه فلانا في السفر او ليخرجنه
فانه يبر وحنث بصحبته ساعة الثالث انه لو قال قائل صحبت فلانا فصح ان يقال صحبته ساعة
او يوماً او اكثر من ذلك وهل اخذت عنه العلم او روبت عنه ام لا ولولا ان الصحبة شاملة لجميع هذه
الصور لم يكن بصحبته حالة منافاة احتيج الى الاستفهام فان قيل ان الصاحب في العرف انما يطلق
على المكاثر الملازم ومنه يقال اصحاب القرية واصحاب الكهف والرقيم واصحاب الرسول واصحاب الجنة
للملازمين لذلك واصحاب الحديث للملازمين لدراسته وملازمته دون غيرهم ويدل على ذلك ايضا انه
يصح ان يقال فلان لم يصحني ولا اكثر فقد عليه اوراه او عامله والاصل في النفي ان يكون على حقيقته
بل ولا يلتفت ذلك بل لابد مع طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه ولهذا يصح ان يقال المزني صاحب الشافعي
وابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة ولا يصح ان يقال لمن زارها وعاشرها طويلا ولم يأخذ عنهما انه صاحب
لهما والجواب عن السؤال الاول انا لا نسلم ان اسم الصاحب لا يطلق الا على المكاثر والملازم ولا
يلزم من صحة اطلاق اسم الصاحبة على الملازم المكاثر ثم في الصور المتشهد بها امتناع اطلاقه على غير بل
يجب ان يقال يصح اطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة نظرا الى ما وقع به الاستدلال نفيا للتجوز والاشتراك
عن اللفظ وصحة النفي اما كان لان الصاحب في اصل الوضع وان كان لمن طلب صحبته ولكن شاع عنه انه في عرف
الاستعمال لمن طالت صحبته فان اريد بنفي الصحبة بالمعنى الحقيقي وان اريد بقيدها بالمعنى الاصلي فلا يصح وهذا
هو الجواب عما قيل في استواط اصر العلم والرواية عنه ايضا واذا عرف ذلك فلو قال من عاصر النبي صلى
الله عليه وسلم انا صحابي مع استوائه وعدالته فالظاهر صدقه ويحتمل ان لا يصدق في ذلك للوثوق بتتبعه عن
ذلك لغلبة ظنه لو قال انا عدل او شهد لتقبل قوله بحق هذا ما اردناه من الشروط المعتبرة واما
الشروط التي ظن انها شروط وليست كذلك فشروط منها انه ليس من شروط قبول الخبر العدد بل يكفي
في القبول خبر العدل الواحد خلافا للحنفي فانه قال لا تقبل الا ان يضاف اليه حتى عدل اخر او موافقة ظاهر
وان يكون منتشرا بين الصحابة او عمل به بعض الصحابة وعدل عنه اصلا لانه لا يعمل الخبر في الزنا الا من اربعة
والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسئلة وجوب العمل بخبر الواحد ايضا فليس
من شرط الدليل لما اشتهر من اخذ الصحابة باخبار النساء في سنوهاته ولا البصير قبول قبول
رواية البصير اذا كان حافظا لما يسمعه وله آلة اداء به ولهذا ما نشأ الصحابة يروى عن عائشة ما

سمعه من صوتها مع انهم لا يرون شخصها ولا عدم الغوايه بل يجوز روايه الولد عن الوالد وبالعكس لا يقال
الصحابة على ذلك ولا عدم الغواية لان حكم الروايه عام فلا يختص بواحد معين حتى يلزم الغرر او عدم توثق فيه ولا
الحرية بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة ولا يشترط ايضا في الراوي ان يكون مكثرا من سماع الاحاديث
مشهور النسب لا يقال الصحابة على قبول روايته من لم يرو سوى خبر واحد وعلى قبول روايته من لا يعرف
سمعه اذا كان متملا على الشرائط المعتبرة ولا يشترط ايضا ان يلون سمعها عالما بالعربية ولمعنى الخبر
وسواء كانت روايته موافقة للقياس او مخالفة له حلافا لابي حنيفة فيما يخالف القياس لقوله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب حامل فقه ليس بفقيه ذعاله واعوه على الروايه والا
لم يكن مقبول القول لما ان كذلك ولان الصحابة سمعوا اخبارا احاد لم يلونوا فهمها لما ذكرناه فيما تقدم
ولان الاعتماد على حبر النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر من الراوي اذا كان عدلا متدينا انه لا يروي الا ما
تحققه على الوجه الذي سمعه **المسئلة الثالثة** في مشتد الراوي ولمعه روايته والراوي
لا حلوا ما ان يلون صحابيا او عن صحابي فان كان صحابيا فقد اجمعوا على انه اذا قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول لنا او اخبرني او خاطبني او شافهني رسول الله بلذا فهو حجة عن النبي صلى الله عليه
وسلم واجب القبول واختلفوا في مسائل **المسئلة** الاولى اذا قال الصحابي العدل قال رسول الله
لنا او اخلفوا فيه فذهب الاكثرون الى انه سمعه من النبي صلى الله عليه فيكون حجة من غير خلاف
وقال العاصي توقف لا اعلم بذلك بل هو متردد بين ان يكون قد سمعه من النبي عليه السلام وبين ان
يكون قد سمعه من غير النبي عليه السلام ومن قال بعدالة جميع الصحابة حكم بانه لو سمعه من النبي عليه السلام
وبين حال الراوي من الصحابة حكم عن هم في وجوب الكشف عن حال الراوي منهم وحكم عن مرسل
تابع التابعين وشيوخ بقبول قوله والظاهر ان ذلك يحمل على سماعه من عمر واسطة مع امكان سماعه
من النبي وسائط لان قوله قال يوهم السماع من النبي عليه السلام من عمر واسطة ايضا ما ظاهرا والظاهر من حال
الصحابي العدل العارف بما وضع اللغة انه لا ياتي بلفظ يوهم بغير ما يريد غيره **المسئلة** الثانية
اذا قال الصحابي سمعت رسول الله يامر بلذا او ينهى عن كذا احلفوا في كونه حجة فذهب قوم الى انه ليس بحجة
لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم وقول الصحابي سمعته يامر وينهى لا يدل على وجود
الامر والنهي من النبي صلى الله عليه لاحتمال ان الناس في صيغ الامر والنهي ولعله سمع صيغة اعتقد انها
امر او نهي وليست كذلك عند غيره ويحتمل انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يامر بشيء وينهى عن شيء وهو
من معتقد ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فسمع الامر والنهي وليس
بامر ولا نهي عند غيره والذي علته اعتماد الدليل انه حجة وهو الاظهر وليس بامر ولا نهي عند
غيره والذي يدل على ذلك ان الظاهر من حال الصحابي مع علالته ومعرفته بما وضع اللغة ان يلون
عارفا بموارد الخلاف والوفاق ويحتمل ذلك والظاهر من حاله انه لا يفعل الا ما تحقق انه امر
او نهي من غير خلاف نفيا للتدليس والتلبيس عنه نقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر

والنهي فيما لا يعتقده امرا ولا نهيا المسئلة الثالثة اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا
او اوجب علينا كذا او حرم علينا كذا او اباح لنا كذا فمذهب الشافعي والشافعية انه يحمل اضافة ذلك
الى النبي صلى الله عليه وسلم ومذهب جماعة من الاصوليين والمرجئة من اصحاب ابي حنيفة الى المنع
من ذلك مصيرا منهم الى ان ذلك مردد بين كونه مضافا الى النبي صلى الله عليه وسلم او الى
امر الكتاب او الامة او بعض الامة ومن ان يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس
واضافة الى صاحب الشرع بناء على ان موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع واذا احتمل
واحتمل لا يكون مضافا الى النبي صلى الله عليه وسلم ولا يكون حجة والظاهر مذهب الشافعي ودليل لان من كان
معدودا من جماعة وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه ما ذا قال الواحد منهم امرنا بكذا او
نهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المعدم ونهيه والصحابة بالنسبة الى النبي صلى الله عليه
وسلم على هذا النحو فاذا قال الصحابي منهم امرنا او نهينا كان الظاهر منه امر النبي صلى الله عليه وسلم ونهيه
ولا يتكل حمله على امر الكتاب ونهيه لانه لو كان كذلك لكان ظاهرا للكل ولا اختص بمعرفته الواحد
منهم ولا على امر الامة ونهيها لان قول الصحابي امرنا ونهينا قول الامة وهم فلانا مرون وينهون انتهم
ولا على امر الواحد من الصحابة اذ ليس امر البعض للبعض اولى من العكس ليس وان الظاهر من الصحابي
اذا يقصد بذلك تعريف الشرع وذلك لا يكون ثابتا بامر الواحد من الصحابة ونهيه ولا ان يكون ذلك
بناء على ما قيل من القياس والاستنباط لوجهين الاول ان قول الصحابي امرنا ونهينا خطاب مع الجماعة
وما ظهر لبعض المجتهدين من القياس وان كان مأمورا باتباعه حكم فذلك غير موجب للامر باتباع
من لم يظهر له ذلك القياس الثاني ان قوله امرنا او نهينا مما يفهم منه مطلق الامر
والنهي لا 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 حملا فالاعلى الحسن الكرخي
من اصحاب ابي حنيفة والمختار مذهب الاكثرين ودليله ما ذكرناه في المسئلة المتقدمة فان قول الصحابي
السنة مترددة بين سنة رسول الله صلى الله عليه وسنة الخلفاء الراشدين على ما قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واذا كان اللفظ مترددا بين امرين فلا
يكون صرفه الى احدهما دون الآخر اولى من العكس فلنا وان سلمنا صحة اطلاق اسم السنة على ما ذكروه فنمنع
ان احمال اراده سنة النبي صلى الله عليه وآله اولى لوجهين الاول ان سنة النبي اصل وسنة الخلفاء الراشدين
مع سنة النبي صلى الله عليه ومقصود الصحابي اما هو سوى انفرعيه ولا يخفى ان اسناد ما قصد
بيانه الى الاصل اولى من اسناده الى التابع الثاني ان المتبادر الى الفهم من اطلاق لفظ
السنة في كلام الصحابي عند اطلاقه في المسئلة المتقدمة وكان يحمل عليه اولى المسئلة الخامسة
اذا قال الصحابي ما نعمل كذا او كانوا يفعلون كذا ودل قوله عليه السلام رضي الله عنهم كانوا لا يقطعون
في الشيء التافه وقول ابن عمر كانوا يخرصون الكثير فما فوقه عند الاكثرين

يحمل على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين ويدل على مذهب الاكثرين ان الظاهر من الصحابي
انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج واما بلوغ ذلك مخبر الوكان ما يعلمه 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 فيه وحيث سوغتم دل ذلك على عوده الى البعض دوننا قلنا
تسويغ الاجتهاد فيه اما كان لان اضافته دلت الى الجميع ونقلت ظنا لا قطعا وذلك كما في سائر انواع الاجتهاد
فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما كان طريق اتباعه ظنيا وان
كان لا سوغ فيه الاجتهاد عند ما اذا سند بطريق قاطع واما ان كان الراوي عن صحابي فمسئلة في
الرواية اما اقراه الشيخ فلما يرويه عنه او اقراه على الشيخ او اخباره الشيخ له او ان بلغت له فذا فلما يرويه
عنه او ناوله الكتاب الذي يرويه عنه او ان يرى خطا بخطه خط الشيخ انه سمعه عن فلان فلان اذا كان مسنده
في الرواية اقراه الشيخ واما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق
فان قصد اسماعه بالقراءة او سمع عن فهذا هو اعلى الرتب في الرواية وللراوي عنه ان يقول حدثنا واخبرنا
وقال علي وسمعته نقول كذا وان لم يقصد اسماعه فليس له ان يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون كاذبا
بل له ان يقول قال علي كذا او سمعته يقول كذا وكذلك ذلك بخبر بكذا او اذا قراءة على الشيخ مع سكوت
الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن الانكار من اكراه او غفلة او عدم ذلك فقد سمعوا على وجه العمل به خلافا
لبعض اهل الظاهر لانه لو لم يكن واثقا بصحته لكان سكوته عن الانكار مع العلم عليه فسقا لما فيه من ايهام
صحة ما ليس بصحيح وذلك بعيد عن العدول المسلمين ثم انهم انما يلزمهم الصحة على سبيل الرواية على قوله اخبرنا
وحدثنا فلان قراءة عليه واحلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا مطلقا والاظهر امتناعه لان ذلك يشعر بسماع
الشيخ وذلك من غير نطق منه كذب واما اخباره الشيخ وذلك بان يقول اخبرك فلان ان بروي على الكتاب
اللاني وما هو عندك من سموعاتي فقد احلفوا في جواز الرواية بالاجازة محورة اصحاب الشافعي
واحمد بن حنبل وابن المجدين وابعض هؤلاء على سبيل الرواية على قوله اجازني فلان كذا او حدثني واخبرني
اجازة واحلفوا في قوله حدثني واخبرني مطلقا والذي عليه الاكثرون هو الاظهر انه لا يجوز لان ذلك يوهم
سماع الشيخ بذلك وهو كذب وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر
الرازي من اصحاب ابي حنيفة انه ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز روايته جازت
روايته بقوله اخبرني وحدثني وذلك كما لو كتب انسان صكا والشهود يرونه ثم قال لهم اشهدوا على
جميع ما في هذا الصك فانه يجوز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا واختار المحققون
الرواية بالاجازة وذلك لان المجيز عدل ثقة والظاهر انه لم يجز الا ما علم انه يرويه والا كان
باجازته رواية ما لم يروه فاسقا وهو بعيد عن العدول واذا علمت الرواية اوطنت باجازته جازت
الرواية عنه كما لو كان هو القارئ او قرئ عليه وهو ساكت فان قيل انه لم يوجد من المجاز
فعل الحديث ولا ما يجري مجرى فعله فلم يجز ان تقول الراوي عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كاذبا

هذا

ولانه قاد على ان تحدث به فحدث به دل على انه غير صحيح عنده قلنا باطل هذا اذا كان الراوي غير الشيخ هذا العادي فانه لم يوصد من الشيخ فعل الحديث ولا ما في معناه وهو قاد على العراه بنفسه ومع ذلك فانه يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني كاش فراته عليه مع السكوت دليل صحة الحديث وعلى هذا درباه من الخلاف في الاجازه والمؤيف والمختار بلون الكلام فما اذا ناوله هذا ما فيه حدث هذا سماعي وقال له فذا جرت للذان يروي عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلان فراوا اخبرني فلان فراوا اخبرني وحدثني مناوله وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه بحديث وقال اجزت لك روايته عني فانه يدل على صحته وسماط الراوي على ان يقول كاسي اكذا او حدثني او اخبرني بكذا فانه ولو اقتصر على المناولة او الكتابه دون لفظ الاجازه لم تخرله الروايه بذلك في الكتابه والمناوله ما يدل على سوغ الروايه عنه ولا على صحة الحديث في نفسه واما رؤيه خط الشيخ بانني سمعت من فلان كذا فلا يجوز مع ذلك الروايه عنه سوا قال هذا حدثني او لم يقل لانه قد يلتبس ما سمعه ثم تشكك فيه فلا بد من التثبيط من قبل الشيخ على الروايه عنه بطريق اذ ليس لاحد روايه ما شك في روايته احاعا وعلى هذا فلو روى لنا ما غير بعض الحديث وشك احد رواته واحد منه عين لم تخزله روايه شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا ويجوز ان يلون هو المشكوك فيه وكذلك لو روى عن جماعه حدثنا وشك في روايته عن بعضهم من غير تعيين فليس لي الروايه عن واحد منهم لانه ما من واحد الا ويجوز ان يلون هو المشكوك فيه في الروايه وقد اجمعت الروايه مع الشك مشتعة نعم لو غلب على ظنه روايته الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فهل اما اختلف فيه فقال ابو حنيفه لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه به فلا يجوز مع عدم العلم به كما في الشهاده وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن يجوز له الروايه والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته ولهذا فان احادا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون كتب الرسول الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل احد الاخذ باخبار حاملها انها من كتب الرسول وان لم يلن ما فيها مما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها معلمه على الظن ولا لذلك في الشهاده لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الروايه كما دللناه فيما تقدم وعلى هذا فلو قال عدل من عدول المحدثين عن سماعه من شيخ الحديث انه صحيح فالظاهر في جواز الاخذ به والخلاف فيه وكالشيخ فيما اذا ظن انه يرويه مع الابعاد على انه لا يجوز روايته عنه خلاف ما اذا ظن الروايه عنه

المسئله الرابعه في حكم الواحد به وفيه عشر مسايل **المسئله الاولى** اختلفوا في اصل حدث النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى دون اللفظ والذي عليه ائمتنا رحمهم الله وما لك والشافعي واحمد بن حنبل والحسن البصري رحمهم الله والثلاثه الائمه انه يجوز دلك على الناقل اذا كان عبر عارف بمدلولات الالفاظ واحكامها مواقعها واما ان كان عالما بذلك فالاولى له النقل بعين اللفظ اذ هو ابعد عن التغيير والتبديل كما قيل وان نقله بالمعنى من غير زياده في المعنى ولا نقصان منه فهو جايز ونقل عن ابن سيرين وجماعه من السلف وجواز نقل اللفظ على صورته وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفه رحمهم

هذا

المسئله الاولى في حكم الواحد به

من فصل وقال يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه ولا يشبه الحال فيه ولا يجوز فيما عداذلك والمختار مذهب الجمهور ويدل عليه النص والاجماع والاثر والمعقول اما النص فما روى ابن مسعود ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله احدثنا حديث لا نعدوان نسوفكم سمعناه فقال صلى الله عليه اذا اصاب احدكم المعنى فليحدث وانصا فان النبي صلى الله عليه كان مقورا الاحاد رسله الى البلاد في ابلاغ اوامره ونواهيه بلغة المبعوث اليهم دون لغة النبي صلى الله عليه وهو دليل الجواز واما الاجماع فما روى عن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال قال رسول الله او نحوه ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا واما الاثر فما روى عن مكحول انه قال دخلت على واثله بن الاسقع فقلنا حدثنا حديثا ليس فيه عندنا ولا ناخير فغضب وقال لا ناس اذا قدمت اداة النبي في المعنى واما المعقول فمن وجهين الاول ان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلغاتهم واداء الابدال بغير العربيه في تفهيم المعنى فبالعربيه اولى الثاني هو انا نعلم ان اللفظ غير مقصود لذاته ونفسه ولهذا فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفه بل المقصود انما هو المعنى ومع حصول المعنى فلا اثر لاختلاف اللفظ فان قيل ما ذكروه معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع منا شيئا فوعاه كما اداه فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واما المعقول فمن وجهين الاول ان العلما بالعربيه واهل الاجتهاد قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع الاحاده حتى ان كل واحد منهم قد ينتبه عليه ما لا ينتبه عليه الاخر وعند ذلك فالراوي وان كان عالما بالعربيه واختلاف دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفله عن غير ذلك فاذا اتى بلفظ يودي المعنى الذي فهمه من اللفظ السموي دون غيره مع احتمال ان يكون ما اصل به هو المقصود او بعض المقصود فلا يلون راويا ما الغرض من اللفظ وبما ابدل اللفظ بما يقله بالفاظ تعدد النقله بان ينقل كل واحد ما سمعه من الراوي قبله بالفاظ غير الفاظه على حسب ما يغفله من لفظه مع العاوت البسيوي المعنى حتى ينتهي المعنى الاخير الى فاقد المعنى المقصود بالنطق السموي بالكليه وهو مشتمل الثاني لان النبي صلى الله عليه وسلم لو كلف بتعيين ما سماعه ولا يجوز سد بله بعين ولا القران وكلمات الاذان والتشهد والتكبير والحوالة عن النص من وجهين الاول القول بموجبه وذلك لان من نقل معنى اللفظ من غير زياده ولا نقصان يجوز ان يقال اداى ما سمع كما سمع وبهذا قال لمن يرجع لعه الى لغه ولم يغير المعنى اداى ما سمع كما سمع ويدل على ان المراد من الخبر انما هو نقل المعنى دون اللفظ ما دلنا من التعليل وهو احتلاف الناس في فهمه اذ هو المؤثر في اختلاف المعنى واما الالفاظ التي لا يختلف احتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض فذلك منها مستوى فيه الفهمه والافقه ومن ليس بفهمه ولا يلون مؤثرا في تغيير المعنى الثاني ان هذا الخبر يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ وذلك لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد والاصل عدم ما زاده من النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فقد روي بالفاظ مختلفه فانه قد روي نضر الله امرأ ورب حامل فقه الى غير فقيه وروي لا فقه له وعن المعنى الاول من المعقول ان

المعقول من وجهين

الكلام انما هو مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان حتى انه لو ظهرت فيه الزياده و
لم يلن جانبه عن الساني بالفرق بين ما لحن فيه وما ذكروه من الصول المنص عليها اما
القران فلان المقصود من العاطه الاعجاز فقد يفوت ذلك بخروجه عن الاعجاز فلا يجوز ولا كذلك الخبر
فان المقصود منه المعنى دون اللفظ ولهذا فانه لا يجوز النقص والناخير في القران وان لم يخل
المعنى به والوقال بدل اسجدي اركعي اركعي واسجدي ولا كذلك في الخبر واما طلبات الاذان والتهليل
والتكبير فالمقصود منها انما هو التعبد بها وذلك لا يحصل بمعناها والمقصود من الخبر هو
المعنى دون اللفظ لبيت وانه ليس قياس الخبر على ما ذكروه اولى من قياسه على الشهاده حيث يجوز
الشهاده على شهاده الغير مع اتحاد المعنى وان كان اللفظ مختلفا المسئله الثانيه اذا نقل
الخ رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك لانكار جحود وللدب للفرع او لانكار نسيان
وتوقف فان كان الاول فلا خلاف في امتناع العمل بالخبر لان كل واحد منهما مكذب للاخر فيما اسند عنه
ولابد من تكذيب احدهما وهو موجب للقدح في الحديث عيران ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين لان
كل واحد منهما عدل وقد وقع الشك في كذبه والاصل العداله فلا يترك بالشك ويظهر فائده ذلك في قبول روايه
كل واحد منهما في غير ذلك الخبر واما ان كان الثاني فقد اختلفوا في قبول ذلك الخبر والعمل به فذهب الشافعي
ومالك واحمد رحمهم الله في احد الروايتين عنه والمزني من اصحابه وجوب العمل به خلافا للكرخي وجماعه من اصحاب ابي حنيفه
ولاحد رحمه الله في الروايه الاخرى عنه ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فما روي ان سعد بن ابي عبد الرحمن
روى عن سهل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى باليمين مع الشاهد ثم سئل سهيل فكان
يقول حدثني ربيعه عن ابي حدثه عن ابي هريره عن النبي صلى الله عليه وسلم وبروايته وهكذا ولم ينكر عليه احد من
الباقين فكان اجماعا منهم على جوازه واما المعقول فمن وجهين الاول ان الفرع عدل وهو جازم
بالروايه عن الاصل والاصل عدل مثله وهما عدلان يوجب قبول الروايه والعمل بها الثاني ان
الاصل لم يزد على سكوته وجحوده ولو ساغ وجب قبول روايه الفرع عنه مقبوله وجب العمل بها اتفاقا فكذلك
اذا سبق ان قيل اما الاستدلال بقصه ربيعه فلا يحتمل ان سهيلا ذكر الروايه بروايه ربيعه
عنه ومع الذكر فالروايه تكون مقبوله ثم هو معارض بما روي ان عمار بن ياسر قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما اما
تذكر اذا سرنا نحن وانت ونحن في الابل فاجنبت فتمعكت في التراب ثم سألت النبي صلى الله عليه وسلم وقال انما كان يكفيك
ان تضرب بيديك فقال عمر بن عمار ما رواه مع كونه عبدا لما كان ينبغي ان يسأله ويسأل من هو اكبر منه
من الصحابه فالاصل وان لم يكن مذكورا للفرع عند السكوت فلا يبعد ان يكون ناسيا له بحيث لو ذكر به لتذكر
لواذعى مدع ان الحاكم حكم له بشيء فقال الحاكم لا اذكر ذلك فاقام المدعي شاهدين بذلك فانه لا يبطل ولا يقال اذا
انكر شاهد الاصل شهاده الفرع عليه على سبيل النسيان فان الشهاده لا تبطل والجواب عن قولهم
ان سهيلا ذكر الروايه قبلنا لو كان ذلك لا يطوح لربيعه وكان يروي عن شيخه كما لو سبق ثم ذكر بنفسه واما
رد عمر لروايه عمار عند بيانه فليس نظير الماحن فيه فان عمارا لم يكن راويا عن عمر بل عن النبي صلى الله عليه وسلم

وحيث لم يعمل عمر بروايته فلعله كان شاكا فيها واما الحاكم اذا نسي ما حكم به وشهد شاهدان بحكمه فذهب
مالك واحمد ويوسف يلزمه الحكم بشهادتهما وعندنا وان لم يحد عليه ذلك فهو واجب على غيره من القضاه
واما القياس على الشهادة فلا يصح لان باب الشهاده اضيق من باب الروايه وقد اغتفر فيها من
الشروط والقيود ما لم يعتبر في الروايه ودليلكم اعتبار العدد والحريه والذكوره ولا يقبل فيها العنعنه
ولا يصح الشهاده على الشهاده من غير احتجاب ولو قال اعلم بدل قوله اشهد لا يصح ولا كذلك في الروايه
فامتنع القياس المسئله الثالثه اذا نقل الراوي حديثا عن جماعه من الصحابه حدثنا وانفرد واحد منهم بزياده في
الحديث لا يخالف المزيد عليه كما لو روى جماعه ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وانفرد واحد منهم بزياده في
قوله دخل البيت وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس الروايه محتملا بان يكون المنفرد بالزياده رواية عن مجلس
غير مجلس الباقين او ان كان مجلس الروايه متحدا ومحتملا الامران فان كان المجلس محتملا لم يعرف حالا في قبول
الزياده لاحتمال ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد فعل الزياده في احد المجلسين دون الاخر والراوي عدل
فيه ولم يوجد ما يقدح في روايته وكانت زياده مقبوله ولهذا فانه لو روى حديثا لم يسئله عن عدم
وجود ما يقدح في روايته لم يقدح ذلك في روايته وله ذلك لو شهد اثنان على شخص بالقتل في مجلس وشهدت بينه
اخرى عليه في مجلس اخر بالف لا يلزمه ذلك حاد ما في الالف الزائده معران باب الشهاده اضيق من باب الروايه
كما مر ذكره واما ان كان المجلس فان كان من لم يروه الزياده قد نقل السهو الى عدد لا يتصور في العاده
غفلتهم عن سمع ذلك الزياده وفهمها فلا يخلو ان يطرق الغلط والسهو الى الواحد فما نقله من الزياده
يكون اولى من يطرق ذلك الى العدد المفروض فيجب رد ذلك او ان لم ينسبوا الى هذا الحد فقد اتفق جماعه العصبا
والمظنون على وجوب قبول الزياده خلافا لجماعه من الحنفيه ولاحد رحمه الله في احدى الروايتين عنه ودليل ذلك ان
الراوي عدل ثقه وقد جزم بالروايه وعدم نقل الغير لها فلا احتمال ان يكون من لم ينقل الزياده قد ذهل عنها
المجلس وسمع بعض المجلس او خرج في اثناء المجلس لقضاء حاجه فلا يجب قبول سماع الزياده وسعد ان يكون
حاضرا من اول المجلس الى اخره فلا احتمال ان يكون قد طرأ ما اشغله عن سماع الزياده فهو احتمال ضعيف
مشروط بامور لم يعلم وجودها واشتغال كثير من عنه والغفلة اليها وانه سهى بعد ما سمعها ومع تطرق هذه
الاحتمالات وجزم العدل بالروايه لا يكون عدم نقل عنه للزياده قادحا في روايته فان قيل هذه
الاحتمالات وان كانت متطرقه في حق من لم يرو الزياده فاحتمال الغلط والسهو على الواحد للزياده ايضا
مطلوح وذلك لان ظنهم ان سمع ذلك الزياده ولم يكن قد سمعها او انه سمعها من غير الرسول وظنهم بما عقلوا
الرسول وانه دلها على سبيل التفسير والتاويل وظن السامع انها زياده في الحديث المروي وذلك كما روى ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام
وقد رجح بعض الرواه احد الحديث وكذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاذا اختلفت الاجناس فبيعوا
كيف شئتم وغير ان اسوقت الغير بضه فظن الراوي ان الاسواق اعاده للعرض الاول في الثاني فذكر ذلك
وقال في حديثه واذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم فادرج ذلك في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ومع تعارض الاحتمالات وليس العمل

بالزيادة اولى من تركها بل التوجيه لجانب النزل لوجهين الاول ان احتمال بطرق الغلط والسهو
على الواحد المؤمن احتمال بطرقه الى الجماعة الباقي ان النزل على وفق النفي الاصلي والاسناد على خلافه
فكان اولى ولهذا فانه لو اجتمع المعصومون على فعله مثلث وخالفهم واحد بزيادة في فعله في القبلة
فان الزيادة تلغى بالاجماع والخواص عما اعار صوابه في السهو في حق واحد في الزيادة انه وان
كان سنده خبرا غير ان ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة اقوى وان سهو الامام عما
سمعه يكون اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه وما ذكروه من الزيادة بناء على احتمال السهو
والغلط وان كان قائما عينا انه في عامة البعداد الظاهر من حال العدل البعد انه لا يدرج في كلام النبي
صلى الله عليه وسلم ما ليس فيه لما فيه من التدليس والتلبيس ولو جوز مثل ذلك لما من حديث الا ويمكن ان
يطرق اليه هذا الاحتمال ويلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث وما دلروه من الترجيح الاول يعارضه
مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة ما ساويا لعدد الآخرين وهو من جملة صور النزاع وسلمنا ان
يكون الترجيح لجانب الواحد وما دلروه من الترجيح الثاني الفعلي فهو معارض بما اذا كانت
الزيادة مضبوطة لتي حلم لولا انها لثبت واما العقوم فحاصله يرجع الى ظن وتخمين يطرق الاجتهاد
ولا يخفى ان بطرق الخطا في ذلك الى الواحد المؤمن بطرقه الى الجمع خلاف الرواية فانها لا تكون الا سهل
ما هو محس بالسمع ويطرق الخطا اليه بعيد واما ان جعل الكلام في ان الرواية عن مجلس واحد او
مجالس مختلفة فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس في قصول الزيادة فيه اولى بطرا الى احتمال اختلاف المجلس
الرواية فيما اذا لم يكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه واما ان كانت مخالفة له بحيث لا يمكن الجمع بينها
فالظاهر التعارض حملا في النقص المقترن وعلى هذا لو روى الواحد الزيادة مرة واهملها مرة في حديث
واحد فالمفصل والحكم فيه على ما تقدم فيما اذا تعددت الرواة فعليك بالاعتبار ولزم الخلاف فيما اذا
اسند الخبر واحد وارسله الباقون او رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه الباقون على بعض الصحابة

المسئلة الرابعة اذا سمع الراوي حرفا واراد نقل بعضه او صدف بعضه فلا خلوا اما ان يكون
الخبر متضمنا لاحكام لا يتعلق بعضها بعض او يتعلق بعضها ببعض فان كان الاول فقوله الموثوق
شكا فوق دما وهم وسمى بدنتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم فلا يعرف خلافا في
جواز نقل البعض وترك البعض فان ذلك لتنزله اخبار معدده ومن سمع اخبارا معدده فله روايه
البعض دون البعض وان كان الاول فاما هو محل الخبر بتمامه لقوله صلى الله عليه وسلم بعد ان سئل عن
معالق فوعاها فاوعاها سمعها وان كان الثاني ودل قرائن يكون الخبر مشتملا على ذكر علة كنهيه
صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يحوزه العاري رحالهم ونهيه عن بيع الثمار حتى يزهي او شرط
لقوله من باع او وهب او اعتق او اعدى فليشترط ما شاء او صوته للمعلوف او اسما لفعله لا تسمعوا البول في القبر الى
قوله لا سواء سواء مثلا بمثل فاذا ذكر بعض الخبر وقطعه عن الباقي او الشرط الاسناد فهو عن
جائز لما فيه من يسر الحكم وسد باب الشرع **المسئلة** الخامسة حيث لو اطرادا او ردموجبا للعمل

تما 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 والاكل في الصوم ناسيا ونحوه مقبول عند الكرخي خلافا
للرازي ونقض اصحابنا في حنفية ودليل ذلك النص والاجماع والمعقول والالزام اما النص فقوله تعالى
ولولا 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 كان احادا وهو مطلق فيما تعم به البلوى وما لا
تعم ولولا انه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة وبعرض هذا سنتي 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 دهقين سنة ولا نرى بذلك
باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فانتهينا ومن ذلك رجوع الصحابة بعد
اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين الى خبر عايشة رضي الله عنها وهو قولها اذا التقى الختان
وجب الغسل انزل او لم ينزل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا ومن ذلك رجوع ابي بكر سدس
الجدة لما قال لها لا اجد لك في كتاب الله شيئا الى خبر المغيرة وهو قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم اطعمها السدس
وصار ذلك اجماعا واما المعقول فمن وجهين الاول ان الراوي عدل فيه وهو جازم بالرواية فيما يلزمه
فيه صدقه وذلك يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه لخبر فيما لا تعم به البلوى اما انه معلوم على الظن
فكان واجبا لاتساع الناس والمسلطنة فكان الظن فيها حجة واما الاثم فهو ان الوتر واجب للقصد
والحامد والمهتهة في الصلاة وجوب الغسل من غسل الميت وافراد الاقامة وبسها من مسل ما تعم به البلوى
مع ذلك فقد اسقها الخصوم باخبار الاحاد فان قيل لا سلم اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم
به البلوى فان انا نقل رضي الله عنه رد خبر المغيرة في الجدة وما دلروه من المعقول فمبني على ان خبر الواحد فيما تعم
به البلوى مظنون وليس كذلك وبيانه من وجهين الاول ان ما تعم به البلوى كخروج الخارج من السبيلين ومس
الذكر مما تتوفر الدواعي على نقله فلو كانت الطهارة مما يتعلق به الوجوب على النبي صلى الله عليه وسلم اساعة وان لا
يتصور على مخاطبة بالاحاد به بل بلغه على عدد التواتر مما لغم في الساعة حتى لا يتصور ذلك في ابطال
صلاة الخالق وهم لا يعرفون فحيث لم ينقل سوى الواحد دل على ان الامر ليس كذلك والثاني ان ذلك مما
عنه الدواعي متوفرة على نقله فحيث لم يتواتر دل على انه كان مرادا الواحد بعمل الامر الذي ذلك
سب الله ورسوله على راس المئة الاولى صرد ذلك من الوقايع ولهذا فانه لما كان العمل بما تعم البلوى معرفة
اسع اتساعا يحبر الواحد واما ما دلروه من الالزامات فغير مسلم في عموم البلوى بمس الذكر ولا
يلزم من معناه والخواص عن رد ابي هريرة خبر المغيرة في الجدة انه لم يكن مطلعا
ذلك اعمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة وغيرها فمن حاد عن الاحاد وما دلروه في الوجه
الاول من المنع فانما يصح ان لو كان النبي صلى الله عليه وسلم مطلعا الا شاعة على لسان اهل التواتر وهو
ممنوع سلم فلهم انه يلزم من عدم ذلك ابطال صلاة الغير الخالق لا سلم فان من لم سلعه ذلك فالنقض

عين ثبات في حقه والتطليق معروف مالم تقم عليه دليل وما ذكروه في الوجه الثاني فانما يلزم لو فرالد واي على
تقلله ان لو كان لا طريق الى اساءته سوى النقل المتواتر واما اذا كان طريق معرفته دليلا اما هو الظن لخبر الواحد
كاف فيه ولهذا جاز اثباته بالقياس احتياطا وما استشهدوا به من الوقايع فغير مساعد له وانا نرد درس هذه الامثلة
مما سهو على نقلها واساءتها عادة فانفراد الواحد بنقل ما تدر وعم مما تدر وعم من الوجهين مستغنى عنهما خصوصا
عملوا باخبار الاحاد مما ذكرناه من صور الاقوام ومس الذكر وان كان اعم في الوقوع من بقية الصور فذلك لا يخرج
بقية الصور عن كونها واقعة في عموم البلوى واما القهقهة فانما امتنع اساءته بحبر الواحد لانه مما تعم به البلوى
بل لانه المجزم باساءته سهو النبي صلى الله عليه وسلم وطريق معرفته موقوف على القطع وله لم يجب على النبي عليه السلام
اساءته والعاقلة الى عدد التواتر ولا لدليل ما هي فيه فان الظن كاف فيه ولذلك جوزنا اساءته بالقياس وما
عدا القهقهة مما اسوء اساءته ملموس فيها الخاص والعام في العادات الخمس واصول المعاملات كالبيع والنكاح
والطلاق والعتاق وعدد لان من الاحكام مما كان يجوز ان لا يشيع فذلك ما تكلم الا سعاقه اما الاتيان صلى الله عليه
وسلم كان سعيدا اما اساءته **المسئلة** التاسعة اداروى الصحابي خبرا فاما ان يكون محلا او طافيا
او بصا فاطفا في مشه فان كان محلا مسركان محاملا على التوبه كلفظ القرء ونحوه فان حمله الراوي
على بعض محامله فان قلنا ان اللفظ المسؤل ظاهر العموم في جميع محامله كما سيأتي تعرين فوهق
العم الباقي وسيأتي الكلام فيه وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله فلا نعرف حالا فاوجه
حمل الخبر على ما حمله الراوي عليه لان الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يخاطب بالمحمل
لقصد التسوية وتعريف الاحكام وتخليته عن قرينة حاليه او مقاليه تعين المقصود من الكلام
والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه ولا يبعد ان يقال بان يعلمه
لا تلون حمله على عموم المجتهدين حتى يطرد ان اتفق له وجه يوجب تخصيص عموم ذلك الاحتمال وجب
عليه اساءته والا فتعين الراوي صالح للمرجح فصحب اساءته واما ان كان اللفظ ظاهرا في
معنى وحمله الراوي على عموم مجتهد ان الشافعي وابي الحسن الكرخي والثلثة فيها انه يجب الحمل على ظاهر
الخبر دون تاويل الراوي به لهذا قال الشافعي لنقل اهل الخبر لاقوال اقوام لو عاصرهم لحاجتهم
ودهنه بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوي وقال الكاصي عبد الجبار
ان لم يكن لمذهب الراوي تاويل وجه سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم لزم الحمل والتاويل وجب
المصير اليه وان لم يعلم ذلك لم يجز ان يكون قد صار الله لم يدل ظهر له من نص او قياس يوجب
المطر الى ذلك الدليل فان كان مقصرا ما دهب اليه وجب تقصيره والا فلا فاذا هذا هو الظاهر
احسار اي الحسن البصري والمختار انه ان علم ما حمله وكان ذلك مما يوجب حمل الخبر على ما
دهب اليه الراوي وجب اتباع ذلك الدليل لا لان الراوي عمل به فانه ليس عمل احد المجتهدين
حجة على الاخر وان جهل ما حمله فالواجب العمل بظاهر اللفظ ودليل ان الراوي عدل فلا يترك
بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو الاصل في وجوب العمل بالخبر ومخالفة الراوي له يحتمل

انه كان لنسيان طرا عليه ويحتمل انه كان لدليل اجتهد فيه وهو نخط فيه او هو مما يقول به دون
غيره من المجتهدين فلا يعوف من مخالفته ذلك لخبر خبرا والحابس لما رواه من اجماع اهل المدينة على
خلافه ويحتمل انه علم ذلك على الامر فيه من قصد النبي صلى الله عليه وسلم له وانا نرد درس هذه الا
حمالات فالظاهر لا سبيل الى الشك والاحتمال على ما مر تقريره في الخبر لا تلون فاسقا حتى يسمع
العمل برواية وبهذا يسقط قول الخصوم انه ان احسن الظن بالراوي وجب حمل الخبر على ما حمله عليه
وان اساء الظن اسقط العمل برواية واما ان كان الخبر نصا في دلالته عين يحمل التاويل والحالة
هذه لا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على الناسخ ولعله تلون ناسخا في نظره فلا تلون ناسخا عند
غيره من المجتهدين وما ظهر في نظيره لا تلون حجة على غيره واذا كان ذلك يحمله فلا تترك النص لاحتمال
امر لا يحتمل **المسئلة** التاسعة حبر الواحد العدل اذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم عمل بخلافه
فلا يدل له الخبر ان ظن ان النبي صلى الله عليه وسلم ناسخ تحت عموم ما وان ظن خلاف ذلك فام
الدليل على ان ما فعله من خواصه الى لا تاركه غيره فيها احد وان لم تلن من خواصه فهي العمل بالراجح
من الفعل او الخبر ان بعد بتخصيص احدهما بالاخر فان عمل بخلافه الموالامة فهم بعض الامة فلا ترد
الخبر بذلك اجماعا وان خالف باقي الحفاظ للراوي فيما نقله فالمختار الوقف وذلك بطرا الى ان يطرق
السهو والخطا الى الجماعة وان كان بعد من يطرقه الى الواحد عن ان يطرق السهو الى ما لم يسمع اذ سمع
بعد من يطرق السهو الى ما سمع انه لم يسمع **المسئلة** الثامنة اتفق الشافعي والحنابلة
وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة والكرخي والجباس على قبول خبر الواحد فيما تعم به
البلوى مثل ما سقط بالسهو حلافا لابي عبد الله البصري والكرخي ودليل ذلك انه معلوم على الظن
فوجب قبوله لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ولانه حكم يجوز اساءته
بالظن بدليل سوئه بالشهادة وبظاهر الحال مجازا بجاته بخبر الواحد لسائر الاحكام الظنية
والمسلة طنية وكان الظن كافيا فيها وسقوطه بالسهو لو كان لكان ما تعم به البلوى والاصل عدم
ذلك وعلى من يدعيه بيانه فان قيل خبر الواحد مما عارضه احتمال الكذب وكان ذلك شبهة
في درء الحد لقوله صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود بالشبهات فهو باطل بما ساءته بالشهادة فانها
تحتمله الكذب ومع ذلك يسقط بها **المسئلة** التاسعة خبر الواحد اذا خالف القياس فاما ان
يتغاير ضابطا من كل وجه بان يلون احدهما مستلما لما نفاه الاخر او من وجه دون وجه بان يلون احدهما
تخصيصا للاخر فان كان الاول فعند ابي علي وابنه وجماعة من اصحابنا والحنفية والكرخي وابن سريج
مقدم على القياس وقال اصحاب ابي حنيفة الدبوسي والجصاص يقدم القياس وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي صاحبا عالما
عين يشاهل مما يروم قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد وفصل ابو الحسن البصري
فقال علة القياس الجامعة اما ان تلون منصوصة او مستنبطة فان كانت منصوصة والنص عليها اما
ان تلون معطوفا عليه او عن معطوف فان كان معطوفا عليه وتعذر الجمع بينهما وجب العمل بالعلة

لان النص على العلة كالنص على حكمها وهو متطوع به وخبر الواحد مظنون فكانت مقدمة وان لم
يكن النص على العلة متطوعا به ولا حكمها في الاصل متطوعا به فيجب الرجوع الى خبر الواحد لاستوا
التصرف الظن واحتصاص خبر الواحد بما لدلالة على الحكم بتصرف من غير واسطة بخلاف النص
الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة وان كان حكمها بانيا قطعا فلكل من
الاحتهاد وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل اما ان يكون بانيا كخبر واحد او مدلول متطوع به فان كان بانيا كخبر
واحد فالاخذ بالخبر اولى وان كان بانيا وقطعا قال شيخنا ينبغي ان يلون هذا موضع الاختلاف بين القياس ومحمد بن الحسن
منه وقال الفاضي ابو بكر بالوقف والصارفي ذلك ان يقال اما ان يكون من خبر الواحد وظنيا او قطعيا فان كان منه
وقطعا كعلة القياس اما ان يكون منصوصة او مستنبطة فان كانت منصوصة وقلنا ان النص على علة القياس
لا يخرج عن القياس فالنص الدال عليها اما ان يلون ساكتا عن الدلالة لخبر الواحد او راجحا عليها او مرجوحا فان كان
ساكتا عن خبر الواحد اولى لدلالته على الحكم من غير واسطة ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة وان كان مرجوحا لخبر
الواحد او في معه دلالته على الحكم من غير واسطة وان كان راجحا على خبر الواحد فوجود العلة في الفرع اما ان يلون معلوما
بغير مظنونا فان كان متطوعا فالمصير الى القياس اولى وان كان وجودها فيه مظنونا فالظاهر الوقف لان نص
العلة وان كان في دلالته على العلة راجحا على غيره انما يدل على الحكم بواسطة العلة وخبر الواحد لا بواسطة
فاعتدلا واما ان كانت العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا ودليله النص والاجماع والمعقول
اما النص فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا بما تحكم قال بكتاب الله قال فان لم يجد
قال فسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راي فانه اخر العمل بالقياس عن السنة من غير فصل بين
المتواتر والاحاد والنبي صلى الله عليه وسلم اقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله
واما الاجماع فهو ان عمر رضي الله عنه رد قول العباس في الجنين لخبر حمل بن مالك وقال لولا هذا لقضينا فيه براينا وايضا
ما روي عنه انه رد قول العباس في بعض ما قضى به الاصابع على قدر منافعها لخبر الواحد الذي روى ان في كل اصبع عشر من الابل
وترك اجتهاده وايضا فانه ترك اجتهاده في مسح ميراث المراة مع زوجها لخبر الواحد وقال اجبنهم الحادثة
ان يحفظوها فعالوا ما الراي فصلوا وأصلوا وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه فصار اجماعا قطعا واما
المعقول فهو ان خبر الواحد راجح على القياس واغلب على الظن وكان معدنا عليه وبيان ذلك ان الاجتهاد في الخبر
واحتمال الخطا فيه اقل من القياس لان خبر الواحد لا يخرج الاجتهاد فيه عن عدالة الراوي وعن دلالته على الحكم
وعن كونه محفوظا بما فقده في تلك امور واما القياس فانه ان كان اصله ثابتا بخبر الواحد فهو مفتقر
الى الاجتهاد في الامور الثلثة ويفتقر ان يكون ما يدل على معطوع به مفتقرا الى الاجتهاد في كون الحكم في الاصل
معللا بتلك العلة ام لا ويفتقر امكان تعليله فيفتقر الى الاجتهاد في اظهار وصف صالح للتعليل ويفتقر
ظهور وصف صالح يفتقر الى الاجتهاد في نفي المعارض له في الاصل ويفتقر سلامته عن ذلك يفتقر الى الاجتهاد
في وجوده في الفرع ويفتقر وجوده فيه يفتقر الى الاجتهاد في نفي المعارض في الفرع من وجود مانع او فوات
شرط ويفتقر انعقاد ذلك يحاج الى النظر في كونه حجة فهذه سبع امور كما ترى يفتقر النظر فيها وما يفتقر دلالته

شرح

الى ثمان ثلثة امور لا غير فاحتمال الخطا فيه يكون اقل من احتمال الخطا فيما يفتقر في ثبوته الى سبعة امور فكان خبر
الواحد اولى وربما قيل في ترجيح خبر الواحد هنا وجوه اخر واهيه اثرنا الاعراض عن ذكرها لظهور فسادها
واول نظر فان قيل ما ذكرتموه من خبر معاذ وقد حال العموم فيما اداه اثبت العلة الجامعة في القياس متطوعا بعليتها
ووجودها في الفرع كما تقدم وما ذكرتموه من الاجماع على تقديم خبر الواحد على القياس فغير مسلم فان ابن عباس قد خالف
في ذلك حيث انه لم يعمل بخبر ابي هريرة فيما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء
حتى يغسلها ثلثا للوهم محالفا للقياس وايضا فانه رد خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار بالقياس وقال انا نتوضا
مما هو اطيب منه وايضا فانه ترك خبر الواحد في الصرف حيث قال لا ربا الا في النسيئة بالقياس على ما ذكرتموه من الترجيح فهو معارض بما
ذكرناه من ان احتمال الخطا في القياس اقل من احتمال الخطا في خبر الواحد اولى
وان يكون في نفسه كافيا واسعا او وطيا واحتمال الاحمال في دلالة الخبر والحوز والاضمار والنسخ وكل ذلك عن مطرق
الى القياس وايضا فان القياس يجوز تخصيص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس اولى
وايضا فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد يحصل له من جهة
غيره وقد الاسنان بعضه اتم من بعض بعيد وايضا فان خبر الواحد ينفرد الكتاب المخبر بنفسه بخرج الخبر عن كونه شرعيا
وقد قال القياس والجواب قولهم الم حالتم حين معاذ قلنا عاينا انا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد
فيما خصه فبقينا عاملين بعمومه فيما عداه لذلك الصور قولهم ان ابن عباس قد رد خبر الواحد الى هريرة بالقياس
فيما ذكروه وليس لذلك اساس ما رده نحن عن ابن عباس لذلك انا ولسنا نذكر اساسا ولا فلانا لانا نعلم وجود
القياس المفضي لذلك وسعد بن تعليمه فهو انما رده لان القياس يدل لانه لا يكون الا خذ به ولهذا قال ابن عباس فانصنع
بالمهراس والمهراس كان يحمل عظما نصب فيه الماء لاجل الوضوء فاسعد الاخذ بالخبر لاستفاده صب الماء من المهراس
على انه وجد ان عباس على ما حمله من الاستفادة عائشة حيث قالت رحم الله ابا هريرة لقد كان يحدثنا
فيما صنع بالمهراس واما قوله لم نجد في الخبر الوضي مما مسته النار فلم يكن بالقياس بل بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه اكل لحم شاة مصلية وصلى ولم يتوضا ثم ذكر ابن عباس بعد معارضته بالخبر واما ما ذكروه من ترجيح
القياس على خبر الواحد فمندفع اما بطرق احتمال الكذب والغلط والسهو والخطا الى الراوي وان كان منتفيا فاحتمال
مطرق الى ذلك حال الاصل اذا كان ثابتا بخبر الواحد وهو من جملة صور النوع وستقف على شيء من ذلك
فيما بعد ان شاء الله تعالى وايضا فان طرق ذلك الى من ظهرت عدالته واسلامه ابعد من طرق الخطا الى ابن عباس في اجتهاده فيما ذكرناه من
احتمالات الخطا في القياس لانه معاف عن الكذب والغلط والسهو بخلاف الخطا في الاجتهاد فانه غير معاف
عليه بل يثاب ويأجر وهو من قطرق التجوز والاشتراك والنسخ الى خبر الواحد فكما لا يوجب ترجيح القياس
عليه بل يثاب الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة فان جميع كل مطرق اليه وهو معدوم على القياس فلم ان القياس
يجوز تخصيص عموم الكتاب به قلنا ولذلك خص الواحد ولا يرجح من هذه الجهة لضعف وانه لا يلزم من تخصيص
الكتاب بالقياس مع انه غير معطل للكتاب ان يكون مبطلا لخبر الواحد بالكلية اذ ذاك كلام مفروض فيما
اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه بخلاف خبر الواحد
قلنا الا ان طرق الخطا اليه اقرب من طرقه الى خبر الواحد لما سبق تعيينه قولهم ان الخبر يخرج عن كونه

سرعيا للدراية بحرر لنفسه كذا في القاموس قلت وبعد بر الحطابي العباس بخرج عن كونه قياسا شرعيا
فاستوى الامران وان الرجح للجرح من جهات اخرى غير ما ذكرناها اولا وهو ان المستند الى الامام المعصوم
كحلاف العباس فانه مستند الى اجتهاد المجتهد وهو غير معصوم وايضا فان العباس مفتقر الى حصر البحث
في اثبات حكم الاصل وفي كونه محرما وحصر الواصف غير مفتقر الى شيء من ذلك القياس وايضا فان حصر الواصف
قد يحصر قطعيا ما يعتمد به من جنسه حتى يصير مواترا ولا كذلك العباس فانه لا ينتهي الى القطع
ما يعتمد به من حصر الاقيسة اصلا فكان اولى هذا حاله اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما اما ان كان احدهما
اعم من الاخر فان كان الخص هو الاعم جاز ان يكون العباس مخصصا له على ما ياتي تحقيقه في تخصيص العموم وان كان العباس
اعم من حصر الواصف فان علمنا ان العلة لا تبطل بعد بر تخصيصها وجب العمل بحصر الواصف فيما دل عليه وما العباس
فيما عداه لكل جمعا بينهما وان علمنا ان العلة تبطل بعد بر تخصيصها فالحكم فيهما على ما عرف فيما اذا تعذر الجمع
بين القياس وحصر الواصف

المسئلة العاشرة اختلفوا في قبول الخبر المرسل وصورته ما اذا قال من لم
يلق النبي صلى الله عليه وسلم وكان عدلا قال رسول الله فقبله ابو حنيفة ومالك وجمهور اصحاب احمد واشتهر عن
وجماهير المعتزلة كابي هاشم وحصل عيسى بن ابان وصدر المحققين من اصحابنا والتابعين ومن بعدهم
انه العمل مطلقا دون من عداهم ولا واسائر في ابي حنيفة ان كان المرسل من مراسيل الصحابة او مرسلا
قد اسنده عن سلمه او ارسله راوي اخر يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او فتوى اكثر اهل العلم
او ان يكون المرسل بحيث عرف من حاله انه لا يرسل عمن جهله او عرفها لمراسيل ابن المسيب فهو مقبول
والا فلا ووافقه على ذلك الكرخي واصحابه والعامري ابو بكر وجماعة من الفقهاء والمحدثين وقول مراسيل العدل مطلقا
ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على قبول المراسيل من العدل اما الصحابة
فانهم قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة رواياته وقد قبل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم سوى اربعة
احاديث لصغر سنه وما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انما الوباء في اثنيه وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد الملح حتى رمى
جمرة العقبة فلم الحق الاول بما روى فيه اسامة بن زيد وقال الحبر لما اخبر بذلك اخاه الفضل بن
عباس وانما ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى على جنازة فله قيراط واسنده
بعده كل الراوي هو بن وانما ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم له
وقال ما انا قلته ولكن الله قاله فلما روجع فيه قال حدثني به الفضل بن عباس وانما ما روى عن
البراء بن عازب انه قال ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ولكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابنا ببعضه
واما التابعون فقد كان من عادتهم ارسال الاحاديث ودل على ذلك ما روى عن الاعمش انه قال قلت لابي وائل الحق
اذا حدثني فاسند فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي حدثني واذا قلت لك حدثني عبد الله فهذا
حدثني جماعة عنه وانما ما روى عن الحسن انه روى حديثا فلما روجع فيه قال اخبرني به سبعون بدريا
ودل على ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب والنخعي عن جماعة لم يرد ذكرهم مشهورا فما من الصحابة
والتابعين من عرف بكثير فكان اجماعا واما المعقول فهو ان العدل اذا قال قال رسول الله صلى الله

لما مظهر الجزم به كل الظاهر من حاله انه لا يجزم ذلك الا وهو عالم او ظن ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك فانه لو
كان ظانا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز في دينه الفعل الجازم عنه لما فيه من الكذب
والدليل على المنتهين ودليل سلوم بعدل من روى عنه والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره قال قيل
لا سلم الاجماع ودليله من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان المسلة اجتهادية والاجماع فاطع
فلا اساعد في مسائل الاجتهاد واما من جهة التفصيل فهو ان عاية ما ذكر مصر بعض الصحابة او اكثرهم
الى الارسال وليس في ذلك ما يدل على اجماع الكل فلعلهم لم ينكروا ذلك منكر لانهم ذلك ولهذا ما حتوا ان عباس
وابن عمر وابا هريرة في ذلك حتى اسندوا واصرحوا احبر به وقال ابن سيرين لما اخذ مراسيل الحسن والى العالية
وابن سلمة عدم النكير فعالته انهم سكتوا والسكوت لا يدل على الموافقة لما سبق تقريره في مسائل الاجماع سلمنا
الموافقة عن ان الارسال الصحيح هو قوله اما وقع من الصحابة والتابعين ومن نقول من قال الصحابي والتابعي انما
روى عن الصحابي والصحابة عدول على ما سبق تحقيقه واما ما ذكروه من المعقول فلا نسلم ان قول الراوي
قال رسول الله تعديل للمروي عنه وذلك لانه قد يروي الشخص عمن لو سئل عنه لجرحه وتوقف فالراوي كما لم
عن التعديل والجرح والسكوت عن الجرح لا يكون تعديلا والا لكان السكوت عن التعديل جرحا ولهذا فان شاهد الفرع
لو ارسل شهادته فانه لا يكون تعديلا للشاهد الاصل لما ذكرناه فقولكم لو لم يكن ظانا لعدالة المروي عنه لما جعل
قال ولو حمل على ان سمعت انه قال لم يعن ذلك تعديلا للمروي عنه على هذا فلا يكون رواية مرسلا فلا يسلم ان
تعديل المروي عنه وللن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن الاسباب المعدلة كاف في التعديل كما سبق
سلمنا ان مطلق التعديل كاف لكن اذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق واما اذا لم يعنه فلعله اعتقد عدالة من لا يكون
عنده كذلك فانه قد يعتقد عدالة من ليس بعدل في نفس الامر وعلى تقدير ان يكون عدلا في نفس الامر
سلمنا دلالة ما ذكروه على التعديل لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الخطاب
بين الراوي والمدلس يحمل صفته وذلك ان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك العكس ولو كان معلوم العين
مجهول الصفة لم يكن حسن مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون حسن مقبولا الثاني ان من شرط قبول
رواية المعروف عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي فلا يكون حسن مقبولا الثالث الشرط الثالث هو ان
لا يكون شهادة في اعسار الغرماء وقد سبق ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر الرابع انه لو جاز
العمل بالمرسل لم يكن لذكر اسماء الرواة فائدة لان معرفة عدالتهم معلوم الخامس انه لو وجب العمل بالمرسل لوجب
العمل بقول الاسافي قال رسول الله ولما فرسنا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم مع
كونه كذبا الراوي قادح في الرواية واذا بعد الجزم فليس جزمه حجة على معين فلعله ان قال انه قال اولى من جزمه على انه سمعه انه
قال ولو حمل على ان سمعت انه قال لم يعن ذلك تعديلا للمروي عنه على هذا فلا يكون رواية مرسلا ولا ملتسا سلمنا ان الارسال
تعديل للمروي عنه وللن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن الاسباب المعدلة كاف في التعديل كما سبق
سلمنا ان مطلق التعديل كاف لكن اذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق واما اذا لم يعنه فلعله اعتقد عدالة من لا يكون
عنده كذلك فانه قد يعتقد عدالة من ليس بعدل في نفس الامر وعلى تقدير ان يكون عدلا في نفس الامر سلمنا
سلمنا دلالة ما ذكروه على التعديل لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الخطاب
بين الراوي والمدلس يحمل صفته وذلك ان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك العكس ولو كان معلوم العين
مجهول الصفة لم يكن حسن مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون حسن مقبولا الثاني ان من شرط قبول
رواية المعروف عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي فلا يكون حسن مقبولا الثالث الشرط الثالث هو ان
لا يكون شهادة في اعسار الغرماء وقد سبق ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر الرابع انه لو جاز
العمل بالمرسل لم يكن لذكر اسماء الرواة فائدة لان معرفة عدالتهم معلوم الخامس انه لو وجب العمل بالمرسل لوجب
العمل بقول الاسافي قال رسول الله ولما فرسنا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم مع
كونه كذبا الراوي قادح في الرواية واذا بعد الجزم فليس جزمه حجة على معين فلعله ان قال انه قال اولى من جزمه على انه سمعه انه
قال ولو حمل على ان سمعت انه قال لم يعن ذلك تعديلا للمروي عنه على هذا فلا يكون رواية مرسلا ولا ملتسا سلمنا ان الارسال
تعديل للمروي عنه وللن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن الاسباب المعدلة كاف في التعديل كما سبق
سلمنا ان مطلق التعديل كاف لكن اذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق واما اذا لم يعنه فلعله اعتقد عدالة من لا يكون
عنده كذلك فانه قد يعتقد عدالة من ليس بعدل في نفس الامر وعلى تقدير ان يكون عدلا في نفس الامر سلمنا
سلمنا دلالة ما ذكروه على التعديل لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الخطاب
بين الراوي والمدلس يحمل صفته وذلك ان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك العكس ولو كان معلوم العين
مجهول الصفة لم يكن حسن مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون حسن مقبولا الثاني ان من شرط قبول
رواية المعروف عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي فلا يكون حسن مقبولا الثالث الشرط الثالث هو ان
لا يكون شهادة في اعسار الغرماء وقد سبق ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر الرابع انه لو جاز
العمل بالمرسل لم يكن لذكر اسماء الرواة فائدة لان معرفة عدالتهم معلوم الخامس انه لو وجب العمل بالمرسل لوجب
العمل بقول الاسافي قال رسول الله ولما فرسنا امكان الرواية عن الكاذب والجزم بالرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم مع
كونه كذبا الراوي قادح في الرواية واذا بعد الجزم فليس جزمه حجة على معين فلعله ان قال انه قال اولى من جزمه على انه سمعه انه
قال ولو حمل على ان سمعت انه قال لم يعن ذلك تعديلا للمروي عنه على هذا فلا يكون رواية مرسلا ولا ملتسا سلمنا ان الارسال
تعديل للمروي عنه وللن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن الاسباب المعدلة كاف في التعديل كما سبق
سلمنا ان مطلق التعديل كاف لكن اذا عين المروي عنه ولم يعرف بفسق واما اذا لم يعنه فلعله اعتقد عدالة من لا يكون
عنده كذلك فانه قد يعتقد عدالة من ليس بعدل في نفس الامر وعلى تقدير ان يكون عدلا في نفس الامر سلمنا
سلمنا دلالة ما ذكروه على التعديل لكنه معارض بما يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الخطاب
بين الراوي والمدلس يحمل صفته وذلك ان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك العكس ولو كان معلوم العين
مجهول الصفة لم يكن حسن مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون حسن مقبولا الثاني ان من شرط قبول
رواية المعروف عدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي فلا يكون حسن مقبولا الثالث الشرط الثالث هو ان
لا يكون شهادة في اعسار الغرماء وقد سبق ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك الخبر الرابع انه لو جاز
العمل بالمرسل لم يكن لذكر اسماء الرواة فائدة لان معرفة عدالتهم معلوم الخامس انه لو وجب العمل بالمرسل لوجب

الله

وامّا الاصل الخامس قولهم انهم باحثوا ابن عباس وابن عمر وابا هريرة قلنا المراجعة في ذلك لا تدل على انكار
الارسال بل عادته طلب زيادة علم لم يكن حاصلا بالارسال وقول ابن سيرين لم انكر الا الارسال مطلقا
بل الارسال الحسن وابي العالية لا عن لعلمه انهما لم يلتزما في دلك بعدل المروي عنه ولهذا قال ما بهما الا بالذي
عن اصحاب محمد لا على الارسال قولهم السكوت لا يدل على الموافقة قلنا لو ان لم يدل قطعا فهو دليل
عليها ظنا كما سبق تقريره في الاجماع قولهم نحن لا ننكر ان ارسال الصحابة والتابعين حجة قلنا اما
نصحح ذلك ان لو كانوا لا يروون الا عن الصحابي العدل وليس كذلك ولهذا قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل
على باب عبد الملك وقال عروة بن الزبير فيما ارسله حدثني به بعض الحرسي قولهم لا نسلم ان قول الراوي قال
رسول الله بعدل للمروي عنه قلنا دليله ما سبق قولهم ان الراوي قد يروي عمن لو سئل عنه لجرحه
او عدله قلنا دليل الماثلون فيما كان عدل الراوي وقول المطرفية الى المجتهدين ولم يحرم قال النبي صلى الله
عليه وسلم قال لعائشة انه قال قال فلان ان النبي قال كذا واما اذا لم يعين فالظاهر انه لا يحرم بقوله قال
النبي الا وقد علم او ظن عدالة الراوي على ما سبق واما ارسال الشهادة فلا يلزم من علم صوابها علم قبول
الارسال الرواية لان الشهادة قد اغتفر فيها من الاحتياط ما لم يغتفر في الرواية كما سبق تقريره قولهم
ان الجزم مع تجويز الترك مشعر بوهي عنه قلنا اما ماثلون لم ان لو ظن او علم انه كاذب واما اذا كان دليل
ظن الصدق فلا ماثلون كاذبا وان احتمل نفس الامر ان يكون المروي عنه كاذبا كما لو قال قال رسول الله صلى الله
قولهم سلمنا ان الارسال من الراوي يعدل المروي عنه للزم تعديل مطلق ولا ماثلون بحجة موجبة للعمل به على
القيد ملنا قد بينا ان التعديل المطلق دون تعديل سبب كاف فيما تقدم قولهم لعله اعتقد عدالة او ثقة
عنده لعدم علمه فقد لم تعرف المعدل قلنا وان كان فذلك محتملا عند ان الظاهر علمه ولا سيما تعديل
العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعلم الظفر بما هو صحيح الجرح واما الاعتبار بالشهادة فمعترف وفي
الفارق فيها وما ذكروه من المعارضة الاولى فما تقدم ان لو كان تكلم من لا يحمل بعض الراوي لا يحمل بصحيح مطلقا
وليس كذلك مع ما ساء من الارسال يدل على تعديله من جهة الجملة وان جهلت عينه ولهذا سطل ما ذكروه
من المعارضة الثانية واما المعارضة الثالثة فقد عرف حوابها بالفرق من الرواية والشهادة واما
المعارضة السادسة فلا نسلم عدم حوابها سان ما تقدم ذكر الراوي وقد يشتبه عليه
حال المروي عنه فيعينه ليتوصل المطرفي امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل الثاني انه اداه الي الراوي فالظن
الحاصل للمجتهد تتخصصه نقته عن حاله بلون اقوى من الظن الحاصل بتخصص عينه واما المعارضة السابعة
فمندفعة ايضا فانه مسلم ان الموصل لا يخلو من ان يكون مثل المرسل في دينه ما علا ولم يلزم الحفاظ فهو وجه واما المعارضة
الثامنة فلا نسلم عدم الحجر تقول الواحد متواترا لان التواتر شرط فيه استواء الطرفين والواسطة والواحد
ليس كذلك فلا يحصل فيه التواتر واذا هو ان الموصل مقبول من العدل فمن نقل به كان قوله بعد
قيل لا معنى لقوله انه يلزم مقبولا اذا استند عن الموصل او استند الموصل من لان الاعتقاد في ذلك انما
هو على الاسناد لا على الارسال ولا معنى لقوله انه يلزم مقبولا اذا لم يكن وكانت بلدتهما محلة لان عدم

الباطل الى الباطل عين موجب للقبول وليس كذلك 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 بافواهما واما عرف
الحسن للقبول وعدم القبول فاذا تعارض جنبان مقبولان فالعمل باحدهما موقوف على الترجيح وباقي في
باقي البرجحات ما هي المعلن ان شاء الله تعالى

الباب الرابع في المجمل والمبين

وفيه فصول

الفصل الاول في حد المجمل

وهو ما افتقر الى البيان اما ان يدل على المطلوب منطوقه او لا منطوقه فالمفروض اول واحد منهما قسمان
الاول في دلالات المنطوق وهي ثمانية اصناف الصنف الاول في الامر وحده او مع ما يحاذيه
او لها فيما اذا دل اسم الامر عليه حقيقة وما بينها في حد الامر الحسي وما لها في صيغة الامر الدالة عليه
ورابعها في مقتضاه الفصل الاول في حد الامر وحده يقول اهل الاصول
على ان اسم الامر حقيقة في القول المخصوص وهو هم من قام الكلام الى امر
وهي في خبر واستخبار وعد ووعيد وتمن وسوال قلنا ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس والعبارة
الدالة بالوضع والاصطلاح على اختلاف المذاهب والكلام القديم النفساني عندنا وان كان صفة واحدة
لا تعدد فيه وفي اتحاده عين انه يسمى امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف تعلقاته
وسيعلم ذلك كما سبق تقريره في اثبات الاحكام ولا يسمى ان يكون الامر قسما من اقسامه بهذا التفسير
واما وقع الخلاف بيننا في اطلاق اسم الامر على الفعل هل هو حقيقة ام لا والاكثرون على انه مجاز واحتجار
ابو الحسن البصري انه استوفى من السبر والتقسيم ومن جملة الباقي والطرق وواضح على انه ليس حقيقة في بعض
الفعل من حيث هو فعل بل من حيث هو شيء وهاهنا بذكر تحقيق كل طريق ونسبه على ما فيها ونبدء بعد ذلك بما هو المختار
اما تحقيق ابي الحسين على ما ذهب اليه ان الانسان اذا قال هذا امر لم يبد ولم يسمع مراده من قوله الا بقرينة
وهو عرضية لكونه مصدرا يدعوا الى وجود وفي اطلاق اسم الامر ولا يخفى ظهور المنع من مدعى الحقيقة في القول
المخصوص وانه متى ما اطلق اسم الامر عنده كان المتبادر الى فهمه القول المخصوص وانه لا يصرف الى غيره ولا يعرينه
ولا يخفى امتناع تعرية الوجود مع هذا المنع واما تحقيق العامل بكونه مجازا في الفعل فلنا لو
كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ وهو خلاف الاصل للزومه محذورا لعامة لا حاجة
الى بيان لزومهم المدلول الى المعين منه الى قرينة وعلى تقدير حصولها لا يحصل المقصود من اقسام الكلام الباقية انه لو كان حقيقة
في الفعل لاطرد ممر حمل اذ هو لا دم الحقيقة ولهذا فانه ما كان اطلاق اسم العالم على من قام به العلم حقيقة اطرد في
كل من قام به العلم ولما كان قوله تعالى واسال القرية مجازا عن اهلها لما سبقها من المحاورة لم يصح الحوز بلفظ السوال
للسادات الثور عن صاحبه وان كان الملازمة بينهما اشد وهو عين مطرد اذ لا يقال للاهل واشرب امس
انما الثلج انه لو كان حقيقة في الفعل لاستحق من قام به منه اسم الامر كما في القول المخصوص اذ هو الاصل لا ان المنع
مانع من جهة اهل اللغة كما اشتقوا اسم الضارب للموجد للضرب المخصوص من قرار المانع فيه وسعوا في ذلك

عاشرها

انا المجاز مع

فهم من الحقيقة ضرورة لكونه مستعارا منه وفهم كل واحد من مدلولي اللفظ المشترك حين متوقف على صرف من قبلنا في تحصيل العلامة التي هي شرط في التجوز وربما وقع الخطا فيه بخلاف اللفظ المشترك لشامل انه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به احد مدلوليه مخالفة ظاهر اصلا التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس وكان المشترك اولى العاشر ان العلم بالمجاز متعذر بعدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز اذا كان المجاز هو المراد والعلم بتعذر اسناد الفعل الى الحقيقة وعلم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد بخلاف المشترك فانه بعدم ظهور القرينة مطلقا لا نفعل شيئا ولا يلزم سوى عدم حصول المقصود فان قيل لا نسلم ان المجاز يتعلق به زيادة فانه ربما كان اللفظ اوجز واوفق في بديع الكلام في نظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة والجادة في الروي في السعي الى غير ذلك قلنا ومثل هذا الاحتمال ايضا مفتوح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة فكان اللفظ المشترك اولى وان لم يكن اولى فلا اقل من المساواة وهي كافية في مقام المعارضة واما الجواب عن المانتة فلا نسلم امتناع اطلاق الامر على الاكل والشرب وان سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل ان كان مما يمنع من كونه حقيقة في فيه من الافعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص وهو محل مطردة في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع ذلك في القول فلم لا يمنع في الفعل فان قيل انما لم يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم صفة فيه لاجل عينه ولا امر انما كان حقيقة في القول المخصوص لاجل مطلق قول وهو مطرد في كل القول فمثله لازم في الافعال اذ المخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لاجل كل فعل واما الجواب عن المانتة لو كان الاصل في الحقائق الاسماق لكان المنع من اسماق اسم الفارورة للجرة والكوز من فرار المانع فيهما على خلاف الاصل فان قيل ولم يدل على ان الاصل كذلك لانا لا نسلم ان صور الاسماق على الاصل والجادر اللازم منه اكثر من صور الاسماق عليه والمرجع من صور عدم الاسماق قيل لانه يلزم من عدم الاصالة في الاسماق ان يكون الاسماق على خلاف الاصل لجواز ان يكون الاسماق وعدمه لا على وفق اصل بخصوصه بل هما بالنظر للفعل والوضع لطيف وانه اذا جاز ان يكون الاسماق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر وعلى هذا فلا يلزم من الاسماق في بعض المسميات الاسماق في غيره لعدم الاستراك الدال المسمى وبهذا اندفع ما ذكروه من الحجة الرابعة والخامسة واما الحجة السادسة لبيت جمع امرئ جمع امرء واما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل فقد احتجوا بامثلة الاول ان المسمى في بعض مختلف وكما قد اطلق على اسم الامر على القول المخصوص فقد اطلق على الشان والاحل والاطلاق الحقيقة ودل على الاطلاق قول العرب امر فلان مستقيم اي عمله والله الهادي بقولهم بعلي وما امرنا الا واحدة اي بعلنا وما امر فرعون اي عمله والله برشيد فعلة الحجة الثانية ان اسم الامر في الفعل قد جمع على اوامر والجمع علامة الحقيقة الحجة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل مجازا لم يحل اما ان يكون مجازا لمشابهة او لمسابهة محل الحقيقة او لمجاورته له او لانه كان يتلبس او سئول اليه ولم يخل

به ومن محل الحقيقة يكون مصححا للتجوز باللفظ على ما سبق بخلاف المشترك السادس ان المجاز لا يفهم فهم محل الحقيقة ضرورة لكونه مستعارا منه وفهم كل واحد من مدلولي اللفظ المشترك حين متوقف على صرف من قبلنا في تحصيل العلامة التي هي شرط في التجوز وربما وقع الخطا فيه بخلاف اللفظ المشترك لشامل انه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في جهة الحقيقة بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به احد مدلوليه مخالفة ظاهر اصلا التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس وكان المشترك اولى العاشر ان العلم بالمجاز متعذر بعدم معرفته بالقرينة الصارفة الى المجاز اذا كان المجاز هو المراد والعلم بتعذر اسناد الفعل الى الحقيقة وعلم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد بخلاف المشترك فانه بعدم ظهور القرينة مطلقا لا نفعل شيئا ولا يلزم سوى عدم حصول المقصود فان قيل لا نسلم ان المجاز يتعلق به زيادة فانه ربما كان اللفظ اوجز واوفق في بديع الكلام في نظمه ونثره للسجع والمطابقة والمجانسة والجادة في الروي في السعي الى غير ذلك قلنا ومثل هذا الاحتمال ايضا مفتوح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة فكان اللفظ المشترك اولى وان لم يكن اولى فلا اقل من المساواة وهي كافية في مقام المعارضة واما الجواب عن المانتة فلا نسلم امتناع اطلاق الامر على الاكل والشرب وان سلم ذلك فعدم اطراده في كل فعل ان كان مما يمنع من كونه حقيقة في فيه من الافعال فعدم اطراده في كل قول مما يمنع من كونه حقيقة في القول المخصوص وهو محل مطردة في كل قول على ما لا يخفى وان كان لا يمنع ذلك في القول فلم لا يمنع في الفعل فان قيل انما لم يجب اطراد الاسم في المعنى الذي كان الاسم صفة فيه لاجل عينه ولا امر انما كان حقيقة في القول المخصوص لاجل مطلق قول وهو مطرد في كل القول فمثله لازم في الافعال اذ المخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لاجل كل فعل واما الجواب عن المانتة لو كان الاصل في الحقائق الاسماق لكان المنع من اسماق اسم الفارورة للجرة والكوز من فرار المانع فيهما على خلاف الاصل فان قيل ولم يدل على ان الاصل ذلك لانا لا نسلم ان صور الاسماق على الاصل والجادر اللازم منه اكثر من صور الاسماق عليه والمرجع من صور عدم الاسماق قيل لانه يلزم من عدم الاصالة في الاسماق ان يكون الاسماق على خلاف الاصل لجواز ان يكون الاسماق وعدمه لا على وفق اصل بخصوصه بل هما بالنظر للفعل والوضع لطيف وانه اذا جاز ان يكون الاسماق من توابع الحقيقة جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس احد الامرين اولى من الاخر وعلى هذا فلا يلزم من الاسماق في بعض المسميات الاسماق في غيره لعدم الاستراك الدال المسمى وبهذا اندفع ما ذكروه من الحجة الرابعة والخامسة واما السادسة لبيت جمع امرئ جمع امرء واما القائلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل فقد احتجوا بامثلة الاول ان المسمى في بعض مختلف وكما قد اطلق على اسم الامر على القول المخصوص فقد اطلق على الشان والاحل والاطلاق الحقيقة ودل على الاطلاق قول العرب امر فلان مستقيم اي عمله والله الهادي بقولهم بعلي وما امرنا الا واحدة اي بعلنا وما امر فرعون اي عمله والله برشيد فعلة الحجة الثانية ان اسم الامر في الفعل قد جمع على اوامر والجمع علامة الحقيقة الحجة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل مجازا لم يحل اما ان يكون مجازا لمشابهة او لمسابهة محل الحقيقة او لمجاورته له او لانه كان يتلبس او سئول اليه ولم يخل

الجوه والكوز ولم يرد مثله فيما نحن فيه السراوان جميع الحصر في القول المخصوص بالامر وهو لازم له لنفس الامر لا للسمي وهو عن متحقق في الفعل بل ان جمع ما جمع ما مور الخامسة ان الامر لشقيقي له متعلق وهو المامور وهو عن متحقق في الفعل فانه وان سمي امرا فالفعل له مامور وملزوم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم السادسة ان من لوازم الامر الحقيقي وصفه بكونه مطاعا وفاقا ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجة نظر اما الاولى فللعامل ان يقول لا نسلم انه لزم من كونه حقيقة في الفعل ان يكون مشتركا اذ امكن ان يكون حقيقة فيهما باعتبار معنى مشترك بين القول المخصوص والفعل ويكون متواطيا فان قيل الاصل عدم المعنى المشترك فالقائل قيل لا خما باستراكهما في صفات واعترافهما في صفات فلم لن يكون بعض الصفات المشتركة هو المسمى بالشيء وان الاصل ان لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازا لما فيه من الاضمار الى الغير سواء الجملة بالمعاهم وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل ما وقع به الاستراك لا يخرج عن الوجود والصفة والشيء وغير ذلك واي امر قدر الاسوال فيه فهو متحقق في الفعل وسائر اقسام الكلام ولا يسمى امرا او القول بانه متواطي ممتنع كيف وان القائل قائل بانه مشترك وقائل انه مجاز في الفعل فاحد قولي المستدل يكون حقا للاجماع وهو ممتنع قلنا اما الاول فغير صحيح وذلك ان سمي اسم الامر اما هو اللسان والصفة وكل ما صدق عليه ذلك كان سميا او غيره فانه سمي امرا حقيقة وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من حرق الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشائع الصفة مدلولا لاسم الامر فمن جملة ما قيل وان سلمنا ان ذلك يقتضي الى الاستراك لم قيل بامتناعه والقول بانه محال لمعاهم لا معاهم الى القرينة فانما يصح ان لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولا على جميع محامله وليس كذلك على ما سياتي تقريره من مرهت الشافعي والقاضي الى ذلك سلمنا انه خلاف الاصل غير ان المجاز ايضا خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل الا ان المجاز ايضا خلاف الاصل محذور الاستراك اعظم من محذور المجاز فكان المجاز اولى وسائر من جهة الاحمال والمفصل اما الاحمال فمهجور ان المجاز اغلب في اللغة العربية من الاشتراك ولو لا انه اولى بحصل مقصود الوضع لما كان كذلك واما المفصل فمن وجهين الاول انا نحذور اللازم من الاستراك ما معاهم الى القرينة لازم له ايضا خلاف المجاز فان المحذور اللازم من جهة المجاز وهو احمال ارادة جهة الحقيقة نادرا اذا الغالب انما هو ارادة جهة الحقيقة الثاني انا لئن سلمنا ان المحذور اللازم من الاشتراك وهو احمال ارادة جهة الحقيقة بالنسبة الى القرينة في كل واحد منهما خلاف المجاز فانه انما يفتقر الى القرينة لتقدير ارادة جهة المجاز لا لتقدير ارادة جهة الحقيقة فيما نحن فيه لتعارض من غير واحد الاول ان المشترك للقرينة حقيقة في كل واحد من مسمياته مما يطرد وكل واحد من مجازاته مما لا يطرد والمطرد اولى لعلة اصطراد الثاني انه يصح منه الاسماق للقرينة حقيقة خلاف المجاز وكان اولى في اللغة والثالث انه للقرينة حقيقة فيما يصح المحذور في محل الحقيقة خلاف المجاز وكان اولى للزوم الرابع انه وان افتقر الى قرينة لكن يلزم ان يكون اولى مما تعلق على الظن خلاف المجاز لافتقاره الى قرينة لئن سلمنا تعلقه على الظن وان يكون راجحة على جهة ظهور اللفظ في حقيقة كان يلزم الخلل منه لذلك الثوب الخامس ان المجاز لا بد فيه من علاقة

شي من ذلك في الفعل وان لم يكن مجازا كان حقيقته وهذه الجهة صعفه ايضا اما الجهة الاولى فلقائل ان يقول لا
نسلم صحة اطلاق اسم الامر على الفعل وقولهم امر وان شيئهم ليس تماما الفعل بل شانه وصفته وهو
المراد من قوله تعالى وما امرنا الا واحدة ومن قوله وما امر فرعون برشيد واما الجهة الثانية فلانا ان
الجمع دليل الحقيقة بدليل قولهم في جمع من سمي حمار البلادنة حمر وهو مجاز وان سلمنا ان الجمع دليل الحقيقة
ولكن لانسلم ان امور جمع امر بل الامر واحد الامور دال واحد منهما تبع موقع الاخر وليس احدهما جمعا للاخر ولهذا
يقال امر فلان مستقيم فتفهم منه ما تفهم من قولهم امور فلان مستقيمة واما الجهة الثالثة فهو انه
لا يلزم من كون الامر ليس مجازا في الفعل ان يكون حقيقته فيه من حيث هو فعل واما هو حقيقة فيه من جهة
ما يشتمل عليه من معنى الشان والصفة كما سبق وعلى هذا فالمختار ما هو المشتهر من ان الامر مشترك
المخصوص في الفعل لانه مستعمل في احدهما **البحث الثاني** في حد الامر وقد اختلف المعتزلة
فيه بناء على انكارهم للكلام النفسي فذهب البلخي والبصري المعتزلة الى ان الامر هو قول القائل لمن دونه
افعل او ما يقوم مقامه واراد بقول ما يعم معامة اتى في الدلالة على مدلوله وقصد بذلك ادراج صيغة الامر
من غير العربي في الحد وهو فاسد من جهة اوجه الاول ان مثل ذلك حد يوجد فيما ليس بامر كالتهديد
في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة في قوله واذا حللتم فاصطادوا والارشاد في قوله واشهدوا والالتماس
كقولك لولدك اردد علي السلام لقوله اذا طولبها بالسلام امس والتسخير والتعجيز الى غير ذلك من المحامل التي
ياتي ذكرها الثاني انه يلزم من حد كل ان يكون صيغة افعل الواردة من النبي صلى الله عليه وسلم نحو قولك امرا حتنك
لتحقق ما دلوه من شروط الامر فيها ويلزم من حد كل ان يكون هو لا مرلنا بها وحيث بذلك عن قوله رسولا لانه لا
معنى للرسول غير المبلغ للكلام المرسل له ان يكون هو الامر والناهي كالسيد اذا امر عبده وكما اذا صيغة
مخلوقة له كم هو مر هم انه والله تعالى هو مر هنا الثالث انه قد يرد مثل هذه الصيغة من الاعلى
لمن هو الادنى ولا يكون امرا كما يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع وقد يرد من الادنى لمن هو الاعلى ويكون امرا
اذا كان على سبيل الاستعلاء على سبيل الخضوع والتذلل لذلك يوصف قائلها بالتجهل لتحتمي بامره من
هو اعلا منه رتبة ومنهم من قال الامر صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر ان
التهديد وما عداه من المحامل وهو ايضا فاسد من حيث انه اصل الامر في تعريف الامر وتعريف الشيء يستحيل
بحال وان اقتصر والي الحد يد على القول بان الامر صيغة افعل المجردة عن القرائن لغير ذلك وعموا ان صيغة افعل
فيما ليس بامر لا تكون مجردة عن القرائن وليس ما دلوه اولى من قول العامل التهديد بما ذكره عن صيغة افعل
المجردة عن القرائن الا ان يدل عليه دليل من جهة السمع وهو عندي متحتم ومنهم من قال الامر صيغة
افعل بشرط ارادات ثلث ارادة ايراد الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر وارادة الامتثال
فارادة ايراد الصيغة احتراز عن النائم اذا صدرت هذه الصيغة منه وارادة الدلالة بها على الامر
احتراز عما اذا اراد بها التهديد وما سواه من المحامل وارادة الامتثال عن الرسول الحاكي للمبلغ فانه
وان اراد ايراد الصيغة والدلالة على الامر فقد لا يريد بها الامتثال وهو ايضا فاسد من جهتين

الا انه اخر الامر في حد الامر وتعريف الشيء نفسه ممتنع الثاني ان الامر هو مدلول الصيغة اما ان يكون هو
الصيغة او غير الصيغة فان كان هو نفس الصيغة كان الكلام متهافتا من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة
دالة على نفسها وان كان هو غير الصيغة ممتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال ان
الامر هو صيغة افعل بشرط ارادة الدلالة بها على الامر ان شرط غير المشروط واذا كان الامر غير الصيغة فلا بد من
تعريفه واللبس عنا دهو المقصود في هذا المقام ولما اختصت عليهم طرق التعريف قال قائلون منهم
الامر هو اراد ة الفعل وقد اختار الاصفهاني على ارتكابه بان لسد المعائب من جهة السلطان على صربه عبده اذا
اعتذر عن مخالفة امره وامره شريك السلطان فقصد الاظهار مخالفته لسخطه عنده والخلاص من عقاب السلطان
له فانه يعد امرا والعبد ماموراً ومطيعا بقدر الامتثال وعاصيا بقدر المخالفة لنا علما بانه لا بد منه
الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحتم عقاب السلطان له والعاقل لا يقصد ذلك عن ان هذا لا يتم على اصحابنا
ان كان يحتج في عمومهم الامر بطلب الفعل من جهة ان السيد امر عبده بالضرب مع علمنا بانه لا يريد منه
منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقق عقابه ولومه والعاقل لا يطلب ما فيه مضرته واظهاره لذلك وعند ذلك
فما هو جواب اصحابنا في تعيين الامر بانه طلب يكون مجازا لتحتم في عمومه بالارادة وان زعم بعض اصحابنا بان الامر ليس
هو الطلب بل الاخبار بالثواب على الفعل فلزمه ان يكون الامر لغة من الاضداد مما يصح تصويقه وتكذيبه وبلزمه ان
يكون صورة لون الامر خبرا وهو ممتنع ليف وانه على خلاف تقسيم اهل اللغة الكلام الى امر وخبر وخبر
ذلك ان تعالى اجمع المسلمون من غير مخالف من الخصم على ان من علم الله انه موت على كفره انه مامور بالايمان
واس الايمان منه مرادا لله تعالى لانه لا معنى لكونه مرادا لله تعالى سوى تعلق ارادته به ولا معنى لتعلق الارادة بالفعل
سوى تخصيصها له بحال حدوثه فلا يعقل تعلقها به دون تخصيصها بحاله حدوثه وما لم يوجد بل الارادة
تخصيصه له بحال حدوثه فلا تكون متعلقة به ولنقتصر بهذا هنا عما اسعصاه من الوجوه التي
علم الكلام واما الجماعة منهم من قال الامر حقيقة في الثواب على الفعل بالمان والعقاب على الترك
بالمان وهو فاسد لما سبق من مساق حد الصدق الامر وبلزمه ولانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما امر به والعقاب
على ترك كل من جهة الرابع حد الامر الحلف وجمهور الصادق وليس كذلك بالاجماع اما الثواب فلجواز اسقاط
العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة ويمكن ان يحرر عن هذا الاشكال بان يقال هو الاخبار بالحمل
الثواب والعقاب عينا نبني عليه الاشكال الاول من عرف انه ومنهم من قال هو الاخبار بالحمل على الوجوب
الحرمين والغزالي وعموم الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وقولهم القول للحتر عن الامر
وغيره من اقسام الكلام وقولهم المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به للفصل بين الامر وغيره من اقسام
الكلام ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال ومنهم من زاد في الحد بسبب احترازا عن الصيغة فانها لا تسمى
اطاعة بسهل بل التوقف والاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الامر بالمامور والمامور
به وهما يسعان من الامر والمسبق من الاسبق احق من ذلك الاسبق وتعريف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفته
ذلك الشيء محال ومنهم من قال الامر هو طلب الفعل على وجه ما على وجه مطيعا وهو ايضا باطل لما فيه من

تعريف الامر بالطاعة المتعلقة بالفعل والطاعة المتعلقة فلا تعرف الا بموافقة الامر وهو دور ممتنع كيف
وان فعل الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعا بدليل قوله صلى
الله عليه وسلم ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد فعل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى لجهة السؤال
لله امرا اذ الامر لله قبيح شرعا بخلاف السؤال ولا يمكن الاحتراز عنه بما بعد فاعله مطيعا في العرف العام
والباري تعالى ليس كذلك والاولى في ذلك انما هو القول الجاري على ما عند الاصحاب وهو ان يقال الامر طلب
الفعل على جهة الاستعلاء فقولنا طلب الفعل احتراز عن النهي وغيره من اقسام الكلام وقولنا على جهة الاستعلاء
احتراز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس فان قيل قولكم الامر هو طلب الفعل ان اردتم به الارادة فهو مذهب
المعتزلة وليس مذهبا لكم وان اردتم غيره فلا يمكن تصويره والا كان عند تعريف الامر بما هو اخفى من الامر قلنا
اجماع العقلاء منعقد على ان الامر قسم من اقسام الكلام وانه واقع موجود لا ريب فيه وقد بينا امتناع تفسيره
بالصيغة والارادة فتعين ما ذكرناه **البحث الثالث** في الصيغة الدالة على
الامر وقد اختلف القائلون بكلام النفس هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ام لا فذهب
الشيخ ابو الحسن ومن تابعه الى النفي وذهب من عداهم الى الاثبات قال امام الحرمين والغزالي والذي نراه ان هذه
الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره امرتك وانت مامور صيغة خاصة بالامر من غير منازعة
وانما الخلاف في ان صيغة افعل هل هي خاصة بالامر ام لا لكونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة ما نذكرها
واعلم انه لا وجه لاستبعاد هذا الخلاف وقول القائل امرتك وانت مامور لا يرفع هذا الخلاف فان
الخلاف انما هو في صيغة الامر الموضوعة للانشاء وما مثل هذه الصيغ امكن ان يقال انها اخبارات
عن الامر لا انشاءات وان كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء فانه لا مانع من استعمالها لصيغ الخبر
للانشاء كما في قوله طلقت وبعت واشتريت ونحوه ومما يبين انه اذا قال لزوجته طلقتك فان الطلاق
يقع عليه اجماعا ولو كان اخبارا عن الماضي او الحال لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال ولو
كان كذلك لم يخل اما ان يكون قد وجد منه الطلاق او لم يوجد فان كان الاول امتنع تعليقه بالشرط
في قوله ان دخلت الدار لان تعليق وجود ما وجد على وجود ما لم يوجد محال وان كان الثاني لزم ان يكون
كاذبا وان لا يقع الطلاق عليه وهو خلاف الاجماع وان قدر انه اخبار عن المستقبل فمع الاحالة
يجب ايضا ان لا يقع به الطلاق كما لو صرح باخباره كما لو صرح بذلك وقال ستصيرين طالقا في
المستقبل فانه لا يقع به الطلاق مع انه صريح اخبار عن وقوع الطلاق في المستقبل فما ليس بصريح
اولى واذا بطل كونه اخبارا تعين ان يكون انشاء اذ الاجماع منعقد على امتناع الخلو عنهما فاذا
بطل احدهما تعين الاخر **البحث الرابع** في مقتضى صيغة الامر وفيه اربع مسائل
المسألة الاولى فيما اذا صيغة الامر حقيقة فيه اذا وردت مطلقة عرية عن القرائن وقد
اتفق الاصوليون على اطلاقها بازاء خمسة عشر اعتبارا الوجوب لقوله اقم الصلوة والندب
لقوله فكاتبوهم والارشاد لقوله واستشهدوا وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب

المصلحة غير ان الندب لمصلحة اخروية والارشاد لمصلحة دنيوية والاباحة كقوله فاصطادوا والتأديب
وهو داخل في الندب كقوله كل مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله والاكرام كقوله ادخلوها
بسلام والتهديد كقوله اعملوا ما شئتم والانذار كقوله تمتعوا وهو في معنى التهديد والتسخير كقوله
كونوا قردة والتعجيز كقوله كونوا حجارة والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله فاصبروا
او لا تصبروا والدعاء كقوله اغفر لي والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وكمال القدرة
كقوله كن فيكون وقد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة وعلى هذا اختلفوا فمنهم
من قال انها مشتركة بين الطلب للفعل والتهديد المستدعي لترك الفعل وبين
الاباحة المخيرة بين الفعل والترك ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها ومنهم من قال
انها حقيقة في الطلب مجاز فيما سواه وهذا هو الاصح وذلك لانا اذا سمعنا احدا قال لغيره افعل كذا
ولا وجود دلالة عن جميع القرائن فرضناه كذلك فانه يسبق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاؤه من غير توقف
على امر خارج دون التهديد المستدعي لترك الفعل والاباحة المخيرة بين الفعل والترك ولهذا يحمل على الطاعة
والاباحة لما ذكرناه واذا كان الطلب هو السابق الى الفهم عند عدم القرائن مطلقا دل ذلك على كونه حقيقة فيه
ظاهرا فيه فان قيل يحتمل ان يكون ذلك بناء على عرف طارئ على الوضع اللغوي كما في لفظ الدابة والغائط وان
سلم دلالته ما عرف طارئ ذكرتموه على الظهور في الطلب غير انه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة لكونها
اقل الدرجات فكانت متيقنة قلنا جواب الاول ان الاصل عدم العرف الطارئ وبقاء الوضع الاصلي
بحاله وجواب الثاني لا نسلم ان الاباحة متيقنة اذ هي مقابلة للطلب والتهديد لكونها غير مستدعية
للفعل ولا الترك والطلب مستدع للفعل والتهديد مستدع لترك الفعل فلا يتيقن واحد منها الاباحة **المسألة**
الثانية اذا ثبت ان صيغة افعل ظاهرة في الطلب اقتضاء الفعل المطلوب فلا بد وان يكون فعله
راجحا على تركه فان كان مع منع الترك كان واجبا وان لم يكن مع منع الترك فاما ان يكون ترجحه لمصلحة اخروية
فهو المندوب واما لمصلحة دنيوية فهو الارشاد وقد اختلف الاصوليون فمنهم من قال انه مشترك
بين الثلاثة وهو مذهب الشيعة ومنهم من قال انه لا دلالة له على الوجوب والندب بخصوصه وانما
هو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك ومنهم من قال انه حقيقة
في الوجوب مجاز فيما عداه وهذا هو مذهب الشافعي وجماعة من الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري
وهو قول الجبائي في احد قوليه ومنهم من قال 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 ومن تابعه من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهم وهو الاصح
وذلك لان هذه الصيغة مشتركة او حقيقة في البعض ومجاز في البعض اما ان يكون مدركه عقليا
او نقليا الاول محال اذ العقل لا مدخل له في المنقول لا ضرورة ولا نظرا والثاني فاما ان يكون
قطعيا او ظنيا والقطعي فغير متحقق فيما نحن فيه والظني فانما ينفع ان لو كان اثبات مثل

هذه المسئلة مما يتبع به بالظن وهو غير مسلم فلم يبق غير التوقف فان قيل ما ذكرتموه مبني على ان مدار
مثل هذه المسئلة على القطع وهو غير مسلم ولا في شيء من اللغات وان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان المانع ان يكون المدرك
لا عقليا محضا ولا نقليا محضا بل هو مركب منهما فاما في تحقيقه وان سلمنا الحصر فيما ذكرتموه غير انه لازم
عليكم في القول بالتوقف ايضا فان العقل لا مدخل له فيه والنقل القطعي غير متحقق فيه والظني فانما يكون لمن يقول
ان كون هذه المسئلة ظنية فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون جوابا للخصوم لكم فيما ذهبوا اليه على
اختلاف مذاهبهم قلنا اما انكار القطع في اللغات على الاطلاق فيما يفضي الى انكار القطع في جميع
الاحكام الشرعية لان مبناها على الخطاب بالالفاظ اللغوية ومعقولها وذلك غير صحيح والقول
بان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع فلنا نحن في هذه المسئلة غير معترضين للنفي والاثبات
بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يلتفت الى ذلك فيما نحن فيه اذا
كان شرط اثبات القطع ام لا ولا بد عند ذلك من تنزيل الكلام على الممنوع او المسلم وكل واحد
منهما متعذر لما سبق وقولهم ما المانع من كونه مركبا من العقل والنقل قلنا لان ما ذكرناه من التقسيم
في النقلي باق هاهنا كان مستقلا او غير مستقل والقطع لا سبيل اليه وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقلي
يكون ظنيا سواء كان العقلي ظنيا او قطعيا وقولهم ما ذكرتموه لازم عليكم في الوقف قلنا ليس كذلك لان
الواقف غير حاكم وهو ساكت عن الحكم والساكت عن الحكم لا يفتقر الى دليل فلا يكون ما ذكروه لازما علينا
شبهة القائلين بالوجوب وقد ذكر ابو الحسين البصري في ذلك ما يناهز [illegible] شبهة ما بين
غث وسمين وها نحن نلخص حاصلها ونأتي على المعتمد من جملتها مع حذف الزيادات العرية عن الفائدة
وننبه الى جهة الانفصال عنها ثم نذكر بعد ذلك شبه القائلين بالندب وطرق تخريجها ان شاء الله تعالى
فاما شبه القائلين بالوجوب فشرعية ولغوية وعقلية 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 هدد
عليه بقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم والتهديد على المخالفة دليل الوجوب وايضا قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ووجه الاستدلال به ما سبق في الاية التي قبلها وايضا
قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك ورود ذلك في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا
وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم 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 اي الزم
ومن قوله امرا اي مامورا وما لا خيرة فيه من المامورات لا يكون الا واجبا وايضا قوله تعالى افعصيت
امري وقوله لا يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وصف مخالفة الامر بالعصيان وهو اسم ذم
وذلك لا يكون في غير الوجوب وايضا قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت اي امرت ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما السنة فقوله صلى الله
عليه وسلم لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته لو راجعتيه فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع

فقالت لا حاجة لي فيه فقد عقلت انه لو كان امرا لكان واجبا والنبي صلى الله عليه وسلم قررها عليه وايضا
قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وهو دليل الوجوب والا فلو كان الامر للندب
لكان السواك مندوبا وايضا قوله لابي سعيد الخدري حين لم يجب دعاه وهو في الصلوة اما سمعت الله
يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم وبخه على مخالفة امره وهو دليل الوجوب
وايضا فانه لما سأله الاقرع بن حابس احجنا هذا لعامنا او للابد فقال صلى الله عليه وسلم للابد ولو
قلت نعم لوجبت وذلك دليل الوجوب على ان امره للوجوب واما الاجماع فهو ان الامة
في كل عصر لم تزل راجعة في ايجاب العبادات الى الاوامر من قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة الى غير ذلك
من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وايضا فان ابا بكر رضي الله عنه استدل على
وجوب الزكوة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا واما من جهة
اللغة فمن وجوه الاول ان اهل اللغة وصفوا من خالف الامر بكونه عاصيا ومنه قولهم امرتك فعصيتني
وقوله تعالى افعصيت امري وقول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني والعصيان اسم ذم وذلك
في غير الوجوب ممتنع وايضا فان السيد اذا امر عبده بامر فخالفه حسن [illegible] من اهل اللغة ذمه
واستحقاقه للعقاب ولولا ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما من جهة المعقول فمن وجوه
الاول ان الايجاب من المهمات في مخاطبات اهل اللغة فلو لم يكن الامر للوجوب لخلا الوجوب عن
لفظ يدل عليه وهو ممتنع مع دعوى الحاجة اليه وايضا فانه قد ثبت ان الطلب لا يخرج عن الوجوب
والندب ويمتنع ان يكون حقيقة في الندب لا بجهة الاشتراك ولا التعيين ولا بطريق التخيير لان
حمل الطلب على الندب معناه افعل ان شئت وهذا الشرط غير مذكور في الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه
بوجه من هذه الوجوه ويلزم من ذلك ان يكون حقيقة في الوجوب وايضا فان الامر مقابل للنهي
والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل حتما فالامر يجب ان يكون مقتضيا للفعل مانعا من
الترك حتما وايضا فان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداده مما يمنع من فعلها
وذلك غير متصور دون فعل المامور به فكان واجبا وايضا فان حمل الامر على الوجوب احوط للمكلف
لانه ان كان للوجوب فقد حصل المقصود والراجح وامن من ضرر تركه وان كان للندب فحمله على الوجوب
يكون ايضا نافعا غير مضر ولو حملناه على الندب لم يأمن من الضرر بتقدير كونه واجبا لفوات المقصود
الراجح وايضا فان الندب داخل في الوجوب من غير عكس فحمل الامر على الوجوب لا يفوت معه
المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب اولى وايضا فان الامر موضوع
لافادة معنى وهو ايجاد الفعل فكان مانعا من نقيضه كالخبر وايضا فان الامر بالفعل يفيد
رجحان وجود الفعل على عدمه والا كان مرجوحا او مساويا ولو كان مرجوحا لما امر به لما فيه
من الاخلال بالمصلحة الزائدة في الترك والتزام المفسدة الراجحة في الفعل وهو قبيح ولو كان
مساويا لم يكن الامر به اولى من النهي عنه وذلك قبيح ايضا واذا كان راجحا فلو جاز تركه لزم منه الاخلال

تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم اما ان يحمل على وجوب اجابة النداء لعظم امر الله تعالى
ولرسوله صلى الله عليه في اجابة دعائه وسعادة الاجابة فيه عنه والتحسر له بالاعراض عن اجابة دعائه.
لما فيه من هضمه حق النفوس وافضاء ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة والاسم صرف الامر الى الوجوب
بقرينة واما حجى الحج فلا دلالة له فيه وقول النبي صلى الله عليه وسلم ولو قلت نعم لوجبت ليس امرا للوجوب
بل لانه يلزم بنا ما لقوله والله على الناس حج البيت فانه مقتض للوجوب عوانه مردد بين الضرار والمرة
الواحدة وقوله لو قلت نعم لوجبت تكراره لانه يكون بيانا لما اوجبه الله تعالى لانه يلزم من حينئذ
واما ما دلوه من الاجماع فان اريد به ان الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الامر فهو عين مسلم
وليس هو الذي من قول القائل انهم كانوا يرجعون في الندب الى مطلق الامر المقترنة بالقرائن فلا يجدي فيه
واما قصته ابي بكر فلا حجة في احتجاجه بقوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكوة على ان الامر مطلقا للوجوب وذلك
لانهم لم يكونوا منكرين لاصل الوجوب حتى يستدل بالاية على الوجوب بل لما انكروا المكاره والاسدال
على الرأس ما وجب لا يلزم اسدالا الا على نفس قصد الامر المطلق للوجوب واما قولهم انا اهل اللغة
نصوص من حالف الامر المطلق انه عصاه ذم يلزمون عليه ما سبق الى الفهم والتبادر ليس كذلك فانه ليس القول
بلازمه هذه الامور للامر المطلق وملازمة اسمائها للامر المقيد بالقرينة في المندوبات اولى من العاس
فان قيل بل يسمى المندوب بالقرينة اولى من يسمى الواجب بها فانها تقدر بحقها بها تحمل على الوجوب
وهو بالغ غير مضر وتقدير يسمى الواجب بها يلزم منه الاضرار بترك الواجب بتقدير حقها بالفوات
المقصود الاعظم منه فهو معارض بان الامر الوارد في المندوبات اكثر منها في الواجبات فانه
ما من واجب الا وتسعة مندوبات والواجب غير لازم للمندوب ولا حتى ان المجاز وهي يسمى الاعم بالقرينة
لاحتمال حقها اعظم من مجاز وهو دلالة الاخص واما الشهرة العظيمة قولهم ان الواجب اهم المهمات
فلنا والمندوب من المهمات وليس اطلاق الامر من يسمى عليه اولى من الاخر وان سلم فليس كل ما
يسمى عليه وهو قول القائل بدت ورعبت وللوجوب انضاف يسمى عليه وهو قوله اوجبت الوتر
وخمس ولنهم ان مسمى ان يلزم الامر حقيقة في الندب لما ذكروه فهو معارض بمثله فان حمل المطلق على
الوجوب معناه افعل وانت ممنوع من الترك وهو عين مذكور في الطلب فلا يلزم حمله على احدهما اولى
من الاخر قولهم ان النهي يسمى المنع من الفعل فيجب ان يلزم الامر مسمى المنع من الترك فلا يسلم
ان مطلق النهي يسمى المنع من الفعل الا ان يدل عليه الدليل كما ذكرناه في الامر وان سلم ذلك في النهي فحاصل ما
ذكروه راجع الى القياس في اللغة وهو باطل بما سبق قولهم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده عين
سلم كما تقدم ان سلم ذلك فلا نسلم ان النهي عن اضداد المامور به ما منع عن فعلها ان لو كان الامر
للوجوب والاسد بل ان يلزم المندوب فالنهي عن اضداده يلزم نهي تنزيه ولا منع من فعلها وعند ذلك
يسلم منه توقف الوجوب على ان النهي عن اضداده ما يمنع من فعلها وقد دل الموقوف على ما ذكروه
من كون الامر للوجوب وهو ممنوع وبمنع قولهم ان حمل الطلب على الوجوب احوط المكلف على

مارح المقصود بن وهو صحيح ولا يوجد في الشرع بمعنى الامتناع من الترك وهو معنى الوجوب
والجواب من جهة الاجمالي والمفصل اما الاجمال فهو ان جميع ما دلوه
لا خروج له عن الظن واما يكون معتبرا فيما يطلب منه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه
وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر فقضي والكلام في جهة الاحتجاج به فيما نحن فيه فعلى
ما يعلم واما من جهة المفصل فاما نحن دل شهد لجواب اما قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول فهو امر والخلاف في اقتضائه للوجوب بحاله وقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم
ما حملتم فانما ان لا يلزم للشهد بد بل الاخبار بان الرسول عليه ما حمل من التبليغ وعليكم ما حملتم من
القبول وليس في ذلك ما يدل على كون الامر للوجوب وان كان للشهد بد فهو دليل على الوجوب فيما شهد به
على تركه ومخالفته من الاوامر وليس فيه ما يدل على ان كل امر شهد بمخالفته يدل امر الندب فان المندوب
مامور به على ما سياتي وليس شهد بما على مخالفته واذا لم يعم الامر الى شهد عليه وعين شهد به وجب
اعتماد الوجوب فيما شهد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن قل صيغة امر شهد على مخالفتها
وحذرتها ووصف مخالفها بكونه عاصيا وتم دفع الثمار ذكروه من الايات ونحن نقول على ان
الندب مخالفون عن امره انه غير عام في كل امر بصيغته وان سلم العموم فالمطرا لي معقولة من جهة انه
مناسب ترتب الحذر على مخالفته فاما نصحان لوم يحلف الحكم عنه في امر الندب وقد يحلف فالمؤمن
هو غليه من الكاف او يذنب ونحن نقول به وليس فيه ما يدل على ان كل امر للوجوب ونحن يعقوله لا يلتبس
ما سعك ان لا نحكم اذا مر بك انه غير عام في كل امر ونحن قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الاية نبان
المراد من قوله ان تلوين لهم الخيرة من امرهم اي في اعتماد وجوب المامور به او ندبه وفعله على ما هو عليه
ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا ونحن قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى الاية انه لا حجة
فيها وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت اي حكمت به من الوجوب والندب والاباحة والتحريم
ونحوه وليس فيه ما يدل على ان كل ما قضي به يلزم واجبا واما حديث بريرة فلا حجة فيه قائما اما سالت
عن الامر طلبا للثواب بطاعته والعقاب بالطاعة فقد يلزم بفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل على انها
فهمت من الامر الوجوب فحسب بل لامر المصلحة احر به لا لفهمه الوجوب ولا الندب قالت لا
حاجة لي فيه فان قيل فاحاديث الشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم مندوب اليها فالم يلزم ما مورا بها نعلم
ان يلزم الامر للوجوب قلنا اذا سلم ان الشفاعة في صورة يرون عين ما مورتها فلا يسلم انها كانت في تلك
الصورة مندوبا بل صورة ان الندب عندنا لا بد وان يلزم ما مورا به واما خبر السواك ففيه
ما يدل على انه اراد بالامر الوجوب بدليل انه قرنه بالمشقة والمشقة لا تلزم الا في فعل الواجب للزوم مخالفا
لخلاف المندوب للزومه في محل الخبر بين الفعل والترك ولا يسمع صرف الامر الى الوجوب بقرينة ودخول خبر
لولا على مطلق الامر لا يمنع من هذا التاويل واما حديث ابي سعيد الخدري فلا حجة فيه ايضا فان قوله

ما ذكروه فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاصرار اللازم من العمل الشاق بتقدير فعله والعقاب بتقدير تركه ولما منعه من مخالفة النبي الاصلي لما اختص به الوجوب من زيادة الذم والوصف بالعصيان بخلاف المندوب بين وان المطلق اذا طرء وظهر له ان الامر للندب فقد امن من الضرر وحصل له مقصود الامر فولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ما سبق تقريره فولهم ان الامر موضوع لمعنى فكان ما لا يعاقب بمخالفته دعوى محل النزاع والقياس على الخبر من باب القياس في اللغات وهو باطل بما سبق سلمنا انه معوض بالامر المندوب فانه مأمور به على ما سبق فان قيل لا يلزم من مخالفة الدليل المندوب المخالفة مطلقا فلم لا يجوز ان يعد ان ما دلوه ليس بدليل حتى لا يلزم منه المخالفة في المندوب وبما ذكروه من اشبهه الاخير فهي مشتقة بالمندوب واما شبه العامل بالندب فمنها تعلقه وعقابه اما التعلقية فقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فوض الامر الى استطاعتنا ومشيتنا وهو دليل الندبية واما العقلية فهو ان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واحد مندوب وليس كل مندوب واجبا لان الواجب ما لام على تركه والمندوب ليس كذلك فوجب جعل الامر حقيقة فيه لكونه متيقنا وحوابهما من جهة الاجمال فانسحب حواب شبه العامل بالوجوب ومن جهة التفصيل عن الاولى انه لا يلزم من قوله ما استطعتم بعد نصه الامر الى مشيتنا فانه لم يعد فاعلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم وليس ذلك واجب كذلك وعن الثانية ما سبق من امتناع وجود المندوب في الواجب ثم لو كان بعد نقل الامر على المنتفي لا دما لكان جعله حقيقة في رفع الحرج عن الفعل اولى لكونه مستفادا بالاجماع بخلاف المندوب فانه يتغير تكون الفعل متوجها على الترك وهو عين مستفاد بالسالبة احلف الاصوليون في الامر العري عن القرائن فذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من المعتزلة والمتكلمين الى انه مقتض للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان وذهب اخرون الى انه للمرة الواحدة ومحتمل للتكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسن البصري وليس من الاصوليين ومنهم من توقف في الزيادة ولم ينفها سلبا ولا اثباتا والله ميل امام الحرمين والواقفية والمختار ان المرة الواحدة لا بد منها في الامتثال وهو معلوم قطعا والتكرار يحتمل فان اقترن به قرينة اشعرت بارادة المتكلم التكرار حمل عليه والا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافيا والدليل على ذلك انه اذا قال له صل او صم فعد امره بايقاع الصلاة والصوم وهو مصدر افعل والمصدر يحتمل الاستغراق والعدد ولهذا يصح وصفه به كما انه لو قال لزوجته انت طالق طلقت بما وقع به الثلاث لما كان يسمى المصدر وهو الطلاق ولو اقتصر على قوله اسقاط لم تقع سوى طلقة واحدة مع احتمال اللفظ للثلاث فاذا قال صل فعد امره بايقاع المصدر وهو الصلاة والمصدر محتمل للعدد فان اقترنت به قرينة تشعر بارادة العدد حمل عليه والا فالامر الواحد تكون كافية ولهذا فانه لو امر عبده ان يتصدق صدقة او يسرج خبزا او لحما فانه تلزمه منه تصدقة واحدة وسراج واحد ولو اراد على ذلك فانه يحتمل للعموم والتوبيخ لعدم الفرصة الصارفة اليه وان كان اللفظ محتملا له واما ان ذلك ان حال الامر مجرد عن ارادة العدد

وعدم ارادته واما على العدد مع ظهور ارادته والظهور اذا فوض فيما اذا عدمت القرائن المشعرة به وعلى هذا فقد بطل القول بعدم اشعار اللفظ بالعدد مطلقا وبطل القول بظهوره فيه وبالوقف ايضا.

والاعتراض هاهنا مختلف باختلاف مذهب الخصوم فمن اعتقد ظهوره في التكرار اعترض بشبهة الاولى منها ان الاوامر الشارع في الصوم والصلاة محمولة على التكرار فدل على اشعار الامر به الثاني قوله تعالى افعلوا المسؤلين بعم دل شرل فعوله ثم وصل لنعي ان نعم جمع الامر بان كان نسبة اللفظ الى الازمان كنسبة الى الاشخاص الثالثة ان قوله ثم لقوله لا تصم ومقتضى النهي الترك اذا فوجب ان يكون الامر مقتضيا للفعل ابدا الاستراحة اجيب بالاقتضاء والطلب السراعة ان الامر اما مقتض فعل الصوم او مقتض اعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا فلذلك الموجب الاخير الخامسة ان الامر لا اختصاص له بزمان دون زمان فكيف حمله على البعض اولى من البعض فوجب التعميم السادسة انه لو لم يكن الامر للتكرار لما صح الاستثناء منه لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ذلك يدل على البداء وهو محال على الله تعالى وجوابه ان حسن الاستفهام من الامر انما يدل على ارادة المرة الواحدة او التكرار ولكن قول الامر لغيره صل مرة واحدة غير مفيد وكان قوله صل مرارا ما تقصا ولكان اذا لم يفعل المأمور به امره في اول الوقت نسخا حتى يجعله ثانيا الى الدليل وهو ضعيف السابعة ان الحمل على التكرار احوط للمكلف لانه ان كان للتكرار فقد حصل المقصود والا صرنا ان لم نقل بالتكرار لم نكن فاعلين مصرا البامنة ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداده يقتضي استغراق الزمان ودليل سلامة استدامة فعل المأمور به التاسعة قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم اي فاتوا ما امرتكم به ما استطعتم ودل بقضيته وجوب التكرار العاشرة ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم لما رآه قد جمع بطهارة واحدة بين صلوات عام الفتح وقال اتعمد فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولولا انه فهم التكرار الطهارة من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لما كان للسؤال معنى الحادية عشرة انا اذا قال الرجل لغيره احسن عشرة حلال فانه يفهم منه التكرار والدوام واستشهد القائلين بالتكرار فاولها ان من حال النفس ادخل الدرار ممتثلا بالدخول مرة واحدة كما انه يصح ممتثلا لقوله اضرب رجلا يصح بضرب رجل واحد ولذلك فانه لا يلام على ترك التكرار بل يلام من لامه عليه وثانيها انه لو قال القائل صلى رتبة جيد وقع على المرة الواحدة من غير دوامه فلم يعن مثله في الامر وثالثها انهما انه لو حلف انه ليصلين ولصومن يومن فصلاه واحدة وصوم يوم واحد وعند انما يأتي بما التزمه فلو قال في الالزام بالامر ورابعها انه لو قال الرجل لوكيله طلق وخلي لم يملك الا من طلقة واحدة وخامسها انه لو كان الامر للتكرار لكان قول صل مرارا غير مفيد وكان قوله صل مرة واحدة بعضا وليس كذلك وسادسها انه لو كان مطلق الامر للتكرار لكان الامر بعادتين محلفتين لا طلقن الحج سهما اما بطلقا ما لا بطلقا وان طلوق الامر بكل واحدة منافضا للامر بالاخرى وهو ممتنع واما شبه العامل بالوقف فاولها ان الامر مطلقة عن ظاهري المرة الواحدة والتكرار ولهذا فانه يحسن ان يستفهم من الامر عند قوله اضرب ونحوه عن مرة واحدة او مرارا ولو كان ظاهرا في احدهما لما حسن الاستفهام وثانيها

انه لو كان ظاهرا في المره الواحده لكان قول الامر اصرب مره واحده تكرارا او مرارا ناقضا ولكل لو
كان ظاهرا في التكرار والحواشي عن التشبيه، الاولى للفاضل ان يقال بالتكرار هو ان حمل بعض
الاوامر وان كانت متكررة على التكرار لا لدل على استفاده دلل من ظاهرها والا كان ما حمل من الاوامر
على المره الواحده كالحج ونحوه مستفادا من ظاهر الامر ويلزم من دلل اما الناقض او اعتقاد الظهور
في احد الامرين دون الاخر من غير اولويه وهو محال فان قيل اعتقاد الظهور في التكرار
اولى لان ما حمل من الاوامر على التكرار اكثر من المحمول على المره الواحده وعند ذلك فلو جعلناه ظاهرا
في المره الواحده كان المجاز واللازم من مخالفته في الحمل على التكرار اقل من المجاز واللازم من جعله
ظاهرا في التكرار عند حمله على المره الواحده قلنا هذا انما يلزم ان لو قلنا ان الامر ظاهر في احد الامرين
وليس كذلك بل الامر عندنا انما يقتضي ايقاع مصدر الفعل والمره الواحده من ضروراته لا ان الامر
ظاهر فيهما ولا التكرار محمل الامر على احدهما بالوضعه لانوجب مخالفه الظاهر فيهما في الاخر لعدم تحقيقه
فيه وعن السابعه وان سلمنا ان العموم في قوله تعالى اقتلوا المشركين وانه سائل حل مسئل فليس ذلك
لاجل العموم اللفظ ولا يلزم مثله فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله صم بالنسبه الى جميع الازمان ما لو قال صم
في جميع الازمان كان بمثابه قوله اقتلوا المشركين وعن التاسعه ان النهي المطلق للدوام والما
يقتضيه عند الصريح بالدوم او ظهور قرينه تدل عليه كما في الامر وان سلمنا اقتضاءه للدوام
لكن ما ذكروه من الخاص الامر بالنهي بواسطه الاستثناء يسهما في الاقتضاء فرع صحه العمل في اللغات وقد
ابطلناه وان سلمنا صحته دلل عن ما نحن فيه من وجهين الاول ان عموم امر غير ان يضرب فلا مر
بانقاع مصدره وهو الضرب فاذا ضرب مره واحده تقضي ان يقال وقد انقضى الضرب واذا قال له لا
تضرب فمقتضاه عدم انقاع الضرب فاذا اشتغل بعض الضرب ولم يات دون البعض بحيث ان يقال لم يعدم
الضرب الثاني ان حمل الامر على التكرار ربما يفضي الى تعطيل الجوارح المهمه ومنافع الزمان المامور
الى لا يملل احتمالها خلاف الانهما عن النهي مطلقا وعن الرابعه انما عين متجهه وذلك لان
دوام اعتقاد الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفادا من نفس الامر وانما هو من احكام
الايمان فترك اللون كفرا والكفر منهي عنه دايما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دايما في الاوامر المقيده
وانما العزم فلا يسلم وجوبه ولهذا فان من حصل علم الوقت وهو ظانم لا يجب عليه من حصره انباهم
ولو كان العزم واجبا في ذلك الوقت لوجب عليه كما لو ضاق وقت اعاده وهو ظانم وان سلمنا وجوب
العزم ولكن لا يسلم وجوبه دايما بل هو تابع لوجوب المامور به وان سلمنا وجوبه دايما فلا يسلم
كونه مستفادا من نفس الامر بل لعله مستفاد من دليل اخر يقتضي دوامه غير الامر من
الوارد بالاعاده ولهذا وجب في الاوامر بالفعل مره واحده وعن الخامسه انما ما ظله من
جهه ان الامر عن شعر بالزمان وانما الزمان من ضروريات وقوع الفعل المامور به ولا يلزم
من اختصاصه ببعض الازمنه دون البعض التعميم كالمكان وعن السادسه وهي قولهم لو كان للمرة

الواحده لما دخلت النسخ لسوغ له عند ما فاته لو امر بالحج في السنه المستقبله جاز له عند ما قبل التمكن الامساك على
ما مضى واما دلالة الاجماع على المقابله واما دخول الاستثناء فمن اوجب الفعل على الفور فمنع منه ومن
اوجبه على التراخي فلا يمنع من استثناء بعض الاوقات التي المكلف مخير في ايقاع الواجب فيها واما
حمل الاستفهام فانما كان ليحصل التعجب منهما اللفظ محتمل له بالذات فانه يحتمل الارادة للتكرار
وارادة المره الواحده وبه يخرج الجواب عن قوله صل مره واحده وقوله صل مرارا عند مساق صل بالتاء
دلالة الدليل على ارادة التكرار المحتمل واذا تفعل ما امر به في اول الوقت فمن قال بالتراخي لا يحتاج
الى دليل اخر لان مقتضى الامر المطلق عنده تخيير المامور في ايقاع الفعل في اي وقت شاء من ذلك
الوقت ومن قال بالفور فلا يدله من دليل اخر وعن السابعه ان ما لا يتم الواجب المطلق والمندوب
وعن الثامنه لانا لم ان الامر بالشيء هي عن اضداده وان سلم ذلك فلم قلتم ان النهي للاصل يصفه
الدوام فروع لون الامر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محال للشارع واما قوله صلى الله عليه وسلم
اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم فلا يدل الا على ما يلزم ان لو كان ما زاد على المره الواحده مامورا به وليس
كذلك واما حديث عمر فلا يدل على انه فهم ان الامر بالطهاره يقتضي تكرارها سلمنا ان الصلاه
بل العلم اشكل عليه انه للتكرار فلعله سمع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن عمل وهو في صلاه فلم
يعرف هل هو للتكرار ان كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم سهوا او لا للتكرار ان كان فعله عمدا كيف وان فهم
عمر له لا يقابل بما عارض النبي صلى الله عليه وسلم عن التكرار ولو كان للتكرار لما اعرض عنه وقوله الترجيح
واما التسعه الاخيره فانما عم الامر فيها لا لان الوقت والعشره للزمان لان ذلك انما يقصد
به التعظيم وذلك يتنافى على تخلف المامور بالزامه وهو سبب الامر فيهما لم يعلم زواله دل السبب
وجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينه لا من مطلق الامر والجواب
عن التسعه الاولى للمعارضه بما سياع احمال الامر المطلق للتكرار ان ذلك لا يدل على ان الامر
على ظاهره في التكرار ولا يلزم منه اسياع احمالاته له ولهذا فانه لو قال ادخل الدار مرارا لم يطرق
النفس فانه يصح ويلزم ولو عدم الاحمال ما صح التعبير وعن الثانيه ان ذلك مقتضى في اللغات فلا يصح
ومن دفع التسعه الثالثه واذا قال لوكيله طلق وجني ان لم يملل ما اراد على الطلقه الواحده لعدم
ظهور الامر فيها لا لعدم الاحمال لغته ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على النفس صح وعن الخامسه
ما سبق وعن السادسه انها ما ظله وذلك لان زياده المشقه من حمل الامر على التكرار اما ان لا
يكون مناقاله او يلزم مناقاله لكن الاول ولا الاحاله لما ذكروه وان كان الثاني فعانته بعدم
العمل بالامر في التكرار عند لزوم الحرج ويلزم ذلك عن ربنه ما بعده من صرف الامر اليه ولا يلزم من دلل
اشياع احماله له لغه وحوالك سبعه العاشر ما لوقف ما سبق في جواب من يعدم الوسيله
الرابعه الامر المعلق على شرط لقوله اذا زالت الشمس فصلوا او صيغه لقوله الزانيه والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائه جلده هل يقتضي تكرار المامور به بتكرار الشرط والصفه ام لا حتى قال ان الامر المطلق

يقتضي التكرار فهو هنا قضاء الزنى ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار اعلموا هاهنا فمنهم
اوجبه ومنهم من نفاه وصل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول ما علق به المامور من
الشرط والصفة اما ان يكون قد ثبت لو كرر عليه في نفس الامر لو جوب الفعل المامور به كالزنى
او لا يكون كذلك المحكم متوقف عليه من غير ان يتوقف عليه الاحصان الذي يتوقف عليه الرجم في
الزنى فان كان الاول فالاتفاق واقع على تكرار الفعل بتكرره نظرا الى تكرار العلة ودفوع الا
تفاق على التعدد باتباع العلة مهما وجدت والتكرار مستند الى تكرر العلة لا الى الامر وان كان
الثاني فهو محل الخلاف والمختار انه لا تكرار وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية لا بد
التنبيه عليها وعلى ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار لنا فمحل الاولى انهم قالوا اجمعنا على ان
الحنث المعلق بالشرط والصفة لا يقتضي تكرار المحنث عنه كما لو قال ان حاز بيدخل عمرو فانه لا تلزم تكرر
يحنث عمرو من تكرر يحنث زيد فلو كان الامر كذلك لكان باطلا فان حاصلها يرجع الى القياس في اللغة وهو واحد
ابطلناه الثانية انه لو قال لعبده اذا دخلت الدار فانت طالق فانه لا تتكرر الطلاق بتكرر
الدخول فلو كان قوله اذا دارت الشمس فصلوا وهو ايضا من جنس ما تعدم لما فيه من قياس الامر
على ان الطلاق الذي ليس بامر الثالثة ان اللفظ لا دلالة فيه الا على تعليق شيء شيء وهو
اعم من تعليقه عليه في كل صوره وفي صوره واحده والشعر بالاعم لا تلزم ان يكون شعرا بالاخص
وحاصل هذه الحجة ايضا يرجع الى بعض الدعوى بان الامر المضاف الى الشرط والصفة لا يفهم منه
اقتضاء التكرار بتكرر الشرط او الصفة وهو عين محل النزاع واما الواجب ان يقال انه مشعر بالاعم
والاصل عدم اشعاره بالاخص والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار لم يخل اما ان يكون
المقتضي له نفس الامر او الشرط او المجموع الامرين لا جائز ان يقال بالاول لما سبق في المسئلة المتقدمة
ولا بالثاني لان الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده وجوده بل اذا ثبت في اثبات
المشروط عند اثباته وحسب فعل بملازمة المشروط لوجود الشرط في قوله لزوجته ان
دخلت الدار فانت طالق اما ان نتصوره وجود الموجب وهو قوله انت طالق لا نعني دخول
الدار والا كان دخول الدار موجبا للطلاق مطلقا وهو محال ولا جائز ان يقال بالثالث لانا
اجمعنا على انه لو قال لعبده اذا دخلت السوق فاسرق لجميعا انه لا يقتضي التكرار وذلك اما ان يكون
مع تحقق الموجب للتكرار او لا مع تحققه لا جائز ان يقال بالاول والا فاسعا التكرار اما المعارض
او لا لمعارض والاول يمنع منه فيه والا لزم التعارض وتعطيل الدليل عن اعماله وهو خلاف
الاصل والثاني ايضا باطل بما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل من غير معارض فلم يبق سوى الثاني
وهو المطلوب وان فصل بما دللنا من معارض من وجوه الاول انه قد وجد في كلام الله او من
تعليقه شروط وصفات وهي تتكرر بتكرارها لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية
وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا والزانية والزاني فاجلدوا ولو لم يكن ذلك مقتضيا للتكرار

لما كان متكررا الثاني ان العلة يتكرر الحكم بتكررها اجماعا والشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفاء
احد اجزاء العلة فكان اقتضاؤه للتكرار اولى الثالث ان ضم الحكم الى اعداد الشرط المعلق عليه
بين واضح ولا اختصاص للوجود الاول منها دون ما بعده وعند ذلك فاما ان يلزم من اثبات الحكم
مع وجود الشرط ثانيا وثالثا اتفاق مع وجود الشرط الاول او من وجوده مع الاول الوجود مع
الثاني وما بعده ضرورة التنوين والاول خلاف الاجماع والثاني هو المطلوب الرابع انه لو لم يكن
الامر مقتضيا للتعليق الحكم بجميع الشروط بل بالاول منها فيلزم ان يكون فعل العتاق مع الشرط
الثاني دون الاول فضاء وكان مقتضى ان دليل اخر وهو ممتنع الخامس ان المنهي المعلق
بالشرط مقيد للتكرار اذا قال ان دخل هذا الدار فلا تعطه درهما والامر ضد النهي فكان مشاركا
له في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء السادس ان تعليق الامر على الشرط الدائم موجب
لدوام المامور به ودوامه كما لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا تطلق الا مرة واحدة
الاول انه اذا سلم ما ذكرناه ان الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار فحينئذ يقتضي للتكرار اما ان
يكون الشرط والصفة علة للحكم المذكور حتى يكون الامر كما في الزنى والسرقة او لا يكون علة له فان كان الاول فالتكرار
اما كان لتكرر العلة الموجبة للحكم ولا كلام فيه وان كان الثاني فحينئذ اعتمادنا في تكرر الدليل اقتضاه
عين الامر المعلق بالشرط والصفة لما دللنا من عدم اقتضائه لذلك وانه كما قد يتكرر الفعل المامور به بتكرر الشرط
فقد لا يتكرر كالامر بالحج فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها وعن الثاني انه لا يلزم من تكرر
الحكم تكرر العلة لجواز ان يكون موجبة للحكم تكرر الشرط مع انه غير موجب للحكم بتكرر وعن الثالث
انه انما يلزم العامل بالوجوب على الفور ولم لا يجوز ان يقال الامر يقتضي الامتثال مع السعة التقديم
والتاخير فاذا علم تكرار الشرط وجب عليه الفعل ما دام المامور به باقيا لكن على الوجه المامور به
على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له بعضها دون بعض واما ان يعلق على الطلب
تكرار الشرط والفعل المامور به الى حالة وجود الشرط الثاني فقد تعين اختصاص المامور به بالشرط الاول
لعدم تحقق ما سواه وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان حاصله يرجع الى
قياس الامر على النهي في اللغة وهو باطل بما سبق ثم انا لا نسلم ان النهي المضاف الى الشرط يتكرر بتكرر
الشرط بل ما اقتضاه النهي انما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول سواء تكرر الشرط ثانيا او لم يتكرر وعن
السادس ان الشرط المستشهد به وان كان له دوام في زمان معين والحكم موجود معه فهو انما دام والمشروط
انما دام عند تكرر شرطه وعند ذلك فلا يلزم من دوامه وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر ولزوم
التكرر بتكرر الشرط في محل النزاع **المسئلة** الخامسة اختلفوا في الامر المطلق هل يقتضي تعجيل
فعل المامور به فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر على التكرار الى وجوب التعجيل وذهبت
الشافعية والعامري من اصحابنا وابو بكر وجماعة من الاشاعرة والحنابلة وابو الحسين البصري الى التراخي
وحوار التاخير عن اول وقت الامكان واما الواقفية فقد توقفوا للذين منهم من قال التوقف انما

في الموخر هل هو ممتنع ام لا واما المبادر فانه ممتنع قطعا لكن هل هو ناش بالتاخير اختلفوا فيه فمنهم
قال بالتاثير ومنهم من لم يثبته ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والمختار
انه مهما فعل كان معدما او موخرا كان ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير والدليل على ذلك ان الامر
حقيقة في طلب الفعل لا عن فهما اتى بالفعل في اي زمان كان معدما او موخرا كان ممتثلا للامر لان مدلول الامر
فيكون ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير للوقت اما اذا امر به على الوجه الذي امر به وبان ان مدلول
الامر طلب الفعل لا عن وجهان الاول انه دليل على طلب الفعل بالاجماع والاصل عدم زيادة الدلالة على امر خارج
والزمان وان كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المامور به فلا يلزم ان يكون داخلا في مدلول الامر
فان اللازم من الشيء غير من الداخل في معناه ولا ان يكون متعينا كما لا يتعين الالة في الضرب ولا الشخص
المضروب وان كان دليل من ضرورة ان امسال الامر بالضرب الى حصة الثاني انه محمور ورود الامر
بالفعل الى الصور على السواء وهو صحيح مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين والاصل عدم الاطلاق الحقيقة
والمسؤول من الصورتين سوى ظلم الفعل لان الاصل عدم ما سواه فيجب ان يكون هو مدلول الامر في
الصورتين دون ما مع الاتفاق من الزمان وغيره بقي للتجوز والاستدلال عن اللفظ فان قيل ما دلوا من
في زمان خروج الوقت عن الوجوب في مقتضى الامر معارض بما دل على بعضه وبيانه من وجوه خمسة الاول
انه لو قال السيد لعبده اسقني ما فانه يفهم منه بحسب العرف حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في بطء العقلا
بعد برد الماء وفوات وقت الشرب ولو انه من مقتضيات الامر لما كان كذلك اذ الاصل عدم القرينة الثاني هو ان
مدلول الامر وهو الفعل المامور به لا يقع الا في وقت وزمان فوجب ان يكون الامر مقتضيا للفعل في
اقرب زمان كما لو قال لزوجته انت طالق وبعده اثنتين فان مدلول لفظه يقع على الفور في اقرب
زمان الثالث ان الامر شارك للنهي في ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن سداد المامور به
معجل للانتهاء عنها على الفور ودل متوقف على جعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور
الخامس انه يحسن عقاب المسيء ولومه على مخالفة الامر بالسجود لادم في الحال بقوله ما منعك الا تسجد اذ
امرتك ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضيا له في الحال لما حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عد ابليس ناجيا
سلمنا عليه دلالة الامر على وجوب الفعل على الفور لكنا لم قلتم انه لا يكون مشتركا بينه وبين ما دونه
على اصل الوجوب وسائر ما ذكر من وجوه اربعة الاول ان الامر اذا دل على وجوب الفعل بعد اجمعنا
على وجوب اعادته على الفور مع ان ذلك لم يكن مقتضى الامر بل هو من لوازم مقتضاه فكان مقتضاه كذلك
الفور اولى لاحالة الثاني ان اجماع السلف منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الامر وهو اجماع
في الموخر وكان القول بالتعجيل احوط واولى الثالث ان الفعل واجب بالاجماع فلو جاز ما خير اما
ان يجوز الى غاية معينة او لا الى غاية فان جاز ما خير الى غاية معينة فاما ان يكون معلومة للمامور او
لا يكون معلومة له فان كانت معلومة له فاما ان يكون مدلول لفظ ان يقال له الى عشر ايام مثلا
او موصوفة الاول خلاف العرض اذ الغرض فيما اذا امر مطلقا عن تقييد بوقت في الدلالة وان كان

الثاني فالوقت الموصوف لا خروج بالاجماع على الوقت الذي اذا اتى به عليه على ظنه انه لو اخر المامور به
عنه لفات وذلك لا يكون الا اذا اماره تدل عليه وهي بالاجماع عن خارجة عن المرض الموحي وعلى
الس وكل واحد من الامرين مضبوط محلف فانه قد يموت قبل ذلك او يعجز بعده فلا اعتماد عليه
وان كانت العادة عن معلومة له مع انه لا يجوز له التاخير عنها كما لو قال لعبده اسقني الماء الساعة فهذا كله
هذا كله فيما اذا جاز التاخير الى غاية وان كان التاخير لا الى غاية فاما ان يجوز دليل بدل او لا بدل فان
كان بدل فدليل البدل اما ان يكون واجبا او غير واجب لا جائز ان لا يكون واجبا والا لما كان بدلا عن الواجب
بالاجماع وان كان واجبا فهو مسع لوجوه اربعة الاول انه لو كان واجبا لوجب اسناده المامور به حاله
ورود الامر وجوبا على من خصص حذرا من فوات الواجب الذي هو البدل كما لو صام وعليه الوقت وان كان ناسيا
الثاني هو ان الامر لا عرض فيه لوجوب البدل والاصل عدم دليل اخر ومشع القول بوجوب ما لا دليل
عليه الثالث ان البدل لو كان واجبا لكان قايما مقام المبدل ومحصلا لمقصوده والا لما كان بدلا اما
فيه من فوات مقصود الاصل ويلزم من ذلك سقوط المامور به بالطبيعة بعد بر الانسان بالبدل ضروره
حصول مقصوده وهو محال الرابع انه لو كان البدل واجبا لم تخل اما ان يكون ناجزا من غير الوقت
الثاني من ورود الامر او لا يجوز فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في اصل المامور به وهو سلسل
مشع وان كان الثاني فهو ايضا ممتنع لان البدل لا يزيد على ضمن المبدل وقت المبدل غير معين فلو كان
البدل وان جاز الناجز بدلا لا يبدل فعله اخرج الواجب عن جنسه وهو محال الرابع
الوجوه الاول ان امسال المامور به من الحرام وهو سد الثواب فوجب تحصيله لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض امر بالمسارعة والمسابقة وهي
تحصيل والامر للوجوب والجواب عن الوجه الاول انا لما فهم التعجيل من امر السيد
سقي الماء من الظمأ لحاجة السيد اليه في الحال اذ الظاهر انه لا يطلب سعي الماء من عرفاته الا حتى اذا لو لم يقم
او ظن ان حاجته الى ذلك داعية في الحال لما فهم من امره التعجيل ولا حزم العبد للتاخير فان قيل
اهل العرف اما يذمون العبد بمخالفة مطلق الامر والمولى في معرض الذم حالف امر سيده ودل على
ان مطلق الامر هو المفضي للتعجيل دون غيره قلنا اما فلم صحة ذلك والامر المقيد بالفور به دون
المطلق والامر فيما نحن فيه مقيد ثم هو معارض عند مطلق الامر يصح عذر العبد بقوله اما اخرت
لعلمي بوجوب دعوى حاجته اليه في الحال وليس احد الامرين اولى من الاخر وعن الثاني من وجهين
الاول لم لا يجوز ان يكون اقرب الازمان قوله ان طالق وانت بعد وجه الطلاق والعتق
بوضعه له لغة ثم لو سلم جعل الشرع له علامة على ذلك الحكم الحالي فلا يلزم من ذلك ان يكون
الامر موضوعا للفور الثاني ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو ممنوع كما سبق وعن الخامس
والرابع ما سبق في المسئلة المتقدمة وعن الخامس ان نسلم انه لا يليق الا كان لا بابيه واستكباره وذلك
عليه بقوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر ولنحمل على ادم بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين

ولا يمكن اضافة النوع الى الامر من حيث هو امر لانه منقسم الى امر الايجاب والندب كما سبق بخلاف
النوع على مخالفته امر الايجاب اجماعا ولو كان النوع على مطلق الامر لكان امر الاستحباب موجبا
على مخالفته فلم يبق الا ان يكون النوع على امر الايجاب وهو متعين على امر الايجاب على الفور ولامر الايجاب
على التراخي جوابا دخال وحث عليك متى اخبأ ولا يلزم منه ان يكون مطلق الامر للايجاب حقا
وان سلمنا انه نوع على مخالفة الامر في الحال ولكن لا نسلم ان الامر بالشيء يدل على مطلقا بل هو مقيد بقرينة
تعطيه موجبه لحمله على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وقعوا له ساجدين
وجه الشبه على هذه الاوصاف بقاء التعقيب وهي مقتضيه للسجود على الفور من غير
مهلة قولهم لم قلتم بانه لا يلزم من سلم ما للفور توسطه دلالته على وجوب اعماد وجوب
الفعل قلنا الاصل عدم ذلك قولهم انه يجب بتحصيل اعماد وجوب الفعل قلنا ولم يلزم منه
بتحصيل وجوب الفعل قولهم انه من لوازم وجوب الفعل قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل او
من لوازم وجوب الفعل الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا يلزم منه وجوب تعدم الفعل بدليل
ما لو اوجب الفعل مصرحا بما خيره فانه يجب بتحصيل اعماد وجوبه وان لم يلزم وجوب الفعل
على الفور قولهم القول بالتحصيل احوط للمكلف قلنا الاحتياط انما هو باتباع المكلف ما اوجبه
ظنه فان ظن الفور وجب عليه اتباعه وان ظن التراخي وجب عليه اتباعه والا فسد ان يكون
واجبا على ظنه التراخي فالقول بوجوب التحصيل على خلاف ظنه يلزم حراما وارتكاب المحرم اصرارا فلا
يكون احتياطا قولهم لو جاز التاخير اما ان يكون الى غاية او لا الى غاية الى اخره فهو مفوض
فما لو صرح الآمر بجواز التاخير فان كل ما دلوه من الاقسام متحقق فيه مع جواز تاخيره
وما ذكروه من الاقسام الاخيرين فهي غير دالة على وجوب تحصيل الفعل المامور به فانهما مشتركان
دلا على المبادرة الى الخيرات والمعفرة والمراد بما هو المبادرة الى سبب ذلك ودلالتهما
على السبب انما هي بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له على ما تاتي تقريره فلا دلالة لهما على
المبادرة الى كل سبب للخيرات والمغفرة بل مختص ذلك بما هو على وجوب تحصيله من الافعال
المامور بها ولا نعم كل فعل مامور به **المسئلة** السادسة الامر بالشيء على التعيين هل هو نهي عن
اضداده اختلفوا فيه وتفصيل المذهب اما اصحابنا فالامر عندهم هو الطلب القائم بالنفس
وقد اختلفوا 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 الاضداد لا ان الامر هو عين النهي وهو ما اختاره القاضي في اخر اقواله ومنهم
من منع من ذلك مطلقا وانه ذهب اما الحرمين والغزالي واما المعتزلة فالامر عندهم
بعين صيغة افعل وقد اتفقوا على ان عين صيغة افعل لا يكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل
وليس احدهما عين الاخرى واما اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن اضداده من جهة

ابي بكر

المعنى فذهب الجمهور من شيوخ المعتزلة الى منعه ومن المعتزلة من صار اليه كالقاضي وابي الحسن البصري
وغيرهما من المعتبرين منهم ومعنى كونه نهيا عن الاضداد من جهة المعنى عندهم ان صيغة الامر بنفسها
اقتضاء الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ومنهم من فصل بين امر الايجاب والندب وحكم بان امر الايجاب
يكون نهيا عن اضداده ومقتضيا للمنع منه لانه من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان اضداد
المندوب من الافعال المباحة عن منهي عنها لا نهي تحريم ولا تنزيه والمختار انما هو التفصيل وهو
اما ان يقول بجواز ان تعطف على الامر بالفعل لا بالطلاق ولا يقول به فان قلنا بجوازه على ما هو مذهب البصري
يتبع ما يقوله والامر بالفعل لا يكون نهيا عن اضداده ولا مستلزما له للنهي عنها بل جائز ان يؤمر
بالفعل وينهى عنه في الحال الواحد 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 وكان الامر امر
ايجاب او ندب اما انه مستلزم للنهي عن اضداده فلان فعل المامور به لا يتصور الا بترك اضداده وما لا
يتم فعل المامور به دون تركه فهو واجب الترك ان كان الامر للايجاب ومندوب ان كان الامر للندب على ما
سبق تقريره وهو معنى كونه منهيا عنه عين ان النهي عن اضداد الواجب يكون نهي تحريم وعن اضداد المندوب
نهي كراهة وتنزيه واما انه لا يكون عين الامر هو عين النهي اما اذا قلنا ان الامر هو صيغة افعل وظاهر
على ما سبق واما على قولنا ان الامر هو الطلب القائم بالنفس فلانا اذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني
العدم فهو وان كان على اصلنا فما يكون امرا سببا يتعلقه ما كان العدم وهو من هذه الجهة لا يكون
نهيا لانه انما يكون نهيا سببا يتعلقه ترك الفعل وهما سببان المغايرة التعلق والمتعلق متغايران
وان فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو وان تعدد فالامر منه ايضا انما هو الطلب المتعلق بايجاد
الفعل والنهي منه هو الطلب المتعلق بتركه وهما غيران فان قيل لو كان الامر بالفعل مستلزما للنهي عنه
مستلزما للنهي عن اضداده لكان الامر بالعباده مستلزما للنهي عن جميع المباحات المضادة لها ويلزم من ذلك
ان يكون حراما ان كان النهي للتحريم ومكروها ان كان النهي للتنزيه وخروج المباح عن كونه مباحا هو ذهب اليه
المعتزلة من ان الامر بالشيء يكره منه ان يكون ما عدا العباده المامور بها من العبادات المضادة لها ومنهيا
عنها وبحرمه او مكروهه وهو محال قلنا وان الامر بالفعل قد يكون عاريا عن اضداده والعاري عن الشيء
لا يكون ناهيا عنه لان النهي عن الشيء مسبوق بالعلم به والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال سلمنا انه مستلزم للنهي عن
اضداده لكن لم يسلم ان يكون النهي عن الاضداد عين الامر بل نحب ان يكون هو هو بعينه كما قاله القاضي ابو بكر
في احد قوليه وما حكاه انه اذا وقع الاتفاق على انه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده فدلالة النهي ان
كان هو عين الامر فما ان يكون ضد الله او مثلا او خطا فلا جائز ان يقال بالمضادة والا لما اجتمعا وقد
اجتمعا ولا خلاف ان يكون مثلا لان المثلين اضداد على ما عرف في الكلامات ولا جائز ان يكون خطا
ولا جائز وجود احدهما دون الاخر ثم في العلم والارادة ونحوهما ولا جائز ان يوجد احدهما مع ضد الاخر
ثم وجود العلم بالشيء مع الذهول عن المضادة لا ارادته ويلزم من ذلك انه اذا امر بالحركة المضادة للسكون

واذا كان النهي عن السكون مع العلم للامر بالحركة ان يمتنع الامر بالحركة والامر بالسكون المضاد للمنهي عنه
وفيه الامر بالضدين معا وهو ممتنع على ما وقع به الفرض واذا بطلت المغايرة بعض الاتحاد
وعلى هذا فالحركة عين ترك السكون وفعل الجوهر الذي هو عين بغرضه لغيره وغير الغرض والمترك
بالفعل الواحد هو عين المعدم من الغرض فطلب احدهما هو بعينه طلب الآخر على الاتحاد المطلوب
والجواب عن السؤال الاول انا لا نسلم ان هناك مباحات بل الواجبات المتضادة
المامور بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل المامور به لا في ذواتها كما يقول في فعل الصلوة
في الدار المغصوبة فانه في ذاته غير منهي عنه وان كان منهيا عنه من جهة ما يفعله به من شغل
ملك الغير كما سبق ذكره والا لفات الذي بها يتوصل 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 لكونها
مانعة من فعل المامور به فلا يلزم انه قد يامر بالفعل من هو عاجز عن احداثه وليس يصح قولنا
لاحد ان الامر بالشيء عند كونه آمرا به مع وجوب ان يكون عاجزا عن طلب ترك ما منع من فعل المامور
به من جهة لجهله وان كان عاجزا عن تفصيله ونحن انما نريد بقولنا ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن
الاضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل فقولهم انه يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد عين الامر
قلنا دليله ما سبق وما ذكره القاضي ابو بكر من الدليل فالمختار منه انما هو قسم المخالفة لا يلزم
من رد الجواز بعكس احدهما عن الآخر جواز ان يكونا من قبيل المتلازمات كالحركة والسكون
وكل متلازمين من الطرفين وبه يسقط الجمع بين وجود احدهما وضد الآخر ولا يلزم من جواز ذلك في بعض
المخلوقات جوازه في الباقي والحاكم بطلان ما ذكروه من ذلك بطلان ما هو مبني عليه **المسئلة**
السابعة مذهب اصحابنا والشيخ المعتزلة ان الامر بالشيء بالمامور به يدل على الاجزاء خلافا للقاضي عبد
الجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال لا يدل على الاجزاء وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تحرير معنى
الاجزاء للفظ الوارد بالمعنى والاثبات على نحو واحد فنقول كون الفعل مجزيا قد يطلق لمعنى
انه امتثل به الامر عند ما اداتي به على الوجه الذي امر به وقد يطلق لمعنى انه مسقط للقضاء
واذا علم معنى كون الفعل مجزيا فقد اتفق اهل الحق على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به
يكون مجزيا بمعنى كونه ممتثلا للامر وذلك مما لا خلاف فيه واما خالف القاضي عبد الجبار في
كونه مجزيا بالاعتبار الاخر وهو انه لا يسقط القضاء ولا يسع مع فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح
به في عمده وعلى هذا فكل من استدل من اصحابنا كامام الحرمين وغيره من العلماء على كون الاجزاء على كون
الفعل ممتثلا للامر الاول فقد استدل على محل الوفاق وحاد عن موضع النزاع
للمعتزلة وقد اورد ابو الحسين البصري اسئلة على كون الفعل مجزيا بمعنى انه مسقط للقضاء وقال لو
امر بالصلاة مع الطهارة فاتى بها من غير طهارة ومات عقيب الصلاة فانه لا يكون فعله
مجزيا وان كان القضاء ساقطا وزيادة عليه بعض الاصحاب وقال يمتنع تفسير الاجزاء بسقوط

القضاء لانا نعلل وجوب القضاء بكون الفعل الاول لم يكن مجزئا والعلة لا بد وان يكون معلوما للمعلول
والوجه في ابطالهما ان يقال اما الاول فلان الاجزاء الذي هو نفس سقوط القضاء مطلقا لما لزم ما قيل
من سقوط القضاء بالفعل حتى من هو مصور في حقه وجوب القضاء ودل على مصور في حق الميت واما
الباقي فلان عله صحة وجوب القضاء اما هو اسدراك ما فات من مصلحة اصل العبادة او صفتها او
مصلحة ما لعقد شبيب وجوبه ولم يجب لما مانع لما قيل واذا سمع محل النزاع فعود الى المصور فنقول
الفعل المامور به لا يخلو اما ان يكون فاقدا لما به المامور على نحو ما امر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه
او واقعا على بعض من الخلل والنقص الباقي لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء واما النزاع
في القسم الاول وليس النزاع فيه ايضا من جهة انه لم يشرع وروده امرا بعد خروج الوقت بفعل
مثل ما امر به اولا واما النزاع في ورود الامر بالفعل مصفا بصفة القضاء والحق بعدم لان القضاء عبارة
عن استدراك ما فات من مصلحة العبادة او مصلحة صفته او شرطه واذا كان المامور به قد فعل على وجهه
الكمال والتمام من غير نقص ولا خلل فوجوب القضاء انما يتصور اذا لم يحصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن سمى
القضاء اداء سفه بهذا التعبير وهذا مما تعارض مع تحقيق المنازعة فيه وان كان لا سبيل امكان ورود
الامر خارج الوقت بمثل ما فعل او لا غير انه لا يسمى قضاء ومن سماه قضاء فلا حاصل للنزاع معه اذ الى اللفظ
دون المعنى شيء **المسئلة** الخصم الاولى ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا اما مامورا بالقضاء فان
كان مامورا اما مع الظهارة حسبه فهو خلاف ومع ثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان كان مامورا اما بالصلاة على
حسب حاله فعدا الى ما امر به على الوجه الذي امر به ومع ذلك يحث عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا والدليل
المعتمد للخصم ما مامور بالمصير في حقه الفاسد على حسب حاله فوجب عليه القضاء السابق به ان الامر لا يدل على
عين الطلب لفعل ولا دلالة له على اسماع التكليف لمثل فعل ما امر به فلا يلزم بمقتضاه السابقة
ان الامر مثل النهي في الطلب والنهي لا دلالة له على اسقاط المنهي عنه فالامر لا يدل على كون المامور به مجزئا
والجواب عن الاولى ان لم نسلم وجوب القضاء فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا
على حول لنا وان سلمنا وجوب القضاء للنية لسنا حينا عما امر به من الصلوة المظنون طهارتها ولا عما امر به
من المصير في الحج الفاسد لانه فعل ما امر به على النحو الذي امر به واما القضاء اسدراك المصلحة ما امر به
اولا من الصلاة مع الطهارة والحج العري عن الفساد وعن لسنا نسلمه اما لا سلم من ورود امر يدل على
مثل ما فعل اولا واما الدعوى انه اذا اتى المامور بفعل المامور به على نحو ما امر به اسمع وجوب القضاء
ما ذكرناه من السبر وعن الثالثة انه قياس في اللغة وقد ابطلناه وان سلم فحكمه غير ثابت لان لا نسلم ان
الامر يدل على الاجزاء بمعنى اسماع وجوب القضاء بل امتثال الامر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقرر وتحرر
من الاصول **المسئلة** الثامنة اذا ورد صيغة افعل بعد الحظر فمن قال انها للوجوب قبل
الحظر اختلفوا منهم من حراها على الوجوب ولم يجعل لسبق الحظر اثرا كالمعتزلة ومنهم قال انها
للاباحة ورفع الحرج لعموم هم النوا فعلها ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره والمختار انها وان كانت

طاهره في الطلب والاقتضاء وموقوفه بالنسبة الى الوجوب والندب على ما سبق بعوز كل الامر
الامر من الاباحة محتمل للاباحة والاذن في الفعل كما يفتقر فاذا وردت بعد الحظر احتمل ان يكون مصروفه
الى الاباحة ورفع الحجر كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وافصت الصلوة فانتشروا واذا
طعمتم فاشتروا وانت بصيد عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا واحتمل ان تكون مصروفه
الى الوجوب كما لو قيل للحائض والنفساء اذا زال عنك الحيض فصلي وصومي وعند هذا فاما ان يتقابل
ما روى الامر احتمالين او يترجح احدهما على الاخر فان تقابل ما روى الامر احتمالين
وان قبل الوجوب الترجيح وامتناع التعارض من كل وجه فليس اختصاص الوجوب بما روى الاباحة
الا ان عموم الدليل على التخصيص والاصل عدمه وعلى هذا انصاف الوقف ليس وان احتمال الحمل
على الاباحة ارجح نظرا الى علته ورود مثل ذلك للاباحة دون الوجوب وعلى كل تقدير فمسمع الصرف
الى الوجوب وبالجملة فهذه المسئلة مستمدة من مسئلة ان صيغة افعل اذا وردت مطلقة هل هي ظاهرة
في الوجوب او الندب او موقوفة وقد تقدم ما هو كل فريق وما هو المختار فيه **المسئلة** الثامنة
اذا ورد الامر بعباده في وقت معين فلم تفعل فيه لعذر او لغير عذر او فعلت فيه على نوع من الخلل
اختلفوا في وجوب قضائها بعد ذلك الوقت هل هو بالامر الاول او بامر متجدد الاول هو مذهب الحنابلة
وليس من الفقهاء والثاني هو مذهب المحققين من اصحابنا والمعتزلة ونقل عن ابي بكر الدقاق انه قال
بوجوب القضاء بسبب النوع وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت فمن قال بحمله على الفور احتلفوا فيما
اذا وقع الاحلال به في اول وقت الامكان هل تجب قضاؤه بسرعة ذلك الامر او بامر متجدد والمختار انه
بهما فقد الامر بوقت فالقضاء بعده لا يكون الا بامر متجدد وبيانه من وجهين الاول انه لو كان الامر
الاول مقتضيا للقضاء لكان بمعرابه وهو عن بمعربه فانه اذا قال لهم في يوم الخميس اوصل في وقت الزوال
فانه لا اشعالة باتباع الفعل في غير ذلك الوقت لغة الثاني انه اذا علق لوقت بعين فلا بد
وان يكون دال الحكمة يرجع الى المكلف اذ هو الاصل في سمع الاحكام وسواء ظهرت الحكمة او لم
تظهر ودال الحكمة اما ان تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت او غير حاصلة والبتة حاصلة بالبتة
اوجه الاول انه يحتمل ان تكون ويحتمل ان لا تكون والاصل العدم الثاني انها لو كانت حاصلة فاما ان
تكون ممكنة لها في الوقت الاول او ازيد لا جايز ان تكون ازيد والا كان الحث على ايجاد الفعل بعد فوات وقته
اولى من فعله في الوقت وهو محال وان كانت ممكنة فهو ممنوع والا لما كان لتخصيص احد الوقتين بالدلوك
اولى من الاخر الثالث هو ان الفعل في الوقت موصوف بكونه اداء وقد قال عليه السلام لمن يعرب
المتفرنون الى مثل اداما امرت عليهم واداء لم تكن حاصلة في الوقت الثاني حتى حصولها في الوقت
الاول فاللوم من قضاء الامر للفعل في الوقت الاول ان يكون مقتضيا له فيما بعده وصار هذا
كما لو امر الطبيب المريض بشرب الدواء في وقت فانه لا تكون مساويا ولا لغير ذلك الوقت ولذلك اذا علق الامر
بشرط معين كما سيأتي حقه معينة او مكان معين كالامر بالوقوف بعرفة فانه لا تكون مساويا ولا لغيره

الوجه الثالث من الوجوه الاول هو ان العبادات المامور بها منقسمة الى ما لحق قضاؤه كالصوم والصلاة
والى ما لا يلحق كالجمعة والجهاد فلو كان الامر الاول مقتضيا للقضاء لكان القول بعدم الفصل مما فرض من
الصور على خلاف الدليل وهو ممنوع الرابع قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
امرنا بالصلاة ولو كان مامورا به بالامر الاول لكان بعد الخروج الوقت لا يفيد ولو لم يكن مامورا به لكان فاعله بالنهار
وهو اولى بالعظم فانه ان قيل لعله ورد لبيان معارض بخمسة اوجه الاول قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاتته الوقت الاول وهو مستطيع للفعل في الوقت الثاني لسائر الوقت
يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه واما الزمان فلا يكون مطلوبا بالامر اذ ليس هو من فعل المكلف واما
وقوع المامور به طرفا للفعل فاحاله لا تؤثر في مقتضى الامر وهو الفعل السالب هو ان العالم بالامور
والنهي انما هو القضاء بعد خروج وقت الفعل اداء لها المعنية ولا بد لكل من مقتضى والاصل عدم كل ما سوى الامر
فيكون هو المقتضى الرابع انه لو وجب القضاء بامر متجدد لكان اداؤه في الامر الاول ولما كان تسميته قضاء معنى
الخامس ان العبادة تحتمل له تعالى في الوقت الموضوع لاجل فيها فوات احلها لوجب سقوطها كما في الدين
للادمي ولانه لو سقط وجوب الفعل بفوات الوقت لسقط الاثم لانه من احكام وجوب الفعل ولان الاصل نفي
الوجوب فالقول بالسقوط بفوات الاجل على خلاف مقتضى الاصل والجواب عن المعارضة الاولى ان
الخبر دليل وجوب لا سبيل الى ما استطيع من المامور به وانما يعد ان لو كان الفعل في الوقت الثاني في احد الامر
الاول وهو محل النزاع وعن الثاني ان الامر اقتضى مطلق الفعل او فعلا مخصوصا بصفة وقوعه في وقت معين
الاول مسلوم والثاني مسلم وعن الثالث ان القضاء انما قيل بقضايه اما لكان بنا على ادلة اخر كما بنا على الامر الاول
قولهم الاصل عدم ما سوى الامر الاول قلنا والاصل عدم دلالة الامر الاول عليه ليس وقد بنا عدم دلالته
وعن الرابع انه انما سمي قضاء لكونه اسدادا لما فات من مصلحة الفعل المامور به اولا او بصلاحية وصفه كما تعدم
خصيصه وعن الخامس انه لو كان الوقت احد الفعل المامور به اذا لاحل عبارة عن وقت مهلة باخير المطالبة بالواجب
من وقته الى اخره كما في الحول بالنسبة الى وجوب الزكاة وليس كذلك اذ لو كان كذلك لما سقط الواجب
عراء الزكاة فيه ولا لان الوقت لمقدر للصلاة بل هو صفة الفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون
بحيث يحصل مؤداه دون تلك الصفة وعلى هذا فلا يخفى الكلام في الامر المطلق اذا كان بحيث لا يحصل الا على الفور ولم يكن
بالمامور به في اول وقت الامكان **المسئلة** العاشرة الامر المتعلق بامر المكلف لغيره بفعل من افعال المكلف
امرا لذلك الغير بذلك الفعل وسائه من وجهين الاول انه لو كان امرا لذلك الغير لكان ذلك مقتضاه
لغة ولو كان كذلك لكان امره صلى الله عليه وسلم لابوينا الصبيان بقوله مروهم بالصلاة وهم اسابيع امرا للصبيان
بالصلاة من الشارع وليس كذلك لوجهين الاول ان الامر الموجه نحو الابوين هو امر تكليف وكذلك يدم الولي
شرعا فلو كان ذلك امرا للصبيان لكانوا مطيعين بامر الشارع وحاصله ذلك يحوق الذم بالحالة
شرعا وهو غير مسموع في حق الصبيان لعدم فهمهم لخطاب الشارع ورفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحنث وبقول ان فعل الصبي واقع بامر الولي والصبي وان كان واحدا غير ان

ان سنته انهما مختلفة فالبيع احتلا فيهما فى اللزم بسبب ذلك الثانى انه لو كان امر المعصى لم يحل اما ان يكون
اهلا لفهم خطاب الشارع او لا يكون اهلا له فان كان الاول فلا حاجه الى امر الولى له او ان يكون
احد الامرين بالبيد او الاصل فى افاده الالفاظ لمعانيها انما هو الباسين وان لم يكن اهلا له فامر وخطابه
مسمع تلاحماء وادا لم يكن امر الولى بامر الصبيان امرا للصبيان فانما ان يكون د لل لعدم اقتضائه
لوكل لعبه او لمعارضه ما يلزم منها تعطيل احد الدليلين عن اعماله وهو خلاف الاصل فلم يتق
سوى الاول يكون د لل لعدم اقتضائه لفعله وهو المطلوب الثانى من الوجهين انه لو سلم ان يكون
السند لعبده سالم مرعانا بكذا او يقول لغانم لا تطعمه ولا تعد ذلك منا فضيه فى كلامه ولو كان ذلك
امرا لغانم وكانه قال اوجبت عليك طاعتى ولا تطعمى وهو سا قض على هذا لوا وجب لكان امرا على المولى
باحد امرين عن ما لا يكون د لكل الخابا للاعطاء على ذلك الغير كما فى قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم خذ من اموالهم
صدقه فان ذلك لا يدل على انجاب اعطاء الصدقه على الامه نفس ذلك لانجاب بل ان وجب فانما يجب بدليل
اخر موجب لطاعة الرسول فيما حكم به تعظيما له ونفيا لما يلزم من مخالفته من تحقيره وهضمه فى اعين
الناس المبعوث اليهم المعصى الى الاحلال بمقصود البعثه والا فلا يعدان يقول السيد لاحد عبديه
اوجبت عليك ان تاخذ من العبد الاخر كذا او يقول للاخر جرمت عليك ما اعطيته من عين ما فضه فانما اوجبت
ولو كان الخاصه دلالة على احد العبدين انجابا على العبد الاخر كان ما اعطاه قتل وجوب الاخذ انما يتم
كلا اعطاء وما لا تتم الواجب الا به فهو واجب فلما ان كان الوجوب متعلقا بفعل الطالب فهو على
متوقف على الاعطاء وان كان معلقا بفعل الاخذ وان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء فليس كل ما يتوقف عليه الواجب
يلزم واجبا الا ان يلزم معدورا لمن وجب عليه الاخذ واعطاء الغير عن مقدور لمن وجب عليه الامر فلا يلزم
واجبا **لمسئله** الحاديه عشر اذا امر تفعل من الافعال مطلقا عن مقيد فى اللفظ بفعل خاص قال
بعض اصحابنا الامر انما تعلق بالماهيه المطلقه المتحوله ولا تعلق له بشئ من جزئياتها وذلك لا يامر بالبيع فانه لا يلزم
امرا بالبيع بالعين العاشر ولا بغير المثل او هما مفهومان فى مسمى البيع ومحللان بصيغتهما والامر انما تعلق
بالقدر المشترك وهو عين مستلزم لما خصص به وكل احد الامرين فلا يلزم الامر المتعلق لا بهم معلقا بالخاص
اللهم الا ان يدل القرينه على ارادة احد الامرين قال ولا دليل لنا ان الوجد فى البيع المطلق لا بالمغلب
البيع بالغبن الفاحش وهو عين صحيح وذلك لان نهايه الاستراك بين الجزئيات معنى كلى لا تصور لوجوده فى الاعيان
والا كان موجودا فى جزئياته ويلزم من زوال الحصار ما تصلح لاستدلال لبرهن عليه فما لا يصلح للدليل هو كال وعلى
هذا فليس معنى استدلال الجزئيات فى المعنى الكلى سوى ان الحد المطابق للطبيعه الموصوفه بالكليه يطابق للطبيعه
الجزئيه بل ان تصور وجوده فليس فى عين الاذهان واذا كان كذلك فالامر طلب ايقاع الفعل على ما تقدم وطلب
الشئ لا يستدعى كونه متصورا فى نفس الطالب على ما تقدم تصوير وايقاع المعنى الكلى فى الاعيان لا يتصور
فى نفسه فلا يلزم متصورا فى نفس الطالب فلا يلزم امر به ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق فهو امر بالفعل
مطلقا لا بفعل لانه متعلق بما لا يطاق فاذا الامر لا يلزم بغير الجزئيات الواقعه فى الاعيان لا المعنى الكلى وبطل

ما ذكره ثم وان سلم ان الامر متعلق بالمعنى المشترك وهو المسمى بالبيع فاذا اتى المامور بمعض الجزئيات كالبيع بالغبن
الفاحش فقد اتى بما هو مسمى البيع المامور به الموصل فيه فوجب ان يصح نظرا الى معنى صيغة الامر المطلق
بالبيع وان فصل بالبطلان فلا يكون ذلك لعدم دلالته الامر به بل لدليل معارض **لمسئله** الثانيه عشر الامران
المتعاقبان اما ان لا يلزم الثانى عطفا على الاول او يلزم معطوفا فان كان الاول فاما ان يخلف المامور به او يماثل
فان اخلف فلا خلاف فى اقتضاء المامور به على اخلاف المذاهب فى الوجوب والندب والوقف وسواء الملزم الجمع
بينهما كالصلاه مع الصوم او لا يلزم الجمع كالصلاه فى مكانين او الصلاه مع اداء الزكوه وان ماثلا فاما ان يلزم المامور
به فاعلا للمرار او لا يلزم فاعلا له فان لم يلزم فاعلا له كقوله صم يوم الجمعه صم يوم الجمعه فانه للتاكيد المحض
وان كان فاعلا للمرار فان كانت اعاده مما منع من المرار كقول السيد لعبده اسقنى ما اسقنى او كان الثانى
منهما معرفا كقوله اعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم فلا خلاف اقتضاء فى كون الثانى مؤكدا للاول واما الخلاف
فيما لم يلزم الاعاده ما بعده من المرار والثانى عين معرف كقول صل ركعتين صل ركعتين فقال العاصى عند
الجمهور ان الثانى يفيد عين ما افاده الاول ويلزم الاتيان باربع ركعات مصرا منه الى ان الامر الثانى لو اعرد افاد
اقتضاء الركعتين فلم لم يفد عدمه امر اخر لان الاقتضاء لا يخلف وخالفه ابو الحسين البصرى بالذهاب الى
الوقف والمردود من حمل الامر الثانى على الوجوب والتاكيد للاول والاظهر انه اذا لم يلزم الاعاده مانعة
من المرار ولا الثانى معرف ان معنى الثانى غير معنى الاول وسواء قلنا ان معنى الامر الوجوب او الندب او هو موقوف
من الوجوب والندب كما سبق لانه لو كان معنيا عن ما اقتضاه الاول كان فائدة التاكيد ولو كان معنيا
غير ما اقتضاه الاول كان فائدة التاسيس والتاسيس اصل والتاكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الاصليه اولى فان قيل
الا انه يلزم منه تكثير مخالفة المعنى الاصلى والدليل يراه الله معين العدد الزائد ولس احد الامرين اولى من الاخر فهو
معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر فانا اما ان نقول ظاهر اجر الوجوب او الندب او هو مردد بينهما
على وجه لا حرج له فيهما على اخلاف المذاهب حمله على التاكيد خلاف الظاهر من الامر وادا تعارض الرجحان
سلمنا ما ذكرناه اولا كيف وانه يحمل ان يقال الوجوب فى نفس الامر وفى تركه حادور فوات المقصود من الواجب
وتحصيل مقصود التاكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود التاكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى واما ان
كان الامر الثانى معطوفا على الاول فان كان المامور به محللا فلا نزاع انه يقتضى اجتماعهما للمامور بين الملزم
الجمع اولم يلزم وان ماثلا فالمامور به ان لم يقبل المرار فالامر الثانى للتاكيد من غير خلاف كقوله صم يوم الجمعه
وصم يوم الجمعه وان كان قابلا للمرار فان لم يلزم الاعاده مانعه من المرار ولا الثانى معرف فالحكم على ما تقدم
فيما ادا لم يلزم حرف عطف وورد بترجيح آخر وهو موافقه الظاهر من حرف العطف ودليل كقوله صل ركعتين
وصل ركعتين واما ان كانت الاعاده ممنوعا من المرار او كان الثانى معرفا كقوله اسقنى وما اسقنى ما
وقوله صل ركعتين وصل الركعتين فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف او مع منع
الاعاده من المرار وسعى الامر على ما ذكرناه فيما ادا لم يلزم حرف عطف ولا تم تعريف ولا اعاده
ما تعم من المرار وقد عرف ما فيه واما ان جمع المعرف والاعاده المانعه من المرار فى معارضه

حرف العطف لقوله اسقني ما واسقني الماء فالظاهر الوقف لان حرف العطف مع ما ذكرناه من الترجيح
الباقي الموجب لحمل الامر الثاني على الثاني شيئ واقع في مقابلته العادة المانعة من التكرار ولا التعريف
ولا بعد بترجيح احد الامرين بما يقترن به من ترجيحات اخر

الصنف الثاني في النهي واعلم

انه لما كان النهي مقابلا للامر وقد دل ما قبل في صدر الامر على اصولها واصول المتعلقة به من التعريف والاختيار وقد دخل
مقابله في حد النهي لا لحق وجه الاقتضاء والالزام في ان النهي على اصول اخواتها هاهنا له صيغة تخصه وتدل
عليه معلى ما يطلق الامر ايضا وان صيغة لا تفعل وان ترددت بين سبعة عوامل في التحريم والكراهة والتحقير
لقوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به وسان العاقبة لقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لقوله تعالى
لا تؤاخذنا ان نسينا والياس لقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد لقوله لا تسالوا عن اشياء وهي حقيقة
في طلب الترك واقتضائه وتجاز فيما عداه وانها هل هي حقيقة في التحريم او الكراهة او مشتركة بينهما
او موقوفة فعلى ما يلحق في الامر من التردد والمجاز والخلاف في المسائل فعلى وزان الخلاف في
مقابلاتها من مسائل الامر وما حدها كما قدمناها فعلى الناظر بالنقل والاختيار عنه ان لا يدع الاستيفاء
الى ما يدعوه الحاجة الى معرفته من المسائل الخاصة بالنهي لاختصاصها ما حد لا يحقق لها في مقابلاتها
من مسائل الامر وهي بلغت ثمانية

المسئلة الاولى اختلفوا في النهي عن التصرفات والعقود المفيدة احكامها
كالبيع والنكاح ونحوهما هل يقتضي فسادها ام لا فذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي
حنيفة والحنابلة وجمع اهل الظاهر وجماعة من المتكلمين الى ما ذهبنا اليه من اختلفوا في جهة الفساد
منهم من قال انه دل من جهة اللغة ومنهم من قال انه من جهة الشرع دون اللغة ومنهم من لم يقل
بالتفاوت وهو اختيار ابي العز العراقي وليس من الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي
الحسن الكرخي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري من متاخريهم ولا يعرف خلافا لابي حنيفة
لغير انه لا يقدح في البيع في وقت النداء يوم الجمعة الا ما يعارض مذهب مالك واحمد حيث قال في احدى الروايتين
عنه والحمار ان ما نهي عنه لعينه فالنهي لا يدل على فساده من جهة اللغة بل من جهة الشرع اما انه لا يدل
على الفساد من جهة اللغة فلانه لا معنى لكون التصرف فاسدا سوى انه غير حكمه ولم يرتب الشارع عليه
منه وجوه عرفوه غير مفيد لها والنهي هو طلب ترك الفعل وكما ان اقتضاء الفعل لا يدل على ترتب
غرضه شيئا مفيدا لها فكذلك اقتضاء الترك لا يدل على ترتب غرضه شيئا مفيدا لها ولهذا فانه لو قال بعتك عبدي هذا
وكان ذلك سببا للحل ونهيته عن التسلط عليه لم يكن ذلك رافعا لحله وان علقت ملكيتها ومسلطيته على مال الزنا
كان سببا لحله ونهيته عن التسلط عليه وان علقت سبب الملك كان البيع سببا له فانه لا يلزم من فساقه
التصرف لغيره فساده لغيره ولذلك فانه لو نهى عن بيع ما لا يملك كان ذلك مانعا من انعقاد البيع
وكذلك ان النهي طلب ترك الفعل وهو اما ان يكون للمقصود دعاء الشارع الى طلب ترك الفعل او لا للمقصود
لا جائز ان يقال انه لا للمقصود اما على اصول المعتزلة فلانه عبث والعبث قبيح والقبيح لا يتصور من
الشارع واما على اصولنا فانا وان جوزنا خلو افعال الله عن الحكم والمقاصد لكن انا نعتقد ان الاحكام

المروعة لا تخلو عن حكم ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب بل لحكم الوقوع فالاحكام اذا
تعقدت على اسماء خلوا الاحكام الشرعية عن الحكم وسواطهرت لنا او لم تظهر وبتقدير ان لم يكن خلو بعض الاحكام
عن الحكمة الا انه نادر والعالب عدم الخلو وعند ذلك فاذا دار الامر ما وقع فيه النزاع تحت العالب
دون اغلب واذا دار الامر بين ان يكون للمقصود تعين ان يكون للمقصود واذا كان للمقصود فلو صح التصرف
وكان سببا لحله المطلوب منه فاما ان يكون مقصود النهي راجعا على مقصود الصيغة او ساكتا
او مرجوحا لا الاحتمال ان يكون مرجوحا اذ المرجوح لا يكون مقصودا مطلوبا في نظر العقلا والعالب
من ادعى انما هو النادر بل الاحتمال ان يكون مقصودا فلا يرد طلب الترك لحظه والا كان الطلب خلوا
عن الحكمة وهو ممتنع لما سبق ولدل ليس انه لا يكون ساكتا فلم يبق الا ان يكون راجعا على مقصود
الصيغة ويلزم من دل المساع الصحة وامساع انعقاد التصرف لا فادة احكامه والا كان الحكم بالصحة
خلوا عن حكمة ومقصود صرورة لكون مقصودها مرجوحا على ما تقدم بقرر وانبات الحكم خلوا
عن الحكمة في بعض الامر ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه من
كون النهي لا يدل على الفساد لغة معارض بما يدل عليه وسانه من جهة النص والاجماع والمعنى
اما من جهة النص فقوله صلى الله عليه وسلم من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد والمردود ما ليس بصحيح ولا
مقبول ولا يخفى ان المنهي ليس بمامور به وهو من كان مردودا واما الاجماع فهو ان الصحابة
استدلوا على فساد العقود بالنهي فمن ذلك احتجاج ابن عمر رضي الله عنهما على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى
ولا تمسكوا بعصم الكوافر حتى يومن ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا ومنها احتجاج الصحابة على فساد ربا
النسيئة بقوله تعالى وذروا ما بقي من الربا وبقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق
الحديث الى اخره واما المعنى فمن وجهين الاول انا اجمعنا على حمل بعض المنهي على الفساد كالنهي عن
بيع الحر والمجهول ولو لم يكن ذلك مقتضى النهي لكان الامر بالعكس خلافا للاصل عدمه فكان ذلك مقتضى النهي
ويلزم منه العادة حيث وجد والا كان ضد ما قبله مع تحقق قبله وهو ممتنع بخلاف الفاعل
الثاني ان النهي شارك الامر في طلب الفعل والامر دليل الصحة فليكن
النهي دليل الفساد المقابل للصحة صرورة لكون النهي معارضا للامر وانه يجب ان يكون حكم احد المتعارضين
كالحكم الآخر مما دل عليه مفوض بالنهي عن العبادة لعنها فاما احمعنا على انها لا تصح ولو صح الناهي
بالصحة لكان مناقضا وان سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لغة لكن لا نسلم عدم دلالته على الفساد بين
جهة المعنى وما ذكرتموه من وجوب ترجيح مقتضى النهي على مقتضى الصحة ممنوع بانه يلزم
الصحة وليس يلزم من دل على الصحة الا ان يسلم له شاهد الاعتبار ولو سلم له شاهد الاعتبار
كان الفساد راجحا من العباس لا من نفس النهي ولا من معناه والجواب عن قوله
صلى الله عليه وسلم من احدث في امرنا ما ليس منه فهو رد من وجهين الاول لا نسلم ان الفعل المنهي عنه
حيث انه سيء اثر شيء احكامه عليه ليس امرنا حتى يكون مردودا الثاني انه اراد به الفاعل

وبقدره من ادخل في دعتا ما ليس منه فالفاعل في داي مردود بمعنى لونه مردودا انه عين فتاب ونحن نقول
فان قيل عود الضمير الى الفعل اولى اذ هو الذي ورد فلنا الا انه يلزم منه المعارضة بينه وبين ما
ذكرناه من الدليل ولا كذلك ما اذا عاد الى الفاعل فكان عوده الى الفاعل اولى الثالث انه وان
عاد الى نفس الفعل المبني عنه الا ان معنى كونه ردا انه مردود ومعنى انه عين مقبول وما لا يلون مقبولا
هو الذي لا يلون مثابا عليه ولا يلزم من كونه عين مثاب عليه ان لا يلون مساويا لنوع احكام الخاصة
به عليه وهو عين محل النزاع وعن الحديث الاخر ما ذكرناه من الوجه الثاني والثالث وان سلمنا
دلالتهما على الفساد فلم لا يجوز ان يكون ما دل على الفساد من مقتضيات النهي بل من دليل الخروج عنه
ردوه ونحن لا ننكر ذلك وعن الاجماع لا نسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغة على الفساد بدليل ان صحة ذلك وان
يصح بالنظر الى دلالة الدوام على ما قررناه ولحمل الفعل عليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وبه يخرج
الجواب عن الوجه الاول من الثاني وعن الثاني من المعنى ان النهي وان كان معاندا للامر ولا نسلم ان الامر
مقتض للصحة حتى يكون النهي مقتضيا للفساد وان سلمنا اقتضاء الامر للصحة وان النهي معاند له فلا
نسلم لزوم احدهما لخلوهما عن اسوار المعاندات في لازم واحد وان سلم انه يلزم من ذلك المعاند
حكمهما فلم لا يجوز ان لا يكون النهي مقتضيا للصحة اما ان يلون مقتضيا للفساد فلا واما النهي
عن الفساد فمسلم فلا نسلم انه محال ان النهي عن الفعل يعتد فلا يتصور ان يلون عبادة مامورا بها ومما لم يكن
عبادة فلا يتصور صحتها عبادة فان قيل بعد ان جعلتم النهي عن الفعل لا يعتد من جهة حرمته لكونه سببا للوقت احكام
الخاصة به عليه فهو محل النزاع والمناقضة انما يلزم بالنظر الى دلالة الملازمة دون اللغة وعن الاعتراض
الاخير انا لا نسلم ان الفساد للوجود ما يناسب الفساد للعقوبة الى شاهد بالاعتبار والما قضية
بالفساد لعدم المناسب المعتبر مما بيناه من اسلوام النهي لوقوع الفساد اجيب عن الاول بانا لا نسلم
على ان النهي عن الفعل لا يدل على صحته ونقل ابو بكر محمد بن الرازي وابي حنيفة انهما قالا بدلالة على صحته
والمحاورة مذهب اصحابنا لو حصل الاول ان النهي لو دل على الصحة اما ان يدل عليها بلفظه او بمعناه اذ
الاصل عدم ما سوى ذلك واللازم ممنوع وسيأتي دلالته على ان صحة الفعل لا معنى
لها سوى ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهي لغة لا يدل على طلب ترك الفعل ولا اشعار له بغير ذلك وسيأتي
ايضاح دلالته على الصحة بلغاته ما بيناه من ان النهي بمعناه يدل على الفساد في المسألة المتقدمة
فلا يلون ذلك مفيدا لنقيضه وهو الصحة الوجه الثاني انا اجمعنا على وجود النهي حقيقة
صحة كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وكالنهي عن الصلوة في ايام الحيض بقوله صلى الله عليه
وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك والنهي عن نكاح ما نكح الاب بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
من النساء ولو كان النهي مقتضيا للصحة لكان مخلفا لمقتضاه مع وجود النهي على خلاف الدليل
وهو خلاف الاصل وسواء كان المعارض راجحا او لا لمعارض فان قيل اذا نهى الشارع عن صوم يوم
النحر وعن الصلاة في الاوقات والاماكن المكروهة وعن بيع الربا فالاصل ثبوت اصل الفعل والصوم

والبيع على عرف الشارع وعرف الشارع هي ذلك انما هو الفعل المعتبر في حكمه شرعا فلو له يكن الصوف المنهي عنه
كذلك لما كان هو الصوف الشرعي وهو ممتنع قلنا او لا نسلم وجود عرف الشرع في افادة الاسماء لما يتبق
وان سلمنا ان له عرفا لكن في طرف الاوامر والنواهي الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فالنهي انما هو عن الصوم
اللغوي دون الشرعي وان سلمنا عرف الشارع في هذه الاسماء ولكن لا نسلم عرفه فيها ما ذكروه بل انما هو محال كصوم
ومكث مختنث ومحال الجمل على ذلك حمل على الاكثر ولا يلزم من كون الصوف ممثل الصوم وقوع الخلاف وان سلم
ذكروه معتضد بما ذكرناه من المناهي مع اتفاقهم على انها

المسألة الثالثة انهم اختلفوا في ان النهي هل هو اقتضاء على الفعل
العقل يقتضي الانتهاء عنه حالا لما تقدم ان ذلك ثابت وذاهب ذلك انه لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقد رأيناه يحرك
عن جميع الوجوه فان العبد لم يفعل ذلك ولو مضى زمان بعد مخالفة النهي سيده ومستحقا للذم في عرف العقلاء واهل اللغة ولو لم
يكن النهي مقتضيا للتكرار والدوام لما كان كذلك وان قيل لا حتمال ان النهي قد ورد لدوام كما في النهي عن الزنا
وشرب الخمر ونحوه وقد يرد ولا يراد به الدوام كما في النهي عن الصوم والصلاة ونحوه والصور بان متفاوتان في
طلب ترك الفعل لا غير وهو مفقود في دوامه في احدى الصورتين وعدم دوامه في الاخرى والاصل ان يلون اللفظ
حقيقة فيهما من غير اشتراك ولا مجاز والدال على القدر المشترك لا يلون دالا على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين
واضافة فانه لو كان النهي مقتضيا للدوام لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل وهو ممتنع قلنا
النهي حث ورد بغير مراده الدوام لوجب ان يلون دالا لقرينة نظرا الى ما ذكرناه من الدليل ما قبل انه ذلك يلزم منه
الاشتراك او المجاز قلنا وان لزم منه التجوز وهو على خلاف الدليل لا ما قلناه الى القرينة الصارفة غير ان جعل حقيقة في
المرة الواحدة ما نوجب جعله مجازا في الدوام والتكرار لاجل حقيقتهما وليس العمل بجعله مجازا في التكرار وجعله
في المرة الواحدة ما ولى من العكس بل جعله حقيقة في التكرار اولى لامكان التجوز به عن البعض لانه مشتمل عليه ولو جعلناه
حقيقة في البعض لما امكن التجوز به عن التكرار لعدم استوائه وبه يندفع ما ذكروه من الوجه الثاني انتهى

الصنف الثالث في معنى العام والخاص ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى العام والخاص وصيغ
العموم اما العام فقد قال ابو الحسن البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ووافقه على ذلك
بعض اصحابنا وهو فاسد من وجهين الاول انه غرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس
المقصود هاهنا من الحد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظا بل شرح المسمى اما بالحد الحقيقي او الرسمي
وما ذكره خارج عن القسمين الثاني انه غير مانع لانه يدخل فيه قول القائل ضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق لجميع
ما هو صالح له وليس بعام وقال العوالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو
غير جامع فان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة ولا دلالة له على شيئين فصاعدا اما المعدوم ليس بشيء
عند وعند اهل الحق من اصحابنا والمستحيل بالاجماع وان كان جامعا الا انه غير مانع فان قولنا عشرة ومائة ليس
من الالفاظ العامة وان كان مع افادته دلالة على شيئين فصاعدا وهي الاحاد الداخلة فيها والحق في ان العام
العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا معقولنا اللفظ وان كان مختصا للعلم والخاص
بعده قايد بعد العموم بالالفاظ للونه من العوارض الحسية لها دون عرضها عند اصحابنا وجمهور الامة كما

مانى بعرفه وقولنا الواضع احتراز عن قولنا ضرب زيد عمرا وقولنا الدال على سبيل البدل احتراز عن
والمعدوم وفيه ايضا احتراز عن الالفاظ المطلقة كقولنا رجل ودرهم وعن اسماء الاعلام كزيد وعمرو
فان لفظة رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد من احاد الرجال واحاد الدراهم ولا تساويها معا بل
على سبيل البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن لفظة اثنين وقولنا مطلقا احتراز عن قولنا عشرة ونحوه
ونحوه من الاعداد المقيدة ولا حاجة بنا الى قولنا من حيث هو واحد احتراز عن الالفاظ المشتركة
والحازنة واما عدد من يعتد لونها من الالفاظ العامة كم مائة نحو فلا يدلون مع احد هذا القيد
حاسما واما عند من لا يقول بالعموم فلا حاجة به الى هذا القيد ايضا اذ اللفظ المشترك عنده دال على تمام
مقابل على طريق البدل وكذلك الحكم في اللفظ على جهة الحصة والمجاز وفي الحد المذكور ما ندرأ النقص
بذلك وهو قولنا الدال على سبيل معا واما الخاص فقد فصل فيه بقولنا بالنسبة فهو دال بالنسبة تعالى
لدخول الالفاظ المهملة فيه فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص ثم فيه تعريف الخاص بسلب
العام عنه ولا يخلو اما ان يكون بينهما واسطة او لا فان كان الاول فلا يلزم من سلب العام عن الخاص وان كان
الثاني فلس تعريف احدهما بسلب حقيقة الآخر عنه اولى من العكس والصافان اللفظ قد يكون خاصا بالنسبة الى انسان
فانه خاص بالنسبة الى لفظ الحيوان وما جرى عن كونه عاما بالنسبة الى ما تحته وان قيل انه ليس بعام من جهة
ما هو خاص فقد تعريف الخاص بالخاص وهو ممتنع والحق في ذلك ان تعال الخاص قد يطلق باعتبار الاول
وهو اللفظ الواضع الذي لا يصلح مدلولا له لاكثر من مسمى كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه
الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى
غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار
بلفظ الحيوان من جهة واحدة واما المحقق معنى العام والخاص فما علم ان اللفظ الدال بعمم الى عام
لا اعم منه كالمذكور فانه يساوي الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والى خاص الخصوص منه
كاسماء الاعلام والى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان فانه عام بالنسبة الى ما تحته
من الانسان والفرس وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم ونحوه واما صيغ العموم
عند العالمين بها وهي اما ان يكون عامة فيمن يعقل وما لا يعقل جمعا وافرادا مثل اي في الجزاء والاستفهام
واسما الجموع المعرفة اذا لم يكن عهد سواء كان جمع سلامة او تكسير كالمسلمين والرجال والمكارم كرجال
ومسلمين والاسماء المذكورة لها مثل كل وجميع وباقي الجمع اذا دخلته الالف واللام من غير عهد
كالرجل والدرهم والنكرة المنفية لقولك لا رجل في الدار وما في الدار من رجل والاضافة لقولك ضربت
عبدك واكرمت دراهمي واما عامة فيمن يعقل دون غيره كمن في الجزاء والاستفهام بمعقل من عندك
ومن جاءني اكرمته واما عامة فيمن لا يعقل اما مطلقا من غير اختصاص بجنس مثل ما في الجزاء قوله
على البدل ما اصدت حتى ترد والاستفهام بمعقل ما ذا صنعت واما لا مطلقا بل مختصة بمعقول جنس
ما لا يعقل مثل متى في الزمان حيثما واينما في المكان حيثما واستفهاما مثل متى جاء القوم

ومتى حسبي الرمتك واين كنت اكرمتك واذا سائلا على ما اوردناه من بيان المقدمة فلنشرع الان في المسائل
وهي خمسة وعشرون مسئلة **المسئلة** الاولى العموم هل هو معلوم ام لا فذهب جماعة من علماء الالفاظ كصيغة واحمد
في احد قوليه كصيغة للمعنى فساواه الجمهور وابو حنيفة الاولون وقد احتج المسلمون بعلم الاطلاق
سايغ دايغ في لسان اهل اللغة بعلم الملك الباسي بالعطاء والانعام وعمهم المطر والخصب
والجيوش والاصل في الاطلاق الحقيقة احتج الباقون بان الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين
الاول انه لو كان حقيقة في المعاني لاطرد في كل معنى اذ هو لازم للحقيقة وهو غير مطرد ولهذا فانه لا يوصف
شيء من المعاني الخاصة الواقعة في امداد الاساره انها لزيد وعمرو بل يوصف عاما لا حقيقة ولا مجازا الثاني
ان من لوازم العام ان يكون مجازا ومع الحاده مساويا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء والانعام
الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر ولذلك المطر فان كل جزء اخص منه بحيث من الارض لا يوجد له
بالنسبة الى الجزء الآخر منها ولذلك الطعام في الخصب والقحط فلم يوجد من ذلك ما هو مع الحاده مساويا شيئا
من جهة واحدة فلم يكن عاما حقيقة بخلاف اللفظ الواضع لفظ الانسان والفرس احتج المسلمون على
الاول بان العموم وان لم يكن مطردا في كل معنى فهو غير مطرد في كل لفظ فان اسماء الاعلام كزيد وعمرو ونحوه
لا تصور عروض العموم له لا حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعاني
حقيقة فلذلك في الالفاظ وان كان ذلك لا يمنع في الالفاظ فليكن كذلك في المعاني ضرورة عدم الفرق وعن
الوجه الثاني انه وان تعذر عروض العموم للمعاني الجزئية الواقعة في امداد الاشارة اليها حقيقة
وليس ذلك ما يدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الاذهان كالمتصور من معنى الانسان المجرد
عن الامور الموجبة لتشخيصه وتعيينه فانه مطابق لمعناه ومطابقته لمعاني الجزئيات الداخلة
تحته من زيد وعمرو ومن جهة واحدة لمطابقة اللفظ الواضع العام لمدلوله تارة واذا كان عروض
العموم للفظ حقيقة اما كان لمطابقة اللفظ الواضع العام لمدلوله تارة واذا كان عروض العموم
للفظ حقيقة اما كان لمطابقة الحاده للمعاني الداخلة تحته من جهة واحدة وهذا المعنى بعينه
موجود في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فكان العموم من عوارضها حقيقة **المسئلة** الثانية
اختلف العلماء في معنى العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا فذهب المرجئة
الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب وذهب اساعي وجماهير المعتزلة وشيء من الفقهاء الى ان
ما سيق دليله من الصيغ حقيقة في العموم مجاز فيما عداه ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف باللام
الجنسي اذا دخله الالف واللام كما مائتي تعريفه وهو مذهب ابي هاشم وذهب ارباب الخصوص الى ان
هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجاز فيما عداه وقد نقل عن الاشعري ما يدل على انه توقف فلا ندري
ما الاستوائي بين العموم والخصوص والآخر الوقف وهو عدم العلم بشيء مما قيل من الخصوص في
العموم او الخصوص او الاشتراك والواقفية على الوقف العائد الى التوقف على كل واحد من القولين
حاكمة الاصوليين ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد والامر والنهي

وقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والمختار انما صح الاحتجاج بهذه الالفاظ
في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ يقينا سوا اريد به الكل او البعض والوقف فيما وراء ذلك
ومنهاج الكلام فيه على ما عرف في التوقف في الامر بين الوجوب والندب فعليك بنقله الى ها هنا
وانما يتحقق هذا المقصود بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها ولنبدأ من ذلك بشبه ارباب
العموم وهي نصية واجماعية ومعنوية اما النصية فمنها قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب
ان ابني من اهلي وان وعدك الحق تمسكا منه بقوله تعالى واهلك واقره الباري تعالى على ذلك واجابه بما
دل على انه ليس من اهله ولولا 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 لاخصمن محمدا ثم جا الى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال له قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يدخلون النار فاستدل بالعموم ولم
ينكر عليه النبي ذلك بل نزل قوله تعالى مبينا لقوله مخصصا بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون ومنها قوله تعالى ولما جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا
اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله
الا امراته كانت من الغابرين ووجه الاحتجاج بذلك ان ابرهيم فهم من اهل هذه القرية العموم
حيث ذكر لوطا والملائكة اقروه على ذلك واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثناء
امراته من الناجين وذلك كله يدل على العموم واما الاجماع فمنها احتجاج عمر رضي الله عنه على ابي بكر رضي
الله عنه في قتال مانعي الزكوة بقوله كيف تقاتلهم وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم 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 صلى الله عليه وسلم الا بحقها فدل على ان لفظ الجمع المعرف للعموم
ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر رضي الله عنهما في توريثها من ابيها صلى الله عليه وسلم بعموم قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى ما رواه عن
النبي صلى الله عليه وسلم الى دليل التخصيص وهو قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة
ومنها احتجاج عثمان على علي رضي الله عنهما في جواز الجمع بين الاختين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانهم
واحتج علي بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولم ينكر على احد منهما صحة ما احتج به وانما يصح ذلك ان لو كانت
الازواج المضافة والاخوات على العموم ومنها ان عثمان رضي الله عنه لما سمع قول لبيد الا كل شي ما خلا
الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل قال له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولم ينكر عليه منكر ولولا ان كل للعموم
لما كان كذلك ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش ووافق
الكل على صحة هذا الاحتجاج من غير نكير ولو لم يكن لفظ الائمة عاما لما صح الاحتجاج به ومنها
اجماع الصحابة على اجرا قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة ومن قتل مظلوما وذروا
ما بقي من الربا ولا تقتلوا انفسكم ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا وصية لوارث ولا تنكح المراة على عمتها

ولا خالتها ومن القي سلاحه فهو امن الى غير ذلك على العموم واما الشبهة المعنوية فمنها ان العموم
من الامور الظاهرة الجلية والحاجة ماسة الى معرفته وعدم تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا
يتقاصر في عموم الحاجة الى معرفته عن معرفة الواحد والاثنين وسائر الاعداد والخبر والاستخبار والامر جى
والتمني والندا وغير ذلك من المعاني التي وضعت لها الاسما بل وربما وضعوا للمسمى الواحد اسماء
والفاظا مترادفة مع الاستغنا عنها ومنها ما يخص كل واحد من الالفاظ المذكورة من قبيل
اما من الاستفهامية كقول القائل من جاك فلا يخلو اما ان يكون حقيقة في الخصوص او العموم او
مشتركة بينهما او موقوفة او ليست موضوعة لواحد من الامرين لا حقيقة ولا تجوزا والاول محال والا
لما حسن ان يجاب بجملة العقلا لكونه جوابا عن غير ما سئل عنه ولا جائز ان يكون مشتركة او موقوفة
والا لما حسن الجواب بشي الا بعد الاستفهام عن مراد السائل ولتوقف الجواب ولا جائز ان يقال بالاخير للاتفاق ق
على ابطاله فلم يبق الا ان يكون حقيقة في العموم واما الشرطية وهي قوله اذا قال السيد لعبده من دخل
داري فاكرمه فانه اذا اكرم كل داخل لم يحسن من السيد الاعتراض عليه ولو اخل باكرام بعض الداخلين فانه يحسن
لومه وتوبيخه في العرف واللغة فانه يحسن الاستثنا من ذلك بقوله الا ان يكون فاسقا والاستثنا يخرج
من الكلام ما لولاه لكان داخلا فيه ولولا ان من للعموم لما صح ذلك وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف
المستعملة للشرط والاستفهام مثل ما واي ومتى واين وكم وكيف ونحوه وكذلك مثل كل وجميع فانها
للعموم وبيانه من جهة الاولى انه اذا قال القائل لعبده الزم كل من دخل داري فانه يسقط عنه اللوم بالزام
كل فرد ولا يسقط بتقدير اخلاله بالزام البعض وانه يحسن الاستثنا بقوله الا الفاسق وذلك دليل العموم
كما سبق الثاني انه لو قال رايت كل من في البلد فانه يعد كاذبا بتقدير عدم رويته لبعضهم الثالث انه
اذا قال القائل الناس علما فقول القائل ليسوا كلهم علما ولو لم يكن اسم كل للعموم لما كان نقيضا للاخر
لجواز ان يكون كل واحد منهما عن ما سواه الاخر الرابع انا ندرك التفرقة بين كل وبعض ولو كان كل غير مفيد
للعموم لما تحقق الفرق لكونه مساويا في الافادة للبعض الخامس انه لو كان قول القائل كل لا يفيد العموم
والبعض لتعريه تارة عن البعض وتارة عن العموم جميعه لكان قول القائل لهم سادا الاحد الا ترى فيما دخل
عليه لا ما ليس الا الكل لو قال رايت غنما باسره واما الجمع المعرف فهو للعموم لوجهين الاول ان
لفظ الجمع المعرف اما ان يكون مفيدا للاستغراق او لعدد غير مستغرق لا جائز ان يقال بالثاني لانه
ما من عدد تفرضه من ذلك الا ويصح نسبته الى المعرفة بانه منه والاول هو المطلوب الثاني انه يصح تاكيده بما
هو مفيد للاستغراق والتاكيد ما يفيد تقوية المؤكد لا امرا جديدا فلو لم يكن المؤكد مفيدا للاستغراق
لكان التوكيد مفيدا له او كان مفيدا لامر جديد وهو ممتنع واما النكرة المنفية فلقوله لا رجل
في الدار وفي سياق النفي لقوله ما في الدار من رجل فان القائل لذلك يعد كاذبا بتقدير روية رجل ما
وانه يحسن الاستثنا بقوله الا زيد وانه يصح تكذيبه بقوله بل رايت رجلا كما ورد في قوله تعالى قل من انزل الكتاب
الذي جاء به موسى مكذبا لمن قال ما انزل الله على بشر من شي فدل ذلك على كونها للعموم ولانها لو لم تكن

للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيد العدم دلالته على نفي كل اله سوى الله تعالى واما الاضافة كقوله
اعتقت عبدي واماي فانه يدل على العموم بدليل ليزوم العتق والطلاق وانه يحوز لمن سمعه ان يتزوج
من اي العبد شاء وان يتزوج من الاماء ما شاء اذ دون رضى المولى وليس للمولى حال العبد الذي هم به ذلك
لعدم صحة الاقرار بالنسبة الى الجميع ولولا ان ذلك للعموم لما كان كذلك واما اسم الجنس اذا دخل عليه
الالف واللام ولا عهد فانه للعموم لاربعة اوجه الاول انه اذا قال القائل جاءني الرجال فلان يقول
واحد معين فاذا ادخلت عليه الالف واللام فلو لم يكن الالف واللام معه للاستغراق لكانت معطلة
لتعذر حملها على تعريف الجنس لكونه معلوما دونها وهو معنى السابع انه يصح نعته بالجمع المعرف
وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم فلو لم يكن المنعوت به وذلك كقولهم اهلك الناس الدينار الصغر والدرهم
البيض فان صح الاستدلال منه على قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وهو دليل العموم
السابع ان القائل قايلان وايل يقول ان الالف واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع بعد
العموم وقايل بالنفي مطلقا وقد ثبت انها موضوعة للعموم في الجمع والتفرقة بلزوم قولا بالتفصيل
بعد به قايل السوابع انه اذا دخلت الالف واللام لتعريف المعهود وعاد الى جميعه لعزم او لوجود ها
الى البعض منه دون البعض فلو لم اذا دخلت لتعريف الجنس واما الجمع المنكر فدل على انه للعموم
ثلثة اوجه الاول ان قول القايل رجال يطلق على كل جمع على الجملة حتى الجمع المستغرق واذا حمل على
الاستغراق كان حمله على جميع حقايقه وكما في السابع انه لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض لعينه
والا كان مراده مبهما فحيث لم يعينه دل على انه للاستغراق الثالث انه يصح دخول الاسم عليه بدل واحد
من احاد الجنس فكان للعموم ومن سمعهم ان العرب فرقت بين ما لتعيد العموم والخصوص واصل الوضع
فقالوا في الخصوص رايت زيدا عينه ونفسه ولا يقولون رايت زيدا كلهم اجمعين وقالوا في العموم رايت
الرجال كلهم اجمعين ولا يقولون رايت الرجال عينه ونفسه واحتلف الثالث يدل على احتلاف الموضوع لان
الثالث مطابق للمعدد ومنها انهم قالوا وقع الاجماع على ان الباري تعالى قد كلفنا احكاما لا يعلم جميع
المكلفين فلو لم يكن للعموم صيغة تفيد الاحاطة وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه او كان التكليف
به تكليفا بما لا يطاق وهو محال واما سبب ارباب الخصوص فاولها ان تناول اللفظ الخصوص
متيقن فتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المحتمل اولى وبانيها ان لئن اسعمال هذه الصيغ المتيقن
الخصوص دون العموم ومنه يقال جمع السلطان الجيوش وجمع الصناع وجمع الصغت دراهمي
وصوغت من حلي ونحوه فكان حقيقة فيما استعملها فيه اغلب اولى وبالثها انه اذا كان
السبب لغلبة لزوم الرجال ومن في حل داري فاعطه درهما ومني حل فعمر مصدوق عليه ومني
جاءني فاكرمه وان كان وحشي حل فانه لا يحسن الاستفهام عن اراده البعض من ذلك ويحسن
الاستفهام عما وراء ذلك فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفهام عنه اولى ورابعها انه لو كان قول القايل رايت الرجال للعموم لكان اذا اراد به الخصوص كان المخبر كاذبا

كما لو قال رايت عشرين ولم ير غير عشرة بخلاف ما اذا كانت للخصوص واريد بها العموم وخامسها لو كانت
للعموم لكان بالدها فايدة لغير ما افادته وكان عبثا وكان الاسماء منها ناقصا وسادسها وخص
من انها لو كانت للعموم لما جمعت لان الجمع لا يتناول بعد ما لا يعد المجموع وليس بعد العموم والاستغراق كثرة
فلا يجمع وقد جمعت في باب حكاية الكلمات عند الاستفهام فانه اذا قال القايل جاءني رجال فلان يكون
في حالة الوقف دون الوصل وقول الشاعر ابوا ان يحملوا ثمنون الخ فلو لم يكن للعموم لما قالوا الخ وقلت عموما لما ه
فعدوا قال سيبويه انه ساد عن معمول به واما شبهة ارباب الاستغراق فاولها ان هذه الالفاظ والصيغ
وردت للعموم تارة وللخصوص تارة والاصل في الاطلاق الحقيقة وجمعه الخصوص عن جمعة العموم
فكان اللفظ المتردد الدال عليهما حقيقة مشتركا كلفظ العين والقرء ونحوه وبانيها انه لحسن عند
اطلاق هذه الصيغ الاستفهام من مطلقها ايل اردت البعض او الكل وحسن الاستفهام عن كل واحد
منهما دليل الاشتراك فانه لو كان حقيقة في احدهما دون الاخر لما حسن الاستفهام عن جمعه الحقيقة واما
شبهه من قال بالعموم في الاوامر والنواهي دون الاخبار فهو ان الاجماع منعقد على تكليف ما لا يطاق
لجميع المكلفين وسواهي عامة لهم فلو لم الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما او كان تكليفا ما لا يطاق
وهو محال وهذا بخلاف الاخبار فانه ليس بتكليف ولان الخبر يجوز ورود ه بالمجهول لا يمكن له اصلا القوله
تعالى ولم اهلها فلهم من قرن وقوله ما نسخ من ذلك لعمر بخلاف الامر فانه وان ورد بالمجمل لقوله وايتوا حقه يوم
حصاده وقوله واقيموا الصلاة وايتوا الزكوة فانه لا يخلو عن بيان مستقدم او متاخر او مقارن والجواب
عن جهة الاجمال عن جميع هذه الشبه ما سلفناه في مثله ان الامر للوجوب والندب فعليك بتقله الى هاهنا
واما من جهة التفصيل اما ما ذكروه في باب العموم من الايات اما قصة نوح فلا حجة فيها وذلك لان اضافته
الاهل وان اطلق ارادة للعموم وما ذكره الخصوص في قولهم جمع السلطان اهل البلد وان كان ثم لحم الناس والصبيان
والمرضى وعند ذلك فليس القول بحمل لفظ على العموم بقرينة اولى من القول بحمله على الخصوص بقرينة ومحن
ولانسلم صحة الحمل على العموم بقرينة واما الخلاف في كونه حقيقة ام لا واما قصة ابن الزبعرى فلا يحتج
فيها ايضا لان سوالة وقع فاسدا حيث ظن ان ما عامه فيمن يعقل ليس كذلك ولهذا قال له النبي صلى الله
عليه وسلم سكر عليك ما احمقك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل وهي ان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها والارض وما طحاها ونفس وما سواها وليس حقيقة بل مجازا ويجب القول بدلالة عمومه
ومن قول النبي صلى الله عليه وسلم اما علمت ان ما لا يعقل وما فيه من موافقة المعقول عن اهل اللغة في ذلك
واما قصة ابرهيم صلى الله عليه فمحتملها ما سبق في قصة نوح عليه السلم واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر رضي الله
عنهما فلا حجة فيها ايضا لانه انما فهم العصمة من العلة الموجبة لها في الاموال والدماء وهي قول لا اله الا
الله فانها مناسبة لذلك والحكم متى علق على علة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكان ذلك انما العلة لتعليك اما
ان يكون ذلك ما خوذا من عموم دمائهم واموالهم فلا ومعارضة ابي بكر اما كان لما فهمه عمر من التعليل
المفهم للعموم لا لغيره واما وهمه فاطمة رضي الله عنها مع اي بكر فالكلام في اعتماد العموم في قوله عليه السلم

الله في اولادكم الاية مثل ما سبق في قصة نوح وهو الجواب ايضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع من الاختين
ثم قد امكن ان يضاف ذلك الى ما فهمه من العلة الموجبة لرفع الحرج وهي الوجوب لا الى عموم اللفظ
ولم لا يحتاج على بطلانه بقوله وان تجمعوا بين الاختين لم يكن بعموم اللفظ بل بما اوما اليه اللفظ من العلة
المانعة من الجمع وهي الاخوة فانما مناسبة لذلك دفعا للاضرار الواقع بين الاختين من المزاحمة
على الزوج الواحد واما صحة الاحتجاج باللفظ بحرده ان لو كان للعموم وهو محل النزاع وان صح
الاحتجاج في هذه الصورة بمحض اللفظ فلا يمتنع ان يكون ذلك لما اقترن به من قرينة العلة الرافعة
للحرج في احتجاج عثمان رضي الله عنه والعلة المانعة من الجمع في احتجاج علي رضي الله عنه واما بلزوم عثمان للتناقض
في قوله وكل بعض لا محالة رابيل فالمانع ان ما فهمه من قرينة حال السائل الدالة على قصد تعظيم الرب
تعالى بعبايه وتطلان كل ما سواه اما ان يلزم ذلك مستفادا من مجرد قوله كل فلا وانما الاستدلال
الى تكرر قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش لما علم منه صلى الله عليه وسلم لما ظهر له من قصد النبي صلى الله عليه وسلم
لتعظيم قريش وتميزهم بقصر على غيرهم من القبائل ولولم يلزم ذلك لدل على الخصوص فيهم والاستغراق
لما حصلت هذه الفائدة واما اجماع الصحابة على اجراء ملا دلوه من الايات والاحاديث على التعميم
في كل سارق وزان دون ذلك فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بها من العلل الموجبة اليها الموجبة
للتعميم وهي الزنا والسرقة وقصد الظلم الى غير ذلك اما ان يكون تعميم تلك الاحكام مستندا الى عموم تلك
الالفاظ فلا واما ما دل من السنة على الاولى المعنوية فالجواب عنها انا وان سلمنا ان للعموم
ظاهرا وان الحاجة داعية الى وضع لفظ يدل عليه ولان لا سلم استحالة الاخلال به على الواضعين
ولهذا فقد اخلوا بالالفاظ الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي يدعو الحاجة الى تعريفها بوضع
اللفظ عليها وذلك كالعقل الحالي وزائحة المسك والعود وغير ذلك من انواع الروائح والطعوم
الخاصة بما لها فان قيل لا يسلم انهم اخلوا شيء من ذلك فانهم يقولون رائحة المسك ورائحة العود
وطعم العسل وطعم السكر الى غير ذلك والاضافة من جملة الالفاظ الصناع المعرفة ولهذا فان البياني يتعلى
قد عرف نفسه بالاضافة في قوله ذي العرش ذي الطول الى غير ذلك قلنا وعلى هذا لا يسلم ان
العرب اخلت بما تعرف العموم فان الاسماء المجازية والمشتركة ايضا من الاسماء المعرفة كالسيارة
سانه وما وقع فيه الخلاف من الفاظ العموم فهي عند جمهور الامة على ما عرفوا حقيقة
في العموم دون غيره او مجازا فيه وحصفه فيه وفي غيره فيكون مشتركا وعلى كل تقدير فالظاهر
التعميم في وضعهم عن معرف ولا خلاف في ذلك واما الخلاف في جهة دلالته عليه هل هي
حقيقة او هي مجاز وخفاء جهة الدلالة والوقوف في بعضها لا يبطل اصل الوضع
والتعريف واما الشبهة الثانية فقولهم ان من اداة الشرط اسماء مبنية لا تخلو
عن الاقسام المذكورة في بعض كل من يسلم وللزم قالوا بوجوب بعض بعضها مع علم الدليل
القاطع على ذلك قولهم لو كانت المخصوص مما حسن الجواب بقول العقلاء قلنا ولو كانت

للعموم لما حسن الجواب بالبعض الخاص لما قرروه وليس احد الامرين اولى من الاخر كيف وان الجواب بالدليل
سقط بيان يكون للخصوص يكون جوابا عن السؤال عنه وزياده الجواب بالخصوص بعد بيان يكون
للعموم لا تكون جوابا عن السؤال عنه ولذلك كان الجواب بالكل مستحسنا مع ما تابع ان يكون مستركه
وليس كذلك فلا يحسن الجواب الا بعد الاستفهام فلما اذا حادث مستركه وهي استفهامه فالاستفهام
انما هو عن مدلولها ومدلولها عند الاستفهام اما هو احد المدلولين لا بعينه فاذا اجاب فانما
اجاب عما سئل عنه فلا حاجة للمسئول الى الاستفهام وليس طيه ان المفهوم من قول السيد
لعبده من دخل داري فاكرمه العموم لما قرروه فلنا ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ بل من قرينة
الزام الوفاء حتى انا لو قدرنا انه لا قرينة اصلا ولا لحق بما سوى اللفظ المذكور فانا لا نسلم فهم العموم
منه ولا جواز التعميم دون الاستفهام او ظهور دليل يدل عليه بناء على قولنا بالوقف ويدل على ذلك انه
يحسن الاستفهام عن العدد ولو كان على اي صفة قدر وحسن ذلك يدل على التردد ولولا التردد لما حسن
الاستفهام وقولهم انه يحسن الاستفهام منه سلمنا ولكن لا نسلم انه لا بد من دخول ما استثنى تحت المستثنى منه فان
الاستثناء من غير الجنس صحيح وان لم يكن المستثنى داخلا تحت المستثنى منه ولا له عكسه دلالة ويدل على ذلك صحة قوله
تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن والظن ليس هو العلم وهو داخل تحت لفظ العلم وقول الشاعر وقفت فيها اصيلا
لا اسائلها اعيت جوابا وما بالربع من احد الا اواري لايا ما ابينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد
فان قيل نحن انما ندعي ذلك فيما كان من الجنس لا في غيره قلنا واذا كان من الجنس فالاستثناء يدل على وجوب دخول
ما استثنى تحت المستثنى منه او على صلاحية الدخول تحت الاول ممنوع والثاني مسلم ويدل على ذلك صحة استثناء
كل واحد من احاد الجنس من جموع القلة وهي ما سأول العشرة فما دونها وهي افعل نحو افلس وافعال
نحو اصنام وافعلة نحو اعبد وفعلة نحو صبية مع ان احاد الجنس غير واجبة الدخول تحت المستثنى
منه والاستثناء من جمع السلامة اذا لم يدخله الالف واللام فانه من جموع القلة بنص سيبويه فان قيل
نحن انما ندعي ذلك فيما يصح استثناء العدد الكسر والقليل منه واستثناء العدد الكثير وهو ما
زاد على العشرة لا يصح من جمع القلة قلنا فيلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر فانه
يصح وان كان كل واحد من المستثنى غير واجب الدخول تحت الجمع المستثنى منه ممكن الدخول فان قيل
لو صح الاستثناء لاحراج ما يصح دخوله لما لم يجب دخوله لصح ان يقول القائل رأيت رجلا الا زيدا لصلاحيته
دخوله تحت لفظ رجل وهو غير صحيح وايضا فان الاستثناء يدخل في الاعداد لقول القائل له علي عشرة
دراهم الا درهما وهو واجب الدخول وايضا فان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء اخراج جزء من كل
والجزء واجب الدخول في كله قلنا اما الاول فلان قوله رأيت رجلا لا يطلق الا مع ما في نفس
الامر مرئيه وقوع الرؤية عليه وان لم يكن معناه عند المتكلم والمعنى لا يصح الاستثناء منه
احاد اما الثاني فمعدل عن المحسوس من حيث ان دخول الواحد في العشرة
لا يمنع من صحة دخوله فيها بمعنى انه لا يمتنع دخوله فيها وما ليس بممتنع اعم من الواجب وعند ذلك

فلا يلزم ان يكون لاستثنا لوجود الفعل بل لصحه الدخول وهو الجواب عن الوجه الثالث ايضا ثم ان استثنا
واجب الدخول لا يمنع من اتساعهم الدخول وعلى ما قررناه في ابطال الاستدلال على عموم من استدل به
وجزاييه يلزمه ان يعد من الالفاظ العامه لفظ الرجال لوجود عموم كل وجميع قولهم في الوجه الثاني انه لو
قال رايت كل من في البلد يعد كاذبا بعد بعضهم لا قلم لوروم ذلك مطلقا فانه لو قال اكلت
جميع الطعام او كل التمار او كل الصناع او كل العسكر فانه لا يعد في العرف كاذبا بعد بخلف احاد الناس
والعرف يدل على شايع ذايع وليس حواله دلالة على العرفيه اولى من حواله صور الالفاظ على العربيه وقولهم في
الوجه الثالث ان قول القايل لم اكلم الناس عد يدل على انه اخرج الناس كلهم واما الاستثنا فانه لو
فسر كلامه بالعالم عد كان تفسيره صحيحا مقبولا وبهما امكن حمل كلامه على ذلك فلا يكون ذلك بعد اما يصح
الدعوى بعد ظهور الدليل الدال على اراده الكل بحيث لا تشذ منهم واحد وقد دللنا على انكاره واما السراع
في اقتضا اللفظ لذلك بمطلقه فقولهم في الوجه الرابع انا ندرك التفرقه بين بعض وكل سلم لكن من جهة
ان بعضا لا يصلح للاستغراق وكل صالح له وما دونه ولا يلزم من ذلك ظهور ذلك في العموم وقولهم في الوجه الخامس
انه يلزم ان يكون قولهم لهم بنا ما لا تاكيد فلما وارد بسببه مراد من لفظ لا تحرجه دلالة كونه تاكيدا لما
اراده فان لفظه صالح له وقولهم في الجمع المعرف ان نكره الجمع المعرف ترد على نوعين الجمع المنكر فلما متى اراد
ارادة الاستغراق اراد لم ترد به ذلك لاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من كونه صالحا للاستغراق ان يكون
معينا له بل غايته انه اذا قال رايت رجالا من الرجال كان ذلك ترديدا صالحا للجمع المعرف الى الاستغراق
وقولهم انه يصح بالنكره ما بعد الاستغراق فلنا دليل سد على كون المولد صالحا للعموم والدلاله على العموم
عند التاكيد ولا يدل على كونه معينا بوضعه للعموم قولهم في تعميم النكره المنفيه لو قال لا رجل في الدار
فانه يعد كاذبا بتقدير وجود رجل ما قلنا انما عد ذلك كاذبا بدليل لانه قوله لا رجل في الدار انما سيق لعموم
رجل في الدار فاذا دار رجل في الدار كان كاذبا فلا يلزم ما ذكر في الدلالة على العموم في طرف النفي اذ هو بعيد عما لبس بعام
قولهم انه لحسن الاستثنا سيق جوابه قولهم انه يصح تاكيده بانك رايت رجلا قلنا سبق جوابه ايضا
قولهم لو لم يدل للعموم لما كان قول القايل لا اله الا الله توحيدا قلنا وان لم يدل خصوصه على العموم فلا مانع اذا اراده
العموم بها وعلى هذا فمهما لم يرد المتكلم بها العموم فلا يلزم قولهم وحيدا وان اراد ذلك كان توحيدا للكل
يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينه حال المتكلم الدالة على اراده التوحيد وعلى هذا يكون الحال الصالح
فيما اذا قال ما في الدار من رجل وهو اهل الاداب انما للعموم اما حمله على عموم الصلاحيه دون الوقوع
قولهم في الاضافه اذا قال اعتق عبدي وامامي ثم مات حازلمن سمعه ان يروح بل من شا من العبيد دون
رسي الورثه فلما ولو قال اعتق رقبه ومن ختلي وضربت عبدك فانه لا يعد كاذبا بتقدير عدم انفاق
بعض ذا همه وعدم صرم بعض خيله وعدم ضرب بعض عبيده ولو كان ذلك للعموم لكان كاذبا وليس كذلك
الى القرينه اولى من صرف ما دلوه الى القرينه وهو الجواب عن قوله العبد الذي في يدي لفلان ما ذكروه
في الدلاله على التعميم اسم الجنس اذا دخله الالف واللام فاما الوجه الاول منه قولهم لا بد للالف واللام من فايده

فلما امكن ان يكون فايدتها تعريف المعهود وانه لم يكن ثم معهود فالتردد بين العموم والخصوص على السويه بخلاف
ما قبل دخولها واما الوجه الثاني فقد قيل انه من الجعل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك
مجاز وليهذا فانه لم يطرد في كل اسم فرد فانه لا يقال حاني الرجل العلما والرجل الملعون ثم وان سلم ثبوته
بالجمع فانما كان كذلك لان المراد من قولهم اما هو جلس الدينار وجلس الدرهم لاجله الدينار وجله الدراهم
وحينئذ كان لهذا الجلس الدينار وجلس الدرهم امر متحقق في كل واحد واحد من ذلك الجلس حاز بعضه الجمع
نظرا الى ما قصا العين للجميع لا نظرا الى ما قصا لفظ الدينار والدرهم للجمع واما الاستثنا في الآيه فهو
مجاز وليهذا لم يطرد فانه لا يحسن ان يقال رايت الرجل الا العلما وعلى هذا النحو ما ورد من قولهم
دخل دار زيد الرمته وهو صحيح جايز فانه لا يحسن ان يقال حاني الرجل الهم اجمعون ويمكن ان يقال اذ مثل هذا قاس
في اللغه وهو غير جايز واما الوجه الثالث فدفعه بمنع الحصر فيما قيل للعامل بلغه والثالث هو قول
العامل بالمفصل واما الوجه الرابع فحاصله يرجع الى القياس في اللغه وقد ابطلناه واما ما ذكروه في
تعميم الجمع المنكر اما الوجه الاول منه فعنه جوابان الاول ان قول القايل رجال حقيقة في كل عدد على خصوصه
ممنوع وان اراد به انه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الاعداد فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون واردا على ما
هو الاحق حقيقة ولا مجازا وعلى هذا فقد بطل القول بانا اذا حملناه على الاستغراق كان حملا له على جميع حقايقه
صورة واحدة بخلاف ما لو حملناه على كل عدد بخصوصه عنوانه ليس حمله على الاستغراق
مع احتمال عدم اراده اولى من حمله على الاقل مع كونه متيقنا واما الوجه الثاني فانا نلزم المتكلم به
بيان اراده للبعض عينا ان لو كان اللفظ موضوعا له واما اذا كان موضوعا للبعض مطلق فلا واما الاستدلال فقد
عرف حواله بيانه وان اهل اللغه انما وضعوا على تنكيره نكره ولو كان للاستغراق لكان معرفه كله فلا يلزم منكر امحالطا
بنفيه قولهم ان الحروف موضوعه بين الواحد والعموم ما ذكروه انما يصح انا لو كان كلهم اجمعون بالبدا للعموم وليس
كذلك بل هو تالد للفظ الذي يجوز ان يراد به العموم وغير العموم قولهم لو لم يدل للعموم صيغه لدل عليه لكان
المطيف بالامور العامه تكلما بما لا يطاق فلنا انما يلزم ذلك لو لم يلزم من ثم ما يدل على العموم وليس كذلك ولا يلزم
من عدم صيغه دال عليه بوضعها دون قرينه المطيف بالحال مع وجود صيغه دال عليه مع القرينه اما شايعه
ارباب الخصوص قولهم في الشبهه الاولى ان الخصوص مستفيض ولنا ذلك لا يدل على انه مجاز اذ الزياده فان اللغه مستفيضه
في العشر ولا يدل على كونها لفظ العشر حقيقه في الثلثه مجازا في الزياده فان مثل الا ان الزياده في العموم على اللغه
ايضا مستفيضه في مثل ليس كزيد ولا الا ما ضح لمساواها نقوله عشر الا ثلثه ليس وان ما دلوه من الترجيح معارض بما
يدل على كونه حقيقتا في العموم ودلالته من كل ما يحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل لفظ على الخصوص لم يحصل مراده وبعد
ان يكون مراده الخصوص لم يتسع حصول مقصوده منه بعد ان حمل على العموم بل المقصود حاصل وزياده وليس
احد الامرين اولى من الاخر قولهم في الشبهه الثانيه ان الذي استعمال هذه الصيغ حقيقه في الخصوص ومجاز في
العموم ويدل عليه ان استعمال لفظ العابث والعدوة غالب في الجاحد المسعد من الانسان وان كان مجازا فيه وحقيقه في الموضع
المطمين من الارض وفنا الدار وله لكل لفظ الشجاع حقيقه في الجبه المخصوصه وان كان غالب استعمال في الرجل المقدام

له على آخر

قولهم الثالثه انه لا يحسن الاستفهام عن اراده البعض لخلاف العموم قلنا حسن الاستفهام عن اراده
العموم لا لمجرد الصيغه عن كونها حقيقه في العموم ودليل ذلك انه لو قال القائل دخل السلطان البلد ولست بحرا
وباطن حبلا وانت حمارا فانه يحسن استفهامه هل اردت بالسلطان نفسه او عسكره وهل اردت بالحبل
الحبل الحقيقي او الوحل العظيم وهل اردت بالحمار الحمار الحقيقي او البليد واردت بالبحر البحر الحقيقي او
رجلا كريما وعدم حسن الاستفهام عن البعض ليس لوضع نون الصيغ حقيقه فيه بدليل البقيه
من العشره قولهم في الجواب لو كان قوله رايت الرجال للعموم لكان كاذبا بتقدير اراده الخصوص فلما اطلقوا
كاذبا مع كون لفظ حقيقه في العموم ان لو لم يكن لفظه صالحا لاراده البعض مجازا ولهذا فانه لو قال رايت
اسدا او حمارا او بحرا وكان قد راى انسانا شجاعا وبليدا وانسانا كريما لم يكن كاذبا وان كان لفظه في غيره وهذا
بخلاف ما اذا قال رايت عشره رجال ولم يكن راى غير خمسه فان لفظ العشره مما لا يصلح للخمسه
لا حقيقه ولا مجازا قولهم في الخامسه انه لو كان لصيغة الجميع للعموم لكان تاكيدها عشرا ليس كذلك فانه
يكون ابعد عن مجاز قد المتكلم وابعد عن قبول التخصيص واغلب على الظن كيف وانه يلزم على ما ذكروه عدم تاكيد
الخاص بقولهم جاءني زيد عينه نفسه وتاكيد عقود الاعداد لقوله تعالى تلك عشره كامله وما هو الجواب
ههنا عن التاكيد يكون جوابا في العموم قولهم وكان الاساس منها نقضا يلزم عليه الاساس من الاعداد
المقيده كقوله له على عشره الا خمسه فانه صحيح بالاتفاق مع ان لفظ العشره صريح فيها وجوابه في الاعداد
جوابه في العموم قولهم في الدسته ان من لوكاش للعموم لما جمعت قلنا قد قيل ان ذلك ليس بجمع وانما
هو الحاق زياده الواو واشباع الحركه وسيذكر ان نكون جمعا فقد قال سيبويه انه لا يعمل عليه ما فيه
من جمع من حاله الوصل وانما يجمع عندما اذا حلى بها الجمع المنكر حاله الوقف واذ ذاك فلا يلزمون للعموم
واما شبه اذيال الاشتراك قولهم في الشبهه الاولى ان هذه الصيغ قد يطلق تارة للعموم وتارة
للخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقه فلما الاصل في الاطلاق الحقيقه لصيغه الاشتراك ولا لصيغه الاشتراك
الاول ممنوع والثاني سلم وذلك لانه اذا كان مشتركا اصوليا في فهم كل واحد من مدلوليه الى قرينه تعينه صار
ساويا للقطع فيه الى الكل والقرينه قد تطهر وقد تخفى وذلك يعني الى الاجمال بمقصود الوضع وهو التفاهم
وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقه في مدلول واحد فانه يحمل عليه عند اطلاقه من غير افتقار الى قرينه تحمله بالفهم
قولهم في الثانيه انه يحسن الاستفهام فلما دل لا يدل على كون اللفظ مشتركا فانه يحسن مع كون اللفظ مختصا
بالمدلول كالمدلول الفاعل فعال السلطان فعال الحمقه مع كون اللفظ حقيقه في شيء ومجازا في غيره كما سبق لمثله
من قول القائل صدقت حبلا وراب بحرا ولقيت حمارا فانه يحسن استفهامه اكل اردت بذلك المدلول الحقيقه
او المجازيه من الرجل العظيم واللئيم والبليد وذلك لما بينه زايدة الامن المجاز فيه من الابهام وزياده عليه الظن
وما لبيده لما اللفظ ظاهر فيه وللمساغه في دفع المعارض كما سبق في التاكيد واما طريق الرد على من فرق في
الواقعيه بين الامر والاخبار وهو ان حمل ما يدل لرونه في الدلاله على وجوب التوقف في الاخبار العامه ما لا يقبل
لمعرفتها لقوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء عليم ودلال عمومات الوعد والوعيد فانها مظنون بعرفتها لان بقاء كثير من

الامر حاضر عن المعاصي والانعاد الى الطاعات ومع التساوي في التكليف فلا معنى للفرق وان سلمنا ان ذلك يقتضي
سلامة التكليف بالاطلاق فهو غير ممتنع عندنا على ما سبق بصورين قولهم بانبا ان من الاخبار ما يورد بالمجهول لئلا
وان من غرض الخلاف الامر فلما لا لم امتناع ورود الامر بالمجهول لبين وان هذا الفرق وان ذلك على عدم الحاجه فيما
كان من الاخبار لم يظن بعرفتها الى وضع اللفظ العام بازائه فغير مطرد فيما ظن بعرفته كما سبق وهو عن قائلين
بالتحصيل من حيث وجوب المسئله الثالثه اختلف العلماء في اقل الجمع هل هو اثنان او ثلثه وليس محل
الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغه وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك في الاثنين والثلثه وما زاد من غير خلاف وانما
محل النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغه مثل قولهم رجال ومسلمون واذا سمع محل النزاع فمعول مذهب عمر وزيد
بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق وجماعه من اصحاب الشافعي انه ثلثه ومذهب ابن عباس والشافعي وابي حنيفه
والمشايخ وجماعه من اصحاب الشافعي انه ثلثه ومذهب امام الحرمين
الى انه لا يشتمل ورد لفظ الجمع الى الواحد احتج الاولون لجمع من جهه الخطاب ومن جهه اللغه والاطلاق
اما من جهه الكتاب فقوله تعالى اما معكم مستمعون واراد به موسى وهرون وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا وقوله تعالى وهل اتاك نبا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
بغا بعضنا على بعض وقوله تعالى فان كان له اخوه فلامه السدس وازاد به الاخوين وقوله تعالى عسى الله
ان ياتيني بهم جميعا واراد به يوسف واخاه وقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث واراد به داود وسليمان وقوله
تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما من جهه اللغه ما روى
عن ابن عباس رضي الله عنه قال الاثنان فما فوقهما جماعه واما من جهه الاشعار اللغوي فهو ان اسم الجماعه
مشتق من الاجتماع وهو مسمى الى شيء وهو محقق في الاثنين حسب تحققه في الثلثه وما زاد عليها ولذلك يصح في
العرف ان يقول جمعت بين زيد وعمرو واجتمعا وهما اثنان كما يقال في الثلثه فكان الاطلاق اسم الجماعه
على الاثنين حقيقة واما من جهه الاطلاق فمن وجهين الاول ان الاثنين يجوز ان يعبر عنهما بلفظ الجمع
ويقولان فعلنا وقلنا وقلنا وشربنا كما يقول الثلثه الثاني انه يصح ان يقول العاقل اذا اقتتل عليه رجلان
في محافه اقتتل الرجال وذلك يدل على ان لفظ الجمع حقيقة في الاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة قال
الثانون لذلك قوله تعالى اما نحن مسمعون واما قوله تعالى اما معكم مستمعون والمراد به موسى وهرون وفرعون وقومه وهم
جمع وقوله تعالى وان طائفتان اقتتلوا وكل طائفه جمع واما قصه داود فلا نخصه فيها فان الخصم قد يطلق على
الواحد وعلى الجماعه فمثال هذا خصمي وهو لا يحصي وليس في الايه ما يدل على ان كل واحد من الخصمين
كان واحدا وقوله فان كان له اخوه فلامه السدس فالمراد به الثلثه وحيث ورثها السدس مع
الاخوين لم يلزم ان لا يحجبها المحجوب للاخ بل لدليل اخر وهو انعقاد الاجماع على ذلك والمراد
بقوله عسى الله ان ياتيني بهم جميعا يوسف واخوه شمعون الذي قال لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي والمراد
من قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين داود وسليمان والمحكوم له وهم جماعه وقوله تعالى هذان خصمان اختصموا
فالجواب عنه ما تقدم في قصه داود وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فهو ملبس بما لجئ به ههنا

من المؤمنين

ومن ارجاب قلبه بان الخطاب وان كان مع اناس وانه ليس لاحد واحد منهما في الحقيقة سوى فلد واحد
وانه قد يطلق اسم الجلوس على ما يوصف للعلة الواحدة من الموجودات المختلفة الى الحقائق المختلفة مجازا
ومن ذلك قولهم لمن مال قلبه الى وحشي وتردد بينهما انه ذو قلبين وعند ذلك يجب حمل قوله فلوبكما على
حقه المجاز دون الحقيقة جمعا بينه وبين ما سنذكره من الادلة الدالة على امتناع اطلاق لفظ الجمع على الاثنين
حقيقة ويمكن ان يقال اما قال فلوبكما تجوزا احذرا عن استعمال الجمع بين تثنيتين وقوله صلى الله عليه وسلم
الاثنان فما فوقهما جماعة اما اراد به ان حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة وادراك فضيلة الجماعة
ويحمل الحمل عليه لان العالم من النبي صلى الله عليه وسلم ان معرفتنا للاحكام الشرعية لا الامور اللغوية للونها
معلومة للمخاطب وطاسانى من الادلة وامامادلوه من الاشعار اللغوية فجوابه ان يقال وان دل ما
منه اشتقاق لفظ الجماعة في التثنية موجود في الاثنين فلا يلزم اطلاق اسم الجماعة عليهما اذ هو من باب
العام مخرج اللغة وقد ابطلناه ولهذا فان المعنى الذي صح منه اشتقاق اسم العدد وهو انضمام الحاصل
وهو موجود ايضا في المانع فيها مجتمعتان في الحرة والمكوز ولا يصح تسميتهما قارورة لكن وان دل الاطراد في
الرجال والموسى وغيرهما من اسماء الجموع اذ هو غير مشتق من الجمع والخلاف واقع في اطلاقه
على الاثنين حقيقة وجواب الاطلاق الاول ان ذلك لا يدل على ان الاسم جمع بدليل صحة قول
الواحد كذلك مع انه ليس بجماعة ولهذا فانه لا يصح اخبار غيرهما عنهما بدليل فلا يقال عن الاسود وامواه
وقعدوا بل قاما وقعدا وجواب الاطلاق الثاني ان دليل نصا لا يدل على ان الاثنين جماعة
بدليل صحة قيام الرجال عند ما اذا قيل عليه الواحد في حال المخافة والواحد ليس بجمع باتفاق واما
حجة القائلين بان اقل الجمع اثنان فما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لعثمان رضي الله عنه
حين رد الام من الثلث الى السدس ما حجبن قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان
اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع ان رد امرا كان قبلي وتوارثه الناس ولولا ان اقل مسمى
اللغة وهي العربية اثنان ما صح به ابن عباس على عثمان واقره عليه عثمان وهما من اهل اللغة وهي العرب الناسة
ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال فاطلقوا اسم الرجال على الرجلين دفع لهذا الفرق الثالثة
انه لو صح اطلاق الرجال على الرجلين لصح بهما ما ينعت به الرجال ولا يصح ان يقال جاءني رجلان ثلثة
كما يقال الرجال ثلثة ولصح ان يقال رأيت اثنين رجالا كما يقال رأيت اثنين رجلا الرابعة ان اهل
اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع فقالوا في اثنين فعلا وفي الجمع فعلوا الخامسة انه يصح ان
يقال ما رأيت رجالا بل رأيت رجلين ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة لما صح نفيه السادسة انه
لو قال لفلان علي دراهم فانه لا يقبل تفسيره بما قل من ثلثة والتذكر والوصية وهذه
الحجة ضعيفة اما الحجة الاولى فهي معارضة بما روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وروي
عنه انه قال اقل الجمع اثنان وليس العمل بما ذهبا اولى من العمل بما ذهب اليه الناسة فهو ان الفرقة
بين الرجلين والرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما

وامامالثة فهو ان الثلثة تعتبر للجمع الخاص وهو الرجال ولا يلزم ان يكون بعضا للجمع الحاصر وهو
رجلان وبه يعرف الجواب عن استماع قولهم رأيت اثنين رجالا من حيث ان رجالا يعتبر للجمع الخاص
وهو الثلثة وما زاد عليها فلا يلزم ان يكون بعضا لما دون ذلك وبه يخرج الجواب عن الفرق بين
ضمير الثلثة وضمير الجمع فان ضمير الجمع وضعا للجمع خاصة وهو الانسان وفعلوا ضمير ما زاد على ذلك واما
الخامسة فانه اذا راى رجلين لا نسلم انه يصح قوله ما رأيت رجالا الا ان يريد به ما زاد على الاثنين واما
الاحكام فممنوعة على اصل من يرى ان اقل الجمع اثنان واذا عرف ضعف الماخذ من الخامسة فعلى الباطن
بالاجتهاد في الترجيح والا فالوقف لازم

المسئلة الرابعة اختلف العلماء في العام بعد
التخصيص هل هو حقيقة في الباقي او مجاز على ثلثة مذاهب فمنهم من قال انه بقي حقيقة مطلقا على
اي وجه كان المخصص وهم الحنابلة وليس من اصحابنا ومنهم من قال انه بقي مجازا ليس ما كان المخصص
وهو مذهب ليس من اصحابنا والبه مال العراقي وليس من المعتزلة واصحاب ابي حنيفة كعيسى بن ابان وغيره من
اصحاب ابي حنيفة من قال ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فلا وهو اختيار ابي بكر الرازي ومنهم من قال
ان خص بدليل منفصل فهو حقيقة ليس ما كان المخصص متصلا او منفصلا والا فهو مجاز ومنهم من قال
ان خص بدليل منفصل فهو حقيقة بشرط كقوله من دخل داري اكرمته او اساء كقوله من دخل داري اكرمته سوى
بني تميم فهو حقيقة والا فهو مجاز وهو اختيار القاضي ابي بكر وقال القاضي عبد الجبار من المعتزلة ان كان مخصصه
شرطا كان سابقا على جملة او بعدا بصوقه كقوله من دخل داري عالما اكرمته فهو حقيقة والا فهو مجاز حتى في الاسماء
وقال ابو الحسين البصري ان كان المخصص مستقلا بنفسه سواء كان شرطا عقليا كالعرف الدال
على ان عموم القادر عموم مراد بالخطاب في العادات او لفظيا كقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الباقي
فهو مجاز والا فهو حقيقة وسواء كان المخصص شرطا او صفة معقبة او استثناء ومن الناس من قال
انه حقيقة في ما يقبل اللفظ له مجاز في الاقتصار عليه والمختار بعد ما علي القول بالعموم انه يكون مجازا
في المستقى واحدا كان او جماعة وسواء كان المخصص متصلا او منفصلا عقليا او لفظيا تاسيسا او شرطا
او تبيينا بصفة ودليل ذلك انه اذا كان اللفظ حقيقة في الاستغراق والهيئة الاجتماعية مع الجلوس
مصروفة الى البعض بالقرينة فيما اذا كان اللفظ عليه حقيقة او مجازا الاحتمال ان يقال
يكون حقيقة فيه والا كان اللفظ مشتركا بينه وبين الاستغراق وصورة الخلاف معينها بالبعضية
والظهور وعدم استوائهما في معنى جامع يكون مدلولا للفظ والمدلول لا يكون ظاهرا للفظ وفي بعض مدلوله
دون البعض وهو خلاف مذهب القائلين بالعموم فلم يبق الا ان يكون مجازا فان قيل ما المانع ان
يكون حقيقة فيهما باعتبار استوائهما في الحسية على وجه لا يكون مشتركا ولا مجازا في احدهما والذي
يدل على كونه حقيقة في البعض الحسي ان اللفظ كان مستعملا له حقيقة قيل التخصيص يخرج عن
عهدة العموم اللفظ لا يكون موثرا فيه سلمنا انه ليس حقيقة في الخاص المستقل فلم لا يكون المانع من كون
اللفظ مطلقا حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه

والثاني مسلم ودلك لانه اذا
كان الدليل المخصص للعطيا متصلا او منفصلا الاول ممنوع
الزيادة المتصلة دلاما اخر مستقلا موضوعا للبعض فانه اذا قال من دخل داري
دخل داري عالما الومته او من دخل داري الومته الا بني تميم يعم دلك المعنى الاول
المسلم ومعنى الصفة الداخل العالم ومعنى الا سيا الداخل ممن ليس من بني تميم فكان اللفظ والمعنى
مختلفا فكل واحد من اللفظين جمعية في معناه وصار هذا بمنزلة قول القائل مسلم فان له معنى فاذا زاد فيه
الالف واللام فقال المسلم اوراد فيه الواو والنون فقال مسلمون فان اللفظ بالحاق الزيادة به صار ذو
الاعلى معنى زائد لجهة الجمعية لانجهة الخصوص فلذلك قلنا نحن وعلى هذا نقول ان قوله تعالى فطلقتموهن
من قبل ان تمسوهن عاما ان يجمع هذا القول ذا على المسمى بجهة الجمعية وهو عام بمعنى قوله فلقتلهم
سبعين وخمسين عاما هذا كله فيما اذا كان الاسيا والمستثنى كلام مستقل واما لو قال الله تعالى اقتلوا
المشركين فقال الرسول صلى الله عليه بتقييده الا زيدا فهو مما اختلف فيه انه كالمتصل الذي لا يحمل لفظ المشركين
جازا ام لا حتى يكون متصلا نظرا الى ان كلام النبي عليه السلام لا يكون في سرعة الاحكام بغير الوحي فكان في
البيان حالة كان دليل بكلام الله تعالى ومنهم من اجراه مجرى الدليل المستقل دون المتصل ولهذا فانه لو قال
الهادي تعالى زيد فعال النبي صلى الله عليه وسلم عام لا يكون خبرا صادقا دل ان الله تعالى لما لم ينظم الكلام انما يكون مسلم
واحد ولعل هذا هو الاظهر سلمنا انه يكون مجازا في جميع الصور لا في الشرط ودلك لانه اذا قال الرجل لعبيده
دخلوا داري فان شرط لم يخرج سيما ما يتناوله اللفظ من اعيان الاشخاص بل هو باق بحاله وانما خرج حالا
من الاحوال وهي حالة عدم دخول الدار بخلاف الاسيا وعمرو فلا يكون مجازا سلمنا التقوز مطلقا لكن متى
اذا كان المستثنى جمعا عن مخصص او ادام يكن الاول ممنوعا والثاني مسلم والجواب عن السوال الاول
ان البعض وان كان من جنس الكل الا ان اللفظ العام حقيقة في السواق الجنس من حيث هو كذلك في
الجنس مطلقا ولهذا يجوز حمله على البعض وان كان من الجنس لا بقرينة ما فاق العام بكل بالعموم ومعنى
الاستغراق عن متحقق في المستثنى فلا يكون جمعيته فيه حتى لم انا للفظ كان مساويا له حتى يقبل
قبل التخصيص قلنا ما نعرفه اذا مع التخصص الخارج الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم
ما قالوه من التخصيص ان سمي حقيقة فنه لبس ويلزم عليه الواحد فان اللفظ وان كان مساويا له حقيقة قبل
التخصيص وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالاتفاق وعن السوال الثاني حوابان الاول ان دلك
مما يرفع جميع المجاز امن الكلام فان منا من مجاز الا ولكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله
ودون القرينة حقيقة في غيره الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان استعمال دلك اللفظ في الاسواق
مع اضافته بالقرينة المخصصة له ببعض مستعملا له في غير الجنسية وصار قاله عن الجنسية
وهو خلاف ما جاء القائلين بالعموم وعن السوال الثالث ان دلالة اللفظ عند اجرائه بالدليل المتصل
المنفصل لا يخرج عن جمعيته وصورته ما اصورته والا كان كل مصون شيء جاز جاء حقيقة ويلزم من دلك

حتى يجوز الجمع بين حقيقة ومجاز جمع بين حقيقة هو جمع عند اضافته بالبيان من الواو والنون واللام في كل موصوف بصفة
وهو محال واذا كان باقيا على جمعيته فمعناه لا يلزم محذوفا بل عايته ان يصير مصروفا عن معناه بالقرينة
المقترنة به وهو الخروج عنه وعلى هذا الحلط الآية المذكورة في قصة نوح الالف للالف والجمع
للجمع والام للتعريف ومعرفة ما تلقى حاصله بالجواب وخرج عن هذا زيادة الالف واللام في المسلم
والواو والنون في المسلمين فانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل الى اهمالها فلذلك كانت موجبة
للجمع في الوضع فان قيل لو قال الا اله فانه يطلقه يكون كفرا ولو افرد به الا سيا وهو قوله
الا الله كان اسلاما ولو قال لو قال لزوجته انت طالق ان طلقة بحيرا للطلاق ولو افرد به الشرط وهو
قوله ان دخلت الدار كان تعليقا مع ان الا سيا والشرط لم يحيي ولو لا تغير الدلالة والوضع لما كان الكل
ملسا لانا نمنع التغيير في الوضع بل اعانه صرف اللفظ عما اقتضاه في جهته اطلاقا الى غيره بالقرينة ليف
وانه لو صح ما ذكروه لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيه وعن السوال الرابع من وجهين الاول انه
مهما اخرج الشرط بعض الاحوال وعلم منه اخراج بعض الاعيان ودلل انه اذا قال اكرم بني تميم ان دخلوا
داري فعلى اخرج من لم يدخل الدار الثاني انه وان لم يخرج شيئا من الاعيان فانه للزم الاخلال بالخصائص المخصوص في
اخراج الاعيان وما المانع من القول بالتخصيص في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها وعن السوال
الخامس لانسلم ان المستثنى وان كان جمعا عن مخصص انه يكون عاما اذا لم يسمع للجلس وان سلمنا عمومه
على انه بعض من مدلول اللفظ العام المخصص واذا كان كذلك بعضا منه لزم صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه
من الدليل المسلك الخامس احتج القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص فيما بقي فاشبه
ما بقيها مطلقا واجاب عيسى بان واو يكون مطلقا ومنها من فصل بين ما اتصل منه لزوم صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرناه
اللحاق ان خص بدليل منفصل كالشرط والصفة والاسيا فهو جائز وان خص بدليل منفصل ملبس بجمعيته وقال
ابو عبد الله البصري ان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام واوجب تعلقه بشرط الا سيا غير الطاهر
لم يحل التعلق به كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قسام الدلالة على اعتبار الحرز ومعرفة
السوق ما يمنع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق وموجبه تعلقه بشرط الا سيا غير الطاهر اللفظ وان كان
المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام فهو جوابه لقوله تعالى اقتلوا المشركين فان قسام الدلالة على
المنع من قتل اهل الذمة عمل مانع مع تعلق الحكم باسم المشركين وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام المخصوص
لو تركنا وظاهره من دون التخصيص كنا نمثل ما اريد منا ونضم اليه ما لم يرد منا هو الاحتجاج به
وذلك لقوله تعالى اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير
تخصيص لم نسلنا امتثال ما اريد منا دون ما لا فلا يكون حجة ودلل بقوله تعالى اقيموا الصلاة فانا
لو تركنا والا به لم نسلنا امتثال ما اريد منا من الصلاة الموعد فعل مخصصه بالحائض فلذلك بعد
التخصيص فمن الناس من قال انه يكون حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك والفرق
بين العلم على ان العام لو خص تخصيصا مجملا فانه لا يبقى حجة كما لو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم

بكن ح

تبصره

والمختار صحة الاحتجاج به فيما بقي من افراد صور التخصيص وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بان قال اللفظ العام
كان متناولا للاقل بالاجماع وكونه حجة في كل قسم من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على كونه
حجة في القسم الاخر وعلى كونه حجة في الكل او لا موقوف على واحد منهما فان كان الاول فهو باطل
لانه ان كان كونه حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الاخر وعلى كونه
كذلك فهو دور ممتنع وان كان كونه حجة في بعض الاقسام مشروطا بكونه حجة في قسم اخر ولا على
كونه حجة في ذلك القسم الاخر شيء بدون كونه حجة في القسم المشروط وليس بعض الاقسام بذلك
اولى من البعض مع ما وقع التشبيه اللفظ العام الى الكل اقسامه وان كان الثاني فهو ايضا
باطل لان كونه حجة في الكل موقوف على كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند
تحقق جميع الافراد وذلك ينافي كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام
من غير توقف على كونه حجة في القسم الاخر وان لم يتوقف حجة
في غيره وهذا هو المطلوب مع طولها وصعوبته جدا اذ لقائل ان يقول ما المانع من توقف صحة الاحتجاج
به في كل واحد من الاقسام على الاخر او على الكل مع التفاوت فقوله انه دور ممتنع ممنوع بل هو دور
اذا كان التوقف توقف معية او توقفة بعدم الاول مسلم والثاني مسلم ولكن لم قلت بان التوقف
هاهنا كذلك بعد العلم ولا يخفى ان سند ذلك ما لا سبيل اليه والمعتمد في ذلك الاجماع والمعقول
اما الاجماع فهو ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها من ابيها صلى
الله عليه وسلم بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع انه مخصص بالكافر
والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في جوابها
الى الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وانصاف قائل بذلك
رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الاختين بملك اليمين بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصص
بالحيوانات والنبات وكان ذلك معلوما فيما بين الصحابة ولم ينكر عليه نكير فكان اجماعا وايضا
فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح المرضعة بعموم قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وقال وصدقه
الله اولى من قول ابن الزبير مع انه مخصوص بكون الرضاع المحرم متوقفا على شروط وقيود فليس
كل مرضعة محرمة ولم ينكر عليه منكر فصح احتجاجه فكان اجماعا واما المعقول فهو ان العام
قبل التخصيص حجة في كل واحد من افراده اجماعا والاصل بقاء ما كان قبل التخصيص بعد الا ان
يوجد له معارض والاصل عدمه فان قيل لو كان حجة في الباقي بعد التخصيص لم يحل اما ان يدل
عليه حسنه او يجوز الاحتجاز ان يقال بالاول اذ يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركا بينه وبين
الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق والاشتراك على خلاف
الاصل وان كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لتطرق الاحتمال فيه وراء صورة التخصيص
منفردة عن اهل الحق وما عدا صورة التخصيص ومنشأ الحمل على الكل بما فيه من كثرة جهات القوة وليس حمله

على احد المجازين اولى من الاخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان محملا للباقي ان المجاز ليس بظاهر وما لا يكون
ظاهرا لا يكون حجة الثالث ان العام بعد التخصيص يصير مجملا متناولا قوله اقتلوا المشركين الا بعضهم
والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا انه حجة لكن في اقل الجمع او فيما عدا صورة التخصيص الاول
مسلم والثاني ممنوع ودليله لان الحمل على اقل الجمع مستلزم لخلاف الحمل على ما اريد عليه فانه مشكوك
فيه فكان حجة في المستغرق والجواب عن السؤال الاول من جهة الاحمال قد بينا
انا لا نسلم ان اللفظ العام حجة في كل واحد من افراده قبل التخصيص اجماعا وهو اما ان يكون ذلك
عليه لضعفه او لمجاز اصوله وكل ما دل وجوه من الاحتمالات يكون لازمه مع ذلك فهو حجة والعذر
يكون متحدا واما التفصيل وقولهم المانع ان يكون مشتركا قولهم الاشتراك على خلاف الاصل قلنا انا
نكون خلاف الاصل ان لو لم يكن من اصل الاسماء العامة وليس كذلك على ما مضى في غير موضع وان سلمنا انه ليس
مشتركا فما المانع من التخصيص وقولهم انه يحال لتردده بين جهات التخصيص قلنا هذا غير صحيح
فانا للاحالة في الكلام اذا هو خلاف الاصل ثم متى يكون ذلك اذا كان حمله على ما عدا صورة التخصيص ظهورا
او اداما من الاول ممنوع والثاني مسلم وسائر استبعاده ما نقل عن الصحابة من عملهم بالعمومات التخصص
فيما وراء صورة التخصيص نقلا شائعا ذائعا سلمنا انه غير مشهور فيه وللمتحدث حمل اللفظ بعد
التخصيص عليه لانه اولى من حمله على اقل الجمع لما مر ولانه اوجه الاول لكونه معينا ولكون اقل الجمع منهما
في الجنس الثاني ان حمله عليه يعد بران يكون المراد من اللفظ اقل الجمع عند تحمل المراد المتكلم وحمله على
اقل الجمع يعد بران يكون المراد من اللفظ ما عدا صورة التخصيص تحمل المراد المتكلم فكان الحمل عليه اولى
والثالث انه افرق الى الحقيقة فكان اولى ولهم المجاز ليس بظاهر ان اراد به انه ليس حقيقة فمسلم
وللزم ان لا يدل على انه لا يكون حجة الا ان يكون الحجة منحصرة في الحقيقة وهو محل النزاع وان اراد به انه
لا يكون حجة فهو محل النزاع قولهم انه ينزل منزلة قوله تعالى اقتلوا المشركين الا بعضهم فمسلم لكن ان
الخارج عن العموم اذا كان مجهولا يعد ذكر العمل بالعموم مطلقا لان العمل به في اي واحد فرد لا يؤمن معه
ان يكون هو المستثنى بخلاف ما اذا كان الخارج معينا وعن السؤال الثاني قد علم جوابه مما ذكرناه في الترجيح
السابقة المسئلة السادسة اذا ورد خطاب جوابا لسؤال سائل دخل في الجواب فالجواب
اما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال او هو مستقل فان كان الاول فهو تابع للسؤال في عمومه
وخصوصه اما في عمومه فمن غير خلاف وقد دل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر
فقال ينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فقال فلا اذن واما في خصوصه فلما روي لما سئل عن بيع اللبن في
ضروع الغنم فقال لا تحلبوا تحلبوا واما لانه لو ان ترك عمله الاستفصال مع تعارض الاحوال لا دل على التعميم
في حق الغير كما قاله ابو اسحاق فهو اذا اللفظ لا عموم له ولعل الحامل على ذلك الخصم كان لمعنى مختص بالخصم
الى يرده في الاصح خلافه من المنع وقوله لا يحتمل ولا يجري احد بعدل وتخصيصه جزمه
بقول بعض الناس وضعه وسيد بتعميم المعنى الجالب للحكم فالحكم في حق غيره ان ثبت فبالعلة المتعدية

لم يحضر

لا بالعكس واما ان 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 لم يكن مستقلا
ومثاله عند كون السؤال خاصا سؤال الاعرابي عن وطيه في نهار رمضان وقوله صلى الله عليه وسلم اعتق
رقبة ومثاله عند كون السؤال عاما ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل وقيل له انا نركب
في البحر ومعنا من الماء العذب ما لا يكفينا افنتوضأ بماء البحر فقال صلى الله عليه وسلم
البحر هو الطهور ماؤه واما ان كان الجواب اخص من السؤال والجواب يكون خاصا ولا يجوز
تعدية الحكم من محل النص الى غيره الا بدليل خارج عن اللفظ اذا للفظ لا عموم له كما سبق تقريره
بل وفي هذه الصورة الحكم بالخصوص اولى لما تقرر ان القول به فيما اذا كان السؤال خاصا والجواب عاما
لما حث انه هاهنا عدول عن مطابقة سؤال السائل بالجواب مع دعوى الحاجة اليه بخلاف تلك
الصورة فانه يطابق جواب سؤال السائل واما ان كان الجواب اعم من السؤال فاما ان يكون
اعم من السؤال ودل الحكم لا بغير لسؤاله صلى الله عليه وسلم عما سئل عنه فقال صلى الله عليه وسلم
طهور ماؤه لا نجسه الا ما غير طعمه او ريحه او لونه وانه اعم من السؤال وغير دال بالحكم لسؤاله
صلى الله عليه وسلم عن الوضوء بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحكم بتلك الصورة فان كان من العموم الثابت فلا
خلاف في عمومه في محل منشئه لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو عن سؤال غير
وكل عام ورد مبتدأ بطريق الاستقلال فلا خلاف في عمومه عند القائلين بالعموم واما
ان كان من العموم الاول فمذهب ابي حنيفة والحكم العفيو انه عام وانه لا سقط عمومه بالسبب
الذي ورد عليه والمعول عليه في هذا المقام وما للمخالف والمرتضى وابي بوده خلافه وعلى هذا فالمكون الحكم فيما
اذا ورد العام على سبب خاص لا تعلق له بالسؤال كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه لما مر بشاة
ميمونة وهي مبتذلة فقال صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر والمختار اما هو القول بالعموم
الى ان يدل الدليل على التخصيص ودليله انه لو عرى اللفظ الوارد على السبب كان عاما ولبس
دلالة الا لاقتضاء العموم للفظه لا لعدم السبب فان عدم السبب لا مدخل له في الدلالات
المطلوبة ودلالة العموم للفظه واذا كانت دلالته على العموم مستفادة من لفظه فالفظ
وارد مع وجود السبب حتما ووروده مع عدم السبب وكان معتضدا للعموم ووجود
السبب لو كان لكان مانعا من اقتضاء للعموم وهو ممتنع لثلثة اوجه الاول ان الاصل
عدم المانع فمدعيه محتاج الى البيان الثاني انه لو كان مانعا من الاقتضاء للعموم لكان
بمنزلة السابع بوجوب العمل بعمومه مع وجود السبب اما اذا ثبت حكم للعموم مع اقتضاء
به او بطلان الدليل المخصص وهو خلاف الاصل الثالث ان كبرى العمومات وردت على اسباب خاصة
فانه السرقة مثلا نزلت في سرقة المجن وردا صفوان وايه الظهار نزلت في حق سلمة ابن صخر وايه
اللعان نزلت في حق هلال بن امية الى غير ذلك في الصحابة عموما احكام هذه الاقتاب من غير تكير

فدل ان السبب غير مستقل ولو كان مستقلا للعموم لكان اجماع الامة على العموم خلاف الدليل ولم يقبل به احد فان
قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على اختصاص العموم بالسبب وذلك من ستة اوجه الاول انه لو لم يكن المراد
بيان الحكم السبب لاعترل بيان القاعدة العامة لما تاخر البيان الى حالة وقوع تلك الواقعة واللازم منتف واذا
كان المقصود انما هو بيان حكم السبب الخاص وجب الاقتصار عليه الثاني انه لو كان الخطاب عاما لكان جوابا
ابتدا وقصد الجواب والابتدا منتفيان الثالث انه لو كان الخطاب مع السبب عاما لجاز اخراج السبب
عن العموم بما لا يجوز اخراج ما تحت العموم صورة فما روى نسبة العموم الى الخلل وهو خلاف
الاجماع الرابع انه لو لم يكن للسبب مدخل في الباعث لما نقله الراوي لعدم فائدته الخامس انه لو قال القائل
لعمرة تغدى عندي فقال لا والله لا اتغدى فانه وان كان جوابا عاما فمقصور على سببه حتى انه لا يحنث بتغدي آخر
عند غيره ولولا ان السبب يقتضي الخصوص لما كان كذلك السادس انه لو كان السؤال خاصا ولو كان الجواب
عاما لم يكن مطابقا للسؤال والاصل المطابقة للزوم الزيادة عدمه الباعث وما تعلق به عرض السائل والجواب
عن المعارضة الاولى انها مبنية على وجوب رعاية العرض والحكمة في ما قال الله تعالى وهو عرسلم وان كان ذلك مسلما
وللثاني لا مانع من اختصاص الحكم عند وجود السبب لحكمة اساثر الرب تعالى بالعلم بها دون غيره مع تلزم
مما ذكروه ان يكون العمومات الواردة على الاسباب خاصة مما ذكرناه مخالفا لاجماع
وعن الثالث انه ان اريد بالسابق من الجواب والابتدا امتناع ورود الحكم السبب مع عمومه فممنوع النزاع
وان اراد واعترد لك فلا مدفع تصويره وعن الثالثة انه لا خلاف في كون الخطاب ورد سببا لحكم السبب
فكان مقطوعا به فيه فلذلك لم يجز اخراجه بالاجتهاد بخلاف غيره فان ساوته ظنية وهو ظاهر فيه فلذلك
جاز اخراجه بالاجتهاد وما نقل عن ابي حنيفة من انه كان يجوز اخراج السبب عن عموم اللفظ بالاجتهاد حتى
انه اخرج الامة المستفرشة عن عموم قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش ولم يلحق ولدها بمولاها مع وروده في
وليدة زمعة وقد قال عبد الله بن زمعة هو اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه ولعله وقع ذلك لعدم اطلاعه
على ورود الخبر على ان السبب وعن السابعة ان فائدة نقل السبب السماع اخراجه عن العموم بطريق الاجتهاد
ومعرفة اسباب النزول وعن الخامسة ان الموجب للتخصيص بالسبب في الصور المستشهد بها عادة اهل
العرف بعضهم مع بعض فلا يدل على الاسباب الخاصة بالنسبة الى خطاب الشارع بالاحكام الشرعية وعن
السادسة ان اراد بالمطابقة الجواب للسؤال للكشف عنه وبيان حكمه فقد وجد وان اراد به ان لا يكون
بيانا لما عن مثله سئل عنه فلا نسلم انه الاصل في ورد على ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الوضوء بماء البحر فقال هو الطهور
ماؤه الحل ميسته عرض لحل الميتة ولم يكن مسئولا عنها ولو كان الاقتصار على نفس المسؤل عنه هو الاصل لكان
بيان النبي صلى الله عليه وسلم لحل الميسة على خلاف الاصل وهو بعيد المسئلة السابعة اختلف
العلماء في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد اذا كان مستقلا بنفسه كالقرء للطهر والحيض
او محتملا لهما كالمختار الحنفي للاخير كالنكاح المطلوق على العقد والوطي ولم يكن القائلة فيهما واحدة
هل يجوز ان يراد بهما على المذهبين معا ام لا فذهب الشافعي وابو بكر وجماعة من اصحابنا وجماعة

من مشايخ المعتزله كالجبائي والقاضي عبد الجبار وعمرهم الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما وذلك كاستعمال
صيغ افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه على ان من مذهب الشافعي انه مما تحد اللفظ عن العرينه الصارفه
الى احد معنييه وحمله على المعنيين ولا قائل بعدم من جوز ذلك من مشايخ المعتزله وذهب جماعه من
اصحابنا وجماعه من المعتزله كابي هاشم وابي عبد الله البصري وعمرهما الى المنع من جواز ذلك مطلقا
وحصل ابو الحسين البصري والعراقي فيما لا يجوز ذلك بالنظر الى الاراده دون اللغه وعلى هذا الخلاف
الخلاف في اللفظ المفرد اختلفوا في جمعه كالاقراء التي هي جمع قرء هل يجوز حمله على الحيض والاطهار معا
وسواء كان اثباتا كما لو قيل لامراه اعتدي بالاقراء او نفيا كما لو قيل لها لا تعتدي بالاقراء وذلك ان
جمع الاسم يفيد جمعا اقصاه الاسم فان كان الاسم مشاعا كالمعتبه كان الجمع كذلك وان كان لا يتصور
احاد المعنى فلا كذلك يصاحبه والحاح فيه متفرع على الحاج في المفرد وربما قال بالعموم في طرف النفي كان
ورد او جمعا بعض من قال بتعميمه في طرف الاثبات ولهذا قال ابو الحسن البصري وفيه بعض الاشتباه
اذ يجوز ان يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر والحق ان النفي لما اقتضاه الاثبات فان كان تعميم الاثبات
الجمع فلذلك النفي وان كان بعضا فلا امرين فلذلك النفي واذا بنينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل
فللمتعرض للطرف الحاج وقد احتج القائلون بجواز التعميم اما في امكان اراده الامرين باللفظ الواحد فهو
انا قد بينا عدم التكلم بلفظة الكرء ولم يمتنع الجمع بين اراده التعميم الاعتداد بالحيض واراده الاعتداد
بالطهر فوجود اللفظ لا يحمل ما كان جايزا ولان الكلام في اراده الجمع بين الحقيقه والمجاز واما بالنظر
الى الوقوع لغة فمعوله بعلى ان الله وملايكته يصلون على النبي والصلاه من الله رحمه ومن الملايكه استغفار
والدعاء وهما معنيان مختلفان وقد اريدا بلفظ واحد وايضا قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب
واسجدوا ايضا فان سيبويه قال قول القائل لغيره الويل لك خبر ودعاء فقد جعله مع الحاده
معبرا الى الامرين اعترض القائلون اما على امكان اراده الجمع من المتباينين فهو ان المتكلم
اذا استعمل الكلمه الواحده في حقيقتها ومجازها معا كان مريدا لاستعمالها فيما وضعت له
ومريدا للمعدول بهما عما وضعت له وهو محال وايضا فان المستعمل للكلمه فيما هي مجاز فيه لا بد وان
يقصر فيها كان يسميه والمستعمل لها في حقيقتها لا يقصر فيها ذلك والجمع بين الاضداد وعلى هذا
الكلمه الواحده هذا ما خص الاسم المجازي واما ما خص الاسم المشترك فهو ان اللفظ المشترك
موضوع في اللغه لاحد امرين بحيث يستقل الدال لا يلزم من ذلك ان يكون موضوعا لهما على الجمع
اذ المعاني من المجموع وتتركل واحد من افراده واقعه بالضروره والمفروض خلافه
بالاحكام فيما لا زمه وعلى هذا فلا يلزم من كون كل لفظ واحد من المعربين مسمى باسم
تسميتها مجموع به وعند ذلك فلو اصطلح اهل اللغه على وضع لفظ لاحد معهود من على سبيل البدل فان
لم يكن قد وضعه لمجموعهما فاستعماله في المجموع استعمال للفظ في غير ما وضع له وهو مشترك

وان كان قد وضعه له فاما ان استعمل اللفظ لا فاده المجموع وحده او لا فاده ما فاده الافراد فان
كان الاول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوميه لان الواضع ان كان قد وضع ما زاد امور ليدل
على البدل واحدها دل المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في جميع ما وضع له
وان استعمله في افاده المجموع والافراد على الجمع فهو محال لان افاده المجموع معناه ان لا يستعمل
لحصل الافاده والافاده للمفرد معناه انه يحصل باستعمال كل واحد منهما وهو جمع بين المتضادين
وهو محال فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في افاده مفهوميه
جمله واما على تقدير الوقوع لغه اما النص الاول فقد قال تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي يا ايها الذين
امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما والملايكه انما هو باستغفار استكشافهما في معنى العباده بامر الرسول صلى الله عليه وسلم اظهارا
لشرفه وحرمته وهو لفظ متواطئ لا مشترك فلا يدل لفظ الصلاه في الايه الاخرى فان سلم انها هو
القدر المشترك من معنى الخضوع لله تعالى والدخول تحت تكليفه وارادته وقال ابو هاشم وان سلم اجمالا
المسمى وارادتهما فاللفظ واحد فلا يمتنع ان يقال ان كل من فعل ما يعتد به شرعا من الاسباب المتعلقه الى
غير معانيها في اللغه واما قول سيبويه فانه وان دل على ان الواو وصفت قوله الويل الى الخبر
والدعا معا فليس فيه ما يدل على ان كل الالفاظ المشتركه والالفاظ التي هي حقيقه في شيء مجاز في شيء
الجمع لكيف وان قول سيبويه لا يدل على ان ذلك القول مستعملا في الخبر والدعا معا بل جاز ان يكون
موضوعا للخبر وهو مستعمل في الدعا مجازا لا معا احاب المثبتون عن الاعتراض الاول على الامكان
بمنع ان المستعمل اللفظ في حقيقتها ومجازها مريدا لاستعمالها فيما وضعت له ومريد التعدول بهما عما
وضعت له بل هو مريد لما وضعت له حقيقه ولما لم توضع له حقيقه وعن الثاني ان اصل التشبيه وعلمه
في الكلمه الواحده انما يشبه بالنسبه الى شيء واحد واما بالنسبه الى شيئين فلا يبعد وان ذلك لا يطرد في كل
مجاز وعن الثالث انه مبني على ان الاسم المشترك موضوع لاحد مسمياته على سبيل البدل حقيقه
وليس لذلك عندهم اصل في اللغه والقاضي ابي بكر بل هو حقيقه في المجموع كما سلف في الالفاظ العامه ولهذا فانه اذا
تعذر الجمع عندها وجب حمله على الجميع واما فارق ما في الالفاظ العامه من جهة شموله لا شتماله
تشترك في معنى واحد يصلح ان يكون مدلولا للفظ بخلاف ما في العمومات فتشبيه اللفظ المشترك في دلالته
على كلمه مدلولاته والى افراده تشبيه عين من الالفاظ العامه الى مدلولاته جمله وافرادا وعلى هذا فقد بطل
كل ما فصل من الاسم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مسمياته على طريق البدل حقيقه صرون كونه
مسببا عليه واما هو لازم على مذهب المعتزله المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مسمياته حقيقه
على طريق البدل فان قيل وان كان اللفظ المشترك حقيقه في الجمع فلا يجوز استعماله في احاد مدلوله
عند ظهور القرينه عند الشافعي والقاضي ابي بكر سواء كان ذلك حقيقه او مجازا وعند ذلك فاستعماله
في المجموع وان كان على وجه لا يدخل فيه الافراد فان كان اللفظ حقيقه في الافراد فاللفظ بالنسبه اليها
مشترك ولم يدخل فيه جميع مسمياته وان كان مجازا فلم يدخل فيه لا حقيقه ولا مجازا معا وهو خلاف مذهبكم

وان كان على وجه يدخل فيه الافراد فهو محال لان افادته للمجموع معناه ان الالسنة لا تحصل الا به واما
للافراد معناه انه تحصل الالسنة بكل واحد منها وهو جمع بين النقيضين كما سبق فلنا استعماله في الافراد
متى يكون معناه الالسنة بها اذا كانت داخلة في المجموع او اذا لم يكن داخلا في المجموع الاول ممنوع بل
معنى استعماله فيهما كما انه لا بد منها والثاني مسلم ولا يلزم منه الناقض على قولنا لتعذر ان اما على تعذر
العمل باللفظ في احاد افراده مع الاقتصار عند ظهور القرينة فلان الجملة غير مستركة في الاكثر
واما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة فلانها لا بد منها لا نعني انه يمكن بها فان قيل
واذا كان شمول الافراد داخلة في مسمى الجملة فلم قلتم بالقطع عليها دلالة لانه لا يجب الجملة والجواز يكفي
الملازمة الذهنية ولئن سلمنا دلالة لفظية فلم قلتم بالقطع عليها دلالة لانه لا يخرجها عن الدلالة اللفظية ودلل
انه لا حاجة حول الافراد في الجملة فيكون مفهومة من اللفظ الدال على الجملة فله عليها دلالة وفهما اما
ان يكون لجهة الجمعية او الجواز لما سبق وعن الاعتراض الاول على النصوص انه لو كان مسمى الصلاة
هو القدر المشترك من الاعضاء ومسمى السجود القدر المشترك من الخضوع والانقياد لاطرد الاسم باطراد هذا
وليس كذلك فانه لا يجزئ كل اعضاء بأمر صلاة ولا كل خضوع واتعاد سجودا وان كان المسمى باسم الصلوة
اعضاء خاصا وبالسجود خضوعا خاصا فلا بد من بيان خصوصه وبيان الاشتراك فيه فان قيل لم لا يجوز اعتماده
نفيا للمجاز والاشتراك عن اللفظ فهو مبني على ان الحقيقة والاشتراك على خلاف الاصل واما يلزم ذلك ان لو
تعذر الجمع وهو محل النزاع وعن الاعتراض الثاني هاشم انه مبني على تحقيق الاسماء الشرعية وتنقلها من موضعها
عنها في اللغة وهو باطل على ما سبق من مذهب القاضي ابي بكر وعن الاعتراض على قول تسبيحه اما الاول
فلانه انما يلزم ان لو كان الاستدلال بقول سبحانه على ان كل لفظ مشترك او مجاز لجاز ان يكون موضوعا
للمجموع مسماه وليس كذلك انما قصد به بيان الوقوع لا غير واما الثاني فلانه لا اتكال في قوله
الويل الا على الخبر والدعاء واللفظ الواضح لا يتعين لاحدهما سوى فهمهما منه عند اطلاقه

المسئلة الثامنة نفي المساواة من السبيين في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
نفي الاستواء في جميع الامور عند اصحابنا القائلين بالعموم خلافا لابي حنيفة فانه قال اذا وقع التعاوض
ولو من وجه واحد وجب العمل بدلالة اللفظ **حجة** اصحابنا انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد
وعمرو فالمسبق حاصل على سبيل المساواة فلو وجدت المساواة من وجه لكان مسمى المساواة متنفيا وهو
خلاف مقتضى اللفظ فان قيل الاستواء ينقسم الى الاستواء من كل وجه والى الاستواء من بعض الوجوه
ولهذا يصدق قول القائل استوى زيد وعمرو عند تحقق كل واحد من الامرين والاستواء مطلقا اعم من الاستواء
من كل وجه ومن وجه دون وجه والنفي اما دخل على الاعم فلا يلزم نفي الاخص كما في العموم الخاص
واتصافه لا يلزم في اطلاق نفي المساواة الاستواء من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق نفي المساواة
على جميع الاشياء لانه ما من شيئين الا ولا بد من استوائهما في امر ولو في نفي ما سواهما عنهما ولو صدق في كل وجه
ان يقال علة عمر المساوي لنقيضها عرفا ولهذا فان من قال هذا مساو لهذا امن اراد قال لا ساواه والتناقض

لا يصدقان معا ويلزم من ذلك ان لا يصدق على شيئين انهما غير متساويين وذلك باطل فعلم انه لا بد في اعتبار المساواة
من المساوي من كل وجه وعند ذلك فلا يصدق نفي المساواة بنفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الاعم
خير سالب فتسلم ان نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه وايضا فانه لو كان نفي المساواة يقتضي
نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان ما من شيئين الا وقد استويا في
امر ما كما سبق وهو على خلاف الاصل اذ الاصل في الاطلاق انما هو الحقيقة دون المجاز والحوالة
على الاول ان دل لانهم متى لا يلزمون شيئا الا خص اذا كان من اطراف الاساواة والنفي الاول مساواة والثاني
ممنوع ولهذا فانه لو قال القائل ما رأيت حيوانا وكان قد رأى انسانا او غيره من انواع الحيوان فانه
يعد كاذبا وعلى الثاني لا نسلم انه لا يلزم في اطلاق لفظ المساواة المساوي من بعض الوجوه
قولهم لو نفي ذلك لوجب اطلاق لفظ المساوي على جميع الاشياء ما دام مساويا لها قلنا ممنوع ولهم
ان يلزم عليه عدم المساوي وهو باطل لما قرروا وهو معارض بمثله وهو ان يقال لا يلزم في اطلاق نفي
المساواة نفي المساواة من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق نفي المساواة على كل شيئين لانه ما من شيئين
الا وقد تساويا من وجه ضرورة تعقلهما او لوصدق في الوجيز ان يقال يجب عليه المساوي لنقيضها
عرفا ولهذا فان من قال هذا عين مساوي لهذا لم يرد به انه مساوي له والمتناقضان
لا يصدقان معا ويلزم من ذلك ان لا يصدق على شيئين انهما متساويان وذلك باطل فانه ما من شيئين
الا ولا بد من استوائهما ولو في نفي ما سواهما عنهما فعلم انه لا بد في اعتبار نفي المساواة من
كل وجه وعند ذلك فلم قلتم في اثبات المساواة المساواة من بعض الوجوه لان نقيض المطلق الموجب السالبة
جزئي موجبة وفيه ابطال ما دل من عدم الاعتداد في اطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه واذا تعارض
الامران سلمنا ما دللتم به اولا وعن الثاني لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقا على ما وقع التساوي
بينهما من وجه قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا الا ان تدل الدليل على المجاز ودليله ما ذكرناه وهو ان
معنى نفي المساواة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **المسئلة** الثامنة المنصوص
وهو ما اقتضى ضرورة صدق المتكلم لا عموم له ودليل كونه في قوله صلى الله عليه رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه فانه اخبر عن رفع الخطأ والنسيان وبعد رجعه على حقيقته لاقتضاء الى الكذب في
كلام الرسول صلى الله عليه ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الامة فلا بد من اضمار حكم تعلق به من الاحكام
الدنيوية او الاخروية ضرورة صدقه في كلام النبي صلى الله عليه وسلم واذا كان اضمار احكام الخطأ والنسيان معلوما
فمسمى اضمار الجميع او اضمار على خلاف الاصل والمقصود حاصل باضمار البعض فوجب الاقتصار عليه ضرورة
تقليلا لمخالفة الاصل فان قيل ما ذكرتموه انما يصح ان لو لم يكن لفظ الرفع دالا على رفع جميع احكام
الخطأ والنسيان وليس كذلك لما روي انه قوله صلى الله عليه رفع عن امتي الخطأ والنسيان يدل على رفعهما
مسلما لرفع احكامهما فاذا تعذر العمل به في بعض المحفوظ تعين العمل به في بقية الاحكام سلمنا انه لا دلالة
له عليها وصفا ولكن لم قلتم انه لا يدل عليها بعرف سلم سمعا ولهذا فان من قال لغيره لست لي بعبد

ناظر ولا مدلو والمراد به نفي الصفات سلمنا انه لا دليل عليها يعرف لاستعمال غير ان اللفظ دال على رفع الخطا
والنسيان فاذا بعد ورود ذلك وجب اضمار جميع الاحكام لوجهين الاول انه تحصل وجود الخطا والنسيان
كعدمه والثاني انه لا يخلو اما ان يعال باضمار الكل او البعض او لا باضمار شي اصلا القول بعدم الاضمار
خلاف الاجماع وليس اضمار البعض اولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل فلم يبق شوى
اضمار الجميع والجواب عن الاول ان اللفظ اما ان يستلزم نفي الاحكام بواسطة نفي
حقيقة الخطا والنسيان فاذا لم يلزم الخطا والنسيان مسمى فلا يلزم مسلزما نفي الاحكام وعن
الثاني ان الاصل انما هو العمل بالوضع الاصلي وعدم العرف الطاري فمن ادعاه يحتاج الى بيانه وما
دلروه من الاستشهاد بالصور فلا نسلم صحة حملها على جميع الصفات والا لما كان السلطان موجودا
ولا عالما ولا قادرا وهو محال من الصفات وهو محال وعن الثالث قولهم اضمار جميع الاحكام يلزم
اقرب الى المقصود من نفي الحقيقة قلنا الا انه يلزم منه بلسان اللغة الدليل المخصص لذلك الاحكام
وهو وجود الخطا والنسيان قولهم ليس اضمار البعض اولى من البعض انما يصح ان لو قلنا باضمار
حكم معين وليس كذلك بل باضمار حكم ما والبعض الذي الشارع فان فعل يلزم من ذلك الاجمال في
مراد الشارع وهو على خلاف الاصل قلنا ولو فعل باضمار الكل لزم منه زيادة الاضمار وتكثير
الدليل المخصص على ما دلروه اولا وما يوجوه فان كانت راجحة لزم العمل بها وان كانت مساوية
فهو كاف لنا في هذا المقام في نفي زيادة الاضمار وهما معتبران وما ذكروه انما يلزم التمسك به عليتر
لو نوى راجحا ولا يخفى انما نتمسك به على تعدير نوى راجح ما لا يلزم التمسك به الا على تقدير واحد

المسئلة العاشرة الفعل المتعدي الى مفعول لغير نحو الله لا اكل وان اكلت فانت طالق
هل يجري مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا حملوا فنبتله اصحابنا والعاصي ابو يوسف
وبناه ابو حنيفة ويظهر فائدة الخلاف في ما لو نوى به ما كولا معينا فعلى عند اصحابنا حنثي انه
لا يحنث ما كل غيره بناء على عموم لفظه له وقتولي العام للخصوص بعض مدلوله لغة ولا يعمل
عند ابي حنيفة لخصوصه لان التخصيص من نوابع العموم ولا عموم لحمله اصحابنا اما في طرف
البر فدليل عند ما اذا قال والله لا اكلت ان قوله اكلت فعل يتعدى الى الماكول ويدل عليه
بوضعه وصيغته واذا قال لا اكلت فهو ما في تحقيقه الاكل من حيث هو اكل ويلزم من
ذلك تنبيه بالنسبة الى كل ما يؤكل والا لما كان ما في تحقيقه الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف
دلالة لفظه واذا كان لفظه دالا على تحقيقه الاكل بالنسبة الى كل ما يؤكل فعند تعميم لفظه
بالنسبة الى كل ما يؤكل فكان دالا للتخصيص واما في طرف الايمان وهو ما اذا قال ان
اكلت فانت طالق فلا يخفى ان وقوع الاكل المطلق سببي ما يؤكل لا مطلق للزوم سببا الجنه
والمطلق ما كان شائعا في جنس المفردات الداخلة تحته فكانت صالحة للتعميم وتقييده

وما يمنعها كان ولهذا قال الشارع اعتق رقبة صح تقييدها بالرقبة المؤمنة ولو لم يكن المطلق على المقيد
دلالة لما صح تقييده به فان قيل يلزم على ما ذكرتموه الزمان والمكان فان حقيقة الاكل لا تم بهما
ولا اشارة الا بالنسبة اليهما ومع ذلك لو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا فانه لا يقبل قلنا لان
الفعل وهو قوله اطلب عن مسمى الى الزمان والمكان بل هو من ضرورات الفعل فلم يدل اللفظ الا
عليه بوضعه فلذلك تخصيص لفظه به لان التخصيص عباره عن حمل اللفظ على بعض مدلوله لا على مدلوله
بخلاف الاول على ما سبق فان قيل اذا قال ان كلمت فلانا فانت طالق ما الاصل الذي هو مدلول لفظ على مطلق
والمطلق لا استعاره له بالخصوص ولا يصح تعيين به قلنا المحلوف عليه ليس هو المفهوم من
الاصل الكلي الذي لا وجود له الا في الاذهان والا لما خبث ما الاصل الخاص اذ هو غير المحلوف عليه وهو خلاف
الاجماع فلم يبق الا ان يكون المراد به افرادا معينا من جملة الافعال المقيدة التي يكون وقوعها في الاعيان
اي منها كان واذا كان لفظه لا استعاره له بغير المعين صح تعيينه به كما اذا قال اعتق رقبة وعين رقبة
المؤمنة حاسبق المسئلة الحادية عشرة الفعل وان تعم الى اقسام وجهات والواجب منه لا يقع الا
على وجه واحد منها فلا يكون عاما لجميعها بحيث يحمل ويقوم على جميع جهاته وذلك كما روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه صلى داخل الكعبة فصلاته الواقعة احتمل انها كانت فرضا واحتمل انها كانت نفلا ولا يصور وقوعها
فرضا ونفلا فمسيس الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل الكعبة جميعا اذ لا عموم للفعل الواقع
بالنسبة اليهما فالمثل بعض اصحابنا للتعميم لا دليل واما ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه صلى بعرفات
الشفق فالسعى ثم سئل عن الجمع والقضاء فصلاته احتمل انهما وقعت بعد الجمع واحتمل
انهما وقعت بعد القضاء فلا يكون حمل ذلك على وقوع فعل الصلاة بعدهما على اي من يروي حمل الله
السؤال على جميع ما يحتمله والمثل حمل ذلك على اي من يروي ذلك ساقط بحقيقة فان قول الصحابي الراوي صلى
بعد السعي سئل منزلة قوله صلى الله عليه وسلم بعد السعيين وفي هذا المعنى ايضا قول الراوي كان النبي
صلى الله عليه وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر فالحمل وقوع ذلك في وقت الاولى وحمل وقوعه في وقت
الثانية وليس في نفس وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في احدهما والتعيين موقوف على
الدليل واما وقوع ذلك منه صلى الله عليه وسلم مستقبلا راعلى وجه يعم سفر النقل وغيره فليس ايضا
في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه بل ان كان ولا بد ما يساعده ذلك اما هي من قول الراوي كان يجمع
بين الصلاتين في السفر فانه اذا قيل كان فلان يلزم الصيف ففهم منه الملازمة دون الصيف على الخصوص على الخبر
الواحد وعلى هذا ايضا يحب ان يعلم ان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم واجبا كان عليه او جائزا له
لا عموم له بالاضافة الى غيره بل هو خاص في حقه الا ان يدل دليل من خارج على المساواة
بينه وبين غيره في ذلك الفعل كما وصلى وقال صلوا كما رايموني اصلي وعلى ذلك فان قيل
قد اجمعت الامة على تعميم سجود السهو في كل سهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه سها في
الصلاة فسجد ولذلك اقعوا على تعميم ما فعل عن عائشة انها قالت لست اقرأ التي من يوت رسول الله صلى

عليه وسلم وهو في الصلاة في حق كل احد حتى ان الشافعي استدل بذلك على طهارة منى الادمي والمسئلة ابو
حنيفة على جواز الاقتصار على الفرض في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم مع حكمه بحاسته ولذلك اجملهم على وجوب
الغسل من التقاء الختانين بقول عائشة رضي الله عنها فعلته انا ورسول الله واغتسلنا وانصافان النبي
صلى الله عليه وسلم كان اذا سئل عن حكم اجاب بما يخصه واحال معرفة ذلك على فعل يعمه ومن ذلك
لما سألته ام سلمة عن الاغسال قال اما انا فاصب على رأسي ومن ذلك انه لما سئل عن قبله
الصايم قال انا افعل ذلك ولولا ان الفعل عموما لما كان له ذلك فلنا انما يفهم سبب
السهو انما كان لعموم العلة وهي السهو من حيث انه رتب السجود على السهو بناء العقيب وهو
دليل العلية كما مأتي ذكره لا لعموم الفعل ولذلك الحكم في قوله زنا ماعز فرجم وفي قوله ايضا لهوذي
راتش حاديه فرجمي رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه واما العمل بخبر عائشة رضي الله عنها في قول
النبي ووجوب الغسل من التقاء الختانين واقاصه الما على الراس وقتله الصايم وكل ذلك مستند
الى القياس لا الى عموم الفعل لبعده كما سبق **المسئلة** الثانية عشر قول الصحابي
نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر وقوله قضى رسول الله بالشفعة للجار ونحوه احتلفوا
في تعميمه لكل غرر وكل جار والذي عليه معول المحصلين انه لا عموم له لانه حكاية الراوي
ولعله راى النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عن بيع معلل حاصل لا عموم له فيه غرر وقضى لجار بخصوص
بالشفعة فعلل صيغة العموم لطنة عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة عامة وليست عام
ويحتمل انه سمع صيغة عامة واذا عارضت الاحتمالات لم تبق العموم والاحتجاج فانما هو
بالحكم لا بنفس الحكاية ولقائل ان يقول وان كان ما ذكرتموه احتمالات متقدمة على ان الصحابي
الراوي من اهل العربية والمعرفة باللغة فالظاهر انه لم يعل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة
لا يتشكل في عمومها لما هو مسلم عليه من الداعي الديني والعقلي المانع له من اتباع الناس في ورطة
الالتباس واتباع ما لا يحوز اتباعه وبعيد ان لا يلون قاطعا بالعموم ولا يلون بقلة للعموم الا
وقد ظهر له العموم والعالب اصابته فيما ظنه ظاهرا وكان صدقه فيما نقله عالما على الظن ومهما
ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اتباعه **المسئلة** الثالثة عشر مذهب
الشافعي ان معنى انه اذا حلم النبي صلى الله عليه وسلم في واقعة حاصة وذكر علة انه نهى عن وقوع في جنس بتلك
العلة حلافا للمعاصي الحلم ودلل النقول لعل الله عليه وسلم في حق غيره قد نصت به فانه لا تخمروا
راسه ولا تحنطوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ولقوله صلى الله عليه وسلم في حق رجل رملوهم بثلوبهم
ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما ولم يقل ان ذلك حرمة للملك
للونه ظلوا على الميت بل حل حلو والحق دلالة ان ادعي عموم الحلم ويحتمل بطرا الى الصنعة الواردة
فهو باطل قطعا لكنف وانه لو كان النص على اساب الحلم المعلل يقتضي عمومه الحلم
في كل محل وجدت فيه العلة لكان للوكيل اذا قال له الموكل اعتق عبدي السوداء لما للونه اسود ان يعتق

كل عبد اسود لكم لو قال اعتق عبدي السودان وليس لذلك بالاجماع وان قال بالعموم نظرا الى
الاسم لا الى العلة وهو الحق ولا يلزم من العموم في الحلم بالعلة المستنبطة شرعا مثله مما اذا قال
لوكيله اعتق عبدي سالما لكونه اسود اذ لو فعل لما تصرف بما من الموكل لا بالقياس على ما امر به
وعلى هذا فلا فائدة في ذكر العلة معرفة لون الحلم معللا لان يلون اللفظ الدال على الحكم
عاما يعم محل التخصص وما يقوله العاصي لو يمكن من انه يحمل ان يلون النبي صلى الله عليه وسلم علل
ذلك بحق الاعراض عما علمه من مونة مسلما مخلصا في عبادته محثوثا مليا وقصته ناقصة لا يجزم
احرامه وهي في صلى احد بعلو درجتهم في الجهاد وتحمل شهادتهم لا يحرز الجهاد وهي يحرم المكر
للمونة حلوا مسلما او كل ذلك غير معلوم في حق الغير وان كان ما ذكره سعدا فيرانه على خلاف ما ظهر
من تعليله صلى الله عليه بمجرد الاحرام والجهاد ويؤول ما ظهر من التعليل بمجرد الاحتمال **المسئلة**
الرابعة عشر احتلفوا في دلالة المفهوم نصا على القول به هل لها عموم ام لا ولنشف الغطا
عن دليل ان نقول المفهوم سلم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وهو ما كان حلم المسكوت عنه موافقا لحلم
المنطوق والى مفهوم الى المخالفة وهو ما كان حلم المسكوت عنه مخالفا لحلم المنطوق كما ياتي تحقيقه
فان كان من قبيل مفهوم الموافقة كما في تحريم ضرب الوالدين من مصيصة على تحريم التافيف لهما
لحلم التحريم وان كان شاملا للضرب سن لان مع اختلاف جهة الدلالة فيه سوغ في صوره المنطوق
وفي صور السكوت بالمفهوم فلا المنطوق عام بالنسبة الى الصور بس ولا المفهوم من عين خلاف
وانما الخلاف في عموم المفهوم بالنسبة الى صور السكوت ولا شك ان حاصل الخلاف فيه ايل الى اللفظ
فان من قال للونه عاما بالنسبة اليها انما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها لا بالدلالة اللفظية ودلك
بما لا خلاف فيه بين العاملين بالمفهوم ومن نفى العموم كما سبق عنه لم يريد به ان الحلم بثبوته
في جميع صور السكوت اد هو خلاف العرض واما اراد به ثبوته مستندا الى الدلالة اللفظية
الصريحة وذلك مما لا خلاف فيه العامل بعموم المفهوم واما مفهوم المخالفة كما في نفي الزكاة
عن المعلوفة من بهيمة صلى الله عليه وسلم على وجوب الزكاة في السائمة فلا شك ايضا ان اللفظ
فيه عن عام منطوقه للصور بس لا مفهومه وانما الخلاف في عمومه بالنسبة الى جميع صور السكوت
وحاصل الخلاف انه ايل الى اللفظ كما سبق في مفهوم الموافقة **المسئلة** الخامسة عشر
العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف حتى لو حلف ليقتلن كل من دخل داره فدخل
اصحاب ابي حنيفة ومسالة استدلال اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله صلى الله عليه وسلم لا يقتل
مسلم بكافر وهو عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا وقال اصحاب ابي حنيفة لو كان ذلك
عاما للذمي لكان المعطوف عليه كذلك وهو قوله ولا ذو عهد في عهده صورة الاسير بين
المعطوف والمعطوف عليه في الحلم وصفته وليس كذلك فان الكافر الذي لا يقتل بالمعاهد
انما هو الكافر الحربي دون الذمي واصح اصحابنا مسلكا امور الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه

في افاده حكمه واللفظ الدال على المعطوف عليه لا دلالة له على حكم المعطوف بصريحه وانما افتقر حكم
عليه في المعطوف ضرورة افاده وجود اثر المعطل وهو الاضمار على خلاف الاصل فيصار
فيه على ما يندفع به الضرورة وهو الشركة في اصل الحكم دون تفصيله من صيغ التعميم وغيره
بقليلا نحالفه الدليل الثاني انه قد ورد عطف الخاص على العام في قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن فانه عام في الرجعيه والبائن في قوله وبعولتهن احق بردهن خاص وورد
عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى فكاتبوهم فانه للندب وقوله واتوهم من مال الله الذي
بجاب وورد عطف الواجب على المباح في قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر فانه للاباحه وقوله
واتوا حقه يوم حصاده للايجاب ولو كان الاصل هو الاشتراك في اصل الحكم والتفصيل لكان
العطف في جميع هذه المواضع على خلاف الاصل وهو ممتنع الثالث هو ان الاشتراك في
اصل الحكم مستفاد من صيغته فجعل العطف اصلا في المستفاد دون المحتمل اولى فان قيل
ما دليلكم معارض لما يدل على وجوب الشركة بينهما في اصل الحكم وتفصيله وبيانه من وجهين
الاول ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جمله واحده فالحكم على
احدهما يكون حكما على الآخر الثاني ان المعطوف اذا لم يكن مستقلا بنفسه فلا بد من اضمار
حكم المعطوف عليه فيه لتحصل الافاده وعند ذلك لا يخلو اما ان يقال باضمار كل ما يشترك المعطوف
عليه والمعطوف او بعضه لا جايز ان يقال بالثاني لان الاضمار اما لتعين معين او غير معين والاول
باطل لتعين ممتنع اذ هو غير واقع من نفس العطف لغة وانه ليس العطف اولى من البعض الآخر
والقول بتعلم التعيين موجب للاتهام والاحجام والاخلال وهو خلاف الاصل فلم يبق سوى
القسم الاول وهو المطلوب فلما حواب الاول ان العطف يوجب جعل المعطوف
والمعطوف عليه في حكم جمله واحده فيما عدا عنه العطف او في غيره الاول مسلم والثاني ممنوع فلم
قلتم ان ما اراد على اصل الحكم معين في العطف اذ هو محل النزاع وجواب الثاني ان يقول
بالموجب على اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير اتهام وهو احتمال

المسئله السادسه عشر اذا ورد خطاب خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالى يا ايها
المزمل قم الليل يا ايها المدثر قم فانذر يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ونحو ذلك
الخطاب عند اصحابنا حلافا لابي حنيفه واحمد حنبل واصحابهما في هو لهم انه يكون خطابا
للامه الا ما دل الدليل فيه على الفرق والدليل على ان الخطاب الوارد نحو الواحد موضوع في اصل
اللغه للواحد الواحد فلا يكون مساويا لغيره بوضعه ولهذا فان السيد اذا امر بعض
عبيده بخطاب لم يكن امر اللباقين ولو كان الامر للواحد المعين مصلحة له وهو معلوم في حق غيره ولكان
لبعيد ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له وهو معلوم في حق غيره ولكان ما ذكرتموه
امر الطبيب لبعض المرضى بشرب بعض الادويه فانه لا يكون امرا لغيره لاحتمال التفاوت

من الناس في الامزجه والاحوال المقتضيه لذلك الامر ولهذا خص النبي صلى الله عليه وسلم باحكام
لم يساركه فيها احد من امته من الواجبات والمحظورات والمباحات ومع امتناع الحاق الخطاب وجواز
الاخلاف والحكمه والمقصود بسبع الشركة في الحكم اللهم الا ان يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك
في العله الداعيه الى ذلك الحكم فالاشتراك في الحكم يكون مستندا الى نفس القياس لا الى نفس الخطاب الخاص
محل التخصيص او دليل اخر فان قيل لم لا يكون الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطابا لغيره
مطلقا قيل المدعى ان من كان معدوما على عهد وقد عدت له الولاده والامارات عليهم وجعل له منصب
الاهتداء به فانه اذا قيل له لما خرج الغدو وشن الغارة على بلاده فان اهل البلد بعد
ذلك امرا لاساعه واصحابه ولذلك اذا اخبر عنه بانه قد صبح البلد الفلاني وشن الغدو فانه يكون
اخبارا عن اتباعه ايضا والنبي صلى الله عليه وسلم ممن قد سبق كونه قدوه للامه ومتبعا لهم فامره
ونهيه يكون امرا ونهيا لامته الا ما دل الدليل عليه على الفرق ويدل على صحه ما ذكرناه قوله تعالى
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ونحو بقليل اذا طلقت فطلقهن وذلك يدل على ان خطابه
خطاب لامته وايضا قوله تعالى فلما قضى منها وطرا زوجناكها لئلا يكون على المومنين حرج
في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وجب انه اباحه ذلك ليكون ذلك مباحا للامه
ولو كان الامر كذلك لوجب حاصره بما اشتمل الخبر عن امته وايضا فانه قد ورد الخطاب بتخصيصه
صلى الله عليه باحكام دون امته كقوله تعالى وامراه مومنه ان وهبت نفسها للنبي الى قوله خالصه
لك من دون المومنين وقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافله لك ولو لم يكن الخطاب المطلق له خطابا لامته
بل خاصا به لما احتيج الى بيان التخصيص ها هنا وما ذكرتموه من احتمال التفاوت في المصلحه والمفسده
وعن قادح مع ظهور المشاركه في الخطاب كما تقدم ولهذا جاز تكليف الكل مع هذا الاحتمال لظهور
الخطاب العام وجاز تقديم الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال التفاوت بين
الاصل والفرع في المصلحه والمفسده والجواب لا نسلم ان امر المتقدم يكون امرا لاساعه لغه
ولهذا فانه يصح ان يقال امر المتقدم ولم يوجد الاتباع وانه لو خطف انه لم يامر الاتباع لم يحنث بالاجماع ولو
كان امر للمتقدم امرا لاساعه لحنث بعدم علمه انه بعضهم عند امر المعدوم بالوقوف وشن الغاره
لزوم توقف مقصود الامر على اساعه اصحابه له وهو باطل لكل من باب الاستلزام لامر ذاته له
اللفظ مطابقه او تضمنا والا يلزم منه في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم شيء من العبادات وتحريم
شيء من الافعال اذا احتمل انه لا توقف المقصود من ذلك على مساواته الامه لذلك وقوله تعالى اذا طلقتم النساء خطاب عام مع الدليل على وجه يدخل فيه النبي صلى الله عليه وسلم وعموم الامه
وتخصيص النبي صلى الله عليه في اول الايه بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له لغه واخر الايه
لا يدل على ان خطاب النبي لا يكون خطابا للامه فانه لو لم يدل لما اصح ان يقول المطلقين اذا
طلقوهن لان قوله اذا طلقت النساء خطاب في خطاب الامه مع اتفاقهم على اول الايه وقوله

تعلى فلما وصى زيد منها وطرا لاحه فيه على المقصود وقوله لكيلا يكون على المومنين حرج لمن فيه ما يدل على
ان نفي الحرج عن المومنين لازواج ادعاهم مدلول لقوله روجناكها بل علة ان رفع الحرج عن النبي صلى الله
عليه وسلم كان لمقصود ورفع الحرج عن المومنين وذلك حاصل بما سهم عليه بواسطة دفع لحاجه وحصول
المصلحه وعموم الخطاب غير متعين للذلك وما دلوه من الايات الدالة على خصوصيه النبي صلى
الله عليه وسلم مما دلوه لا يدل على ان مطلق الخطاب له عام لامته بل امكان ذلك يقطع الخلاف عن
ه في ملك الاحكام بطريق القياس ولو لم يرد التخصيص لامكن الالحاق بطريق القياس **المسئله**
السابعه عشر اختلفوا في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لاحد من امته هل هو خطاب للباقين
ام لا فنفاه اصحابنا واثبته الحنابله وجماعه من الناس وذلك ما سبق في المسئله التي قبلها
فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص والاجماع اما النص فقوله تعالى وما ارسلناك الا كافه
للناس وقوله صلى الله عليه بعثت الى الناس كافه وبعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعه واما الاجماع فانفاق الصحابه على رجوعهم فيما سئلوا عنه من احكام الحوادث الى ما
حكم به النبي صلى الله عليه وسلم على احاد الامه فمن ذلك رجوعهم في حد الزنا الى ما حكم به على ماعز ورجوعهم
المفوضه الى قصه بروع بنت واشق ورجوعهم في تحريم الحريه على الخوس الى تحريمه صلى الله عليه وسلم
للحريه على محوس هجر ولولا ان حكمه على الواحد حكم على الجماعه لما كان لذلك واما المغني فهو ان النبي
صلى الله عليه وسلم خصص بعض الصحابه باحكام دون غيره فمن ذلك قوله لابي بردة في التضحيه بعناق وتجزئ
ولا تجزئ احدا بعدك وقوله لابي بكره لما ذا دخل الله حرصا ولا تعد وقوله لاعرابي واحد
مما معه من القرآن هذا لك ولبس لاحد بعدك وتخصيصه لخزيمه بقبول شهادته وحده وتخصيصه لعتبه الوحش
رعوف بلبس الحرير ولولا ان الحكم ما طلاقه على الامه لما احتاج الى التخصيص بالتخصيص
والجواب عن الاول وعن قوله بعثت الى الناس كافه والى الاحمر والاسود انه وان كان مبعوثا
الى الناس كافه فمعناه انه يعرف كل واحد ما يخص به من الاحكام كاحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر
والحر والعبد والحائض والطاهر وعن ذلك ولا يلزم من ذلك استزال الكل فيما استبد البعض منهم وعن
قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعه انه يحتمل ان المراد به انه حكم على الجماعه من وجهه المعنى والقياس
لا من وجهه اللفظ لسلمنا اولا ان الحكم هو الخطاب ومنزسا في المسئله المتقدمه ان خطاب
الواحد ليس هو بعينه خطابا للباقين لانا نقول ان لو كان نفسه خطابا للباقين لزم منه التخصيص
باخراج من لم يكن مواجها للواحد في السبب الموجب للحكم عليه الثاني انه لو كان خطابه
المطلق للواحد خطابا للجماعه لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعه او كان قوله الثاني
والاصل في الدلالات التاسيس لا التاكيد ثم وان كان حكمه على الواحد حكما على الجماعه
فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد ان يكون حكما للجماعه فانه قد يكون من حكمه للواحد وحكمه
عليه والخلاف واقع في الكل واما ما دلوه من رجوع الصحابه في احكام الوقايع الى حكمه على الاحاد

فلا يخلو اما ان يقال بذلك مع معرفتهم بالمساوي في السبب الموجب او لا مع معرفتهم بذلك الاول خلاف
الاجماع وان كان الاول فمستند التنزيل في الحكم اما كان الاشتراك في السبب لا في الخطاب واما المعنى
فقد سبق الجواب عنه في المسئله المتقدمه **المسئله** الثامنه عشره اتفق العلماء على ان كل
واحد من المذكر والمونث لا يدخل في الجمع الخاص كلفظ الرجال والنساء وعلى دخولهما
في الجمع الذي لم يظهر فيه علامه تذكير ولا تانيث كالناس واما وقع الخلاف بينهم في الجمع الذي
ظهرت فيه علامه التذكير كالمسلمين والمومنين هل هو ظاهر في دخول الاناث فيه فذهبت الشافعيه
والاشاعره والجمع الاكثر من الحنفيه والمعتزله الى نفيه وذهبت الحنابله وابن داود وسدوسي من
الناس الى اثباته احتج النافون بالعلم والنقل والمعقول اما العلم فقوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمومنين والمومنات عطف جمع المونث على جمع المذكر والمومنين لو كان ذلك اصلا فيه لما احتيج
عطفه عليه لعلمه فائدته واما السنه فما روي عن ام سلمه انها قالت يا رسول الله ان الرجال
يذكرون كل الاحوال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات الايه ولو كن قد دخلن في جمع الذكور لكن
مذكورات وامتنع صحه السوال والتقرير عليه وايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ويل
للذين يسبون فروجهم يصلون ولا يتوضون فقالت عايشه هذا للرجال فما للنساء فلولا خروجهن
من لفظ المذكر لما صح السوال ولا التقرير عليه من النبي صلى الله عليه وسلم واما المعقول فهو ان الجمع
الواضع قولنا قام الرجال لا يسابق المونث بالاجماع والجمع الذي هو نصف نصف لقولنا قاموا الا المونث فيساوي لا له
كولنهم فان قيل انما لا له العطف فيما لا يدل على عدم دخول الاناث في جمع الذكور قولنا لم
يدل فيه ليس لان المراد المعهود منه انما هو الاسماء بل فقط مخصص بالذكور اما لانوثه خرباع الغائبين واما
سوال ام سلمه وعايشه فعلم بان لعدم دخول الساعي جمع المذكور بل لعدم تخصيص بلفظ نص في تعيين
كما ورد في المذكر واما قولهم ان الجمع مصعف الواحد فمسلم ولكن لم قلتم بامتناع دخول المونث فيه
مع انه محل البراع والذي يدل على دخول المونث في جمع المذكر بلفظه امور الاول ان المالوف من عاده
العرب انه اذا اجتمع الذكور والاناث غلبوا جانب الذكور ولهذا فانه يقال للنساء اذا انفردن
وان كان معهن رجل قتل ادخلوا قال الله تعالى لادم وحوى واللبس فلما اهبطوا منها جميعا كالف منهم
تغليب جمع من يعقل اذا كان معه من لا يعقل ومنه قوله تعالى والله خلق كل دابه من ماء فمنهم من يمشي على بطنه
الى من ذلك انهم اذا وصفوا من لا يعقل بصفه من يعقل غلبوا فيه من يعقل ومنه قوله تعالى احد عشر
كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود الذي هو صفه من يعقل
ولتغليبهم الكثره على القله حتى انهم يصفون بالذم والنحل جمعا النوهم مصعف بالذم او
النحل ولتغليبهم في التسميه احد الاسمين على الاخر كقولهم الاسودان التمر والماء والعمران لابي بكر وعمر
والعمران للشمس والقمر الثاني انه يستفهم من العربي ان يقول لاهل حله او حربه انتم امنون
وسائلهم اساءت لحصول الامن للساعي بقوله انتم امنون ولو لا دخولهن في قوله انتم امنون لما

كان ذلك ولذلك لا يحسن منه ان يقول لجماعة فيهم رجال ونساء قوموا وقمن بل يقول قوموا الا ان ذلك كان
في الامر بالقيام للنساء ولولا دخولهن في جمع المذكر لما كان له للنساء هو ان الشواهد امرا لم يخطاب
المذكر مع انعقاد الاجماع على ان النساء داخلات في احكام ملك الامر ولولم يدخلن في دلك الخطاب
لما كان كذلك والجواب قولهن لانه فائدة التخصيص بلفظ خصصهن للمذكر خلسا
لو انعقد باعدم دخولهن في جمع المذكر فائدة تخصيصهن بالذكر الخامس ولا يخفى ان فائدة
الخامس اولى في كلام الشارع قولهم سؤال ام سلمة وعائشة رضي الله عنهما اما كان لعدم تخصيص
النساء بلفظ تخصهن لا لعدم دخول النساء في جمع المذكر لنا سؤال ام سلمة فهو صريح
في عدم الذكر مطلقا لا في عدم دلوما تخصهن حتى قالت ما نرى الله دكر الا الرجال ولو دخلن
ولو بطريق الضمن لما صح هذا الاحتجاج على الاطلاق واما حديث عائشة فلانها قالت هذا الرجال
ولو كان الحكم عاما لما صح منها تخصيص دلك الرجال قولهم المالوف من عادة العرب تغليب
جانب المذكر على جانب المؤنث ولحوق علامة التانيث اذا اراد ان يعبر عن جمع منهم دلورا ما انه تغلب
جانب المذكر ويعبر بلفظ المذكر ويكون ذلك من باب التجوز وانما افتراق في ان جمع المذكر اذا
اطلق فهل يتناول ظاهرا في دخول المؤنث فيه ومسلم مالة ام لا ولس فيما قيل ما يدل على ذلك هذا
هو انه يصح التجوز بلفظ المذكر عن المؤنث ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه مما اطلق فانه قيل اذا صح
دخول المؤنث في جمع المذكر فالاصل ان يكون مشتركا انه حقيقة في الخمس المذكور فقط مجازا فيما
للمذكور والاصل مع انعقاد الاجماع على انه حقيقة في الخمس المذكور فقط مشتركا وهو على خلاف
الاصل فان قيل ولو كان مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لدخول المسمى الحقيقي فيه وهو المذكور
وهو ممنوع قلنا لس هو للمذكر فقط بل هو حقيقة في المذكور مع الاقتصار واما اذا كان معه من المذكور
فلا تكليف والكلام انما هو في اسماء الجمع التي هي حقيقة في المجاز كالمسلمين والمؤمنين فانها
في العرف ان تعم الرجال والنساء كما اشتهر في الرجال بطريق الاولى فانها في العرف
بانفرادها تعم الرجال والنساء فلولم يدل لفظ المسلمين مطلقا وهو ينقض
اما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب فلا وجه يظهر لزوم ان الناس والمسلمين لا يصدر
على قوله للرجال انتم امنون واما الوجه الثالث فمعارض بمثله وذلك ان الناس وان سار في الرجال
وليس احكام خطاب المذكر فيما عارض للرجال كليس الاحكام الناشئة بخطاب المذكر كاحكام
الجهاد في قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده واحكام الجمعة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم
الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الى غير ذلك من الاحكام ولو كان جمع المذكر مقتضيا لدخول
الاماء فيه لكان خروجهن عن هذه الاوامر على خلاف الدليل وهو ممنوع ومن الاسوأ كل بارد
والاعتراض عليه علم ان ذلك انما هو مشتمل الى دليل خارج لا الى نفس اقتضاء اللفظ لذلك

المسئلة التاسعة عشر اذا ورد لفظ عام لم يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث سوى لفظ الجمع مثل من في الشرط

والخواص نعم المذكر والمؤنث اجتمعوا فيه فاستتبع الرجال نساءها الاولون والمحمار يعرفا على المعول
بالعموم دخول المؤنث فيه ودليله انه لو قال القائل لعبده من دخل داري فاكرمه فان العبد
بلام ما خراج الداخل الموسات عن الاكرام وبلام السيد يلزم العبد بالرامهن ولذلك الحكم في
الرد والوصية وهل ما فهم من اللفظ ان يكون حقيقة فيه لا مجازا فان قيل التعميم
مما ذكروه انما فهم من قرينة الحال وهي ما جرت به العادة من معاملة الداخل الى دار الانسان
والحلول في منزله بالاكرام فان ذلك مرتبا لا انه من مقتضيات اللفظ حقيقة قلنا هذا باطل
بما لو قال من دخل داري فاهنه فانه يفهم منه العموم وان كان على خلاف العرفة المذكورة ولذا لو
قال من قال لك اف فقل له ب فانه لا عرفة اصلا والعموم مفهوم منه قال على لزوم حصته
فيه **المسئلة** العشرون اختلفوا في دخول العبد تحت خطاب التكليف بالالفاظ العامة المطلقة
كلفظ الناس والمؤمنين فاستتبع الرجال نساءها الاولون الا عرفة ودليل الحصة ومنهم من قال بدخوله
في العمومات المسندة لحقوق الادميين وهو منسوب الى ابي حنيفة والمختار ما ذهب اليه الجماعة
وانما افترقا في ان الخطاب اذا كان بلفظ الناس والمؤمنين فهو خطاب
لكل من هو من الناس والمؤمنين والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا في عمومات الخطاب
بوضعه لغة الا ان يدل دليل على اخراجه منه فان قيل العبد وحشي هو عبد مال السيد ولذلك
يملك من التصرف فيه خشب بصره في سائر الاموال واذا كان مالا كان منزلة البهائم فلا يكون داخلا
تحت عموم خطاب الشارع سلمنا انه ليس كالبهائم الا ان افعاله التي تعلق بها التكليف وتحصل
بها الامتثال مملوكة لسيده وتجب صرفها الى منافعه فخطاب الشارع ولا يكون الخطاب متعلقا بصرفها
الى غير منافع السيد بالنافية فيكون السيد ناقضا عليه الناقض عن الاجماع منعقد على اخراج العبد عن
مطلق الخطاب العام مالجها دوالحج والجمعة والعمومات بصحة التبرع والاقرار بالحقوق المتعدية
والمالية ولو كان داخلا تحت عمومات الخطاب بطلقة لكان خروجه عنها على خلاف الدليل وهذه الصور
سلمنا امكان دخوله تحت مطلق الخطاب لعله الا ان الوقف معنى لاخراجه عن عمومات الخطاب بطريق
التخصيص وسانه انه صالح للدلل من حيث انه مطلق سعل جمع اوقاته كلامه سيده بخطاب الشرع
وحق السيد معارض على حق الله تعالى لوجهين الاول ان السيد ممنوع من منع العبد من التطوع بالنوافل
مع انها حق لله تعالى ولولا ان حق السيد مرجح لما كان له ذلك الثاني ان حق الله تعالى مبني على المسامحة
والمساهلة لانه لا تضرر بفوات حصوله ولا سعي بحصولها وحق الادمي مبني على الشح والمضايقة
لانه سعي بحصوله وتضرر بفواته والجواب عن السؤال الاول ان كون العبد
مالا مملوكا لا يخرجه عن حكم المكلفين الى حكم البهائم والا لما توجه عليه التكليف بالخطاب الخاص
بالصلوة والصوم ونحوه وهو خلاف الاجماع وعن السؤال الثاني لا نسلم ان السيد مالك لصرف
منافع العبد اليه في جميع الاوقات حتى في وقت تضايق وقت الضادة المامور بها بل في غيره وعلى

هذا ولا ساقض دعوى الثالث ان ذلك لا يدل على اخراج العبد عن كون العمومات متناولة له لعدم تاتيه بل عائشة انه خص بدليل والتخصيص عنها مانع من العموم لعبده ولا يخفى ان العمل بالتخصيص اولى من العمل برفع العموم لعبده مع تحققه وصار كما في تخصيص المريض والحائض والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلاة والجمعة والجهاد وعن الشرائع بمنع تعلق حق السيد بما فعله العبد المضروفة الى العبادات الماموربها عند صنوف اوقاتها كما سبق والفرق واضح فمتى دل دليل على خصوصية واعتباره فلا نقع في مقابلته الدلالة التخصيص على العباده في ذلك الوقت لعبده ودلالة النصوص على دلالة ما الحق به مستمدة منها والنصوص وان كانت متناولة للعبد بعمومها الا انها متناولة للعباده في وقتها المعين لخصوصها والفرق وان كان متضمنا لحق السيد لخصوصه الا ان اقتضاءه له لكل الحق في وقت العباده لعمومه فسقط ان وبهذا الفرق يسلم الترجيح بالتخصيص كما سبق ولهم حق الادمي مرجح على حق الله تعالى لانسلم ذلك مطلقا ولهذا فان حق الله تعالى مرجح على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص بالجماع وبه تندفع ما ذكروه من الترجيح الاول ولهم في الترجيح الثاني ان السيد يتمكن من منع العبد السفل فلما وان اوجب ذلك ترجيح جانب حق السيد على حق الله تعالى في التوافل فغير موجب للترجيح عليه في الفرائض **المسئلة** الحادية والعشرون ورود الخطاب على لسان الرسول عليه السلام بقوله يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي يدخل الرسول في عمومه عندنا وعند اكثر العلماء خلافا لطائفة من العقهاء والمتكلمين ومنهم من قال كل خطاب ورد مطلقا ولم يتبين الرسول ماموراً في اوله ما مور الامة به لهذه الآيات فهو داخل فيه وان كان الرسول ماموراً في اوله ما مور الامة صدر الخطاب تالا مر لقوله تعالى قل يا ايها الناس فهو عبد داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي والحليمي من اصحابنا وفي جملة من قال بدخول الرسول في العموم وهو المختار رجحان الاول ان هذه الصيغ عامة لكل انسان وكل مومن وكل عبد والنبي صلى الله عليه وسلم اسعد الناس بالمومنين والعباد واشفقهم عليهم فحري له عرفا واطلاقا هذه الاسماء فلا يكون مخرجا له عن هذه العمومات الجمعة الناسعة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا امر الصحابة بامر وحلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسالونه ما بالك لم تفعل ولو لم يفعلوا ذلك فيما امرهم به لما سالوه عن ذلك كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه امر اصحابه بمسح الخف الى العمد ولم يمسح فعالوا له امرتنا بالمسح فلم تمسح ولم يعلم عليهم بما فهموه من خوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعذار وهو قوله اني خلعت هكذا وروي عنه انه قال لما استقبلت من امري ما استدبرت لما سعت الهدي ولجعلتها عمرة فاذا فعل مع ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم داخلا تحت عموم هذه الاوامر لوجوه بلغة الاول انه اذا كان النبي صلى الله عليه وسلم امر الامة بهذه الاوامر فلو كان نهيا موراً انهم من ذلك ان يكون الخطاب واحد امراً وما موراً وهو ممتنع لانه يلزم ان يكون امراً لنفسه وامر الانسان لنفسه ممتنع لوجهين الاول ان الامر طلب

الاعلام الادنى والواحد لا يكون اعلاما من نفسه وادنى منها الثاني انه وقع الاتفاق على ان امر الله تعالى لنفسه على الخصوص ممتنع فكذلك امره لنفسه على العموم الثالث الوجوه المتلثة انه يلزم من دليل ان يكون الخطاب واحد مسلفا ومستقبلا وهو محال الرابع ان النبي صلى الله عليه وسلم قد احصص باحكام لم يشاركه فيها الامة كوجوب التهجد والضحى والاضحى والوتر والنحر والركوع عليه وابيح له النكاح بغير ولي ولا مهر ولا شهود والصفي من المغنم وحرم عليه الخصائص وذلك يدل على تميزه وانفراده عن الامة في الاحكام التكليفية فلا يكون داخلا تحت الخطاب المساوي لهم قلنا جواب الاول ان ما ذكروه مبني على كون الرسول مامورا وليس كذلك بل هو مبلغ لامر الله تعالى وفرق بين الامر والمبلغ للامر ولهذا اعاد جميع الاوامر له بالتبليغ بقوله تعالى قل او حي الي وامثال ما اوحي اليك ونحوه وجواب الثاني انه مبلغ للامة مما ورد على لسانه وليس مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل مما سمعه من جبريل عليه السلام وجواب الثالث ان اختصاصه ببعض الاحكام عن موجب لخروجه عن عمومات الخطاب ولهذا فان الحائض والمريض والمسافر والمراة ونحوهم قد اختص باحكام لا يشاركه فيها ولم يخرج بذلك عن عمومات الخطاب **المسئلة** الثانية والعشرون الخطاب الوارد شفاهاً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم والامر العامة بقوله تعالى يا ايها الناس وبا ايها الذين امنوا ونحوه هل يخص الموجودين في زمنه او هو عام لهم ولمن بعدهم اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشاركهم في حق من بعدهم الا بدليل اخر وذهبت الحنابلة وطائفة من السلف والفقهاء الى ان كل خطاب ورد بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم يخصه الناس ومن جهتهم الاول ان الخطاب بقوله يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا مسند الى كون المخاطب موجودا اهلا للخطاب اما من ليس موجودا في وقت الخطاب لم يكن مصفا بشيء من هذه الصفات فلا يكون الخطاب مساوله الثاني ان خطاب المحجور والصبي الذي لا تمييز له مع انه لا يتناول من يساويه الخطاب اتفاقا من كلامه وسفه في رايه مع ان خالهما لو جودهما وانضافهما صفة الانسانية واصل الفهم وقبولهما للمادية بالصرف وعمرو اقرب الى الخطاب لهما فكره لا وجود له اصلا اجيب الخصوم بالجواب والسند واجماع الامة والمعقول اما الجواب فقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر والاسود ولو لم يكن خطابه مساوياً لمن بعده لم يكن رسولا اليه ولا مبلغا اليه مرسلا من الله تعالى وهو خلاف الاجماع وايضا قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولفظ الجماعة يتعرف كل من بعده فلو لم يكن حكمه على من بعده في زمانه حكما على عمومهم كان خلاف هذا الظاهر واما الاجماع فهو ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين والى زماننا هذا ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم بالآيات والاخبار الوارده على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ولولا عموم ذلك لكان للمخطئ ان يقول بعد ذلك

لما كان الممكن بناء صحيحا وكان الاسوار الها خطأ وهو بعيد عن اهل الاجماع واما المعقول
فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد التخصيص بعض الامة نص عليه كما دل عليه في
خطاب النبي صلى الله عليه وسلم للواحد هل هو خطاب للكافة ولولا ان الخطاب المطلق العام
ملزوم خطابا للكل لما احتاج الى التخصيص والحوالة عن النصوص الدالة على ان النبي
صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى الناس كافة انما الما يلزم ان لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى
كل الناس على المخاطبة للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بيقين بعرف البعض
بانما فهمه وتعريف البعض بعضهم الدلائل والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض ودل
على ذلك الف الاحكام الشرعية لم تسق بالخطاب سعاها لقلة النصوص وندرتها وكثرة الوقائع
وما لزم من ذلك لان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام لم تسق بالخطاب
سعاها فان قيل فالدلائل التي يلقى الاحتجاج بها في الاحكام الشرعية على وجه بعد النبي صلى الله عليه
وسلم عين الخطاب بما دلوتوه وانما تعلم لونها حجة بالدلائل الخطابية فاذا كان الخطاب الموجود
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا سبيل من بعده فقد تعذر الاحتجاج به علينا فلنا انما نعرفه
لونها حجة بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حكم بلونها حجة على من بعده او بالاجماع المنقول
عن الصحابة على ذلك واما قوله صلى الله عليه حكمي على الواحد حكمي على الجماعة والكلام في اخصاصهم بالملفوظ
حوديني في زمنه فالكلام في الاول واما بعده فالاجماع على ذلك بالاثبات والاخبار
الواردة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم على من حضر بعده وهو اشبه حجة الخصوم لونها انا بينا
اسلوب المخاطبة لمن ليس بموجود بما لا مرافنه وعند ذلك فمعتمد اعتمادا اسنادا هل الاجماع بالنصوص
من جهة معقولها لا من جهة الفاظها حمقا من الفاظها لا دلة واما ما دلوه من المعنى فسنتكلم عليه

المسئلة الخامسة والعشرون الخطاب الخاص بالواحد من الامة كالمشافهة بالعالم والعشرون احتلفوا في
المخاطب هل يكون داخلا في عموم خطابه لغة ام لا والمختار دخوله وعليه اعتمادا لا لدين وشكا كان خطاب
العالم امرا او نهيا او خبرا اما الخبر فكما في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان اللفظ تعم لغة بعض
لون كل شيء معلوما لله تعالى وذاته وصفاته اسما وكان داخلا تحت عموم الخطاب والامر كالو
قال السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه فان خطابه لغة يقتضي الزام كل من احسن اليه
العبد فاذا احسن السيد الله ضرب عليه انه من جملة المحسنين الى العبد فكان الزاما على
العبد لا زما مقتضى عموم خطاب السيد وكذلك النهي كما اذا قال له من احسن اليك فلا تؤذ له
وهذا في الوضوح عن يحتاج الى اطناب فيه فان قيل ما دلوتموه من سمع العمل به للنص والمعنى
اما النص وقوله تعالى خالق كل شيء وذاته وصفاته اشياء وهو غير خالق لها ولو كان داخلا
في عموم خبره لكان خالقا لها وهو محال واما المعنى فان السيد اذا قال لعبده من دخل داري
فاكرمه وعليه بدرهم فلو دخل السيد فانه يصدق عليه انه من الداخلين الى الدار ومع ذلك لا يحسن

ان يتصدق عليه العبد بدرهم ولو كان داخلا تحت عموم امره لكان ذلك حسنا فلنا اما الآية فانها
بالنظر الى عموم اللفظ لعله يبقى لون الرب تعالى خالقا لذاته وصفاته عن انه لما كان دليل
مضمرا في نفس الامر عملا كان مخصصا للعموم بالاية ولا منافاة من دخوله في العموم بتخصيص اللفظ
وخروجه عنه بالتخصيص وكذلك الحكم فيما دلوه من المال فانه بعمومه مخصص للتصدق
على السيد عند دخوله عموما بالنظر الى القرينة الحالية والدليل المخصص اسبق من
حكم العموم في حقه ولا منافاة كما سبق **المسئلة** الثالثة والعشرون احتلف العلماء
في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مال او اخذ
صدقة واحدة من نوع واحد المذهب الاول مذهب الاكثرين والثاني مذهب الكرخي احتج القائلون
بعمومه كل نوع بانه تعالى اضاف الصدقة الى جميع الاموال يقول تعالى من اموالهم والجمع المضاف
والقاط العموم على ما عرف من مذهب ربانه فمن كل ذلك متناول قوله خذ من كل نوع من اموالهم
صدقة فكان الصدقة متعددة بتعدد انواع الاموال وللثاني ان يقول المامور به صدقة مضافة
مضافة الى جملة الاموال فهما اخذ من نوع واحد من المال صدقة صدق قول القائل اخذت من
اموالهم صدقة لان المال الواحد حق من جملة الاموال فاذا اخذت الصدقة من حق المال صدق
احدها من المال ولهذا وقع الاجماع على ان كل درهم ودينار من دراهم المالك ودنانيره موصوف بانه
ماله ومع ذلك فانه لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل دينار ودرهم له والاصل ان يلون ذلك لعدم
دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وبالجملة فالمسئلة محتملة وما ذكر الرجحان يبقى **المسئلة** الخامسة والعشرون
اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم او المدح لعوله على ان الامر والنهي يعم وان المخاطب في جميع
ولقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم تعلل
عمر الفاروق رضي الله عنه انه منع من عمومه حتى انه منع من التمثل به في حوض رد عليه علي منصرفه
الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما سيق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل
والزجر عنه وحالة المخاطب من حيث قصد الذم والمدح وان كان مطلوبا للمتكلم
فلا منع دلالة العموم معه اذ لا منافاة بين الامرين وقد اتى بالصيغ الدالة على العموم وقال
الجمع بين المقصودين اولى من العمل باحدهما وتعطيل الاخر الرابع في تخصيص العموم ويشتمل
على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى التخصيص وما يجوز تخصيصه وما لا يجوز اما
التخصيص فقد قال ابو الحسين البصري هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وذلك مما لا يمكن
حمله على ظاهره على كل مذهب اما مذهب ارباب العموم فلان الخطاب عندهم متناول على اول ما
يحتمله اللفظ ولا يصور اخراج شيء منه واما مذهب ارباب الاشتراك فمن جهة ان العمل باللفظ
المشترك في بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب عنه بل عامة استعمال اللفظ في بعض
محامله دون البعض واما مذهب ارباب الوقف فظاهر اذ اللفظ عندهم موقوف لا يعلم

لونه للعموم او للخصوص وهو سائغ لاستعماله فى كل واحد منهما فان قام الدليل على انه اريد به العموم وجب حمله
عليه وامتنع اخراج شئ منه وان قام الدليل على انه للخصوص فلم يكن اللفظ اذ ذاك دليلا على العموم ولا
مساويا له فلا يتحقق الجهل على الخاص اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض عامله الصالح لها واما
على مذهب ارباب العموم فعاسة ان اللفظ عندهم حقيقة فى الاستغراق ومجاز فى الخصوص وعلى هذا فانه لم يقم
الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع ما تناوله من غير اخراج شئ منها وان قام الدليل على
مخالفة الحقيقة وامتناع العمل بالفظ فى الاستغراق وجب صرفه الى محمله المجازى وهو الخصوص وعند
حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ مساويا له لحقيقة وهى الاستغراق فلا يحمل الا خراج بعض ما تناوله
الخطاب عنه اذ هو حالة كونه مستعملا فى المجاز لا يكون مستعملا فى الحقيقة وعلى هذا فاطلاق القول
بتخصيص العام او ان هذا عام مخصص لا يكون بحقيقة واذا عرفت ذلك فالتخصيص على ما نا سب مذهب
ارباب العموم تعريفه ان المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما نا سب
مذهب ارباب الاستراك يعرف ان المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف
لذلك اى طريق كان سمى مخصصا واللفظ المصروف عن جهة العموم الى الخصوص مخصصا واذا عرفت
معنى تخصيص العموم فاعلم ان دخول تخصيص لا يصور فيه معنى الشمول لقوله صلى الله عليه وسلم لا يبوزده
تحويل ولا تحول احد العبد فلا يصور تخصيصه كما لا يصور فيه هذا الصرف انما يصور فيه الشمول والعموم
الى الخصوص وما لا عموم له فلا يصور فيه هذا الصرف انما يصور فيه الشمول والعموم
فيصور فيه التخصيص وسواء كان خطابا او لم يكن خطابا كالعلم اذا سمى ملكا انسانا صرف وجهه عموميه
الى جهة خصوصيه وهذا تمام المقدمة اما المسائل فمسئلة المسئلة الاولى العام
بالعموم على جواز تخصيصه على اى حال كان من الاحوال والامر وعن حالا فالسنة وذلك يدل لهم فى تخصيص
العين ويدل على جواز ذلك السمع والمعقول اما الشرع فوقوع ذلك فى خطاب الله تعالى لقوله تعالى الله
خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا على ذاته وهو شئ وقوله تعالى ما تذر من شئ
اتت عليه الا جعلته كالرميم وقد اتت على الارض والجبال ولم تجعلها رميما وقوله تعالى تدمر كل شئ وارتبت
من كل شئ اعود ذلك من الايات الخبرية المخصصة حتى انه ما قل لم يرد عاما الا وهو مخصص الا فى قوله تعالى
وهو بكل شئ عليم ولو لم يكن ذلك جائزا لما وقع فى الخطاب واما المعقول فهو انه لا معنى لتخصيص العموم
سوى صرف اللفظ عن جهة العموم الذى هو حقيقة فيه الى جهة الخصوص بطريق المجاز وقد سبق تقريرين
والجواز عن منع فى ذاته ولهذا الوقوع دنا وقوعه لم يلزم المحال عنه لذاته ولا بالنظر الى وضع اللغة
ولهذا نصح من اللغوى ان يقول حانى كل اهل البلد وان تخلف عنه بعضهم ولا بالنظر الى الداعى الى ذلك
والاصل عدم كل مانع يقوم ذلك ويدل على جواز تخصيص الاوامر العامة وان لم يعرف وجها فعلا قوله
تعالى اقتلوا المشركين مع خروج اهل الذمة عنه وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
والزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع ان ليس كل سارق يقطع ولا زان يجلد

وقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عمدا
فان مثل هذا العموم الجواز تخصيص الخبر بما يوجب الكذب فى الخبر لما فيه من مخالفة المخبر للمخبر وهو غير جائز
على ان ما ذكرتم فى صيغ الخبر فليس الامر كما ذكرتم لزوم الكذب وكما هو الكذب بتقدير ارادة جهة المجاز وقيام
الدليل على ذلك والامكان كما يقال اذا قال الرئيس اسد او اراد به الانسان ان يلزم كذبا اذا ليس انه لم يرد
الاسد الحيوان المفترس وكقوله تعالى تدمر كل شئ اى مما من شانها ان تدمر وهو لم يدمر السماء والارض
اختلف القائلون بالعموم وتخصيصه فى العام الذى يعلم انه تخصص اليها فمنهم من قال يجوز ايما التخصيص
فى جميع الفاظ العموم الى الواحد ومنهم من احاز ذلك فى كل ما تناوله دون ما عداها من اسما الجموع كالرجال
والمسلمين بل جعل نهاية التخصيص فيها ان تبقى بحسبها ثلثة وهذا هو مذهب الفقال من اصحاب الشافعى ومنهم
من جعل نهاية التخصيص فى جميع الفاظ العموم حقا لسر اقرب من مدلول اللفظ وان لم يكن محدودا وهو
مذهب ابى الحسن البصرى واليه مال امام الحرمين واكثر اصحابنا احتج من جوز الاستهاء التخصيص الى الواحد
بالعين والاطلاق والمعنى اما النص فقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واراد به تشريعا وحاله واما
الاطلاق فقول عمر رضى الله عنه لشريح قاض قد اعد الله الفقهاء مع الذى حارس قد اعد الله الفى
رجل اطلق اسم الالف الاخرى واراد به العقفاء واما المعنى فمن وجهين الاول انه لو امتنع الاستهاء التخصيص
الى الواحد اما ان يكون لان اللفظ انما يكون مجازا لو لانه اذا استعمل اللفظ فيه لم يكن مستعملا فيما هو حقيقة فيه
بالاستغراق وذلك واضح او لان الامر بالعام لو لم يفعل يكون ما تعالوم ابتداء تخصيص العام مقطوعا ولا بعد دما لانه يكون مجازا
بالنسبة الى ذلك العدد وعن مستعمل فيما هو حقيقة فيه وذلك خلاف الاجماع الثانى ان استعمال اللفظ فى الواحد
من حيث انه بعض من الجمع يكون مجازا فى استعماله فى اكثر فاذا جاز التجوز باللفظ العام عن الثلثة فلم لا فى الواحد
وللقائل ان يقول انا لا نسلم انه مجاز مطلقا بل هو مجاز اذا كان المتكلم هو الله تعالى وهو بمعزل عن التخصيص بالواحد واما
اذا كان المتكلم هو الرسول عليه السلام فلا نسلم انه مجاز بل هو حقيقة لان الرسول انما يتكلم بما علمه الله تعالى
ولا يعلم الله تعالى من ذلك الواحد فكان ما تكلم به الرسول حقيقة فى ذلك الواحد وهو معنى التخصيص واما المعنى الاول فلا سلم
ان الحصر مما قل من الكثير يسمى عرفا كثيرا على الاطلاق بدليل انه لو استعمال اللفظ فى الواحد
اللفظ العام واراده الواحد مجازا وهو كذلك اتفاقا واما حمله الى الحس البصرى فانه قال لو قال القائل
قتلت كل من فى البلد وانت قد قتلت فى الدار وكان فيها بقدر الف رجل وكان قد قتل نحو مائة واحدا او بلده واقل
من ذلك فى زمانه واحد او بلث رمانات فان كلامه بعد متنع مستهجنا عند اهل اللغة ولقائل ان يقول انا لا نسلم
ذلك فانه لو قال لعبده من دخل داری فاکرمه او قال لغيره من دخل داری فاضربه او قال لغيره من دخل داری فاشتمه
كان ذلك مستهجنا ولا يدل على ما اذا حمل على اللغة العربية من مدلول اللفظ فانه يعد موافقا مطابقا لوضع
اهل اللغة وهذه الحجة وان كانت فرسه من السداد وقد قلده فيها جماعة لسرها الا ان لقائل ان يقول
متى يلزم ان يكون مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جنس ذلك الفرد الذى هو مدلول اللفظ وقد اشار
به برمته او اذا لم يكن الاول ممنوع والثانى مسلم وسان ذلك النص وصحة الاطلاق اما النص فقوله
تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس الذين لهم من معوذ الاشجعى بعينه

حمل العام ولم يعتد بذلك مستحسنا لاقترانه بالدليل واما الاطلاق فيصح قول القائل اطلعت اللحم والخبز وسرقت الماء
فالمراد به واحد وحينئذ يدل على البعض بذلك مستعملا لا اقترانه بالدليل بعم اذا اطلق البعض العام
وكان الظاهر منه ارادة الكل وما قاربه في الكثرة وهو مريد للواحد اليسير من ظاهر البعض من غير اقتران
دليل به يدل عليه فانه يكون مستعملا هنا واذا عرف ضعف الماخذ من الجانبين فعليك بالاجتهاد في الترجيح

الوصف الخامس في ادلة تخصيص العموم وهي قسمان متصلة ومنفصلة **القسم** الاول في الادلة
المتصلة وهي اربعة انواع الاستثناء والشرط والصفة والغاية **النوع** الاول الاستثناء وفيه مقدمة ومسائل
اما المقدمة ففي معنى الاستثناء وصيغه واقسامه اما الاستثناء فقال العراقي هو قول ذو صيغ مخصوصة
مخصوره دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وهو باطل فرع وهذا الاول اذ ينقض باحاد الاستثناء
كقولنا جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وهي الا زيدا الثاني انه يبطل
بالاموال الموجبة لتخصيص العموم الخارجة عن الاستثناء فانها صيغ مخصوصة وهي محصورة لا تنتهي له القول
بعدم النهاية في الالفاظ الدالة وهو دال على ان المذكور بها لم يرد بالقول الاول وليست الا استثناء سمي
وذلك كما لو قال القائل رايت اهل البلد ولم ار زيدا واهل المسكن ولا يعلم الا اهل البلد ومن خارج دار زيد
فالرؤية والعاشق منهم فاهنه واهل البلد طهم كلهم عالم وزيد جاهل الى غير ذلك وقال بعض النحويين
من النحاة الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا او ما يقوم مقامه وهو سقيم يقول القائل رايت
اهل البلد ولم ار زيدا فانه قائم مقام قوله الا زيدا في اخراج بعض الجملة عن الجملة وليس باستثناء وقيل انه عبارة
عما لا يدخل في الكلام الا لاخراج بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه وهو ايضا مدخول من وجهين الاول ان
الاستثناء الاخراج بعض الكلام واما يكون اخراجا لبعض ما دل عليه الكلام الاول وفرق بين الامرين شاسع
اذ يقال القائل جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان لفظ غير وجد فيها ما ذكره من القيود ينقوله لا يدخل
في الكلام الا لاخراج بعضه فان غير قد تدخل في الكلام لغرض المغايرة اذا لم تحوفي موضعها الا لقول
عندي درهم غير جيد فانه لا يحسن ان يقول في موضعها عندي درهم الا جيدا ولا جرم كان نعتا للدراهم وتابعة
له في اعرابه وهذا بخلاف ما اذا قلت عندي درهم غير قراط فان غير هنا يكون استثناء منصوبة لامكان دخول
الا في موضعها والجواب في ذلك ان يقال الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه فالكلي اذ مدلوله عين
مراد بها اتصل به بحرف الا واحد اخواتها ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقولنا لفظ احتراز من الادلة العقلية
والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا متصل بجملة احتراز عن الدليل المنفصل وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن
مثل قولنا قام القوم وزيد لم يقم وقولنا دال احتراز عن الصيغ المهملة وقولنا على ان مدلوله عين مراد بها
اتصل به احتراز عن الاسماء الموضوعة والتعنيب لقول القائل جاءني القوم العالم بهم ونحوه وقولنا بحرف الا او
احد اخواتها احتراز عن قولنا قام القوم دون زيد وقولنا احتراز عن الزمان الامات السابق ذكرها وقولنا
ليس بشرط احتراز من قول القائل لعبده من حل داري فالزمه ان كان مسكينا وقولنا ليس بصفة احتراز من قول
القائل جاءني بنو تميم الطوال وقولنا ليس غاية احتراز من قول القائل لعبده الزم بني تميم الى ان يدخلوا الدار وهذا

للحد مطرد منعكس لا غبار عليه واذا عرف معنى الاستثناء فمصوغه كثيرة وهي الا وغير وسوى وخلا وحاشا وعدا
وما عدا وما خلا وليس لا يكون والا ان يكون ونحوه واهم الباب في هذه الصيغ الا للتوسط حرفا مطلقا ولو
في جميع ابواب الاستثناء غير ولها احكام مختلفة في الاعراب مستقصاة في كتب اهل الادب لا مناسبة لايرادها هنا
حتى ندكرها فاذا فعلم من علم علة حب العرسة وهو سبعة الى الاستثناء المتصل ومن غير الجنس كما مثلنا بخصوصه غير
فرسخ ويجوز ان يكون مستثنى من اعم المسمى عنه كما ذكرناه من الاسئلة ان يكون معدودا مما عليه مع الاتصال كقولك خرج القوم
القوم ومنه قول الكميت وما لي الا آل احمد شيعة وما لي الا مشعب الحق مشعب ويجوز من الاستثناء
من غير جنس كقول القائل له عشرة دراهم الا اربعة اسمر ويدل عليه قوله تعالى الا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط
انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته استثنى آل لوط فان اهل الفرية واسمى المواة من آل المنجين من الهلاك وهذا ما اردنا ايراده في
المقدمة واما المسائل فخمس **المسئلة** الاولى شرط صحة الاستثناء عند اصحابنا وعند الاكثرين ان يكون مصلا
بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما او في حكم المتصل وهو ما لا يعد المتكلم به اسانا به بعد فراغه من الكلام الاول
عرفا وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس او سعال ما نع من الاتصال حقيقة ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول
بصحة الاستثناء المنفصل ان طال الزمان شهرا او دهرا وذهب بعض اصحاب مالك الى جواز تاخير الاستثناء لغطا للزمن اصلا
الاستثناء منصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا فيما بينه وبين الله تعالى ولعله مذهب ابن عباس ويذهب بعض الفقهاء
الى صحة الاستثناء المنفصل في نفسه بالله تعالى دون غيره **حجة** القائل بالاتصال من ثلثة اوجه الاول ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وروي فليكفر عن يمينه وليات الذي
هو خير ولو كان الاستثناء المنفصل صحيحا لارشد النبي صلى الله عليه وسلم اليه لكونه طريقا الى خلاص الحالف عند تامل الخير
في الحال وعدم الحنث لان النبي صلى الله عليه وسلم اما ان قصد التيسير والتسهيل ولا يخفى ان الاستثناء اسهل واسرع واسهل من التكفير
فيحتم بوجوبه وهذا يدل على عدم صحة الثاني واهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما مستقلا ولا معدودا من كلام
العرب ولهذا فانه لو قال لفلان علي عشرة دراهم قال بعد شهر او سنة الا درهما او قال انت علي يمين ثم قال بعد شهر
الا درهما فانه لا يعد مستثنيا ولا كلاما صحيحا ولو قال رايت زيدا ثم قال بعد شهر فاما فانهم لا يعدونه كلاما محسوبا من زيد
بشيء ولذا لو قال اسمد لعبده اليوم زيدا ثم قال بعد شهر ان دخل داري فانهم لا يعدون ذلك شرطا المالك ايقاع
الوقف الاستثناء المنفصل ما علم صدور صادق ولا كذب كاذب ولا جعلوه ثوقف يمين ولا وعد ولا وعيد
ولا حصل الحرم بصحة عقد نكاح وبيع واجارة ولا لزم معاملة اصلا الامكان الاستثناء المتصل ولو بعد
حين ولا يخفى ما في ذلك من المفاسد واطال المصرفات الشرعية وهو مما لا يخفى **حجة** المخالف ثلثة
امور الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال والله لاغزون قريشا ثم سكت وقال بعده ان شاء الله ولو لا صحة
الاستثناء بعد السكوت لما فعله النبي صلى الله عليه وسلم لانه معتدي به وانصا ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
اليهود عند اهل اللهف وعن مده لسهم منه فعال عدا جميلا ولم يعد ان شاء الله فما اخر عنه الوحي
بضعة عشر يوما ثم نزل عليه ما تعلمهم الا قليل فلا ما روي فيهم الامر ظاهرا الى قوله ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله واذكر ربك اذا نسيت فقال ان شاء الله بطريق الالحاق بحرف الاول

ولو لم يكن ذلك حتى لما فعله الثاني ان ابن عباس برحان العران ومن افصح فصحا العرب وقد قال بصحة الاستثنا
وذلك تدل على صحته العالم لان الاستثنا بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز ما خيره كالنسخ والادلة المتصلة
المخصصة للعموم الرابع ان الاسما واقع لحكم المتمن فجاز ما خيره كالعفاه والحوالة على الاول
ان سكوته قبل الاسما محمل انه من اسكوت الذي لا يحل الا تصال الحلي كما سلفناه ويحب الحمل عليه موافقة لما دلنا
من الادله وعن الخبر الثاني ان قوله صلى الله عليه وآله ان شا الله ليس عائدا الى خبر ما الاول بل الى ذكر ربه اذا
نسي بعد بر اذكر ربي اذا نسيت ان شا الله اي افعل ان شا الله وعن المنقول عن ابن عباس ان صح ذلك فلعله كان يعتقد
صحة اتصال الاستثنا وبتدين المتطف ذلك فما سامه وبين الله تعالى وان تاخر الاستثنا لفظا وهو عن ما نحن بصدده وان
لم يكن ذلك فهو ايضا مخصوص بما دلنا عليه من الادله واتفاق اهل اللغه على ابطاله فمن سواه وعن الوجه الثالث انه
قياس في اللغه فلا يصح لما سبق ثم هو منتقض بالخبر والشرط كما سوف يضح والفرق بين التخصيص والاسما
واقع من جهه الجمله ومن حيث ان التخصيص تحديد بدليل العقل والحس وكذلك الاسما وبينه وبين
النسخ ان النسخ مما يشبع اتصاله بالممسوخ بخلاف الاسما وعن الوجه الرابع ما بالفرق هو ان الجهاله
واقعه لا بالحس لانه لمس الحنث والاسما ما نع من الحنث وانما النعماني الحكم حتى يصح قياس احدهما على
الاخر ليف وان الخلاف انما وقع في صحة الاسما المتصل وجهه اللغه لا من جهه الشرع وكذا قياس في اللغه على ما
سبق **لنا مسئله** الباقية احلفا العمانية هي الاسما من عمر الحس بخوره اصحابنا في جميعه ومالك الفقي
ابو بكر وجماعه المتطبين والنحاه ومنع منه الاخرون واما اصحابنا فمنهم من قال بالنبي ومنهم من قال بالاباحه
الخبر من قال بالتوقف بان الاسما اسم فعال ما خود من الثبي وضعه بقول ثبت الشي اذا عطف بعضه
على بعض وسب ولا ما عرابه وسب عمان الفرش وحقيقة انه استراح بعض ما ساوله اللفظ وذلك عن مجمس
في مثل قول العامل رايت الناس الا الحمر لان الحمر السياه عمدا اخلفه مدلول المستثنى عنه حتى يقال ما خراجها
وتنبيها عنه نقل الجمله الاولى ما فيه بحالها لم يتعرض لا يعلق للثاني ما الاول اصلا ومنع ذلك فلا الحمق
للاسما من اللفظ ولا يمكن ان يقال لصحة الاسما بنا على ما وقع به الاستراك من المغني بين المستثنى عنه والا
لصح اسما كل شي من كل شي صورة ان ما من شيين الا وهما مشتركان في معنى عام لهما وليس كذلك لعدم انه
لو قال جاء العلما الا الحمر وقدم الحاج الا الحمر كان مستهجنا قبيحا وما هذا سانه لا يكون وضعه
مصانا الى اهل اللغه ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاسما ما خود من ثبي بل من البسه وكان الكلام كان واحدا
صبي وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل لو كان الاسما ما خود امن التثنيه لكان كل ما وحد فيه معنى البسه
من الكلام اسما وليس كذلك قلنا لو كان ما خود امن الثبي لكان كل ما وحد فيه الثبي والعطف اسما وليس كذلك
ولهذا يقال لمن عطف البعض بعضه على بعض او عطف عمان الفرس انه استثنى فعلم ان الاسما استراح بعض ما
تناوله اللفظ دعوى محل النزاع وليس بدعوى دليل مع قول الخصم بصحة الاستثنا من عمر الحس ولا دخول المستثنى تحت المستثنى
منه وما دلنا به من الصحة والاستفتاح لا يدل على اسماع صحته في اللغه ولهذا فانه لو قال القائل دعا به رب الفلاك
والخمر وحالفهم اردفني واعطني كان مستهجنا وان كان صحيحا من جهه اللغة والمعنى ثم وان سلمنا اسماع عدم الاستثنا

من بعض اللفظ به مطابقه فما المانع من صحته بطريق ما وقع به الاشراك بين المستثنى والمستثنى منه من المعنى العام الاول
للفظ مطابقه كما قال انه لو قال القائل لفلان علي ما بين درهم الا درهما فانه يصح ويكون معناه الا درهما
واسما ايضا في موضعه لغه لهما وكما لو قال ابو حنيفه في اسبابها المحمل من الموزون والمكيل انها
في علة الربوي فلو لم يصح ذلك لصح استثنا كل شي من كل شي ليس من ذلك وما المانع ان يكون صحة الاسما شروط ملتهم
من المستثنى والمستثنى منه كما اذا قال القائل ليس في محل الا بيض ولا ابل الا بقتر ولا بنت الا دلو له فانه اذا
ليس لفلان بنت الا انه باع داره واما العاملون تا بعضي فقد اخطوا اما بالمقول والمعقول اما المقول فمن
جهه العران والشعر والنثر اما العران فقوله تعالى واذ قلنا للملائكه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين
وابليس لم يكن من جنس الملائكه لقوله تعالى انه كان من الجن ففسق عن امر ربه والجن ليسوا من جنس
الملائكه لانه كان مخلوقا من نار على ما قال خلقتني من نار والملائكه نور ولان ابليس له ذريه على ما قال فتتخذونه
وذريته اولياء ولا ذريه للملائكه فلا يكون من جنسهم وهو مستثنى عنهم وقوله تعالى افرايتم اللات والعزى
اثم وايا وكم الا قدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين استثنى الباري تعالى من جمله ما كانوا يعتدون من الاصنام
وغيرها والباري تعالى ليس من جنس شي من المخلوقات وقوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن استثنى الظن
من العلم وليس من جنسه وقوله تعالى لا تسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما استثنى القيل اللغو
وليس من جنسه وقوله تعالى لا ما ظلموا منهم فلم يكن الظالم ان يكون مخاره عن بر اض منكم والتجاني ليست
من جنس الباطل وقد استثناها منه وقوله تعالى لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم
وليس المعصوم من جنس العاصم وقوله تعالى ما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا استثنى الخطا من العمد وليس من
من جنسه واما السمع فمن ذلك قول العامل ما بلده ليس بها انيس الا العافير والا العيش والعيس
ليس من جنس الانس وقال النابغه الذبياني وقفت فيها اصيلا لاسائلها اعيت جوابا وما بالربع من احد
الا اواري لا ما ابينها والنوى كالحوض بالمظلومه الجلد والا اواري ليس من جنس الاحد
وقال عمرو ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب وليس فلول السيوف من
عيبا لا ريا بها بل فخر الهم وقد استثناها من العيوب وليست من جنسها واما النثر فقول العرب
ما زاد الا ما نقص وما كان الدار احد الا الوتد وما حاجبي بدا الا عمرو استعملوا النقص الزياده والوتد
من احد وعمرو من امرئ بد وليس من جنسه واما المعقول فهو ان الاسما لو رفع جميع المسمى منه فصح كاسما
للدراهم من الدانير وبالعكس والقايل ان يقول اما الاية الاولى فلا سلم ان ابليس لم يكن من جنس الملائكه
قولهم انه كان من الجن لا منافاه بين الامرين فانه قد قال ابن عباس وعمرو من الفرس ان ابليس كان من
الملائكه من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان وكان ابليس بينهم وسميه حسبا لسبته الى الجنه
كما قال تعالى وجعلوا بينه وبين الجنه نسبا وقيل انه سمي بذلك لاحسانه واختفايه ويدل على كونه من الملائكه امران الاول ان
الله تعالى استثناه من الملائكه والاصل ان يكون من جنسهم الا ما قام على خلافه والثاني استثنا الاسما من الجنس ووقوع الخلاف فيه

الثاني ان الامر بالسجود لادم انما كان للملائكة بدليل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولم يكن ابليس
من الملائكة لما كان عاصيا للامر المتوجه على الملائكة للزوم ليس منهم اذ الاصل عدم امور زائدة ذلك امر وبدليل
عصيانه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين قولهم ان ابليس له ذرية ليس في ذلك ما يدل على كونه
من جنس الملائكة وليس قلتم فان النوالد لا يكون الا من بين ذكر وانثى والملائكة لا اناث فيهم مدليل قوله تعالى
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا دفع ذلك في معرض الانكار والمواعد على قولهم ذلك فلما انما
يلزم من ذلك الاناث في الملائكة ان لو امتنع حصول الذرية من جنسين وهو غير مسلم فلم لا يجوز ان ابليس مخلوق
من نار والملائكة من نور ولا مناقاة ايضا بين ذلك وبين كونه من الملائكة واما الآية الثانية فلما انها الرد
على فرقة من المعبودين ودليل ذلك قوله ما لهم بعبدون وهم كانوا من جملة الاصنام لانهم كانوا مشركين
لا واحد من الله تعالى فلا يلزم الاستثناء من غير الجنس واما الآية الثالثة فجوابها من وجهين الاول ان قوله وما لهم
به من علم عام في كل ما سوى علم الله والظن يسمى علما ودليله قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات وارادوا ان ظننتموهن
لاستحالة اليقين بذلك وذلك ان كل ما ذكر من الاستثناء المتواطيه فلا يلزم الاستثناء من غير الجنس وان كان الاسم المشترك
واقعا على مفهوم جملة الاسماء العامة كما سبق الثاني ان الآية فيها الستة للاستثناء هو معنى لكن
ولدليل الحكم فيما بعدها من الآيات واما استثناء البعاقير والعشر الاشنة وليس استثناء من غير الجنس
لانها مما يؤكل بنا وهي من جنس الاشنة وان لم يكن من جنس بل وقد يحصل الاشنة من الاثمار والاشنيه والاشجار
فصلا من الحيوان واما استثناء الاواري من احد قاما كان لانه لم يطلق الاحد على الادمي وقد يطلق على غيره
الحيوانات والجمادات ولدليل يقال ما في الدار احد الا الحمار وما في الكهف احد الا الجرذ وليست احد العرشين ورسم احد الحجرين واحد
وسعد بن الاكوع من الجن حالا يبيت استثناء حقيقة بل لمعنى للذم بسوء واما قولهم السوق
وهو عيب في السوق وان كان سببا قولها فخرا ومدحا لا ذما فهي لجملة استثناء من الجنس وقول العرب
ما زاد الا ما نفعني تقديره ما زاد شيء الا الذي نفعني وهو استثناء من الجنس وقولهم ما في الدار احد
الا الوتد فجوابه كما سبق في الاواري ما احد وقولهم ما حار بريد الا عمرو فلا نعني للذم وما ذكروه من المعقول
قولهم ان الاستثناء لا يرفع جميع المسمى منه لا سعار له فهو لا استثناء من غير الجنس واما استثناء الدراهم
من الدنانير وما العكس فهو انما صار محل النزاع عند العامل بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس وان سلمنا صحة
الاستثناء من جهة اسم انها في العرف وجوهرية النسبة فانا نمنع الاستثناء من الجنس

المسئلة الثالثة

اتفقوا على امتناع استثناء المتعرق لقوله له على عشرة الا عشرة واما احتلفوا في استثناء النصف والاكثر
فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال له على عشرة الا تسعة لزمه درهم
واحد وذهب القاضي ابو بكر محمد بن الطيب والجبائي وابن درستويه النحوي الى المنع من ذلك وزاد القاضي
ابو بكر والجبائي المنع في الاستثناء المساوي وقد نقل عن بعض اهل اللغة المنع استثناء عدد صحيح فلا يقول له
على مائة الا عشرة بل خمسة او عشرة قال الجبائي من قال بصحة استثناء الاكثر والمساوي بالمنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وقال
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان ابليس اخبر انه يغوي الكل الا المخلصين فان اتبعوه فهم غاوون
لئن وان الغاوين المراد بقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقوله ولا تجد اكثرهم شاكرين وقوله تعالى وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين والمراد بهم الذين لا يعقلون لا مجنون واما الشعر فقوله فهم الذئب الى بضعة عشر من مائة ثم
انهتوا حكما نحق قوله ه واما المعقول فهو ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فلو لم يجز اخراج
الاكثر لما جاز اخراج الاقل لان المتفصل والكل سيان الاول هذا ما يخص الاكثر واما الباقي فدليله قوله تعالى
انا امرنا المرسلين الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين وقال الا عجوزا في الغابرين وهو انه لو قال
له علي عشرة واستثنى منها خمسة او تسعة فانه يلزمه الاول خمسة وفي الثاني درهم بالاتفاق لفظها ولو لم يصح الاستثناء
ما كان كذلك وفي هذه الحجة ضعف اذ لقائل ان يقول انما لا يلزمه في الاول الا درهم فالعاوين فيها وان كان الاكثر من العباد المخلصين بدليل
المصور المذكور ولا يسلم ان الاعم في قوله الا من اتبعك من الغاوين للاستثناء هي بمعنى الكل وان سلمنا انها للاستثناء
وللكن لم لا يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا والمستثنى منه مضمرا تقديره لكم لا سلطان له عليهم الا سلطان من اتبعك من الغاوين
واما اذا لم يكن العدد مضمرا كما اذا قال له علي الا درهما فلا يلزم الا درهم سواء كان الوجوب فيها فانه صحيح وان كانت الوجوب
في بعض الامر المذكور في العدد وكما اذا قال جاءني بنو تميم سوى الاوباش منهم فانه تصح من غير استفتاح وان كان عدد الاوباش
منهم اكثر واما الشعر فلا اسلم انه مثل ما عناه بل المائة التي سقط منها تسعون ولا يلزم ان يكون
سقوطها بطريق الاستثناء وما ذكروه من المعقول فحاصله مرجع الى القياس في اللغة وهو فاسد كما سبق ثم
الفرق بين الاصل والفرع واقع من وجهه الاحتمال اما التخصيص فمن وجهه انه قد يكون بدليل منفصل ويغير دليل
يعطى حكم ما بقي واما استثناء الاول فلا يكون بغير مستقل كما اذا قال له علي عشرة الا درهما ولا كذلك له على مائة الا تسعة
وتسعين واما قوله تعالى الا امرأته قدرنا فلا دلالة فيه على جواز استثناء النصف اذ التخصيص غير مسمى واما
هو طرف للعام فيه ولقدره ثم القليل بصفة الاقليل واما الحلم فقد عرى الاتفاق عليه خطأ فان من
لا يرى صحة استثناء الاكثر والمساوي هو عبده منزلة الاستثناء المتعارف ولو قال له على غير الا عشرة لزمه
العشرة والمعاد هذا الحال فقها العاملون بصحة استثناء الاكثر والمساوي واما من قال بامتناع صحة استثناء
الاكثر والمساوي فقد احتج بان الاستثناء على خلاف الاصل لكونه انكارا بعد الاقرار وحجوا بعد اعتراف
عن انا حالفناه في استثناء الاول لمعنى لم يوجد في المساوي والاكثر فوجب ان لا يحسن فيه وسان ذلك
من وجهين الاول ان الغرض ما قرناه وقد روي في بعض عن انه نسيه لعلته وعند اقراره ربما تذكره
فاستثناه فلو لم يصح استثناؤه لتضرر ولا كذلك في الاكثر والنصف لانه قل ما يسهو الذهول عنه الثاني
انه اذا قال له على مائة الا درهما لم يلزم مستغرقا ولو قال له على مائة الا تسعة وتسعين كان مستغرقا والمستغرق
في العرف لا يكون مرادهم وهذه الحجة ضعيفة ايضا اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان الاستثناء على خلاف
الاصل والفصل بانه انكار بعد اقرار انما يصح دال ان لو لم يكن الاستثناء المسمى منه حملا واحدا والا فلا
وان سلمنا عدم الاتحاد وللكن لا نسلم مخالفته دلك الاصل بل الاصل قبول الاصل فقوله لا مكان صدقه في الحكم دفعا للضرر

عنه ولعل اعتقاد ذلك حتى لا يكون ذلك في اسما الاول على خلاف والقول بان ذلك مستفيض ركيك في لغة العرب
لسر فيه ما منع مع ذلك من اسعماله ولهذا قاله لو قال له على عشر الا درهما كان مستعملا والو قال له على عشر
الا دانقا وداتق الى تمام عشرين مره كان في غاية الاستفاح وما منع ذلك من صحته واسعماله لغة المسئله الرابعه
الحمل المعاقبه بالواو او العقبها الا سنا يرجع الى جميعها عند اصحاب ابي حنيفه والى الجمله الاخيره
عند اصحاب ابي حنيفه وقال الغاضي عبد الجبار وابو الحسن البصري وجماعه من المعتزله ان كان السروع في
الجمله الثانيه اضرابا عن الجمله الاولى ولا تصير قياسا على ما في الاولى فالاسنا مختص بالجمله الاخيره لان الظاهر
انه لم يستانف الجمله الاولى مع استقلالها بسعها الى غيرها الا وقد تم مقصوده منها وذلك على اقسام
اربعه الاول ان يحلف الحملتان نوعا كما لو قال الرمي بني تميم والحاه العرا فيون الا العاديه دره الجمله الاولى
امر والثانيه خبر والقسم الثاني ان يحد انوعا ويحلف اسما وحكما كما لو قال الرمي بني تميم واضرب
ربعه الا الطوال اذ هما امران الثالث ان يحد انوعا ويشتركا حكما لا اسما كما لو قال له على بني
تميم وسلم على بني ربعه الا الطوال السابع ان يحد انوعا وتشتركا اسما لا حكما ولا شركا الحكم في عرض
من الاعراض كما لو قال سلم على بني تميم واسمار بني تميم الا الطوال واطوى هذه الاقسام في انقضاء
خصاص الاستثنا بالجمله الاخيره القسم الاول ثم الثاني ثم الثالث والرابع واما ان لم يكن
الجمله الاخيره مصروفه عن الاولى بل لها بها نوع تعلق فالاستثنا راجع الى الكل وذلك على اربعه اقسام
الاول ان يتحد الجملتان نوعا واسما لا حكما عيران الاخير منهما امر والاولى خبر كما في قوله
سلم على بني تميم الا الطوال الرمي بني تميم واسمار بني تميم الا الطوال القسم الرابع ان يختلف نوع الجمل المتعاقبه
الا انه قد اضمر في الجمله الاخيره من جنس ما تعدم او كان عرض الاحكام المختلفه فيها واحدا كما في قوله العدد
فان جملها مختلفه النوع من حيث ان قوله يعلى فاطرد وهم ما تضمن جمله امر وقوله ولا تقتلوا الهم شهاده
الا بهي وقوله واولئك هم العاسقون جمع غير انها ذا جعله تحت القسم الاول من هذه الاقسام
الاربعه لا سراك احكام هذه الجمل في عرض الاسقام والاهانه وذا جعله تحت القسم الثاني من جهه
اضمار الاسم المتقدم فيها وذهب المرتضى من الشيعه الى القول بالاشتراك وذهب الغاضي ابو
بكر والعراقي وجماعه من الاصحاب الى الوقف والمختار انه مهما ظهر كون الواو والابتدا فالاسنا
يكون مختصا بالجمله الاخيره كما في القسم الاول من الاقسام الخمسه المذكوره لعدم تعلق
احد الجملتين بالاخرى وهو ظاهر وحيث املنا ان تكون الواو للعطف والابتدا كما في باقي
الاقسام السبعه فالواجب اما هو الوقف والتحقيق لكن موقوف على ذكر نحو الخاص
وانطاقها ولسنا من ذلك في شي فالمختار للمجتهد الاولى ان الجمل المعطوف
بعضها على بعض يصير الجمله الواحده فلهذا فانه لا فرق في اللغه بين قوله اضرب جماعه الى منها

قتله وسراق ورباه الامن باب ومن قوله اضرب من قتل وسرق وزنى الامر باب فوجب اشتراكهما
في دعوى الاسنا الى الجميع وهي عن صحته وذلك لانه ان سلم انه لا فارق بين الجمله والجملتين في امر ما
لزم ان يكون المتكلم واحدا والواضع متكثرا وهو محال وان قبل بالفرق فلا بد من جامع موجب للاشتراك
في الحكم ومع ذلك فحاصله يرجع الى القياس في اللغه وهو غير مسلم لما تعدم في المحل الثاني ان
الاجماع منعقد على انه لو قال والله لا اكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيدا واسنى بقوله ان شا الله
فانه يعود الى الجميع وهذه الصحه انصا ما طله فان العلما وان اطلعوا الاسنا على المعلق على المشيه
فجاز ولسر باسنا حقيقه بدليل سنر طما في قوله تعالى ان دخلت الدار وبدل على كونه شرطا لا اسنا
انه لو ورد دخول على الواو فلو مع ان الواو لا يدخله الاسنا وذلك كقوله ان طالعني سا الله ولو قال
ان طالعني اسطالعني ظلمه الا طلقه لم يقع ووقع به طلقه ولو قال اداقال له على درهم الا درهم واذا كان شرطا
فلا يلزم من عوده الى الجميع عود الاسنا الا بطريق القياس ولا بد من جامع مؤثر مع ذلك يكون قياسا
في اللغه وهذا طل ياسق وبهذا سطل الجامع الاسنا بالشرط وهو قولهم الاسنا يحتمل ان يستعمل سعه
وكان عايدا الى الكل كالشرط وهو ما اذا قال الرمي بني تميم وبني ربعه ان دخلوا الدار لبس والعرف
ظاهر فان الشرط وان كان متاخرا في اللفظ فهو مقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزا فقوله
الرمي بني تميم وبني ربعه ان دخلوا الدار في معنى قوله ان دخل بني تميم وبنو ربعه الدار فالرمي لهم
ولو صرح بذلك كان صحيحا ولا اثر للاسنا وبهذا فانه لو قال له الا ان يسوا اضرب بني تميم وبني
ربعه لا يكون صحيحا للمجتهد الثالث انه قد ادعى الاستثنا عن جميع الجمل واهل
اللغه مطبقون على ان مراد الاسنا في كل جمله منتفع ركيك مستقبح وذلك كما لو قال ان دخل زيد
الدار فاضربه الا ان يسوء وان زني فاضربه الا ان يسوء فلم يبق سوى بعض الاسنا للجمله الاخيره
ولقائل ان يقول وان كان ذلك مطولا غير انه يعرف سهولة الاستنا الكل بعض فلا يكون مستقبحا
وان كان مستقبحا فالمسلم ان لو كان وضع اللغه مشروطا بالمستحسن وهو غير مسلم ودليله انه لو
وقع الاسنا له فانه يصح له وبسد حمله ولولا انه من وضع اللغه لما كان كذلك للمجتهد الرابع
ان الاسنا صالح ان يعود الى كل واحده من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود
الى الجميع كالعام ولقائل ان يقول وان سلمنا صلاحيه للعود الى الجميع غير موجب لذلك ولهذا
فان اللفظ اذا كان صيغته صيغه مجاز في شي ومجاز في شي وهو صالح للحمل على المجاز وما
ذكروه من الالحاق بالعموم غير صحيح لما علم من مراد المجتهد الخامسه انه لو قال له على خمسه
وخمسه الا سته فانه يصح ولو كان مختصا بالجمله الاخيره لما صح للزوم استغراقها فلما لم يصح
الاستثنا على راي لنا وان سلمنا فانما عاد الى الجميع لقيام الدليل عليه وذلك لانه لا بد من العمل
بالعطف مع الامكان وقد تعذر اسنا الستة من الجمله الاخيره للزوم استغراقها وهو صالح
للعود الى الجميع فحمل عليه ومع قيام الدليل على ذلك فلا نزاع واما النزاع فيما اذا ورد

ن
وهذا

الاستثنا معاد الى الجمله الاخيره من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم المحشي السيد سنه انه
لو قال القايل بنو تميم وربيعه اكرموهم الا الطوال فان الاستثنا يعود الى الجميع فكذلك فيما تقدم
الامر بالرام صرفوه الى اتحاد المعنى ولقايل ان يقول حاصل ما ذكروه يرجع الى التباس في اللغه
وهو باطل لما علم كيف والعرق ظاهر لانه اذا تاخر الامر عن الجمل فقد اقترن الاسسا باسم الجميع وهو
قوله اكرموهم بخلاف الامر المتقدم فانه لم يتصل باسم العرسين بل باسم العرق الاول المحشي الرابعه
انه اذا قال القايل اضربوا بني تميم وبني ربيعه الا من دخل الدار معناه من دخل من العرسين ولقايل
ان يقول ليس بعيدا برهذا المعنى باولى من بعيد الا من دخل من ربيعه واما حجج القايلين بعود
الاستسا الى الجمله الاخيره فمن جهه النصر والمعقول اما النصر فقوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعه شهدا فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهاده ابدا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا من بعد ذلك فانه راجع الى قوله واولئك هم الفاسقون ولم يرجع الى الجلد بالاتفاق وايضا
قوله تعالى فتحرير رقبه مومنه ودفع مسلمه الى اهله وقوله الا ان يصدقوا راجع الى الديه دون الاعتاق
بالاتفاق فلسا اما الايه الاولى فلا يسلم اختصاص الاسسا بالجمله الاخيره منها بل هو عايد
جميع الجمل عدا الجمله الاولى لدليل دل عليه وهو المحافظه على حق الادمي واما الايه الاخرى فانما امسع عوده
الاسسا الى الجمله الاولى لدليل دل عليه وهو المحافظه على حق الادمي واما الايه الاخرى فانما امسع عوده
الاسسا الى الجمله الاولى لدليل دل عليه وهو المحافظه على حق الادمي واما الايه الاخرى فانما امسع عوده
الى الجمله الاولى فقد دل على اختصاص الاسسا بالجمله المقارنه دون المتعدمه والا كان عدم عوده الى المتعدمه
لحق الجمله الاولى على خلاف الاصل وذلك عما لو قال على عشره الا اربعه اسس فان الاسسا الباني لخمس الاربعه دون العشره
على خلاف الاصل وذلك عما لو قال على عشره الا اربعه اسس فان الاسسا الباني لخمس الاربعه دون العشره
ولقايل ان يقول الاسسا الباني اما ان يكون بحرف عطف او لا بحرف عطف فان كان الاول فهو راجع الى الجمله المسي
منها نقوله له على عشره الا اثنين فيلزمون المقوم جميعه وان كان الثاني نقوله له على عشره الا اربعه الاسس
فانما امسع عوده الى الجمله المشتمل منها لدليل لا لعدم اقتضايه لدليل دل كذلك ان الاسسا الباني لو عاد
الى الجمله المسي منها اما ان تعود اليها لا عمرا واليها والى الاسسا الاول ممتنع لان الاجماع منعقد على
دخول الاسسا الاول تحت الاسسا الباني وقطعه عنه ورده الى الجمله المستثنى منها لا غير يكون على خلاف
الاجماع وان كان عايدا الى الاسسا والمستثنى منه فالمسي منه اثبات فالمسي منه يلزمون بعد الان الاسسا ان
الاثبات نفي والاسسا نفي الاسسا يلزمون اثبات لان الاسسا من النواسخ على ما مر في بعض عروض وذلك
ممتنع لوجهين الاول انه يلزم منه ان يلزمون قد اسس لعوده الى احدهما مثل ما بعده عن الاخر ويكون جابرا
للنقص الحاصل في الاسسا الباني وفيه العا الاسسا الباني وخروجه
عن كونه اسسا وهو خلاف الاجماع الوجه الثاني انه يلزم منه ان يلزمون لعوده الى الجمله الاولى فيلزمن عنها
مثل ما اسسه لها لعوده الى الاسسا الباني ويلزمون الاسسا الواحد مسببا عن شي واحد وانه باطل بداهه
واحد وهو محال المحشي الثالث ان الجمله الاخيره حايله من الاستثنا والجمله الاولى وكان ذلك مانعا

من العود اليها كالسكوت والقايل ان يقول انما يصير ذلك ان لو لم يكن الكلام كله بمنزله جمله واحده
واما اذا كان كذلك فلا المحشي الثالثه انه اسسا يقصد جملتين فلا يلزمون بظاهره عايدا
اليهما لو قال ايت طالبا ولبنا ولثلثا الا اربعا فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع به طلقتان
فلسا لان امتناع عوده الى الجميع بل هو عايد الى الجميع والواو وطلقتان على راي انا واوان سلمنا
امتناع عوده الى الجميع ولان المضمر من قوله ولثلثا هو الجمله الاولى دون الثانيه فلو عاد
الاسسا اليهما لكان مستعملا وهو باطل المحشي الرابعه دخول الجمله الاولى بحد لعطه معلوم
ودخولها تحت الاسسا مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين فلسا لا نسلم تبقرح خولهم اتصال
الاسسا بالكلام ثم وان كان كذلك فما المنع من عوده الاسسا الى الجمله المتعدمه فهو مانع من خصاصه
الجمله الاخيره لجواز عوده بالدليل الى الجمله المتعدمه دون المتاخره ثم يلزم منه ان لا يعود الشرط
والصفه على ما في الجمل بالدليل وهو عايد عند الثرا القايلين باختصاص الاسسا بالجمله الاخيره المحشي
الخامسه انه لما كان الاسسا ما يعود الحاجه اليه ولا يتقل بسببه دفع الحاجه الى عوده الى غيره وهذه
الحاجه والضروره مندفعه بعوده الى ما يليه فلا حاجه الى عوده الى غيره فاذا هو خارج عن محل
الحاجه واما وجه اختصاصه بما يليه دون غيره لو جهين الاول انه اذا ثبت اختصاصه بجمله واحده
وجب عوده الى ما يليه لاستماع عوده الى غيره بالاجماع الثاني انه اقرب منه والقرب مرجح ولهذا
وجب عود الضمير في قولهم جاريد وعمرو انوه مطلق الى عمرو للونه اقرب منه لو كان ما يلي العامل من الاسم
اللون لا يظهر فيما الاعراب ما قاله علي اولى لقولهم ضربت سلمى سعدا وهذه الجمله ايضا مندرجه تحت قولنا
اذ لقايل ان يقول ما دللتموه انما يصح ان لو لم يكن الحاجه ماسه الى عوده الاسسا الى كل ما تقدم
ودلل عدم ماسه واذا كانت الحاجه ماسه الى عوده الى كل ما تقدم فلا يلزمون الحاجه منتفعه بعوده
الى ما يليه وقط عما دللتموه مسقض بالشرط وان سلمنا انه لا ضروره وللزم فلم لا يسمع عوده الاسسا الى كل ما تقدم
وان لم يلزم ضروره ولهذا فانه لو قام دليل على ارداه عوده الى الجميع فانه يلزمون عايدا
اليه اجماعا واما الخلاف فهو كونه حقيقه في القدام الا المحشي السادسه دليلها القائلين
وهو ان حال نصب ما بعد الاستثنا في الاسسا اما كان ما العمل المتقدم ما عانه الا على ما هو مذهب
الكابر البصريين فلو قيل ان الاسسا يرجع الى جميع الجمل لكان ما بعد الا منصبا بالافعال المقدره في
كل جمله ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك لا يجوز لانه سيعد بن مضادة احد العاملين
في عمله للعامل الاخر يلزم منه ان يكون المعمول الواحد مخفوضا منصوبا معا وذلك محال لو قلت
ما رايت الا زيدا ما ذهب ولا قام عمرو وهو محال بداهه لانه اما ان يلزمون كل واحد منفلا بالاعمال او الا واحد
منهما منفعل او المنفعل البعض دون البعض فان كان الاول لزم ترجيح لعدم استقلال كل واحد منهما
انه لا معنى للوجوب كل واحد منفلا الا ان الحكم به دون غيره وان كان الثاني فهو خلاف
الفرض وان كان الثالث فلسن البعض الاولى من البعض ولقايل ان يقول لا نسلم انه اذا

قال قائم القوم الا زيدان زيدا منصوب تمام وان سلمنا انه منصوب تمام لكن لا نسلم ان العامل المحقق او المقدر في كل جملة
للاول سلمنا والثاني ممنوع والعامل المحقق غير زائد على واحد وان سلمنا انه منصوب بالمحقق او المقدر
وللزمنا بسبب احتماع عاملين على معمول واحد اذا نصبا او اذا لم ينصبا الاول سلمنا والثاني ممنوع
واما الحجج العاشر بالاسوال فعلة الحجة الاولى انه لحن لاستفهام من المتكلم عن ارادة عوده
الاسم الى ما يليه او الى الكل ولو كان جميعه مرادا عند المخاطب دون غيره لما حسن ذلك ودلك
يدل على الاسوال وهذه الحجة مدخولة لجواز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الخصوصي والجاري اصلا
كما يقوله الواقفية اولانه جميعه في البعض مجازي والاستفهام للحصول على التعيين ودفع الاحتمال
البعيد كما بيناه فيما تقدم الحجة الثانية انه يصح اطلاق الاسم واراده عوده الى ما يليه والى
الجملة بها والى بعض الجملة المتقدمة دون البعض باجماع اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة والمجاز
خلافه فكان مشتركا ولقائل ان يقول مبني هذا على ان الاصل في الاطلاق الحقيقة اذا قصد الى الاسوال المحل
مقصودا هل الوضع مرجعهما او اذا لم يقصد الى الاول ممنوع والثاني سلمنا ثم وان كان ذلك هو الاصل
مطلقا غير انه امر ظني وكم قد تتم بامكان التمسك به فيما نحن فيه على ما هو معلوم من قواعد الواقفية الحجة
الثالثة ان الاسم فصله لا يعمل بنفسها وكان احتمال عوده الى ما يليه والى جميع الجمل متساويا
حال وظرف الزمان والمكان في قوله ضربت زيدا وعمرا قائما في الدار يوم الجمعة ولقائل ان يقول
صحيح ما ذكروه في الحال والظرف بل هو عائد الى الكل والى ما يليه على احد المذهبين وان سلم دلك عن انه
ايل الى العاشر بالاسوال فعلة اللغة وهو باطل كما سبق المسئلة الخامسة مذهب اصحابنا ان الاسم
من الاسماء نفي ومن النفي اسماء حلافا لابي حنيفه ودليلنا في دلك ان العامل اذا قال لا اله الا الله
كان موحدا مثبتا للالهية لله تعالى ونافيا لها عما سواه ولو كان نافيا فيما للالهية عما سوى الرب تعالى
عن مثبت لها بالنسبة الى الرب تعالى كان دلك موحدا لله تعالى لعدم اسعار لفظه بالبات الالهية لله تعالى
ودلك خلاف الاجماع وايضا فانه اذا قال القائل لا عالم في البلد الا زيد كان ذلك مرادا الفاظ على
علم زيد وفضله وكان ذلك متبادرا الى فهم كل سامع لغوي ولو كان نافيا للعلم عما سوى زيد غير مثبت
للعلم لزيد لما كان كذلك وعلى هذا النحو في كل ما هو من هذا القبيل فان قيل لو كان الاسم من الفاظ الاباحة
لكان قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا بيع الا بالبراءة سواء
مقتضيا لحصول الصلاة عند وجود الطهور والنكاح عند وجود الولي والبيع عند الماء وليس كذلك
لم يكن ذلك علم ان المراد بالاسم اخراج المستثنى عن دخوله في المسمى منه وانه غير معرض لنفيه ولا
اثباته فلما الطهور والولي والماء لا تصدق عليهم ما اسمي منه فكان اسم الصلاة والنكاح والبيع
غير الخمس وهو باطل بما تقدم واما سبق الى البيان اشتراط الطهور في الصلاة والولي في النكاح
والماء في صحة البيع البراءة والشرط وان لم يتم من جهة فوات الشروط فلا سلم من وجوده
وجود المشروط لجواز ان سمى المسمى او فوات شرط اخر او وجود مانع **النوع الثاني**

التخصيص بالشرط والمطوق وحده واسامه وصيغ الشرط اللغوي واحكامه اما حده قال اللغوي هو
ما لا يوجد المشروط ولا يلزم ان يوجد عند وجوده وهو فاسد من وجهين الاول انه يعرف الشرط
بالشرط والمشروط مستفاد من الشرط وكان اخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو اخفى منه ممتنع الثاني انه يلزم
عليه جواز السبب اذا الحد فانه لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم من وجود الحكم عند وجوده وليس بشرط وقال بعض
اصحابنا الشرط هو الذي يعلق عليه باسم المؤثر في باسم لا في ذاته وهو فاسد ايضا فان الحياة العالمة شرط في وجود
علم العالم بعلمه ولو نه عالما ولا باسم ولا موثر والحق في دلك ان يقال الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم امر ما على وجه
لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب ويدخل في هذا الحد شرط الحكم وهو ظاهر وشرط السبب من حيث انه
يلزم من عدمه عدم السبب ايضا السبب وليس هو سبب السبب ولا جزءه وقيد احترز به عن ايضا الحكم لا يسمى مدركا
وعن ايضا المدرك المحض وجوده ولا يخفى وهو منتقض الى شرط عقلي كالحياة للعلم والارادة والى شرعي كالطهارة
للصلاة والاحصان للرجم والى لغوي وصيغه ليتش وهي اذا الخفيفة اذا ومن وما ومهما وحيثما وايما
واذما واي هذه الصيغ اذا لشرطية لانها حرف وما عداها من ادوات الشرط اسماء والاصل في افاده المعنى
للاسم اما هو الحروف ولانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحد منها يخص بمعنى
لا يجري في عين فمن لمن يعقل وما لما لا يعقل واذا لما لا يتردد في وقوعه لقولك اذا احمر البسر فاتنا ونحو ذلك
واما احكامه فمنها انه يحرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه ودلل صوران الاول ان يخرج منه ما علمنا
خروجه بدليل اخر لقوله الا ان تكيم اذا ان استطعت فانه يخرج من الكلام حالة عدم الاستطاعة وان كان ذلك
معلوما دون قوله فبلوز قوله موذنا الثاني ان يخرج منه ما لا نعلم خروجه دونه لقوله الا ان تكيم اذا دخلوا
الدار فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال ولم يتبين العلم بعدم الاكرام
حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا فكان مخصصا للعموم وعلى بعد يرد كلوا اما ان بعد الشرط والمشروط
او بعد الشرط ويتعدد المشروط او ما لعكس او يتعدد كلاهما فان اتحد الشرط والمشروط فحاله ما سبق واما ان
اتحد الشرط وتعدد المشروط فاما ان يكون المشروط على الجمع او على البدل فان كان على الجمع لقوله ان دخل زيد الدار
فاعطه دينارا او درهما وان كان على البدل لقوله ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا او درهما فلا يلزم الا واحد
واما ان تعدد الشرط واتحد المشروط فاما ان يكون الشروط على الجمع او البدل فان كان الاول فلقوله الا ان تكيم انه
لا يحل الا ان دخلوا الدار والسوق فمقتضى دلك وقوف الاكرام على اجتماع الشرطين واحلاله ما حلال احدهما
وان كان على البدل لقوله الا ان تكيم انه يتم ان دخلوا الدار او السوق فمقتضى دلك وقوف الاكرام على تحقق احد الشرطين
واحلاله عند احلالهما جميعا واما ان تعدد الشرط والمشروط فاما ان يكون الشرط والشروط على الجمع
او على البدل او الشرط على الجمع والمشروط على البدل او ما لعكس فان كان القسم الاول كقوله ان دخل زيد الدار
والسوق فاعطه درهما او دينارا فلا اعطاء فتوقف على اجتماع الشرطين ومحل باحلالهما او باحلال احدهما
وان كان القسم الثاني كقوله ان دخل زيد الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا فاعطاء احد الامرين موقوف
على تحقق احد الشرطين واحلاله باحلال مجموع الامرين وان كان القسم الثالث كقوله ان دخل زيد الدار

والسوق واعطه درهما او دينارا فاعطا احد الامرين موقوف على اجتماع الشرطين واحلاله احلاله احد الطرفين
وان كان الرابع لقوله ان دخل زيد الدار والسوق واعطه درهما ودينارا فاعطا الامرين موقوف
على احد الشرطين ومحتمل احلاله لهما معا وسواكان حصول الشرط دفعة او لا دفعة بل شيئا فشيئا
ومن احكامه انه لا بد من اتصاله بالمشروط فلا تعدم في الاسسا وانه يجوز تعدده على المشروط وتاخيره وان
كان الموضع الطبيعي له اما هو صدر الكلام والتقدم على المشروط لفظا لكونه معدا ما عليه وفي الوجود
طبعا ولو تعقب الشرط الجمل المتعاقبة فمعد الواو معي وابو حنيفة على عوده الى جميعها خلافا
لبعض الحنفاء وفي اعتداده اختصاصه بالجملة التي يليه كائنا معدا له او متاخرا عنه والظاهر في الطرفين
فعلى ما يبنى عليه الاسسا والمختار كالمختار ولا يخفى وجهه **المبحث الثالث** في تخصيص العام بالصفة
وهي لا تخلو اما ان يكون مدلوله عقب جملة واحدة او جملا فان كان الاول كقوله اكرم بني تميم الطوال فانه
يقتضي اختصاص الاكرام بالطوال منهم ولو لا ذلك لم يكن الطوال والقصار فكانه قصد بالصفة تحكيم البعض
ما كان قد حلا تحت اللفظ لولا الصفة وان كان الثاني كقوله اكرم بني تميم وبني سعد الطوال فالكلام
في عود الصفة الى ما يليها والى الجميع كالكلام في الاستثنا **المبحث الرابع** في التخصيص بالغاية وصيغها
الى وحتى ولا بد وان يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها والا لكانت الغاية وسطا وحرفت عن كونها غاية
ولهم من ذلك العادة الى وحتى وهي لا تخلو ايضا اما ان يكون مدلوله عقب جملة واحدة او جملا معدده
فان كان الاول فاما ان يكون الغاية واحدة او متعددة فان كانت واحدة كقوله اكرم بني تميم ابدا الى
ان يدخلوا الدار فان دخول الدار يقتضي اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعده
الدخول عن عموم اللفظ ولو لا دلالتهم الاكرام حالة ما بعد الدخول وان كانت متعددة فلا تخلو اما
ان يكون على الجمع او على البدل فالاول كقوله اكرم بني تميم ابدا الى ان يدخلوا الدار وباكلوا الطعام
فهو يقتضي ذلك اسمر ان الاكرام الى تمام الغايتين دون ما بعدها والثاني كقوله اكرم بني تميم
الى ان يدخلوا الدار او السوق فمقتضى ذلك اسمر الاكرام الى انتهاء احد الغايتين اتفاقا كائنا
دون ما بعدها واما ان كانت الغاية مدلول عقب جملا حمل معدده فالكلام في اختصاصها
بما يليها وفي عودها الى جميع الجمل كالكلام في الاسسا وسواكانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها
او محتملة والا يخفى امتناعها ووجه الكلام فيها وسواكانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها
كقوله الى ان يطلع الشمس او غير معلومة الوقت كقوله الى دخول الدار **القسم الثاني** في
التخصيص بالدليل المنفصل وهو اربع عشرة مسئلة **المسئلة** الاولى مذهب الجمهور العلما جواز
تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين ودليل ذلك هو ان قوله تعالى في كل شي
وقوله تعالى هو على كل شي قدير مساو في العموم لقوله تعالى تدمر كل شي وان دلالة الاولين على
ولا هي معدودة له لاستحالة الخلق القديم الواجب بذاته واستحالة كونه معدودا بالصفات الحادثة
معدا حرفت دلالة وصفاته بدلالة ضرورة العقل على عموم اللفظ ودلالة على الخلاف فيه بين

العقلا ولا يعني بالتخصيص سوى ذلك فمن خالف في جواز دليل العقل تخصيصا مع ذلك فهو مواف على
معنى التخصيص ومخالف في التسمية وله قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان الصبي والمجنون من الناس حقيقة وهو غير مراد من العموم بدلالة نظر العقل على اسقاط تكليف
من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك فان قيل لم لا تنكر ان ذات الباري سبحانه وصفاته
وان الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ واما تنكر كون دليل العقل مخصصا لسلمنا او لا ان
التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتموه وسلمنا ان ذلك لان الالفاظ
على المعاني لثبوت لذواتها والا لاطرد دالة عليها مثل الواضع واما دلالة ما بعده لعصر المتكلم واما
وكن عالما بالضرورة ان المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لضرورة العقل ولا يلزم لفظا دالا
عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المذكورة لا يلزم تخصيصا الثاني ان التخصيص بيان
والمخصص مبين والبيان اما يلزم بعد سابقة الاسسا فكان يجب ان يلزم البيان متاخرا عن المبين ودليل
العقل فسابق فلا يلزم مساويا ولا مخصصا لا لاستثنا المتقدم الثالث ان التخصيص كان لا يجوز
بالعقل كالنسخ به وان سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتموه وجواز كون المخصص متقدما ولكن ما المانع ان يلزم
صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الخطاب له وبعدم الاشتراط بذلك لا يلزم تحكيم
في التمكن على الكتاب وان سلمنا صحة التخصيص في الاسم المدلول سلمنا لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون
من عموم الحج وان ما ذكرتموه مبني على امتناع حطابهما ولم يكن دعوى دليل مع وجوابهما تحت الخطاب
بادوش الجنايات وقتم السلمات واجماع الفقهاء على صحة صلاة الصبي واحلافهم في صحة اسلامه ولو لا امكان
دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك **والجواب** عن الاول وهو ان دلالة الالفاظ ليست لذواتها
سلمنا وانها لذاتها ولكن ما المانع من قصد الواضع لها دالة على المعنى قولهم العاقل لا يقصد بلفظه الدلالة على ما هو
معلوم بضرورة العقل قلنا دلالة ما ذكرتموه مسببة عن قصد الواضع وعن الثاني وهو ان اللفظ لا يدل الا على المعنى
الاول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد
من اللفظ قولهم ان حق المخصص ان يكون متاخرا عما خصصه قلنا لم لا يجوز ان يكون متاخرا بالنظر الى ذاته
او بالنظر الى صفته وهو كونه مثبتا وبخصصا الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان دليل العقل
وان كان متقدما في ذاته على الخطاب المفروض غير انه لا يوصف قبل ذلك بكونه مخصصا لما لم يوجد
وانما يصير مخصصا او مبينا بعد وجود الخطاب واما الاسسا فانما لم يتاخر بعد لان
المتكلم به لا يعد متكلما بكلام اهل اللغة كما اذا قال الا زيدا ثم قال بعد ذلك قام القوم وهو خلاف
التخصيص فانه اذا قال الله خالق كل شي وقام الدليل العقلي على انه لم يرد بكلامه ذات الباري تعالى
فانه لا يخرج بذلك عن كونه متكلما بكلام الغير واما امتناع النسخ بالعقل فانما كان من جهة ان
الناسخ يعرف لسان مدة الحكم المقصورة في نظر الشارع وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه
بالعقل بخلاف معرفة استحالة كون ذات الرب تعالى محلا لحدوث معدوم فلهذا لم يمنع ان يكون العقل

الثاني ان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والدفع اسهل من الرفع الثالث ان
وقوع التخصيص اكثر من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى اذا ثبت هذا فنقول اذا كان الحاكم
وسواء جهل التاريخ او علم وسواء كان الخاص مقدما او متاخرا فان قيل لو كان الكتاب مبينا
للكتاب لخرج النبي صلى الله عليه وسلم عن كونه مبينا للكتاب وهو خلاف قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
وهو ممنوع فلما اضافة البيان الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يمنع من كونه مبينا للكتاب بالكتاب
اذا ثبت هذا فنقول اذا ورد على لسانه فذكره لا ينافي تخصيصه بلون ساكت عنه وبحال وصفة يكون مسكوتا عنه
فان ورد على لسانه كان واردا على لسانه الكتاب والسنة ما فيه من موافقة عموم قوله تعالى وبرؤسكم
على الكتاب ساكتا عن ذكر الرجل فان مقتضاه ان يكون الكتاب مسكوتا عنه ما هو مذكور في الكتاب
في البعض فيجب بالبعض الآخر تعليلا بالعلة الدليل العام فان فعل ما ذكرناه وان صح مما اذا كان الخاص متاخرا
ولا يصح مما اذا جهل التاريخ وذلك لانه يحتمل ان يكون الخاص متقدما فيكون العام بعده ناسخا ويحتمل ان يكون
العام متقدما فيكون الخاص مخصصا له ولم يرجح احدهما على الآخر فوجب التعارض والتساقط والرجوع
الى دليل آخر كما ذهب اليه ابو حنيفة والقاضي ابو بكر والامام ابو المعالي وان سلمنا كون الخاص مخصصا مع
الجهل بالتاريخ فلا نسلم فيما اذا كان العام متاخرا عن الخاص فانه يتعين ان يكون ناسخا لما دل كون
الخاص مخصصا للعام على ما ذهب اليه اصحابنا في حنفية وبعض المعتزلة وسائر اربعة اوجه الاول انه
اذا قال فعلوا المشركين فهو جاري مجرى قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وخالدا وهلم جرا فاذا
كان الخاص بقوله اقتلوا زيدا المشرك فاذا ورد العام بعده بنفي القتل عن الجميع فهو ناص على ان زيدا ولو قال
اقتلوا زيدا الا اقتلوا زيدا الآن صار الثاني من الخاص المتقدم مما ملكن تناوله والعام الوارد بعده
مما ملكن ان يكون ناسخا له فكان ناسخا للثالث هو ان الخاص المتقدم مردد بين كونه منسوخا ومخصصا
بما بعده ودلك مما منع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قول ابن عباس لما احد
الاحدث فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب الاخذ به لنا اما الجواب عن المعارض عند
الجهل بالتاريخ مما دل عليه فاه من الادلة على الترجيح واما الجواب عن تخصيص اصحابنا حنفية اما عن الاول
فمنع كون العام في مادته مما حدث الخاص حاكما على اللفظ الخاص اذ اللفظ الخاص بكل واحد
واحد غير قابل للتخصيص بخلاف اللفظ العام وعن الثاني انه لا يلزم من امكان نسخ الخاص الوقوع
ولو لزم من الامكان الوقوع للزم ان يكون الخاص مخصصا للعام لامكان كونه مخصصا له ويلزم من ذلك
ان يكون الخاص منسوخا ومخصصا لما سواه وهو محال وعن الثالث انهم ان ارادوا بالتردد الخاص بين
كونه منسوخا ومخصصا ان احتمال التخصيص مساو لاحتمال النسخ فهو ممنوع بما تقدم وان ارادوا
بذلك بطرو الاحتمال من الله في الجملة فذلك لا يمنع من كونه مخصصا وكيف ومنع ذلك من كونه مخصصا يمنع تطرق
احتمال كون العام مخصصا بالخاص الذي ركونه ناسخا وعن الرابع انه قول واحد من الصحابة فيجب حمله
على ما اذا كان الاحدث هو الخاص جمعا بين الادلة **المسئلة** الثالثة التخصيص لسنة جائز عند

الدليل العقلي مشروطا بعدم معارضة الكتاب فلما اذا وقع التعارض بينهما واحدهما معنى للاثبات
والآخر للنفي فلا سبيل الى التحكم بترجيح احدهما لما فيه من التناقض ولا الى نفيهما لما فيه من رفع حدود وتعطيله
بين النفي والاثبات فلم يبق الا العمل باحدهما والعمل بعموم الكتاب فقط مما يبطل دلالة الخبر اصلا
وهو محال والعمل بدليل العقل ولا يبطل عموم الكتاب بالكلية بل غايته اخراج بعض ما تناوله اللفظ
من جهة اللغة عن كونه مرادا للمتكلم وهو عين ممنوع فكان العمل بدليل العقل معارضا قولهم ان الصبي
والمجنون داخلان تحت الخطاب بالوضع والاخبار وهو عين معلوم بالصبي والمجنون وان نظرنا الى وجوب الاداء الباقي بعد
فقد ثبت خطابا بوضع والاخبار وهو عين معلوم بالصبي والمجنون وان نظرنا الى وجوب الاداء الباقي بعد
التكليف فهو معلوم بعقل وليهما لا بفعلهما واما هو صلوة الصبي واختلاف الناس في اسلامه لا تدل دلالة
على انه داخل تحت خطاب التكليف بالصلاة والاسلام واما صحة الصلاة ومعناها انعقادها سببا للثواب
وسقوط الخطاب عند بها اداء على ما في اول الوقت وبلغ في آخره لا بمعنى انه امتثل امر الشارع حتى يكون
داخلا تحت خطاب التكليف من الشارع بل وان كان قد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه لخطابه
دون خطاب الشرع على هذا لون الحوالة عن صحة اسلامه عند من يقول بذلك وبعد فامتناع تخصيص الصبي
بدليل العقل مع تسليم جواز التخصيص ثم في الجملة مما لم يقدم بيانه عن مصر ولا قادح فانه ليس المقصود
تحقيق ذلك في احاد الصور وكان دليل العقل يكون مخصصا للعموم ودليل دليل الحس ودلالة الحس في
قوله تعالى تدمر كل شيء امر ربها مع خروج السموات والارض عن ذلك حالا ودليل قوله تعالى ما ندري ان انت
عليه الا حملته كالريح وقوله تعالى تدمر كل شيء امر ربها مع خروج السموات والارض والجبال ولم يحملها ريحا دلالة الحس وكان الحس هو الدال
على ان ما خرج عن عمومه اللفظ لم يكن مرادا للمتكلم وكان مخصصا **المسئلة** الثالثة انه ليس لعلماء
جواز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض الطوائف ودليله المعقول والمنقول اما المعقول
فهو ان قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ورد مخصصا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم ورد مخصصا لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والوقوع دليل الجواز
وزيادة واما المعقول فهو انا اذا جمعنا بين الكتابين احدهما عام والآخر خاص وتعذر الجمع
بين حكميهما فاما ان نعمل بالعام او الخاص لا جائز ان نعمل بالعام لزم منه ابطال الدليل الخاص مطلقا ولو عملنا
بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقا لامكان العمل به فيما خرج عنه كما سبق وكان العمل بالخاص
اولى لان الخاص اقوى في دلالته واغلب على الظن لتعذره عن احتمال التخصيص بخلاف العام وكان اولى بالعمل
وعند ذلك فاما ان يكون له دليل الخاص المعمول به ناسخا للعام في الصورة الخارجة عنه او مخصصا له
والتخصيص اولى لما سبق في النسخ لدلالته اوجه الاول ان النسخ سدعي سوت اصل الحكم في الصورة الخاصة
ورفعه بعد ثبوته والتخصيص ليس فيه سوى دلالته على عدم ارادة المتكلم للصورة المعروضة
بلفظه العام وكان ما يتوقف عليه النسخ اكثر مما يتوقف عليه التخصيص وكان التخصيص اولى

الا لبرين دليله المعقول والمنقول اما المعقول فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب واما المنقول
فهو ان قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر فانه عام في الخاص وما دونه وقوله تعالى ليس للناس
ما نوى اللهم ما لا نسلم انه مبينا لما ورد على لسانه من السنة سنة اخرى كما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب

المسئلة الرابعة يجوز تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا وعند الثرا لفها والنظم
ومنهم من منع من ذلك ودليله النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شئ وسنة رسول الله من الاشياء فكان داخلة تحت العموم الا انه قد خص منه البعض فيلزم العمل بما
الباقي واما المعقول فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب فان قول الآية معارضة بقولنا
ليس للناس ما نوى اللهم ووجه الاحتجاج به ان جعل النبي صلى الله عليه وسلم مبينا للكتاب بالنزول وذلك انما
يكون بسنة فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها وهو ممتنع وانصافان
المبين اصل والبيان تبع له ومقصود من اجله فلو كان القرآن مبينا للسنة لكانت السنة اصلا والقرآن
تبعا وهو محال وجوابه ان لا نسلم انه لا بد وان يكون من وصف النبي صلى الله عليه وسلم بلوغه مبينا لما انزل
اشتاع لوغه مبينا للسنة ما ورد على لسانه من القرآن دالا على انه مبين له قال تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى عن ان الوحي منه ما تلى فيسمى كتابا ومنه ما لا تلى فيسمى سنة وبيان احد المنزلين بالآخر
غير ممتنع وما ذكروه من المعنى غير صحيح فان القرآن لا بد وان يكون مبينا لنبي صرون قوله تعالى ليبا
لكل شئ وان شئ مورد لون القرآن مسالة ولبس القرآن تبعاله ولا دليل الشئ متبوعا وانصافان الدليل القطعي
قد يستثنى به مراد الدليل الظني وليس محطا غرد نبه الظني **المسئلة** الخامسة يجوز تخصيص عموم القرآن
بالسنة اما اذا كانت السنة متواترة فلم اعرف فيه خلافا ويدل على جواز ذلك ما مر من الدليل العقلي
واما اذا كانت السنة من اخبار الاحاد فقد ذهب الائمة الاربعة جوازه وذهب من الناس من منع منه من الدليل المطلق
ومنهم من فصل وهو انه احتلفوا فذهب عيسى بن ابان الى انه ان كان قد خص من الدليل القطعي بخبر الواحد
بخبر الواحد والا فلا وذهب الكرخي الى انه ان كان قد خص من الدليل القطعي بمتصل جاز تخصيصه
بخبر الواحد والا فلا وذهب القاضي ابو الوقف والجبائي وابنه ابو هاشم الى جواز تخصيص عموم القرآن
بخبر الواحد مطلقا والدليل عليه ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على تخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
بقوله صلى الله عليه وسلم من قوله لا يرث القاتل ولا المراة
على عمتها ولا حالتها وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
ولا يرث الكافر المسلم ولا المسلم للكافر وما رواه ابو بكر من قوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث
وخصوا قوله تعالى واحل الله البيع بما روي عنه صلى الله عليه انه نهى عن بيع الغرر وبيع الدرهم بالدرهمين وخصوا
قوله تعالى والسارق والسارقة فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما دون النصاب بقوله صلى الله عليه لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا
وخصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بما روي عنه صلى الله عليه انه قال لسنوا بهم سنة اهل الكتاب
الى غير ذلك من الصور المعدودة ولم يوجد منهم فيما نقلوه نكير ذلك اجماعا والوقوع دليل الجواز وزيادة واما
المعقول فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب فان فعل ما دل عليه من التخصيص

في الصور المذكورة لا سلم ان تخصيصها كان بخبر الواحد وبتقدير عليه قوله صلى الله عليه وسلم اذا روي عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه والخبر فيما نحن فيه مخالف للكتاب فكان مردودا قوله لم
ان الصحابة اجمعوا على ذلك ان لم يصح فليس بحجة وان صح فالتخصيص باجماعهم عليه لا بخبر الواحد ليف وانه لا
اجماع على ذلك ويدل عليه ما روي عن عمر الخطاب انه ذكر فاطمة بنت قيس فيما رووه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لم
يجعل لها سكنى ولا نفقة لما كان ذلك مخصصا لعموم قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال لعلها تركت ذلك
ريبا وسنة بيننا بقول امراة وان سلمنا الاجماع على التخصيص كان بخبر الواحد ولكن ليس في ذلك ما يدل على ان قول
الواحد مجرده تخصيص بل ربما قامت القرينة عندهم على صدقه وصحة قوله بعمران دالا فسرت بقوله ولا يلزم ان يكون
اجتهاده حجة واما ما ذكروه من ان المعلوم حجة خبر الواحد وان كان نصا في مدلوله نظرا الى متنه عبر ان
سنده مظنون يحتمل الكذب بخلاف القرآن المتواتر فانه قطعي السند وقطعي في دلالته على كل واحد من احاده لا
فيه ما بيناه في المسئلة المتقدمة ولا يكون خبر الواحد وافعا في معارضته كما في النسخ وان سلمنا ان
العموم ظني الدلالة بالنسبة الى احاده لكن متى اذا خص بدليل مقطوع على ما قاله عيسى بن ابان او بدليل
مفصل على ما قاله الكرخي او قبل التخصيص لا نسلم الاول فانه صار مجازا ظنيا والثاني ممنوع لجواز
ان يكون على خصوصه وعند دليل فيمتنع التخصيص بخبر الواحد مطلقا للرجح العام عليه قبل التخصيص
بكون قاطعا في متنه وسنده وان سلمنا ان دلالة العام بالنظر الى متنه ظنية مطلقا لجواز انه وطوا تسند
والخبر وان كان قاطعا في سنده فظني في متنه فقد تقابلا وتعارضا ووجب الوقوف على دليل خارج
لعدم اولوية احدهما على الآخر قاله القاضي ابو بكر والجواب قد سلمنا ان الصحابة رضوان الله عليهم
اجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الاحاد حيث انهم اصاروا التخصيص بها من غير نكير وكان
اجماعا وما ذكروه من الخبر المانع من تخصيص عموم القرآن بالخبر فانه لو كان الخبر المخصص مخالفا للقرآن
وهو غير مسلم بل هو مبين لمراد منه وكان معمولا به كما تقدم ذلك حتى لا يفضي الى تخصيص
ما ذكروه من الخبر بالخبر المتواتر من السنة فانه مخصص للقرآن من غير خلاف فولهم ان صح اجماع الصحابة
والتخصيص باجماعهم لا يخرج بخبر الواحد فان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات مطلقا بل على
تخصيصها باخبار الاحاد ومهما كان التخصيص باخبار الاحاد مجمعا عليه فهو المطلوب واما ما
ذكروه من بلد سمر لفاطمة بنت قيس ولم يكن ذلك لان خبر الواحد في تخصيص العموم مردود
بل لورود ذلك في صورة ما وهذا مما لا يقول به مسلم اذا صحت الرواية بذلك ولو كان خبر الواحد مردودا مطلقا
ولو كان خبر الواحد في ذلك مردودا مطلقا لما احتاج ابو هذا المعلل ولو سلمنا انه لم يكن اجماعهم على
ذلك مجردا خبر الواحد فلسنا ولا نسلم ان مجرد خبر الواحد بكون مقبولا بل انما يقبل اذا كان مدللا
على الظن صدقه ومع ذلك فالاصل عدم اعتبار ما سوى المعلوم فولهم ان سند الخبر ظني مسلم
ولكن لا نسلم ان دلالة العموم على الآحاد الداخلة فيه قطعية لاحتماله للتخصيص بالنسبة الى كل
واحد منها فورد سواء كان وارد خصوصا لم يكن على ما سبق بيانه واما النسخ فانه لم اشتاعه بخبر

الواحد وصدر السليم فلان السبع رفع الحكم بعد اسناده بخلاف التخصيص لانه بيان لا رفع ولا يلزم موذلك من
اسناع السبع به اسناع التخصيص وما ذكروه من السوال الاخير في جهة المعارض فجوابه ان احتمال الضعف
في خبر الواحد من جهة لذبه وفي العام من جهة جواز تخصيصه ولا يخفى ان احتمال الكذب في خبر من
طهرت عدالته اقل من احتمال التخصيص للعام ولهذا كان الظهور مانعا من تطرق احتمال التخصيص
العدل كان به فكان العمل بالخبر اولى ولانه لو عمل بعموم العام لزم ابطال العمل بالخبر مطلقا ولو عمل بالخبر
لم يلزم منه ابطال العمل بالعام مطلقا لانه كان العمل به فيما سوى صورة التخصيص والجمع بين الدليلين
ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما ولان العمل بالعام ابطال الخاص والعمل بالخاص يمكن العام لان الاول
له ولا يخفى ان البيان اولى من الابطال **المسئلة** السادسة لا خلاف في تخصيص القرآن والسنة
بالاجماع ودليله المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان الاجماع لا يجوز ان يكون مستندا الا الى قاطع
لما فصلوه الاول وقد اطلعوا على دليل مخصص له نقيا للخطأ عنهم وعلى هذا فمعنى اطلاقنا ان
الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل لا انه هو في نفسه هو المخصص وبالنظر الى هذا المعنى ايضا
يقول انا اذا رأينا عمل الصحابة واهل الاجماع على خلاف النص الخاص لا يكون ذلك الا اطلاعهم
على ناسخ للنص صلوا الاجماع معرفا للناسخ لا انه ناسخ واما قلنا ان الاجماع نفسه لا يكون ناسخا لان
النسخ لا يكون بعد خطاب الشارع والاجماع ليس خطابا للشرع وان كان دليلا على الخطاب الناسخ
المسئلة السابعة لا نعرف خلافا بين العلماء بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم
بالمفهوم وسواء كان مفهوما موافقا او من مفهوم المخالفة حتى انه لو قال السيد لعبده
كل من دخل داري فاضربه بدرهم قال ان دخل زيد داري فلا تعط له الف فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد واخراجه
عن العموم مطلقا الى مفهوم الموافقة وما سبق له الكلام من تعريف الاولى في ذلك كما تقدم ولذا لو ورد نص عام
مستقل مثل قوله اللفظ او من القياس الجلي على خلاف المذاهب في ذلك كما تقدم ولذا لو ورد نص عام
يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ورد قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة فانه يلزم تخصيص
العموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكاة لمفهومه والما كان ذلك لان كل واحد من المفهوم
دليل شرعي وهو خاص في مورده فوجب ان يكون مخصصا للعموم لئن حمل دلالة الخاص على دلالة العام
كما سبق تقريره فان قيل المفهوم وان كان خاصا واقوى في الدلالة من العموم لكن لا نسلم ان العام مظنون
به والمفهوم قطعي في دلالته من المفهوم لاضمار المفهوم في دلالته الى المنطوق وعدم اضمار
المنطوق في دلالته الى المفهوم قلنا الا ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم
مطلقا ولا دليل يعارض الجمع بين الدليلين ولو سلم وجوه اولى من العمل بظاهرهما واسقاط
اصل الاخر **المسئلة** الثامنة في تخصيص العموم بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم وقد

اختلف العلماء لو كان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم على خلاف عموم هل يجوز تخصيص العموم ام لا بأسوة الامة
كان فعله والحنفية والحنابلة وبعض الاشاعرة الاولون كالقرافي والحق من ذلك ان يفصل فيقال
وهو ان يعلم العام الوارد اما ان يكون عاما للامة او للرسول كما لو قال صلى الله عليه وسلم الوصال او
استعمال الغسل في قصاع الحائض او لبس الحديد حرام على كل مسلم واما ان يكون عاما للامة دون الرسول
كما لو قال صلى الله عليه وسلم سمعت عن الوصال واستعمال الغسلة في قصاع الحائض ولبس الحديد فان كان الاول
فاما ان يأتي بما يدل على الوجوب او الندب او الاباحة في الفعل او الترك او لا يأتي بشيء من ذلك
اما ان يتقدم الفعل في حقه ويكون محرما له مع العموم ومخصصا واما ان يتأخر عنه فاما ان
يقول بان اسناده في فعله والتاسي به واجب على من سواه او لا يقول ذلك فان قال بالاول وعلم منه رفع
حكم العموم مطلقا في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التاسي به فلا يلزم ذلك تخصيصا لمثل الحكم
العموم مطلقا بالنسبة اليه والى غيره فان قال بالثاني كان ذلك تخصيصا له عن العموم دون امته واما
ان كان عاما للامة دون الرسول صلى الله عليه فيفعله لا يلزم تخصيصا لنفسه عن العموم لعدم دخوله
فيه واما بالنسبة الى الامة فان قال ايضا بوجوب تاسي الامة له في فعله كان ذلك ايضا تخصيصا عنهم لا
كما سبق في ان لم يلزم ذلك واجبا عليهم ولا يلزم فعله تخصيصا للعموم صلوا لا بالنسبة اليه لعدم دخوله في
العموم ولا بالنسبة الى الامة وعلى هذا المفصل فلا اراى الخلاف على هذا في التخصيص بفعل النبي صلى الله
عليه وسلم وجها اما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف فيه واما في الاقسام
الخمسة في التخصيص والاظهر في ذلك انما هو الوقف من جهة ان دليل وجوب التاسي واتباع النبي صلى الله
عليه وسلم اما هو دليل عام للامة وهو متأخر عن العموم الاخر في عمومه وليس العمل باحدهما واطراح الاخر
اولى من العكس فان قيل بل العمل بالفعل اولى لانه خاص والخاص مقدم على العام قلنا الفعل لم يدل دليلا
على لزوم الحكم في حق الامة سعة بل ما دله عائمة موجبة على الامة لزوم الاتباع فان قيل الا ان الفعل
الخاص مع العمومات الموجبة للتاسي اخص من اللفظ العام مطلقا ولانه متأخر عن العام والمتأخر اولى بالعمل
قلنا اما الفعل فلا سلم ان له دلالة على وجوب تاسي الامة بالنبي صلى الله عليه وسلم بل الوجوب هو
شيء اخر وهو امر للعام الاخر في عمومه وسواء كان الفعل خاصا او عاما وذلك الموجب للتاسي عن متأخر عن
العام بل يعمل للمتقدم والمتأخر من غير ترجيح حتى انه لو علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر منهما كيف وان
العمل بوجوب التاسي موقوف على وجود الفعل وعلى الدليل الدال على التاسي ولا دليل للعام وما توقف
العمل به على امرين يلزم انتفاء العمل به لانتفاء احدهما **المسئلة** التاسعة معرفة النبي صلى
الله عليه وسلم لما تعلقه الواحد من امته سواء كان ذلك للعموم او للخصوص وعدم انكاره عليه مع علمه به وعدم الغفلة
والذهول عنه مخصص لدليل العام عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة ودليل ذلك ان تقريره لدليل
على جواز ذلك الفعل له والا كان ذلك الفعل منكرا ولو كان كذلك لاستحال من النبي صلى الله عليه وسلم السكوت عنه

وعدم النكير عليه واذا كان التقرير دليل الجواز وان لم يكن ذلك الحكم مطلقا او سنة عرد ذلك الواحد بعينه لكنه
لعدد واحتمال تخصيصه من العموم اولى واقرب مما تقدم وعند ذلك فان امكن جعل معنى
او جب حوار مجالفه دلل الواحد للعموم وان من كان مشاركا له فى دلل المعنى فهو مساو له فى تخصيصه غير
ذلك العام بالقياس عليه عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على على التخصيص واما ان
لم يظهر المعنى الجامع فلا فان قيل التقرير لا صيغة له فلا يقع معارضا له صيغة فلا يكون
مخصصا للعموم ويعتبر ان يكون تخصيصا للاحاد وان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له فى حكمه والا فلو
لم يكن غير دلل الواحد مشاركا له فى حكمه لصرح النبى صلى الله عليه وسلم بتخصيصه بذلك الحكم دون غيره دفعا
للحاجه وحصول التلبيس على الامه باعتقاده المشاركة الواحد فى حكمه للقوله صلى الله عليه وسلم حكمى على الواحد حكمى
على الجماعه فلما وان كان التقرير لا صيغة له فى عمرانه محمد قاطع فى حوار الفعل بما للخطاب النبى صلى الله عليه وسلم
خلاف العام فانه مظنى محتمل للتخصيص وكان موجبا لتخصيصه وما ذكروه من وجوب المشاركه فيعتبر ذلك لان
حكم دلل الواحد لا يخلو اما ان يكون له او عليه فان كان له فقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعه لا يكون مرتبطا به وان
كان عليه فقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعه اما يكون محمد موهمه لمشاركه الجماعه له دلل الواحد لو كان فقوله حكمى
عاما فى كل حكم وهو غير مسلم واذا لم يكن دلل محمد عامه فلا يدلس ولا تلبيس وسعد ير مشاركه الامه له دلل الواحد.
ان ظاهر العموم حجه شرعيه يجب العمل بما يتفق العالمين بالعموم ومذهب الصحابى ليس بحجه على ما سبق
فلا يجوز ترك العموم به فان قيل اذا خالف مذهب الصحابى للعموم لا يخلو اما ان يكون دلل دلل دلل او
دلل دلل لا دلل لا جايز ان يكون دلل دلل والا لوجب تضعيف والحكم بحرجيه العدد اله وهو خلاف الاجماع وان كان
دلل دلل وجب تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما قلنا علم عين من قلنا
مخالفة الصحابى للعموم اما كان لدليل عنده فى نفسه وسواء كان فى نفس الامر مخطيا فيه او مصيبا فان الدليل
لم يتضح بتضعيفه للكونه مؤاخذا باتباع اجتهاده وما اوجب ظنه ومعتقده فلا يكون ما عنه له فى
نظر مجتهد متبعه بالنسبه الى غيره دليل جواز مخالفه صحابى اخر له من غير تضعيف وتبديع واذا
لم يكن ما صار اليه مجتهد واحد لاتباع بالنسبه الى الغير فلا يكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على
صحه الاحتجاج به مطلقا **المسئله** الحاديه عشره اذا كان من عاده المخاطبين بالطعام خاص
فورد خطاب عام بتحريم الطعام لقوله حرمت عليكم الطعام فقد اتفق الجمهور من العلما على اجرا
اللفظ على عمومه فى تحريم كل طعام على جهه يحل فيه المعتاد وعين وان العادة لا يكون قرينه
للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لابى حنيفه وذلك لان لفظه اما هى فى اللفظ الوارد
وهو مستقر فى كل مطعوم بلفظه ولا ارتباط له بالعوايد وهو حكم على العوايد فلا يكون

العوايد حاكمه عليه فان قيل اذا امتنع من كون تخصيص العموم بالعاده وسبول لفظ الطعام على
ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته فى
اللغه بالعاده ودلل تخصيص اسم الدابه بذوات الاربع وان كان لفظ الدابه عاما فى كل ما دب
وتخصيص اسم الثمن فى السمر بالنقد الغالب فى البلد حتى كان انه لا يفهم من اطلاق لفظ الدابه والثمن
دون ذوات الاربع والنقد الغالب فى البلد فلما الفرق بين الامرين ان العاده فى محل النزاع
انما هى مطرده فى اعتماد دلل ذلك الطعام المخصوص لا فى تخصيص اسم الطعام بدلل الطعام الخاص
فلا يكون ذلك قاضيا على ما قضاه عموم لفظ الطعام مع بقايه على الوضع الاصلى وهذا بخلاف
لفظ الدابه فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا فى ذوات الاربع وضعا حتى انه لا يفهم من اطلاق لفظ
الدابه غير ذوات الاربع وكان قاضيا على الاستعمال الاصلى حتى انه لو حلف لا تعاده فى الطعام المعتاد
اكله فرخصت بعرف الاستعمال اسم الطعام بدلل الطعام لكان لفظ الطعام سرلا عليه دون
عين صوره سوبل مخاطبه الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم وفيه دقه مع وضوحه
المسئله الثانيه عشره الجمهور على انه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض
ما دل عليه العام لا يكون الخاص مخصصا للعام خلسى مدلول الخاص فى محل عاعنه ما سواه خلافا لابى
ثور ومن اصحاب الشافعى ودلل لقوله صلى الله عليه وسلم فى شاه ميمونه دباغها طهورها واما لم يكن مخصصا له لانه لا تعارض بين العمل بالخا
واجرا العام على عمومه ومع امكان اجرا دل واحد على ظاهره لا حاجه الى العمل باحدهما ومحالفه الاخر
قال ثم لو قدرنا تعارضا بين العام والخاص فالخاص اولى بالتقديم لان العام لا يخلو اما ان يكون
مفهومه على معنى الحكم عاسوى الشاه من جلود ما كى الحيوانات وكان مخصصا للعموم الوارد بتطهرها
فلما اما من نفى كون المفهوم حجه وابطل دلالته كما مضى تضعيفه فلا اثر لاقرارنا به هاهنا ومن قال
بالمفهوم المخصص للعموم انما قال به فى مفهوم الموافقه ومفهوم الصفه المنصوص كما سبق
فى المساله المتقدمه لا فى مفهوم اللقب والتخصيص بخلاف الشاه فالدليل لا يدل على نفى الطهاره بالدباغ عن
ما كى جلود الحيوانات كالابل والبقر وغيرها الا بطريق مفهوم اللقب وليس بحجه على ما مضى
بحسبه ولهذا فانه لو قال عيسى رسول الله فانه لا يدل على ان محمدا ليس برسول الله ولو قال ان ولدا لى
الحادث ذكر فهو حر ولا يدل على ان الذكر ليس بموجود والا لكان ذلك كذبا **المسئله** الثالثه عشر
اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير عائد الى بعض العام المتقدم لا الى كله هل يخصص
العام بحسب ذلك الضمير عائدا اليه ام لا اختلفوا فيه فذهب بعض اصحابنا
وبعض المعتزله الى تخصيص العام المتقدم بما الضمير عائد اليه ام لا واحتجوا بان عود الضمير الى الكل
يوقع فى اتمام الخبر من غير فايده وذهب عيسى بن ابان الحنفى وجماعه من المعتزله الى ان العام
يبقى على عمومه ومع امكان اجرا دل واحد على ظاهره لا حاجه الى العمل باحدهما ومحالفه الاخر
وهو قول ابى الحسن البصرى ودلل لهم فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثه قروء فانه عام فى كل الحرايز المطلقات سواء كن ذوات حيضات ثم قال وبعولتهن احق

مردهن فان الضمير فيه انما يرجع الى الوجبات دون البواين وعلى هذا العود المختار بما اللفظ
المحمول على عمومه وامتناع تخصيصه بما تعقبه وذلك لان مقتضى اللفظ اجراءه على ظاهره من
العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية
بعض المدلول السابق به دون البعض فاذا قام الدليل على تخصيص بعض الضمير بقي المدلول
السابق به دون البعض وحوكف بظاهره لم يلزم منه مخالفة ظاهر الاخر بل يحمل اجراءه على ظاهره
الى ان يقوم الدليل على تخصيصه فان قيل انما يلزم مخالفة ظاهرها اذا قصاه الضمير من العود
الى كل المدلول الثاني اذا اجرينا اللفظ السابق على عمومه وليس القول باجرائه على عمومه ومخالفة
ظاهر الضمير اولى من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه وتخصيص المدلول الثاني واذا لم يرجح احدهما
وجب الوقف فلنا مدلول اجرا اللفظ المتقدم على عمومه وتخصيص المتاخر اولى من العكس لان دلالة
الاول على ظاهره ودلالة الثاني غير ظاهره ولا يخفى ان دلالة المظهر افوى من دلالة المضمر فكان راجحا

المسئلة الرابعة عشرة العام المخصوص بلفظ العموم والقياس هل هو حجة اختلفوا في جواز تخصيص
العموم بالقياس فذهب الائمة الاربعة والاشعري وجماعة المعتزلة كابي هاشم وابي الحسن البصري
الى جوازه مطلقا وذهب الحنفي وجماعة من المعتزلة الى تعذر تخصيص العام بالقياس وذهب عيسى بن ابان والكرخي
وجمع من اصحاب ابي حنيفة الى جواز التخصيص بالقياس دون خبر الواحد وذهب عيسى بن ابان والكرخي
الى التخصيص بالقياس للعام المخصص دون غيره غير ان الكرخي اشترط ان يكون العام مخصصا بدليل
منفصل واطلق عيسى بن ابان ومنهم من جوز التخصيص بالقياس اذا كان اصل القياس من الصور التي
خصت عن العموم دون غيره وذهب العامري ابو بكر وامام الحرمين الى الوقف والمختار انه ان كانت
العلة الجامعة بين القياس بانيه بالقياس اي يتوقف اجماع جاز تخصيص العموم به والا فلا اما اذا كانت
العلة موجودة فلانها تاولة منزلة النص الخاص فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص الخاص
كما سبق تعريفه واما اذا كانت العلة مستنبطة غير موثرة فاما قلنا بامتناع التخصيص بها للاحتمال
والتفصيل اما الاحتمال فهو ان العام في محل التخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او
مرجوحا او مساويا فان كان راجحا امتنع تخصيصه بالموجوح وان كان مساويا وجب العمل باحدهما اولى
من الاخر واما على التخصيص يتعذر ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا ولا يخفى ان وقوع احتمال
راجحا على اغلب من وقوع احتمال واحد معين واما التفصيل فهو ان العموم ظاهر في كل صوره من
الصور الداخلة تحته وحمله صعفه عن جاز حدعه احتمال تخصيصه ولو ان الراوي ان كان العام احاد
الاحاد واما احتمالات ضعف القياس فليس حدا وذلك لانه وان كان مساويا في محل المعارضة
خصوصا الا انه يحتمل ان يكون دليل حكم القياس من احاد الاحاد التي يطرق اليها الخلل وسعدير
ان يكون طريق اثباته قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط القياس ليس هلا له وسعدير ان يكون اهلا
فيحتمل انه لا يكون الحكم في محل الامر معللا بعلة ظاهرة وسعدير ان يكون معللا بعلة ظاهرة فلعلها غير ما

طنه القياس علة ولم يطلع عليها او انه اخطا في طريق اثبات العلة فاثبتها بما لا يصلح للاثبات وسعدير
ان يكون العلة ما ظنه فلعله ظن وجودها في الفرع ولا وجود لها فيه وسعدير ان تكون موجوده فيه
احتمل ان يكون قد وجد في الفرع مانع الحكم او فات شرط الحكم او وقع في الدليل
العموم لدلالة احتمالات وان العموم من حيث النصوص والنص هو مقدم في العمل به على حمله على القياس
والقياس ممنوع في العمل به على النص لانه ان سلم كونه حجة بالنص فظاهر وان كان بالاجماع سوقف على
النص فان القياس ممنوع فاما على النص وكان حمل النص لدلالة راجحا ولدلالة وقع القياس موخرا في حدث معاذ
في العمل به عن العمل بالكتاب والسنة حيث قال له صلى الله عليه وسلم حين بعثه الى اليمن فاقضيا ما تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فعال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يحبه الله ورسوله ومقتضى ذلك ان لا يعدم السنة على الدوام غير انا حالة ساوه في بعدم خاص السنة على عام
الدوام فوجب العمل به فيما عداه وهذه الاحتمالات كلها لم توجب الترجيح فلا اقل من الساواه وعلى كل التقديرين
يمتنع الحكم بتخصيص العام بالقياس فان قيل القول بالوقف خلاف الاجماع فعمل وجود الواقعة اذ
الامة مجمعة على تعذر احدهما وان اختلفوا في التعيين ان القول بالوقف يقتضي تعطيل الدليل عن العمل
بهما والحكم فيه فوق الحظر ومن العمل باحدهما فالعمل بالقياس اولى لانا لو عملنا بالعموم لزم منه ابطال العمل
بالقياس مطلقا ولو عملنا بالقياس لم يلزم منه ابطال العموم مطلقا لامكان العمل به فيما عدا صوره التخصيص
ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل باحدهما وتعطيل الاخر فلما تعين الاول الوقف
لما سناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس وسعدير القول بالوقف لانا لم اجماع الامة على ابطاله بل عاينا ان
كل واحد راى ترجيح ما ذهب اليه ودليل لا يدل على اجماعهم على ابطال الوقف سلمنا ان يوجد منهم التصويب بذلك لكن هو
غير مسلم ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع مصيره الى ما ابيته او اثبات ما
نفاه ولان لا يكون قاطعا بابطاله عند يوقفه في ما ابيته او اثبات ما نفاه اولى من قولهم ان العمل بالقياس
عين مبطل للعمل بالعموم فلنا في محل المعارضة او في غيرها الاول ممنوع والثاني مسلم والنزاع انما وقع في
الترجيح في محل المعارضة دون غيرها وبالجملة فالاجماع على المجتهد فيه هذه المسالة الحكم بالوقف او الترجيح
على حسب ما يطرق في احاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة للتفاوت او المساوي من غير
تعطيل الادلة فيها تعبدا واما ما ظنه غير قطعية وكانت ملحقة بالمسائل الاجتهادية دون القطعية
خلافا للعامري في كل وتحسان تحكم الكلام في ادلة التخصيص بالعرف من التخصيص والاسسا اما
على راي من يزعم ان الاسسا والمسسى منه كالكلمة الواحدة كما سبق فلا خفاء ان الاسسا لا يكون تخصيصا
بل هو مناف له واما من يرى ان الاسسا تخصيص فهو نوع التخصيص عند وكل اسسا تخصيص وليس
كل تخصيص اسسا وذلك لان الاسسا لابد وان يكون منفصلا كالمسسى منه على ما تقدم بيانه وانه
لا بد ان يكون بين الاحوال خلاف غيره من انواع التخصيص وعلى هذا يكون الحكم في التخصيص بالشرط
والغاية ايضا

الفصل السادس في المطلق والمقيد

اما المطلق فعبارة عن

فقولنا نذكر أحوازا عن اسما المعارف وما مدلوله واحد معين او عام مستغرق وقولنا في سياق الاثبات
احوازا عن الكره في سياق النفي فانها تعم جميع ما هو من جنسها ويخرج بذلك عن السلب لدلالة اللفظ
على الاستغراق وذلك لغوله في معرض الامر اعتق رقبة امر بعتق رقبة فيخرج بقيد الاول الاخبار عن
المستقبل كقوله ساعتق رقبة وبقيد الاطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقوله رايت رجلا صالحا وبقيد
بعينه مراد السادة الى انه وان سبق فلد هو اللفظ الدال على مدلول سايغ في جنسه مقولا لفظ الجنس
للمطلق وعنه وقولنا ذال احترازا عن الالفاظ المهملة وقولنا على مدلول ليعم الوجود والعدم وقولنا شايع
في جنسه احترازا عن اسما الاعلام وما مدلوله معين او مستغرق واما المفيد فانه يطلق باعتبارين
الاول ما كان من الالفاظ الدال على مدلول معين كزيد وعمرو وهذا الوجه والجمع الباقي ما كان من الالفاظ
دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زايدة عليه كقولك دينار مصري ودرهم ملكي وهذا النوع من المقيد
وان كان مطلقا في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم ملكي غير انه مقيد بالنسبة الى مطلق الدينار والدرهم
فهو مطلق من وجه مقيد من وجه واذا عرف معنى المطلق والمقيد فكل ما دلوا به في محصصات العموم المتفق
عليه والمختلف فيه والمرجح والمختار فهو بعينه حار في بعد المطلق بعليك ما عتباره وتنقله الى ما هنا
ونزيد له احرف وهي انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلوا اما ان يختلف حكمهما او لا يختلف فان اختلف
حكمهما فلا خلاف في اعمال كل واحد منهما على الاخر وسواء كان ما مورا او احدهما ما مورا والاخر منهيا
وسواء اتحد سببهما او اختلف لعدم المنافاة في الجمع بينهما الا في صورة واحدة وهي ما اذا قال مثلا في كفارة
الظهار اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة ان المقيد يوجب تقييد
الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة واما ان لم يختلف حكمهما فلا يخلوا اما ان يتحد سببهما او لا يتحد فان اتحد سببهما
اما ان يكون اللفظ الاعلى اثباتهما او نفيهما فان كان الاول كما لو قال في الظهار اعتق رقبة ثم قال اعتقوا
رقبة مسلمة فلا اعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد هنا واما كان كذلك لان الامر بعمل بالمقيد فقد وفى بالعمل
بدلالة المطلق ومن عمل بالمطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد فكان الجمع هو الواجب والاولى فان فصل
بطريق الشبهة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بامتثال المخاطب ذلك الجنس فالعمل بالمقيد مما ينافي
مقتضى المطلق وليس بمخالفة المطلق واجرا المقيد على ظاهره اولى من تاويل المقيد بحمله على الندب واجرا المطلق على
اطلاقه فلما يقال المقيد اولى من التاويل لثلثة اوجه الاول انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين فلا كذلك في
التاويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد والعمل به لا يخرج عن كونه موفيا بالعمل باللفظ المطلق في حقيقته
ولهذا فانه لو اداه صحيح ولو ورد المقيد كان قد عمل باللفظ في حقيقته ولا دلالة في تاويل المقيد وصرفه
جهة حسنة الى المجاز الثالث ان الخروج عن العهدة بفعل اي واحد كان من الافراد الداخلة تحت اللفظ
المطلق لم يكن اللفظ دالا عليه بوضعه لغة بخلاف ما دل عليه المقيد من صفة التعيين ولا يخفى ان المحذور في
صرف اللفظ عما دل عليه اللفظ لغة اعظم من صرفه عما لم يدل عليه لفظ لغة واما ان كان ذكر الاعلى بعينها او هو
بعينها كما لو قال بعد ذلك في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا فقد اجمعوا ايضا على الاخذ في العمل بالمقيد لانه

والجمع بينهما في النفي اذ لا بعد فيه اما ان كان سببهما مختلفا كقوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظهرون
من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في القتل الخطا ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة
فهذا اما اختلفوا فيه فمنعه قوم ومنهم من حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة للزوم اختلاف الاحكام في ذاته وذلك
فهم من حمله على التعدد مطلقا مع عروه عن القرينة الى دليل اخر وفهم من حمله على ما اذا وجد بينهما علة جامعة مقتضية
للاتحاد وهو الاظهر من مذهبه واما اصحاب ابي حنيفة فانهم منعوا من ذلك مطلقا ولنذكر كل من هو من هذا القبيل
بعد ذكر ما هو المختار اما حجة من قال بالتعميم من غير دليل ان كلام الله تعالى محمول على ابلغ ما يمكن فيه فاذا نص على الشرط
والاياس في تعاطي الفعل كان ذلك مصمما على استيفاء ما في كفارة الظهار ولهذا حمل قوله تعالى والذين لا يدعون
قوله تعالى في اول الاية والذين الله لسلم عن دليل خارج وهذا ما لا اصل له فان كلام الله تعالى اما ان يراد به المعنى
العام بالنص او العام بالعموم الدالة عليه والاول وان كان واحدا لا بعد فيه غير ان تعلقه بالمتعلقات يختلف
باختلاف المتعلق ولا يلزم من تعلقه بهذا المختلف بالاطلاق والتقييد او العموم والخصوص او غير ذلك ان يكون متعلقا
بالاخر والا كان امره ونهيه بعض المختلفات امرا ونهيا بما في المختلفات وهو محال مما يعرض بل وكان ونكون
متعلقه بالصوم المقيد في الحج بالتفريق حيث قال تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم وبالسابع في الظهار
حيث قال فصيام شهرين متتابعين ان يقيد الصوم المطلق في اليمين بقيد ما قيد هذا دون الاخر ابطال ما
ذكروه من ان التعميص على احد المختلفين يكون تعميصا على الاخر وان اريد به العام الدال فهو معاده غير
متحد ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته على غيره والا لزم من دلالة المحال الذي فرضناه لزومه في
الامام الشافعي واما ما ذكروه من حمل الواو التي بين الدين لا يسر او لا يسر على الواو التي بين المتنافيين
قوله تعالى والواو التي معطوف على قوله والذين لا يسر او لا استقلال له بنفسه فوجب رده الى ما هو معطوف
عليه ومساو له في حكمه واما حجة اصحابنا في حنفيه فانهم قالوا اذا سمع التعميد من غير دليل يدل على التعدد
دليل ولا يدل على التعدد بل على الاتحاد لان المطلق لا يدل على التعدد فيه فاذا نص على الشرط
هو داخل تحت اللفظ المطلق كما سبق تقريره فيكون نسخا وفتح التعميد يلزم منه العباس ولقايل ان يقول لا نسلم
انه يلزم من العباس نسخ النص المطلق بل يصير بعض مسمياته ودلالة لا يدل على تخصيص العام بالعباس عند لم قلنا ان
التعميد وان لفظ الرقبة مطلق بالنسبة الى السلمة والمعيبة وقد كان مقتضى ذلك ايضا الخروج عن العهدة بالمعيبة
وقد سرطنا صفة السلامة ولم يدل عليه نص من كتاب ولا سنة وان كان بالعباس فما ان يلزم نسخ او لا يلزم نسخ فان كان
الاول فقد بطل قولهم ان النسخ لا يلزم بالعباس وان لم يلزم نسخ فقد بطل قولهم ان رفع حكم المطلق بالعباس يلزم نسخا
واما حجته من قال بالتعميد بالعباس فالوجه في ضعفه ما يوجب في تخصيص العام بالعباس وقد اشرنا
الى ما هناك والمختار انه ان كان الوصف الجامع بين المطلق والمقيد موثرا اي بالنص او الاجماع وجب التعميد
بالتعميد ساعليه وان كان مستنبطا فلا كما دلزناه في تخصيص العموم

الفصل السابع في العمل والعمل

على معدوده وسايل اما المعدوم ففي معنى المحال وهو في اللغة ما حوذ من الحمل وهو الحمل الحسي اذا جمع
ورفع بعاصيله وحمل هو المحصل ومنه يقال احملت الشيء اذا حصلته هذا اذا كان صاحب الحمل في اللغة واما في

اصطلاح الاصوليين قال بعض اصحابنا هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو فاسد فانه ليس
مانع ولا جامع اما انه ليس مانع فلانه يدخل فيه اللفظ المهمل فانه لا يفهم منه شيء عند اطلاقه ولا يسمى مجملا
لان الاجمال في اللسان من صفات الالفاظ الدالة والمهمل لا دلالة له ولم يدخل فيه قولنا مستحيل فانه ليس
مجملا مع انه لا يفهم منه شيء عند اطلاقه لان مدلوله ليس بشيء بالاتفاق واما انه ليس بجامع فلان اللفظ المجمل
المردد بين محامل قد يفهم منه شيء وهو انحصار المراد منه في بعضها وان لم يكن معينا وله كل ما هو محمل من
وجه وبين من وجه كقوله تعالى والوا حتم يوم حصاده فانه وان كان يفهم منه شيء فان قبل المراد منه انه
الذي لا يفهم منه شيء عند اطلاقه من حيث هو محمل فعند تعريف المجمل بالمحمل في تعريف الذي سمعه مشبع لبث
وان الاجمال كما انه قد يكون في دلالة الالفاظ فقد يكون في دلالة الافعال ودليل ذلك كما لو قام النبي صلى الله عليه وسلم من
الركعة الثانية ولم يجلس جلسة السهو الوسط فانه مردد بين السهو الذي لا دلالة له على جواز ترك الجلسة
وبين العمد الدال على جواز تركها واذا كان الاجمال قد يعم الاقوال والافعال فعند حد المجمل بالمحمل خرج عن قولنا
جامعا وحد اسقط ما دلت العرائي حد المجمل من انه اللفظ الصالح لاحد المعنيين الذي لا يعين معناه لا بوضع
اللغة ولا بعرف الاستعمال ودليل انتفاء الحد عنه حد من الحدين الاول انه الذي لا يمكن معرفة المراد منه
ويبطل بالالفاظ المجملة وباللفظ الذي هو حقيقة في شيء فانه اذا اريد به جهة مجازه فانه لا يفهم منه المراد
به وليس بمجمل الثاني فالمجمل هو ما افاد سامعه جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه قال
وهذا خلاف قولهم اضرب رجلا فان مدلوله واحد غير معين في نفسه واي رجل ضربته حاز ولا لذلك لفظ الغرة
فان مدلوله واحد معين في نفسه من الظهر او الحصر وفيه اسعار بعدد الحدا باللفظ حتى قال واللفظ لا يعينه
فلا يلزم لخروج الاجمال عن دلالة العمل عنه كما حققنا واما صح العمد بالفظ ان اوريد بتحديد المجمل اللفظي
خاصة والحق ودليل ان العمل المجمل ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه فقولنا
ما له دلالة لنعم الاقوال والافعال وغيرها من الادلة المجملة وقولنا على احد امرين احترازا عما لا دلالة له
الا على معنى واحد وقولنا لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه احترازا عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى
وبعيد في غيره فاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء على ما عرف فيما تقدم وقد يكون ذلك في لفظ مفرد
مثل عين العالم بما ساع تفهمه ودليل اما بين محتملين كالعين والدهب والمس والمختار للفاعل والمفعول
او صدين كالقرء للطهر والحيض وقد يكون في لفظ مركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان
جميع هذه الالفاظ مردده بين الزوج والولي وقد يكون ذلك بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم
كقولك كل ما علمه العبد فهو كما علمه فان الضمير في هو مردد بين العود الى العبد والى معلوم العبد
والمعنى يكون مجملا حتى انه اذا قيل بعوده الى العبد كان معناه ما العبد كمعلومه وان عاد الى معلومه
كان معناه معلومه على الوجه الذي علم وقد يكون ذلك بسبب اللفظ بين جمع الاجزاء وجمع الصفات كقولك
الحمد لزوج وهو والمعنى يحملف حتى انه ان اريد به جمع الاجزاء كان حادا وان اريد به جمع الصفات كان كذبا
وقد يكون ذلك بسبب الوقف والابتداء في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم قالوا في

قوله والراسخون متردده بين العطف والابتداء والمعنى يكون محتملا وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة وذلك كما
لو كان زيد طبيبا عيرماهر في الطب وهو ماهر في غيره فقلت زيد طبيب ماهر فان هذا محتمل بين ان يراد
به انه ماهر في الطب فيكون كاذبا وبين ان يراد به غيره فيكون صادقا وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ
بين مجازاته المتعددة عند تعذر حمله على الحقيقة وقد يكون بسبب تخصيص العموم بصورة مجهولة كما لو قال اقتلوا
المشركين ثم قال بعد ذلك بعضهم عنيت ولم يرد الباقين بعد ذلك يكون مجملا عن معلوم
او صفة مجهولة لقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه مجمل لقوله اطلت للم يهمه الا بعام الماضي
لتحمل ما هو الاحصان موجب للاجمال فما حاصل او ناشئا مجهول لقوله اطلت للم يهمه الا بعام الماضي
عليكم فانه مهما كان المسمى محملا فالمسمى منه للام في قوله عليكم يسمى الطلق وقد يكون ذلك بسبب اطراح اللفظ
في عرف الشارع عما وضع له في اللغة عند العاملين بدليل ما نقل لنا لقوله اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
ولله على الناس حج البيت فانه يكون مجملا لانتسبه الى الوجوب هذا هو في الاقوال وقد يكون ذلك في الافعال
كما لو راه اولا ولم يتم كشف الغطاء عن ذلك بدليل مسائل وهي ثمانية المسئلة الاولى الذي صار اليه اصحابنا وجماعة
من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة لا اجمال فيه حلالا للذي في عبد الله المصري اصح القائلين
بالاجمال بان التحليل والتحريم انما تتعلق بالافعال المقدورين والاعيان التي اضيف اليها التحليل والتحريم عين
مفقودين لنا فلا تقول هي متعلق التحريم والتحليل ولا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق ذلك حذرا من اهمال
الخطاب بالكلية ويجب ان يكون ذلك بعد تعذر ما سبق فهم به الصرف عليه اضمار فعل يكون هو المتعلق لعدم
هذا فمشعر اضمار كل ما يمكن تعلقه بالعين من الافعال وليس اضمار البعض اولى من البعض لعدم دلالة الدليل
على عينه ولانه لو دل على بعض الافعال لكان ذلك منقسما من تعلق التحريم بای عين كانت وهو محال
قالوا الماهون وان سلمنا امساع تعلق التحليل والتحريم بنفس العين وللذي متى يصلح الى الاضمار
اذا كان اللفظ ظاهرا لعرف الاستعمال في الفعل المقصود من تلك العين واذا لم يكن الاول ممنوعا والثاني
سلمنا ان كل واحد يطلع على عرف اهل اللغة وما ورد به الخطاب العرب لا سبيل الى فهمه عند قول
القائل لعبده حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب والطعام
والشراب وتحريم وطي النساء والاصل في كل ما ينتابه الى الفهم ان يكون حقيقة اما لوضع الاصلي
او بعرف الاستعمال والاجمال منتف لكل واحد منهما ولهذا كان الاجمال مسقطا عند قول القائل لعبده انت حر
لما كان المسارع الى الفهم دوات الاربع بعرف الاستعمال وان كان على خلاف الوضع الاصلي وعلى هذا فقد
حرج الجواب عما ذكروه الوجه الثاني ايضا سلمنا انه لا بد من الاضمار ولكن ما المانع من اضمار جميع النصر
المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قولهم ان زيادة الاضمار على خلاف الاصل قلنا فاضمار
البعض اما ان يصلح الى الاجمال او لا يصلح اليه فان كان الثاني فقد بطل مذهبهم وان كان يصلح الى الاجمال
فلا نسلم اضمار اقل حذرا من تعطيل دلالة اللفظ قلنا لا اضمار البعض اذا افضى الى الاجمال قلنا في

في دلالة بعضي الى تعطيل دلالة اللفظ مطلقا لامكان معرفة بعض مدلوله بدليل اخر واما مجاز اضمار
كل المضاف فلا يدم مطلقا ولا يخفى ان العموم المجاز الدائم اعظم من العموم المجاز الذي لا يلزم
فلنا كل العموم مجاز اضمار جميع الافعال اولى من العموم مجاز الاحكام في اللفظ لسلمه اوجه الاول
ان الاضمار في اللغة التي استعمال الالفاظ المحتملة ولولا ان المجاز في الاضمار اقل لما كان
استعماله اقرب الثاني انه يعتقد الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرائن اختلفت في
وجود الاحكام فيها وذلك يدل على ان المجاز في الاضمار اقل الثالث انه قال صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود
حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل على اضمار جميع التصرفات المتعلقة
بالشحوم والا لما فهم اللعن بيعها ولو كان الاحكام اولى من اضمار الفعل لكان ذلك على خلاف الاولى
المسئلة الثانية ذهب بعض الحنفية الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل
مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا قالوا وما روي عنه صلى الله
عليه وسلم انه مسح ناصيته فهو بيان لمجمل الاية واتفق الباقون على نفي الاجمال لان منهم من قال ان
حكم وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الراس وهو مذهب مالك الشافعي عند الحنابلة وابن حنبل منصوصا
منهم الى ان الباء في اللغة الحمل في الالصاق كما سبق بعربغم وقد دخلت على المسح وقوله برؤسكم
وكم الراس حقيقة في كله لا بعضه ولهذا الاجمال لبعض الراس وكان ذلك مقتضيا لمسح جميعه
لغة وهذا وان كان هو الحق بالنظر الى اصل وضع اللغة غير ان عرف استعمال اهل اللغة الجاري على
الوضع الاصلي حاكم عليه والعرف في اهل اللغة في اطراد الاقتصار على بعض الصاق المسح بالراس فقط مع قطع
النظر عن الكل والبعض ولهذا فانه اذا قال الفاعل لغيره امسح يدك بالمنديل لا يفهم احد من اهل اللغة ان
اوجب عليه الصاق جميع المنديل بل بالمنديل ان شاء بعضه وان شاء كله ولهذا فانه لو حلف عن الفعل بكل
واحد منهما فوجد الفعل بالبعض حنث بالمنديل والتسامعون بحورون انه مسح بكله وببعضه غير فاهمين
لزوم وقوع المسح بالكل او البعض بل ان العدول من الكل والبعض وهو مطلق مسح وحمل الواو لزلك
يعد للتجوز والاشتراك في العرف وهذا هو مذهب الشافعي واحمد العامري عند الحنابلة وابي الحسن البصري وعلى
كل تقدير فلا وجه للعدول الاحكام لا بالنظر الى الوضع اللغوي لا فالنظر الى عرف الاستعمال **المسئلة**
الثالثة مذهب الجمهور انه لا اجمال في قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وقال ابو الحسن البصري
وابو عبد الله البصري وغيرهما انه مجمل مصيرا منهم الى ان اللفظ لوضعه لغة يقتضي رفع الخطا والنسيان
في نفسه وهو محال مع قوضوقوعه فيجعل مضمر النبي صلى الله عليه وسلم عن نفسه وعند ذلك فاما ان يضمر نفي
جميع احكامه او بعضها لا سبيل الى الاول لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة
اللازمة من تعطيل العمل باللفظ فيما لا اضمار فيه على اقل ما يندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام ليقع
وانه يسع اضمار بعض جميع الاحكام لان من جملتها لزوم الضمان وقصاص العباد وهو عين مشتهى الاجماع على عدم
دلالة الحكم المضمر لا على القول بعمومه لعدم دلالة اللفظ عليه فلم يتناول الا ان يكون عين مقصود

ويلزمه منه الاجمال قال الماتون للاجمال وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطا والنسيان فانما
يلزم الاضمار ان لو لم يدل اللفظ طاهر العرف استعمال اهل اللغة على ما ذكرناه والعفاف قبل ورود
الشرع وليس كذلك ولهذا فان كل من عرف عرف اهل اللغة لا يشك ولا يتردد عند سماعه قول السيد
لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان في ان مراده من ذلك رفع المواخذة والعقاب والاصل ان كل ما
سادر الى الفهم من اللفظ ان يكون مقصودا فيه اما بالوضع الاصلي او بالعرف الاستعمالي ودلالة
الاجمال فيه ولا يرد فان قيل لو كان عرف الاستعمال كما ذكرتموه لارتفع عنه الضمان للقوة من جملة
المواخذات والعقوبات قلنا عنه جوابان الاول انا لا نسلم ان الضمان من حيث هو ضمان عقوبة
ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليسا اهلا للعقوبة ولو سلم ان الضمان عقوبة لكن على المضطر في مخمصة اذا اكل
مال غيره مع ان الاكل واجب عليه حفظا لنفسه والواجب لا عقوبة على فعله ولو سلم وجوب الضمان على
من رمى صف الكفار فاصاب مسلما مع انه مامور بالرمي وهو مثاب عليه الثاني وان سلمنا
انه عقاب لكن عائشة لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وذلك اسهل من القول
بالاجمال **المسئلة** الرابعة اجملوا في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا
بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا ولي وشاهدي عدل ونحوه
فمذهب الكل انه لا اجمال فيه خلافا للقاضي ابي بكر وابي عبد الله البصري فانهما قالا بالاجمال لان حرف
النفي دخل على هذه المسميات مع تخلفها فلابد من اضمار حكم وعام يقترن به ذكر من المسلة المتقدمة والمختار
انه لا اجمال في هذه الصور لانه لا يخلو اما ان يقال ان الشارع له في هذه الاسماء عرف او لا عرف له فيها
بل هي مترلة على الوضع اللغوي فان قيل بالاول وجب ترجيح كلام الشارع على عرف اهل اللغة عند التعارض
ساطفنا فعاله فيه عرفه بعرفه فيكون لفظه مسوقا على نفي الحقيقة الشرعية وهذا هو الاصل في الامور ومتى
الحقيقة الشرعية مجملة ومتشابهة والاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فلا اجمال وان كان معنى
هذه الامور بالوضع اللغوي غير منفي وان قيل بالثاني فلا اجمال ايضا اما بتحقق ان لو لم يكن اللفظ ظاهرا
بعرف استعمال اهل اللغة فعدل ورود الشرع في مثل هذه الالفاظ في نفي الفائدة والجدوى وليس كذلك وبيانه
ان المسارع الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود اما هو نفي فائدته وجدواه ومنه قولهم لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حلم الا لله ولا طاعة الا لله ولا ملك الا سلطان ولا عمر الا ذلك والنهي يحمل
على نفي الفائدة والجدوى لا الاجمال فيه وان سلمنا انه لا عرف للشارع ولا لاهل اللغة في ذلك وانه لا بد من
اضمار عموم الاعمال فانه واقع على انه لا خروج للمضمر هنا عن الصحة والكمال وعند ذلك فصحة العبادة
في نفي الصحة والكمال لو حصل الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلاة الصورة الا
كذا فعدل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا نفرد العمل بدلالة
المطابقة بعموم العمل بدلالة الالتزام بخلاف الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ مدلول على
نفي العمل وعدمه فحيث تعذر حمل اللفظ على حقيقته حمله على اقرب المجازات الشبيهة به والاحق

از شابهه الفعل الذى ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من شابهه الفعل الذى نفى عنه احد الامرين
دون الاخر فكان الحمل عليه اولى فان قيل ما دلتموه معارض من وجهين الاول انه يلزم منه
الزياده فى الاضمار والمجاز المخالف للاصل والثانى ان حمله على نفى الاجمال دون الصحه مستلزم لحيث
انه يلزم من نفى الصحه نفى الكمال ولا عكس واذا تعارضت الاحتمالات لزم الاجمال فلسائل ان يرجح ما دلتموه
لانه لا يلزم منه تعطيل دلاله اللفظ بخلاف ما دلتموه ولانه على وفق النفى الاصلى وما دلتموه على
خلافه فكان ما دلتموه اولى وعلى هذا فقوله صلى الله عليه وسلم لا عمل الا بنيه واما الاعمال بالنيات وان
لم يكن للشارع منه غرض كما فى الصلاه والصوم ونحوه فعرف اهل اللغه فى نفيه نفى الفائده
والحاوى كما مر دناه فيما تقدم ولا اجمال فيه اصلا خلافا لابى الحسن البصرى وابى عبد الله
البصرى وعن هما المعتزله **المسئله الحاديه** احتلفوا فى قوله تعالى فى السارق والسارقه
فاقطعوا ايديهما فقال بعض الاصوليين ان لفظ القطع والد يحمل اما الاجمال فى القطع فلانه يصدق
اطلاقه على بنونه العضو من العضو وعلى شق الجلد الظاهر العضو المخرج من عضو بائنه للعضو والدليل
قوله اعبد ما اذا حرجه فى بعض الاعمال ليرى القلم وعين قطع يده واما الاجمال فى اليد فلان لفظ
اليد قد يطلق على جملتها الى المنكب وعليها الى الموفق وعليها الى الكوع وليس احد هذه الاحتمالات
اظهر من الاخر فكان لفظ اليد والقطع مجملا وذهب الباقون الى خلافه منقسمين فى دلاله الاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو ان اطلاق لفظ اليد على ما دون المرافق دليل الحمل ولفظ القطع اما ان يكون حقيقه
فى الكل او فى البعض مجازا فى البعض فان كان حقيقه فى الكل فاما ان يكون مشتركا
او متواطيا العمل بالاول يلزم منه الاجمال فى الالام وهو على خلاف الاصل وان كان
الثانى او الثالث فليس بمجمل لانه وان كان الاسم على وفق الاصل الا ان الاحتمالات الثلثه
كما ذكرناه ولا اجمال فيه على تقدير منها وهما حاله البطلى والمحوز فى احدهما واما تحمل الاجمال
على تقدير الاشتراك وهو مسجد ووقوع احتمال مراحتمالين اغلب ووقوع احتمال واحد بعينه واذا
كان حقيقه فى احدهما دون الاخر فيجب اعتماد لفظه ظاهرا فى كل العضو صرورة الاتفاق على عدم
طهوره فيما سواه اما عند الخصم فلدعواه الاجمال واما عندنا فلتصريحنا الى نفى الطهور عنه
واحصاره فى جمله مسمى العضو واما التفصيل فهو ان لفظ اليد وان اطلق على ما
دلتموه من الاحتمالين الا انه حقيقه فى جمله العضو الى المنكب ومجاز فيما عداه ودليله انه يصح ان يقال
اذا اسئت اليد والمرفق او من الكوع هذا بعض اليد دلالتها وذلك يدل على انه ليس بحقيقه فى الكل
الاول ان مسمى اليد حقيقه لا يصدق عليه انه بعض اليد والثانى صحه القول بانه ليس كل اليد
ولو كان مسمى اليد حقيقه لما صح نفيه واما لفظ القطع فحقيقه فى ابانه الشئ عما كان
متصلا به فاذا اضيف القطع الى اليد وكان مسمى اليد حقيقه فى جملتها وحيث حمله على ابانه
مسمى اليد وهو جملتها وحيث اطلق قطع اليد عند ابانه بعض اجزاء بعض لا يكون حقيقته

بل مجازا فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لما وجب الاقتصار فى قطع يد السارق على قطعه من المرفق
لما فيه من مخالفه الظاهر قلنا وان لزم منه مخالفه الظاهر الا انه اولى من القول بالاجمال كما مر ان الكلام
فان ادراج ما تحت فيه تحت الاعلى اغلب من ادراجه تحت الادنى ما يعنى فى تعطيل الانتفاع بالاعمال
فى الحال التى خص بها الدليل المرجح ولا يدل على الحمل على المجاز فانه ان لم يظهر دليل يجوز عمل باللفظ فى
حقيقته وان ظهر عمل به فى مجازه من غير تعطيل اللفظ فى الحال ولا فى ثانى الحال **المسئله السادسه**
اللفظ الوارد اذا امكن حمله على ما يعد معنى واحدا وعلى ما يعد معنيين قال العراقى وجماعه من الاصوليين
هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح والذى عليه المحققون ان ليس بمجمل التوقف بل هو ظاهر فيما
يفيد معنى وهذا هو المختار وقيل الخصوص فى المجاز لا يدل بالخصوص محل النزاع فمحل اللفظ الوارد اما ان
يظهر لنا حقيقته فيما فعل من المجملين مع احدهما او لونه حقيقه فى احدهما مجازا فى الاخر او لم يظهر احد الامرين فان كان القسم الاول او الثانى فلا معنى للخلاف فيه اما الاول فلتحقق احماله واما الثانى
فلتحقق الظهور فى احد المجملين واما النزاع فى القسم الثالث وجب اعتماد نفى الاجمال فيه للاجمال والتفصيل
اما الاجمال فما تقدم فى المسئله الثانيه واما التفصيل فهو ان لفظ الام اما وضع للافاده ولا سبيل الى ان
ولا نعنى ان ما يفيد معنى اكثر فى الفائده فمحل اعتقاد كون اللفظ ظاهرا فيه وان قيل هذا الترجيح
معارض بترجيح اخر وهو ان العالب فى الالفاظ الوارده هى المفيده لمعنى واحد لخلاف المفيده لمعنيين
وعند ذلك فاعتماد ادراج ما تحت فيه تحت الاعم الاعلب اغلب فلنا بحسب اعتماد الترجيح فيما ذكرناه
ودلالته لا نحلوا اما ان يقال بالتساوى بين الاحتمالين او التفاوت والقول بالثانى يلزم منه تعطيل
دلاله اللفظ واشاعه العمل به مطلقا الى حين قيام الدليل وذلك على خلاف الاصل وان قيل بالتساوى
والترجيح فاما ان يكون فيما يفيد معنى واحدا او فيما يفيد معنيين لا سبيل الى الاول لما قدمناه
قائلان قائل يقول الاجمال فيه نفى الترجيح عن المفسرين وقائل يقول بانه ظاهر راجح فيما يفيد
معنيين دون ما يفيد معنى واحدا فعدولنا مع الاتفاق على نفى الترجيح فيما يفيد معنى واحدا اقتضى
الترجيح لما يفيد معنيين **المسئله التاسعه** اللفظ الوارد من جهه الشارع اذا امكن حمله على
حكم شرعى محدد وامكن حمله على الموضوع اللغوى احتلفوا فيه فذهب العراقى الى انه مجمل
لتردده بين الاحتمالين من غير مزيه وذهب غيره الى انه ظاهر فى الحكم الشرعى وهو المختار ودليله
قول رسول صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاه فانه يحمل انه اراد به انه كالصلاه حكما فى الاعتبار الى
الطهاره ويحمل انه اراد به انه مشتمل على الدعا الذى هو صلاه لغه ولقوله صلى الله عليه وسلم الاسان
خير موضوعها جامعه فانه يحمل انه اراد به انها جامعه حقيقه ويحتمل انه اراد به انها جامعه الجامعه
بها وحصول فضيلتها واما طهارته فلانه ظاهر فى الحكم الشرعى للاجمال والتفصيل اما الاجمال
فما ذكرناه فيما تقدم واما التفصيل فهو انه صلى الله عليه وسلم انما بعث لتعريف الاحكام الشرعيه
التى لا تعرف الا من جهته لا لتعريف ما هو معروف لاهل اللغه فوجب حمل اللفظ عليه طلبا

من مراعاة مقصود البعثة فان قيل ماذكرتموه من الترجيح متقابل مثله وسانه ان حمل اللفظ
على مخالف للمعنى الاصلي لخلاف اصل على الموضوع الاصلي قلنا الا انا لو حملناه على تعريف الموضوع اللغوي
كان فائدة لفظ الشارع انما لبيد تعريف ما هو معروف لنا ولو حملنا على تعريف الحكم الشرعي كان فائدته
الباسس تعريف مالم يعرف قبل لنا وفائده الباسس اصل وفائده الباسد تبع فكان حمله على
الباسس اولى **المسئلة** الثامنة اذا ورد لفظ الشارع وله مسمى لغوي ومسمى شرعي عند
المعتزلة فالاسماء الوعيدية قال القاضي ابوبكر تعريفا على اللغة لا اسماء الوعيد انه مجمل وقال بعض اصحابنا
واصحاب ابي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي وفصل العراقي وقال ما ورد في الاساس فهو للحكم الشرعي
وما ورد في النهي فهو مجمل ومثال ذلك في طرف الاساس قوله صلى الله عليه وسلم حين حمل على عائشة رضي الله عنها
وقال لها اعبدك شئ فالت لا قال اني اذا اصوم فهو ان حمل على الصوم الشرعي دل على صحة الصوم بنية النهار
خلافا لمن حمله على الصوم اللغوي ومثاله في طرف النهي نهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر فانه ان حمل على الصوم
الشرعي دل على الصوم وهو محال لانه نهي عما لا يصور لوقوعه خلافا لمن اجاز حمله على الصوم اللغوي والمختار
ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاساس وظهوره في المسمى اللغوي في طرف النهي لما ذكرناه فيما تقدم
في المسئلة التي قبلها وبردها هنا وجها خر في الترجيح وهو ان الشارع مما بعث له عرف فان كان مناطفته لنا
فالامور المعدومة عالبا عن مناطفتنا لنا بعرفتي موضوعة فيه عرف اغلب واما اذا ورد في طرف النهي كقوله
صلى الله عليه وسلم دعي الصلاة ايام اقرائك ونهيه عن بيع الخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين فانه لو كان
اللفظ ظاهرا في الصلاة والبيع الشرعي لزم ان يكون ذلك مقصورا لاستحالة النهي عما لا يصور
وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي ودلل ممنوع لما فيه من اهمال المصلحة
المرعية المعتبرة في التصرف الشرعي او ان يعلل مع ظهوره في المسمى الشرعي بتاويله وصرفه الى المسمى
اللغوي وهو عدول عن الاصل ولا يلزم من اطراد عرف الشرع في هذه المسميات في طرف الاساس مثله
في طرف النهي او البيع وعلى ما قدمناه من تقديم عرف الشرع في مخاطبته على وضع اللغة وتقديم الراجح
المجاز الذي صار لا يفهم من اللفظ غيره على الوضع الاصلي الحقيقي وسواء كان ذلك المجاز بطريق نقل
الكلام من محل الحقيقة الى ما هو خارج عنه كلفظ الغائط او بطريق تخصيصه بعض مسمياته في
الحقيقة كلفظ الدابة فان العرف الطارئ غالبا يسبق للوضع الاصلي ولا احتمال فيه والله اعلم وهذا آخر
الحث الاول من اصل المصنف وتلوه الكلام في البيان والمبين **الفصل الثامن**
في البيان والمبين ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي تحقيق معنى البيان والمبين واختلاف
الناس في العبارات الدالة عليهما وما هو المختار في ذلك اما البيان فاعلم انه لما كان متعلقا
بالتعريف والاعلام لما لم يعرف ولا معلوم وكان ذلك مما سوف على الدليل والدليل موصلا
المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل عن الدليل لم يخرج البيان عن التعريف والدليل والمطلوب
الحاصل من الدليل لعدم معنى رابع يفرض به البيان فلاجرم اختلف الناس فقال ابوبكر الصيرفي في

الشافعي وعمر ان البيان هو التعريف وعبر عنه بانه اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز الوضوح
والجلي وذهب ابو عبد الله البصري وعمر الى ان البيان هو العلم الحاصل بالدليل وذهب القاضي
ابو بكر والعراقي والفقهاء اصحابنا والمعتزلة كالجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري وعمر هم
الى ان البيان هو الدليل وهو المختار ويدل على صحة ما ذهبنا اليه من ذكر انه للاغبياء واوضح غايته الايضاح
يصح لغة وعرفا ان يعلل بما بانه وهو بان حسن اشاره الى الدليل الجلي وان لم يحصل منه المعرفة
بالمطلوب للسامع ولا حصل به تعريفه ولا اخراج المطلوب من حيز الاشكال الى حيز الوضوح والجلي والاصل
في الاطلاق الحقيقة والذي يخص كل واحد من التعريفين الاخرين اما الاول فلانه عن جامع لان ما يدل
على العلم بدليا من عرفا لغة احمال بان وهو عدد داخل في الحد وشرط الحد ان يكون جامعا مانعا ليصح وضعه تحدود
وزيادة اما النحو وفي لفظ الجبائي فانه حشو في الحد وهو دون عن وامالزيادة فما فيه من الجمع
الوضوح والجلي واظهارها فرع الاخر والحد مما لحبصبانة عن النحو والزيادة واما التعريف الثاني
فلان حصول العلم بالدليل سمي تبيينا والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو كان هو البيان لصار حقيقة لورود منه
الترادف والاصل عدم تعدد الاسماء تعدد المسميات بلا فائدة ولان الذي اصل على الدليل قد يكون
علما وقد يكون ظنا وضد ذلك فتخصيص اسم البيان بالعلم دون الظن لا معنى له مع ان اسم البيان يعم الحالين
واذا كان النزاع انما هو في اطلاق امر لغوي فاولى ما اتبع ما كان موافقا للاطلاق اللغوي وابعد عن الاضطراب
وخالفة الاصول واذا عرف ان البيان هو الدليل الدليل لو لم يحد البيان ما هو حد الدليل على ما سيأتي تحريره
ويعم ذلك كل ما يعلل له دليل كان مفيدا للقطع او الظن وسواء كان عقليا او حسيا او شرعيا او عرفيا او
قولا او سكوتا او فعلا او ترك فعل الى غير ذلك واما المبين فقد اطلق وتراد به ما كان من الخطاب المبتدا
والمستغني بنفسه عن بيان وقد يراد به ما كان محتاجا الى البيان وقد ورد عليه بيانه وذلك كالفظ المجمل اذا بين
المراد منه وقد العام بعد التخصيص والمطلق بعد التقييد والفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه الذي وقع منه
الى غير ذلك واما المسائل فثمان **المسئلة** الاولى ذهب الاكثرون ان الفعل يكون بيانا لما قبله
بطريقة بانه ودليل على ذلك المجمل والفعل اما الفعل فما روي عنه صلى الله عليه انه عرف الصلاة بالفعل
بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وحد واعني ما شككم واما العقل فهو ان الاجماع منعقد على
كون الفعل بيانا والاسان بافعال الصلاة والحج لكونها مشاهدة ادل على معرفة بتفصيلها من الاخبار
عنها بالقول فانه ليس الخبر كالمعاينة ولهذا كان مشاهدة زيد في الدار ادل على معرفته لنا فيها من الاخبار
عنه بذلك واذا كان القول بما هو مقصور في الدلالة على الفعل المشاهد فكون الفعل بيانا اولى وان كان
اما الفعل بالسان فيه اما وقع بالقول لا بالفعل وهو قوله صلوا كما رايتموني اصلي وحد واعني ما شككم واما
المعقول فهو ان الفعل وان كان مشاهدا عن زمان السان به ما طول وتكرر مرارا كثيرة
مع امكانه بما هو اصرح منه وهو القول دل ذلك على ان القول اولى واما القول بان السان انما حصل بالقول ليس لدلالة
فانه لم يعرف بشئ من افعال الصلاة والحج عائشة بعرف ان الفعل هو السان له لذلك واما القول بان

اللسان بالفعل لما نقضى بانه خبر اللسان مع امكان تقدمه بالقول فهو عند مسلم بالعرف بالقول وكذلك كل فعل
بصفته وهيئته وما يتعلق به ابعد عن الثبت بالدهر والفعل الماضي ودعا احتج في ذلك الى بلوغ في
ان منه يوبد على زمان وقوع الفعل بارمنه كنبه على ما شهد به العرف والعاده وان سلمنا ان زمان العرف
بالفعل يلون طول ولبس في ذلك ما يدل على كونه عين صالح للبيان والعرف والخلاف اما هو في ذلك
وقد بينا انه مع صلاحيته للعرف دل من القول فوجب انه يقضي الى باحس اللسان مع امكان تقدمه
بالقول ولسنا الان نحلوا اما ان لا يلون الحاجه فقد دعت الى اللسان في الحال او دعت اليه فان كان الاول
فالامر دوري الباحس على قولنا بجواز التكليف بما لا يطاق على ما قرر ما وسيد بر اساعده فاما لم يسلم ذلك
فما اذا كان الباحس لا لفائده فلا وقد بينا الفائده في اللسان بالفعل من جهة كونه
ادل على المقصود

المسئله الثانيه اذا ورد بعد اللفظ المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح
للبيان فاللسان بهما اذا منهما واحق في ذلك انه لا يخلوا اما ان يوافقا في اللسان او يخلفا فان توافقا فان
على تقدم احدهما هو اللسان لحصول المقصود به والثاني يلون تاليد الا اذا كان دون الاول في الدلاله لاحتماله
بالتاليد الذي لا يعهد دونه في الدلاله وان جهل ذلك فلا يخلوا اما ان يلون مساويا من الدلاله او احدهما ارجح
من الاخر على حسب اختلاف الواقع والاحوال والاحتمال فان كان الاول فاحدهما هو البيان والاخر موكد
عنه بعينه وان كان الثاني فالاحسن ان المرجوح هو المتقدم لانا لو فرضنا تاخر المرجوح امكن ان يلون مولدا
للراجح اذ التي لا يولد ما هو دونه في الدلاله واللسان حاصل دونه فكان الاتيان به عبثا مفيدا ومنصب الشارع
منزه عن الاتيان بما لا يفيد ولا يولد فيما اذا جعلنا المرجوح متقدما فان الاتيان بالراجح بعده يلون مفيدا
للتاليد ولا يكون معطلا واما ان لم يوافقا في اللسان كما روي عنه صلى الله عليه انه نهى ان يصلي احد في مرابض
الغنم ثم الى انه صلى في مرابض الغنم فيلتحق طوافا واحدا او سعى سعيا واحدا وروي عنه صلى الله عليه انه قرن بطواف طوافين وسعى
سعيين فلا يخلوا اما ان يعرف تقدم احدهما او يجهل فان علم التقدم قال ابو الحسن البصري المتقدم
هو اللسان فان تقدم الفعل كان الطواف الثاني واجبا وان تقدم القول كان الطواف الثاني عمرا واجبا
وليس يحقق الحق ان يقال ان كان القول متقدما فالطواف الثاني عمرا واجب وفعل النبي صلى الله عليه له
حسان يحمل على كونه مندوبا والا فلو كان فعله له دليل الوجوب كان ناسخا لما دل عليه القول ولم
يخف ان الجمع اولى من التعطيل وفعله للطواف الاول يلون تاليد للقول وان كان الفعل متقدما
فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم وجوبه والقول بهما حال
دلالته القول متشعبة فلم يسغ الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف الثاني الذي دل عليه الفعل وان يحمل
فعله على بيان وجوب الطواف الثاني في حقه دون امته وان يحمل قوله على بيان وجوب الاول دون
الثاني في حق امته دونه والاسبق الى ما هو الاحتمال الثاني دون الاول مضافة الى تحسين القياس
من غير نسخ ولا تعطيل واما ان جهل التقدم منهما فالاولى ايضا ما هو بعيد بتعليل القول وجعله
بيانا لوجهين الاول انه مستقل بنفسه في الدلاله بخلاف الفعل فانه لا يتم لونه بيانا دون اقتران

العلم الضروري بقصد النبي صلى الله عليه وسلم البيان به او قول منه يدل على ذلك وذلك مما لا ضرورة تدعو اليه
الثاني انا اذا قدرنا تقدم القول امكن حمل الفعل بعده على بدنه الطواف الثاني كما تقدم لعرفه
ولو قدرنا تقدم الفعل يلزم منه اما اهمال دلاله القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون
الفعل بيانا للوجوب الطواف الثاني في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون امته والقول دال على عدم وجوبه في
حق امته وبدنه والاهمال والنسخ على خلاف الاصل والافتراق بين النبي صلى الله عليه وسلم وامته في وجوب الطواف
الثاني مرجوح بالنظر الى ما دل عليه من التشويك للون التشويك هو الغالب دون الاقوال

المسئله الثالثه هل يجوز ان يكون اللسان مساويا للمبين في القوه او يجوز ان يلون ادنى منه قال الجبائي لا بد ان يساويه
وقال ابو الحسن البصري يجوز ان يكون ادنى منه وهل يجوز ان يلون مساويا للمبين في الحكم منهم من قال به
ومنهم من نفاه والمختار في ذلك ان يقال اما ان يساويه في القوه فالواجب ان يقال ان المبين يحتمل ان يكون
بعض احاديثه ادنى ما بعد الترجيح وان كان عاما او مطلقا فلا بد وان يلون المخصص والمقيد في دلالته
اقوى من دلالة العام على صوره التخصيص ودلالة المطلق على صوره التقييد والا فلو كان مساويا لزم الوقف
ولو كان مرجوحا لزم منه العمل بالراجح بالمرجوح وهو ممتنع واما المساواه في الحكم فغير واجب وذلك لانه لو
كان دال على الحكم هو ما دل عليه المبين لكان احدهما ناسخا للاخر وانما يلون احدهما ناسخا للاخر اذا كان
دالا على صفة من قول الاخر لا على عين قوله ومع ذلك فلا الحاد في الحكم فان قيل المراد بالحاد في الحكم انه ان كان
حكم المبين واجبا كان بيانه واجبا وان كان حكم المبين مندوبا كان بيانه مندوبا قلنا لا يلون واجبا وان كان الحكم
المبين واجبا واما اذا قلنا بما مساع التكليف بما لا يطاق فالحق ما قالوه وذلك لانه اذا كان المبين واجبا فلو لم
يلن اللسان واجبا والا لحاز تركه ويلزم من ذلك التكليف بما لا يطاق وهو خلاف الفرض واذا كان المبين عمرا
واجبا فالعقول بعدم الحاق اللسان لا يفضي الى التكليف بما لا يطاق اذ التكليف بما لا يطاق انما يلون
واجب الفعل ولا واجب الترك فهو اما مندوب او مباح او مكروه وكل واحد من هذه الاقسام الثلثه لا يلزم
منه على ما تقدم ولا يلزم من القول بالوجوب جواز التكليف بما لا يطاق الوجوب مع عدم التكليف اصلا اللهم الا
ان سطر الى التكليف بوجوب اعاده على ما هو عليه من اباحه او ندب او كراهه فيلون المبين الاول

المسئله الرابعه في جواز تاخير اللسان اما عن وقت الحاجه فقد اتفق اهل العلم على امتناعه سوى العنبري فانه جوز التكليف
بما لا يطاق ومدار الكلام من الجانبين فقد عرف فيما تقدم واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه ففيه
مذاهب فذهب البراهمه ساوجماعه من اصحاب ابي حنيفه الى جوازه وذهب بعض اصحابنا كابي اسحق المروزي
وابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب ابي حنيفه والظاهريه الى امتناعه وذهب الكرخي وجماعه من المعتزله الى جواز
تاخير بيان المجمل دون غيره وذهب بعضهم الى جواز تاخير بيان الامر دون الخبر وذهب الجبائي وابنه
والقاضي عبد الجبار الى جواز تاخير بيان النسخ دون غيره وذهب ابو الحسن البصري الى جواز تاخير

بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما له ظاهر وقد استعمل في غير ظاهره كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو فعال
يجوز تاخير بيانه للمصلحة لا يجوز تاخير بيانه الاجمالي وهو ان يقول وقت الخطاب هذا العموم مخصوص
ولفظ المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ واذا عرف بعض المذاهب فقد اوضحنا اضحانا القائلون بجواز
التاخير مطلقا لجهلهم بقلبه وعقلهم اما المجملة الاولى منها قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه
فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ووجه الاحتجاج به ان قال فاذا قرأناه معناه اذا انزلناه وعمل
على ذلك قوله تعالى فاتبع قرانه امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاتباع فلا التفات بقوله فاذا قرأناه ولا يصور
ذلك قبل الانزال لعدم معرفته به واما يكون بعد الانزال واذا كان المراد بقوله قرأناه الانزال فقوله
ثم ان علينا بيانه يدل على تاخير البيان عن وقت الانزال لان ثم للمهلة والتراخي على ما سبق تحقيقه ولقائل ان يقول
وان كان المراد من قوله تعالى فاذا قرأناه الانزال لكن لا نسلم ان المراد من قوله ثم ان علينا بيانه بيان مجمله وخصوصه
وتقييد ومنسوخه بل المراد منه اظهاره واشهاره وهو على وفق الظاهر لان البيان هو الاظهار في
اللغة ومنه يقال بان لنا الكوكب العلاني وبان لنا سواد المدينة اذا ظهر ويقال بين فلان الامر الفلاني
اذا اظهره وعند ذلك فليس حمله على ما ذكر من بيان المراد هي المجمل العام والمطلق اولى مما ذكرناه كيف
وان الترجيح لهذا المعنى من جهة ان المراد من قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه انما هو جمع القران
فانه ليس اختصاص بقصة بذلك اولى من بعض وايضا فانه امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاتباع
بقوله فاذا قرأناه فاتبع قرانه والامر يدل على خاص بعض القران دون البعض احتاجوا ولانه لا اولوية
للبعض دون البعض ولانه لو حمل الدال على البعض دون البعض مع كونه عنى بمعنى اللفظ كان محملا
وتطبيقه بما ليس بمعلوم له وهو خلاف الاصل واذا سلمنا ان المراد من قوله ثم ان علينا بيانه انما هو جميع القران
فالظاهر ان نلون الضمير في قوله تعالى ان علينا بيانه عائدا الى جميع المذكور السابق وهو جملة القران
لا الى بعضه لعدم الاولوية واما يدل على ان تحمل اللفظ على ما ذكرناه لا على ما ذكروه لاستحالة اصعار دل
القران على اللسان المعنى الذي ذكروه فانه ليس في كل القران مجملا ولا ظاهرا في معنى وقد استعمل في غيره وكان
ما ذكرناه اولى وهذا استدلال مستقل في نفسه وبعيد على هذا الوجه يتبين للناظر المنصف فيه ابطال ما
تحط به بعض المخبطين وان سلمنا ان المراد به ما هو سان المراد من الظاهر الذي استعمل في غيره ما
هو الظاهر منه فلم قلتم انه يكون المراد به السان المفصل كما قاله ابو الحسن البصري فان قوله
لا يدل على ذلك لان لفظ السان مطلق محمله على السان المفصل يلزم بعد الله وبعد المطلق من غير
دليل يسمع فلما واذا كان مطلقا فالمطلق لا يدل على حمله على جميع صوره وحالاته غاما لا مطلقا عاما
بينه اذا عمل به في صوره فقد وفى بالعمل بدلالته وعند ذلك فلا يخفى ان سريان السان في الامر على الا
حمالي دون التفصيلي يلزم بعد الله للمطلق وهو ممتنع من غير دليل وانه لم يعمل بشرط بل غلبه فلا
يحمله فيه وان سلمنا ان المراد به السان الاجمالي والتفصيلي عنوانه فلم يعد ذلك العمل بظاهرها
لم من حيث انها تدل على وجوب ما يجيء سانه بل القران صدوره عقود الصبيرا الى الدال على ما سبق وذلك

خلاف الاجماع واذا تعذر العمل بظاهرها وجب العمل بما في مجازها وهو حملها على معنى الواو كما في قوله تعالى فالينا
مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون فان ثم هاهنا بمعنى الواو لاستحالة كون الرب شاهدا بعد انه لم يكن شاهدا
المحجة الثانية قوله تعالى الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت ثم للتاخير ولقائل ان يقول لا نسلم ان المراد
من الفصل بيان المراد من المجمل والظاهر المستعمل في غير ما هو ظاهر فيه بل المراد من قوله احكمت اي في اللوح
المحفوظ وفصلت في الانزال المحجة الثالثة قوله تعالى ولا تعجل بالقران من قبل ان يقضى اليك وحيه واراد به
بيانه للناس ولقائل ان يقول ظاهره دال للمنع من تعجل نفس القران لا بيان ما هو المراد منه طاقة الاصاغر
التمالف للاصل وانما منعه من تعجل القران اي من تعجل اداءه عمت سماعه حتى لا يحتاط عليه السماع تمامه واذا
علوا اراده الناس لما منعه عنه لما في الانفاق على ان تعجيل السان بعد الاداء غير منهي عنه المحجة الرابعة قوله
امر النبي صلى الله عليه وسلم بني اسرائيل بمدح بقرة معينة عين منكن بقوله تعالى ان الله يامرنم ان تذبحوا بقرة ولم يعينها الا بعد السوال
ودليل كون المامور به متعينا ان الاولى انهم سالوا بعينها بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها
ولو كان مسلم لما اخبر الله تعالى للخروج عن العهدة بما يقرره كان السامع ان قوله تعالى انه تقول انها بقره
لا فارض ولا بكر وانها بقره صفرا وانها تقره لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث والضمير في جمع هذه الصفات
قد صرفه الى ما امروا به اولا وسانه من وجهين الاول انه لو لم يتلن ذلك والا كان بطيفا بما مورد عين ما
امروا به اولا ولو كان كذلك لكان الواجب ورد تلك الصفات المذكورة احرا دون ما ذكروا اولا وهو خلاف الاجماع
على ان المامور به كان متصفا بجميع الصفات المذكورة الثاني انه لو لم يتلن كذلك للزم منه ان لا يكون الواجب
مطابقا للسوال وهو خلاف الاصل ولقائل ان يقول لا نسلم ان المامور بها كانت معينة في نفس
الامر بل متكرة مطلقا فلا يلزم من عدم مطابقته للسان لامكان الخروج عن العهدة بما اي بقرة اتفق ولا يلزم ذلك من
صور التراع فلسهم انهم سالوا عن عينها ولو امروا بما سالوا عن عينه فلما ظاهر الامر يدل على
التكرير حيث قال ان الله يامرنم ان تذبحوا بقرة والقول بالتعيين مخالف للتكرير المفهوم من اللفظ ولئن
العمل على التعيين صروره تصحيح سوالهم ومخالفة ظاهر النص اولى من العكس بل موافقة ظاهر النص اولى قولكم في
الوجه الثاني انا نسلم ان جمع الكنايات عائد الى المامور به اولا نسلم ذلك قولهم لو لم يتلن كذلك لكان
ذلك مطابقا لما امروا به قلنا لا نسلم ذلك وما المانع منه قولكم لو كان كذلك لكان الواجب ورد تلك الصفات المذكورة احرا دون
ما ذكروا اولا نسلم ذلك وما المانع ان يتلون هذا واجبا عليهم بعد السوال الاول ذبح بقرة متصفة بالصفات المذكورة
اولا يجب بعد ذلك اعتبار الصفات المذكورة ثانيا ولا منافاة بين الجانبين قولكم لو كان كذلك لكان الجواب
مطابقا للسوال وهو خلاف الاصل فهو معارض بما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة كانت اذا دوا
لاجزاتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وهذا يدل على ان ذلك كان ابتداء الخطاب لا ان السان
ليس بمتعين بل المتعين ما هو الواجب ولا يخفى ان موافقة ظاهر النص الدال على يسير البقرة وظاهر قول
ابن عباس اولى من موافقة ما ذكروه من لزوم مطابقة الجواب للسوال لما فيه من موافقة اصلين ومخالفة اصل
واحد وما ذكروه بالعكس هم وان سلمنا ان المامور به كان معينا في نفس الامر غير انهم سالوا البيان

الاحمالى والتفصيلى الاول ممنوع والثانى مسلم ولايلزم من جواز تاخير البيان التفصيلى تاخير الاحمالى كما
هو مذهب ابى الحسين البصرى وتمسك بعضهم بسلوك الهم تطلب البيان مع اطلاقه تالاحمالى اولى من التفصيلى
ولا محيص عنه وربما اورد على تقدير الاحتجاج مالا الحاجه له لعولهم ما المانع ان يلون البيان مقارنا للمبين
عن انهم لم يسالوا الامر بالذبح كان خيرا وتاخير البيان عن وقت الحاجه ممتنع اما اولا فلانه لو كان
البيان حاصلا لفهموه ظاهرا ولما سالوا عنه واما ثانيا فلان الامر بالذبح كان مطلقا والامر المطلق
على التراخى عند صاحب هذه الحجه على ماسبق تقريره ولو كان على الفور فتاخير بيانه عنه ايضا غير ممتنع
على اصله لكونه حاملا لانواع المطيف مالا نطاق بخلاف مخصصه **الحجه** الخامسه انها نزلت قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال عبد الله بن الزبعرى فقد عبد الملائكه
والمسيح افترام يعبدون والنبى صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه بل سكت الى حين ما نزل ان الذين سبقت
وهو قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون و دلك يدل على جواز التاخير ولقائل ان يقول
لانسلم ان الايه لم تلن بيانه حتى اسالحتاج الى بيان فان الملائكه والمسيح اما ان لن داخلين تحت قول لهم فى عموم
الايه ان لو كانوا سالوا ولم يعلم وهو غير مسلم واذا لم يلن مسالوا لهم فلا حاجه الى اخراج ما لا دخول له فى
الايه عنها فان قيل دليل سالوا ما لن يعلم النص والاطلاق والمعنى اما النص فقوله تعالى وما تعبدون
الذين والاسى وقوله تعالى والسماء وما بناها وقوله تعالى انتم عابدون ما اعبد واما الاطلاق فمن وجهين
الاول ان ما قد تطلق لمعنى الذى يا تعالى واهل اللغه والذى يصح اطلاقها على من يعقل بدليل قولهم الذى جاء
زيد فما لذلك الثانى انه يصح ان يقال ما فى الدار من العبد احرار واما المعنى فمن وجهين
الاول هو ان الزبعرى يانس من فصحا العرب وقد فهم سالوا ما لن يعقل والنبى صلى الله عليه وسلم لم
ينكر عليه ذلك الثانى سلمنا لكن لو كانت مخصصه لمن لا يعلم لما احتج الى قوله من دون الله وحينئذ
كانت تعمهما شاء الله تعالى الحاجه الى التقييد بقوله من دون الله فلما اما ما دلوه والنصوص
والاطلاقات معارضها جواز اطلاقها على من يعقل ويعلم ولا يلزم من ذلك ان يلون ظاهره فيكفيل
بهم ظاهره فيمن لا يعقل ودليل ذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم لابن الزبعرى لما ذكر له ما ذكر رادا عليه
بقوله ما اجهلك بلغه قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل ولا يخفى ان الجمع بين الامرين
والتوفيق بين الادلة اولى من تعطيل قول النبى صلى الله عليه وسلم والعمل بما ذكروه واذا ثبت ما ظاهره فيمن
لا يعقل دون من يعقل وجب تاويلها على ما هو ظاهره فيه وما دلوه فى الوجه الاول فى المعنى فهو
باطل لما دللناه من ارادة النبى صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان اتباع قول النبى اولى من اتباع ما ظنه ابن الزبعرى
وما دلوه فى الوجه الثانى من عدم الاحتياج الى قوله من دون الله انما يصح ان لو لم يلن فيه فائده
وفائده الباتيش وحمل الكلام على فائده الباتيش وان كان هو الاصل عند انه يلزم من حمله على فائده
الباتيش مخالفه ظاهر قول النبى صلى الله عليه وسلم والجمع اولى من التعطيل وان سلمنا ان ما حقيقه فيمن
يعقل عموما لا نسلم ان مكان التخصيص لم يلن مقارنا للايه وسلمنا المقارنه ان دليل العقل صالح

للتخصيص على ما ستقف على العقل ودل على امتناع تعذيب احد خوم صادر من غير ما للهم الا ان يلون راضيا جرم دلك
الغير وانصار العقلا لم يخطر سالة رضى الملائكه والمسيح بعباده من عبدهم وما مثل هذا الدليل العقلى لا سلم عدم
معارضته للايه وانما يزول قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الايه فانما نزلت وردت لاجله فاندفع الدليل السمعى الى
الدليل العقلى مع الاسعنا عن اصله اما ان يلون هو السمعل بالسان فلا **الحجه** السادسه قول الملائكه لا يرهم عليه
السلم انا مهلكو اهل هذه القريه ان اهلها كانوا ظالمين ولم يعيبوا اخراج لوط ومن معه من المومنين عن اهلاك قولهم
حتى اعلم من فيها لنحسبه واهله الا عدسوا ابوهم وقوله ان فيها لوطا ولقائل ان يقول لا سلم ان عدم
هذه الايه بل هو معارض بما دل على قول الملائكه انا مهلكو اهل هذه القريه ان اهلها كانوا ظالمين ودلك لانه دخل فيها الامر كان
ظالما لنفسه وانه لم يحل بين قومه وبين الملائكه عن سوالا يرهم عليه السلم وهو قوله ان فيها لوطا وما مثل هذا البعد تاخير البيان
فان مثال دلك قد يجوز ابتداء بتبت انقطاع بعضه او سعلا فما مس السان والمبين لا بعد دلك من المبين تاخيرا ومادره
ابوهم عليه السلم الى السوال منعهم من امر ان السان بالمبين نازل منزله انقطاع التنفس والسعال حتى انه لو لم سادر
بالسوال لبادروا بالسان **الحجه** السابعه ان النبى صلى الله عليه وسلم امر معاذا الى اليمن بعلمهم الزكاه وغيرها
فسالوه عن الوقص فقال ما سمعت فيه سيا من رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ارجع اليه فاسالله ودلك يدل على انه
لم يعلم والجواب لقائل ان يقول لو لم يعلم معاذ البيان ولم يعرفه لدل على عدم مقارنة السان للمبين ليف
ولم ان يقال الاصل عدم وجوب الزكاه فى الاوقاص وغيرها عن ان الشارع اوجب فيها اوجب ونفى الباقى على
حكم العقل ودليل صالح للسان والتخصيص هذا ما يتعلق بالمقول واما **الحجه** العقليه فاولها انه لو كان تاخير
السان مشتملا فاما ان يلون اشتماله لذاته او لغيره ودليل اما ان يعرف بضرورة العقل او نظره وكل واحد
من الامرين منتف فلا اشتمال ولقائل ان يقول ولو كان خاليا فاما ان يعرف بضرورة العقل او نظره ودليل
واحد الامرين مسلم فلا احوازه ولسلم احد الامرين لم لا يجوز ان يلون اولى من الاخر وكل ما هو جواب له هاهنا فهو جوابه فيما دلى **الحجه**
الثانيه كم لو اشتمل تاخير السان لاشتمل تاخره فى الزمن القصير وامتنع عطف المحل المتعدده اذا كان بيان الاولى مسارحا
عن المحل المعطوف عليها ولما جاز السان بالكلام الطويل والكلام مشتمل ولقائل ان يقول انما يجوز تاخير
البيان فى الزمان القصير اذا كان مع قصره لا يعد المتكلم معرضا عن كلامه الاول بان كان كلامه الثانى مع الاول يعدوان
كالجمله الواحده وذلك لا يجدى ما يتعلق بنفس السان وبصل الخلاف ما اذا طال الزمان بحيث لا يعد المتكلم بالكلام الاول
معرضا عن كلامه وهذا فانه يجوز لغة وعرفا ان سلم الانسان بكلام يقصر فهم السامع عنه وبنسبه بعد الزمان
القصير من غير استهجان لخلاف ما اذا نسبه بعد الزمان الطويل ولا نسلم ان الجاحرف هاهنا واما
المحل المعطوف فمنزله منزله المحل الواصلة والسان المتعلق المحل المعطوف بمنزله السان المتعلق المحل الواصله واما
السان بالكلام الطويل انما يجوز لخصم اذا لم يلن حصول السان الا به او كان المتكلم فيه اتم من الكلام القصير
والا فلا **الحجه** الثالثه انه لو صح ما ذكر السان لكان ذلك لعدم بنس المكلف ودلل بعطى صحيح الخطاب اذا بين
له ولم يتبين بانه لا فرق بين كل من ما امتنع ما مر يرجع الى بعده والى عسر ولهذا اسقط تكليف الاعمى اذا مات
سواء حصل هو نفسه او فعله عسر والاعمى ممتنع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان صح ما ذكر السان ما فيه من فقد العسر

المكتوب الى المخاطب ولا يلزم من ذلك فسخه عند عزمه سئل المطلب اذا بين له المكتوب مسوبا الى تقصير المطلوب الى المخاطب
وسقوط التكليف عن المتسبب اما فان لعزم المكلف المشروط في التكليف وذلك لا يعرف بان يلزم بعد فات بعمله او بفعل
عزمه والجواب وذلك اما من جهة النقل فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله ولذي القربى
ثم نسق بعد ذلك ان السبيل للقائل وان المراد بذي القربى سواها شم وسوا المطلب دون بني نوفل وبني اميه لمنعه
لهم من ذلك حتى انه لما سئل عن ذلك قال انا وبنو هاشم لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ولم يزل هذا او شبيه بين اصلا
بعمه فان قيل المباخر اما هو البيان المفصل وهنا لا يمنع من ذلك اما منع من باخير البيان المجمل ولا ذكر له لما
ذكرتموه على باخير فلنا اذا سلم عدم اقتران البيان المفصل بهذه الامة فهو محمد على ما زعم فيه وهي حجة على من
ما زعم في باخير البيان الاجمالي حيث انها ظاهرة في العموم لدلالة ذي الفنون ولم ينقل احد من اهل النقل والاعراب
الجنا وما نسب الى البيان الاجمالي انما مع ان الاصل عدمه ولو كان كذلك اهل نقله عالما وايضا ما روي ان
جبريل عليه السلام قال النبي صلى الله عليه وسلم اقرأ قال ما اقرأ فاقرأ عليه ذلك ثلث مرات ثم قال له اقرأ باسم ربك
الذي خلق الى خرسان ما امره به اولا مع احتماله الى ما بعد ثلث مرات لم يرد سوال النبي مع امكان زيادته اولا
ودل على جواز التاخير فان قيل امره له بالقراءة مطلقا وذلك اما ان يكون بمقتضاه الوجوب على الفور
او التراخي فان كان الاول فقد اخر البيان عن وقت الحاجة وان كان الثاني فلا سلمنا افادته جواز الفعل في الزمن الثاني
من الامر وباخير البيان عنه باخير له عن وقت الحاجة ودلك ممنوع بالاجماع فنقل الظاهر لازم لنا ولكم والخلاف
انما وقع في باخير البيان الى وقت الحاجة وليس فيما ذكرتموه دلالة عليه فلما اما ان الامر ليس مقتضاه
الوجوب على الفور فبعد بعدم واذا كان على التراخي فلا سلم لزوم باخير البيان عن وقت الحاجة فولم انه فعل
جواز الفعل في الزمن الثاني من وقت الامر فلما منع اذا كان الفعل المامور به مسببا او اذا لم يكن مسببا
الاول سلم والثاني ممنوع وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان الحاجة داعية الى معرفته مع قطع النظر عن وجوبه وعدم
المواظبة على فعل ما فعل الامر وايضا فانه لما لم يزل قوله نقيموا الصلاة مع انه لم يرد بها مطلق
الدعا اجماعا لم يعرف بها البيان على اخر بيان الصلاة واوقاتها الى ان نزل جبريل للنبي صلى
الله عليه وسلم بعد ذلك بيان جبريل له دلالة لم يزل قوله تعالى وانوا الزكاة مطلقا به من النبي
صلى الله عليه بعد ذلك مقدار الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال الزكاة شيئا فشيئا
ولذلك لم يزل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ثم من بعد ذلك ما بحد القطع بتوقيته ومقداره
وصفته على التدريج ولذلك لم يزل قوله تعالى وحاهدوا باموالكم وانفسكم بقوله تعالى لمن عذر الضعفا
ولا على الموصى الى غير ذلك من الاوامر العامة التي لم يسق بها صلتها الا بعد مدد فان قيل الموجب في جميع
هذه الاوامر انما هو البيان المتصل وليس فيها ما يدل على باخير البيان الاجمالي لبعد وان الامر انما ان يكون
على الفور او التراخي وعامة الاسئلة ما سبق فلما وجواب الاسئلة لين بما سبق وايضا فان العمومات
الواردة في البيع والنكاح والاذان وردت مطلقة والنبي صلى الله عليه وسلم بين بعد ذلك على التدريج ما هو بيعه وما
لا يبيع ومن يحل نكاحها ومن لا يحل وصفات العقود وشروطها ومن يرث ومن لا يرث ومقادير المواريث

شيئا فشيئا ومن مطوي جميع عمومات القرآن والسنة وصورها ذلك وايضا فانه لما نهى النبي صلى الله عليه عن المزابنة و
الاقصاد اليه بعد ذلك رخص لهم في العرايا وهي نوع من المزابنة مع انه لم يسئل انه اخرج بعضه عن ذلك بيان مجمل ولا
مفصل وهو لا يخلو اما ان يكون ذلك كان نسخا او تخصيصا وعلى التقديرين فهو حجة على المخالف فيه واما من جهة
المعقول فهو انه لو امتنع تاخير البيان لم يحل اما ان يكون ذلك ممتنعا لذاته او لامر خارج لا جائز ان
يكون لذاته فانا لو فرضناه واقعا لا يلزم عنه المحال لذاته وان كان لامر خارج فلا يخفى انه لا مانع من حاله وجود
البيان وعدمه وسوى علم المكلف بالمراد من الكلام حاله وجود البيان وجهله به حاله عدمه فلو امتنع تاخير البيان
لكان ما قارنه من جهل المكلف بالمراد ولو كان كذلك لامتنع تاخير البيان النسخي لما قارنه الجهل بمراد الكلام الدال على وضعه
على ظهور الفعل على الدوام والا لزم منه ممتنع فالملزوم ممتنع وهذه الملازمة لازمة على كل من منع تاخير البيان
المجمل والعام والمعدد كل ما اريد به غير ما هو ظاهر فيه وجوز في النسخ كالحنابلة وابي هاشم والقاضي عبد الجبار
وغيرهم اعترض الغاضي عبد الجبار وقال الفرق بين تاخير بيان النسخ وتاخير بيان المجمل وهو ان تاخير
بيان النسخ مما لا يحل ما لم يمكن من الفعل وقته بخلاف تاخير بيان صفة العبادة فانه لا يتاتى معه فعل العبادة
في وقتها المجمل بصفتها والفرق بين تاخير بيان تخصيص العموم وتاخير بيان النسخ وهو حصر الاول ان
الخطاب المطلق الذي اريد نسخه معلوم ان حكمه مرتفع لعلمنا بانقطاع التكليف ولا كذلك المخصوص البعض
ان تاخير بيان تخصيص العموم مع تجويز اجراء بعض الاشخاص منه من غير تعيين مما توجب الشك في دل
واحد من الاشخاص المكلفين هل هو مراد بالخطاب ام لا ولذلك تاخير بيان النسخ وجواب الفرق
بين الاجمال والنسخ ان وقت العبادة انما هو وقت دعوى الحاجة اليها لا فعل دال على وقت الحاجة
اليها فالبيان لا يكون متاخرا عنه فلا يلزم من تاخير بيان ضعف العبادة عنها في عروض فعلها ووجوده
في وقتها بعد الاتيان بالعبادة في وقتها وجواب الفرق الاول بين العموم والنسخ هو ان حكم
الخطاب المطلق وان علم ارتفاعه بانقطاع التكليف فذلك مما يعلم التخصيص والنسخ لعلمنا بانقطاع التكليف
بالموت في الخامس واما الخلاف فيما قبل حالة الموت مع وجود الدليل الظاهر المشاول لكل الاشخاص من
اللفظ الظاهر المشاول لجميع اوقات الحياة وعدد ذلك اذا حاز رفع حكم الخطاب الظاهر المشاول
لجميع الاوقات مع وجود الحياة والتمكن منه من غير دليل مبين في الحال جاز تخصيص بعض من يتناوله اللفظ بظهوره
مع التمكن من غير دليل مبين في الحال اصلا بعد الفرق بين الخامس وجواب الفرق الثاني ان تاخير البيان
التخصيص وان اوجب الريب في كل واحد من الاشخاص المتناولة داخل تحت الخطاب امتنع لاجله تاخير بيان
النسخ عند ما اذا امر بعباده مستمرة في كل يوم مما توجب الريب في ان العبادة في كل يوم عدا اليوم الاول
هل هي داخلة تحت الخطاب العام لجميع الايام ام لا واذا جاز ذلك في احد الطرفين جاز في الطرف الاخير صورة
بعد الفرق والدليل ايضا فانه اذا امر بعباده في وقت مستقبل امرا عاما فان تمام تخصص الا وتحمل احر امره
قبل حلول الا لوقت ويحرج بذلك عن حد الخطاب العام ودليل ما توجب الريب في كل واحد واحد من
الاشخاص هل هو داخل تحت دليل الخطاب اذا لم يرد البيان به ومع ذلك فانه عن ممتنع اجماعا شبكة الخالفين

منها ما يختص باخير سان المجمل ومنها ما يخص باحر سان ماله ظاهر اريد به غير ما هو ظاهر فيه اما الشد
الخاصه بالمجمل فسبعان الاولى انه لا فرق بين الخطاب باللفظ المجمل الذى لا يعرف له مدلول من غير سان وبين
الخطاب بلفظ سمعها المخاطب مع بينه من غير سان وعند ذلك فاما ان يقال بحسن المخاطبه بهما او بقبحها
دون الاخر او لا يجوز احد منهما الاول يلزم منه حسن المخاطبه بما وضع مع نفسه من غير سان وهو فى غايه الجهاله
والثانى ايضا ممنوع لعدم الاولويه والثالث هو المطلوب **للتشبهه الثانيه** ان المقصود بالخطاب
اما هو العالم والجهل الذى لا يعرف مدلوله من غير سان له فى الحاله لا يحصل منه الفائده ولا يكون معدا ومهلا فائدته
فيه لا يحسن المخاطبه به للكون لغوا وهو ممنوع من اثاد ع كم لو خاطب بكلمات مهمله لم يوضع فى لغه العرب لغنى
على ان بعض المراد منها بعد ذلك واما **الشبهه** الخاصه ما استعمل من الظواهر فى غير ما هو ظاهر فيه
فملتبس بسبعه الاولى انه ان جاز الخطاب بمثل ذلك لغير سان له فى الحال فاما ان يعان بجواز ما خير سانه الى مده معينه
فهو محكم لم يقل به قائل وان كان ذلك الى غير نهايه فيلزم منه تعالى المطلق عاملا ابدا بالعموم قد اريد به الخصوص
وهو فى غايه القبح **الثانيه** اذا خاطب الشارع بما يريد به غير ظاهره فاما ان لا يكون مخاطبا لنا فى
الحال او يكون مخاطبا به حالا الاول خلاف الاجماع وان كان الثانى فلا بد وان يكون قاصدا للفهمنا
بخطابه حالا والا لخرج عن كونه مخاطبا لنا حالا وهو خلاف الفرض وسان لزوم ذلك ان المعقول من قول
القائل خاطبت فلانا انا انه قصد بكلامه له وان كان قاصدا للفهم فى الحال فان قصد
بفهم ما هو الظاهر من كلامه فقد قصد تجهيلا وهو ممنوع وان قصد بفهم ما هو المراد منه فقد قصد ما لا
سبيل لنا اليه دون سان وهو ايضا ممنوع **الثالثه** انه لو جاز ان يخاطبنا بالعموم ويريد به الخصوص غير
سان له فى الحال لبعد ومعرفه المراد من كلامه مطلقا وذلك لان ما من لفظ يدعى به المراد الا ويجوز ان يكون مرادا
به غير ما هو الظاهر منه ولم يبينه لنا وذلك مما يحل بمقصود الخطاب مطلقا وهو ممنوع **والجواب**
عن الشبهه الاولى بالفرق وهو ان اللفظ المجمل وان لم يعلم منه المراد بعينه فقد علم المكلف انه ذى خاطب بما جعل
مدلولا لتلك المعينه المفهوم له ويدل بتحقق اعتماده للوجوب والعزم على العمل بمقتضاه والتعيين
وكان معدا لحمل الخطاب عما لا يفهم منه على اصلاحهم فرضوه وبهذا يكون جواب الشبهه الثانيه وعن
الشبهه الثالثه ان باخير سان انما يجوز الى الوقت الذى تدعو الحاجه فيه الى البيان وذلك لا يكون الا معلوما
فى علم الله تعالى ويجوز ان لا يكون معلوما للرسول باعلام الله تعالى له وعند ذلك فاى وقت وجب على المكلف العمل
بمدلول اللفظ فيه فذلك هو وقت الحاجه الى البيان والبيان لا يكون الا ذلك ساحر المافيه باخير البيان
وقت الحاجه وقبل وقت الوجوب فلا عمل للمكلف حتى يعان بانه عامل بعموم اريد به الخصوص بل غايته انه
يعتقد ذلك ولا امتناع فيه كما لو امر بعباده مطلقه فى اول يوم فانه لا يمتنع اعتماده لعموم ذلك فى جميع
الايام مع جواز نسخها فى المستقبل وان لم يرد ذلك بيان ودل ما يعتقد اريد فى البعض فهو عند ذلك
وعن الشبهه الرابعه من وجهين الاول انه وان لزم من كونه مخاطبا لنا ان يكون قاصدا للفهمنا فى
الحال الذى لا نفس ما هو الظاهر من كلامه فقط بل تفهيم ما هو

الظاهر من كلامه مع تجويز تخصيصه وليس فى ذلك تجهيل ولا اخاله وذلك كما لا امتناع فى ورود المخصص بعد ذلك
والاكان تجويز التخصيص وهو خلاف الفرض الثانى انه يلزم على ما ذكروه الخطاب بما علم الله انه سيتبين بان
جميع ما ان حكم من الاقسام بعضها مخصصه فيه ومع ذلك جاز الخطاب به مع تاخير بيانه وعن الخامسه
من وجهين الاول انه لا يمتنع ان يكون سان ما يدل على قاطع لا يتوقع فيه احتمال الباطل او يكون اوطى افتقر به
من القرائن ما او جب العلم بمدلول كلامه الثانى انه يلزم على ما ذكروه الخطاب بالرموز التى علم الله سبحانه
حكمه مع ما خير السان عنه والجواب بلزوم مثل هذا **للمسئله** الخامسه الذين منعوا من باخير سان المراد
الخطاب عن وقت الخطاب اجمعوا فى جواز ما حضر سليغ ما اوحى به الى النبى صلى الله عليه وسلم من الاحكام والعبادات الى
وقت الحاجه اليه والمراد بالحضور على جوازه وهو الحق لانه لو امتنع لكان ذلك اما ان يمتنع لذاته او لمعنى خارج الاول
محال فانه لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال وان كان ذلك لامر خارج فالاصل عدمه كيف وان باخيره يحتمل ان يكون
فيه مصلحه فى علم الله تعالى بمعنى الباخير ولهذا الوضوح ان ادعى بدل على ما ان ممتنعا ويحتمل ان يكون فيه مفسده
مانعه من الباخير وليس احد الامرين اولى من الاخر فان تساوى الامران فى الاساءه من الباخير اما هو لمعنى خارج عن ذاته وهو قوله
تعالى ما نهما الوسول بلغ ما انزل اليك وظاهر الامر للوجوب قوله لم يحتمل وجود مفسده فى التعديم ومصلحه فى
الباخير وليس احد الامرين اولى من الاخر قلنا فهذا كم لا يمنع من الحرم ما ساء الباخير ولا يمنع من الجزم بجواز الباخير
الذى هو مذهبكم حواب الاول انا وان سلمنا ان قوله تعالى بلغ امر وللوجوب لا سلم انه للوجوب وان سلمنا انه للوجوب
لم لا يجوز ان يكون المراد من البلاغ ما يتعلق بالاصول دون الفروع وان سلمنا انه على العموم غير انا لا نسلم انه يتناول سليغ
الاحكام التى وقع الخلاف فيها والما هو دال على تبليغ ما انزل بلفظ القرآن اذ هو المفهوم من لفظ المنزل وحواب
الثانى انا اذا وقفنا الوجود من المصلحه والمفسده ساقطا وبقينا على اصل الجواز العقلى **للمسئله** السادسه
الذين ابعوا على امتناع باخير السان الى وقت الحاجه احتجوا فى جواز اسماع الله للمكلف العام دون اسماعه
للدليل المخصص له فلاهم الجبائى وابو هاشم الهدليل الممتناع ذلك ان الدليل المخصص السمعى واحار ان يسمعه
العام المخصص به دليل العقل وان لم يعلم السامع دلالته على التخصيص وذهب ابو هاشم والظام وابو
الحسن البصرى الى جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له وسواء كان المخصص سمعيا او عقليا وهو الحق
لوجهين الاول انا قد بينا جواز باخير المخصص عن الخطاب اذا كان سمعيا مع ان عدم سماعه لعدمه فى بعد
انتم عدم سماعه مع وجوده فى نفسه فاذا جاز باخير المخصص لجواز باخير اسماعه مع وجوده اولى الثانى هو
ان وقوع دليل يدل على جوازه وهو دليل اسماع فاطمه رضى الله عنها قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين مع انهم لم تسمع قوله يخ نعاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقه الا بعد حين وله لكل اسمعت الصحابه
اصلوا المسلمين ولم يسمع الفرض الدليل المخصص للعموم وهو قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنه اهل الكتاب
الا بعد حين الى وقائع كثيره غير محصوره وكل ما تمسك به الخصوم فى المنع من ذلك يعتبر خارج
عما ذكرناه فهم من الشبهه فى المسئله المتقدمه وجوابها ما سبق مع انه مشتمل بجواز اسماع العام
مع عدم معرفه بالدليل المخصص اذا كان عقليا **للمسئله** السابعه احتلف المجوزون لباخير البيان

عن وقت الخطاب العام في جواز التدريج في البيان فمنع منه قوم مصيرا منهم الى ان تخصيص البعض بالمشيئة
على احراجه دون غيره توهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي وامساع التخصيص بشيء اخر وهو مجهول
للمخاطب واما نفي هذا المجهل بالمخصص على ما هو خارج عن العموم ومذهب المخصص منهم
خلاف دليل وهو دليل جوازه وقوعه فانه قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه
عام في كل سارق ومع ذلك فان مخصصه بما خصص به من نصاب السرقة اولا وعدم الشبهة
ثانيا واقع على التدريج ولدليل قوله تعالى وله على الناس حج البيت استطاع اليه سبيلا فخصص الاستطاعة
بالزاد والراحلة بعد الامن في الطريق والسلامة من طلب الخفارة اولا ولدليل قوله تعالى
اقتلوا المشركين اخرج منه اهل الذمة اولا وايام العيد والمواعيد ثانيا ولدليل ان الميراث اخرج منها مرات
النبي صلى الله عليه والعامل والقاضي دل كل على التدريج اي بعد كل العمومات المخصصة ولو لجواز ذلك وقع
والقول بان تخصيص البعض بالدليل يوهم تخصيص شيء اخر ليس بدليل فان الاقتصار على الخطاب العام دون دليل
المخصص مع انه ظاهر في العموم يلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه
مع انه لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولى بان لا يكون موهما لمنع التخصيص لمسئلة الثامنة
اذا ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها فقبل دخول وقت الفعل به قال ابو بكر الصيرفي وجب اعتماد عمومه
حتما قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص بعد دليل الاعتقاد وهو حطا فان اخيال ارادة الخصوص به
قائم ولهذا الوطء المخصص لما كان دليل مستقلا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه فاعتقاد عمومه حراما
قبل الاستقصاء البحث عن مخصصه وعلم الظفر به على وجه يرتفع النفس الى عدمه يلون مستقلا فاذا لا يدري
الحرم باعتقاد عمومه اعتقاد اسما مخصصه بطريقه وهو دليل لا يعرف خلافا بين الاصوليين ٢ امساع العمل
بلفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به للحنفية واذهب العاصي بوبكر وجماعة الاصوليين
الى امساع العمل به واعتقاد عمومه الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا لحرم بعمومه وما كمل به مع احتمال
وجود المعارض ممتنع قالوا وهو معروف اذ ما من المخصص بطريق القطع مبثوث ودليل بان يلون المسلم
المتمسك بها مالهوم فيها ما ليس الخلاف فيها بين العلما وطال النزاع فيما بينهم فيها ولم يطلع احد منهم على من
للمخصص مع لزوم بحثهم واستقصائهم ولو كان ثم شيء لاستحال ان لا يعرف عاده ولانه لو كان الجواد بالعموم
الخصوص لاستحال ان لا يعلمه الله تعالى عليه دليلا وسلفه للمطلبين وذهب ابن سريج وامام الحرمين والعراقي والسمعاني
الى ان الاصوليين الى امتناع اشتراط القطع في ذلك هو المختار ودليل لانه لا طريق الى معرفة ذلك بغير البحث والتنقير
وهو غير بيني والقول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلما يقيني لجواز وجوده مع عدم اطلاع احد
العلما عليه ٢ سعد بن اطلاع بعضهم عليه ومعلله له ايضا غير قاطع بل غاية ان يلون ظنيا نعم ٢ انه
ليس كل ما ورد به العام مما كثر حوله العلما فحثوا عنه لبعد ما حصل والقول بانه لو كان الجواد
بالعام الخصوص لنصبه الله تعالى عليه دليلا على سلم وسعد بن نصبه للدليل لا يسلم لزوم اطلاع المطلبين
عليه وسعد بن ذلك لا يسلم لزوم تعلمهم له واذا لم يكن ٢ القطع بذلك طريق ولو شوط ذلك في العمل

بالعموم لبطلت العمومات باسرها واذا عرف انه لا يدري الظن بانتفاء المخصص فالحد الذي يحد العمل
بالعموم عنده ان يبحث عن المخصص بحثا يغلب على ظنه عدمه وانه لو بحث عنه باسا وبالباقي كان بحثه
غير مفيد وعلى هذا امكن الكلام في العمل بدليل مع معارضه ل الصنف التاسع
في الظاهر وتاويله ونسلم على مقدمه ومسائل اما المقدمة ففي تحقيق معنى الظاهر والتاويل
اما الظاهر فهو في اللغة عبارة عن الواضح ومنه يقال ظهر الامر اذا اتضح والبلشف
في لسان الشرع قال العراقي اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع
وهو عن جامع مع اسماله على زيادة مسمى عنها اما انه عبر جامع فلانه لخرج منه ما فيه اصل
الظن دون غلبته الظن مع لونه ظاهرا ولهذا نعرف من قول القائل ظهر وغلب ظني وكان غلبة الظن ما فيه
اصل الظن وزيادة واما اسماله على الزيادة المسمى عنها فهي قوله من غير قطع فان من مرور لونه
سفيدا الظن ان لا يلون قطعيا والحق في ذلك ان يقال اللفظ الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او
العرفي ويحمل عند اهمال امر خوجا واما قلنا ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي احترازا عن دلالته
على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفيا بلفظ الاسد في الانسان وغيره وقولنا ويحتمل عندي احترازا عن القاطع
الذي لا يحتمل التاويل وقولنا احتمالا مرجوحا احترازا عن الالفاظ المشتركة وهو منقسم الى ما هو ظاهر
بحكم الوضع الاصلي كاطلاق لفظ الاسد بارادة الحيوان المخصوص الى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال كاطلاق لفظ
الغائط على الخارج المخصوص من الانسان واما التاويل ففي اللغة ما حوذ من اول يؤول اي رجع ومنه قوله
تعالى اسعانا وتاويله اي ما يؤول اليه ومنه يقال اول فلان الامر اذا نظر الى ما يؤول اليه معناها واما في اصطلاح الشرع
قال العراقي التاويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصيره اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر وهو غير صحيح
اما اولا فلان التاويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ عليه وفرق بين
الامرين واما ثانيا فلانه غير جامع فانه لخرج منه التاويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه الى غير دليل قاطع
غير ظني حيث قال بعضده دليل يصيره اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر واما ثالثا فلانه احذ في حد
التاويل من حيث هو تاويل وهو اعم من التاويل بدليل ولهذا يقال تاويل بدليل وتاويل من غير دليل فمعرف التاويل على
وجه يوخذ معه الاعتضاد بالدليل لا يلون تعريفا للتاويل المطلق المفهم الا ان يقال انما اراد تعريف التاويل الصحيح
دون غيره والحق في ذلك ان يقال اما التاويل من حيث هو تاويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ
على معنى مدلوله الظاهر منه مع احتماله له واما التاويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر
منه مع احتماله له بدليل يعضده وانما قلنا حمل اللفظ على غير مدلوله احترازا عن حمله على نفس مدلوله وقولنا
الظاهر منه احترازا عن صرف اللفظ المشترك عن احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تاويلا وقولنا مع احتماله
له احترازا عما اذا انصرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلا فانه يلون نسخا لا تاويلا بدليل
نعم القاطع والظني وعلى هذا فالتاويل لا يطرق الى النص والمجمل والما يطرق الى ما كان ظاهرا لا غير واذا
عرف معنى التاويل فهو مقبول معمول به اذا تحقق شروطه وهو مما لم يزل عليه الاعصار في كل عصر عصر الصحابة الى زماننا

عاملين به من غير تكبير وشروطه ان يكون الناظر المأول اهلا لادراك وان يكون اللفظ قابلا للتاويل بان يكون
اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف للنظر عن مدلوله الظاهر
راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليستحق صرفه عنه الى غيره والا فيتقدير ان يكون مرجوحا
لا يكون صارفا ولا مجوزا له اصلا وان كان ما ظهور اللفظ في الدلالة من غير رجحان فعائته
احد الوجوه من الاحتمالين على التسوية ولا يكون ذلك تاويلا غير انه يكفي بذلك في المعترض
اذا كان قصده ابطال دلالة المستدل دون ظهوره وعلى حسب هذه الظهور
وضعفه وبوسطه يحسن ان يكون التاويل وتمام كشف ذلك سيأتي بيان المسألة الاولى وهو قوله صلى
الله عليه وسلم لغيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا منهن وفارق سائرهن وقوله لفيروز
الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى امر بالامساك وهو ظاهر في استصحاب
النكاح وقد تاوله اصحاب ابي حنيفة بتاويلات فالاول منها تاويل من حمل الامساك على ابتداء
النكاح هكذا تاويل معنى قوله امسك اربعا اي ابتدئ نكاح اربع منهن واراد بقوله وفارق سائرهن اي لا تسلحهن الباقي
انهم قالوا لجواز ان النكاح في الصور المذكورة كان واقعا في ابتداء الاسلام فنزل حصر عدد الباقي في اربع وتحريم
نكاح الاختين فكان ذلك رافعا على وجه الصحة والباطل من اباحة الكفار لهم ما كان مباحا لهم قبل
ورود الشرع حال وقوعها قالوا لجواز ان لهم امرا الزوج باختيار اوائل النساء وهذه
التاويلات وان كانت مستقرة عن انها اقتران بلفظ الامساك الفرقين ذاتيهما فاما التاويل
الاول فمنع جواز ان المسار اليه الفهم من لفظ الامساك الماهو الاستدامة دون التجديد الباقي
انه عوض الامساك والفراق الى خيار الزوج وهما امران مقترنان عندهم لوقوع الفراق بنفس
اسلام ويوقف النكاح على رضى الزوجة الثالث انه لم يذكر شروط النكاح مع دعوى الحاجة الى معرفة
ذلك لعموم عمدهم بالاسلام الرابع انه امر الزوج بامساك اربع والعشر واحدة من الاختين ومفارقة
الباقي والامر اما للوجوب او الندب ظاهر على ما تقدم وحصر الزوج في العشرة وفي الاختين ليس
واجبا واجبا ولا مندوبا والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها الخامس هو ان
الظاهر من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي صلى الله عليه وسلم بالامساك ولم ينقل احد من الرواة تجديد
النكاح في الصور المذكورة السادس هو ان الزوج انما سأل عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد
النكاح وعن الفراق بمعنى ايقاع النكاح والاصل في جواب الرسول صلى الله عليه وسلم ان يكون مطابقا
للسؤال واما التاويل الثاني فمعتمد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا في ابتداء الاسلام لما حل
ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة وعن الجمع بين الاختين ولم يسأل عن احدهما ذلك في ابتداء
الاسلام ولوقوع قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال اهل التفسير المراد به ما
سلف في الجاهلية فعلى هذا يكون النهي عنه بعد الاسلام فلهذا قال انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا واما
التاويل الثالث فبيانه قوله صلى الله عليه وسلم لفيروز اختر ايتهما شئت وفارق الاخرى وقوله لواحد كان

التاويل

فد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال الماموري لذلك فغيرت الى اخر منهن عندي فطار قتها

المسألة الثانية ومن حمله التاويلات البعيدة ما نقول اصحاب ابي حنيفة في قوله صلى الله عليه
في اربعين شاة شاة من ان المراد به مقدار قيمة شاة وذلك لان قوله في اربعين شاة شاة فوق
الظهور في وجوب شاة عينا حتى انه خصصها بالذكر ولا مدفوع للذهاب اصلا حلم وهو اما الذهب
او الوجوب واصل الذهب ممتنع لعدم اختصاص اداء الواجب من النصاب به فلم يبق غير الواجب
ولا يخفى انه يلزم من هذا التاويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على ان المقصود اما هو دفع حاجات
الفقراء وسد خلاتهم فجواز دفع القيمة وهو دفع الحاجة اداء ما استنبط منه من العلة وهي دفع
خلات الفقراء واسقاط العلم الحكم اذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة ومما يلتحق من التاويلات بالهذيان
التاويل ما نقوله بعض الناس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية من حوالة الفقراء على البعض بطريق
الى ان المقصود من الاية انما هو دفع الحاجة وجهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة على الاطلاق فان هذه
الاسماء جمع الاصناف المذكورة للصدقة حيث انه اضافها اليهم بلام التمليك وعطف البعض على البعض
بواو التشريك وما استنبط من هذا الحكم العلة يكون رافعا الحكم المستنبط منه فلا يكون صحيحا وما يقال من ان مقصود
الاية انما هو بيان مصارف الزكاة وشروط الاستحقاق فهي وان سلمنا ان ذلك مقصودا لكن لم قلتم
انه لا مقصود منها سواه ولا نسلم انتفاء ذلك مقصودا ولئن سلمنا انتفاء صفة التشريك مقصودا لكن هو الاول
موافق لظاهر الاضافة بلام التمليك والعطف بواو التشريك ويعرف مرجوحية هذا التاويل ايضا ما نقوله اصحاب
ابي حنيفة في قوله صلى الله عليه في اطعام ستين مسكينا من ان المراد به اطعام طعام ستين مسكينا مصيرا منهم الى ان المقصود
انما هو دفع الحاجة والعوز وذلك يحصل بدفع حاجة ستين مسكينا ودفع حاجة ستة مساكين في ستين يوما وهو
بعيد ايضا وذلك لان قوله تعالى فاطعام فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه وقوله ستين مسكينا صالح ان يكون
مفعول الاطعام وهو ما يمكن الاستغناء به عن المطعوم والطعام وان كان صالحا ان يكون هو المفعول الا
ان طعام الاباحة غير طاهر وسكون عنه فيقدر توصف المطهر واطهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة
والواقع عكسه واذا كان ذلك ظاهرا في وجوب عامة العدد فما استنبط منه يكون موجبا لرفعه فكان
ممتنعا لكنه وانه لا يعدان يصير الشارع مع دلالة عامة العدد دفع الحاجة ستين مسكينا نظرا للفهم ما
يناله من عابهم واعسامه لبركتهم وقد ما يحلو جمع المسلمين عن ولي مرادا لله تعالى يكون مستحاب الدعوة معتنى
الهمة وذلك في الواحد المعين ما سد

المسألة الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم اما امرأة بلحت
بها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل صدر الكلام بأي وما في معرض الشرط والجزاء
وذلك مما يفيد ادوات العموم عند القائلين به واذا به بالبطلان مرة بعد مرة بثلاث مرات وهو مما يفيد
به الفصيح المصقع على التعميم والبطلان فقد ذهب الى انه اتى بالى حنيفة بلفظ التاويل الاول انه
يحمل انه اراد بالمرأة الصغيرة الثاني انه وان اراد به الكبيرة فيحتمل انه نفى الامة والمكاتبة
الثالث انه يحمل انه اراد بطلان النكاح منصبا الى البطلان غالبا بسعد براعة اصل الاولياء عليها

اراد

اذا روحت فيها من غير كفو وهذه التاويلات مما لا يمكن المصير اليها في صرف هذا العموم القوي المقارب للقطع
عن ظاهره اما الحمل على الصغيره فمن جهة انها لا تسمى امراه في وضع اللسان ولان النبي صلى الله عليه وسلم حرم
بالبطلان ونكاح الصغيره لعينها دون ذات دين لها صحيح عندهم موقوف على اجازه الولي واما الحمل على الامه
فبدراه قوله صلى الله عليه وسلم فان لها ما لها المهر بما استحل من فرجها ومهر الامه ليس هو لها بل لسيدها واما
الحمل على المكاتبه فبعيد ايضا من جهة انها بالنسبه الى جل النساء نادره والعطف المذكور من اوكد
مرانب العموم وليس الكلام العربي اطلاقا وما هذا شانه واراده ما هو في غايه الندره والشذوذ ولهذا
فانه لو قال السيد لعبده اما امراه لعبتها اليوم فاعطها درهما وقال اما اردت به المكاتبه كان مسيئا الى
المراد العاري القبول وهجر الكلام العربي اطلاقا وما هذا شانه واراده ما هو في غايه الندره والشذوذ ولهذا
كما سبق بعضه ولا فرق بين البابين واما حمل بطلان النكاح على مصير الى البطلان فبعيد وجهين الاول
ان مصير العقد الى البطلان ليس امرا دائما بل قد يقع والعبرة بالكلام الذي عامل الله اما يقع فما اداه ان كان الله
قطعا كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون او غالبا كما في سمه العصير خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فالعاقبه
قوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها ولو كان العقد واقعا فتحيا لكان المهر لها بالعقد لا بالاستحلال
المسئله الرابعه ومن التاويلات البعيده قول اصحاب ابي حنيفه في قوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن
لم يبيت الصيام الليل ان المراد به صوم القضاء والنذر من حيث ان الصوم نكره وقد دخل عليه حرف النفي
وكان ظاهر العموم في كل صوم والمصير الى الفهم من لفظ الصوم اما هو الصوم الاصلي المحاط به بقي اللغات وهو
الفرض والمطوع دون ما وجوبه لعارض وهو عارض نادر وهو القضاء والنذر ولا يخفى ان اطلاق ما هو موضوع
في العموم واراده ما هو العارض البعيد النادر واخراج الاصل العالي منه العاري القوي لهذا فانه
اذا قال السيد لعبده من دخل داري من اقاربي اكرمه وقال اما اردت قرابه السبب دون النسب وذوات
الارحام البعيده دون الخاصه العرفيه كان قوله مسيرا مستبعدا للتلبيس مع ذلك لا يسقط في البعد الى
بعد التاويل وحمل الخبر الناطق على الامه والمكاتبه المسئله الخامسه ومن التاويلات البعيده ايضا
ما ذهب اليه قوم من ملاك ارحم محرم عتق عليه فان ظهور وروده لما سبق قاعده ولمهد اصل في
شيان الشرط والجزاء والسبب على حرمه الرحم المحرم وصلته دون الظهور في مصدر التعميم لكل ذي رحم محرم
وذلك مما منع معه التاويل بالحمل على الاصول والفصول دون غيرهم لانهم قد امنا رواية ملكهم على
عمود النسب عن هو على حواشيه من الارحام وذلك موجب لاختصاصهم بالتخصيص عليهم اظهارا
لشرف قربهم وثابتهم ولو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر لما عدل عن التخصيص عليهم الى التعميم
لما فيه من احباط حرمتهم واهمال حاميتهم وذلك فانه لو قال السيد لعبده اكرم الناس فاصدا للاكرام
ايوبه لاعتبر ذلك من اقوال المجنون المستبعده المسئله السادسه ومن التاويلات البعيده
ما ذهب اليه حنيفه في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى حيث انه قال
باعتبار الحاجه مع القرابه وحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى وهو بعيد جدا لان الايه ظاهره في

اضافه الخمس الى كل ذوي القربى بلام التمليك والاستحقاق مؤذنه الى ان مناط الاستحقاق هو القرابه فانها
مناسبه للاستحقاق اظهار السوفها وانانه لخطرها وحيث رتب الاستحقاق على ذكرها في الايه كان
ذلك اما في التعليل بها فالمصير الى بعد ذلك الى اعتبار الحاجه بدليل مخصصا للعموم وبرهانا ظاهرا
لونه علة موميا اليها في الايه وهو ضعيف القرابه وتعليلا بالحاجه المسكوت عنها وهو خلاف العموم
فان قيل ما ذكرتموه بعينه لازم على قول الشافعي باعتبار الحاجه مع اليتم في سياق الايه قلنا المحذور
مرفوع في الشافعي اما هو عدم اعتبار الحاجه مع اليتم وسقوط القول به للا عتبار الحاجه اما ان لان اليتم مع
قرينه اعطاء المال شعورا واعتبارها يكون اعتبار المال علة لنفس الايه لا انه العلة له واليتم مجرده عن امر آخر
الحاجه به غير صالح للتعليل بخلاف القرابه فان القرابه مجردها مناسبه للاكرام بالبر والصلة وخمس الخمس كما ذكرناه
باعتبار الحاجه معها يكون برا للتعليل ما ظهر لونه علة وعمل بعينه وهو مناقض لاناويل المسئله السابعه
ومن التاويلات البعيده ايضا مصير قوم الى ان قوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السما العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف
العشر ليس بمخصص لاخبار العشر ونصف العشر في الخضراوات كلها لان المقصود الذي يتبين الكلام لاجله انما هو الفرق
بين العشر ونصف العشر لا بيان عموم ما يجب فيه العشر ونصف العشر وهو بعيد ايضا لان اللفظ عام في كل ما سقت
السما وسقي بنضح او دالية بوضع اللغه غير العاقلين به ولو ذلك لما صدق الفرق بين العشر ونصف العشر عين
ما نفى مصير التعميم اذ لا منافاه بينهما اللهم الا ان بين ان الخبر لم يرد الا لمصدر الفرق وذلك ما لا سبيل اليه المسئله
الثامنه ومن التاويلات ما نقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى واسحوا برؤسكم وارجلكم الى
الكعبين من ان المراد به الغسل وهو في غايه البعد لما فيه من نزل الغاية فيما ظاهر العطف من المسوح بين الرؤس
والارجل في المسح وعين ضروره فان قيل العطف انما هو على الوجوه واليدين في اول الايه وذلك يوجب للشرل
في الغسل وبيان ذلك من وجهين الاول قوله تعالى الى اللعبين فدل المامور به الى اللعبين كما دل غسل اليدين الى المرفقين
ولو كان الواجب المسح لما كان لمعدود المسح الراس الى ما ورد القراءه بالنصب في قوله تعالى وارجلكم وذلك يدل
على العطف على الايدي دون الرؤس واما الكسر فانما كان بسبب المجاوره كما انها موجبه لاستباع المجاور ومنه قول
امرء القيس كان ثبيرا في عرانين وبله كبير انا ناس في بجاد مزمل لسوء مزمل استتباعا والا فحقه
ان يكون مرفوعا للونه وصفا للبير وان سلمنا ان الارجل معطوفه على الرؤس عنوانه ليس من شرط العطف الاشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه في تعليل حكم المعطوف عليه بل قد يكون اصله كما سبق بعضه وذلك كما قد وقع
الاسراف فيه فان الغسل والمسح قد اشتركا في ان كلا منهما اسقاط بعض الاعضاء ما وان افترقا في كيفيه
الغسل والمسح فقد اشتركا في ذلك كاف في صحه العطف وذلك كما في قول الشاعر ولقد راتك كاعبا ومعلما
عطف الرمح على العلة بالسيف وان كان الرمح لا يعلل به وانما يعلل به الفرس انما في اصل الحمل وذلك لان العطف
الشاعر انما هو على البس في قوله وعلمتها كرا وما كردا والما لا يعلف لا يسرجها في اصل الساول
والجواب قولهم ان العطف انما هو على الايدي فبعد ركل بعيد لما فيه من نزل العطف على ما يلي
المعطوف الى ما لا يليه واما البعد بالنصب فيما لا يمنع العطف على الرؤس الممسوحه وان لم يلق مسح

الرؤس مقدرا الى الامة ما عطف الارجل على الوجوه في حكم الغسل وان كان غسل الرجلين مقدرا او غسل
الوجه غير مقدر واما القراءة بالنصب فانما كان ذلك عطفا على الموضع ودلك لان الرؤس
في موضع النصب بوقوع الفعل عليها غير انه لما دخل الخافض على الرؤس اوجب الجر ومنه قول
الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا عطفا الحديد على موضع الجبال
اذ هي في موضع النصب غير انها خفضت بدخول الجار عليها فولهم ان اللسوب تسب الجاورة
انما يصح اذا لم يكن من المجاورة فاصل ما دلوه من السعر واما اذا فصل بينهما حرف العطف
فلا وان حملنا جوازه على انه مما لا يحمل الا للضرورة الشعر فلا يسهض موجبا لاباحة ترك ما
اوجبه العطف وما ذلك وان ورد في السر كما في قولهم جحر ضب خرب وما شذ نادر فمن الشواذ
الشاذة التي لا يقاس عليها فولهم ان العطف وان وقع على الرؤس يدل على غسل موجب للاسراف تعاطل
حكم المعطوف عليه فلنا هذا هو الاصل والما صار الى خلافه لهاهل ولا دليل واما ذكرناه هذه السنة
من مثايل هذه الباوبلا لمدرب المبتدين بالنظر في امثالها وبالحمل والمتنبي في ذلك انما هو نظر المجتهد
في كل مسئلة فعليه اتباع ما اوجبه ظنه ل لصيغ ل لثاني في دلالة غير المنظوم فهو ما دلالته لا
تصريح صيغته ووضعه ودلك لا خلو اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم او غير مقصود فان كان
مقصودا فلا خلو اما ان يوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه او لا يوقف فان يوقف فدلالة اللفظ
عليه تسمى دلالة النسه والايماء وان كان الثاني تسمى دلالة التنبيه ودلالة المفهوم واما ان
كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة اشارة فهذه اربعة انواع السوع الاول
دلالة الاقتضاء وهي كان المدلول فيه مضمرا اما لصرورة صدق المتكلم واما لصحة وقوع اللفظ به فان
كان الاول فهو لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلى الله عليه
لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله صلى الله عليه لا عمل الا بنية فان رفع الصفة والخطاء والعمل
مع تحققه ممتنع فلا بد واضمار في حكم يمكن تقديره لنفي المواخذة والعقاب في الخبر الاول وفي الصحة او الكمال
في الخبر الثاني ونفي الفائدة والجدوى في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر واما ان كان دلالة لصحة الملفوظ
به فاما ان يوقف صحته عليه عقلا او شرعا فان كان الاول كقوله تعالى واسال القرية فانه لا بد
اضمار اهل القرية لصحة الملفوظ به عقلا وان كان الثاني فلمعمول القائل لعمر اعتق عبدك عني على الف فانه
يسمى بعد شرائه اسعال الملك اياه صرورة توقف العتق شرعا عليه السوع الثاني في دلالة
النسه والايماء وهي قد اصناف وسياتي ذكرها في القياس السوع الثالث دلالة الايماء ودلالك
لهم في قوله صلى الله عليه وسلم في حق الذي اقصاه عمل دين فسئل ارسول الله ما بعضان دينهن
قال بلث احدهن سطر دهرها لا تقتل ولا تصوم فهذا الخبر انما سيق لبيان بعضان دينهن لا لبيان
الثر الحيض واقل الطهر وهذا لك لانه منه ان يكون الثر الحيض خمسة عشر يوما واقل الطهر كذلك

لانه ذكر سطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما لذكره ولكذلك دلالة
مجموع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى في عام ين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
وان لم يكن دالا معصودا ام اللفظ ولا لان قوله تعالى فالان باشروهن اباح المباشرة منذ الى طلوع
الفجر بقوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وكان بيان ذلك هو المقصود ومع ذلك
لزم منه ان من جامع في ليل رمضان واصبح جنبا لم تفسد صومه لان من جامع في اخر الليل لا بد وان اخر
غسله الى النهار ولو كان ذلك مما يفسد الصوم لما ابيح الجماع في اخر جزء من الليل ومع ذلك فانه لم تقع
مقصودا من الكلام الى بيان الثوع الرابع المفهوم ولا بد من النظر في معناه واصنافه فنقول
الحجاج في نفيه واثباته اما معناه فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق اصل للمفهوم
ولا بد لتحقيقه اولا من العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانيا فنقول اما المنطوق فقد قال بعضهم
هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء كذلك هو مفهوم منه
من اللفظ في محل النطق ولا يقال شيء من ذلك هو منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة
اللفظ نطقا في محل النطق ودلالك كما في حوب الراوي المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم
السائمة زكاة وليحترز بالناطق عن قولهم بالدين من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الى بطانه واما المفهوم
فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق والمنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير انه كان مفهوما من
دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقي ما عداه معرفا بالمعنى المشترك بينه وبين الامرين واذا عرفت
معنى المفهوم فهو ينقسم الى ما يسمى مفهوم الموافقة والى ما يسمى مفهوم المخالفة اما مفهوم
الموافقة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقا لمدلوله في محل النطق وسمي ايضا لحنا
الخطاب ولحن الخطاب والمراد به معنى الخطاب ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي في معناه
ويطلق اللحن ويراد به اللغة ومنه يقال لحن فلان بحجته اذا تكلم بلغته ويطلق ويراد به
الفطنة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض اي افطن ويطلق ويراد به الخروج
عن جادة الصواب ويدخل فيه ارادة الاعراب عن حقيقة الصواب ومثاله تحريم سب الوالدين فانه
مدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان الحكم المفهوم واللفظ في محل السكوت موافق للحكم المفهوم
في محل النطق ولدلالة قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما على تحريم اتلاف اموالهم ودلالك ان
قوله تعالى ظلما خرج مخرج الغالب وهو ان اكل مال اليتيم لا يكون الا ظلما فلا يكون قيدا احترازيا
فيما زاد على ذلك ودلالة قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره على المقابلة فيما زاد على ذلك
ومنهم من ان منه بعضا ولا يوده اليك ومنهم من ان منه بدينار لا يوده اليك الا ما دون
القنطار وعدم ما زاد به ما فوق الدينار الى عشر ذلك من القناطير والدلالة في جميع هذه الاقسام تسمى
عرف النسه والايماء وفي على الاعلى وما الاعلى على الادنى ولحن الحكم في محل السكوت اولى منه في محل
النطق واما بلحن الدلالة لو عرف المقصود من الحكم في محل النطق من سياق الكلام وعرفنا انه اشد
مناسبة وافضاء للحكم في محل السكوت من افضائه له في محل المنطوق دلك عرفنا من سياق الكلام به

الاب المحرمه للنافيفان المنضو واما هو لف الاذى عن الوالدين وان الاذى بالسب والضرب اشد من النافيف
بحرم الضرب بالعصف ولهذا فانه ينظم من المال ان يامر الخلاد بعمل والده اذا استنفق مال عبده له
في ملكه وسهاه عن النافيف حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع مجرد المنازعة في الملك
وكان القتل اشد في دفعه من النافيف فلذلك لم يلزم من اباحه اعلى المحذورين اباحه ادناهما ولا من
تحريم ادناهما تحريم اعلاهما وهذا مما اتفق اهل العلم على الاحتجاج به الا ما نقل عن داود الظاهري انه
قال انه ليس بحجه ودليل كونه حجه انه اذا قال السيد لعبده لا تعط زيدا خبزه ولا تعلمه اياه ولا تطعمه بره
ولا تعلمه في وجهه فانه يسارع الى الفهم من ذلك امساع اعطائه ما فوق الحبه وامتناع الشتم والضرب
وامساع الظلم بالدينار وما زاد وامساع ادنى ما فوق التعبيس من حضر الكلام وغيره ولذلك كان المفهوم
من قوله صلى الله عليه وسلم احفظ عصاك ووكاءها حفظ ما فوق الدينار ومن قوله في العنصه اذا
الخيط والمخيط اذا الرجال والنقود وغيرها ومن قوله من سرق عصا مسلم فعليه رد هاردنا ما زاد على
ذلك ولذلك لو حلف انه لا ياكل لفلان لقمه ولا شرب من مائه حرعه كان ذلك موجبا لامتناع عن اكل ما
زاد على اللقمه والحرعه وسترى ما زاد على الحرعه الى بطائن غير ان الحلاف واقع في ان مسمى الحكم في محل
السكوت هل هو محتوى الدلاله او الدلاله التفاسيه وقد اصح القائلون بالمحتوى بان الغرض
اما وصف هذه الالفاظ للمبالغه في التاكيد للحكم في محل السكوت وانها اقصح المصرح بالحكم في محل
السكوت ولهذا فانهم اذا قصدوا المبالغه في زواجر العرس سافها للاخر قالوا هذا الفرس لا يلحق
غبار هذا الفرس وكان ذلك عندهم ابلغ من قولهم هذا الفرس سابق لهذا الفرس ولذلك اذا قالوا فلان لا يساوي
بشم رائحه مطبخه فانه اقصح عندهم وابلغ من قولهم فلان لا تطعم ولا يتقى واجتنب العاقلون بلوغه قياسا
ما لو قطعا النطوق المعنى الذي سوله الكلام من لفظ الاذى عن الوالدين وعن كونه في الشتم والضرب اشد
منه في النافيف لما قضى بتحريم الشتم والضرب اجماعا ولما سبق من جواز امر الملك للخلاد بعمل والده
والنهي عن النافيف له قالما كيف اصل والشتم والضرب فرع ودفع الادنى على والتحريم عام والمعنى للقياس
الجامع هذا وسواء ذلك قياسا حاليا نظرا الى ان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت لهما بنوع من المناسبه
اما هو المذهب الاول وهو الاسناد الى محتوى الدلاله اللفظيه وما قيل من انه لا بد من فهم المعنى وكونه في
محل السكوت اولى بالحكم من محل النطق فهو شرط لتحقق النحوي ولا منافاه بينه وبين النحوي ودليل على
انه ثابت بالنحوي لا بالقياس امران الاول ان القياس لا يشترط فيه ان يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع
اشد مناسبه له من حكم الاصل اجماعا وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه فلا يكون قياسا الثاني ان
الاصل في القياس لا يكون مندرجا في الفرع وجزءا منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال لا يكون ما يحمل
اصلا فيه جزءا مما يحمل فرعا وذلك كما لو قال السيد لعبده لا تعط لفلان خبزه فانه يدل على امتناع
اعطاء الدينار وما زاد عليه والجنه المنصوصه يلزم داخله فيه ولذلك لو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذره
خيرا يره ومن يعمل مثقال ذره شرا يره فانه يدل على رويه ما زاد على الذره والذره يلزم داخله فيه الى بطائن

ولهذا ولان كل من خالف في القياس مطلقا وافق على هذا النوع من الدلاله سوى اهل الظاهر ولو
كان قياسا لما كان دلالة على كل تعدد وهو منقسم الى قطعي وظني اما القطعي فكما دل عليه مرارة النافيف
حسا وانا علما من سائر الاباء ان جمله تحريم النافيف انما هو دفع الاذى عن الوالدين وان الاذى بالسب والضرب
اشد واما الظني فكما في قوله تعالى ومن يمل منهما حطا فيحرز نفسه مومنه فانه وان دل على وجوب الكفاره
في العمل العمد للونه اولى بالمواخذه كما تقول الشافعي عن انه ليس بقطع لا محاله ان لا تكون الكفاره في العمل
الخطا طريق المواخذه لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان فالمراد به رفع المواخذه بل يظر الخاطي
بالكفاره ما يلزم دينه في تقصيره ومن ذلك سميت كفاره وحسابه المعمد فوق حسابه الخاطي وعند ذلك ولا
يلزم من لزوم الكفاره ارتفاعه ادنى الحمالتين ان يلزم ارتفاعه ثم اعلاهما واما مفهوم المخالفه فهو
ما يلزم من عدم اللفظ في محل السكوت مخالفا لما دل لفظه في محل النطوق ثم دليل الخطاب ايضا هو عبارة عن
منقسم الى عشره اصناف متفاوته في القوه والضعف الصنف الاول مفهوم الاسم العام
مصرحا بنصفه خاصد لقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمه زكاه الصنف الثاني مفهوم الشرط
والجزاء لقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله صلى الله عليه وسلم اذا زنى قوم فاقرموا الصنف
الثالث مفهوم العايه لقوله تعالى ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ويحتى يعطوا الجزيه عن يد وهم صاغرون الصنف الرابع مفهوم انما لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات واما الربا في النسيه واما الولاء لمن اعتق واما الشفعه فيما لم يقسم الى بطائن الصنف الخامس
التخصيص بالاوصاف الى نظراء وتنزل بالذكر لقوله صلى الله عليه وسلم في السائمه زكاه الصنف السادس مفهوم
اللقب وذلك لتخصيص الاسماء بالذكر كتحريم الربا الصنف السابع مفهوم الاستثناء المستغرق الدال على
الجنس لقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام وهو قريب من مفهوم اللقب لان الطعام لما خص
الثامن مفهوم الاستثناء لقوله تعالى لا اله الا الله وقول القائل لا عالم في البلد الا زيد الصنف التاسع
العالم زيد وصدق نفي عمرو وادعى المفهوم تخلف واصنافه فحسبان يعلم قبل الخوض في المحاج في هذه الاصناف
ان مسمى فهم الحكم في محل السكوت عند القائلين به انما هو النطوق الى فائدة تخصيص محل النطوق بالذكر دون غيره
وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقه او المخالفه وان كان من قبيل مفهوم الموافقه فتخصيص محل النطوق بالذكر في
مفهوم الموافقه انما هو لتاكيد حكم المنطوق في محل السكوت عنه وفائده التخصيص بالذكر في مفهوم
المخالفه انما هو لئلا يلزم من حكم المنطوق في محل السكوت ودليل مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطوق بالذكر
دون نظر على تقدير ان مقصودا التخصيص الفائدة والغنى وذلك بان نظر الى حمله الحكم المنطوق
به فان عرفت وعرف تخصيصها في محل السكوت عنه فهو انها اولى بالحكم في محل النطوق
على ان فائده التخصيص الفائدة وان المفهوم مفهوم الموافقه وان لم تعلم حمله الحكم المنطوق به
اولى بالحكم المخالفه علم ان فائده التخصيص انما هي النفي وان المفهوم مفهوم المخالفه واذا انتفى على تحقق

المفهوم واصنافه فلنرجع الى المقصود من الحجاج في نفيه واثباته وما هو المختار في كل واحد من اصنافه
فنقول اما مفهوم الموافقة فقد اتفق الكل على صحة الاحتجاج به سوى الظاهرية وان اختلفوا في دلالته
هل هي لفظية او قياسية على ما سبق والمتفقون على صحة ذلك في مفهوم الموافقة اختلفوا في صحة الاحتجاج بمفهوم
المخالفة فيجب الخوض فيما يتعلق به من المسائل وهي تسع مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في الخطاب الدال
على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة هل يدل على نفي الزكاة عن
غير السائمة ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيد وجماعة
من اهل العربية ونفاه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال الشاشي وجماهير المعتزلة وتوقف
ابو عبد الله البصري من المعتزلة وقال الخطاب المعلق بالصفة دال على النفي عما عداها في احد احوال ثلث وهي ان
يكون الخطاب قد ورد للبيان كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة او التعليم كما في خبر التحالف عند التحالف
والسلعة قائمة او يكون ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه عن الشاهد الواحد
لدخوله في الشاهدين ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك واذ اتينا على تفصيل المذاهب والمحاسن فلا بد من ذكر
حجج الفريقين والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما القائلون بالاثبات فقد احتجوا
بنقلية وعقلية اما الحجج النقلية فست **الحجة الاولى** قالوا ان ابا عبيد القاسم بن سلام من اهل
اللغة وقد قال بدليل الخطاب في قوله صلى الله عليه وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته حيث قال انه اراد بان من ليس
بواجد لا يحل عرضه وعقوبته والواجد هو الغني واللي هو المطل ومعنى احلال عرضه مطالبته وعقوبته الحبس
وقال في قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلئ جوف
احدكم قيحا خير له من ان يمتلئ شعرا وقد قيل له ان النبي صلى الله عليه وسلم انما اراد الهجاء من الشعر او هجاء الرسول فقال
لو كان ذلك هو المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثير وامتلاء الجوف منه معنى لان ما دون ملء الجوف من ذلك كالكثير ووجه
الاحتجاج به انه فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك يخالف ما دونه ولقائل ان يقول حكم ابي عبيد
بذلك ان ادعيتم انه كان بطريق العربية فممنوع مسلم وليس فيه لفظ ما يدل على النقل وان زعمتم ان ذلك بناء على مذهبه
واجتهاده فغايته انه مجتهد فيه ولا يكون ذلك حجة على غيره من المجتهدين الى ان قال في ذلك ضعف وان لو ذكر ذلك
نقلا فلا نسلم انه حجة في مثل هذه القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الاحاد ثم هو معارض بمذهب الاخفش فانه
من اهل اللغة ولم يقل بدليل الخطاب على ما نقل عنه على انه يمكن ان يكون حكمه بذلك مستندا الى النفي الاصلي وعدم دلالة الدليل
على مخالفته وهو اولى جمعا بين المذاهب **الحجة الثانية** ما روي انه قال لما نزل قوله تعالى استغفر لهم
او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلى الله عليه وسلم قد خيرني ربي والله
لازيدن على السبعين فعقل ان ما زاد على السبعين بخلافه ولقائل ان يقول ما ذكرتموه من اخبار الاحاد فلا نسلم
كونه حجة في مثل هذه القاعدة وان سلمنا انه حجة ولكن يمتنع التمسك به لوجهين الاول انه زيادة النبي صلى الله عليه وسلم
على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهمه وقوع المغفرة لهم بالاستغفار زيادة على السبعين وليس
في لفظه ما يدل عليه فيحتمل انه قصد بذلك استمالة قلوب الاحياء منهم وترغيبهم في الدين لا وقوع المغفرة

ولا لبس احد الامرين اولى من الاخر بل ربما كان احتمال الاستمالة اولى من فهمه وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين في الاستغفار
من الاية لما فيه من دفع التعارض بين هذه الاية وبين قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن يغفر
الله لهم الوجه الثاني ان تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين قطعا ضرورة صدق
الله تعالى في خبره ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض حكم المنطوق في محل السكوت وعند ذلك
فلو دل اختصاص السبعين بنفي المغفرة قطعا على نقيضه في محل السكوت لكان ذلك دالا على وقوع المغفرة بعد السبعين
وذلك اما ان يكون قطعا او ظاهرا الاول خلاف الاجماع وخلاف ما دلت عليه الاية الدالة على امتناع المغفرة بعد
السبعين والثاني يلتبس بقصد النفي المغفرة قطعا بل هو مما ليس المقابل اعم من التنصيص ولا يكون ذلك من باب دليل
الخطاب وفيه دقة فليتأمل **الحجة الثالثة** مصير ابن عباس رضي الله عنهما الى عدم توريث الاخت مع البنت الا
بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك حيث انه فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع
توريثها مع البنت لانها ولد وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن وجواب هذه الحجة ما سبق في دفع
الحجة التي قبلها ثم وانه يحتمل انه ورثها لاخت عند عدم الولد بالاية وعند وجود البنت لم يورثها بناء على
استصحاب النفي الاصلي لا بناء على دليل الخطاب وليس احد الامرين اولى من الاخر **الحجة الرابعة** ان الصحابة
اتفقوا على ان قوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ناسخ لقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء ولولا ان
قوله الماء من الماء يدل على نفي الغسل عند عدم انزال الماء لما كان ناسخا له ولقائل ان يقول لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد
في اللغات وان سلمنا ولكن لا نسلم ان جملة الصحابة اتفقوا على ذلك وقول البعض لا يكون حجة على غيره وان سلمنا اتفاق
الصحابة على ذلك لكن انما جعلوه ناسخا لا لما ذكروه من دليل الخطاب بل يحتمل انهم فهموا من قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء
كل غسل من انزال الماء ويدل على ان ذلك هو الاحتمال قوله صلى الله عليه وسلم لا ماء الا من الماء وكان قوله اذا التقى الختانان وجب
الغسل ناسخا لعموم الاول لا لمدلول دليل الخطاب وليس احد الامرين اولى من الاخر بل حمله على ما ذكرنا لكونه
متفقا عليه ومختلفا فيما ذكروه **الحجة الخامسة** ما روي ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد
امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ووجه الاحتجاج به انه فهم من تخصيص القصر
بحالة الخوف عدم القصر عند عدم الخوف ولم ينكر عليه عمر بل قال لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله
عليه وسلم عن ذلك فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ويعلى بن امية وعمر بن الخطاب من فصحاء العرب
وقد فهما والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهما ولقائل ان يقول لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد ههنا وان سلمنا
لكن يحتمل ان يعلى وعمر بنيا عدم القصر على استصحاب الحال حالة الامن لا على دليل الخطاب وليس احد الامرين اولى من
الاخر بل البناء على الاستصحاب اولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن والدليل النافي له
الحجة السادسة انه اذا قال العربي لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم الشراء للابيض حتى انه
لو اشترى ابيض لم يكن ممتثلا وكذلك اذا قال الرجل لزوجته انت طالق اذا دخلت الدار فهم منه انتفاء
الطلاق عند عدم الدخول ولقائل ان يقول ليس ذلك مفهوما من دليل الخطاب بل عدم شراء الابيض
وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار انما كان مستندا الى النفي الاصلي ولهذا فانه لو قال لا تشتر لي عبدا اسود

وقال لزوجته ان دخلت الدار فلست بطالقه فانه لا يصح استثناء العبد عن اسود ولا تقع بالزوجه
الطلاق سعد بن عدم دخول الدار لتفاد كل على النفي الاصلي ولو كان نفي الحكم في محل السكوت مما يدل عليه
ذكر الحكم في محل النطق لصح استثناء عبد اسود وطلقت الزوجه سعد بن عدم دخول الدار وعلى هذا افعل
خطاب ورد في النوع او اللفظ لحكم يخصص بصفه وهو ممنوع عما عند الله الصفه فهو مبني على استصحاب الحال
لا على دليل الخطاب واما الخ العقليه فخمس ش لمحصله الاولى انه لو كان حكم الماية المعلوفه
سواء في وجوب الزكوة لما كان لتخصيص الماية بالذكر فايده بل كان ملغزا بذكر ما يوهم نفي الزكاة في المعلوفه
ومقصرا في البيان مع دعوى الحاجه اليه على خلاف الاصل وحيث امتنع ذلك دل على ان فايده التخصيص
بذكر الماية نفي الزكاة عن المعلوفه ولقايل ان يقول ما ذكرتموه في اثبات دليل الخطاب نرجع الى اثبات
الاوضاع لغاياتها والكلام امكان اثبات الوضع بذلك سلمنا امكان ذلك ولكن لا نسلم ان لفايده في تخصيص
الصفه بالذكر نفي الحكم المعلق بما عدد عنها وبيانه وجوه الاول انه لو لم يكن لفايده سوى نفي الحكم في
محل السكوت لكفى مع ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم في محل السكوت مما فيه من اثبات فايده التخصيص بالذكر لمحل
المطوق بما يلزم من اللغو في كلام الحكيم وهو ممتنع فان قيل فاذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم تكن محصصا
للصفه بالحكم حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا قلنا فاذا لم يحدد التخصيص الصفه بالذكر لا يكون دليلا على نفي الحكم
عند عدمها دون البحث عما يدل على اثبات الحكم في محل السكوت مع عدم الظفر به وليس ذلك عند لم بل نفس التخصيص
دليل وجود ما يدل على اثبات الحكم في صوره السكوت يكون معارضا له بل امكن وجود فايده اخرى دعت الى
التخصيص بالذكر وهي اما عموم وقوع المذكور كما في قوله تعالى وربايبكم اللاتي في حجوركم من نسايكم اللاتي دخلتم بهن
واما السوال بان عرف الحال او حدوث واقعه وقعت له ذلك وان لم يكن لشيء من ذلك فامكن ان يكون ذلك لرفع وهم
من يوهم ان حكم الصفه سعد بن عدم اللفظ يكون مخالفا لحكم العموم ويكون ذلك منبها على اثبات الحكم فيما عدا الصفه
بطريق الاولى ودلالتها اولى فلا نسلم انتفاء الحكم عند عدم الصفه لجواز ان يكون الصفه شاه عوراء فان قال نعلم بان شاه
عوراء كان دليلا على الصفه لما ليست عوراء ولو لم يكن كذلك لوجب ان لا يسلموا اولا ولم يدل على العموم بعد سوهم انه لم
يرد النهي عن قتلهم عند خشية الملاق فاذا زال زال فلا يسلموا اولا ولم يدل خشيه املاق على النهي عن قتلهم في غير
حاله الخشيه وان لم يكن ذلك ممكنا ان يكون لفايده تعريف حكم المنطوق والمسكوت عنه من مجلس
واحد وهو دليل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه وامكان تطرق التخصيص بالاجتهاد الى محل الصفه
وغيرها وليس مراد التخصيص وان لم يكن كذلك فامكن ان يكون ذلك لفايده التوصل الى معرفه الحكم في المسكوت
عنه بطريق الاجتهاد لسان المطلق لتوافر الاجتهاد حتى يتوفر دواعي المجتهد على النظر والاستدلال
والبحث على الاحكام الشرعيه فسعي غضه طريقه كما في سايرا الاصول المنصوص عليها مع وقوعها
في الاقسام وان لم يكن ذلك دليلا ملزما ان يكون حكم الصفه خارجا على حكم العقل الاصلي ويكون النفي في الحكم
المراد صلى كما لو قال الا زكاه في الغنم السامه وان لم يكن ذلك دليلا كان الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق
فامكن ان يكون سوق الحكم على خلاف حكم العقل كما في اصحاب الزكاه والمكون التخصيص على محل الصفه

احتصاصه بالحكم فانه لولا النفي لما ثبت ويكون الحكم في محل السكوت فقد وافقتم على المطلوب مستغنيا
على حكم المعقل الاصلي فان قيل فاذا سلمتم اسناد الحكم في محل السكوت فقد وافقتم على المطلوب فلما لتمسكم
بذلك فان المراعاة اما وقعت في اسناد النفي في محل السكوت الى دليل الخطاب لا النفي الاصلي وان سلمنا انه لا فايده
في التخصيص سوى ما ذكرتموه للزم نفي ما ذكرتموه مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما مالى نقويره
فكل ما هو جواب لكم فهو جواب لنا هاها لمحصله الثانيه ان اهل اللغه فرقوا بين الخطاب المطلق
والمقيد بالصفه كما فرقوا بين الخطاب الموسل وبين المقيد بالاستثناء والاستثناء دال على ان حكم المسمى على خلاف
حكم المسمى منه فلم لا تكون الصفه والغايه كذلك لا نسلم الفرق بين حكم الخطاب المطلق وبين حكم الخطاب المقيد
بالصفه فان حكم المطلق العام او الظن سموت حكمه مطلقا وحكم الخطاب المقيد للصفه يسوغ في محل التخصيص
قطعا او ظنا وفي غير محل الصفه مسلول على ما بيانه ونفيه فعند افتراقهما وقع الافتراق بين الخطاب المطلق الخطاب
المسمى منه غير ان المطلق يقتضي اثبات الحكم او نفيه مطلقا والخطاب المسمى منه يقتضي نفي الحكم في صوره السكوت
حرما وعلى هذا فان قيل بان الغرض من هما من كل وجه فهو ممنوع وان قبل بوجوب الشويه بينهما جدلا
انه لا يدرء الافتراق بين المطلق والمقيد بالصفه في الحكم حرما وقع الافتراق بين المطلق والمسمى منه في الحكم فهو واقع في محاله
لمحصله الثالثه انه اذا كان التخصيص بذكر الصفه يدل على الحكم في محل التخصيص وعلى نفيه في محل السكوت كان الفايده
فيه اكثر مما اذا لم يدل الا على احد هذين فجعله دليلا على ولقايل ان يقول ما ذكرتموه وان كان من جمله الفوايد غير ان اثبات
الحكم ونفيه ما خوذ من دليل فرعي ذكر له دليل اصلي فلو قيل يكون ذلك دليلا على اللون الحكم يكون اخلاقيه كان
دورا لكف وانه لس العقول بكون التخصيص الاعلى نفي الحكم في محل السكوت يلزم اللغايه والبطان ما ذكر نامه من الفوايد
الى سعداوي العلس لمحصله الرابعه ان التعليق بالصفه كالتعليق بالعله والتعليق بالعله يوجب ثبوت الحكم لاجتماع
العله فلو دل الصفه ولقايل ان يقول لا نسلم لزوم اسناد الحكم من اسناد العلم حتى يقال مثله في الصفه اللهم الا ان يقال
بالحاق العله فانه يلزم من نفيها نفي الحكم ولكن لا يلزم مثله في الصفه صرورة انه يلزم من عدد اصناف النوع خاصته
عدد صفاته والا لما تعدد بل كان معدا من دل جمله لمحصله الخامسه لو قال صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ
فيه الكلب ان يغسله سبعا لو لم يدل على عدم الطهاره فيما دون السبع والا لما طهر بالسبع لان الامر بغسله يكون
وارده على محل طاهر فلا يكون طهوره بالسبع ويلزم من دلك ان يطهر دلاله المنطوق ولد لزاد اخال يحرم
الرضاع خمس رضعات لو لم يدل على ما دون ذلك لحم لما كانت الخمس رضعات محرمه لما عرف في الغلاب
ولقايل ان نقول لا يلزم من ثبوت الغسلات السبع عند الله على نفي الطهاره فيما دون السبع ومن ثبوت الرضعات الخمس
عند الله على نفي الحرمه فيما دونها ان يكون المحل قابل السابع طاهرا ولا ان يكون ما دون الخمس من الرضعات
محرما لجواز ثبوت الغاية قبل السبع بدليل اخر غير دليل الخطاب واذا بينا على حجج العاملين بدليل الخطاب
وسمع ما فيها فلا بد من ذكر حجج عول عليها القايلون ببطال دليل الخطاب والخمسة على ما فيها تم
بذكر تعدد الدليل ما هو المختار لمحصله الاولى ان تعدد الحكم بالصفه يدل على تعدد عند نفيها اما ان
ذلك بالعقل او النقل والعقل لا مجال له في الغايات والنقل اما متواترا واحاد ولا سبيل الى المتواتر والاحاد

لا تفيد غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات لان الحكم على لغة بدون علم بامام الله تعالى ورسوله صلى
الله عليه وسلم يقبل الاحاد مع جواز الخطا والغلط عليه بدون ممتنعا ولقائل ان يقول وان سلمنا ان ذلك
لا يعرف الا بالنقل وللزم ان لا يسلم اثبات اثبات دلالة الاحاد في المسئلة غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها
يسوغ اثبات اثبات بل عامة ما يجري فيها التخطئة الطنية دون القطعية كما في سائر مسايل الفروع الاجتهادية
وكيف وان شرط التواتر في اثبات اللغات اما ان يكون في كل طبقة يرد عن اهل اللغة او في البعض
دون البعض الاول باطل بالضرورة والثاني يفضي الى ان يكون ما ثبت بالتواتر عن معقول لبيد وانه لا قايل به وان كان ذلك شرطا في النقل فهو ايضا
يفضي الى تعطيل التمسك بالتواتر للغة لتعذر التواتر فيها ولزوم دور وهو تعطيل العمل بالتواتر الغلط الثابت
والسنة والاحكام الشرعية والحدود وهي كلها خروق المحذور في فضول حبر العاصر المغروف بالعدالة والضبط
والمعرفة وهو بطرق الدرا والخطا عليه ممكن الغالب صدقه وعدم نقله ولهذا كان العلماء كل عصر والى ما شاء
هذا يعملون باحاد الحكم الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروف بالثقة والمعرفة
كالاصمعي والخليل وابي عبيد وامثالهم للحكم الثالثة ان لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على عدمه عند عدمها
لما حسن الاستفهام عن الحكم في حالة يعلم انها لا عن عنده ولا امارة للكونه استفهاما عما دل عليه اللفظ كما لو قال
له لا تعط زيدا فانه كما دل على امساك صربه فانه لا يحسن ان يقال فهل اضربه ولا شك في حسنه فانه لو قال
اذا لرؤاه عن عمرك الا بمد فانه يحسن ان يقال وهل او دبهاء المعلوفة ولقائل ان يقول حسن الاستفهام
انما كان لطلب الاجلى والاوضح للوقوف دلالة الخطاب ظاهره طنه عن قطعيه ولهذا فانهم لم يقضوا الاستفهام
من قال رايت اسدا او بحرا او دخل السلطان البلد بان يقال له هل رايت الحيوان المخصوص او انسانا شجاعا وهل رايت
اللحم الذي هو المأكول المخصوص او انسانا كريما وهل رايت السلطان بعينه او عشكره مع ان لفظه ظاهر في احد
المعنيين دون الاخر للحكم الثالثة تعليق الحكم على الصفة يدل على عدمه عند عدمها كما لو قال في الخبر
الخبر لك صورة واسوال الامر والخبر في المخصص بالصفة واللازم ممتنع ولهذا فانه لو قال رايت الغنم
السامة يرعى فانه لا يدل على علم رويه المعلوفة منها ولقائل ان يقول الاستشهاد بالخبر وان كان كسوا
مما يتروح الله المكرون لدليل الخطاب لانه ممنوع عند القايلين بدليل الخطاب ولا فرق عندهم في تعليق
الحكم بالصفة بين الامر والخبر ولهذا فانه لو قال القايل افعلها ان شئت فانه فضلا المبيح فان سامعه يفهم منها التخيير
وعين هم تشمان فقه من دلالة ملزوم سامعه لا توصيفهم بذلك بل لما فيه من الاشعار بسببه ذلك كما ليس
سائغا او هذا السعور مما لا يحلف فيه الامر والخبر عندهم وان سلم امتناع دلالة الخبر فحاصل ما يرد
يرجع الى العباس في اللغة وهو ممنوع لما سبق وسيعد برجحه العباس في اللغة فالفرق بين الخبر والامر ظاهر
ودليل انه اذا اخبر وقال رايت خيرا تميما وطحاطرنا ومحاطرنا وطحاحنا انه لا يحسن عما شاهده وعلمه وقد يلزم
ما هذه لدلالة ان لا يلزم قد شاهد ما ليس على هذه الصفة واذا قال لعبده استر خبزا من سميذ وحما
طريا او رطبا حسامع علمه بان الخبز المحكوم به الخ والرطب اليابس بما يباع في السوق وقوله لدلالة
يعضده المسان وبمسر ما سوى عما لا سوى فان اللغوي انما ادنى للاسباب الخ للحكم الرابعة ان اهل اللغة

لو كان غير

فرقوا بين العطف والنقض فعلوا قول القايل اضرب الرجال الطوال والقصار والقصار عطف وليس بنقض
للاول ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال نقضا لما نقضا لما حسن نقضا لا عطفا وهي بعيدة
عن التحقيق وذلك ان قول القايل اضرب الرجال الطوال لما دل على امتناع ضرب القصار بتقدير الخصاص
الطوال بالذكر واذا عطف عليه القصار ولا يكون مخصصا للطوال بالذكر فلا يدل على نفي الضرب عن القصار
هو منقض بالتخصيص بالغاية كما لو قال القايل لغلامه صم الى غروب الشمس فانه يدل على ان حكم ما بعد الغاية مخالف
لما قبلها ومع ذلك فانه لو قال صم الى غروب الشمس والى نصف الليل فانه لا يكون نقضا للحكم الخامسة
انه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالا على نفيه عند عدم الموصوف بها لما حسن الجمع بين قوله اذا رأيت السامة وبين
قوله والمعلوفة بما يشعر بالتناقض والتعارض كما لا يحسن ان يقول له لا تعط زيدا ولا تضربه ولقائل ان يقول انما
حسن ذلك لتوقف العلم بانتفاء المنافاة وليس ذلك على ما سبق وانما هذا اذا كان بطريق العطف واما ان
لو قال بعد ذلك اذا رأيت المعلوفة فانما لم يشع لان غايته ان صرح قوله اذا رأيت الغنم المعلوفة وقع معا
رضا لدليل الخطاب والمعارضة عن مشعة ولا يلزم من عدم جواز مثل ذلك في محوى الخطاب امتناعه في
دليل الخطاب اذ هو قياس في اللغة وهو ممنوع لما سبق وسيعد برجحه العباس في اللغة فالفرق ظاهر وذلك
ان امساك ذلك في محوى الخطاب انما كان فيما علم لا فيما ظن على ما سبق ودليل الخطاب مظنون ولا يلزم من امتناع
معارضة المقطوع امتناع معارضة المظنون ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق للحكم السادسة
ذكرها ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وهي ان المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها
عما سواه وذلك المقصود من الاسم انما هو تمييز المسمى عن غيره وتعليق الحكم بالاسم كما لو قال زيد عالم لا يدل على نفي
العلم عمن لم يسم باسم زيد فلذلك تعليق الحكم بالصفة ولقائل ان يقول قياس التخصيص بالصفة على
التخصيص بالاسم قياس في اللغة فلا يصح وان صح فلا نسلم ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما سواه كما
ياتي وان سلم عدم دلالته على ذلك فانما يلزم ما ذكرناه التعليق بالصفة له في ذلك ان لو سلم ان مناط عدم دلالة
التعليق بالاسم لكونه موضوعا للتمييز وهو ممنوع بل الفرق بينهما ان شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة
الخاصة مما لس له الا الصفة اتم من شعوره بالاسم احد الجنسين بالجنس الاخر وعند ذلك فلا يلزم من عدم
دلالة التخصيص بالاسم مثله في الصفة لنفي هو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ومع
ذلك فهو دال على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها للحكم السابعة ان تعليق الحكم بالصفة يدل على
نفيه عن غير الموصوف بها لانه يصح ان يقال في الغنم السامة زكاة ولا زكاة في المعلوفة منها ولو كان كذلك في الغنم
السامة زكاة دل على نفيها عن المعلوفة لما اخبر الى العباس الاخرى لعدم فايدتها ولقائل ان يقول لو سلم
الحكم في محل السكوت مع قيام دليل الخطاب لامتناع وضع عباره خاصة اذ هو ابلغ في الدلالة وابعد من الالغاز وقرب الى حصول
المقصود كما لا مسع ذلك في التعيد بالغاية كما بعد ذكره للحكم الثامنة ان القول بالغاية
زكاة له دلالة مفهومة على وجوب زكاة السامة فلو كان له دلالة منطوقة لما جاز ان يعطل حكم المنطوق
وسعي حكم دلالة المفهوم كما يجوز ان يعطل حكم دليل الخطاب وسعي حكم صوم الخطاب وهو ممنوع ولقائل ان يقول

دليل الخطاب انما هو ممنوع من تخصيص الحكم بالصفه فاذا بطل تخصيص الصفه فلا تخصيص ومع عدم التخصيص فلا
دلاله لدليل الخطاب ثم هو منقوض بالتخصيص بالغايه **للمحقق** الثاني عشر انه لو سلم دلاله العرف
على التضاد بين معاطوفان قوله في العرف ايمه رداه دالا على نفي الركاه عن المعلوفه لكان اللفظ
الواحد دالا على الضدين معا وهو ممتنع ولعامل ان يقول لا نسلم انه لا يسمى في اللغه لفظ يدل على الضدين
معا بل يسمى اللفظ المشترك دلاله الاسماء المشتركه على المسميات المتعدده معا كاسماء الاضداد
او لم نكن سلمنا امتناع ذلك ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهه واحده وهنا ليس كذلك فلا
نسلم دلالته هنا على وجوب الزكوه في السائمه صريح الخطاب والدال على نفي الزكاه عن المعلوفه
دليل الخطاب وهما غيران ثم ما ذكروه مخصص بالعايه **للمحقق** العاشر ان صوره العلم
السائمه مخالفه لصوره الغنم التي ليست سائمه وعند اختلاف الصورتين لا يلزم من ثبوت الحكم في احداهما
ثبوته في الاخرى لاحتمال اشتراك المختلفين في الاحكام واقترانهما في احكام واداً لم يكن ذلك لازما لم
يلزم من الاخبار عن حكم في احدى الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى لا وجودا ولا عدما ولعامل ان
ان يقول منع لا يلزم من ثبوت الحكم في احدى الصورتين ثبوته في الصورة الاخرى اذا كان ذلك الحكم قد علق
ثبوته بالاسم العام الموصوف بصفه خاصه واذا لم يكن الاول ممنوعا ودعوى النزاع والمالي
مسلم وعلى هذا فالقول بانه لا يلزم من الاخبار عن حكم احدى الصورتين المختلفتين الاخبار عن الصوره
الاخرى مطلقا لا يكون صحيحا انه مخصص بحجوى الخطاب فان صوره المنطوق بالحكم فيها مخالفه لصوره
المسكوت عنها ومع ذلك فان الحكم الثابت في صوره النطق لازم ثبوته في صوره السكوت في الاخبار
عنه في احديهما اخبار عنه في الصوره الاخرى واذا سلمنا على ما اورداه من التسليم على ابطال القول الواهيه
فلا يلزم الاشاره الى ما هو المختار عندي في الجواب ما يقال فيه مسلمان **للمسلك** الاول انه لو كان
تعليق الحكم على الصفه موجبا لانتفيه عند عدمها لما كان بانتفاء عدمها لما يلزم منه مخالفه الدليل
وهو على خلاف الاصل فاذا ثبت منع عدمها ودليله قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشيه املاق وان النهي
عن قتل الاولاد وقع معللا بخشيه الاملاق وهو منهي عنه ايضا في حاله عدم خشيه الاملاق فان قيل
تعليق الحكم بالصفه عندنا انما يكون دليلا على نفيه حاله عدم الصفه اذا لم يكن حاله عدم الصفه
اولى باثبات حكم الصفه كما ذكرناه من حكم زكاه السائمه والمعلوفه واما اذا كان الحكم في حال عدم
الصفه اولى بالاثبات من حاله وجود الصفه فلا وها هنا لما كان تحريم القتل حاله عدم خشيه الاملاق اولى
من التحريم حاله خشيه الاملاق وكان التصريح على تحريم القتل حاله عدم خشيه الاملاق مجرى ما
له حاله عدم الخشيه بطريق الاولى وكان ذلك من باب فحوى الخطاب لم كن ذلك دليل الخطاب قلنا
هذا وان استمر لكم في هذه الصوره فلا يستمر في قوله تعالى لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفه وفي
قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وفي قوله تعالى ولا تلمزوا انفسكم على البعا
ان اردن تحصنا فان النهي في جميع هذه الصور ليس هو الذي من صور النوف فان النهي

ليس
عن اكل قليل الربا اولى من كثيره ولا النهي عن اكل مال اليتيم من غير اسراف اولى من الاسراف ولا النهي
عن الاكراه على الزنا حالة اراده الزنا اولى من حالة ارادة التحصن ومع ذلك فالحكم في الكل مشترك فان قيل
مخالفه دليل الخطاب في هذه الصوره اما ان لا تعارض او لا تلزم مخالفته عند عدم المعارض قلنا وان
كان سوق الكلام في صوره السكوت على الخصوصيه في صوره النطق والترجيح ان نعتقد انه غير
مخالفه دليل الخطاب فلنا من دفع بحذور المعارضه ولو كان دليل الخطاب دليلا لزم ذلك المعارض وهو
مخالف الاصل **للمسلك** الثاني ان تعليق الحكم بالصفه لو كان مما يفيد نفي الحكم عند عدم
الصفه لكان اما ان يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب او من وجه ان تعليق الحكم عند عدم الصفه يفيد
ما يفيده ولا ما يفيد سوى الزكاه في السائمه غير صريح لوجوبها في المعلوفه لبينا ان ذلك مما لا قايل به والثاني
ايضا ممتنع لما ذكرنا من الوجه الاول في ابطال المحجه الاولى من المعقول للقايلين بدليل الخطاب والثالث
فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه ولم يتحقق بهذا المسلك تخصيص الاوصاف التي يطرا ويزول لقوله الرابع
في حكمها الزكاه والحكم كالحكم بقيا واثباتا والمانع من الطرفين وعلى ما عرف والخيار فيها الخيار ثم هي
للمسلك الثانيه اختلفوا في الحكم المعلق على شي بكلمه ان هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشي
لا فذهب ابن سريج والقراسي من اصحاب الشافعي واللوحي وابو الحسن البصري الى ان الحكم على العدم مع عدم
دليل الشرط وذهب القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري الى ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم
الشرط وهو المختار وبيانه ان ما علق عليه الحكم بكلمه ان اما ان يكون شرطا للحكم او يكون شرطا فان كان الاول فلا
يلزم من نفيه نفي الحكم وان كان شرطا فلا يخلو اما ان يكون مع لوازم الشرط اسما للحكم المعلق عليه مطلقا عند
انتفائه او لا يكون كذلك والاول محال والا لما شرع وجود القصر المعلق على الخوف بكلمه ان في قوله تعالى
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاه ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وهو خلاف الاجماع وان كان
الثاني فهو المطلوب فان قيل هو من لوازمه لتقيد بعدم المعارض وليس من لوازمه سقوط المعارض مع ما
ذكرتموه معارض بما يدل على بطلانه وبيانه ان كلمه ان سماه في اصطلاح اهل اللغه بالشرط والاصل في
الاطلاق الحقيقه ولان قول القايل لغيره ان دخل بيت الدار فانت طالق في معنى قوله دخول بيت الدار شرط
في الوقوع فكان يلزم ان يقال عليه كلما ان شرطا في الحكم في الحال واذا كان من شرطا لزم من عدمه عدم المشروط ويلزم
عليه بطلان امور الاول ان يعلق بن امته فهم يعلق القصر على الخوف بكلمه ان عدم القصر عند عدم الخوف
حتى يقال لعمر وقال لها انا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا ان خفتم
وامنتم ثم على كل وقال له لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقه تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهم عمر يعلى كل مع تقرير النبي صلى الله عليه وسلم لهما على ما فهماه دليل
ظاهر على العدم عند العدم اليسار ان الامه متفقه على ان الحياه شرط لوجود العلم والقدره
والارادة ووجود الله وان الحول شرط لوجوب الزكاه وجملة اما سعا العلم والقدره عند عدم الحياه
وما سعا وجوب الزكاه عند انتفاء الحول ولولا ان دلك يقتضي الشرط لما كان لذلك الدليل انه

انه اذا كان الشرط مما لا يثبت الحكم مع عدمه على كل حال وهو فلا يلزم من وجوده ووجود الحكم سلم ان يكون
كل امر من يحلف لا يلزم من وجوده احدهما وجود الاخر ولا من عدمه عدمه شرطا وهو كما ان معنى
عليه دليل الجواب قولهم انه من لوازمه تعذر عدم المعارض فلما كان لا يلزم منتفيا
لذلك جاز ان المعارض يتعذر وجوده تارة وان لم يتعذر تارة اخرى فلم يلزم من عدم الشرط
شرط ولن لا يسلم انه يلزم من عدمه عدم المشروط واما الاستدلال بقصة بعلى برايه فلس فيه ما يدل على
ان عدم الخوف مانع من سنوت القصر وذلك لعله فهم ان الاصل عدم القصر فحسن وجود القصر خالف الخوف
بقوله فلس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يوجد ما يدل على القصر حاله عدم الخوف فسقى على حكم الاصل
فان قيل اما ذكرتموه من ان القصر هو الاصل في الصلوة الاتمام وليس كذلك بل الاصل في الصلاة عدم الاتمام
ودليله ما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت فرضت الصلاة في السفر والحضر ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في
الحضر فلم يبق للتخيير وجه سوى دلالة اسقاط الخوف على عدم القصر عند عدمه قلنا الصلاة المشروعة بدا
ركعتين لا تسمى مقصورة لصلاة الصبح ولا لعلها قصرا واما المقصور اسم ما جوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية
ولعل القصر ليس الاقتصار على الركعتين والرباعية فاطلاق لعظ القصر في الاية شعر ان بقية وجوب الاتمام
لا محالة واذا كان الاتمام هو الاصل الباقي على القصر وقد ثبت بما دللنا عليه ان ما دل عليه الاحتمال هو الادنى والاقل
كان نسيان الخوف القصر ما نعا والقصر مع عدمه ما حاز القصر مع عدم الخوف وكان القصر على خلاف الدليل وهو
ممتنع وغير صحيح واما عدم العلم والعذر وعدم وجوب الزكاة عند عدم الحياة وعدم الحول فليس دليلا ما
يدل على عدم الشرط مانع من حصول الحكم مع عدمه ولا بد بل غايته ان الحكم قد سعى في بعض صوره بتلى الشرط ولا نزاع
فيه واما البراءة الاصلية فاسقاط شرط ولا بد واما الوجه الثالث فالوجه في جوابه ان سلمنا ان ما لا يلزم
من عدمه ثبوت الحكم ولا من عدمه عدمه لا يسمى شرطا لغة فهذا لا يقدح في كون الشرط شرطا لانه لا مشاحة في الاسماء
المشروط بمعنى انه اذا تحقق الشرط لا يجوز نفي المشروط عند تحقق مقتضيه دفعا لتوهم ان الخطاب له
ورد مطلقا فجاز ان لا يكون المشروط مرادا وذلك كما لو قال القائل لعبده ان شاء ان كان كذا الشرط لم يقع
فانه لو قال صحوا ما شاء مطلقا فجاز ان يتوهم انه لا يجوز تفويضه بالعتق واذا كان ذكر الشرط لدفع
هذا الوهم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون كل شرط كذلك كما قاله الا ان يكون على هذا الوجه الذي ذكرناه وليس
لنا الا ان سلمنا ان الشرط ينفي وجود المشروط دونه ولن سنى اذا امكن قيام شرط مقام ذلك الشرط او اذا لم
يقم مقامه شرط اخر الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا هو مذهب العامي عبد الجبار وابي عبد الله البصري
وعلى هذا فكونه شرطا يحقق باسقاط الحكم عند انتفائه اذا لم يقم غيره مقامه واذا لم يثبت اذا فلم يقم مقامه
فلم قلتم ان غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع ان لفظ الاستواط لا يدل على وجود شرط اخر ولا على
عدمه فان قيل اذا قال القائل لغيره ان دخل بدار فاعطه درهما معناه ان الشرط هو دخول
الدار في عطيته له وذلك يقتضي ان يكون كل الشرط هو دخول الدار لا ان لام الجنس تقتضي العموم ولان قوله

ان دخل الدار واعطه درهما تقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول فلو قام شرط اخر مقامه لزم منه جواز
الاعطاء مع عدم الدخول وهو يقتضي السرط الاول امتناع وجود شرط اخر يقوم مقامه فانه مراح النزط
الاول قلنا قد سلمنا ان الشرط هو الكل لا سلم ان معنى قوله ان دخل الدار هو الشرط بل هو شرط ودلالة
منع من شرط اخر وقد بينا في الجنس هاهنا زيادة لم يدل عليها دليل فلا نصارا اليها وجواب الثاني انا لا سلم
ان قوله ان دخل الدار يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول مطلقا بل اذا لم يقم غيره مقامه الذي قد يمكن ان يقال
هاهنا اذا سلم انه اذا لم يقم غيره مقامه ان عدمه يقتضي العدم والاصل عدم قيام غيره مقامه فاقتضى عدم العدم
وربما احتج العامي عبد الجبار وابو عبد الله البصري بانه لو منع الشرط من وجوب الحكم عند عدمه لكان قوله تعالى ولا تقربوهن
مسائلهن على النفي ان اردن تحصنا ممنوع من تحريم الالواء على الزنا عند عدم ارادة التحصن وهو محال للاجماع ولعامل
ان يقول ولو اراده التحصن لما كان ذلك قوله شرطا في الاكراه لاستحالة تحقق الالواء على الزنا في حق من هو مريد
له عند من يقول التحصن لا انه شرط في تحريم الالواء على الزنا والله اعلم

المسئلة الثالثة اختلفوا في الخطاب اذا قيد
الحكم بغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فقوله فلم لا تعرفوهن حتى يطهرن وقوله ولا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
وقوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون هل يدل على ان ما بعد الغاية بخلاف ما قبلها او لا يدل فذهب الدقاق والقاضي عبد الجبار والحنفية
والمتكلمون الى ان ذلك لا يدل على ان الحكم فيما بعد الغاية بخلاف ما قبلها وحالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو
المختار والدليل على ان ذلك لا يدل ان الحكم فيما بعد الغاية لو دل عليه لدل اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام والاول باطل لانه لم
يدل على الحكم بعد الغاية والثاني اما ان يدل عليه بصريح لفظه او بانه لو لم يدل على الحكم بعد الغاية والثاني اما ان يدل عليه بصريح لفظه او بانه لو
لم يكن دالا على الحكم فيما بعد الغاية لكان ذكر الغاية عبثا او من جهة اخرى والاول محال لان اللفظ لم يدل عليه والثاني باطل ايضا
فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه واما الثالث فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم الثابت قبل الغاية
بالاجماع وعليه دل واما ان يكون بعد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها او لا يكون والاول يلزم منه اثبات
الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل وان كان الثاني وهو المطلوب فانه يدل ما ذكرناه معارض بما
يدل على نقيضه وبيانه ان الله تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل وهو يدل بمفهومه على انه لا يجب الصوم بعد الليل ولو قال
قائل لعبده لا تعط زيدا درهما حتى يصوم واضرب عمرا ان صام يوما فانه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك ان
يقال هل اعطيه اذا قام وهل اضربه اذا ناب ولولا ان التقييد بالغاية يدل على عدم الحكم بعدها لما كان للاول
فائدة لا سلمنا ان حتى والى لا تفيدان الغاية وانما حالهما كحال قوله صوموا اصوما اخره الليل عن ان الخطاب اما
هو في ان يقيد الحكم بالغاية هل يدل على بقي الحكم فيما بعد الغاية وذلك غير لازم من التقييد بالغاية بل
غايته ان دلالة التقييد بالغاية على ان ما بعدها غير متعرض فيه بالخطاب الاول لا نفيا ولا اثباتا
والا يلزم من وجوب صوم بعد الغاية ان يقصر الغاية وسط مع ان الغاية في الصوم المأمور به اولا واما قصر
وسطا ان لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستندا الى الخطاب الذي فيه الغاية وليس كذلك بل جاز ان

لحن الاستفهام عند قوله لا تقط زيدا ادرها اخي يقوم واضربه حتى يتوب لان ما بعد الغاية مسكوت عنه
عن معرض له سني ولا اثبات ولا لحن الاستفهام وبالاولى لا دلالة للفظ عليه كما قبل الامر بالاعطاء
والصورة **المسئلة** الرابعة اختلفوا في بعد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على ان ما عدا ذلك العدد
خلافه ام لا والحق في ذلك ما هو التفصيل وهو ان الحكم اذا قيد بعدد مخصوص فمنه ما يدل على
سوى ذلك العدد بطريق الاولى ومنه ما لا يدل على ذلك اما الاول فكما لو حرم الله على جلد الزاني مائة وقال
ارابلغ المائة فلتقتلوه لم يحل حينئذ فانه يدل على تحريم ما زاد على المائة وان ما زاد على الثلاثين لا يحل حينئذ بطريق الاولى
لان ما زاد على المائة وعلى الثلاثين فيه المائة والثلاثين وزياده وهل يدل ذلك على ان الحكم فيما دون
المائة ودون الثلاثين على خلاف الحكم في المائة والثلاثين هذا موضع الخلاف ومنه ما لا يدل على ثبوت الحكم
فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الاولى وذلك كما اذا اوجب جلد الزاني مائة واباحه فانه لا يدل
على الوجوب والاباحة فيما زاد وهذا متفق على ان حكم ما نص لحكم المائة حوله تحتها للزوم الاقتضاء عليه والمختار فيما كان
مسكوتا عنه ولم يكن الحكم فيه ما نص بطريق الاولى من هذه الصور ان تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء
الحكم فيه لما دللنا به في المسائل المتقدمة ومن بازع في ذلك فلا حرج في احتجاجه على من هو معه عما ذكرناه
فيما تقدم وقد عرف ما فيه **المسئلة** الخامسة اتفق الكل على ان مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا
للدقاق واصحاب احمد بن حنبل رحمه الله وصورته ان يعلق الحكم اما باسم جنس كالتنصيص على الاشياء
الستة بتحريم الربا او باسم علم كقول القائل زيد قائم او قائم والمختار انما هو مذهب الجمهور للزوم ما
بعض القائلين بالطائفة الاولى من الاشارة اليها والنسبة على ما فهمتها بد لو بعد ذلك ما هو المختار **لنا**
الاولى لو كان مفهوما للكتب لتبطل القياس ودلل ممتنع وبيان الزوم دلل ان القياس لا بد فيه من
اصل وحكم الاصل اما ان يكون منصوصا او مجمعا عليه ولو كان النص على الحكم في الاصل والاجماع عليه يدل
على بقاء الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس فالاصل فهو مع
ما فيه من مخالفة النص او الاجماع الدال على بقاء الحكم في الفرع وقائل ان يقول النص لو اورد في الاصل دال
على بقاء الحكم في الفرع فليس تصوره الا مفهوم منه ودلل مما لا منع عند القائل به **الثانية** احتج لو كان
وهو القاشر فلا نعني الى ابطال القياس وعائته المعارض لا ابطال **الحجة الثالثة** انه لو كان
مفهوم اللقب حجة ودليلا لكان القائل اذا قال عيسى رسول الله وكذب قال محمد ليس برسول الله وكذلك اذا
قال زيد موجود وكذب قال الاله ليس بموجود وهو لغو خارج ولم ينقل عن احد ذلك قائل **و** لقائل ان يقول
من الخصوم انا لا نلزم المتكلم بذلك كما قررتموه الا ان كان مسيقا لذكر لفظة او كان مسيقا لها غير انه لم يرد بلفظة
ما دل عليه مفهومه واما اذا كان مسيقا لذكر لفظة وهو مما يدل لولها فانه يكون كافرا **الحجة الرابعة**
انهم قالوا اذا قال القائل زيد قائم لا يفهم منه ان عمرا قائم ولقائل ان يقول لا يفهم منه ذلك من بعيد
ولكن له مفهوم اللقب ولا بعيد الاول ممنوع والثاني مسلم وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من لا يعتقد

دلالة على عدم دلالة في نفسه **الحجة** الرابعة انه لو كان مفهوم اللقب دليلا لما حسن من الانسان ان يخبر
ان زيدا ناكل الا بعد علمه ان عمرا ليس بقائم والا كان مخبرا بما يعلم انه كاذب فيه او بما لا يأمن ان يعد كاذبا
وحيث استحسن العقلاء ذلك مع عدم علمه بدل على عدم دلالة على نفي الاكل عن غير زيد ولقائل ان
يقول اذا اخذ بذلك ولا علم عدم خلوها ان يكون عالما بان غير زيد يأكل او غير عالم بذلك وعلى التقدير
الاول لم يسمع منه دلل لظهور القرينة الدالة على انه لم يرد بسوى ما قال صريح لفظه دون مفهومه
لعدم علمه بذلك مع ان احوال المخاطبين وعلمه بوقوع الاكل من غير زيد حمل على الحالة الاخرى فان الظاهر من حال
العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا عن ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على انه زاد في نفي ما دل عليه
لفظه عند العالمين به لعد كاذبا مستهجنا والحجة في ابطاله ما سلف في المسائل المتقدمة وامثل الخصم
وجوابها على ما سبق في مفهوم التعبيد بالصفة وربما احتجوا في خصوص هذه المسئلة بحجة اخرى
وهو انه لو خاصم شخصان فقال احدهما للاخر ما انا فلست بام ولا اخت ولا امرأة زنيت فانه تساد الى
الفهم نسبة الزنا منه الى والدته وجده خصمه وامه واخته ولهذا قال اصحاب احمد بن حنبل ومالك بوجوب حد
القذف عليه وجوابه ان ذلك ان فهم منه فانما فهم من قرينة حالة لا دلالة له مقالة بل لو قال المخاطب
لكن حد القذف غير واجب علي اصحابك دل على ان المدلول الحكم في مفهوم الاية العام المستثنى بقوله لا يسوغ الطعام
الا الطعام **المسئلة** السادسة اختلفوا في مستند الحكم بانما في قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال
بالنيات وانما الاعمال في الاثبات والنفي هل هو لفظ انما او لام الجنس والتعريف المفيد للحصر لاجل
ابو بكر والعراقي والهراسي وجماعة المعتزلة انه طاهر في الحصر مخيل للسالبين وذهب اضحاب ابي حنيفة وجماعة
من المتكلمين كالخطابي الى انه ليس لفظ انما دلالة على الحصر وهو المختار وذلك لان كلمة انما قد ترد ولا حصر
كقوله انما الربا في النسيئة وهو غير محصور في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريم ربا الفضل فانه لم يخالف فيه سوى
ابن عباس ثم رجع عنه وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وعند دلل فجاز اعتبارها
حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وهو ثبات الخبر للمسند اليه بالنسبة دون الحاجة والاستدراك عن
اللفظ لكونه على خلاف الاصل ولان كلمة انما لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الدليل وهو
خلاف الاصل ولقائل ان يقول لو لم تكن للحصر لكان فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل وهو خلاف الاصل فلما
انما يكون فهم ذلك من غير دليل انه لو كان ذلك الحصر مخصصا في كلمة انما وليس كذلك **المسئلة** السابعة
احتجوا في قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات وفي قول القائل العالم زيد وصديقي زيد هل يدل على الحصر
الاعمال فيما كان منويا وعلى حصر العلم او الصديق في زيد فذهب الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من المتكلمين
الى انه لا دلالة على الحصر وذهب العراقي والهراسي وجماعة من المعتزلة الى انه يدل على الحصر والمختار انه كذلك
لما سبق في المسائل المتقدمة فان قيل لو لم يكن ذلك والاعلى حصر الاعمال في المنوي والعالم والصديق
في زيد لكان المبتدأ اعم من خبره وكان ذلك كقولنا الحيوان انسان والانسان زيد فلما لزم اللقب
ان لو كانت الالف واللام في الاعمال للعموم فانما تنزل له قول كل عمل منوي وهو كاذب كما في قولنا كل حيوان

انا نه وليس ادراك بل عرفه في البعض فكانه قال بعض الاعيان بالسات وذلك يضاد قولنا غير كاذب وكذلك الحكم
في قوله العالم زيد ولدليل قوله صديقي زيد ليس عاما في كل صديق بل كانه قال بعض اصدقائي زيد حتى انه لو سبب
ان اللام اذا دخلت على اسم الجنس يكون عاما فكان المتكلم يريد التعميم فانه يلزم كاذبا بسبب
ظهور عالم اخر وصديق اخر له وكان قوله دالا على الحصر لا محاله وربما قيل في ابطال القول بالحصر انه لو
كان قوله العالم زيد وصديقي زيد يدل على حصر العالم والصديق في زيد لكان اذا قال العالم زيد
وعمرو وصديقي زيد وعمرو متناقضان وليس كذلك لان اطلاق اهل اللغة وليس بحق فان للحصر
ان يقول انما يكون ذلك متناقضا بشرط ان يجرد قوله الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه
قوله وعمرو وصار الكل في جملة الواحد وكان قوله العالم زيد مع الانفراد مغايرا في دلالته
لقوله العالم زيد وعمرو وهذا لو قال له على عشرة ثم بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما قلناه
من اقتضاء الاول ولو قال له على عشرة الا خمسة على الاتصال كان مقبولا لعدم التناقض
ولولا اصطلاح الدلالة لما اختلف الحال بل كان الواجب ان لا يقبل استثناؤه في الصورتين ويعمل
فيهما بموجب المستثنى منه الا ان اصطلحوا في قوله لا عالم في البلد الا زيد فالذي عليه الخصوم
والذي يذكره في المفهوم انه يدل على نفي كل عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما وذهب بعض منكري المفهوم
انه يدل على نفي عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما وذهب بعض منكري المفهوم الى ان ذلك لا يدل
على كون زيد عالما بل هو نطق بالمسكوت عنه وسلوت عن المسكوت عنه وانا لم نعرض عنه لكون زيد عالما
لا بعدما ولا اثباتا والحق ما ظهر لمذهب الخصوم ودليله ما بيناه فيما تقدم من ان الاستثناء من النفي
اثبات وان قول القائل لا اله الا الله ناف للالهة غير الله تعالى مثبت لصفة الالهية لله تعالى
وقد رد هذا احسن رد بوجوه عديدة والانفصال عن كل ما ورد عليه من الاعتراضات وعليك بالكتاب
الله وبعلله الى هاهنا المسئلة التاسعة اتفق القائلون بالمفهوم على ان دليل خطاب خصص
محل النطق بالذكر لخروجه عن الاعم الاغلب لا مفهوم له وكذلك قوله تعالى وربائبكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن او قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله
وحكما من اهلها وقوله صلى الله عليه وسلم اما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل
وقوله صلى الله عليه وسلم في شاة شاة اخبار فان تخصيصه بالذكر محل النطق في جميع هذه الصور
انما كان لانه الغالب والغالب ان الربيبة تكون في الحجر وان الخلع لا يكون الا مع الشقاق وان
المراة لا يروج نفسها الا عند عدم اذن الولي لها واباية من يوجبها وان الاسيما لا يكون الا في المحاله
وكذلك الحكم في كل ما ظهر سبب تخصيصه بالذكر لسؤال سائل او حدوث حادثة او غير ذلك مما سبق
ذكره من الاسباب المخصصة وعلى هذا فالعلوم سببية توجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت
بل لا بد لحاجه اليهما او الى احدهما مع العلم بهما مسوغة فلم يلزم الحكم في محل السكوت اولى بالثبوت
وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب

القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب كان التخصيص بالذكر
عبثا خليا عن الفائدة ودلك مما لم يقل عنه منصف حاذ البلغا فصلا من كلام الله تعالى ورسوله صلى الله
عليه وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في بعض الصور والوجه في جملة ان
يقال اذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو اما ان يكون موعلوم ظهوره محتمل الوجود والعدم
على السوا او ان عدمه اظهر من وجوده فان كان الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا
فلا مفهوم وان كان الثاني فاما ان يكون ذلك نفي الحكم في محل السكوت او نقيضه وهو ثبوت حكم المنطوق
الجائز انما هو فرع دلالة القطع في محل النطق عليه ولو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم
في محل السكوت موقوفة عليه بوجه من الوجوه كان دورا ممتنعا واذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام في اصناف
دلالة غير المنظوم هذا ما تعلق بالنظر فيما يسرل عنه الكتاب والسنة والاجماع واما ما يتعلق
بالنظر فيما يسرل عنه الكتاب والسنة دون غيرهما من الادلة فهو النظر في النسخ ويشتمل على معرفته
وما يزيل اما المعرفة فتشتمل على اربعة فصول الفصل الاول في تعريف النسخ والناسخ
والمنسوخ اما النسخ فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ومنه يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ونسخت
الريح اثر المشي اذا ازالته ونسخ الشباب الشيب اذا ازاله ومنه نواسخ القروون والموت منه والازالة هي الاعدام
ولهذا يقال نسخ عنه المرض والالم وزالا لفظ عن فلان وبرادته الاعدام في هذه الاشياء كلها وقد يطلق
بمعنى نقل الشيء ونحويله من حاله الى حاله مع بقائه في نفسه قال الجستاني اهل اللغة والنسخ
تحويل ما في الخلية من النحل الى العسل الى اخرى ومنه ناسخ المواريث ناسخ بعضها حروم الى قوم وناسخ الانفس
ناسخها من بدن الى غيره عند القائلين بذلك ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مماثلة النقل والنقل
الاشتمال بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والمراد نقل الاعمال الى الصحف ومن الصحف الى
غيرها قال الجاحظ الاصوليون فريقان الفقهاء ابو بكر ومن تابعه كالمعتزلي وعيسى بن ابان السخ مستزل
من حدين المفيين وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وذهب
الفقهاء واصحاب ابي حنيفة الى انه حقيقة في العمل والتحويل وقد ذهب ابو الحسن البصري ان اطلاق
اسم النسخ على النقل في قولهم نسخ الكتاب مجاز الان ما في الكتاب لم يعمل حقيقته وانما يعمل مجازا
في العمل لزم ان يكون نسخه في الازالة لانه عن مسبب فيما سواهما وازا بطل كونه حقيقة في احدهما
بعين ان يكون حقيقة في الاخر وقد رد كل بعضهم على وجه اخر فعال اطلاق اسم النسخ بمعنى الازالة
والاعدام واقع فما سبق الاصل الاطلاق الحقيقة ولزم ان لا يكون حقيقة في العمل ذهابا الاشتراك
عن اللفظ وقابل ان يقول على الوجه الاول ان اطلاق اسم النسخ على الكتاب مجاز ان يكون حقيقة
او مجوزا فان كان حقيقة فهو المطلوب وبطل ما ذكروه وان كان مجازا صرورة ان ما في الكتاب
لم يعمل في الحقيقة فمسلم ان يكون العمود مستلزما الازالة فانه عند زوال ولا يشبه الازالة فلا بد

من استعارة ومعنى اخر والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة في غير الازالة والنقل فاذا تعذر
استعارته والازالة بعين ان تكون مستعارا للنقل ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل ما في اصل الامر
في الاخر يجري مجرى نقله ونحويله اليه فكان منه بسبب من اسباب التجوز واذا كان مستعارا للنقل وجب
ان يلزمه اسم النسخ حقيقة في النقل اذ المجاز لا يجوز به في غير ما اجماع اهل اللغة عليه وان كان ذلك مجازا
في نسخ الكتاب مما الاعتبار في اطلاق اسم الناسخ في المواريث مع توريثهما مستعملا حقيقة واطلاق اسم النسخ على
تحويل النحل والنقل من خلية الى اخرى فان ما ذكروه في تعريف النسخ الغاء عين منصورها هنا.
واما الوجه فمقابل بمثله وهو ان نقال اسم النسخ قد اطلق بمعنى النقل على ما سبق والاصل الاطلاق
الحقيقة ويلزم من كونه حقيقة فيه ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك عن اللفظ وليس احد
الامرين اولى من الاخر فان قيل الترجيح لكونه حقيقة في الازالة وذلك لان الازالة مطلق العدم والنقل
اخص من الازالة لانه مستلزم اعدام الصفة وحدوث اخرى والاعدام المستلزم حدوث شيء اخر اخص من
الاعدام الذي لا يستلزم ذلك واذا كانت الازالة اعم فجعل النسخ حقيقة فيها اولى نفيا للتجوز والاشتراك
عن اللفظ قلنا لا نسلم ان الازالة اعم من النقل والتحويل وان كان مستلزما اعدام صفة وحدوث اخرى
وكل ازالة فهذا الان الازالة على ما قيل هي الاعدام والاعدام مستلزم زوال الصفة وهي الوجود وحدوث اخرى
وهي صفة العدم وهما صفتان متقابلتان مهما اعتبر احدهما تحققت الاخرى واذا كان وما عمم ما
وخصوصا وليس جعل اسم النسخ حقيقة في احدهما اولى من الاخر واذا تعذر ترجيح احد الامرين مع صحة
الاطلاق فيهما كان العمل بالاشتراك اشبه اللهم الا ان يوصل في صفة النقل خصوص يدل على الصفة
الوجودية بصفة وجودية فيكون النقل اخص ومع هذا لم يقع النزاع في هذا القطع لا معنى واما
معناه في اصطلاح الاصوليين فعمل احد الصلف فيه فعال ابو الحسن البصري هو ازالة مثل الحكم الثابت
بقول مسموع عن الله تعالى او عن رسوله صلى الله عليه وسلم براجعة عنه على وجه لولاه لكان ثابتا وهو فاسد لامرين
وجهين الاول هو ان ازالة المثل اما ان يكون فعل وجود دليل المثل او بعدمه او في حاله وجوده
والاول محال فان عالم يوجد لا يقال انه ازيل والثاني ايضا محال فان ازالة ما عدم بعد وجوده ممتنع والثالث
ايضا محال لان الازالة هي الاعدام واعدام حال وجوده محال لو جهه الثاني انه عين ما منع اذ
مدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتا بالاحكام العقلية فعل ورود الشرع بخطاب الشارع المراجع على
وجه لولا خطاب الشارع المغير لكان ذلك الحكم مستمرا وليس بنسخ في مصطلح المتشرعين اجماعا منهم
من قال هو ازالة الحكم بعد استقراره وتبطل بالموجهين ان نص بما لو زال الحكم بعد استقراره
لمرض او جنون او موت فانه داخل فيما قيل وليس اجماعا ومنهم من قال هو فعل الحكم الى
خلافه وتبطل بما لو فعل الحكم الذي فعله وبما لو فعل الحكم الى خلافه بالعاية كما لو قال لا تصل
الى الليل فان الحكم فيما قبل العاية قد فعل الى خلافه فيما بعد العاية وليس بنسخ وبه تبطل قول من
قال حده انه سان مدة الحكم وقال القاضي ابو بكر انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت

الشي

ما الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وهو احسن العبارات الى ايضاحا وقصدا بالقيد
الاول تعميم كل خطاب كان من باب المنطوم او غيره والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الاعذار
الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاها لثبتت الاحكام الزائلة بها مستمرة وبالقيد
الثاني وهو الخطاب المتقدم للاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع
وبالقيد الثالث وهو على وجه لولاه لكان مستمرا الاحتراز عما اذا ورد الخطاب محملا موقوفا ثم ورد
الخطاب عند تصرم دلك الوقت محلا مناقضا للاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس صلوا بعد قوله ثم
اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم
يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا بالغروب وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء
والتقييد بالشرط والغاية فانه وان كان ما لا نسخا ويرد عليه اشكالات الاسئلة الاول ان الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت هو الناسخ والناسخ هو الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ الثاني وهو ما اورده
ابو الحسن البصري انه قال انه ليس بخاطب ولا مأمور فلا انه ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع
فلانه ليس بخطاب ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثابت بالخطاب واما انه
ليس بمانع فلانه لو احلف الامة على قولين واجمعوا بعدهم على احدهما على تسويغ الاخر بكل واحد
القولين للمجتهد ان اجمعوا ما قولهم على احد القولين فان حكم خطاب الاجماع الثاني دال على ارتفاع
حكم خطاب الاجماع الاول وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به الثاني هو ان تحديد النسخ بارتفاع الحكم
الثابت يكذبه انه ليس بمنسوخ وجوه ما لي ذكرها في مسلمات النسخ الرابع ان فيه زيادة
عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الكل ما يدرأ النقض بذلك وهو ارتفاع
الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الاول وفي هذه الصور ليس ارتفاع حكم الخطاب المتقدم بالدليل بل
هو من ان الخطاب المتقدم لم يرد الحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية وبالتقييد بالرفع
يدرأ النقض بالخطاب الوارد مما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكمه موقتا حتى ان الخطاب الثاني
لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لاحتمال ان يكون انتهاء بانتهاء وقته والجواب عن الاشكال الاول
لا نسلم ان النسخ هو ارتفاع الحكم بل النسخ نفس الرفع المسلوم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع
ودلك لان النسخ سند عي ناسخا ومنسوخا والناسخ هو الرافع اي الفاعل والمنسوخ هو المرفوع
اي المفعول والرافع والمرفوع اي الفاعل والمفعول يسند عي رفعا وارتفاعا اي فعلا وانفعالا فالرافع
هو الله تعالى على الحقيقة وانسي الخطاب ناسخا فانما هو بطريق التجوز كما في تحصيله والمرفوع هو
الحكم والرفع الذي هو الفعل صفة الرافع ودلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال
صفة المرفوع والمفعول ودلك على نحو فسخ العقد فان الفاسخ هو العاقد والمفسوخ هو العقد والفسخ
صفة العاقد وهو قوله فسخت والانفساخ صفة العقد وهو افعاله بعد ابرامه واما

النسخ نعم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان فعل الرسول ناسخ حقيقة اذ ليس للرسول ولا لغيره اثبات الاحكام الشرعية
ورفعها من تلقاء نفسه وانما هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الاحكام وترفعه فمعلوم ان كان
ولا بد فانما هو دليل على الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم وهو الدال على الارتفاع واما
الاستدلال بالاجماع فعنه جوابان الاول انه مهما اجمعوا الامة على تسويغ الخلاف في حكم مسئلة معينة
وكان اجماعهم قاطعا ولا سلم تصور اجماعهم على منافاة صفة ما اجمعوا عليه او لا لصح ما قيل الثاني
انه وان سلم ذلك فلا نسلم ان الحكم بقاء ما استند الى قول اهل الاجماع وانما هو مستند الى الدليل الشرعي
الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا فلو كان اجماعهم دليلا على وجود الخطاب الذي هو النسخ لكان
خطابهم بنسخ وما وعد وابه في الوجه الثالث فسيأتي الجواب عنه ايضا واما ما ذكروه من الوجوه الثلاثة
وهي عن محله بصحة الحد وفايدتها المنوطين بالفرق في تحصيل العالم به وبمعرفة ذلك
فالجواب عن قوله ان بقاء النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما تضمنه حكم خطاب شرعي
سابق ولا يخفى ما فيه من الاحتراز عن الخطاب المقيد بالمزاج ولا بقولنا لولاه لكان مكلفا بما تضمنه
بعينه واما الناسخ فانه قد يطلق على الله تعالى مجازا كما يقال نسخ فلان ما كتبه وقوله تعالى
كذلك نسخ الله ما يلقي الشيطان وقد يطلق على الدليل الذي يعرف به النسخ كالعلم وخبر الرسول وفعله واجماع الامة وعلى المحل
رمضان ناسخ وجوب صوم عاشوراء هو وعلى المعتقد لنسخ الحكم فيقال فلان ناسخ القرآن بالسنة اي
معتقد ذلك فهو ناسخ على التجوز بالاجماع منعقد على اطلاق اسم الناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ مجازا واما
الخلاف بسابس المعتزلة في انه حقيقة في الله تعالى او في الطريق المخترعة لارتفاع الحكم فمعلوم ان الناسخ الحقيقي
هو الطريق حتى فالنزاع في حده ان الناسخ هو قول صادر عن الله تعالى او عن رسوله او فعل منقول عن
رسوله بعد ورود المثل الحكم الثابت بخطاب صادر عن الله تعالى او بعض او فعل منسوب عن رسوله مع
تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واما نحن فمعتقدون ان الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى وان
خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ وان سمي ما ينتج في المجاز وحاصل النزاع في ذلك يرجع الى اللفظ
واما المنسوخ فهو الحكم المرتفع كما لمع به رؤوس محققي علماء الصدقة من مدلول ما حاه النبي
صلى الله عليه وسلم وحكم الوصية للوالدين والاقربين وحكم التربص حولا كاملا على المتوفى عنها زوجها
الى غير ذلك

الفصل الثاني في الفرق بين النسخ والبداء اعلم ان البداء في اللغة عبارة عن الظهور بعد
الخفاء ومنه يقال بدا لفلان سور المدينة بعد خفايه وبدا الامر للفلاني اذا ظهر بعد خفايه وآله الاساء
بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل وبدا لهم سيئات ما عملوا
وحيث كان النسخ يستلزم الامر بما نهي عنه والنهي عما امر به على جهة وطن ان الفعل لا يخرج عن كونه مشتملا
لمصلحة او مفسدة فان كان مشتملا لمصلحة فالامر به بعد النهي عنه على الحد الذي نهي عنه اما يكون لظهور
ما كان قد خفي من المفسدة وذلك غير البداء واما لما خفي الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة منعت اليهود
من النسخ حتى الله تعالى وحرمت الروافض البداء على الله تعالى اعتقادهم جواز النسخ على الله تعالى مع تعذر الفرق عليهم بين النسخ
والبداء واعتضدوا في ذلك بما نقل عن علي انه قال لولا البداء لحدثكم بما هو كائن الى يوم القيمة ونقلوا عن جعفر
الصادق انه قال ما بدا لله في شيء كما بدا له في اسمعيل الى ان قال امره بذبحه ونقلوا عن موسى بن جعفر انه قال البداء
دساودين ما بنينا في الجاهلية وتنسلوا بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفي ذلك حال ساعتهم
هم ولولا البداء لسمينه غير هايب وذكر البداء نعت لمن يتقلب هم ولولا البداء ما كان فيه بصرف وكان كفارهم يلعب
وكان كصوفي تشرف بطبعه وبالله عز ذكره الطابع برهبتهم فلزم النهود على ذلك انكار نسخ الشرايع ولوم الروافض
على ذلك وصف الباري تعالى بالجهل مع النصوص القطعية والادلة العقلية الدالة على استحالة ذلك فحقه وانه لا يخفى عليه شيء
في الارض ولا في السماء اما النصوص الدالة على ذلك فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقوله تعالى عالم الغيب والشهادة
وقوله تعالى ما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله وما اصاب
من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها الى غير ذلك من الآيات واما الادلة العقلية
فقد استقصيناها في كتبنا الكلامية وما تعلق منها بتنزيه علي وعن اهل بيته عن الاحاديث التي يتعلق بها الكذابون
المتقفي على اهل البيت فانه كان يدعي العصمة لنفسه ويخبر بالشيء فاذا ظهر كذبه قال انا لله وانا اليه راجعون
يريد بذلك عن انه بدا له فيه واستند ذلك الى اهل البيت مبالغة في تزويج اكاذيبه واما الآية فالمراد بها
انما هو محو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو الاساءات بالحسنات كما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ومحو
الحسنات بالردة كما قال تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم ومحو
السيئات بالتوبة كما قال تعالى ثم تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ومحو
الحسنات والسيئات بالطاعات على ما قاله اهل السنة او نحو ذلك من الاحوال والارزاق واثبات غيرها
ويحتمل ان يحمل ذلك على جهالته ومن الادلة القاطعة الدالة على استحالة الجهل في حق الله تعالى وتسفيه الخطاء في حقه
يحتج بالقرآن من النسخ والبداء فمعلوم اذا عرف معنى البداء انه مستلزم للعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء
وان ذلك محال في حق الله تعالى في الازل اسلم ان الامر بفعل من الافعال للمصلحة في وقت معين واسلم ان نسخه
للمصلحة في وقت آخر فما دانسخه في الوقت الذي علم الله تعالى نسخه فيه فلا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون ظهر له ما كان خفيا عنه ولا
ان يكون قد امر بما علم انه ينسخه ونهى عما علم انه مصلحة وذلك كما حتى الاطباء للمريض الرمان ومحرمة في نهار فان قيل لا
خلو اما ان يكون الباري تعالى قد علم استمرار امره بالفعل المعين ابدا او الى وقت معين وعلم انه لا يكون مامورا بعد
ذلك الوقت فان كان الاول استحال نسخ ما علم الله تعالى استمراره على فعله وان كان الثاني فالمعلوم يكون منتهيا بنتهي في ذلك
الوقت فلا يتصور ارتفاعه بعده لانه على علم الباري جهلا واذا كان منتهيا سقط عنه التكليف فلا يكون مامورا فيه كما في حالة
علم الله تعالى انه يكون الفعل مامورا فيما وكما في حالة علم الله تعالى انه لا يكون مامورا فيهما فلم يفد مراعاة علم الله تعالى
الجهل واذا لم يكن الناسخ موجبا فلا تصور نسخ قلنا الامر مطلق والباري تعالى علم ان الامر بالفعل ينتهي
بالناسخ في الوقت الذي علم ان النسخ يقع فيه لا انه علم انتهاءه الى ذلك الوقت مطلقا بل علم انتهاءه بالنسخ فلو علم انتهاءه
منتهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا وعلى هذا فلا يلزم من انتهاء الامر في ذلك الوقت بالنسخ ان لا يكون الامر منتهيا

الفصل الثالث العشرون في التخصيص والنسخ يقول ان التخصيص والنسخ وان اشتركا في وجه ان كل واحد منهما

قد يوجب خصوص الحكم بعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من وجه اوجه الاول ان التخصيص هو

ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدلالة عليه والنسخ هو ان ما اخرج لم يرد الطيب به وان كان قد

اراد بلفظه الدلالة عليه الثاني هو ان التخصيص لا يرفع الامر بما مور واحد والنسخ قد يرد على الامر بما مور واحد

الثالث ان النسخ لا يكون في غير الامر الاخطاب والتخصيص قد يكون في غيره الرابع ان النسخ لا بد وان يكون متراخيا

عنه كما سبق في خصائص الخامس ان التخصيص لا يخرج عن كونه مطلقا في مستقبل الزمان فانه يصح ان يقول

صوموا ثم يخصص بعض الايام بالاخراج عن الصوم والنسخ هو ان يقول صوموا في مستقبل الزمان ثم يقول لا تصوموا

ما اذا ورد النسخ على الامر بما مور واحد السادس انه يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز به النسخ السابع ان النسخ

يرفع الحكم بعد ان تسطلاف التخصيص الثامن انه يجوز نسخ شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة بأخرى

التاسع ان العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر وهو ما ذكره بعض المعتزلة ان

التخصيص لا يتم الا بالنسخ وان كل تخصيص وليس كل تخصيص نسخا اذا فتح لا يكون الا تخصيص الحكم بعض الازمان

والتخصيص يعم تخصيص الحكم بعض الاشخاص وبعض الاحوال وبعض الازمان وفيه نظر وذلك لان بيان ما ذكر

من صفات التخصيص العارفة بينه وبين النسخ داخل في مفهوم التخصيص او ملازمة خارجة فلا وجود لها في النسخ فلا يكون

التخصيص اعم من النسخ لان الاعم لا بد وان يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة له اذ تعلى الاخص وذلك انما لا

يصدق على النسخ فلا يكون النسخ تخصيصا والا فلقائل ان يقول ما ذكر من الصفات العارفة بين

التخصيص والنسخ انما هو من بين انواع التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من

النسخ وجميع الصور المذكورة وهو قادح لاعتبار عليه اللهم الا ان يرجع الى الاصطلاح واطلاق اسم التخصيص

على بعض هذه الانواع والنسخ على البعض الاخر فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظي لا مشاحة فيه بعد فهم

مقصود المعنى **الفصل الرابع** في شروط النسخ وهي منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه اما المتفق عليه

فان يكون الحكم المنسوخ شرعيا وان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعيا متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه

وان لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت معين واما الشروط المختلف فيها فان يكون ورود

الخطاب الدال على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت العمل من الامتثال وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما يدخله

الاستثناء والتخصيص وان نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة وان يكون الناسخ والمنسوخ نصين قطعيين

وان يكون الناسخ معادلا للمنسوخ مقابلة الامر بالنهي والمفسق بالموبقة وان يكون النسخ بدليل فان دل دليل على تحليف

فيه والحق ذهاب الامور عن معتبر كما ياتي واذا تبينا على ما اوردناه من المقدمة ولاح لك دور العود الى المسائل

المشتملة عن النسخ وهي عشرون مسئلة **المسئلة** الاولى في امكان النسخ على منكريه وقد اتفق اهل الشرائع

على جواز النسخ عقلا ووقوعه سمعا ولم يخالف في ذلك المسلمون سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ورود النسخ

وجوده عقلا ومن ارباب الشرائع سوى اليهود وانهم اتفقوا على ذلك انما فرق ذهبت الشعبية الى امتناعه

عقلا وسمعا وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا

واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة والدليل على الجواز العقلي العقل

والسمع اما العقل فهو ان الخالف لا يخلو اما ان يكون ممن يوافق على ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء واما ان يكون

ممن لا يعتبر بالحكمة والغرض في افعاله تعالى فان كان الاول فالمسئلة عليه

ظاهرة لانه تعالى ان امر بالفعل في وقت ونهى عنه في وقت حسن امره بالصيام في نهار رمضان ونهيه عنه في يوم العيد وان كان

الثاني فمع بطلانه على ما عرفناه في كتب الكلام فالمسئلة ايضا عليه لانه تعالى يعلم استدامة الامر بالفعل في وقت ما وعدم

استدامته فيه ويعلم ان المصلحة في الامر بالفعل في وقت ما هي المفسدة في وقت اخر فان المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض

الاشخاص في الغنى قد تكون في الصحة او التطبيب ومصلحة الاخر في بعضه فلم لا يجوز ان تختلف المصالح باختلاف الازمان

حتى ان مصلحة بعض الازمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهل زمان اخر في الشدة والغلظة عليهم الى غير ذلك من

الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصالح باختلاف الازمان فلا امتناع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان

لعلمه بمصلحة فيه وينهاه عنه في زمن اخر لعلمه بمصلحة فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يامره باستعمال دواء

خاص في بعض الازمنة وينهاه عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه وكما يفعل الوالد بولده العاق

له وضربه في زمان واللين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما يتراءى له والمصلحة ولهذا اختص ان يدعو كل

زمان لعباده عيدا الى غير ذلك من الاحكام المتعددة واما بالنسبة الى مدارك ذلك من اليهود فسيدل عليه انه ورد في

التوراة ان الله تعالى امر ادم ان يزوج بناته من بنيه وحرم ذلك في شريعة من بعده وايضا

فان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك التي جعلت كل دابة ما حلالا لك ولذريتك ولطالما

قال لهم لسانك العشب ما حلا الدم فلا ما كلوه وحرم لبعض الذوات على بعض وارباب

السرابع وهو عين النسخ فان قيل هل ان امر ادم والاباحة لنوح وذريته كان مقيدا بظهور شرع من بعده فتحرم دلالة على من بعده لا يلزمن سحى لانها مدة الحكم الاول لكونه كان مقيدا بظهور شريعة من بعده ام لما الامر لادم والاباحة لنوح كان مطلقا والاصل عدم التقييد وان قيل انه كان ذلك معلوما في علم الله تعالى اذ امر بالفعل مطلقا وهو علم انه سينسخه ويعلم وقت نسخه فتلك في علمه لا خرجه عن حصة النسخ وقل احتج عليهم بالزامات احدها ان العمل كان مباحا في نعم اثبت ثم حرم على موسى وقومه ومنها ان الختان كان في شرع ابرهيم عليه السلم ثم حاز بعد الكبر وقد اوجبه موسى بعد ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة بعده ولقائل ان يقول العمل في نعم البت وله لا للختان في حالة الصغر ولا للجمع بين الاختين كان مباحا لكم الاصل ورفع ما كان باسا كم الاصل العقلي لا يلزمن سحا كم كما تقدم فان قيل لو كان النسخ جائزا عقلا لم يحل بنبينا ما امر به اما ان يلزمن تحلمه طهرت ثم يلزمن طاهره حالة الامر اولا يلزمن ذلك فان لم يلزمن تحلمه طهرت له كان عبثا والعبث على الحكيم محال وان كان الاول فقد بدا لله ما لم يلزمن وابدا على الله تعالى محال وانصافانه لو جاز نسخ الاحكام التوعيبه للزمن التكليف بما معلم في وقت ومعتقد في وقت كجواز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد وما محور على الله تعالى وما لا يحور وهو محال وانصافان الخطاب المنسوخ تحلمه اما ان يلزمن موقتا بوقت وهو دال على التابيد فان كان الاول فهو غير قابل للنسخ لانتهائه بانتهاء الوقت وان كان الثاني فهو محال اذ ما وجب اوجبه الله تعالى لا يلزمن موقتا بوقت وهو دال على التابيد فان كان الاول لم يلزمن من دليل اعتقاد المكلف دوام الحكم وتابيده وهو جهل فصح ما لزم منه القبيح وهو صحة الثاني انه يلزمن منه ان لا يتحقق لنا طريق الى معرفة التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد وهو محال لجواز ان يكون النسخ جائزا للتابيد ما نقل لنا وقوف بعد الله تعالى وعدم وعلمه ولا نفي الظواهر للقطعية ولا يخفى ما في كل من احتمال السرابع والجواب عنه السرابع انه يلزمكم على هذا جواز نسخ شرعنا ولم تقولوا به وايضا فانه لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه فاما ان يلزمن رفعه قبل وجوده او بعد عدمه وفي حال وجوده الاول محال لان رفع ما لم يوجد غير متصور والثاني محال لان رفع المعدوم ممتنع والثالث يلزم منه ان يلزمن الشئ حالة وجوده مرتبعا وذلك ايضا مسلم وايضا قال العقل المامور به اما ان يلزمن حسنا او قبحا فان كان الاول فقد بقي عن الحسن وان كان الثاني فقد امر بالقبيح وايضا فانه اما ان يلزمن طاعته او معصيته فان كان طاعة فقد نهى عن الطاعة وان كان معصية فقد امر بالمعصية وايضا فاما ان يلزمن مرادا او ملزومها فان كان مرادا فقد صار بالنهي غير مرادها وان كان ملزومها فقد صار بالامر مرادا واما ما دل عليه السمعي على الجواز العقلي فالوجه له اما قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فان نخبرها فالمراد بالنسخ الازالة ونسخ الاية بازالتها والنهاء اللوح المحفوظ واما ما ذكروه على الوقوع الشرعي فلان الاصل ان شريعة محمد صلى الله عليه وسلم باسخة

لسرابع ونقدم على ما باتي تقريره واما وجوب استصحاب حكم المعجزة فانه لم نزل بالطلبة لجواز النوجه اليه عند الاشكال ومع العذر وعدم ذلك يخصص الاباسخ واما بقدم الصدقة بين يدي مناجاته اسي صلى الله عليه وسلم فما زالت لو ان سببها وهو امتناع المناجين من حث انهم لا يتصدقون ع الموسس ووجوب التربص حولا كاملا لم نزل بالطلبة بتقايم عند ما اذا كان سبب ممثلها سنه وعدم ذلك خصصنا اضافرياب الخصص لا من باب النسخ تسلمنا الجواز العقلي لكن لا نسلم الجواز الشرعي وبيانه فوجهين الاول قوله تعالى في صفة القران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهذه حجة من منع جواز نسخ القران مطلقا المعاني ان موسى الظلم علم السلم كان ناسخا مالا جماع منا ومنكم وبالدليل الدال على صدقه في رسالته وقد نقل عنه نقلا متواترا انه قال لهم الشريعة موبدة علكم ما دامت السموات والارض وروي عنه انه قال لهم وا السنت ابدا فقد دله بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو فعل لجواز نسخ شريعته لزم منه ان يلزمن كاذبا وهو محال والجواب عن الاسئلة الاول انا لسنا لم نسلم ان يلزمن تحلمه طهرت له بعد ان لم يلزمن طاهره بل ان قلنا برعاية الحكمة لحلمه كان ذلك اما لما فيها على ما سبق في الفرق بين النسخ والبدا وعن الاسئلة الباقي ان اعتقاد التوحيد وكل ما مسدد معرفته دليل العقل لا حلوا ما ان يقال بانه وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة او بالشرع كما نقوله نحن فان كان الاول فلا نسلم انه لا يحتمل حالة النسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا باتي بما يخالف العقل وان كان الباني فالعقل لجوز ان لا يرد الشرع بوجه اسد الفصل او بنسخ بعد وجوبه وعن السالب قولهم ان الخطاب ان كان موصولا لا يلزمن فاعلا للنسخ لانا نقول بموجب ذلك فانه لو وقع في مضمار تحواجي هذه السنة ثم قال قبل دخول عرفة لا تحجوا فانه يلزمن حاجا عند نا على ما باتي في جواز نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال قولهم وان كان دالا على التابيد فهو محال لا سلم ذلك قولهم في الوجه الاول انه يلزمن منه جهل المكلف باعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسن البصري بانه انما يفضي الى ذلك ان لو لم يلزمن قد اقترن بالخطاب المسموع ما يعرفنا نسخه وليس لكم ذلك وقد سبق ابطال ما ذهب اليه في باب البيان الى وقت الحاجة والجواب ان نقول لا نسلم ان الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول بجواز النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فالجهل انما جاء من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب بل الواجب ان يعتقد المكلف بشرط عدم الناسخ ثم وان اقتضى دلالة الى الجهل في حق العبد فالعقول تصحح ذلك من الله تعالى مبني على الحسن والقبح العقلي وقد ابطلناه فيما تقدم ثم سلمنا ان يلزمن ذلك صحيحا اذا استلزم مصلحة توجب على عبده جهله اوا دالم يكن كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وسلمنا لزوم المصلحة الزائدة ما فيه من زيادة الثواب باعتقاد دوام ما امر به والعزم على فعله والجزم بانه مراد الله وحكمه في الامر والنهي لكن ان ما ذكروه مسقوض بما حدثه الله تعالى للعبد من الغنى والصحة فان ذلك مما يوجب اعتقاد دوامه مع جواز ازالته بالفقر والمرض قولهم في الوجه الباني انه مبني على تحسين الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد ليس كذلك لجواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك مما ذكروه في الوجه الثالث

فمندفع فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لا يحتمل التاويل فالوقوف به حاصل لا محاله وان كان
مما يحتمل التاويل فيجوز ان يكون الوقوف به على حسب ما اقتضاه الظاهر قطعا وذلك غير
مستحيل وما ذكروه في الوجه الرابع وهو صحيح فانا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا عقلا وانما
نمنع منه شرعا لورود خبر الصادق بذلك عندنا وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله صلى الله
عليه وسلم لا اني بعدي والخلف في خبر الصادق محال ومع ذلك فانا لا نحيل عقلا ان يكون
ذلك الخبر مشروطا بعدم قولهم لو جاز رفع الحكم اما ان يكون مما وقوعه الى آخره فمندفع فانا لم نرد
اطلاقنا لعطفة الرفع في النسخ الا ما نريد به امتناع استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على
الانقطاع لاستمر ودلالته لا تلزم عليه سبحانه مما قيل قولهم الفعل المامور به اما ان يكون حسنا
او قبيحا فعلى الاول يستحيل النسخ والتبديل الفعلي وقد ابطلنا قولهم اما ان يكون طاعة او معصية
فلما هو طاعة حاله كونه مامورا به ومعصية حاله كونه منهيا فالطاعة والمعصية كالبيت
من صفات الافعال بل بالنهي للامر والنهي قولهم اما ان يكون مرادا او مكروها لا نسلم
الحصر لجواز ان لا يكون مرادا ولا مكروها اذ الارادة والكراهة عندنا غير راجعة الى
للامر والنهي وسعد ان يكون ما امر به مرادا جاز ان يكون مرادا حاله المامور دون حال
النهي قولهم المراد من نسخ الابد ارا النهاء اللوح المحفوظ لسنا دلالة فانه قال تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والقران خير كله من غير تفاوت فيه فلو كان المراد
بنسخ الاية ارا النهاء اللوح المحفوظ وما به اخرى مثلها لما تحقق هذا الوصف واما
تحقق الخيرية بالنسبة اليها فما يرجع الى احكام الاثاب المرفوع عنا والموضوع عنا
من حيث ان البعض قد يكون اخف من البعض فيما يرجع الى تحمل المشقة اذ قد يتوارث البعض
الاجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الاثاب لا على ما
ذكروه واما منع كون شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لشرع من تقدم فمخالف لاجماع
السلف قاطبة والكلام في هذا المقام انما هو مع اهل الاسلام بين وما يذكرونه
في تقرير ذلك فسياتي الجواب عنه ايضا وما ذكروه على تاويل صور النسخ فهو ايضا خلاف اجماع
السلف بيقين واما ذكروه من الترجيح لا وجه له اما قولهم ان الوجه الذي بنت المقدس لم يزل
بالقبلة فلسنا له خلافا فانه كان ذا بالوجه الذي حاله عدم الاثاب حاله العذر وقد زال
دلك بالقبلة فان نسخا قولهم ان وجوب تقديم الصدقة امام المناجاة لم يزل متصفا بالصفة
الاصلية نفيا للسبب وما ذكروه من السبب يلزم منه ان كل من لم يتصدق من الصحابة ان يكون
ما فعا ولم يتصدق احد منهم سوى علي على ما نقله الرواة وذلك ممتنع قولهم ان وجوب
البرص لم يزل بالقبلة فلسنا له خلافا بين اهل الملة في انه كان البرص خواما مبلا
واجبا سواء كان منه الحمل سنة او لم يلزم وذلك مما ارتفع بالقبلة وما ذكروه من امتناع

نسخ القران بقوله لا ماسه الباطل الا انه فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ الا ان يكون النسخ ابطالا
له وليس كذلك وبيانه ان النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذي دل عليه اللفظ مع كون المخاطب
مريدا للقطعة على ما سبق وذلك لا يلزم ابطال اللفظ لجميع المقصود وما ذكروه من قول موسى
عليه السلام فمخلوق لم سبقته عن موسى عليه السلام وقد قيل انا ولو سلمنا ذلك فلا نسلم انه
معارض بدعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر من صحة ما في الدين ودلائل على ان
احبارهم لكتمهم الاحبار وان سلام وهب من منبه وغيرهم كانوا اعرف من غيرهم بما في التوراة
وقد اسلموا ولم يدلوا اسلامهم دليل ولو كان ذلك صحيحا لكان ما روي ان اليهود في
زمن النبي صلى الله عليه وسلم في معارضته ولم يقل عنهم شيء من ذلك بل هم محكوم في نفس من الطائفة
فان منهم من قال لحذيفة ان اطعتموني لما امرتكم به وسألتكم عنه سبب ملككم ما بين السماء والارض
وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ وان سلمنا صحة ما نقلوه فمحمل انه اراد بالشريعة
التوحيد ومحتمل انه اراد بقوله موسى ما لم يسح بشريعة نبي اخر ومع احتمال هذه التاويلات فلا
معارضة في قولهم ما ظهر على يد النبي صلى الله عليه وسلم من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه في دعواه
الرسالة وسيأتي بيان ذلك بعد هذا ان شاء الله تعالى وقولهم ان لفظ التابيد ورد في التوراة ولم يرد الدوام لقوله
ان العبد يسترق ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه وسيأتي ذكر ذلك في النقض
في العتق الى اليوم وانما ذكرناها هنا تنبيها للعلم ابدا ولقوله فريضة حج بيت الله على من استطاع
اليه سبيلا من مات وهو يهودي او نصراني فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
فهذا مما اجمع المسلمون على نسخه بعد السلم لصحة رسالته وصدقه في دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة
بل سيأتي بما ورد به التواتر القاطع على بطلان دعوى البعثة الى الامم كافة ونزول القران بذلك وهو
قوله تعالى يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال
في وصف ما انزل عليه هو اهدا للناس ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم بعثت الى الاحمر
والاسود وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان اخي موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ويدل
على ذلك ما اشتهر عنه وتواتر دعاياته لطوائف الخلائق من العرب والعجم وتفصيله الى قاصي
البلاد وطلب الدخول في ملته والقتال من حاجزه من العرب وغيرهم في نبوته والله اعلم

المسئلة الثانية

اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته واختلفوا في قبل فقيل دخول الوقت وذلك
كما لو قال الشارع في رمضان صوموا غدا هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تصوموا فقد نهيت الاساءة والتزام الصوم
والتزام الفقها الى جوازه ومنع ذلك جماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد بن حنبل والحنابلة
جوازه قد اختار الاصحاب منهم صحيفة **للحجة** الاولى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت دل على انه يمحو كل ما يشاء
محوه على كل وجه فيدخل فيه نسخ العبادة قبل دخول وقتها ولا دلالة له فيه لان الاية انما تدل على يمحو كل ما يشاء محوه
وليس فيها ما يدل على انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع ان دخول ذلك ممتنعا عند الخصم وان سلمنا ان شيئا دل
بغير الاية فيجب ترك الاستدلال بالاية لذلك وانه مهما امكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه وهو محو الكتابة بالكتاب اللفظ

من المباحات وسفيه المعاصي والطاعات ومنهم من احتج بقصة ابرهيم عليه السلم وامر الله تعالى له بذبح ولده
ونسخ عنه بذبح الفداء ودليل امره بذلك انه قد روى انه تعالى قال له ابرهيم اذبح وروى اجزك والعوان دل عليه
بقوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تومر وانه نسخ بذبح الفداء بقوله
تعالى وفديناه بذبح عظيم وهذا ايضا مما يضعف الاحتجاج به جدا عند انه قد وجه الخصوص على هذه الحجة
باعتراضات واهية لا نذكرها والاشارة الى الانفصال عنها يسير للفائدة ثم بتقدير ذلك وحتى
الضعف في الادلة المذكورة اما الاسئلة فاولها انهم قالوا ان ذلك انما كان مناما لا اصل له فلا يثبت
به الامر ولهذا قال اني ارى في المنام سلمنا ان منامه اصل معتمد عليه ولكن لا نسلم انه كان مجرد امر وقول ولده
افعل ما تومر ليس فيه ذكر له على انه كان مجرد امر ولهذا علقه على المستقبل ومعناه افعل ما يحصل الامر بفعله
سلمنا انه كان ما مورا به لكن لا نسلم انه كان ما مورا بالذبح حقيقة بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على
العزم ودليله انه لو كان ما مورا بالذبح لما كان عاصيا بتركه لان بعد وقوع الامر بالذبح اما ان يكون
الذبح مراجا الى الفجر او اخذ المدية والحبل وتله للجبين فاستشعر ابراهيم انه ما مور بالذبح ولذلك قال تعالى
قد صدقت الرويا سلمنا انه كان ما مورا بالذبح حقيقة الا انه قد روي انه قد روي انه كان كلما قطع جزءا
عاد ملتحما الى اخر الذبح ولهذا قال تعالى قد صدقت الرويا واذا كان ما امر به الذبح قد وقع فالفداء لا يكون ناسخا
سلمنا ان الذبح حصل لكن روي ان الله تعالى منع من الذبح فان جعل على عين ولد صفيحة من نحاس او
حديد ما نفذه لان الذبح لا ان ذلك كان بطريق النسخ والجواب عن الاول هو ان مسمى الامر كما يتعلق
بالاوامر والنواهي وحي معمول به والنزوحي الاسكان بطريق المنام وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان رؤيا
الانبياء حق ولهذا قال صلى الله عليه الرويا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة فكانت رؤيا
من بلغ عشرين سنة بنبوته لذلك ودل على ذلك قوله صلى الله عليه يا احتلم نبي قط يعني ما تحلل له السفاح في المنام
على الوجه الذي يتحلل به هل الاحتلام لبيب وانه لو كان ذلك خيالا لا وجبا لما جاز لا برهيم العزم على الذبح لعدم
منامه لا اصل له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء وعن السابع ان قوله افعل ما تومر وان لم يكن
ظاهرا في الماضي لكنه قد يرد به الماضي ولهذا قاله تعالى لمحمد الطائف ليلة الاسراء قل ربي ادخلني مدخل صدق
افعل ما تومر اي ما امرت به وانت ما مور وبجب الحمل عليه ضرورة حمل القول على اخراجه الى الفعل واصلاحات
الذبح وربوبية الولد فان ذلك كله مما يحرم من عزم امر ولا اذن في ذلك وعن الثالث ان حمل الامر على العزم او
على مقدمات الذبح على خلاف قوله انجاز في المنام اني اذبحك والعزم على الذبح ومقدماته لم يقع عزما الذبح
لم لو كان ما مورا بالعزم على الذبح ومقدمات الذبح لا عزما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء للولد المامور
به بما وقع ولما قال الذبح سجدي ان شاء الله من الصابرين فان ذلك مما لا ضرر عليه فيه وقوله قد صدقت الرويا
معناه انك عملت في المقدمات عمل مصدق للرويا فعليك للرجوع ان يقول اذا كان قد امر باخراج الولد
الى الصحراء واصلاح المدية والحبل وتله للجبين مع اعتقاد عزمه الامر عليه وعلى ولده فانه يظهر بذلك انهما
ان عاصيان الامر اما في الذبح وذلك عين المدعو بقول الذبح سجدي ان شاء الله من الصابرين واما

بسببه الكشف فانما كان عن الامر الموقع لا عن الامر الواقع غير ان هذا ما لا يستقيم على اصل الحسن البصري
لما فيه من ربط المطلق بالجهل حيث اوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ولا امر وعن السابع انه لو
كان فداء لما امر به من الذبح لما احتاج الى الفداء ولا يشهد لذلك وظهر لانه من اكبر الايات البينات وجب تعلم
لم ينقل سوى بعض الخصوم دل على ضعفه وعن الخامس ان الامر المعلق لا يصح لانهم لا يجوزون التكليف بما لا يطاق
وهو تكليف بما لا يطاق لف وانه لو كان كذلك لفعل ايضا واشهر للونه من المعجزات العظيمة وهذا ما في هذه الاسئلة
مسئولة والاجوبة عنها واما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابرهيم عليه السلم من وجهين ان لقائل ان يقول
وان سلمنا انه سبح عنه الامر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال
والخلاف انما هو فيما قبل التمكن لا بعده ولا سلم الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا سلمنا ان مطلق الامر
يقتضي الوجوب على الفور وان وقت الامر كان مضيقا لكن يجوز ان يتاخر عنه النبي عليه السلم لا لعذر عليه
صغائر المعاصي والكل ممنوع على ما عرف في محله الثاني انه لو سلم نسخ بعدم الصدقة من يدي مناجاة النبي صلى الله عليه
قبل فعلها وانصافا ان النبي صلى الله عليه صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليهم سبح دليل الرد بقوله تعالى
فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار وانصافا ان الاجماع من الخصوم واقع على ان الله تعالى لو امرنا
بالمواصلة في الصوم سنة جاز ان نسخ عنا بعد شهر منها وذلك نسخ للصوم قبل حضور وقته وانصافا
فان النبي صلى الله عليه وسلم قال احلت لي ساعة من نهار وهو يدل على امتناع النسخ قبل وقت الفعل وهذه الحجة
انصافا صعيفة اما الاول فان لقائل ان يقول لا نسلم ان نسخ بعدم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ويدل عليه امور
الاول عنا بالله لهم بقوله الشفقتم ان تعدموا اموالكم بدل مواساتكم بالصدقة فاذا لم تفعلوا وما كلفه عليكم ولو لم يكن وقت
الفعل قد حضر لما حسن ذلك التاني ان عليا رضي الله عنه ناجى بعد بعدم الصدقة ودليل يدل على حضور وقت الفعل
واما الثالثة فلانه لا يمتنع ان يكون ذلك بعد مضي وقت يمكن الفعل فيه مع ردهن والدليل على وقوع
النسخ ذلك قيل دخول وقت الفعل فلا يلزم محله واما الرابعة فلان النسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ فكان
ما قاله من مراده من اللفظ انما هو بعض الجنس ويلزم النهي متناولا لغير ما تناوله الامر وذلك غير ممتنع وهذا
بخلاف ما اذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت لان النهي يلزم متناولا لعين ما تناوله الامر وذلك ممتنع جوازه هاهنا
واما الخامسة فلان انما هو الكمال في ملك الساعة بمعنى وقوع السابعة فيه وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون
النهي عن السابعة بعد مضي ملك الساعة ولا دليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت بمعنى انه ذاته لم يحل
ساعة ملك تناوله على انا نحمل السابعة على انه اراد بذلك انا خر قبل الناس بعشرين كان حطط وعزه فالنهي عن العمل لا يكون
نسخا لانا خر الفعل والاجوبة في ذلك كما تقدم في محله الاولى التمسك بقصة الاسراء وهو ما روي انه ان الله تعالى
فرض على نبيه وعلى امته خمسين صلاة فما زال عليه موسى بالرجوع وقال له امتك ضعفا فلا تطيق ذلك
فاستحيى الله منه فتقبل ذلك وانه سال ما اسار عليه وسالا الله فرد ذلك فسخ الخمسين الى ان بقي خمس صلوات وذلك نسخ
لحكم الفعل قبل دخول وقته لمحله الثانية انه لا يجوز ان يامر الله تعالى ردا بفعل ثم ردا بفعله واخذ ومنعه منه مانع على
انه عنه قبل العدو ملون ما مورا بالفعل بشرط انعدام المانع واذا حاز الامر بشرط انعدام المانع مع تعقيبه بالمنع

حاز الامر بالفعل شرط اسقاط الناسخ مع بقائه بالنسخ ان الفعل لا يقوى بنزاع الخصم وهو لزوم ملزوم حال فصل
اما قصة الاسرا فهي خبر واحد فلا يمكن اثبات مثل هذه المسئلة به وان كان نحو الا انه يقتضي صحيح حكم الفعل
قبل الممكن وقبل ظهور الكلف العلم به لنسخ قبل الامتثال وذلك تعالا يحصل معه الثواب بالعزم على الاداء والاعتقاد
لوجوبه ولم يقولوا به واما الحجة الثانية فلا سلم انه يجوز ان يامر بدا في العدو ومنعه منه قبل العدو لانه لا يجلو
اما ان نامن مطلقا او يرتد منه العدو او شرط واوال المنع فان كان الاول فمنعه منه بعد ذلك يلزم تكليفا بما
لا يطاق وهو محال وان كان الثاني فالامر بالشرط مما لا يجوز وقوعه من العالم بعواقب الامور على ما سبق
تقريره في الاوامر وهذا بخلاف ما اذا امر جماعة بفعل العدو فانه يجوز ان يمنع بعضهم من الفعل لا لدليل
يدل على انه لم يرد بخطابه من علم منعه واذا لم يجز في المنع وكذلك في النسخ لما دل عليه من تناقض
وتباينه بوجوه الاول انه اذا نهى المكلف عن الفعل الذي امره قبل وقته فالامر والنهي قد توارد اعلى
شيء واحد بعينه واحد في وقت واحد وهو محال ودليل ان الفعل في نفسه في ذلك الوقت اما ان يكون حسنا
او قبيحا وعند دليل فلا يخلو الناهي على عدم الامر بالفعل اما ان يكون عالما بما هو عليه الفعل من الحسن والقبح ودليل
في حالة النهي او لا يكون عالما به اصلا او هو عالم به في حالة النهي دون حالة الامر دون حالة النهي
فان كان الاول فان كان الفعل حسنا فقد نهى عن الحسن مع علمه به وان كان قبيحا فعد امر بالقبيح مع علمه به وهو
قبيح وان كان الثاني فهو محال لما يلزمه من الجهل في حق الله تعالى ودليل ان كان الثالث او الرابع كذلك وانه اذا ظهر
له في حالة النهي عالم يكن ظاهرا له في حالة الامر فهو عين البداء على الله تعالى بمحال الوجه الثاني انه
اذا امر بالفعل في وقت معين فهو يعلم ان لم يرد ايقاعه ويكون حراما لما لم يرده ولو جاز ذلك لما
تعلق لنا وثوق بفعل ما قال ولجاز ان يكون قد امر بما لم يرده المراد بذلك الفعل اصدا ما هو دال على
ارادته ودليل محال الثالث هو ان يكون الفعل الواحد ما موردا منهيا والامر
والنهي عن كلام الله وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا نهيا شيء واحد في وقت واحد ودليل
محال الجواب قولهم في قصة الاسرا انها جميعا واحد قلنا والمسئلة عند نا مما لا اجماع
ولان لا نسلم الخالف فيها ولا يبدع قولهم انه نسخ عن المطيعين قبل علمهم به قلنا هذا معارض بنسخ عن النبي صلى الله عليه
وسلم بعد علمه وان سلمنا انه نسخ عن المطيعين قبل علمهم به ولكن لم قلتم بامتناعه قولهم لانه لا يتعلق به فائدة
الثواب ما عمدا والوجوب والعموم على العدا فهو مبني على عادة الحكيم في الافعال الله تعالى وهو ممنوع
على ما عرف من اصلنا قولهم على الجملة الباسلة انا لا نسلم الامر مع المنع قلنا وقد سبق تقريره في الاوامر
قولهم ان اراد من ان الفعل فهو يكلف بما لا يطاق قلنا وان كان كذلك فهو جائز عندنا على ما تقرر قبل قولهم
وان لم يكن مريدا له فهو امر مشروط عدم المنع من العالم بعواقب الامور ودليل محال ما سبق قلنا وقد سبق
الجواب في الاوامر جواز دليل وابطال دليل ما يحيلوه مانعا قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم من ذلك ان يكون
الرب تعالى امرا ونهيا عن فعل واحد في وقت واحد وهو محال لا نسلم احالته قولهم اما ان يكون حسنا او قبيحا
فهو مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل بما سبق قلنا سواء ان لم يكن حسنا ولا قبيحا فلا يخلو اما ان

يكون مسلما على مصلحة او مفسدة فان كان الاول ومدرجي عما فيه مصلحة وان كان الثاني فعد امر بما فيه مفسدة
قلنا وهذا انما يتم على بناء الخلق والله تعالى وهو باطل بما عرف من اصلنا بل جاز ان يكون الامر
والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة وان سلم عدم خلوه عن المصلحة ولكن لا نسلم انه يلزم من دليل الامر بالفعل والنهي
عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على المصلحة حالة الامر ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا يخلو حاله
الامر ولا مصلحة حالة النهي على ما تقرر قبل ولا يلزم من دليل الخلق حق الله تعالى ولا الدا العلم حالة الامر بما
الفعل مشتمل عليه من المصلحة وانه سيتنفي في ثاني الحال ما يلازمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما
قولهم في المعارضة الثالثة اذا امر بالفعل عما نهى عنه فتبين انه امر بما لم يرد فعله وعند نا ليس من شرط الامر
ارادة المامور به كما سبق تقريره قولهم يلزم من ذلك عدم الوثوق بخبر الصادق قلنا الوثوق بخبر الصادق
حاصل بما يحمل التاويل انا لا نظهر ارادته لما هو الظاهر من كلامه فسلم ولئن لا سلم امتناع ذلك وهذا هو
اول المسئلة وان اراد وانه انه لا يملك الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة خلافه من الاحتمالات البعيدة فغير
سلم وان اراد وانه عرف ذلك فلا سلم بصوره قولهم في المعارضة الثالثة انه يلزم منه ان يكون الفعل الواحد في
وقت واحد ماموراً منهيا قلنا لما كان ماموراً منهيا لاجل معاني الاول ممنوع والثاني سلم قولهم ان كلام الله
عند لم صفة واحدة لا سلم دليل ان سلما مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا وان سلما مذهب الشيخ ابي الحسن فلم قالوا
بانا حالة قولهم يلزم منه ان يكون الصفة الواحدة امرا نهيا قلنا انما سمي الصفة الواحدة بهذه الاسماء بحسب
احوال تتعلقا بها ومتعلقا بها فان تعلقت بالفعل سمت امرا وان تعلقت بالترك سمت نهيا ودليل انا لا نمنع ان الواجد
زمان التعلق بالفعل والترك واما اذا كان زمان التعلق مختلفا فلا والمامور والمنهي وان كان زمان تعلق
تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا اشتراك

المسئلة الثالثة اتفق الجمهور على جواز نسخ الخطاب اذا
كان بلفظ الناسخ لقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين ودليل جوازه هو ان الخطاب اذا كان بلفظ الناسخ
عامة ان يكون في الاعلى يوم الحكم في جميع الازمان بعمومه ولا يمتنع مع ذلك ان يكون في الخاطب ان يريد بالقول
الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة المخصوصة ويحسن ان يريد الخاطب بكل ممتنعا والممتنع
ورود الناسخ المعرف لارادته الى المخاطب ذلك ولو عرضنا ذلك لما لزم عنه المحال فكان جائزا وان قيل لفظ
الابد يحتمل ان يجري التخصيص على الوقت بزوال الزمان بخصوصه والتخصيص على وجوب الفعل في الوقت
المعين بخصوصه لا يجوز نسخه وهذا لان هذا واضافا بالوامرنا بالعباده بلفظ يقتضي الاستمرار جاز النسخ
ولو جاز ذلك مع التعبير بلفظ الباسلة لم يكن التعبير معنى واضافا نه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ الباسلة لما
بقي لنا طريق الى العلم بدوام العباده في زمان ارادة المكلف واضافا ان المخاطب اذا اخبر بلفظ الباسلة لم يجز
نسخه ودليل ان غير خبر و الجواب عن الاول لا نسلم ان لفظ الباسلة ينزل منزلة التخصيص على كل
وقت بعينه بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة كما في قولك العالم لا يزال امدا وعلان ابدا يكرم الضيف
وادام الله ملك الامير وان سلمنا انه ينزل منزلة التخصيص على الاوقات المعينة فعندنا لا يمتنع نسخ
حكم الخطاب اذا كان معتبرا بوقت معين كما لو قال صل في وقت زوال الشمس وعين فانه يجوز نسخ بعد

دخول الوقت وقبله على عرف اصلنا وعن الثاني ان ما دله التابيد بالتاييد للاستمرار فاذا ورد النسخ كان نسخا فادعاه التابيد المبالغة في الاستمرار لا ينفي الاستمرار ثم يلزمهم على ما دلوه ما اذا ثبت بلفظ عام كما لو قال دخل من دخل داري فاكرمه فانه يحتمل التخصيص به مع التابيد بكل وجميع فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب لنا في النسخ وعن الثالث ان ما دلوه انما ينفي لو كان لفظ التابيد يفيد العلم والا طريق يفيد سواه والامران ممنوعان اما الاول فللقياس واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك او ما يقرن بالخطاب القرائن المفيدة للنسخ في القرائن المخصصة بعين التواتر ثم ما دلوه لا دم علمهم في تخصيص العام المؤكد فانه جائز مع توجه ما دلوه في النسخ بعينه عليه والجواب اذ الجواز

المسئلة الرابعة مذهب الجمهور جواز نسخ حكم ملون متحدا او عن السرايع منع ذلك دلك في الخبر اصلا

الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذوذ ودليله امران الاول ما دل على الجواز العقلي وهو ابا الوقوع وقوع ذلك لم يلزم عينه لذاته محال في العقل وقد سبق الجواز عقلا سوى هذا والا نه لا خلو اما ان لا يعلل او يعلل بعلة الحكمة في افعال الله تعالى او بعلة يدل بان كان الاول وقوع حكم الخطاب بغير سوته لا يلزم ممتنعا لان الله تعالى له ان يفعل ما شاء وان كان الثاني فلا يمتنع في العقل ان يكون المصلحة في نسخ الحكم دون بدله الثاني ما دل على الجواز العقلي وهو ان دل بما وقع في الشرع لنسخ بعد ثبوت الصدقة تحت يدي مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم ونسخ الاعتداد بحول كامل في حق المتوفى عنها زوجها وقتح وتحوب سنة الى حول لعشرة ونسخ وجوب الامتثال بعد الفطر في الليل ونسخ تحريم ادخار لحوم الاضاحي وكل دليل من غير بدل الى غير ذلك من الاحكام التي نسخت لا الى بدل والوقوع في النوع ادل الدلالة على الجواز الشرعي فان قيل ما دلوه معارض ما دل على نقيضه وهو قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر انه لا ينسخ الا بدل والحلف في خبر الصادق محال فلما ذكروه انما هو دليل لرفع البدل في نسخ لفظ الاية وليس فيه دلالة على نسخ حكمها وذلك هو موضع الخلاف سلمنا دلالة ما دلوه لكنه مخصص بما دلوناه ما الصور سلمنا انه غير مخصص لكن لم لا يجوز ان يكون رفع الحكم بدل اسانة وهو خير منه في الوصف الذي يسخ فيه للون المصلحة في الرفع دون الاسانة وان سلمنا امتناع وقوع ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي

المسئلة الخامسة وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير بدل كما بيناه يجوز نسخه الى بدل هو اخف منه نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان الى حله والى بدل مما نسخ وجوب التوجه الى الكعبة وهذان مما لا خلاف فيهما عند القائلين بالنسخ واما الخلاف في نسخ الحكم الى بدل هو اثقل منه ومذهب الشافعي اصحابنا وجمهور المعتزلة والفقهاء جوازه خلافا لبعض اصحاب ابي حنيفة وبعض اهل الظاهر ومنهم من احاله عقلا ومنع منه سمعا ودليل جوازه عقلا ما سبق في المسئلة المتقدمة ودليل الجواز الشرعي وقوع ذلك في النوع فمن ذلك ايجاب الله تعالى على امة محمد صلى الله عليه وسلم ونسخ وجوب الامتثال اسد الاسلام محمد الله وسن الغدا في المال ونسخ نسخ الصوم وهو اثقل الاول وقد ذكر الله تعالى ايجاب على امة الاسلام الحبس في البيوت والتعنيف كما على الزنا ونسخ ذلك بالضرب بالسياط والتغريب

على ما ذكر الله تعالى في سورة النساء

عن الوطء في حق المكره وما لو حرم في حق انسان نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكذلك كل اثقل الاول فان قيل ما دلوه معارض بما دل على نقيضه وبيانه من جهة العقل والسمع اما من جهة العقل فهو ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة او لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وهو قبيح فلا يكون جائزا على الشارع وان كان لمصلحة فاما ان يكون لمصلحة المنسوخ او مساوية لها او راجحة عليها فان كان الاول فهو ايضا ممنوع لما فيه من ارجاح المصلحتين واعتبار اضدادها وان كان الثاني فليس النسخ اولى من المنسوخ فلم يقع عن الثالث واذا كان النسخ اما لا يكون الا لمصلحة والانتفع والاول فلذلك اما لا يكون سهل المكلفين والاشد الى الاخف او الاسهل الى الاسهل الاول اقرب الى حصول الطاعة والمهلك الاستبداد واذا كان لا العلة كان ناقضا بالمكلفين لانهم ان فعلوا الامور المستقرة الرابية فان تركوا استضر وا بالعقوبة والمواظبة ودل على ان لا يكون الشارع واما من جهة السمع فمخصوص لما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي نسخ الاخف الى الاثقل او بالعكس قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي نسخ الاخف الى الاثقل ازاده العسر وفيه تلبيس حين الصادق وبالعكس قوله تعالى وضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم والاصر هو الثقل اخبر انه وضع عنهم الثقل الذي حمله لا امم قبلهم فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان ذلك رجعا لما حط الله تعالى وهو محال وقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليس المراد منه انه مات بخير منه في نفسها اذ القرآن كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما هو خير بالنسبة الينا وذلك هو الاخف والاسهل في الاحكام والجواب عن المعقول ان ما دلوه لا يلزم عليهم في اسد التكليف وسهل التكليف مع الابهام والاطلاق الى سنة التكليف ودليل ذلك تعلقهم الضم الى الفم ومن التبييد الى الهرم ومن الجبه الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها فان ما تعلقهم الله اشق عليهم مما تعلقهم عنه وكل ما دلوه فهو بعينه لازم هاهنا وما هو الجواب لهم في صور الالزام فهو جوابنا في محل البراع وعن الثالث انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك اذا ه الضعف في محل سببي ويقدر العموم فليس فيه ما يدل على ارادة التخصيص على الفور بل جاز ان يكون المراد من ذلك التخصيص في المال بوقوع ابدال الاخف والتغاب على العاصي بما يحصل الناس الوان الخوف الجزيل على الاعمال الشاقة علينا في الدنيا وعلى طباعنا تسمية للشي بعاقبته ومنه قوله تعالى فما اصبرهم على النار وقوله تعالى انما ما كلون في بطونهم نارا ومنه يعال للدواء الموت وانشد الكراب وسفير ارادة العفو ولا سلم التخصيص كما حصن بما يعال في صيغة المشتراة وابتلاه في الايمان والاموال كما سبق بعرفه وما دلوناه لا دلة الدالة على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الاية وعلى انه اليابسة انه يجب حملها على ما فيه السهولة والعسر والمطر الى المال حتى لا يلزم منه ترك التخصيص باسد التكاليف وما وقع به الابتلاء في الدنيا في الابدان والاموال ولا يخفى ان التكليف ما هو اشق في الدنيا اداه ان نوابنا الماني الثواب وادفع للعقاب الجليب ما المعاصي لانه يسير لا عسر وان سلمنا ان المراد به ارادة العسر وعدم ارادة العسر العاجل لكنه يجب تخصيصه بما دلوناه بجماعين الادلة وعلى انه السالبة انه لا يلزم من وضع الاضر والعسر الذي كان على من قبلنا عنا اسماع وده ونسخ الاخف بالاسهل في شرعنا وعلى الاية الرابعة انه ان كان ذلك عائدا الى نسخ التلاوة

ولا يحمد وبعد اذ المراع الما هو في نسخ الحكم الاخف لا بثقل وان كان عايدا الى نسخ حكم الاية فالبحث في الامور التنبيه
يرجع الى ما تقدم في الجواب ومنه يعلم ان الفرض حسن والعقل يعني انه التزم في الجواب وان كان اسق الفعل
على النفس وفي الامور الشرعية يرجع الى ما هو خير في العاجل واصلح والاخلص دليلا بالاسهل ولهذا الحسن
ان يقول الطبيب للمريض المحوم في العطش اصلح للذة حبس والسبع والوحش وعلى هذا اولا المشتق ان يكون الطبيب
ما لا سهل المرتوا با واصلح في المال على ما قال تعالى دلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبل الله الى قوله
الا كتب لهم به عمل صالح وقال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى خيرا لما
كانوا يعملون وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها ما اكل على قدر نصبك فكان الكلفة بالاسهل حسن والاخف

المسئلة السادسة انعقد العلماء على جواز نسخ البلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا خلافا لطائفة
سادتة والمعتزلة ويدل على كل العقل والنقل اما العقل فجواز نسخ البلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معا خلافا لطائفة
جماعة وقد قال صلى الله عليه وسلم مروا القرآن واعربوه واكتبوا كل حرف منه عشر حسنات وما تعبد بتلاوتها والتحريم وعرف كل حكم واذا كان الحكمين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت ومفسدة في وقت وان يكون اثبات
احدهما مصلحة مطلقا واثبات احدهما مصلحة في وقت دون وقت واذا كان ذلك جاز رفعهما معا ورفع احدهما
دون الاخر كما سبق تقريره واما النقل اما نسخ البلاوة والحكم فيدل عليه ما روي عن عايشة انها قالت
كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس ولم نسخ في المصحف عشر رضعات محرمات ولا حلها فهما
سوخان واما نسخ الحكم دون البلاوة فلنسخ حكم ايه الاعتداد بالحول ونسخ حكم ايه الوصية للوالدين
واما نسخ البلاوة دون الحكم فما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله ورسوله فانه منسوخ البلاوة دون الحكم وهل يجوز بعد نسخ تلاوته
الريبة ان نسبها المحدث وسلوها الجنب فدل مما تقدم ان الاصوليون فيه والاشبه المنع من ذلك لان
الحكم مع البلاوة يدل بمنزلة العلم مع العالمية والحركة مع المتحركية والمنطوق مع المفهوم ولا يمكن الانفكاك
بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم فلذلك البلاوة مع حكمها واما ما خص نسخ الحكم دون
البلاوة فجهة ان الحكم اذا نسخ وبقيت البلاوة كان موهمة نقيض الحكم ودل مما تعرض المكلف الى اعتقاد
الجهل والكذب منه ذلك وايضا اذا بقيت البلاوة دون حكمها سقى عرضة عرضة العامة ومنع حكمه
القرآن عن العامة واما ما خص البلاوة دون الحكم فوجهان الاول ان الاية كذريعة الى معرفة الحكم
فاذا نسخت الاية دون الحكم اسعد ذلك بارتفاع الحكم وفيه تعرض المكلف لاعتقاد الجهل وهو سبب الشارع
الثاني ان نسخ البلاوة دون حكمها يلوح عن الاية حتى انه لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا نفيه وما
عرض التضرف عن العامة كان عفوا والعفو عايشة محال والجواب عن الاول لا سلم
اولا ان كعالمية معارض لعالم العلم بالذات ولا المحركية معارض لعالم الحركة بالذات وكذا البلازمة
بين المنطوق والمفهوم لبصح التسلسل وان سلمنا جميع ذلك فلم لا يجوز ان يكون الله علم ان البلاوة مع الحكم بازاله مثله ما
ذكروه بل هي بازاله منزلة العلامة والعلامة على الحكم في ابتدا سوته دون حالة دوامه وعلى هذا

فلا يلزم من ابقا الامارة في طرف الدوام ابقا ما دلت عليه ولذلك لا يلزم من ابقا الحكم الدليل ابقا الامارة الدالة
عليه وعن قولهم ان البلاوة اذا نسخت بعد نسخ الحكم عرضة للطعن لاعتقاد الجهل فمنع اذا نصب الله تعالى
دليلا على نسخ الحكم اذا دام منصب الاول ممنوع والثاني مسلم ودليل ان البلاوة اذا كان بحيث هو اعرف دليل
النسخ وان كان معلوما فعرضته تعليل المجتهد العارف بدليل النسخ ثم وان كان كما ذكروه فلا سلم ان ذلك ممنع
في حق الله تعالى الاعلى فاسد اصل مرتعول بالتحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه وعن قولهم انه ليس في بقاء
البلاوة فايدة بعد نسخ الحكم ان دلك مبني على رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وهو غير مسلم وان سلمنا ذلك فلا سلم
ان بقاء البلاوة يعلى فرعا على دلك حكمة استأثر بها والحق لا يتعرض بذلك وعن قولهم ان الاية اذا نسخت
عرضت المكلف لاعتقاد الجهل الملازم دلك ان لو كان يلزم من انتفاء الدلالة على الحكم انتفاء الدوام انتفاء الحكم
وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ البلاوة ان يكون دالا على نسخ الحكم وعن قولهم ان
البلاوة مع بقاء الحكم ما سبق في قولهم ان نسخ البلاوة عين مفسدة مع نسخ الحكم **المسئلة السابعة**
فيما يتعلق بنسخ الاخبار والنسخ اما ان يكون الخبر ماضيا او مستقبلا وعلى التقديرين فاما ان يكون الاول فاما ان ينسخ بلاوته
او يظهر انه كان يكون فلا يخلو اما ان يكون الخبر بشيء فينسخ عما يظهر بذلك الاخبار وكل واحد من الامرين جائز
وغير خلاف بين العاقلين لجواز النسخ وسواء كان ما نسخ تلاوته ماضيا او مستقبلا وسواء كان مما يتطرق الاخبار
به مما لا يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى وصفاته العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد وايمانه لان كل ذلك
حكم الاحكام الشرعية فجاز ان يكون مصلحا في وقت ومفسدة في وقت اخر للذي هذا يجوز ان ينسخ تكليفا بالاخبار
عما لا يتغير بتكليفنا بالاخبار بنقيضه قالت المعتزلة لا يجوز لانه كذب والكذب قبيح وهو غير
متصور من الشارع وهو مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح العقلي وجواز زعانه المصلحة في افعال الله تعالى
وقد ابطلناه وعلى هذا فلا امانع من الكذب بالخبر بعد نسخ لحق اما ان كان النسخ يدل على الخبر وفايدته
فذلك المدلول اما ان يكون مما لا يتغير كمدلول الخبر بوجود الاله سبحانه وحدوث العالم او مما يتغير فان
كان الاول فنسخه محال بالاجماع واما ان كان مدلوله مما يتغير وسواء كان ما صار كالاخبار بما وجد من
زيد وكفره او مستقبلا وسواء كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في رفعه ونسخه فذهب القاضي ابو
بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة المعتزلة الى امتناع رفعه وذهب احمد وعبد الله البصري والقاضي عبد
الجبار وابو الحسين البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل فمنع في الماضي وجوزه في المستقبل
والمختار جوازه ماضيا كان او مستقبلا وذلك لانه اذا كان عادلا على الاخبار بمدلوله والخبر عام فيه فاما ان يكون
الناسخ مبينا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ وان المراد بعض دلالة المدلول كما في الاوامر والنواهي فان فعل
الموقوف من الخبر وبين الامر والنهي ان نسخ الخبر دون نظيره قربا وبعدا فانه لو قال لعبده الله ربنا ما اعبد الله ربنا ان
قربا بخلاف الامر والنهي وان سلمنا امكان نسخ مدلول الخبر للذي اذا كان مدلوله حكما شرعيا بطريقنا اما اذا لم يكن
كذلك فلا وذلك لانه اذا كان حكمه بتكليفه كان الخبر في معنى الامر والنهي والامر يجوز نسخ حكمه كما لو قال
امرتكم ونهيتكم واوحيت عليكم بخلاف ما اذا لم يكن كذلك والجواب عن الاول ان دلالة الخبر

ان لو لم يكن حمل لنا سي على غير ما اورد الخصم وليس الامر لك على ما حققناه واما اذا قال اهل الله ويدا فلا هلاكه
امام مدخله المسح لانه لا يكون حتى يملس رفع بعضه وسعه البعض بل الماسح دفعه واحده فلو اخبر عن عدده
مع احاده كان خبرا بالاحاد المستفيض والمنفي وقع الثاني اهم ان اراد واقعوله ان الخبر بالحكم الشرعي ومعنى الامر
الصيغته لصفته فهو خلاف الحس وان اراد واقعه انه يفيد الحاد العمل كم في الامر فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون
هو هو فانه لا يلزم من سبب ان يكون سببين يختلفين في لازم واحد عام لهما الحادهما غايته وسلم يلزم من دليل الخصم
الجواز دليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره معه فبينا المسئلة الثامنه اتفق القائلون بالنسخ على جواز
نسخ القران بالقران لتناوله في العلم به ووجوب العمل ذلك كم بيناه من نفي الاعتداد بالحول وربعة اشهر
وعشر ونسخ تقديم الصدقه بين يدي مناجاه الرسول بقوله اشفقتم الايه ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشره
بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان صكم ضعفا واتفقوا على جواز نسخ السنه المتواتره منها والمتواتر
منها بالاحاد ونسخ الاحاد بالمتواتر ونسخ الاحاد بالاحاد كما روى انه صلى الله عليه وسلم حرم زياره القبور فعهد عنها ثم نسخ ذلك
بقوله لبشر بينكم عن زياره القبور الا فزوروها وكما روى عنه صلى الله عليه انه قال في شارب الخمر فان شربها الرابعه
فاقتلوه فنسخ ذلك بما روى عنه انه حمل اليه من شربها السوابعه فلم يقتله وانما نسخ المتواتر منها بالاحاد فقد اجمعوا
على جوازه عملا واختلفوا في وقوعه سمعا فاسنده داود واهل الظاهر وتفاه الباقون وقد احتج الباقون
لذلك بالاجماع والمعنى اما الاجماع فما روى عن عمر الخطاب رضي الله عنه انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنه نبينا لقول
امراه لا ندري اصدقت ام كذبت وايضا ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنه نبينا لقول اعرابي
يوال على عقبته ووجه الاحتجاج به انهما لم يعملا بخبر الواحد ولم يحكما به على القران وما نسخ السنه تواترا وكان
ذلك مشتهرا فيما بين الصحابه ولم ينكر عليهما منكر فكان ذلك اجماعا واما المعنى فهو ان الاحاد ضعيف
والمتواتر اقوى منه فلا يرفع الا ضعف في معارضه الاقوى ولقائل ان يقول عدم قبول خبر الواحد فيما ذكر
لا يمنع من قبول خبر الواحد مطلقا وذلك لانه ما يمكن ان يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن بصدقه
ولهذا قال عمر لا ندري اصدقت ام كذبت وقال علي في الاعرابي ما قال وحالف بالله على القول بعدم قبول
خبر الواحد مع انه يفيد الظن لبنا وه ومع ما سناه من جواز تخصيص المتواتر بالاحاد وما دلوه
من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق لنا وانه وان كان اضعف من المتواتر من حيث انه احاد الا انه
اقوى من المتواتر من حيث كونه خاصا والمتواتر عاما والظن الحاصل من الخاص اذا كان احاد اقوى من الظن
الحاصل من العام المتواتر لان تطرق الضعف الى الواحد من جهه كذبه واحتمال غلطه وتطرق الضعف
الى العام من جهه تخصيصه واحتمال ارادته بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق التخصيص الى
العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى واما المثبتون بعد انحوا
بالعمل والمعنى اما العمل فمن وجهين الاول هو ان وجوب التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالآيه المتواتره
لانه لم يوجد في الخبر ما يدل عليه وان اهل قبا كانوا يصلون الى بيت المقدس بما علموا ان الآيه المتواتره علما نسخ حالهم
بما دى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلم انهم ان نسخ القبله قد حولت واستداروا الى الكعبه والنبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليهم

الواحد

ط ثبت

فدل على الجواز الثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاد الى اطراف البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا
قبول خبر الواحد في ذلك لما كان قبوله واجبا واما المعنى فمن وجهين الاول ان نسخ احد النصين
فكان جائزا بالخبر الواحد لتخصيص الثاني هو ان نسخ القران بخبر الواحد جائز على ما سياتي بيانه
فسخ السنه المتواتره به اولى ولقائل ان يقول اما قصه اهل قبا فمن اخبار الاحاد ولا سلم بتوصل
هذه القاعده به كيف وانه يحتمل ان يكون وقوفهم بقوله قرآن او صف العلم بصدقه وبهم من سماع رسول الله صلى
الله عليه وسلم فعلم بصدق الخبر وذلك مما لا منزله الخبر المتواتر واما سلمنا الاحاد السابع
فانما يجوز فسخ ما ثبت فيه خبر الواحد وما لا فلا وما دلوه المعنى الاول لحاصله يرجع الى ما مر من النسخ
على التخصيص وهو انما يصح في الامور الظنيه وقد قالوا ان ما يحتمله هذا السبيل لضعف القول حاصل وقد ذكر
ان النسخ رفع ما ثبت بخلاف التخصيص على ما سبق معرفته فلم قالوا بانه اذا قابل خبر الواحد فيما لا يبقى رفعا
ثبت بقبل في رفع ما ثبت واما المعنى الثاني فلا سلم صحة نسخ القران بخبر الواحد على ما ياتي

المسئلة التاسعه المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في احد قوليه انه لا يجوز نسخ السنه بالقران ومذهب الجمهور
من الاشاعره والمعتزله والفقها جوازه عقلا ووقوعه شرعا اختلفوا المنسوب على الجواز العقلي والوقوع
الشرعي اما الجواز العقلي فهو ان الكتاب والسنه وحي الله تعالى على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
عن ان الكتاب متلو والسنه غير متلو ونسخ احدهما بالآخر غير ممتنع عقلا وهذا قانا لو فرضنا الوقوع
حطاب الشارع بحكم القران ناسخ للسنه لما لزم عنه لذاته محال عقلا واما الوقوع الشرعي فيدل عليه امور الاول
ان النبي صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكه عام الحديبيه على ان من جاءه مسلما رده حتى ابه رد ابا جندل وجماعه الرجال
جاءت امراته فانزل الله تعالى فامتحنوهن مومنات ولا ترجعوهن الى الكفار وهذا القران نسخ ما صالح عليه رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو السنه الثاني ان التوجه الى بيت المقدس لم يعرف الا بالسنه وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام ولا يقال انما نسخ التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقران وهو قوله فثم وجه الله لان قوله فثم وجه الله
خبر عن القدس وغيره والجهات والمنسوخ انما وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم بالقران الثالث
المباشره في الليل كانت محرمه على الصايم بالسنه وقد نسخ ذلك بقوله تعالى فالان باشروهن الرابع ان صوم
عاشوراء كان واجبا بالسنه ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الخامس ان تاخير
الصلاه الى اخر الوقت كان جائزا بالسنه ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلاه حتى ان الله قتورهم نار الجنه
لما عن الصلاه وقد نسخ ذلك الجواز بصلوه الخوف الوارده في القران فان قيل ما دلوتموه من صور نسخ السنه
بالقران ما المانع ان يكون الحكم في جميع ما دلوتموه ثابتا بالقران بنسخ رسمه وبقي حكمه وان سلمنا انه ما ثبت بالسنه
وللمانع ان يكون النسخ وقع بالسنه ودلالته ما دلوتموه من الايات على احكامها ليس فيه ما يدل على عدم
ارتفاع الاحكام السابقه بالسنه ويدل على ان الامر على ما دلوتموه انا لو فرضنا ان الواقع في اول الاسلام
واحكام التنزيل وقد الطريق الى السنه بالقران ولولا ان الامر على ما ذكرناه لما كان لذكره صحة وان
سلمنا دلالة ما دلوتموه على نسخ السنه بالقران عند انه معارض بالنص والمعقول اما النص فهو انه تعالى

ليتبين للناس ما نزل اليهم جعل السنة شارحة ملونة لحجة عن لونها بيانا وذلك غير جائز واما المعقول
فمن وجهين الاول انه لو نسخ السنة بالقرآن لزم من ذلك تنفير الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن طاعته
لانهما مهما ان الله تعالى امر بنص من سنة الرسول وذلك مناقض للمقصود البعثة ولقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا ليطاع باذن الله الثاني ان السنة ليست مثل جنس القرآن لان القرآن معجز ومتلو ومحرم
بلاوته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القرآن من جنس السنة امتنع نسخ احدهما بالاخر
دليل العقل وما نقلتي والجواب عن السؤال الاول ان اسناد اسناد ما ورد به الاحكام
المنسوخة الى ما ورد به السنة من افعال النبي صلى الله عليه وآله وتقريراته صالح لاسنادها وقد اقترن بها
الاسنادات مستند اليها ولذلك الكلام في اسناد نسخها الى ما ورد به الايات الصالحة للنسخ مع وجوب النسخ
عليها فعند وجود خطاب اخر يدل على اسناد اسناد الاحكام المذكورة اليه وبعد وجوب نسخها
وجود بعينه ما يصلح لهما مع عدم الاطلاع عليهما وامكان اسناد نسخها الى ما ورد به الايات الصالحة
لنسخها من غير ضرورة يلزم منه او فتح هذا الباب بما استقر الامر قديما في اسناد ناسخ ولا منسوخ لان
ما من ناسخ نعتبره الا ويحتمل ان يكون لناسخ غيره وما من منسوخ حكمه نعتبره الا ويحتمل ان يكون اسناد
دليل الحكم الى غيره وهو خلاف اجماع الامة في الاعصار على كون ما ورد الخطاب الصالح لنسخ الحكم
هو الناسخ وان ما ورد الدليل الصالح لاسناد الحكم هو المثبت وان احتمل الصالح للحكم والنسخ الى غيرها
طريق عدم التطرق بعد الكون التام عنه وعن المعارضة بالمثل من وجهين الاول انا لم نسلم ان المراد بقوله
لتبين للناس ما نزل اليهم تبليغ الناس القرآن وغيره وليس فيه ما يدل على امتناع كون القرآن
ناسخا للسنة الثاني وان سلمنا ان المراد بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم تبليغ القرآن والعام والمطلق والمنسوخ
الذي لا يدل على اكثر مما نطق به في البيان بل جاز مع كونه مسنا ان ينطق بغير لسان وبلون يجاوز
الى سان وغير المعارضة الاولى من وجهيه المعقول من وجهين الاول انا لم نسلم ان قوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الى قوله شديد القوى ليس لذلك انما هو الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الى
الرسول ومن بلاغته وليس لذلك انما هو الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الى
انه لو امتنع نسخ السنة بالقرآن لدلالته على ان ما نزل به اولا غير مرضي لامتنع نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة
وهو خلاف اجماع العاملين بالنسخ الثالث انا ما دللنا على ان المنزوع اولا غير مرضي ان لزوم
النسخ رفع ما ثبت اولا وليس لذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الامر لم يرد بخطابه الاول بعد الحكم في
وقت لكنه ورد بما قبله ومع المعارضة بالمثل انه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن بعد اشتراكهما
في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فمقبول القرآن بلون واحد الحكم في
العقلي وان لم يسم ناسخا **المسئلة العاشرة** قطع اكثر اصحابنا والشافعي واكثر اهل الظاهر بامتناع
نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والمروي عن احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واجازه الجمهور المتكلمين
من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة واتى بموافقه واحتج هؤلاء على الوقوع سمعا
والجواز جوازه عقلا اما الجواز فلانه لا مانع من المصلحة منه واما الوقوع فقد احتج القائلون به بان الوصية للوالدين

والاقربين نسخت بقوله صلى الله عليه الا لا وصية لوارث قالوا ولا يلزم ان يقال ان الناسخ للوصية هو المتواتر لان
الجمع ممكن بحسب ان المتواتر لا يمنع الوصية بدليل الوصية للاجانب وهو ضعيف لما فيه من رفع حكم القرآن
بخبر الواحد المتواتر بحسب الاحاد وهو ممتنع على ما تاتي ولانه يلزم من كون المتواتر مانعا الوصية للوارث
ان يكون مانعا الوصية لغير الوارث والصحيح في الصحابة ان طلاق الرابعة في البائنة بقوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة نسخ بالرجم البائنة بالسنة وهو ضعيف لما فيه من نسخ القرآن بخبر الواحد
السنة وهو ممتنع على ما تاتي وفي حق الشيخ لما فيه وانه يمكن ان يقال ان نفي الجلد بالرجم
اما كان القرآن نسخ رسمه وهو ما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل الله في سورة الاحزاب اذا زنا الشيخ والشيخة
فارجموهما البتة نكال من الله ورسوله ولا يلزم ان يقال ان دليل من لم يقل بما روي عن عمر انه قال لولا ان يقال زاد عمر في القرآن
ما ليس منه لكتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما على ما تاتي ان الصحابة لما نسخوا ذلك من المصحف ذلك يدل على انه لم يكن قرآنا لانا نقول عامة من
عملوا له على اخراج ذلك عن المصحف القرآن لنسخ تلاوته وليس فيه دلالة على انه لم يكن قرآنا فان قيل
السيح والسهم لم يثبتا بالتواتر بل بقول عمر ونسخ المتواتر بالاحاد ممتنع على ما سبق وسواء كان ذلك قرآنا او سنة
قلنا والسنة وهو رجم النبي صلى الله عليه للزاني لم يثبتا بالتواتر بل بطريق الاحاد وغايته ان الامة مجمعة على الرجم
والاجماع ليس بناسخ بل هو دليل وجود الناسخ المتواتر وليس احالته على سنة متواترة لم تظهر لنا اولى من احالته
على قرآن متواتر لم تظهر لنا تواتره بسبب نسخ تلاوته واما الثاني فلان الدليل المعارض اما ان يكون عقليا
اما العقلي فمن جهتين اوجه الاول قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصف الله بانه مبين للناس والناسخ رافع
والرفع عن البيان الثاني قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية اخبر انه انما يبدل الاية بالاية لا بالاية والثالث ان
المسلمين عند تبديل الامة مكان اية قالوا المبدل مفترى قالوا الله تعالى وهم يفترون بقوله قل نزله روح القدس من ربك
بالحق وذلك يدل على ان البدل لا يكون الا مما نزله روح القدس الذي هو جبريل بقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت
بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو دليل على ان القرآن لا ينسخ بغير
القرآن الخامس قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها ناتي بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير وذلك
يدل على ان الاية لا تنسخ الا بايتة وتقريره من وجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما ما ننسخ من اية نبدلها
او مثلها ان الله تعالى وصف نفسه بانه الذي ياتي بخير منها او مثلها وذلك لا يكون الا والناسخ قرآنا لان السنة
ليست خيرا من القرآن ولا مثله الثاني ان الله تعالى وصف البدل بانه خير او مثل وكل احد من قوله تعالى يدل على ان البدل حينئذ
وظاهر واما ما هو خير منه لغة فقال القائل لغيره لا اخذ منك درهما والا فانك خير مني فانه يعد انه بمائة
درهم خير الاول الرابع قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير يدل على ان الذي ياتي به هو المختص بالقدرة عليه
وذلك هو القرآن دون غيره واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول ان السنة اما ان وجب اتباعها
بالقرآن قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقوله ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى او لا يوجب على اصله بالابطال والاسقاط فلا يصح نسخ القرآن بالسنة بالفرع المسقط منهما وهو الثاني
الثاني ان القرآن اقوى من السنة ودليله وجهان الاول قول النبي صلى الله عليه وسلم ما عارض حكم كتاب

تعالى قال فان لم نجد قال سنة رسول الله فدلت على السنة والنبي صلى الله عليه وسلم قوله على ذلك
وذلك دليل قوة الثاني انه اقوى من حيث اللفظ لانه محكم والسنة ليست محكمة الثاني انه اقوى
من حيث علة حيث اجمعوا الطهارة في الاواني والخصي في مس مذكوره مطلقا والاقوى يجوز
رفعه بالاضعف والجواب عن الاية الاولى من بابه اوجه الاول انه يحتمل قوله ليس للناس
على معنى ليطهر للناس للونه اعم من بيان العمل والعموم ولانه مساو لاطهار كل شيء حتى المنسوخ واظهار
المنسوخ اعم من اظهاره بالقرآن الثاني ان نسخ حكم الاية بيان لها فيدخل في قوله ليس للناس وبيان
القرآن اعم من تلقيه بالقرآن الثالث انه وان لم يكن نسخا بيانا غير انه وصف النبي صلى الله عليه وسلم بكونه مبينا
لا يخرجه عن الصفة بكونه ناسخا وعن الاية الثانية وجهين الاول انها ظاهرة في تبديل تسمى اية بانه
والبراءة اما كهو في تبديل حكم الاية وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بانه اخبر الثاني ان الله تعالى اخبر
انه اذا بدل اية مكان اية قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الاية بالاية لا بالاية
وذلك لانه قال للغائل لغيره اذا اكلت في السوق سقطت عدالتك فان ذلك لا يدل على انه لا يأكل الا في السوق
وعن قوله قل نزله روح القدس ان ذلك لا يدل على امتناع نسخ القرآن بالسنة الا ان يقول السنة نزل بها
روح القدس وليس كذلك اذ السنة بالوحي وان كانت لا تسمى قرآنا وعن الاية الرابعة من
وجهين الاول انه قوله ان اسم الاية في اي في تبديل اية مكان اية وليس فيه ما يدل على امتناع
تبديل حكم الاية بغير الاية الثاني ان كان بالسنة فهي في الوحي على ما تقدم ولم يكن مسمى الا
ما توفي الله به وعن الاية الاخيرة من بلغه اوجه الاول لا سلم دلالتها على امتناع نسخ حكم الاية بغيره
قولهم في الوجه الاول ان السنة ليست خيرا من القرآن قلنا مثله فسلمنا قوله ما ننسخ من اية اما ان يراد به نسخ رسمها
او نسخ حكمها فان كان الاول فهو ممتنع فانه وصف البدل بكونه خيرا منها والقرآن خير كله ولا يفضل البعض
على بعض وان كان الثاني فلا يدل على ان الحكم الناسخ يكون خيرا من الحكم المنسوخ او مثله ونحن نقول به فانه لا يمتنع
ان يكون الحكم الناسخ اصلح في المطعم وانفع للمكلف واما الوجه الثاني فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت
ناسخة فالذي هو خير اما هو الله تعالى والرسول مبلغ ولا مدخل للعبد في ان الناسخ لا يكون الا خيرا بل الانسان ما هو خير
اعم من دليل واما الوجه الثالث فلا دلالة فيه على لزوم المخالفة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخها لانه وصفه
بكونه خيرا والقرآن لا تفاوت فيه على ما سبق وعلم ان المفاضلة والمماثلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم
الناسخ على ما سبق وعلى هذا فلا يلزم انه اذا قال له ما اخذ مثل (ه) الا اسكت نحن منه انه يدل على ان الذي
فان ما هو خير اعم من الجلوس فلا يلزم منه قال اسكت شيء هو خير مما اخذت منك والمذكور اولا وان كان هو الاية
والمضمر في قوله خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المماثلة بين المضمر والمظهر واما الوجه
الرابع فنحن قائلون بموجبه فان المتمكن من اراءة الحكم انما هو خير منه اما هو الله عز وجل الوجه
الثاني ان الاية يدل على انه لا بد في نسخ كل اية من الاتيان باية هو خير منها او مثلها صرورة الاخبار والمن
ليس فيه دلالة على ان الاية الثانية بما هي ناسخة لا يمكن ان يكون بدلا عن الاية الاولى وان كان الناسخ

غيرها الثالث هو ان ظاهر الاية تناول نسخ رسم الاية والاصل بقاء اللفظ على حقيقته وفي حمله
على نسخ الحكم صرف الى حقه المجاز وهو خلاف الاصل والنزاع انما وقع في نسخ الحكم لا في نسخ الرسم وعن المعارضة
الاولى من وجهين المعقول من بلغه اوجه الاول انه لا يلزم من كون السنة رافعة لما هي دونها
عليه في القوة ولا من كونها كذلك ان يكون رافعة لما هي فوقها لجواز ان يكون ما هي فوقها
ارفع منها دلالة وحكما عليهم فان القرآن مدلول على وجوب الاصر باتباع الرسول ووجوب اتباعه فاما الى
نسخ حكم الاية ولم يمتنع كون ذلك على خلاف ما دلت عليه الثالث ان السنة ليست رافعة للقرآن انما هي رافعة
لحكمه وحكمه ليس اصلا لها فانا لا نسلم ان المرتفع ليس هو الاصل وما هو الاصل عن مرتفع وعن المعارضة
الثانية ان القرآن وان كان معجزا في نظمه وبلاغته ومعلوا ومحرما ما دل على انه دلالته
منه اقوى من دلالته على سائر الادلة ولهذا فانه لو تعارض عام القرآن وخاص السنة المتواترة كان السنة
مقدمة عليه ولم يدل ما ذكرتموه على ان دلالته على حكمه اقوى من دلالة الدليل العقلي بل نحكم عليها ولذلك الاجماع
وليس الادلة على ما مأتي في الترجيحات وعلى هذا فلا امتناع في رفع حكم الاية بدليل السنة ليس وان السنة الناسخة
ليست معارضة ولا منافية لمعنى الاية بل مبينة ومخصصة فلا يلزم ما سبق **المسألة** الحادية عشرة اجمعوا
في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع معناه القرآن والسنة المتواترة والمحاسب مذهب الجمهور ودليله ان
ما ثبت بالاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعارض من الوحي لو نسخ حكمه فاما ان يكون نص مرتبة
او اجماع اخر او قياس لا جائز ان يكون نصا لان ذلك النص لا بد وان يكون موجودا في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم ساقطا على هذا الاجماع لاستحالة حدوث نص بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو
كان ذلك النص مستندا على الاجماع لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ وهو عن معصوم الامة ولا
جائز ان يكون باجماع اخر لان الاجماع الثاني انما كان ناسخا على دليل رافع لحكم الاجماع الاول ولا ناسخا على
دليل فانه لم يكن مبنيا على دليل كان خطأ والامة معصومة عنه وان كان ذلك بدليل فذلك الدليل اما
ان يكون نصا او قياسا لا جائز ان يكون نصا لانه لا بد وان يكون مستندا على الاجماع عن سماع في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم ويلزم منه دليل الخطأ على الاجماع الاول وهو محال ولا جائز ان يكون قياسا لانه لا بد له
من اصل والحكم في ذلك الاصل اما ان يكون بدليل متحد بعد الاجماع الاول سابق عليه فان كان بدليل
متحد فحكمه اما اجماع او قياس لاستحالة حدوث النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل ودليل الدليل لا بد وان
يكون نصا او قياسا على اصل اخر فان كان قياسا على اصل اخر فالكلام في دليل الاصل كالكلام في الاول
واما ان يتسلسل او ينتهي الى اصل يابه النص التسلسل محال والثاني يلزم منه ان يكون النص على
اصل القياس سابقا على الاجماع الاول وعند ذلك فصحة القياس عليه مشروطة بعدم الاجماع الاول
على خلافه وفي الاجماع الاول به موقوف على صحته وهو دور ممتنع هذا كله ان كان دليل
اصل القياس الذي هو مستند الاجماع متحدا وان كان سابقا على الاجماع الاول فعدول اهل الاجماع
عنه دليل على عدم صحة القياس عليه والا كان اجماعهم خطأ وهو محال واما ان كان الناسخ

لحكم الاجماع الاول هو القياس ولا بد وان يكون مستندا الى اصل ثابت بالنص والدلالة في صحيح النصرية
مما ينتهي الى الدور كما ورد به نقل فان قيل ولو اجمعت الامة في المسئلة على قولين معا اجمعت
على حصر ما اجمعت انه المعلوم له الاخر باطل بقولين شاذين ولو اجمعت بعد ذلك على ابطال القولين معا
اجمعت على حصر ما اجمعت اولا على قولين وهو يسع حلة الاجماع بالاجماع فلما لم يسع لا تصور انعقاد الاجماع الثاني على ما ينافي الاجماع الاول المسئلة الثانية عشرة
مذهب الجمهور ان الاجماع لا يسع حلا ولا لنص المغرلة وعيسى ابان ودليل الامتناع ان المنسوخ
به اما ان يكون حلم نص واجماع او قياس الاول محال لان الاجماع اما ان يكون مستندا الى
دليل او لا مستندا الى دليل فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطا وان كان مستندا الى دليل
فذلك الدليل اما ان يكون نصا او قياسا لا جائز ان يكون قياسا لما سيأتي بعد وان كان نصا
فالناسخ ذلك النص او الاجماع وان قيل اي الاجماع يسع وليس المعنى انه نزل على الناسخ وان كان قياسيا
حلا اجماع سابق فهو باطل بما سبق في المسئلة التي قبلها وان كان قياسيا حلما قياسا فالقياس اما ان
يكون صحيحا او لا يكون صحيحا فان كان صحيحا فاجماع الامة على خلاف مقتضاه يدل على ان الدليل
فهو خطا وان كان الدليل قد دل الدليل اما ان يكون نصا او قياسا فان كان نصا فالرافع لحلم ذلك
القياس هو النص وان كان قياسا فاما ان يكون راجحا على القياس الاول او مرجوحا او مساويا
فان كان راجحا فالاول لا يكون منسوخا ثانيا لان شرط ثبوت الحلم رجحان مقتضيه وقد قال ان
كان مساويا وان كان القياس الاول راجحا فالاجماع على القياس الثاني خطا وهو ممتنع فان قيل
ما ذكرتموه معارض بالنقل والمعنى اما النقل فهو ان ابن عباس حسن قال لعثمان رضي الله عنهما
كيف تحجب الام بالاخوين والله تعالى يقول وان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة
فقال عثمان حجبها قومك يا غلام ودلالة النسخ بالاجماع واما المعنى فهو ان الاجماع دليل
يزاد به الشرع القطعي فجاز ان ينسخ به كالقرآن والسنة المتواترة قلنا اما قصة ابن عباس
مع عثمان فلا يصح للاستدلال بها اذ لو كان حلم الام مع الاخوين منسوخا وليس لقائل ان
يقول الاخوان ليسا باخوة وليس لذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم وما ذكروه
في المعنى فحاصله يرجع الى اثبات كون الناسخ قياسا على النص وهو عين المسئلة
في مثل هذه المسائل وان كان صحيحا غير انه مما يشق التمسك به لما سيأتي المسئلة
الثالثة عشرة اختلفوا في نسخ حلم القياس فسوى منع من ذلك مطلقا كما لله م
والقاضي عبد الجبار في بعض اقواله مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل
فالقياس باق بنفسه الاصل فلا يتصور رفع حلمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز ذلك
مطلقا كما في الحسن البصري للنسخ فصل بين القياس الموجود في زمن النبي صلى الله عليه
وسلم بان يكون منصوصا على اصل كتحريم بيع البر بالبر متفاضلا ويجتهد

الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل سلما ما ورد عليه فاذا قضي بتحريم بيع الارز بناء على
القياس على البر قبل ان يسمع نسخه بالنص وبالقياس اما النص فلانه لم ينص بعد ذلك على اباحة بيع الارز
ويسمع تحريمه واما القياس فان نص على اباحة بيع بعض المأكولات وتعبد بالقياس عليه بواسطة
كونه مأكولا بما ورد هي هي او نوى من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هو الكيل وان كان القياس من حيث
بعد النبي صلى الله عليه وسلم بان يكون قد اجتهد بعض المجتهدين فادى اجتهاده القياس الى تحريم شيء بعد البحث عن الادلة
المعارضة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص او اجماع معدم او قياس ارجح من قياسه فانه يلزم
ذلك دفع حلم قياسه الاول وان كان ذلك لا يسمى نسخا قال وهذا الذي يتم على القول بان كل مجتهد مصيب
حيث انه تعبد بالقياس الاول ثم رفع وامامن لا يقول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يقول بتعبد بالقياس
الاول فرفعه لا يكون نسخا محققا هذا احتمله ما ذكره ابو الحسين واما الذي قبله فقول العلة الجامعة في
القياس اما ان يكون منصوصا او مستنبطة بنظر المجتهد فان كانت منصوصة هي في معنى النص وما مثل هذا
القياس فحكمه حكم النص او قياس في معناه ولو ذهب اليه داهب بعد النبي صلى الله عليه وسلم لعدم اطلاعه عليه
على ناسخ بعد البحث عنه فانه وان كان متعبدا باتباع ما اوجبه ظنه ورفع حلمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا
يكون ذلك نسخا محققا لانه يسمى انه كان منسوخا وفرق بين الامرين اما ان كانت العلة الجامعة مستنبطة
من نظر المجتهد فحلها في حقه عبارة عن حكم حطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل معارض له ومنسوخ عليه لا يكون
نسخا على قولنا ان النسخ رفع حكم حطاب على ما قررناه وان كان سائر الناس في رفع الحلم وقطع استمراره وسوا
قلنا ان كل مجتهد مصيب او لم نقل بذلك المسئلة الرابعة عشرة اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلثة
اقوال فالمانعون منه الفرق بين القياس الجلي والخفي وصول الى القسم الاول من اصحاب الشافعي والحنابلة وانه ان كانت العلة
الجامعة في القياس منصوصة فهي في معنى النص فصح النسخ به وان كانت غير منصوصة فاما ان يكون القياس
قطعيا او ظنيا ان يكون العلة مستنبطة بنظر المجتهد فان كان قطعيا كقياس ابتداء الامة على
العبد في عموم النصيف على العبد المعتق فانه وان كان ما عبر عنه بالحلم دليلا اخر كان نصا او قياسا فلا يكون كذلك
وان كان في معنى النسخ لكونه ليس بحطاب على ما بيناه وان النسخ انما هو الحطاب الدال على ارتفاع حلم حطاب اخر
وان كان القياس ظنيا فمصيبان يكون ناسخا لان المنسوخ حلمه اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا الاول والثاني
محال لان النص والاجماع قاطعان يكون النص الخاص والاجماع معدما على القياس الظني بالاتفاق وان كان عاما فلا
يسمى لان القياس حطاب على ما سبق وان كان قياسا فلا قد وان يكون القياس الثاني راجحا على الاول وعند ذلك
فيقال بقول ان القياس الاول لا يكون قياسا لعدم توجه وان الروح سقط في الاقتضاء وناره نقول انه ان
لزم منه رفع حلمه فهو في معنى النسخ ولكنه ليس بنسخ لما سبق من ان النسخ هو الحطاب الدال على ارتفاع حلم حطاب
وهو عين محقق فيما نحن فيه ولما لم يتألف من هذه الشبهة الاولى قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان
فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله اوجب بهذا
بقاء الواحد للعشرة ولم ينسخ حكم قوله وانما هو مبنية عليه وذلك هو نفس حكم النص بالقياس لا نسخه

انهم قالوا النسخ احد البيانين مجاز بالقياس كالتخصيص والحواب عن الاول انا انما نسلم ان لو كان سوء الواحد للعموم مستفادا من القياس وليس كذلك بل استفادته اما لما هو من نفس معنى اللفظ وعن الثاني انه ما مفوض بالاجماع وبدليل العمل وخبر الواحد فانه مخصص به ولا ينسخ به

المسئلة الخامسة عشرة الدليل على جواز النسخ بحكم الخطاب لانه قوله تعالى ولا تقربوها ان على تحريم الضرب وعلى سائر انواع الاذى وعلى جواز نسخ حكمه واما احتلفوا في جواز نسخ الاصل دون التبعي والتبعي دون الاصل عسر ان الامر على ان نسخ الاصل يستلزم نسخ التبعي لان التبعي ما يعقل الا اصل وتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع واما نسخ التبعي دون الاصل فعند بعض الناس فيه تردد فقيل القاضي عبد الجبار جوزه نظرا الى ان ذلك جائز في حكم التحريم التابع للتصديق على تحريم القاذف وتحريم الضرب التعزيف وقال ابو علي لا يجوز ذلك لهما ان تحريم الضرب انما ثبت لدفع حكم الاصر وهو القتل والقطع المنهي عنه قال ولو ضربه ضربا غير مبرح لم يكن قاذفا لانه ما دفع حكم الاصر وهو القتل والقطع وهذا ضعيف لانا لا نسلم ان تحريم الضرب في حق القاذف انما كان لاجل دفع حكم الاصر بل لانه ايذاء وايلام وهو حاصل في كل ضرب وانما ثبت دلالة اللفظ على تحريم الضرب في حق القاذف لما كان اعظاما للوالدين فاذا انتهى صريحه انه دل بفحواه على تحريم الضرب الخفيف وهذا ضعيف لانا لا نسلم ان تحريم الضرب في حق القاذف انما كان اعظاما للوالدين بل لانه ايذاء وايلام وهو حاصل في الضرب الخفيف ايضا وانه يدل على ما ذكرناه قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فنقل الينا الناسخ الى حوبل واما الخلاف فما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة هل يتحقق به الدليل في حقهم ام لا وذهب بعض اصحابنا الى الاول وبعضهم الى الثاني وبه قال اصحاب ابي حنيفة واحد قولي الشافعي وهو المختار ودليله ان النسخ لو لم يكن لازما ولفوات رفع حكم الخطاب الباقي وامتناع الخروج بالفعل الواجب اولا وبالعهدة ولزوم الاثم بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية وتكليم بهذا اللازم باطل اما الملزوم اما ان الحكم ان بقي مع ورود النسخ فهو ان المكلف مأمور بالفعل على تركه له وقبل بلوغ النسخ اليه بالاجماع ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة اسيدا روا والنبي صلى الله عليه وسلم اعيد لهم بالركعات التي ادوها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينقل عليهم واما ان الحكم بالنسخ عن لازم للمكلف قبل البلوغ فمسلم ان الحكم اما ان ينتفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واما ان الحكم هو ان المكلف لو فعل العبادة التي حدها الناسخ على وجهها كان ذلك اسقاطا صحيحا خارجا عن العهدة كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لكان خارجا عن العهدة وباقيا عاصيا بفعلها كحوطه به وللمعتمد حسن شبهة الشبهة الاولى ان المكلف مصروف بالامر الشارع فلم يرتفع الشرع له وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الوكيل الوصي عن التصرف فانه لا يبعد تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله الثانية ان النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من سقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتق لها الاسقاط ان النسخ اما ان يرد على الفعل بعد اتيانه به واما ان يرد قبل فعله بعد حضوره فلا سوغه الاول على علم من اتى به لكونه مأمورا به وقبل خروجه ان خرج بعد ارادته فمنطلق بهم اذن لها من حيث لم يعلم فانه يسقط حكم الامر في حق الزوج ولا يقع الطلاق بخروجها الى ان نسخ الحكم اما ان يرد النسخ الذي هو حق الشارع فوجب ان يسقط قبل علم المكلف به كالوكيل العامل الجاهل بعزله فسائر ما لم يعلم بذلك الخامسة ان رفع الحكم

سلم ان الباقي ممنوع ولم يلزم ما ضعاره اليه وان سلمنا ذلك لكن لزم ما ذكرتموه مقصورا بالاستغاثة بلفظه ولم يلزم الطعن في الاسلام والكفر لو ان الاسلام الاب ما لوده لم يلزم منه زوال ما كان ثابتا للولد من الاسلام بتبعية ولم يلزم من ذلك حواز الاول اما الاول فلان رفع الحكم في الفرع كان ثابتا للعباس على رفع حكم الاصل والا لاستصغر الى علم جامع مقتضيه لهما وليس كذلك واما قولكم برفعه لاستغاثة وفوق من استغاثة الحكم لاستغاثة موجبه وبين استغاثة بالعباس وحواب الثاني انه ان دل ما ضعاره الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المطلوب وان لم يدل فلا خلاف بين امة اهل اللغة انه وان لم يستمر الحكم في دوامه الى دوام ضابط حكم المعرف للحكم في الفرع في ابتدايه انه لا بد من دوام احتمال الحكم حتى انه لو ابهم اخلم الحلا قطعا اشبع بقاوه بقاوها واذا لم تكن بد من دوام احتمال الحكم فلا بد وان يكون مقتضيه لاستحالة بقاء الحكم الحكم خير مقتضيه ونسخ حكم الاصل دال على عسارها واستغاثة كما لا بد منه في دوام الحكم يوجب رفع الحكم وعلى هذا فعدم اندفع البعض فانا لا نسلم ان استغاثة الاب على موجبه لاستغاثة الابن وان دوام استغاثة الاب معتبر في دوام استغاثة الابن ليلزم من استغاثة استغاثة

المسئلة السابعة عشرة لا نعرف حلافا بين الامة في ان النسخ اذا كان مع حضور النبي صلى الله عليه وسلم بمكة الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن نسخا في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل النسخ الى حوبل واما الخلاف فما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة هل يتحقق به الدليل النسخ في حقهم ام لا وذهب بعض اصحابنا الى الاول وبعضهم الى الثاني وبه قال اصحاب ابي حنيفة واحد قولي الشافعي وهو المختار ودليله ان النسخ لو لم يكن رافعا للحكم الثابت ولفوات رفع حكم الخطاب الباقي وامتناع الخروج بالفعل الواجب اولا وبالعهدة ولزوم الاثم بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية وتكليم بهذا اللازم باطل اما الملزوم اما ان الحكم ان بقي مع ورود النسخ فهو ان المكلف مأمور بالفعل على تركه له وقبل بلوغ النسخ اليه بالاجماع ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة اسيدا روا والنبي صلى الله عليه وسلم اعيد لهم بالركعات التي ادوها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينقل عليهم واما ان الحكم بالنسخ عن لازم للمكلف قبل البلوغ فمسلم ان الحكم اما ان ينتفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واما ان الحكم هو ان المكلف لو فعل العبادة التي حدها الناسخ على وجهها كان ذلك اسقاطا صحيحا خارجا عن العهدة كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لكان خارجا عن العهدة وباقيا عاصيا بفعلها كحوطه به وللمعتمد حسن شبهة الشبهة الاولى ان المكلف مصروف بالامر الشارع فلم يرتفع الشرع له وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الوكيل الوصي عن التصرف فانه لا يبعد تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله الثانية ان النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من سقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتق لها الاسقاط ان النسخ اما ان يرد على الفعل بعد اتيانه به واما ان يرد قبل فعله بعد حضوره فلا سوغه الاول على علم من اتى به لكونه مأمورا به وقبل خروجه ان خرج بعد ارادته فمنطلق بهم اذن لها من حيث لم يعلم فانه يسقط حكم الامر في حق الزوج ولا يقع الطلاق بخروجها الى ان نسخ الحكم اما ان يرد النسخ الذي هو حق الشارع فوجب ان يسقط قبل علم المكلف به كالوكيل العامل الجاهل بعزله فسائر ما لم يعلم بذلك الخامسة ان رفع الحكم

انهم قالوا النسخ احد البيانين مجاز بالقياس كالتخصيص والحواب عن الاول انا انما نسلم ان لو كان سوء الواحد للعموم مستفادا من القياس وليس كذلك بل استفادته اما لما هو من نفس معنى اللفظ وعن الثاني انه ما مفوض بالاجماع وبدليل العمل وخبر الواحد فانه مخصص به ولا ينسخ به

المسئلة الخامسة عشرة الدليل على جواز النسخ بحكم الخطاب لانه قوله تعالى ولا تقربوها ان على تحريم الضرب وعلى سائر انواع الاذى وعلى جواز نسخ حكمه واما احتلفوا في جواز نسخ الاصل دون التبعي والتبعي دون الاصل عسر ان الامر على ان نسخ الاصل يستلزم نسخ التبعي لان التبعي ما يعقل الا اصل وتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع واما نسخ التبعي دون الاصل فعند بعض الناس فيه تردد فقيل القاضي عبد الجبار جوزه نظرا الى ان ذلك جائز في حكم التحريم التابع للتصديق على تحريم القاذف وتحريم الضرب التعزيف وقال ابو علي لا يجوز ذلك لهما ان تحريم الضرب انما ثبت لدفع حكم الاصر وهو القتل والقطع المنهي عنه قال ولو ضربه ضربا غير مبرح لم يكن قاذفا لانه ما دفع حكم الاصر وهو القتل والقطع وهذا ضعيف لانا لا نسلم ان تحريم الضرب في حق القاذف انما كان لاجل دفع حكم الاصر بل لانه ايذاء وايلام وهو حاصل في كل ضرب وانما ثبت دلالة اللفظ على تحريم الضرب في حق القاذف لما كان اعظاما للوالدين فاذا انتهى صريحه انه دل بفحواه على تحريم الضرب الخفيف وهذا ضعيف لانا لا نسلم ان تحريم الضرب في حق القاذف انما كان اعظاما للوالدين بل لانه ايذاء وايلام وهو حاصل في الضرب الخفيف ايضا وانه يدل على ما ذكرناه قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فنقل الينا الناسخ الى حوبل واما الخلاف فما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة هل يتحقق به الدليل النسخ في حقهم ام لا وذهب بعض اصحابنا الى الاول وبعضهم الى الثاني وبه قال اصحاب ابي حنيفة واحد قولي الشافعي وهو المختار ودليله ان النسخ لو لم يكن رافعا للحكم الثابت ولفوات رفع حكم الخطاب الباقي وامتناع الخروج بالفعل الواجب اولا وبالعهدة ولزوم الاثم بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية وتكليم بهذا اللازم باطل اما الملزوم اما ان الحكم ان بقي مع ورود النسخ فهو ان المكلف مأمور بالفعل على تركه له وقبل بلوغ النسخ اليه بالاجماع ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة اسيدا روا والنبي صلى الله عليه وسلم اعيد لهم بالركعات التي ادوها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينقل عليهم واما ان الحكم بالنسخ عن لازم للمكلف قبل البلوغ فمسلم ان الحكم اما ان ينتفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واما ان الحكم هو ان المكلف لو فعل العبادة التي حدها الناسخ على وجهها كان ذلك اسقاطا صحيحا خارجا عن العهدة كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لكان خارجا عن العهدة وباقيا عاصيا بفعلها كحوطه به وللمعتمد حسن شبهة الشبهة الاولى ان المكلف مصروف بالامر الشارع فلم يرتفع الشرع له وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الوكيل الوصي عن التصرف فانه لا يبعد تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله الثانية ان النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من سقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتق لها الاسقاط ان النسخ اما ان يرد على الفعل بعد اتيانه به واما ان يرد قبل فعله بعد حضوره فلا سوغه الاول على علم من اتى به لكونه مأمورا به وقبل خروجه ان خرج بعد ارادته فمنطلق بهم اذن لها من حيث لم يعلم فانه يسقط حكم الامر في حق الزوج ولا يقع الطلاق بخروجها الى ان نسخ الحكم اما ان يرد النسخ الذي هو حق الشارع فوجب ان يسقط قبل علم المكلف به كالوكيل العامل الجاهل بعزله فسائر ما لم يعلم بذلك الخامسة ان رفع الحكم

المسئلة السادسة عشرة اختلفوا في نسخ اصل القياس هل يبقى معه حكم الفرع ام لا وذهب بعض اصحابنا الى جسفه الى بقائه والمأمون الى مشاقه وهو المختار لان سبب ثبوت الحكم في الفرع تابع لاستغاثة علته لحكم الاصل فاذا نسخ حكم الاصل ارتفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم نسم دليلا لما سبق وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع وان كان التابع فلا خفى ان دلالة اللفظ على تحريم القاذف بحكمه صريح اللفظ على تحريم الضرب في حق القاذف وهذا لان التابع عندنا لا يدل على حكم المتبوع وان دل المتبوع على حكم التابع

جكم مر

المسئلة الخامسة عشرة الدليل على جواز النسخ بحكم الخطاب لانه قوله تعالى ولا تقربوها ان على تحريم الضرب وعلى سائر انواع الاذى وعلى جواز نسخ حكمه واما احتلفوا في جواز نسخ الاصل دون التبعي والتبعي دون الاصل عسر ان الامر على ان نسخ الاصل يستلزم نسخ التبعي لان التبعي ما يعقل الا اصل وتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع واما نسخ التبعي دون الاصل فعند بعض الناس فيه تردد فقيل القاضي عبد الجبار جوزه نظرا الى ان ذلك جائز في حكم التحريم التابع للتصديق على تحريم القاذف وتحريم الضرب التعزيف وقال ابو علي لا يجوز ذلك لهما ان تحريم الضرب انما ثبت لدفع حكم الاصر وهو القتل والقطع المنهي عنه قال ولو ضربه ضربا غير مبرح لم يكن قاذفا لانه ما دفع حكم الاصر وهو القتل والقطع وهذا ضعيف لانا لا نسلم ان تحريم الضرب في حق القاذف انما كان لاجل دفع حكم الاصر بل لانه ايذاء وايلام وهو حاصل في كل ضرب وانما ثبت دلالة اللفظ على تحريم الضرب في حق القاذف لما كان اعظاما للوالدين فاذا انتهى صريحه انه دل بفحواه على تحريم الضرب الخفيف وهذا ضعيف لانا لا نسلم ان تحريم الضرب في حق القاذف انما كان اعظاما للوالدين بل لانه ايذاء وايلام وهو حاصل في الضرب الخفيف ايضا وانه يدل على ما ذكرناه قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فنقل الينا الناسخ الى حوبل واما الخلاف فما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة هل يتحقق به الدليل النسخ في حقهم ام لا وذهب بعض اصحابنا الى الاول وبعضهم الى الثاني وبه قال اصحاب ابي حنيفة واحد قولي الشافعي وهو المختار ودليله ان النسخ لو لم يكن رافعا للحكم الثابت ولفوات رفع حكم الخطاب الباقي وامتناع الخروج بالفعل الواجب اولا وبالعهدة ولزوم الاثم بالفعل الواجب الناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية وتكليم بهذا اللازم باطل اما الملزوم اما ان الحكم ان بقي مع ورود النسخ فهو ان المكلف مأمور بالفعل على تركه له وقبل بلوغ النسخ اليه بالاجماع ولهذا فان اهل قبا لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة اسيدا روا والنبي صلى الله عليه وسلم اعيد لهم بالركعات التي ادوها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينقل عليهم واما ان الحكم بالنسخ عن لازم للمكلف قبل البلوغ فمسلم ان الحكم اما ان ينتفي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واما ان الحكم هو ان المكلف لو فعل العبادة التي حدها الناسخ على وجهها كان ذلك اسقاطا صحيحا خارجا عن العهدة كما لو صلى الى الكعبة قبل بلوغ النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لكان خارجا عن العهدة وباقيا عاصيا بفعلها كحوطه به وللمعتمد حسن شبهة الشبهة الاولى ان المكلف مصروف بالامر الشارع فلم يرتفع الشرع له وان لم يعلم المكلف بالرفع كما لو عزل الوكيل الوصي عن التصرف فانه لا يبعد تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله الثانية ان النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من سقط عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتق لها الاسقاط ان النسخ اما ان يرد على الفعل بعد اتيانه به واما ان يرد قبل فعله بعد حضوره فلا سوغه الاول على علم من اتى به لكونه مأمورا به وقبل خروجه ان خرج بعد ارادته فمنطلق بهم اذن لها من حيث لم يعلم فانه يسقط حكم الامر في حق الزوج ولا يقع الطلاق بخروجها الى ان نسخ الحكم اما ان يرد النسخ الذي هو حق الشارع فوجب ان يسقط قبل علم المكلف به كالوكيل العامل الجاهل بعزله فسائر ما لم يعلم بذلك الخامسة ان رفع الحكم

يصح بعد علم المكلف بالنسخ فرفعه إما أن يكون بعلمه أو بالنسخ والعلم شرط في الرفع وكان الرفع بالنسخ والجزم
دفعه عند محققي الشيوخ والجواب عن الأولى بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل وعن الثانية بأنهم قالوا إن
النسخ إذا لم يتوقف على رفع المنسوخ عنه لا يتوقف على علمه ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد
عدم اعتباره في النسخ فإنه لا مانع أن يكون عدم اعتبار العلم ثم لعدم تضمنه رفع حكم خطاب سابق بخلاف ما نحن فيه
وكان العلم شرطا فيه لما ذكرناه وعن الثالثة والرابعة بمنع الحكم فيما ذكروه من صور الاستشهاد
وعن الخامسة أن رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم ولا يتحقق المشروط دون شرطه **المسألة** الثامنة عشر
الزيادة على النص هل يكون نسخا وقد اتفق العلماء على أن الزيادة إذا كانت مستقلة بنفسها عن العبادة المزيد
عليها أنها لا تكون ناسخة لحكم المزيد عليه وذلك كزيادة صلاة على صلوات أو صوم أو حج أو زكاة إلا ما
نقل عن بعض العراقيين أنهم قالوا إن زيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس يكون نسخا من جهة أن الصلاة
الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى تخرج عن كونها وسطى وهو
غير صحيح لوجهين الأول أن النسخ إنما يكون لحكم شرعي على ما تقدم وكون العبادة وسطى أمر حقيقي ليس بحكم شرعي
الثاني أنه يلزم عليه أنه لو أوجبت أربع صلوات ثم أوجب صلاة خامسة أو زكاة أو صوم أن يكون ذلك
نسخا لإخراج العبادة الأخيرة عن كونها أخيرة وإخراج العبادة الأولى عن كونها أربعا وهو خلاف الإجماع
وإنما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلاة واحدة وزيادة جلدات على جلدات الحد
وأمور زيادة صفة في رقبة الكفارة كالإيمان أما غير ذلك من الزيادات فذهب أصحاب الشافعي والحنابلة وجماعة
من المعتزلة كالجبائي وأبي هاشم إلى أنها لا تكون نسخا وقالت الحنفية تكون نسخا ومنهم من فصل ثم القائلون بالتفصيل
منهم من قال إن كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاده مفهوم المخالفة والشرط كانت الزيادة نسخا كإيجاب
الزكاة في معلوفة الغنم فإنه خلاف ما أفاده قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة من نفي الزكاة عن المعلوفة
وإلا فلا ومنهم من قال إن كانت مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كزيادة التغريب في المستقبل على الحد وزيادة
عشرين جلدة على حد القاذف كانت نسخا وإن لم تغير حكمه في المستقبل فإنها لا تكون نسخا وسواء كانت الزيادة
لا تنفك عن المزيد عليه كما لو أوجب علينا ستر الفخذ فإنه يجب ستر بعض الركبة ضرورة أن ما لا يتم الواجب إلا
به فهو واجب أو كانت الزيادة غير متصلة بالمزيد عليه وذلك كما كان قطع رجل السارق بعد قطع يديه
وهذا هو مذهب الكرخي وأبي عبد الله البصري من المعتزلة ومنهم من قال إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه
تغيرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده
كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خير بين فعلين ثم زيد فعل
ثالث فإنه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين وإلا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة
على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كشرائط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار
ومنهم من قال إن كانت الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصال اتحاد رافع للتعدد والانفصال كزيادة
ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ وإن لم تكن الزيادة كذلك كزيادة عشرين جلدة على حد القاذف فلا يكون نسخا

وهذا هو الذي حكاه الغزالي في المختار أنه إن كانت الزيادة مما يغير المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك
موجبا للنظر في دليل الزيادة فإن كان مما يجوز به نسخ النص فهو نسخ وإلا فلا وإن لم تكن الزيادة منافية
عن المزيد عليه أو كانت رافعة لحكم العقل الأصلي لا غير لم يكن ذلك نسخا شرعيا وإن كان نسخا لغويا وجاز بما
يصلح أن يكون دليلا في موضعه وإن لم يجز به النسخ كالقياس وخبر الواحد ونحوه وهذا هو اختيار أبي الحسين
البصري وإذا أتينا على شرح المذاهب بالتفصيل فلا بد من النظر فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسائل
الفروعية والكشف عن وجه الحق في كل واحد منها تتمة للمقصود وهي عشرة فروع الأول إذا وجبت الزكاة
في معلوفة الغنم لا يكون ذلك نسخا لحكم قوله صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة زكاة لأنه لا يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة على ما سبق
في إبطال دليل الخطاب وأما بتقدير القول به فغايته نفي الزكاة عن المعلوفة على حكم العقل الأصلي فرفعه لا يكون نسخا لما تقدم وإن
سلمنا أن دليل الخطاب حجة وأنه يدل على نفي الزكاة عن المعلوفة فلا يخفى أن وجوب الزكاة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل
الخطاب فيكون نسخا **الفرع** الثاني إذا زيدت ركعة على ركعتي الصبح بحيث صارت صلاة الصبح ثلاث ركعات قال أبو
الحسين البصري هذا ليس بنسخ لحكم الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح لأن زيادة الركعة إما أن تكون نسخا للركعتين أو
نسخا لإجزائهما أو وجوبهما أو نفي لوجوب التشهد عقيب الركعتين لا جائز أن يكون نسخا للركعتين لأن النسخ لا يتعلق
بالأفعال نفسها والركعتين فإنهما لم ترتفعا ولا جائز أن يكون نسخا للإجزاء وإلا لكانت زيادة غسل عضو آخر في طهارة
الصلاة نسخا لإجزائها ووجوبها [illegible] غسل العضو الزائد ولم نقل به من قال بهذا المذهب كالقاضي
عبد الجبار على ما عرف من مذهبه ولا جائز أن يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين لأنه إنما كان واجبا آخر الصلاة
وذلك غير مرتفع ولا مغير وإنما المتغير آخر الصلاة فإن آخرها كان بآخر الركعتين والآن صار آخر الثالثة وقد
بالغ في إبطاله الأئمة الحصر فإنه كان تحريم الزيادة على الركعتين والتحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة وليس
بحق إذ لقائل أن يقول إنما يصح ذلك أن لو كان الأمر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك
بل الممكن أن يكون دالا على وجوب الركعتين وقد سلم في إبطاله أن النسخ إنما هو لإجزاء الركعتين بعد
انفرادهما وهو حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة وفيه نظر إذ لقائل أن يقول معنى كون الركعتين مجزئة أنه تخرج
بها عن عهدة الأمر ومعنى الخروج بها عن العهدة أنه لا يجب معه فعلها مرة أخرى وليس ذلك حكما شرعيا بل كون رفعه
نسخا شرعيا بل هو من مقتضيات النفي الأصلي والأظهر في الرد عليه أن يقال ما ذكره من الإلزام باشتراط
غسل العضو الزائد وإن كان لازما على القاضي عبد الجبار فهو لازم لغيره كالغزالي ونحوه والقائل بأنه يكون
ذلك نسخا فلا بد من الدلالة عليه ولم يتعرض لذلك وإن قدر لزوم ذلك فلا يخفى أن وجوب الجلوس للتشهد عقيب الركعتين
حكم شرعي وقد ارتفع بزيادة الركعة والقول بأن المعتبر إنما هو آخر الصلاة ليس كذلك فإن التشهد كان واجبا
عقيب الركعتين وبالزيادة صار غير واجب **الفرع** الثالث زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة
على الثمانين ليس بنسخ لأن النسخ يستدعي رفع ما ثبت بحكم الحكم الشرعي ولا يتحقق ذلك إذ الأصل نفيها [illegible]
قبل الزيادة وبعدها فإن قيل فالنسخ ارتفاع حكم الثمانين من جهة أحد الأحوال أن الثمانين قبل الزيادة كانت
كل الحد الواجب وقد صارت بعد الزيادة بعض الحد الثاني أن الثمانين كانت بمجردها قبل الزيادة [illegible] وقد ارتفع

احراوها بالزياده الثالث اليمانيون وحدها بان يعلق بها السبق ورد الشهاده وبغير الزياده بال يعلق
دكل بالتماس السرابع ان التماس حل الزياده كان يحب الاقتصار عليها وبغير الزياده بال يغير الوجوب
الخامس ان حل الزياده كانت الزياده عمرو احبه وغير بال يغير الحلم بالحاب الزياده والحواس الاول
انه لا معنى لون التماس حل الزياده كل الواجب الا انها واجبه وعمرها لمس واجبا ووجوبها لم يرتفع وانما
ارتفع بالزياده عدم وجوب الزياده وذلك معلوم بالبراءه الاصليه فلا يلزم رفع نجاسه وانما
متعلق في الفرع الاول فتامل وعن الثالث ان لم ان السبق ورد الشهاده متعلق بالتماس بان يكون الصرف وكل حلم
يعلق دليل بالتماس الا ان حاصل السبق يرجع الى عدم موافقة الشرع ورد الشهاده الى عدم قبولها ودليل
معلوم بالنفي الاصلي ورد الشهاده وان كان معلوما من قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهاده فليس من مقتضيات دليل
الحاق التماس برفعه لا يلزم نجاسه عينا وعن السرابع ان معنى وجوبه اقتضاء على التماس قيل الزياده
انما واجبه ولا يحور الزياده عليها ووجوبها لم يرتفع وانما المرتفع عدم الجواز المستند الى البراءه الاصليه
وذلك ليس نسخا على ما تعلم وعلى فهذا فقد خرج الجواب عن الالزام الخامس ايضا **الفرع** الرابع اذا اوجب
الله تعالى غسل الرجلين على المعسر بدل المسح على الخفين وجب ايضا في الطهاره من الطعام
والصيام ثم زاد بالنسبة وهو الاغناء هل يلزم ذلك نسخا لوجوب غسل الرجلين على المعسر ووجوب التخيير
بين الطعام والصيام على الموسر الجواب انه نسخ لغسل الرجلين وليس نسخا للتخيير بين الاطعام والصيام
لان التخيير بين الاطعام والصيام على المعسر معناه ان الواجب واحد منهما وان غيرهما لا يقوم مقامهما
ووجوب احدهما لا بعينه عن مرتفع واما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما وذلك لا يقتضي السعي
للاصلي فرفعه لا يلزم نسخا شرعيا **الفرع** الخامس اذا وقف الله تعالى الحلم على شاهدين يقوم
ويسهدوا شهدين فاذا جوز الحلم شاهدين ومنع تحير الواطئ هل يلزم ذلك نسخا للحكم بالشاهدين على
المعسر الجواب انه ليس بنسخ وذلك لان منصب الانبياء جواز الحلم بالشاهدين وان شهادتهما صحيحة وليس فيه ما يدل على
اسقاط الحكم بحجة اخرى لا بالنطق المفهوم ولا بحجة منه على ما تقدم وان كان حجة فغير يلزم نسخا ولا تحور تحير الواطئ
الفرع السادس اذا اوجب الله تعالى على عنين فيه مطلقة في نهار الطهار فيفسدها بعد ذلك بالامكان ان يقال
الله تعالى اراد بدلالته الدلالة على جواز الرجعة الكافرة وعنها كان العسر بالامكان نسخا ولا تحوز بدليل
العقل والعاشر في تحير الواطئ والا كان بعد المطلوب نسخا **الفرع** السابع اذا اوجب الله تعالى قطع
يد السارق ورجله على المعسر فاما حتم قطع احد الاخرى بعد ذلك كان رافعا لحكم الاباحه الاصليه لحكم
العقل الاصلي فلا يلزم نسخا عينا وان كان رافعا للتحريم وان جاز ان يلزم نسخا فليس نسخا للمقتضي
المنصل بالكون لعدم دلالته عليه **الفرع** الثامن اذا ورد في الطهاره اشتراط غسل عضو زائد على
الاعضاء الستة فلا يلزم ذلك نسخا لوجوب الاعضاء الستة اذ هي واجبه مع وجوب غسل العضو الزائد
ولا لاخراجها عند الاقتصار عليها لان معنى كونها محرمة امساك الامر بفعلها عن الوقوف على
امر اخر وامساك الامر بفعلها عن مرتفع وانما المرتفع عدم الوقوف على شيء اخر وذلك المرتفع

ف
وان

غسله

وهو عدم اشتراط امر اخر اما ان مستند الى حكم الاصل العقلي فلا يلزم رفعه نسخا شرعيا وعلى هذا يكون
الحلم فيما اذا زيد في الصلاه شرط **الفرع** التاسع قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل دال على جعل الليل
غايه الصوم فاتخاذ صوم اول الليل بعد ذلك هل يلزم نسخا لما دلت عليه الآيه من كون اول الليل غايه
الصوم وطرفا له والحق في ذلك ان يقال ان قلنا ان مفهوم الغايه ليس بحجه وانما يدل على عدم الحكم
الى القائله ان يلزم الحلم فيما بعد الغايه على خلاف ما قبلها فاتخاذ صوم اول الليل لا يلزم نسخا لمدلول
الآيه والا كان نسخا امسغ دلك بل لان العقل وحبر الواحد **الفرع** العاشر اذا قال الله تعالى صلوا
ان تتم مطهرين واشترط بشرط اخر لا يلزم نسخا لانا انما ان يلزم نسخا لوجوب الصلاه مع الطهارة او
لاحدهما او لما قبله من رفع عدم اشتراط شرط اخر وليس شيء اخر لا سبيل الى الاول لان الوجوب مع الطهارة
لم يرتفع والثاني لا سبيل اليه لما سبق في الفرع الثامن والثالث لانه رفع حلم العقل الاصلي فلا يلزم نسخا شرعيا
والرابع لا يدري تصوره لان الاصل عدمه وعلى هذا اذا نص قوله تعالى ولتطوفوا بالبيت العتيق موجب للطهاره
مطلق الطهاره ومن غير طهاره كاشتراط الطهاره بقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاه لا يلزم نسخا لوجوب
الطواف لعا وجوبه بركة لا اخرابه ولا لعدم اشتراط الطهاره لما تبناه ولان المنع ان في الاخر انما هو الطواف
بالبيت صلوه والوجه في ذلك ان يقال بوجوب الطهاره مع الطواف مجرد ا من غير طهاره حتى
اعتقد ان رفع الاخر يلزم نسخا لحكم الكتاب بحبر الواحد **المسئله** التاسعه عشر اجمعوا على ان نسخ سنه
من سنن العبادات لا يلزم نسخا للاصل العباده لنسخ شطر الراس والوقوف على بطن الامام في الصلاه واختلفوا في ان
نسخ ما توقف عليه صحة العباده هل يلزم نسخا لتلك العباده ام لا وذهب الكرخي وابو الحسن البصري الى انه لا يلزم
لانه لا يلزم نسخا للعباده وسواء ان المنسوخ جزء من مفهوم العباده كالركعه من صلاه الظهر مثلا او شرطا خارجا
عن مفهوم الصلاه كالوضوء من المتطهر من قال انه نسخ للعباده مطلقا واليه ميل الغزالي ومنهم من فصل بين
الجزء والشرط واوجب نسخ العباده بنسخ جزء العباده دون شرطها كالقاضي عبد الجبار والمختار انه لا يلزم
نسخا للعباده مطلقا اما اذا كانت الصلاه اربع ركعات فحل ركعتين منها واجتزء فيها باحد الواجبين
لو جب نسخ الواجب الاخر ولو لم تكن الصلاه واجبه والطهاره شرطا فيها فنسخ اشتراط الطهاره لا يلزم
موجبا نسخ وجوب الصلاه بل الوجوب باق بحاله وانما نسخ فان قيل اذا اوجب الشارع اربع ركعات
ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب اصل العباده كما انه نسخ للبعض وبعيه للبعض فان
الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع بل هي عباده اخرى والا لكانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع
ركعات اتيانا بالواجب وزياده ثم لو اوجب عليه الصدق بدرهم فتصدق بدرهمين وان لنا ان وجوب
الركعتين باق بحاله غير انها كانت قبل نسخ الركعتين لا يجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الركعتين الزائدتين حتى
صارت تجزي وكان يجب باخر السهر الى ما تحت الاربع وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وعلى هذا يلزم
الحلم فيما اذا نسخ شرط العباده فانها كانت قبل النسخ لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط والجواب
قولهم ان نسخ الركعتين نسخ لوجوب اصل العباده ليس كذلك بل لان وجوب الركعتين قولهم الركعتان

عباده اخرى غير العباده الاولى ان اراد وانا الغير به انها بعض منها والبعض غير الكل فسلم ولكن لا يكون نسخا
للولعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان اراد وا به انها ليست بعضا من الاربع فهو ممنوع سلمنا لو
كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا فرائى قائما واحدا وزياده قلنا ولو لم يكن بعضا لم يكن الواجب الاول
بل عباده اخرى لا تفوت فى وجوبها الى زوال امر يدل على وجوبها وهو خلاف الاجماع وحينئذ لم يبق صلاة
الصبح عند الاسار بار بع ركعات اما كان لا حال ما يلزم الصلاه فيها هو لهم انها كانت قبل الزلعس
لا غير قلنا ان اردتم بعدم امتثال الامر والاتيان عليها فذلك مسلم الى الليل الاصلى فرفعه لا يكون نسخا
وان اردتم وجوب القضاء فهو ممنوع للزوم التفويت العباده وهو لهم انه كان يجب تاخير السهر الى ما بعد الاربع
ليس كذلك فان السهر بعد الزلعس جائز بغير عائته انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه فلبقايه على النبى الاصلى
فرفعه لا يكون نسخا شوعيا على ما عرف نعم لو قيل برفع جواز بحكم الشرع كان ذلك نسخا وعلى هذا فقد عرف الجواب
عن قولهم ان العباده كانت لا تجزى دون الطهاره فصارت بحيث لو تسلل العشرون انفق العلماء على جواز
رفع جميع التكاليف باعدام العقل الذى هو شرط فى التكليف وانه يستحيل ان يكلف الله احدا بالنهى عن معرفته
الا على رأى من يجوز التكليف بما لا يطاق وذلك لان تكليفه بالنهى عن معرفته يستدعى العلم بنهيه والعلم بنهيه
يستدعى تعلم براءته فان من لا يعرف البارى يستحيل عليه ان يكون عالما بنهيه فاذا لم يعرفه يستحيل ان يكون
على معرفته وهو دور ممتنع واما الخلاف فى امور ثلاثه الاول انه هل يتصور نسخ وجوب معرفه
الله تعالى وسلر المنعم وشكر المنعم وقبح الكفر والظلم والكذب وللدليل على ما قبل بوجوبه الحسن وقبح
لبعضه فى ذاته فرجعت المعتزله بناء على فاسد اصولهم فى اعتقاد الحسن والقبح الذاتى ورعايه الحكم فى افعال
الله تعالى الى اشباع نسخ هذه الاحكام لاعتقادهم ان المقتضى لوجوبها وقبحها انما هو صفات ذاتيه لا
يجوز سد بلها ولا تغييرها ومحى فعد الطلبا هذه الاصول وبنيها على فسادها فما يعدم الباقى انه وان
جاز نسخ هذه الاحكام فمعاذ الله ان يعتقد هل يجوز ان ينسخ عنه جميع التكاليف ام لا اجملوا فيه
فقها واتيانا واحضار العرائى المنسوخ ودلل مصدرا منه الى اذ المنسوخ عنه كحكم عليه معرفه النسخ والناسخ
والدليل المنسوخ عليه فهذا النوع من التكليف لا يمكن بل هو ممتنع بالضرورة وليس من هذا فى شى
قلنا بان النسخ لا يحصل فى حق المكلف دون علمه بنزول الناسخ بل الشرع يحقق النسخ بجميع التكاليف فى حق من
علمه بالنسخ وان لم يكن مكلفا بمعرفه النسخ **خاتمه** فى طريق معرفه الناسخ والمنسوخ ومعلوم
ان ما ثبت بالاجماع فانه لا يعارضه ما ثبت بالنص ولا بالاجماع ومن وجد دون وجد فان ساواه من كل
وجه فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوما والاخر مظنونا فان كانا معلومين او مظنونين
فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر او اقترانهما او لا يعلم شى من ذلك فان علم تاخر احدهما عن الاخر فهو ناسخ
والمتقدم منسوخ ودلل قد يعرف اما بقول النبى او المنسوخ كقوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ
وهذا منسوخ او اجماع الامه على ذلك واما بالتاريخ ودلك قد يعلم اما بان يكون فى اللفظ ما يدل على
العدم والتاخر كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها واما باسناد الراوى احدهما

الى شى متقدم كقوله كان هذا فى السنه الثالثه وهذا فى السنه الرابعه واحدهما معلوم التقدم على
الاخرى هذا ان اسند الناسخ والمنسوخ متنا وكل وليس الطريق الصحيح فى معرفه النسخ ان يقول
الصحابى كان هذا الحكم قبل هذا بسنه فانه رما قال ذلك عن اجتهاد ولا ان يقول فى احد المتواترين انه كان قبل الاخر
لانه يمتنع سمع المتواتر بقول الواحد ولا يلزم من سبق الولد من صاحب الفراش ضمنا من قول الشارع الثابته
فى الولد ان احدى المراتين وان كان السبب لاسبق لهما اسند امثل ذلك هنا كما قاله الناصح عبد الجبار
فان غايه ذلك الجواز ولا يلزم منه الوقوع ولا ان يكون احدهما مسمى فى الصحيح قبل بعد الاخر لانه لئن يرسب
سلمات فى الصحف على ما سبقا فى التنزل ولا ان يلزم ان راوى احدهما ارجح من الصحابه لانه ورسل عمن يعلم
صحبته وان روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير واسطه ولجواز ان يكون راويه متقدم الصحبه متاخر
يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الاخر كما دلت عليه رواياته لطارت ولا ان يكون احد الراويين معدود الصحبه
بعد ايطاع صحبه الراوى الاخر لجواز سماعه عمن بعد مته صحبته ولا يلزم احد المصيرين على وفق قضيه العقل
والبواه الاصليه والاخر على خلافه فانه ليس بعدم الموافق لدليل اولى من المخالف واما ان علم احدهما مع
تعذر الجمع بينهما فعندى انه دلل عن متصور الوقوع وان جوزه قوم وبعد بوقوعه فالواجب اما الوقوف
عن العمل باحدهما او التخيير بينهما ان امكن ولدلل الحكم بهما اذا لم يعلم شى من ذلك واما اذا كان احدهما معلوما والاخر
مظنونا فالعمل بالمعلوم واجب سواء تقدم او تاخر او جهل الحال فى ذلك لانه ان كان متاخرا عن المظنون كان ناسخا والا
كان مع وجوب العمل به اقدر بانى هذا العلم بهما اذا ساقا من كل وجه واما ان ساقا من وجه دون وجه بان يكون كل
واحد منهما اعم من الاخر من وجه دون وجه كما فى قوله صلى الله عليه وسلم يزاح منه ما فضل عنه فانه خاص فى المدل وعام فى النساء
والرجال وقوله تهدد عن قتل النساء فانه خاص فى النساء عام بالنسبه الى المدل فالحكم فيهما كما لو ساقا من كل وجه
فعلى الاعتبار **الاصل الخامس فى القياس** وسمل على مقدمه وخمسه ابواب اما المقدمه ففى تحقيق معنى
القياس وبيان ركانه اما القياس فهو فى اللغه عبارة عن التقدير ومنه يقال مسحت الارض بالقصبه ومسحت الثوب
بالدراهم اى قدرته بذلك وهذا يدل على ان من قاس احدهما الى الاخر انما ساواه فهو مقيسه واضافه من يقيس وهذا يقال فلان
يقاس بفلان وهذا قياس هذا اى مساويه ولا فارقه واما فى اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العلس وقياس
الطرد اما قياس العلس فعبارة عن تحصيل يقتضى حكم معلوم فى غيره لامن احدهما فى علة الحكم وذلك كما لو قيل لو لم يلزم
الصوم شرطا فى الاعتكاف لما كان شرطا عند نذره ان يعكف صائما كالصلاه فان الصلوه لما لم تكن شرطا فى الاعتكاف لم يلزم
من شرطه اداء ان يلزم مصليا فالاصل هو الصلوه والفرع هو الصوم وحكم الصلاه انها ليست شرطا فى الاعتكاف
والعلة هى الصوم بعينه وهو انه شرط فى الاعتكاف وقد افترقا فى العلة لان العلة التى لاجلها لم يلزم الصلاه
شرطا فى الاعتكاف انها لم يلزم شرطا فيه حالة الندر وهذه العلة عين موجوده فى الصوم لانه شرط فى الاعتكاف حالة
الندر اجماعا واما قياس الطرد وهو ما علل فيه عبارات عين موضعيه لا يدرى الاشارة اليها والى اثباتها بل كو يعلل
ذلك ما هو الحاصل فيه فمنها قول بعضهم انه عبارة عن اصابه الحق وهو منقوض باصابه الحق فى النص والاجماع
فانه على ما هو الحاصل وليس بقياس ولئن اصابه الحق فرع القياس وحكم له وحكم القياس لا يكون هو القياس ومنها

الجامع فالحكم والصفة الجامعة اوصاف واطرافها منتشرة الى اقسام لتنزه لا يحصى وكان يجب استقصاء ما في الذكر
والاشارة اليه لكنا اقتصرنا وهو في الخامس ان يكلم او للتردد والشك والتحديد اما هو التعيين والتردد
في التعيين السادس هو ان القياس الفاسد قياس في هو غير داخل في هذا الحد وذلك لان هذا القائل
قد اغفل في حده حصول الجامع ومهما كان القياس صحيحا فالقياس الذي لم يحصل الجامع فيه هو قسم الامر لا يكون
داخلا فيه وكان يجب ان يقال امر جامع في ظن المجتهد فانه نعم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه هو قسم من
والحوالة عن الاسئلة الاولى ان كلمة حمل المعلوم على المعلوم اما هو السوق بعينها في حكم الاصل اما مطلقا
وقوله بعد ذلك في اثبات حكم او نفيه اشارة الى دليلها حاصل لكل الحكم والى امه وهي دلالة على نفس السوق هي مفهوم
لكل قد بينا ها مانا لا نكون مكررا او عن الثاني وان كان هو اولى الاشكالات الواردة ها هنا ان يقال لا حكم ان
قول القائل حمل معلوم على معلوم في اثبات كلمة لهما او نفيه عنهما شعر بما سبق حكم الاصل بالقياس حتى يلزم منه الدور
لان القياس على ما علم من كتب الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع من الاصل والفرع والحكم والاصل عن مستند
في سوقه ولا فيه الى مجموع هذه الامور اذ هو غير موقوف على الفرع ولا على نفسه وانما هو موقوف على سوقه على الوصف
الجامع وهو العلة حسبان الشرع لم يثبت الحكم في الاصل الا لما عليه وله ولهذا قال الجاحد في جحده في ابتداء حكم لهما او
نفيه عنهما ما مر جامع بينهما والوصف الجامع ركن في القياس وليس هو نفس القياس عموان الكلام انما وقع في تحديد القياس
السرعي في مصطلح اهل الشرع وذلك لا يلزم ان يكون حكما في علم القياس فيه عما والصفة ليست حكما حتى يجب ان لا يكون
مندرجا فيه وعلى هذا خروج القياس العقلي والطرد الدور للقياس الشرعي لا يلزم موجبا لنقصانه وقصوره وعن
السوابع انه وان كان دليلا تاما الحكم والصفة ونفس كل واحد غير داخل في مفهوم القياس فدليله
لم يكن ليوقف مفهوم القياس عليه حتى يحتاج بحصول التعريف بل للمساعدة في الكشف والايضاح بدليل الاقتران
وذلك مما لا يحل الحد ولا يلزم رد ذلك الا بعد اقامة دليل لنا في الاقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه وعن الخامس ان الدليل
والتعريف قد يجعلان حمل معلوم على معلوم ما مر جامع بينهما وما وقع فيه التردد لحرفا وقد بينا ان التحديد والتعريف
غير متوقف عليه وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح فلا يلزم ان يكون ذلك ما علم بتوقف الحد وكيف وانه لا معنى للتردد بعد سوق البيان
في اقسام الحكم والجامع الى ما قيل وهي الاقسام والصفات اللازمة التي لا تردد فيها وعلى اذ سلم ان المطلوب
اما هو تحديد القياس الشرعي الفاسد ليس من هذا القبيل فجوز الحد لا يلزم مطلقا الا للذين يردعليه اسكالا
مختصا عنه وهو ان الحكم والصفة معا وانما مسموع على القياس اجماعا وليس هو ركنا في القياس لانه يشتمل الدليل
يلزم ذلك في الدليل لما فيه من الدور والتسلسل وعند ذلك فليلزم احد اثبات الحكم ونفيه في الفرع في محل القياس فيتعين ان يكون
ركنا في القياس وهو دور معي وقد اجيب في حد القياس حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اجراه الى الفرع
والاصل والمختار في حد القياس ان يقال انه عبارة عن استواء الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل

وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عن جميع ما عترضها من السكتات العارضة لغيرها على ما تقدم وادا عرفت معنى القياس
فهو مشتمل على اربعة ارکان الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع فهو مشتمل اما الاصل فقد يطلق على
امور الاول ما بني عليه غيره لعولنا ان معرفة الله تعالى اصل في معرفة رسالة الرسول وحيث ان معرفة الرسول بني على معرفة
المرسل الثاني ما تعرف بنفسه من غير افتقار الى غيره وان لم يبتن عليه غيره ودليلكم مقبول في تحريم الربا في البرين
فانه اصل وان لم يبن عليه غيره وعلى هذا احتلف العلماء في الاصل في القياس ودليلكم اذا فسد القياس على المنصوص
عليه بقولنا في الخمر حرمت الخمر لعينها في تحريم الثوب هل الاصل هو نفس الخمر او الحكم الثابت
في الخمر وهو التحريم وما يعاف الدليل على ان العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الاصل فما يعم الملتمس
الاصل هو النص الدال على تحريم الخمر لانه الذي وقع عليه التحريم والاصل ما بني عليه غيره وقالت المعتزلة الاصل هو
الخمر الناشئة هي منها لان الاصل ما كان حكم الفرع مستفادا منه ومردودا اليه وهذا انما يتحقق في نفس الخمر وقال
بعضهم الاصل انما هو المحل الثابت في الخمر لان الاصل ما بني عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره او
الطرق والعلل الجامعة موجودة في حكم الخمر فكان هو الاصل فالاولى ان يقال ليس الاصل هو النص لان النص هو الطريق الى
العلم بالحكم ولو تصور العلم بالحكم في الجمود دون النص كان القياس ممكنا ولانه لو كان النص هو الاصل للزم طريقا الى معرفة
الحكم الذي هو المراد وهو اصل القياس بطريق الاولى للزوم الدور والمنفي ما كان القياس انما هو حكم الفرع لا غير وفي الثالث
من وجهين الاول انه مبني على تصور القياس بغير الوجه وهو عين ما مانع بيانه وما دل على المال فقد ابطلناه صحة
القياس فيه في ابتداء الدعوى والثاني وان سلمنا تصور القياس بغير الوجه عموان الكلام انما وقع في تحديد القياس
الشرعي في مصطلح اهل الشرع وذلك لا يلزم تصوره فيما كان خارجا عن علم القياس فيه عما والصفة ليست حكما حتى يجب ان لا يكون
مندرجا فيه وعلى هذا خروج القياس العقلي والطرد الدور للقياس الشرعي لا يلزم موجبا لنقصانه وقصوره وعن
السوابع انه وان كان دليلا تاما لقيام الجامع والحكم والصفة ونفس كل واحد غير داخل في مفهوم القياس فدليله
لم يكن ليوقف مفهوم القياس عليه حتى يحتاج بحصول التعريف بل للمساعدة في الكشف والايضاح بدليل الاقتران
وذلك مما لا يحل الحد ولا يلزم رد ذلك الا بعد اقامة دليل لنا في الاقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه وعن الخامس ان الدليل
والتعريف قد يجعلان حمل معلوم على معلوم ما مر جامع بينهما وما وقع فيه التردد لحرفا وقد بينا ان التحديد والتعريف
غير متوقف عليه وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح فلا يلزم ان يكون ذلك ما علم بتوقف الحد وكيف وانه لا معنى للتردد بعد سوق البيان
في اقسام الحكم والجامع الى ما قيل وهي الاقسام والصفات اللازمة التي لا تردد فيها وعلى اذ سلم ان المطلوب
اما هو تحديد القياس الشرعي الفاسد ليس من هذا القبيل فجوز الحد لا يلزم مطلقا الا للذين يردعليه اسكالا
مختصا عنه وهو ان الحكم والصفة معا وانما مسموع على القياس اجماعا وليس هو ركنا في القياس لانه يشتمل الدليل
يلزم ذلك في الدليل لما فيه من الدور والتسلسل وعند ذلك فليلزم احد اثبات الحكم ونفيه في الفرع في محل القياس فيتعين ان يكون
ركنا في القياس وهو دور معي وقد اجيب في حد القياس حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اجراه الى الفرع
والاصل والمختار في حد القياس ان يقال انه عبارة عن استواء الفرع والاصل في العلة المستنبطة من حكم الاصل

الباب الثاني في شرائط القياس وتشتمل على مقدمة واقسام اما المقدمة فاعلم ان القياس
على ما سبق تعريفه مسند على اربعة اركان لا ثنتين دونها ولا خمس هي ستة فاسا الاركان فهي اربعة المسمى بمحل الفرع
وهي الواقعة المساوية في حكمها سما واثباتا والاصل وهو الواقعة التي يقصد تعديته حكمها الى الفرع والحكم
الشرعي الحاصل في الاصل والعلة الجامعة بين الاصل والفرع واما مرتبة محكم الفرع فانه اذا تم القياس اشتمل

حكما الفرع وليس حكم الفرع اركان القياس اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس وليس كان ركنا له الموقف
على الشيء وهو حال وعلى هذا فشروط القياس لا تخرج عن سبعة هذه الاركان قسمها ما يعود الى الاصل
ومنها ما يعود الى الفرع وما يعود الى الاصل قسمها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته فلنتكلم على كل واحد
منها فنقسم الاول وهي شرائط حكم الاصل وهي بانيه الشرط الاول ان يكون حكما شرعيا
لان الغرض القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع فنقول او اما اذا لم يكن الحكم في الاصل
شرعيا بان كان قصيرا لغويه او عقليه فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض القياس الشرعي
حاصلا البتة واما اذا كان قصيرا لغوية فعدة سماه جريان القياس فيها في اللغات الشرط الثاني ان يكون
ثابتا غير منسوخ حتى يمكن سوق الفرع عليه والا صعد ان يكون ما سقا فلا ينفعه ناظر ولا مناظر لانه انما يعرف
الحكم الاصل ليسوق الفرع عليه على الوصف الجامع ودلك موقوف على اعتبار ان يدعيه فاذا لم يكن الحكم المرتب على
وفقه ثابتا في الشرع فلا يكون معتبرا الشرط الثالث ان يكون دليل شرعيته شرعيا لان ما لا يكون دليله
شرعيا لا يكون حكما شرعيا الشرط الرابع ان لا يكون حكم الاصل متفرعا على اصل اخر وهذا ما عده اليه
الدراة الحنفية خلافا للحنابلة والى عبد الله البصري ودلك لان العلة الجامعة بينه وبين اصله اما
ان تكون هي العلة الجامعة بينه وبين فرعه او هي غيرها فان كان الاول فالاصل الذي اليها ذهب الاعيار
انما هو الاصل الاخير لا الاصل الاول فليتفع الرد اليه والامر هو مطول غير طائل ودلكم لو قال الشافعي
شلاة في السمسم مطعوم فحرى فيه الربا قياسا على التفاح بجامع ما في التفاح في تحريم الربا على الربوا سطعم
الطعم ايضا وان كان الثاني وهو ان يكون العلة التي علق الشافعي الحكم عليها في الاصل غير العلة التي علق
الحكم في الفرع عليها بان علل الحكم في الاصل الممنوع حكمه وقاسه على الاصل الاخر حاجه
اما ان الحكم في الفرع معلل بالعلة الموجودة ولم يسق القياس على الاصل الممنوع حكمه وقاسه على الاصل الاخر حاجه
بل هو طويل غير مفيد وان كان الثاني ودلكم لو قال الشافعي في مسئلة النكاح بالحرام عند سبب به
الشيخ الشيخ مسئلة النكاح قياسا على الزنى والغرض عند نكاح منعه على الحب والغنية بواسطة
حوائج عرض الاستمتاع به فالصحيح القياس فيه ودلك لان الحكم في الفرع المقاس عليه اولا اما سبب ما سبب به حكم
اصله ما داما كان حكم اصله ثابتا بعلة اخرى هو ما استنبطت الاصل الاخير فيمشي بعدية الحاجة فيها
يكون غير هاما سبب اعتبار ان يدعي له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت بعموم فالانتفاء فلو تبت الحكم بتلك
في الفرع الاول مع عدم اعتباره كان ذلك اساما الحكم بالمعنى المرسل الخفي عن الاعتبار ودلك ممنوع وعلى هذا
فان قلنا بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مع كونه ممنوعا كما هو الحق فهو ممنوع هاهنا حيث انا
قطعنا بان العلة المستنبطة الاصل الممنوع حكمه لم يلتفت اليها الشارع في اساس الحكم في اصلها للانتفاء على
سوية بعضها والجمع بين العلل انما يكون حيث يكون كل واحد من الطرفين اعتبار ان يدعي لها ما سبات الحكم على وفقها هذا اذا
ان كان حكم الاصل معقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما ان كان معقولا به من جهة المعترض
ممنوعا من جهة المستدل ودلكم لو قال الحنفي في مسئلة بعض البيوع عند ما اداوى الشافعي انما امر به موجب ان

يصح كما اذا كان عليه فرضة الخ وهو الصحيح لان الحكم في الاصل بما لا يقول به الخصم لا ان في ذلك
ما يقدح في الفرع عليه لانه اما ان لا يدل ذلك على معارض العلة او ما حاصل من هو منتهيه اليه او في معارض الوارد الخصم فان كان
الاول فهو ممنوع لانه اما ان يعرف كون الوصف الجامع ما حاصل الامامة ما سانه للحكم على وفقه والقياس على الاصل
الذي لا يقول به امامه لا يعرف دلك وان كان الثاني وذلك بان يقول هذا هو الذي دل عليه الحكم في الاصل
المقيس عليه وهو موجود في محل النزاع فلو منع الاصراف الحكم والا فلنا منه ابطال المعنى واسقاطه
لتخلف الحكم عنه من غير معارض فيلزم ابطال المعلل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا
ممنوع لو جهين الاول انا لا نسلم ان للمعترض ان يقول الحكم في الاصل لم يكن عندي ما بنيا على هذا الوصف بل
بناه على غيره وجب بصدقه فيه للوثوق عدالة والظاهر حاله الصدق وهو اعرف بما حاصل مذهبه الثاني
انا وان كان الحكم في الاصل معللا بالوصف المذكور غير ان حاصل الالزام يرجع الى الزام المعترض بالتخصيص
في الفرع بما سبات حكم اصله صرورة تصويبه اعتماد كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل المقيس عليه
وهو غير لازم اذ ليس كل تخصيص في الفرع صرورة تصويبه في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور لولي تخطئته
في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور وتصويبه في حكم الفرع الشرط الخامس ان يكون حكم الاصل
معللا ولا نعني بقولنا في القياس المعدول به عن سنن القياس على قسمين الاول ما لا يعقل معناه وهو على طرفين
اما سمعي وهو ما علم عامه او مسداده فالاول كقبول شهادة حرمه وحده فانه مع كونه عن معقول المعنى مسمعي
عرف العامة والثاني كاعداد الركعات ومقادير النصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات كذلك مع كونه
عن معقول المعنى مسمعي عرف العامة سابقة عامه وعلى هذين طرفين طرف القياس
شرعا ابتداء ولا تطير له فلا يجري فيه القياس لعدم التطير وما كان معقول المعنى لرخص السلم والمسح على الخفين
لعلة دفع المشقة او عن معقول المعنى كالمسح على العمامة وضرب الدية على العاقلة ونحوه لا شرط الثاني ان
اداكان حكم الاصل معللا فعلته ان يكون قاصرا اي لا يتعدى الى الفرع فلو قال الشافعي في مسئلة
من الغرر لا عن مسلم قال لا نسلم في دلك بل لا بد وان يكون معللا علته بس الاثنة والا فان كان معللا علته
بين الغرر فقط فلا يصح القياس عليه وسموه قياسا مركبا وقيل التطرق ما حاصل الحجاج لا مدار التطرق معنى
القياس المركب وانما قلنا ذلك اما القياس المركب فهو ان يكون الحكم في الاصل غير مقصور عليه ولا مجمع
عليه من الامة وهو قسمان الاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف اما الاول فهو ان تعين في الاصل فهو ان تعين
المستدل علته حكم الاصل المذكور ويجمع بها بينه وبين فرعه ويعين المعترض فيه علة اخرى ويقول الحكم عندي
ثابت بهذه العلة ودلكم اذا قال في مسئلة الخرما لغير ملا عمد فلا يقتل به لخبر لا قود الا بالسيف فان الكاسر غير منصوص عليه
ولا مجمع عليه بين الامة لا خلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله واما هو مسمع عليه بين الناس في حسمه
وعمدة دلك فلنجمع ان يقول العلة في الكاسر المسموع عليه المانعة من جريان القصاص فيه عندي انما هو حالة المسبب
البدا والوزنة فان سلم دلك اسمعت العلة الى الفرع لحلو الفرع عن العلة وان ابطل التعليل بها فانا
نمنع الحكم في الاصل لانه انما سمع عندي بهذه العلة وهي مدرك انها ولا مجرد وهي لعمي الحكم لا شفاء مدركه

اذ لم يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى المعدولين فالقياس يكون ممتنعا اما المنع حكم الاصل واما لعدم
علة الاصل في الفرع قال بعض الاصوليين واما سمي هذا النوع قياسا مركبا لاحتياجه الى
الخصم في علة الاصل وليس بحق والا كان كل قياس اختلف في علة اصله وان كان منصوصا او متفقا
عليه بين الامة مركبا وليس كذلك والا شبه انه انما سمي بذلك لاحتياج الخصم فيه ولبس لحكم على العلة
في الاصل فان المستدل نوعا العلة الجامعة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والمعترض يمنع ان
حكم الاصل فرع على العلة وهي المستنبطة وانه لا طريق الى اثباته سواها وانما غير مستنبطة منه ولا هي
فرع عليه ولذلك سمي سوء تحكم غير ناظر لها واما سمي مركبا لان الاصل انه نظر في علة الاصل واما
من ركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه هل وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا
ودليل حكم الوفاق المستدل في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح معلوم ولا يقبل قول الناكح لو قال وثبت
الي ابوه حتى طالق فللخصم ان يقول لا نسلم وجود التعليق في الاصل بل يحتمل ان سبب انه تعليق فلما
امنع الحكم واقول بحثه حكمي في الفرع ولا نظر في المسوغ ولعدم النص عليه واجماع الامة واما سمي
مركبا لان الوصف لانه خلاف في نفسي الوصف الحامل وادا سئل على بيان معنى القياس المركب وافسامه.
فصول لا يخلو اما ان سطر في دليل الى الناظر المجتهد او المناظر فان كان الاول فان كان له مدرك
في نصوص حكم الاصل سوى النص والاجماع فالقياس صحيح لانه اذا غلب على ظنه صحة القياس كان له ان يتقدمها
او حبه ظنه وان لم يكن له مدرك سوى النص والاجماع فالقياس معدوم لعدم النص والاجماع على حكم الاصل وان كان
الثاني فالمختار بعد ابطال ما عارضه الحكم في القسم الاول من الترديد في تحقق وجود ما يدعيه
في الاصل من القسم الثاني منه اما هو المتفصل وهو ان الحكم اما ان يكون مجهدا او متعللا فان كان
مجهدا وظهر في بطلانه ابطال المدرك الذي بني عليه حكم الاصل وعند ذلك فالقياس لا يكون مسموعا به
بالنسبة الى الخصم وان كان معللا فليس له منع الحكم في الاصل وخطئه امامه فيه بناء على تحكم هو
عين شبه الطرد مع المستدل وذلك لاحتمال ان لا يكون ما عينه المعترض هو الباعث في نظر امامه وسعد
ان يكون هو الباعث في نظر امامه فلا يلزم من تحكم المعلل بعينه للعلة احكم حالا منه
واعرف بوجه ما ذهب اليه وبعينه وقد قبل كل امة وان كان لا بد من خطئه امام المعترض اما في حكم
الاصل او الفرع فليس للخصم خطئه امامه في حكم الاصل دون الفرع وليس بحق فانه كما انه ليس للخصم
خطئه امامه في حكم الاصل دون الفرع فليس للمستدل خطئه امام المعترض في الفرع دون الاصل
ولا اولوية فان قيل الخطئة في الفرع اولى لوقوع الخلاف فيه دون الامام المستدل في الاصل
المعترض خلاف حكم الاصل ممتنع وكما ان الخلاف واقع في الفرع من الامامين فالخلاف في الاصل
ايضا واقع فلا اولوية اذ هو عين ما ادعوه عليه وليس موافقة امام المستدل في الفرع اولى من موافقة
المخالف في الاصل لقولنا السابع ان لا يكون الدليل الدال على اثبات حكم الاصل دالا على اثبات
حكم الفرع والا لكان جعل احدهما اصلا للآخر اولى من العكس الشرط الثامن ان يكون الاصول

ان اشتمل الدليل على تعليل حكم الاصل وجواز القياس عليه نفيا واثباتا والحق انه ان اورد الدليل الدال
على ذلك ان يكون دليلا خاصا فذلك الاصل من قياسا وسنه او اجماع فهو باطل وان اورد انه لا مدرك قيام دليل على
ذلك يحتمله العموم والشمول فهو حق وذلك لما سبق ان الاصل المدلل على تعليله حكمه فانه يجب تعليله وان تجوز القياس
عليه وذلك لان مدرك نفي القياس محجه اما هو اجماع الصحابة على ما مات وقد علمنا من سيرتهم وتجاري اختيارهم
انهم كانوا يعللون الفرع على الاصل عند وجود ما يظن كونه علة لحكم الاصل في الاصل وظن وجوده في الفرع وان لم تقم دليل
على وجوب تعليل حكم دليل الاصل وجواز القياس عليه حتى قال عمر لابي موسى الاشعري اعرف الاشباه والنظائر ثم قس
الامور برايك ولم يفصل ولذلك احتلفوا في قوله انه على جواز حتى ما ذهب بعضهم على النطق وبعضهم
على المنع ولم يعلل حكم خاص ولا اجماع على القياس على تلك الاصول ولا على جواز تعليلها **المسئلة الثاني** في شروط علة
الاصل وقد اعتبر قوم في جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الحكمة العربة عن الاضطراب وسواء كان الوصف
معقولا كالاسكار والطعم والحفظ او مخيلا كالفعل والسرقة او عريا كالحدث والقتل وسواء كان موجودا في محل الحكم كدوران الاصلة
او ملازما له غير موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة الرق الذي اختلفوا في شروطه والمنقوض في كل واحد منها سئلة **المسئلة**
الاولى ذهب الاكثرون الى ان شرط علة الاصل ان لا يكون محل حكم الاصل اخص من محله وذهب احمد بن حنبل الى جوازه والمختار
ما هو المفصل وهو اما ان ذلك في محل دون محل لا لخصوص في المحل دون المحل لان الكلام اما هو واقع في علة اصل القياس فلو كانت
العلة انما هي حكم الاصل بخصوصه لكانت العلة قاصرة لا تتعدى له لكون محل حكم الاصل بخصوصه محققا في الفرع والا
كان الاصل والفرع متغايرا وهو محال بما لا يخفى لما سبق ان علة حكم الاصل متعدية لانه لا بد في استلزام كل
الحكم الحكمة داعية الى ذلك الحكم كاستلزام الامة الاوصاف العامة لمحل الاصل والفرع واما الخروج فلا منشأ التعليل بالاحمال
عمومه للاصل والفرع **المسئلة الثانية** اختلفوا في جواز كون العلة الاصل معنى الامارة المجردة والمختار انه لا بد وان
تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث مشتملة على حكمة صالحة ان يكون مقصودة للشارع شرع الحكم والا فلو كانت وصفا طردية لا حكم
فيه للامارة مجردة والتعليل بها في الاصل مشترك بين الاولى انه لا فائدة في الامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل
معروف بالخطاب لانا قد بينا المستنبط منه الباعث ان علة الاصل مستنبطة من حكم الاصل ومتعرف عنه فلو كانت معرفة
حكم الاصل لكانت معروفا عليها ومعرفا عنها وهو دور ممتنع **المسئلة الثالثة** ذهب الاكثرون الى امتناع تعليل الحكم بالحكم
المجردة عن الضابط وجوزه الاولون ومنهم من فصل من الحكمة الظاهرة المنضبط منفيها والحكمة الخفية المضطربة بجواز التعليل
بالاولى دون الثانية وهذا هو المختار لما ذكرناه ان الحكم ظاهرة منضبطة عن مضطربة واما احتجنا على ان الحكم اذا اقترن
بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة عن منضبطة منفيها انه يصح التعليل به وان لم يكن هو المقصود من شرع الحكم اما بالحمل
عليه الحكمة كتعليل اباحة الاكل الحكمة هي المقصودة من شرع الحكم اما به الوصف في الظهور والانضباط كما تقدم في التعليل
بها واما اذا كانت الحكمة خفية مضطربة عن منضبطة يمتنع التعليل بها للوجه الاول انها اذا كانت خفية مضطربة
مختلفة باختلاف الصور والاشخاص في الازمان والاحوال فلا يكون معرفة مناسبة الحكم منها والوقوف عليه الا بعد
وجود ذات الباعث فيها هذا اشاره على ما الفناه منه اما هو وذاك اساس فيه الى التطاول الطاهرة الخفية دفعا للعسر
عن الناس والتقط في الاحكام ولهذا نعلم ان الشارع الما قضى بالترخص السفر دفعا للمشقة المضبوطة بالسفر الطويل الى

فرع

مقصد معين ولم تعلقها بنفس المشقة لما كان ربما لا تنضبط ولا تنحصر ولهذا فانه لم يرخص للحمال المشغوف على الحمل الخفيف
والظن ان مشقته تزيد على مشقة الماشي في كل يوم ربع فرسخ وان كان في غاية الرفاهية والدعة لما كان ذلك مما لا يحيط به
الثاني ان الاجماع منعقد على تعليل الاحكام بالاوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على اجمال الحكم كتعليل
وجوب القصاص بالفعل العمد العدوان لحكمة الزجر والجبر وتعليل صحة البيع بالتعرض الصادر من الاهلية الى المحلية
للاسماع وتعليل تحريم شرب الخمر واخذ الطريق لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه ولو كان التعليل بالحكمة
الخفية مما يصح لما احتيج الى التعليل بضوابط هي الحكمة والطرق الموصلة اليها لعدم الحاجة ولما فيه من زيادة الحرج بالبحث
عن الحكمة وعن ضوابطها مع الاسماع باحدها الثالث ان التعليل بالحكمة الخفية اذا كان خفيا مضطربا مما تفضي
الى العسر والحرج في حق المكلف غير ما حاصل في التعليل بالوصف الظاهر المنضبط للعون المشقة فيه اذ هي قليلة عاملة
بعموم النص فيما عداه فان قيل ما ذكرتموه في جواز التعليل بالحكمة الظاهرة المنضبطة فهو موجود امكان ذلك الوصف
غير ملتفت في الحكم فانما راجع الى الحاجات الى المصالح ودفع المفاسد والحاجات مما تخفى وتزيد وتنقص فلا تكون ظاهرة
ولا منضبطة وان سلمنا امكان ذلك نادرا غير انه يلزم من التوصل الى معرفتها في احاد الصور تعسير التعليل مما يوقع
عسر وحرج لا تكون مثله في التوصل الى معرفة الضوابط الحكمية والمظان الظاهرة المنضبطة المشتملة على اجمال
الحكم في الغالب وذلك مرفوع بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وما ذكرتموه في اشاع التعليل بالحكمة
الخفية اما الوجه الاول فالبحث عن الحكمة الخفية وان كان فيه نوع حرج وتعسر فهو معفو عنه لا بد منه عند التعليل
بالوصف الظاهر المشتمل عليها صرورة انما علة للعفو الوصف عليه ولولا اشتمال الوصف عليها لما كان علة للحكم
وادا لم يكن بد ومعرفتها جعل الوصف علة للحكم وقد جعلت علة للعلة امكن ان يجعل علة للحكم عين حاجة الى
ضابطها وحينئذ ينتفي بالترخص رفع الحرج والحصر دفعا للمشقة عنه فعائنة اسماعه التعليل الا رخصة بطلت
المشقة بل بالمشقة الحاصلة بالسفر ولا يلتفت ودل اشاع التعليل بالحكمة مطلقا واما الوجه الثاني فعائد بما فيه
جواز التعليل بالضابط المشتمل على الحكمة وليس فيه ما يدل على امتناع التعليل بالحكمة وقولكم انه لا حاجة
اليه لاحتمال دلالة الاطلاع عليه اسهل من الاطلاع على الحكمة والوجه الثالث سلمنا امتناع الخروج اللازم
عن التعليل بالحكمة الخفية وانه ان شاقا غير انه لا بد من البحث عنها عند التعليل بضابطها المشتمل بعد
معرفة ضابطها اشق ومعرفتها دون ضابطها وقد اجمعنا على العمل بالعلة النص المدلول عند التعليل بالضابط
وكانت مخالفته عند التعليل بالحكمة لا عن قلة مشقة وحرج فكان اولى بالمخالفة والجواب عن الاول
ان الكلام انما هو مفروض فيما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها في بعض الصور لا فيما يكون فوقهم
ان الاطلاع عليها والبحث عنها اسهل من البحث عن الضابط ليس كذلك فانها اذا كانت ظاهرة منضبطة
كالوصف فلا تفاوت وعن الاعتراض الاول على الوجه الثاني ان البحث عن الحكمة عند تجردها عن الضابط
لا بد فيه من معرفة نفسها وخصوصيتها حتى يؤمن من الاختلاف نفس الاصل والفرع فيها ودل ان عين ما
في الحكمة الخفية المضطربة ولا يلتفت فيه بحرد معرفة احتمالها للاختلاف ما اذا كانت منضبطة بضابط
فانها يلتفت بمعرفة الضابط ومعرفة اصل احتمال الحكمة لا غير ويدل على دلل ما ذكرناه ما الاستشهاد

وما ذكروه عليه فهو اعتراف باشاع التعليل بمجرد الحكمة وهو المطلوب وعن الاعتراض على الوجه الثاني انه
لو امتنع التعليل بالحكمة لما احتيج الى التعليل بالضابط بولهم ان الوقوف عليه اسهل الوقوف على الحكمة ممنوع
فيما قبلين مر وذلك اشاع التعليل بالحكمة لما فيه ولما ذكرناه من الحكم السرعي الى زمان امكان الاطلاع على
الحكمة مع امكان اشاعة بالضابط في اقرب زمان وذلك معسر وعن الاعتراض على الوجه الثالث انا لا سلم ان
في الحرج والمشقة في البحث عن الحكمة مع ضابطها ومع حلولها عن الضابط ودليل انا لا نعتبر في البحث عنها عند طوها عن
الضابط الى معرفة خصوصيتها وعينها حتى يأمن من التفاوت فيما بين الاصل والفرع كما سنوضحه لان ذلك البحث
عنها مع ضابطها فانا لا نعتبر في البحث عنها الى الحد الذي يعرف اصل احتمالها ولا يخفى ان الحرج في معرفتها على وجهه
المفصل اتم من معرفتها لا على وجهه المفصل **المسئلة الرابعة** احتلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالعدم
نحو قوم ومنع منه آخرون وشرطوا ان يكون العلة الحكم الشرعي امرا وجوديا وهو المختار وسيأتي بيانه
اوجه الاول ان الحكم يكون الوصف علة صفة وجودية لان نقيض العلة لا علة ولا علة اصلا ان يكون صفة لنقيض الحكم
ولو كان المفهوم لا علة وجوديا لكان الوجود صفة العلم وهو محال واذا كان لا علة عدميا فالمفهوم من تعليقها
وهو وجود الوجه الثاني انه يصح قول القائل اي شيء حدث حتى حدث هذا الامر ولولم يكن الحادث موقوفا على وجود شيء
ما صح هذا الكلام لو قال اي حادث حتى حدث لعلان هذا المال حينئذ لم يكن حدوث المال لعلان موقوفا على امر
الثالث وهو حاصل بما اذا كان الحكم بانتفاء تحطاب التكليف كالوجوب والحظر ونحوه وهو ان تقول قد ثبت ان
العلة المستطردة للحكم لا بد وان تكون تلغي الباعث لا بمعنى الامارة والباعث ما اشتمل على تحصيل مصلحة او تكميلها او
دفع مفسدة او تقليلها ثم اني بينا ان الحكم بانتفاء تحطاب التكليف لمثل هذا الغرض فلا بد وان يكون ضابطا ذلك
الغرض مقدورا للمكلف واحاده واعدامه والا لما كان شروع ذلك الحكم مفيدا لمدلول ذلك الغرض لعدم اتصافه الى
الغرض المطلوب والعدم المحض لا انتساب له الى قدرة المكلف ولا الى احاده ولا اعدامه فجعله ضابطا للغرض
الحكم ومقصوده لا يكون مفضيا الى مقصود شرع الحكم فمنع تعليل به فان قيل ما ذكرتموه معارض
بما دل على ان المفهوم لا صفة العلة عنه وبيانه من وجهين الاول انه لو كان صفة العلة امرا وجوديا لم يخل اما
ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة الاول محال والا لما افتقرت الى الموصوف بها والثاني يوجب افتقارها
الى علة مرجحة لها والكلام في صفة تلك العلة كالكلام في الاولى وهو تسلسل ممتنع الوجه الثاني انه يصح
وصف الامر العدمي بكونه علة للامر العدمي ولهذا يصح ان يقال انما لم يسلم علي فلان لاني لم اره والمانع افعال اكثر العدم
الداعي اليه واما الوجه الثاني فلسنا نسلم دلالته على وصف ظاهر وتلك دلالة الامر على تجدد وجود امر اخر ولهذا
فانه يصح ان يقال اي شيء صنع هذا حتى حدث له هذا المال وان لم يدل حصول المال له موقوفا على صنع وحقيقة الحوار
مردودة لانه عارض او وصفه وان سلمنا دلالته على الوصف على الامر الوجودي غير انه معارض بما دل على صحة
تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي وبيانه انه يصح ان يقال ضرب فلان عبده لانه لم يمتثل امره وشتم فلان
فلانا لانه لم يسلم عليه وهو تعليل الامر الوجودي بالامر العدمي واما الوجه الثالث فهو ان سلمنا ان
العلة امر وان تكون معنى الباعث وان الباعث عبارة عما ذكرتموه والا لم نسلم امتناع كون الوصف العدمي

ما عثاوه ذلك لانا اجمعنا على جواز التعليل بالوصف الوجودي الظاهر المنضبط اذا كان يلزم من ترتيب الحكم عليه وفقه
تحصيل مصلحة او دفع مفسدة ظاهرا فالعدم المقابل له يكون ايضا ظاهرا منضبطا ويكون مشتملا على نفس
ما اشتمل عليه الوصف الوجودي وهو لا يخرج عن المصلحة او المفسدة لانه ان كان مما اشتمل عليه الوصف الوجودي مصلحة
فعدمه لا يلزم منه عدم تلك المصلحة وعدم المصلحة مفسدة وان كان مما اشتمل عليه الوصف الوجودي مفسدة فعدمه
يلزم منه عدم تلك المفسدة وعدم المفسدة مصلحة وهو معدود للمكلف لانه اذا كان مقابلا لوهو الوصف الوجودي
معدودا فالمعنى بكونه معدودا الا انه معدود على الجادة واعدامه عادة والعدم المقابل للوجود معدود واذا كان
معدودا وهو ظاهر منضبط مشتمل على مصلحة او مفسدة فقد امكن التعليل به كما اشتمل التعليل بالوصف الوجودي

وللجواب عن الاول ان ما ذكروه من لزوم التسلسل يعتبر كون العلة صفة وجودية مكلوم بعدم كونها عدمية
وذلك لان المفهوم من صفة العلة اذا كان امرا عدميا فاما ان يكون واجبا لنفسه ومفهومه او ممتنعا لا جايز ان يكون
واجبا لذاته والا لما افتقر في تحققه الى نسبته الى ذات العلة ولكونه وصفا لها وان كان ممكنا فلابد له من علة مرجحة
والتسلسل لازم له وعند ذلك فالجواب يكون مختارا وما ذكروه من الاستحالة ممنوعة وذلك لانه وجود الداعي
الى الفعل شرط لوجود الفعل ولذلك لزوم لسؤيد شرطي العلم عليه لا ان ذلك علة واما الصفة علة الاثر اليه بالاضافة
التعليل بحكمه المحور لمناسبة للعلة في اقتضاء الاثر الى فاعل واحد سمها الملك بعال في صورة تعليق الطلاق والعتق
الدار المطلقة الروح وعتق العبد له حول الدار وخدمه حمل ذلك على حكمه المحور جمعا بينه وبين ما ذكروه من العلل
وليس هم على الوجه الباقي ليس فيه دلالة على وقوف الحكم على الوجود فلم يدل دليله ما ذكروه وما ذكروه من
الاستشهاد فانما يصح بناء على الظاهر من كون العالم بحدوث المال لبعض الاشخاص ان يكون مسندا الى صفة
لا الى ما ذكروه ونحن انما نتمسك في هذا الوجه بالظاهر لا بالقطع وما ذكروه من المعارضة لا له على تعليل الامر
الوجودي بالامر العدمي غير صحيح فان المعلل به ليس هو العدم المحض كما انه غير مشتمل على جعل الشخص والاخص
جعله على الفعل لا عقلا ولا شرعا وانما التعليل بالاسماء عند ذلك وليس عنه وهو امر وجودي لا عدمي
وما ذكروه على الوجه الثالث فحاصله راجع الى التعليل بالاعدام المقدورة وهو امر وجودي لا تعلق للمحض
الذي لا قدرة للمكلف عليه وقد كان عن هذا وقع منه انزاع اذا عرفت امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض ظهر
ذكره فيتمثل بعلم ان العدم لا يكون خراب العلة المنتصب للامر الوجودي ولا ضدا لها فيما والوجه في
الاعتراض على ذلك والانفصال عما يعلم ونحصه اعتراض اخر وهو انتفاء معارضة المحض بمثلها حتى
المعرف للوتر ممنوع ولم لا الدوران بانه معرف للعلة المدار واحد احتراز الدوران العدم مع العلم وحرانه الا
لا سلم ان العدم فيما ذكروه من صور الاستشهاد حتى والمعرف بل شرط والشرط غير كاف واذا عرف امتناع
التعليل بالصفات الاضافية وذلك لان المفهوم والصفة الاضافية اما ان يكون وجوديا او عدميا
لا جايز ان يكون وجوديا لان الصفة الاضافية لابد وان يكون صفة للمتضاف ويلزم من ذلك صيام الصفة
الوجودية بالمعدوم المحض وهو محال وسيان يرفعه دلل ان الاضافي الواقعة بين المتباينين وليس
المعدوم والمباين هما مثلا واحد الامرين واحد المتقابلين بما ذكرناه لابد وان يكون معدوما واذا بطل

تعليل الحكم بالشيء لعدم المحض اشتمال جعله خبرا لعلة لوم اشتمال

ان يكون المفهوم من الاضافة وجوديا تعين ان يكون عدميا **المسئلة** الخامسة اختلفوا في جواز تعليل
الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فجوزه قوم ومنع منه اخرون وشرطوا في العلة ان لا يكون حكما شرعيا ونحن
نشير الى ما تقدم الفريقين وننبه على ما فيه ثم نرد على كل ما هو المختار فاما من قال بان الحكم يجوز
ان يكون علة للحكم فقد احتجوا عليه بان احد الحكمين قد يكون دايرا مع الحكم الاخر وجودا وعدما
والدوران دليل كون المدار علة للدايرو سيأتي ان الدوران لا يدل على التعليل فيما بعد واما العائلون
باستماع التعليل بالحكم فقد احتجوا بان قالوا ان الحكم اذا كان علة لحكم اخر فاما ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه
او مقارنا له لا جايز ان يقال بالاول والثاني لانه يلزم منه وجود العلة مع تخلف حكمها عنها وهو نقض للعلة ولا
جايز ان يقال بالثالث لان المتاخر لا يكون علة للمتقدم وان كان العكس فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من
العكس وايضا فانه يحتمل ان لا يكون لحكم الاصل علة واحتمل ان يكون واذا كان معللا احتمل انه لا يكون لحكم العلة
به هو العلة واحتمل ان يكون وعلى هذا فلا يكون علة على تقدير ان وانما يكون علة على تقدير واحد ولا يخفى ان وقوع الا
احتمالين اقرب من وقوع احتمال واحد بعينه وايضا فانه لو كان لحكم علة لحكم فاما ان يكون علة بمعنى العلامة ان
المعرفة او بمعنى الباعث لا جايز ان يقال بالاول لما سبق ولا جايز ان يقال بالثاني لان العقول يكون لحكم الحاكم
داعيا وما عنا على الحكم بحال خارق للاجماع ولقايل ان يقول انا لم نجد ما ذكروه من الاستحالة اما لجحد الاولى فلا سلم امتناع التعليل بما
يلزم منه تعطيل العلة لس لذلك فان الحكم لم يكن علة لنفسه وذاته بل انما تصير علة باعتبار الشرع له بعوان الحكم
الاخر به وذلك كما في تعليل تحريم سور الحمر بالمطربة فان السكر المطربة وان كانت متقدمة على التحريم ولا
حال اثباتها علة بل اعتبار الشرع بعوان التحريم بها فلا يلزم منه تعليل التحريم عنها قبل ورود الشرع وان
سلمنا امتناع التعليل فيما ذكروه من المانعة ان يكون مقارنا قولهم ليس احد الحكمين اولى بان يكون علة للاخر اولى من العكس
ليس كذلك فان الكلام انما هو فيما اذا كان احد الحكمين مناسبا للحكم الاخر دون العكس والامر
قطع النظر عن هذه البحث في احد الحكمين فانه لا يلزم من ما ذكروه والترجيح فهو لازم عليهم في التعليل
بالاوصاف الحقيقية وما هو الجواب فهو الجواب فيما نحن فيه واما التحية الثانية
في المختار فمنها انه علة بمعنى العلامة قولهم انه مشتمل حارق للاجماع دعوى مجردة لا دليل عليها وعند
هذا فنقول المختار انه يجوز ان يكون الحكم علة للحكم بمعنى الامارة المعرفة للمتاخر في اصل القياس تارة في
عين فانه لا مشاحة ان نقول اذا وقع مهما رايتم الشمس قد غربت فقد حرمت عليكم الصوم ومهما اطلعت
الشمس صباح يوم الثلاثين من رمضان فقد طلع هلال رمضان فصوموا واسامي اصل
القياس وبعد سماعه لا يجوز ان يكون العلة فيه بمعنى الامارة المعرفة بل بمعنى الباعث فاذا كان الحكم علة للحكم
اصل القياس فلا يخلو ان يكون باعثا عليه وعلى هذا فالحكم الاصل اما ان يكون حكما تكليفيا او باسا لحطا
الوضع والاخبار فان كان باسا لحطاب التكليف امتنع ان يكون الحكم الشرعي علة له لانه عن معدوم
للمكلف به الجادة وذلك اعدامه فلا يصلح ان يكون علة لما ذكرناه في امتناع التعليل بالوصف العدمي
وما ذكرناه ايضا ممنوع تعليله بالوصف العرفي والسبب والوصف الوجودي الذي لا قدرة

للطف على تحصيله كاشرة المطرية والطبخ والتقديم والصعود ونحوه واما ان كان حكم الاصل ما يناسب الوضع والاحتياط فلا بد وان يكون الحكم المعلل به ناشئا على حكم الاصل اما لدفع مفسدة كترتب شرع الحكم المعلل به واما لتحصيل مصلحة يلزم منه فان كان الاول فيمتنع ان يكون الحكم علة لان الحكم اللازم من الحكم المعلل به لو كانت مطلوبة للشارع حكم الاصل طلب شرع حكم المعلل به لما يلزم شرعه وحود مفسدة مطلوبة للشارع وان كان الثاني فلا بد من تعليل الحكم بالحكم فانه لا يمتنع ان يكون ترتب احد الحكمين على الاخر يستلزم حصول مصلحة لا يحصل بها احدهما فعلل تحقق هذه الحكمة ان اطلاق القول بامتناع التعليل بالحكم الشرعي وجوازه ممتنع بل لا بد من النظر الى ما ذكر فاه من التفصيل

المسلك السادس اشتراط قوم ان يكون العلة ذات وصف واحد لا مركبة فيه لتعليل الحكم بالاسكار ونحوه ومنع ذلك الاكثرون وهو المختار ودلك لتعليل وجوب الصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان ودليله انه لا يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة مما يعلم الدليل على ظن التعليل بها اما ما سبيله الشبه او السبر والتقسيم او غير ذلك من طرق الاستنباط والتخريج مع اقرار الحكم بحسب دلالته على علية الوصف الواحد فكذلك عليه فان قيل ما دل لكم وان دل على جواز التعليل بعلة ذات اوصاف عينا فهو معارض بما دل على امتناعه وسأله مر اربعا وجه المعارضة الاولى ان مجموع الاوصاف اذا كان علة للحكم فالعلة فيه صفة زايدة على مجموع تلك الاوصاف ودليله امران الاول انا نعقل الهيئة الاجتماعية من الاوصاف على وصفها بها والصفة يجب ان يكون غير الموصوف وعند ذلك فاما ان يكون وصف العلة بما فيها قائمة بكل واحد من الاوصاف او بواحد منها او ابتداء او باتحادها قائمة بالمجموع كل بعض منها قائم بوصف لا جايز ان يعلل بالاول والا كان كل وصف علة مستقلة لان العلة مجموع الاوصاف وهو خلاف الفرض لف وان دلك محال كما ياتي وان قيل بالثاني فالعلة به كل الوصف الذي قامت به صفة العلية لا مجموع الاوصاف وهو ايضا خلاف الفرض ولا جايز ان يقال بالثالث لان صفة العلية متحدة ويلزم من ذلك ان تعدد المتحد لقيامه بالمتعدد او اتحاد المتعدد وهو محال المعارضة الثانية انه لو كانت العلة صفة لاوصاف متعددة فهي موقفة على كل واحد من تلك الاوصاف ويلزم من ذلك ان يكون علة كل وصف منها علة مستقلة لعدم صفة العلية صرورة انتفائها عند عدمه وذلك محال لكن الاول انا اذا اسقطنا جميع الاوصاف فاما ان يكون علة الوصف مستقلة لعدم العلية او البعض دون البعض او انه لا واحد منها مستقل بل المستقل المجموع لا جايز ان يقال بالاول لان معنى استقلال كل واحد من الاوصاف بعلة العلية لا معنى له سوى انه المفيد له لذاته دون غيره ويلزم من ذلك امتناع استقلال كل واحد منها ولا جايز ان يقال بالثاني لانه ترجيح لا مرجح له ولو نية لاختصاص البعض بالذات دون البعض ولا جايز ان يقال بالثالث لما فيه من ترجيح كل واحد من تلك الاوصاف على الاسقلال بالعلية وقد قيل انه مستقل الوجه الثاني انا اذا كان علة كل وصف منها مستقل عند انفراد العلية فمستقل بالعلية عند انضمامه الى الاوصاف

يلزم منه انه اذا انتفى بعض ذلك الوصف اخر من تلك الاوصاف ان لا يكون موجبا لعدم العلية لكونها موجودة ويلزم من ذلك بعض العلة العقلية وهو محال المعارضة الثالثة انه لا يخلو اما ان يكون كل واحد من تلك الاوصاف مناسبا للحكم او واحدا منها مناسبا له او المناسب البعض دون البعض فان كان الاول فيلزم من مناسبة كل واحد للحكم مع اقتران الحكم به ان يكون مستقلا بالتعليل وعند ذلك فالحكم اما ان يضاف الى كل واحد على سبيل الاستقلال او الى البعض دون البعض او الى الجملة والكل محال لما تقدم في المعارضة السابقة وان كان الثاني فقسم ما لا يصلح للتعليل الى ما لا يصلح له لا يكون مفيدا للتعليل وان كان الثالث فهو المطلوب هو العلة المستقلة المناسبة وقوله الحكم به ولا مدخل لبعضه في التعليل المعارضة الرابعة ان كل واحد من الاوصاف اذا لم يكن علة بعد انضمامه ان تحدد صفة العلة له فلا بد وان تحدد امر بعضي العلية وذلك لان المتحدد لا بد له من علة متحدة وجوابه والكلام في ذلك المتحدد كالكلام في الاول وهو سلسل ممتنع والجواب عن المعارضة الاولى من وجهين الاول انه لا معنى للقول بمجموع الاوصاف علة سوى ان الشارع قضى بالحكم عنده لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها فلا يلزم ما ذكروه الا ان هذا ينقض ما دل لهم الوجه الاول في امتناع التعليل بالعدم الباقي وانه وان كانت العلية صفة للاوصاف عند انه يمتنع ان يكون صفة وجودية وسلبية وحينئذ الاول اما ان يكون صفة وجودية لكان يلزم قيام الصفات والصفات المعللة بالاعراض قيامها بمحالها وقد سلمتموها ان المفهوم من الصفة الاضافية غير وجودي وما ذكرتموه مسلم ان يكون القول المخصوص حرا او استحبارا او وعدا او وعيدا او نذرا او عتقا وكل ذلك مع تعدد الغاطه وحروفه فان كل ما ذكروه من الاقسام بعينه متحقق فيه ومع ذلك لم يمتنع وصفه بما وصف به مما هو الجواب عنها هناك ان يكون جوابا في كل التراع وعن الثاني انه لما سلمه على كون علة الاوصاف علة لعدم العلية وليس ذلك في حق الاول ان العدم لا يصلح ان يكون علة لما هو ثابت والثاني ان وجود كل واحد من الاوصاف شرط في تحقق العلية فاسقاط العلية عند اسقاط بعض الاوصاف وكلها اما هو لاسقاط الشرط لا لعلة عدم العلية وعن الثالثة انه وان لم يكن كل واحد من الاوصاف مناسبا للحكم مناسبة استقلال فلا يمتنع ان يكون مناسبة لاشتماله او ملازمته للمناسب لما عرف من مذهب الاشعري في العمل العمد العدوان بالنسبة الى خصوص القصاص وجوه وعن الرابعة ان المحدد المستدل به للعلية انما هو الانضمام الحاذف بالفاعل المختار فلا سلسل نسلم بل نبني على ما ذكروه من تحدد الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة فانها عين متحققة في كل واحد واحد من الاوصاف مع قولهم ما ذكروه مما هو الجواب عن تحدد الهيئة الاجتماعية يلزم حوابا عن تحدد صفة العلية **المسلك السابع** الاتفاق الدال على تعدية العلة شرط مجمع العباس رحمه على صحة العلة القاصرة كما في منصوصة او مجمعا عليها واما اختلفوا في صحة العلة القاصرة اذا لم يلف منصوصة ولا مجمعا عليها ودلك كتعليل اصحابنا الشافعي حرمة الربا في البعدين بجوهرة الثمنية وذهب الشافعي واصحابه والحمادان حسل والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر المتاخرين الى صحتها وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري واللرخي الى ابطالها والمختار صحتها وقد احتج القايلون بالمسالك الاول انهم قالوا تعدية العلة الى الفرع موقوف على صحتها في نفسها فلو كانت صحتها موقوفة على تعديتها كان دورا ممتنعا لقايل ان يقول لا نسلم ان تعدية الموقوفة على صحة العلة يتوقف على العلم بها في الفرع فهو مسلم وان اردتم بالتعدية الموقوفة على صحة العلة وجودها في الفرع لا عرفانها فهو غير مسلم وعلى هذا فحتى لا يقول

بان التعديه بالاعتبار الاول شرط في صحه العله ليكون دورا واما قولهم بان شرط صحه العله التعديه بالاعتبار
الثاني وهو عبر مفضي الى الدور فان صحه العله وان كانت مشروطه بوجودها في عين محل النص فوجودها فيه
غير متوقف على صحتها في نفسها فالدور وان سلمنا توقف التعديه على الصحه ونوقف الصحه على التعديه فانما
يلزم الدور ان لو كان دليل الوقف مشروطا بعدم كل واحد من الامرين على الاخر واما اذا كان دليل احدهم
كما في توقف وجود كل واحد من المضافين على الاخر فلا دور **المسئله** الثاني انهم قالوا اذا دار الحكم مع الوصف
الخاص وجودا وعدما دل على كونه علة للمستدى وهو عين صحيح لما سبيله من ابطال التمسك بالدوران المخيل
الثالث انهم قالوا اذا جاز ان يكون علة عند دلاله النص عليها فجاز ان يكون علة بالاستنباط وهو ايضا صحيح
وذلك لان عليتها عند دلاله النص عليها مستفاده من النص وعند دلاله النص عليها عن متحققه حالة الاستنباط فحال
يلزم ان يكون علة فان فعل ادار النص على علته الوصف العاص وجب الحكم بعليته المستنبط بسبرها والسؤال
ع الحكمة قلنا هذا قياس في الاسباب وسيأتي ابطاله والمعتمد في ذلك ان يقال اذا كان الوصف العاص
مناسبا للحكم والحكم ثابت على وفقه علم على الظن كونه علة للحكم بمعنى كونه باعثا عليه ولا معنى لصحه العله سوى ذلك
فان فعل العصاصه العله سد نعي بابه فان ما لا فائده فيه لا يمكن الفضا بصحته وفائده العله انما هي
ع اثبات الحكم بها والعله العاصره غنيه مستغنه للحكم في الاصل للوثوق بالنص والاجماع ولانها حينئذ مستنبطه
منه فيكون مرعا عليه فلو كان شيء منه له لكان مرعا عليها وهو دور ولا هي مستغنه للحكم في الفرع لعدم تعديتها
فعلم بعدم عن العائده بالطيه فلا يكون صحيحه قلنا وان سلمنا امتناع اثبات الحكم بالعله العاصره وان امتناع الحكم
بها فائده لها وللزم لا نسلم انحصار فائده فيما ذكر بل لها فوائد اخر الاولى معرفه كونها باعثه على الحكم
بما حملت عليه من مصالحهم والثانيه واذا كانت باعثه على الحكم كان الحكم مفعولا لمعنى وكان داعيا الى الانقياد والطوع
ع العقول لنا مما اذا لم يظهر فيه الباعث وكان تعبدا واذا كان كذلك افضى الى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم
وكان التعليل بها معدا الثالثه ان العله اذا كانت عاصره صار ظهور وصف اخر مفسدا من محلها لسبق
تعديه الحكم به دون مرجحه على العله العاصره وذلك من اجل الفوائد الثالثه اذا كانت العله العاصره علة وعرفنا
فسد امتنع تعديتها تعديه الحكم الى الفرع ودل ايضا وانما تفوت الفوائد فان قيل وان كان ما ذكرتموه من جمله الفوائد
وان ذلك مما يغلب على الظن الصحيح عموم العمل بالظن لكن على خلاف قوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا وحيث جاز ان
العله المتعديه لا حصالها على ما ذكرتموه من الفوائد وزياده فائده التعديه فلا يلزم منه الحكم فيما دون ذلك
قلنا حمل الايه على ما ذكرتموه جمعا بينه وبين ما ذكرناه والدليل على انه فائده في العله العاصره
وللزم لا يلزم من ذلك امتناع القضا بصحتها بدليل ما لو كانت منصوصه **المسئله** الثالثه اختلفوا في جواز
تخصيص العله المستنبطه فجوزه الشافعي في احد قوليه ومالك واحمد بن حنبل ومنع منه ابو بكر الدقاق من اصحابنا المعتزلي ومن تبعه
انه يقول عز الدين في تم العلتين جواز تخصيصها اجمعوا على جواز تخصيص العله المنصوصه واختلفوا في جواز
تخصيص المستنبطه اذا لم يوجد في محل التخلف مانع ولا فوات شرط صنع منه الاكثرون وجوزه الاقلون والحاملون
بالمنع من تخصيص العله المستنبطه اختلفوا في جواز تخصيص العله المنصوصه والمختار اما هو التفصيل وهو ان السائل

العله السوعيه لا يخلو اما ان يكون قطعيه او ظنيه فان كانت قطعيه فمحل الحكم عنها لا يخلو اما ان يكون دليلا
او ما ليس بدليل لا جائز ان يقال بالاول لانه محال وان كان الثاني فالدليل اما ظني او قطعي والظني لا يعارض القطعي
ويعارض قاطعيه بصحاك وان كان مظنونه فمحل الحكم عنها اما ان يعارض مسببا او لا في معرض الاستثناء
فان كان الاول لم يخلف اخبار الصلاح لبن المصراه عن العله الموجبه له وهي ما يلي الاخبار بالعدول الى الاصاع من
التمر وتخلفه وجوب الغرامه عن من صدرت عنه الجنايه في بئر ضرب الدابه على العاقله وتخلف حكم الزنى مع وجود
الطعم في العرايا ونحوه فذلك مما لا يدل على بطلان العله بل ينفي جميعها ما ورد صوره الاسباب سواء كانت العله
المخصوصه منصوصه او مستنبطه وذلك لان الدليل المعارض الدال على الاستنباط فدل على ان العله منصوصه او مستنبطه
وتخلف الحكم عنها حيث ورد بطريق الاستثناء عن قاعده القياس كان مقررا لصحه العله لا مفسدا لها واما ان كان
تخلف الحكم عنها لا بطريق الاستثناء فلا يخلو اما ان يكون العله منصوصه او مستنبطه فان كانت منصوصه فلا
يخلو اما ان يدل النص على ان الوصف المنصوص عليه بعض العله ودل الكتعليل اسقاط الوصف بالخارج عن السبيل
ما خوذا من قوله صلى الله عليه وسلم الوضوء مما خرج فانه اذا تخلف عنه الوضوء في الحجامه امكن اخراجه بقيد الخارج من السبيل
ع العله وتاويل النص بتقييده عن عموم الخارج المحسن الى الخارج من المخرج المعتاد او حمله على تعليل الحكم باخر غير
الحكم المصرح به في النص ودليل لعوله تعالى لئلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا
الله ورسوله فان الحكم المعلل المصرح به انما هو حرمه الزوجه لكن من حلائل ابنائه ورسوله بحرمه بنته فامكن حمل الحرام على
استحقاق الحرمه واجراء الحكم بالحرمه ايا ما لم توجد اوانه لا يمكن ذلك فان امكن ما ذكرنا ودل النص بالحمل على معنى خاص او حكم اخر خاص
وحيث اما ودل لها فيه على الجمع بين تعليل التعليل بناء وبين دليل ابطال العله المدلوله وان لم يمكن ما ذكرنا وبين لغير الوصف
المدلوله والحكم المومن عليه وعايته امتناع اثبات حكم العله لمعارضها النص الدال في تخلفها والعله المنصوصه مع
معنى النص وتخلف حكم النص عنه في صوره المعارضه لا يوجب ابطال العمل به في غير صوره المعارضه فلا يدل العله المنصوصه
واما اذا كانت العله مستنبطه فتخلف الحكم عنها اما ان يكون لمانع او فوات شرط او لا يكون لاحدهما الاول
ودليل كما في تعليل ابحاث العصاص على العامل بالعمل العمد والعدوان وتخلف الحكم عنه في الابن اذا قتل ابنه والثاني
فلا يكون تخلف حكم العله المستنبطه لمانع او فوات شرط قادحا في العله بل مبقيا لها على ما كانت عليه
وقد امكن احاله نفي الحكم على ما ظهر المانع لا على العاله العله فتحمل عليه جمعا بين الدليل الدال على العله والدليل الدال
على ما نفيه الوصف الطاري في الحكم فان الجمع بين الادلة اولى من ابطال بعضها ولا يخفى ان القول بابطال العله بتخلف الحكم عنها
مما يلزم منه ابطال الدليل الدال على العله والدليل الدال على ما نفيه المانع وكان القول باحاله نفي الحكم على المانع
اولى فان قيل لا نسلم ان المناسبه وقوان الحكم بها حقيقه دليل العليه بل مع الاطراد وان سلمنا دلالته لكن لا نسلم
امكان تعليل انتفا الحكم بالمانع لجواز ان يقال لا نسلم تعليل انتفا الحكم بالمانع وفوات الشرط مع صوره التخلف بعدم وقف
على وجود المقتضي للحكم فانها فانه لو لم يكن المقتضي للحكم موجودا فيها لكان الحكم منتفيا لانتفا المقتضي لا للمانع
ولانتفت الشرط والقول بكون الوصف المدلول عليه موقوفا على صوره التخلف على وجود المانع او فوات الشرط
فانا اذا لم نسلم وجود المانع وفوات الشرط فالحكم يجب ان يكون منتفيا لانتفا ما يقتضيه وعند ذلك يتبين ان الوصف

المذكور ليس بعلة واذا توقف كل واحد من المقتضى والمانع على الاخر كان دورا ممتنعا وهذا الامتناع انما لزم من
التعليل بالمانع وفوات الشرط في صورة التخلف فكل ممتنع الوجه الثاني ان سبق الحكم في صورة
التخلف كان محققا قبل وجود المانع وفي تعليله بالمانع تعليل المعدوم بالمباشر وهو محال وسواء كان المانع
بمعنى الامارة او الباعث قلنا جواب الاول اما اذا اردنا بالوصف مناسبا للحكم مقترنا به علة على
الظن فلا نسلم انه علة مع قطع النظر عن جميع عوارض العلة هل الحكم مقارن لها ام لا والاول
الاظهر اذ هي اصلة يرجع الى السلامة عن المقتضى المعارض للدليل العلة وعدم المعارض عند احد دليل
العلة وعن الدور من قبله وجه الاول لا نسلم ان تعليل اسقاط الحكم بالمانع يستدعي وجود المقتضى
ودليله انه يصح انتفاؤه بالمانع مع وجود المقتضى وكون المقتضى معارضا للمانع فلا نسلم صحة تعليل البقاء
به مع عدم المقتضى كما في الاول والثاني وان سلمنا توقف التعليل بالمانع على وجود المقتضى ولكن لا نسلم توقف
وجود المقتضى على وجود المانع فان كون المقتضى مقتضيا انما يعرف بدليله من المناسبة والاعتبار واعم ذلك
والطرق ودليل محقق فيما نحن فيه فوجب القضاء بكونه مقتضيا والمانع فانما هو من قبل المعارض فان وجد
اسقط حكم المقتضى مع بقاء المقتضى بحاله مقتضيا وان لم يوجد عمل المقتضى عمله الثالث سلمنا توقف كل
واحد منهما على الاخر لكن لم قلتم بتوقف معا او توقف احدهما على الاخر متقدما ومتوقفا عليه متأخرا
قولهم في تعليل المعدوم بالمتأخر ان المعلل بغير بالمانع انما هو انتفاء الحكم الذي كان ثابتا بسبب وجود المقتضى
لعروض السبب عن ضده لا رفعه لا بمطلق حكم وذلك مما لا نسلم تقدمه على المانع المفروض وانما ان لم يظهر
في صورة التخلف مانع ولا فوات شرط فالحق بطلان العلة وذلك لان العلة المستنبطة انما عرف كونها علة
باعتبار اثر ما لها بثبوت الحكم على وفقها وذلك ان دل على اعتبارها في محل الحكم عينها مع علم ظهور
ما يلوح مشتملا على المنقيه بدل على الغاء بعينها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فسقطا ومان وانتفى الوصف على ما
كان قبل الاعتبار ولم يلزم من ذلك بطلان العلة فلا يلزم من بطلان دليل العلة بطلان العلة فان قيل مناسبة الوصف وقران الحكم به دليل
ظاهر على كونه علة وكذلك سائر طرق الاستنباط وهذا الدليل قائم وان وجد النقض وخلل الحكم
عن الوصف فغايته انه يوجب الشك في فساد العلة ومعارضة احتمال اسقاط الحكم لاسقاط العلة او وجود
المعارض على السواء واذا كان دليل العلة ظاهرا ودليل الغاء مشكوكا فيه فالمشكوك فيه لا يقوى في مقابلة
الظاهر ودليل وقوع الشك في فساد العلة هي صورة النقض ومعارضة احتمال بعينها انه محتمل ان يكون
انتفاء الحكم هي صورة النقض لمعارض موجود مانع او فوات شرط ومحتمل انه لفساد العلة وهما متقابلان
وسلمنا التساوي ان احتمال الاسقاط لاسقاط العلة وان كان على وفق الاصل بالنسبة الى احتمال انتفائه
للمعارض دفعا للمحذور والمعارضة عبارة عن علة على خلاف الاصل بالنظر الى العلة مع قيام الدليل
الدال على كون الوصف علة واحتمال اسقاط الحكم للمعارض وان كان على خلاف الاصل لما فيه من نفي الحكم
مع قيام ذلك عبارة على وفق الاصل من حيه موافقة الدليل الدال على كون الوصف علة فاذا احتمال
اسقاط الحكم لاسقاط العلة موافق للاصل من وجه ومخالف له من وجه فيتقاومان الاحتمالان على السوا

وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة والشك لا يعارض الظاهر بوجه قلنا اذا اعترف بالشك في دليل فساد
العلة فيلزم منه الشك في فساد العلة ويلزم الشك في فساد العلة اسقاط الحكم بكونها علة لان الصحة والفساد
متقابلان فمهما وقع الشك في احد المتقابلين وقع الشك في الاخر وان كان احدهما ظاهرا والاخر بعيدا فالقول
بوقوع الشك في احد المتقابلين مع ظهور الاخر ممنوع كما سبق الشك في الغيم مع ظن الصحو والشك في موت زيد مع
ظن حياته وهذا بخلاف ما اذا شككنا في النجاسة نظرا الى الحاسة انا لا نبقي فان الشك ههنا في الصورة
لا لحامل الطرفي الاصل بل عند الطرفي الاصل مرجح احتمالي الشك على الاخر ولا يستفي الشك متحققا حتى انه لو وقع
في النجاسة او الطهارة مع الطرفي الاصل لبقي الشك معمولا به وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الشك انما
وقع في فساد العلة في صورة النقض مع الطرفي الى دليل العلة ولولا الطرفي دليل العلة لكان الظاهر اسقاط
الحكم لاسقاط العلة مهما كان ذلك ولا من القضاء بظهور العلة مع ان تعارضا من الاحتمالين انما كان الطرفي الى دليل العلة
لينفي وان دل دليل ان يعارض اسقاط الحكم مع وجود الوصف دليل ظاهر على انه ليس بعلة وسقوط الحكم على وقوع مساواة
مما يوجب الشك في التعليل به في محل الاعتبار والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر وسلمنا وقوع الشك في صحة التعليل
في الاصل المسموح اليه انه وان كان سقوط الحكم به على وفق الاصل غير انه على خلاف الاصل بالطرفي الى دليل الغاء
وسقوط الحكم لعروض وان كان على خلاف الاصل نحكم الطرفي انه على وفق الاصل بالطرفي الى دليل الغاء ويلزم
من ذلك عدم الاسقاط في الصورة المدلوله وهي معارضة من بعينها او جه الاول وهو احسار الى الحسن البصري
وهو ان تخصيص العلة مما يمنع من كونها امارة على الحكم في سي من الفروع سواء طن بعينها انها حكمه المصلم او لم يظن
بها دليل سلمنا دلالتها اذا الحكمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هو كونه موزونا سلمنا ان حد بيع
الرصاص بالرصاص معاصلا هو انه موزون لم قلتم انا ان يعلم دليل بعلة اخرى يقتضي اباحته او نقص فان
علمنا اباحته بعلة اخرى يعارض بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض منطقا وانا عند ذلك لا نعلم تحريم بيع
الحديد بالحديد معاصلا الا بكونه موزونا غير ابيض فانا لو شككنا في كونه ابيض لم يعلم صحة بيعه معاصلا
كما لو شككنا في كونه موزونا فانا لا نعلم بعد التخصيص تحريم شي للونه موزونا فقط فبطل ان يكون الموزون
وحده علة بل الموزون مع لونه غير ابيض وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص بيض سواء علمت
علة الاباحة او لم تعلم الثاني قال بعض اصحابنا اقتضاء العلة للحكم اما ان يقتضيه اسقاط المعارض او لا يعتبر
فان اعتبر لم يلزم العلة علة الا عند اسقاط المعارض وذلك يقتضي ان الحاصل قبل اسقاط المعارض ليس هو تمام العلة بل
بعضها وان لم يعتبر فسواء حصل المعارض او لم يحصل يلزم الحكم حاصلا وذلك يقدح في كون المعارض معارضا الثالث
انه لا بد وان يكون من لون المنصي مقتضيا او صاحبا مقتضيا بالفعل ومن لون المانع مانعا خصيصا بالفعل
منافاة بالذات وشرط طرفان احد المتنافيين بالذات اسقاط الاول وليس اسقاط الاول بطريق اولى من اسقاط الثاني
والا لزم الدور وحينئذ فان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن كونه مقتضيا بالفعل لم يخل ان يكون
خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل لاجل تحقق المانع بالفعل والا لزم الدور واذا المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا

بالمانع بل بدانه وقد انعقد الاجماع على ان ما يكون لذاته لا يصلح للعلية الرابع ان الوصف وان
وجد مع الحكم في الاصل وفقد وجد في صوره النقض مع عدم الحكم وتوجوده مع الحكم لا يقضي القطع
بكونه علة له لان الحكم ووجوده مع عدم الحكم في صوره النقض يقتضي القطع بانه ليس بعلة لم لان الحكم
في تلك الصوره والوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو مثل الوصف
الحاصل في صوره النقض وليس الحاقه باصلها اولى من الالحاق به فلم يحز الحكم عليه بكونه علة الحاقا
لاطرق الى صحة العلة الشرعيه سوى جريانها مع معلولها وقد دلم يجر معه لم يكن لها صحيحا الرابع السادس
قالوا العلة الشرعيه اذا دل الدليل على تعليق الحكم بها امتنع تخصيصها لان العلة العقليه الرابع
قالوا العلة في العاشر طرق الى اثبات الحكم في الفرع فاذا وجدت العلة في فرع عن امتنع ان يكون ظنا في العلم الحكم
باحدهما دون الاخر كما في الادراكات والادلة العقليه الثامن قالوا الوجود دليل وجود الشرعيه في
فروع لبس الحكم معها في البعض دون البعض لم يكن البعض بالاثبات اولى من البعض الاخر وقد دل دليل
الاسعاص في الصوره الاخيره فهو معارض من اربعة اوجه الاول اجماع الصحابه على الرد ودليله ما روى
عن ابن مسعود انه كان يقول هذا اعلم معدول به عن العاشر وانتشر هذا ذلك فيما بين الصحابه من غير نكير
فصار اجماعا الثاني ان العلة الشرعيه امارة على الحكم في الفرع فوجودها في موضع من غير حكم لا يخرجها
عن كونها امارة فانه ليس من شرط كون الامارة امارة على شيء ان يكون ذلك الشيء ملازما لها قد ليل وجود
جميع الامارات الشرعيه على اثبات الاحكام وان لم يكن الاحكام ملازمة لها قيل ورود الشرع وتدليل العلم
الرطب فانه امارة على وجود المطر وان لم يكن المطر ملازما له ولذلك فانه يتوقف ترتب العاصي على اثبات الملك
امارة على كونه في دار الملك ولا يخرج ذلك عن كونه امارة مع وجوده في بعض الاوقات والعاصي عن وجود
في دار الملك بان يكون مريضا مسجونا او لذلك جبر الواصر فانه امارة على وجود الحكم وتخلف حكمه عند وجود
المعارض الراجح الذي لاجله لا يخرجه عن كونه امارة عليه عند عدم ذلك المعارض الثاني ان العلة المستنبطة امارة
على تخصيصها كما لمنصوصه الرابع هو ان كون الوصف امارة على الحكم في محل اما ان يتوقف على كونه امارة
على ذلك الحكم في محل اخر اولا يتوقف فان توقف فاما ان لا يعارض الحال او يتعارض كما في الدور
والثاني ان تعارض الحال فاما ان يكون معارضا للاول في محل ما فيلزم الدور
المعارضات الدالة على امتناع التخصيص فانا وان سلمنا ان علة العاشر امارة على حكم الفرع معرفة له وانه اذا
تخلف الحكم عنها في صوره اخرى للمعارض لا يمكن اثبات الحكم بها في فروع الفروع دون العلم بانعدام
المعارض لها المنع عليه وللزم لا يلزم ان يكون انعدام المعارض في حكم المعرف للحكم بل المعرف للحكم انما هو ما كان
باعثا عليه في الاصل وانعدام المعارض انما يوقف اثبات حكم الامارة عليه صرورة ان الحكم لا يثبت مع تحقق
المعارض الذاتي له وكان بعضه شرط اثبات حكم الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة وعن الثاني
انه وان سلم ان قصاء العلة للحكم لا يتوقف على عدم المعارض فما المانع منه قولهم انه يلزم الحكم حاصلا
وان حصل المعارض لا سلم ذلك فان العلة وان كانت مقتضيه للحكم فانما تلزم وجود الحكم لو انتفى المعارض الراجح

او المساوي وعلى هذا فلا يلزم من ذلك القدح في المعارض ولا في العلة وعن المسالك لا نسلم المساواه من اقتضاء
المقتضي واقتضاء المانع ولا استحاله في اجتماع شيئين وان استحال الجمع بينهما وعلى هذا فلا يلزم من تحقق المانع
خروج المقتضي عن حكمه المقتضاه لاندراجه ولا بعضه بخلاف المسالك فانه لا يلزم من انتفاء المانع
كان وجود الوصف مع الحكم في الاصل لا توجب القطع بكونه علة لذلك بعلة على الظن بكونه علة ووجوده
مع عدم الحكم في صوره النقض لا نسلم انه يقتضي القطع بانه ليس بعلة لذلك الحكم بل الظن بالعليه باق
بحاله واسعا الحكم اما كان لوجود المعارض الذي الحكم على ما هو معلوم من قاعده العارضين بتخصيص
العلة وعن الخامسه لا نسلم ان اطراد العلة طرق الى تحققها كما مر فصلا من كونه لا طرق سواه
وعن السادسه لا نسلم ان العلة العقليه ليس تخلف الحكم عنها بل دل الدليل على جواز عند فوات العامل لحكمها كما
في الصفات والطبيعيات وان سلمنا امتناع تخلف حكمها عنها فليس ذلك لذاته الدليل على تعليق الحكم بها ولا
لكونها علة بل اما كان ذلك لكونها مقتضيه للحكم بذاتها وذلك غير متحقق في العلة الشرعيه فانها ليست
مقتضيه للحكم لذاتها واما هي علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم في الفرع وعن السابع لئن سلمنا
امتناع الاضراف في الدليل العقلي المتعلق بالمدلول لكن لم يمتنع الاضراف في الادراك المتعلق بالمدرك لجواز
كونه طرقا ولا دليل بل الدليل العقلي موجبا لذاته واللون الادراك بما يحب العلم بالمدرك عنده عاده
بخلاف العلل الشرعيه على ما سبق وعن الثامنه انا لا نسلم ان الحكم في البعض يخالف الحكم في البعض لاختصاص
معارض لا يحقق له فيما كان الحكم باقيا معه وعن المعارضه الاولى بالمعارضات الدالة على التخصيص انه لا
دليل لقول ابن مسعود على ان القياس الذي كان الحكم باقيا على حاله انه يحجه فالاجماع على ذلك لا يكون مفيدا وان
كان يحجه فلئن سلمنا حمله على ما اذا كان تخلف الحكم عنه بطريق لا يسوغ تحكم الحكم عليه جمعا بين الادلة وعن
الثانيه لا نسلم ان تخلف الحكم عن الامارة عن معارض لا يخرجها عن كونها امارة وذلك لانا انما ان يلون
كل ما توقف عليه التعريف في صوره كان تلك الامارة امارة فيه قد يتحقق في صوره تخلف الحكم او لم يتحقق فان
كان الاول تخلف الحكم عنه ممنوع وان كان الثاني فالموجود في صوره التخلف ليس هو الامارة التي يوقف عليها
التعريف بل البعض منها وعلى هذا يلون يخرج كل ما ذكروه من الصور وعن الثالثه نمنع لون المستنبط
من تخلف الحكم عنها من غير معارض امارة وعلى هذا فلم يوجد الجامع بين الاصل والفرع وان دلوا على لونها
امارة مع التخصيص بطريق اخر فهو كاف في المطلوب وخروج عن خصوص هذه الدلاله وعن السابع
ان المحاربة ما ذكروه الامام من الوقف والتطريق فلم يلزم ان دل بعضي الى الدور اما لم لا يجوز ان لا يوقف
الامارة في كل واحده من الصور بنفسها على لونها امارة في الصوره الاخرى لتوقف بعدم اما اذا كان ذلك بطريق
المعيه فلا محذور فيما تقدم والله اعلم **المسئله** الثامنه احتلفوا في اللسر هو تخلف الحكم المعلل
عن مقتضى العلة وهو الحكمة المقصوده من الحكم هل هو مبطل للعلة ام لا وصورته ما لو قال الحنفي في مسئله
العاصي بسفره مسافر فوجد ان يرخص في سفره كالعاصي في سفره وبين مناسبة السفر عافيه المشقه
فعال المقتضي لها دفع المشقه والحكمة هي المشقه مقصده فانها موجوده في حق الجماعة في اربات الصنايع الشاقه

و الحصر و مع ذلك فانه لا خصم و لا كلام على ان ذلك غير مبطل للعلة و الوصف فيدان الظلام انما هو مفروض الحلية
التي ليست بمضبوطة بسعتها بل بضابطها و عند ذلك و الحق ان مقدارها مما لا ينضبط بل هو مختلف باختلاف
الاشخاص و الازمان و الاحوال و ما هذا شانه فحراب الشارع فمه رد الناس الى المظان المظاهرة الحلية
دفعا للعسر و الحرج و الاحكام على ما هال يعلو و ما حعل عليكم في الدين من حرج و على هذا فمتى العلل
بها دون ضابطها و ان لم يكن عليه و لا معنى لايراد النقض عليها فان قيل المقصود من شرع الحلم انما هو الحلية
دون ضابطها و عند ذلك فيحتمل ان يكون مقدرا بالحكمة في صورة النقض ما و ما لمقدارها في صورة التعليل
و يحتمل ان يكون زيد و يحتمل ان يكون انقص و على تقدير المساواة و الزيادة فقد وجد في صورة النقض
ما كان موجودا في صورة التعليل و انما لا يكون موجودا لتقدير ان يكون النقص لا يخفى ان ما تتم على
تقدير من اعلب على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد و مع ذلك فيظهر الغاء ما ظن ان الحلم معلل به فلما
الحلم و ان كانت هي المقصودة من شرع الحلم للزن على وجه يكون مضبوطة اما سعتها او بضابطها المادراة
و ما فرض من الحلم في صورة النقص مجردة عن ضابطها فانما سع كونها مقصودة و تقدير كونها مقصودة
فالنقص انما هو من فصل المعارض له لا لكونها معللا بها و على هذا فانما سع الحلم مع وجود الحلمة في دلالة
على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح بالنظر الى دليل التعليل بها و ذلك لان المحتمل ان يكون ما في الحلم
من صورة النقض لمعارض و مع هذا الاحتمال فحلف الحلم عنها لا يدل على ابطالها فان فصل بخشا و سبرنا
فلم نطلع على ما يصلح معارضا في صورة النقض فيظهر ان اسعا و لا سعا العلة فهو معارض بفصول المستدل
بخشيته في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته دل على التعليل به فان قيل بخشنا راجح
ملائم موافقة اسعا الحلم لا سعا عليه اذ هو الاصل بقينا للمعارض فهو معارض بما في محل المستدل
من موافقه ما ظهر و دليل العلة و المناسبة و الاعتبار فسعا و مان و سبر خلاف المستدل بان مقدار
الحلمة في صورة التعليل و ان كان مظنون الوجود في صورة النقص فيحتمل ان لا يكون موجودا فيها و لا
كان مقطوعا لا مظنونا و هو موجود في صورة التعليل قطعا مع قران الحلم به قطعا و هو دليل العلية
و ما هو دليل البطلان فوجودها في صورة النقص ظنا مع انتفاء الحلم قطعا و المقطوع به راجح على
راجح على ما هو مقطوع به وحده و مظنون به وحده و لا يخفى ان مثل هذا الترجيح مما لا يتفق على النقض على
المظنة فلذلك كان النقض لا دنا على المظنة دون الحلم فان قيل فلو فرض وجود الحلم في صورة النقض
قطعا فما الممانعة فيه فلنا دال بما مر من سعة وقوعه و تعذر وقوعه فقد فات بعض اصحابنا انه لا انتفاء
اليه مصير منه الى ان الوصول الى معرفة ذلك في احاد الصور لتعايه و ندرته مما يلحق منه بوع عسر و حرج
و لا يلزم مثله في الوصول الى معرفة الضوابط الحلية و كان المناسب حط هذه التكلفة عن المجتهد و رد
الناس الى الضوابط الحلية المسهلة على احوال الحلم في الغالب و لقائل ان يقول انا نجد الحلمة
في احاد الصور هل هي موجودة قطعا او ان كان يفضي الى العسر و الحرج الا انا نعلم ان المقصود الاصلي
من اثبات الاحكام و نفيها انما هو الحلم و المقاصد تعلق بتعذر وجود الحلمة في بعض الصور مما تلك فيها

في محل التعليل قطعا لم يخل بوجوب التعليل بها في غير محل التوقع التعليل لزم منه انتفاء الحلم مع وجود حلمة
قطعا و ذلك ممتنع لما سبق اثبات الحلم مع اسعا حلمته قطعا فيما عدا الصور النادرة و لذلك لو لم يعلل
بالغائها عند تعذر الحكم بها مع تيقنها فيلزم منه اثبات الحكم بها مع الضابط مع كونها ملغاة قطعا
و لا يخفى ان مجرد اثبات الحلمة الغاها او نفي الحلم مع وجود حلمة يقينا اعظم مرا المحذور اللازم
للمجتهد من البحث عن الحلمة في احاد الصور على ما لا يخفى و على هذا يلزم الظلام فيما اذا فرض وجود الحلم في
صورة النقص اذ مع تسليم ما في محل التعليل يقينا للزن كان قد سبق معها في صورة النقص حلم هو الحق بها فان
يكون وافيا بتحصيل اصل الحكمة و زياده و لو ترتب عليها في هذه الصورة الحلم المعلل كان فيه الاخلال
بقليل الزياده في صورة النقص و لا يلزم ذلك بعضا للحلمة و لا العاقلها بل الواجب تخلف الحكم المعلل عنها
و اثبات الحكم اللائق بها الوافي بتحصيل الزياده لما فيه من رعايه اصل المصلحة و زيادتها فانه اولى من
رعايه اصل المصلحة و العاقل الزياده فاذا سعا الحلم في هذه الصورة لا دل على العاقل الحكمة بل على اعتبارها
ناصلها و صفتها و مثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب العطع قصاصا بحلم الزجر فقال المعترض مقصود
الزجر في العمل العمد العدوان اعظم و مع ذلك فانه لا يجب به القطع فللمستدل ان يقول الحلمة في صورة النقص
و ان كانت زيد منها في محل التعليل غير انه قد سبق معها في صورة النقص حلم هو الحق بها و هو وجوب العمل

المسئلة العاشرة اختلفوا في النقض المشهور و هو النقض على بعض اوصاف العلة و دلل على ما لو قال
ان في مسئلة بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه كما لو قال بعتك عبدا
فقال المعترض هذا منقوض عندي لو بروح امرأته لم يبرها فانها مجهولة الصفة عند العاقد لدرا العقد و مع ذلك
فان النكاح يصح و الا لبرون على رده و ابطاله و دلل لان التعليل اما وقع بلون مبيعا مجهول الصفة لا لكون
مجهول الصفة خطرا و الملوح ليست مبيعة و ان كانت مجهولة الصفة و ابطال التعليل ببعض اوصاف
العلة لا يلزم ابطالا لمجموع العلة نعم ان سلم للمعترض انه لا تاثير للوصف الذي وقع به الاحتراز عن النقض
في الحلم لا نفراده و لا مع ضميمة الى الوصف الاخر فالمستدل سلم امرين سلم ان شيئا منصرا على التعليل
بمجموع الوصفين و سلم ان سؤل الظلام على التعليل بالوصف المنقوض فاذا كان الاول فقد بطل التعليل بما
ذلك به لعدم التاثير لا بالنقض و اذا كان الثاني فقد بطل التعليل بالنقض لكونه وارد على العلة
فان قيل الوصف المحذوف اذا لم يلن مناسبا و لا له تاثير في اثبات الحكم المعلل لا نفراده و لا مع
ضميمة الى غيره فلا مشتحاطه في التعليل لفائدة الاحتراز به عن النقض و اما خروج التعليل اذا لو
تعذر عن العائدة بالكلية و ليست الفائدة منحصرة في المناسبة على ما تقدم فلنا فائدة الاحتراز
عن النقض متوقعة على كونه احترازا عنه حتى انه لو لم يكن احترازا عنه لكان التعليل باطلا و ذلك
اذ ذاك وارد عليها و لكونه احترازا عنه متوقف على امكان الاحتراز عنه و ذلك ممنوع **المسئلة**
الحادية عشرة اختلفوا في اشتراط العلم بانتفاء العلل الموجبة فاسد فوقه و بقاه اصحابنا و المعتزلة
و قبل الخوض في الحاج لا بد من بيان اقسام العلل و اختلاف الاصطلاحات فيه و نقول محل النزاع منها

مفعول اما العكس في اللغه فماخوذ من رد اول الامر الى اخره واخره الى اوله واصله شد راس البعير بحظامه الى حد راعيه واما في اصطلاح الحكما فهو عبارة عن جعل اللازم ملزوما والملزوم لازما مع بقاء التغيير القضيه بحالها من السلب والايجاب وذلك كقول العاقل في عكس القضيه الحمليه اذا كانت موجبه كليه لعقولنا كل انسان حيوان وجزوه نقولنا بعض الانسان حيوان بعض الحيوان انسان وكليه سالبه كقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا شيء من الحجر انسان وعلى قياسه عكس القضيه الشرطيه واما في اصطلاح الفقها والاصوليين فقد يطلق العكس باعتبار من الاول منهما مثل قول الحنفي في العالم تحت الفعل بصغير المفعل الجب بكبير بدليل عكسه في المجرد وهو انه لما وجب بالجب الحاذ وجب بصغير وهو باطل فانه لا مانع من ورود الشرع بوجوب القصاص بقتل جارح وان تحصص وجوبه في المفعل بالنفس منه واما الثاني فهو اسقاط الحكم عند انتفاء العلة عن الفعل بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف هاهنا والمختار فيه اما هو هو التفصيل وهو ان جنس الحكم المعلل اما ان لا يثبت له سوى علة واحده او انه معلل بعلل في كل صور بعلة فان كان الاول وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالفعل العمد العدوان فانه لا علة له سواه فلا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته لانه بانتفاء مسمى العلة الواحده ينتفي الحكم بل لان الحكم لا بد له من دليل ولا دليل وان كان الثاني كحكمي بتعليل اباحة الدم بالفعل العمد العدوان والردة عن الاسلام والزنى بالاحصان وقطع الطريق وتعليل نقض الوضوء بالمس واللمس والبول والغايط فلا شك في انه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل انتفي حكم الحكم لجواز وجود علة اخرى واما بلزم بانتفاء سعد بن انتفاء جميع العلل هذا في كلي الحكم المعلل واما احاد اشخاص الحكم في احاد الصور فانه وان اشتمل تعليله بعلتين على ما مانع تعريره واما بلزم ان معلولا علته واحده على طريق البدل اذا بلزم من رفع العلة المعينه تعدد الجواز وجود بدلها الماسبق فان قيل واذا كان الحكم معللا بعلة واحده ولا علة له سواها فهي دليل عليه فكانت مشابهه للدليل العقلي والعقليات لا يلزم من رفع الدليل في العقليات رفع المدلول وهذا فان الصنعه دليل جواز الوجود بعقلي ولوجود ابتداء وهاهنا يلزم من انتفاء وجوز الوجود بعقلي قلنا للعلة الشرعيه فلسنا العلة الشرعيه وان كانت دليل الحكم فلا يعني باسقاط الحكم عند اسقاطها اسقاطه في نفسه بل اسقاط العلم او الظن به صيروره توقف دال على الظن الصحيح في الدليل والدليل

المسئله الثالثه عشر اجمعوا على جواز تعليل الحكم الواحد في صوب واحد بعلتين معا منهم من منع ودليل مطلقا كالحاكي ابي بكر وامام الحرمين ومن تابعهما ومنهم من جوز مطلقا ومنهم من فصل بين العلل المنصوصه والمستنبطه فجوزه في المنصوصه ومنع منه في المستنبطه كالغزالي ومن تابعه والمختار انما هو المذهب الاول وذلك لانه لو كان معللا بعلتين لكان اما ان يستقل كل واحده بالتعليل او ان المستقل بالتعليل احديهما دون الاخرى او انه لا استقلال لواحده منهما بل التعليل لا يتم الا بهما معا لا جائز ان يقال بالاول لان معنى كون الوصف مستقلا بالتعليل انه علة الحكم دون غيره وكون غيره كذلك مع استقلال كل واحد منهما بهذا المعنى استقلال كل واحد منهما وهو محال وان كان الثاني او الثالث فالعلة ليست الا واحده وعلى هذا فلا

فرق بين ان يقول العلة في محل التعليل بمعنى الباعث او بمعنى الامارة فان قيل نحن لا نسلم استقلال العلة بان الحكم ثبت بها لانه لم يثبت بها ما قبل بل بمعنى استقلالها انها لو انفردت لكان الحكم ثابتا بها ولا امر لنا سواه وعند ذلك فلا نسلم وجه الفرق بينه وبين المسئلة الاخرين سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين على حد يلزم كل واحده منهما بالحكم لكنه معارض بما يدل على جوازه بالنظر الى ما هو الواقع من احكام الشرع وذلك انا قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد بعقب علل تخلفه كل واحده وقد سبق استقلالها بالتعليل عند خصوصه وعند ذلك فاما ان يقال العلة منها واحده او الكل علة واحده ذات اوصاف او ان كل واحده علة مستقله لا جائز ان يقال بالاول والا لما جهل عينه او مبهمه الخصوص بالنفس لعدم الاولويه ولما فيه من خروج الثاني عن التعليل مع استقلال كل واحده به وبهذا ابطل الاقسام والقسم الثاني ايضا فلم يقع سوى القسم الثالث وهو المطلوب وبدليل ثبوت مثل هذه الاحكام بالاجماع على انه حاصل من قتل مسلما عمدا عدوانا وارتداد الاسلام وزنى محصنا وقطع الطريق بعد ثبوت الولايه على الصغير المجنون وعلى انتشاع نكاح مراولدته وارضعته وعلى تحريم وطي الحايض والمعتده المحرم وعلى انتقاض الوضوء بالمس واللمس والبول والغايط معا والجواب عن الاشكال الاول ان الالزام اما هو معروض في حاله الاجتماع لا في حاله الانفراد والعدم في حاله الاجتماع معلل بالمعلل واما الاحكام فالوجه في دفعها ان نقول اما اباحه قتل من قتل وارتد وزنا بالمحصنا وقطع الطريق والعلل وان كان كل واحده منفرده فالحكم ايضا معقود بشخصها وان اتحد نوعا ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحه القتل بعد العفو عن الردة الى الاسلام انتفاء اباحه باقي الاسباب الاخر ولا من انتفاء اباحه بسبب اسقاط القصاص انتفاء وهاهنا الاسباب وبدل على تعدد الحكم ايضا ان الاباحه بجهة الفعل العمد العدوان حق الادمي بجهة الخلوص ولذلك يسقط باسقاط مطلقا والاباحه بجهة الردة والزنا حق لله تعالى بجهة الخلوص دون الادمي ودليل عدم تصور مشي واحد على بعضه الاستيفا للمعلوم حق الادمي والاباحه بجهة القصاص لان حقه مبني على الشح والمضايقه وحق الله تعالى مبني على المسامحه والمناهله من حيث ان الادمي يتصور ان يعفو عن حقه دون الباري تعالى وانما ثبوت الولايه على الصغير المجنون مستنده الى الصغر لسعه على المجنون للزوم الرضا بسعيها عليه واما الوطي فحق الحايض المعتده المحرمه بعضهم يحرم على الحقيقه والمحرم في حق الحايض ملابسه الاذى وفي حق المعتده تطويل العده وفي حق المحرمه افساد العباده وهي احكام متفرده لا انها احكام واحده واما المس واللمس وما في الاسباب فالاحداث المرتبه عليها معتده على راي لنا وعلى هذا فلو نوى رفع حدث واحد منها لارتفع الباقي فاحكامها ايضا معتده لانها حكم واحد والسر في ذلك هو ما ذكرناه في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين لا في تعليل حكمين وعلى هذا فلا يخفى وجه التحريج لطالما يرد في هذا الفصل

المسئله الثالثه عشر اجمعوا على ان العلة الواحده الشرعيه هل يلزم ان يكون معها علل اخر ام لا والمختار جوازه ودليل ان العلة اما المعرف للامارة او الباعث فان كانت المعرف للامارة

كما لو قال ان رءيت هلال رمضان فانت طالق فرءاه على حواجب الصوم والصلاة ونحوه واما ان كان بمعنى الباعث
فلا يمتنع ايضا ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على حكمين مختلفين اى مناسبا لهما وذلك
كمناسبة السكر للتحريم ووجوب الحد والتصرف بالسفه للحجر على الاهل والمحل المنوى فانه مناسبة
لصحة البيع ولوجوب الرد فان قيل اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين فمعنى كونه مناسبا له انه
لو ترتب ذلك الحكم عليه لحصل مقصوده وعلى هذا فيمتنع ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو كان مناسبا
لكان معنى ان مراعاته عليه تحصل المقصود منه وهى دلك تحصيل الحاصل للزوم حاصل الحكم الاخر وايضا
فانه اذا كان الوصف الواحد مناسبا لحكمين مختلفين فاما ان يناسبهما من جهة واحدة او من جهتين مختلفتين
فان كان الاول فهو ممتنع اذ الشئ الواحد لا يكون مناسبا لشئ من جهة ما يناسب مخالفه وان كان الثانى فعلة
الحكمين مختلفة لا انها متحدة والجواب عن الاول ان معنى كونه مناسبا للحكم اعم مما ذكروه ودلك لان المناسب
سببا الى ما يترتب الحكم الواحد عليه يستقل بتحصيل مقصوده ودلك مما يمنع كونه مناسبا لحكمين بهذا التفسير
والى ما يتوقف حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وافيا بتحصيل المقصود دون الحكم
الاخر وعلى هذا فاشباع مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمتنع ان يكون مناسبا
للحكمين بالتفسير الثانى وعن الاشكال الثانى انه اذا عرف ان معنى مناسبة الوصف للحكمين يوقف حصول المقصود
منه على وقوع الحكمين فلا يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة **المسئلة** الرابعة عشرة اذا
كان باعثا لعلة فى اصل القياس يعنى الباعث كما مر وذكرناه فشرطها ان يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من اثبات
الحكم او نفيه بحيث لا يلزم منه اثبات الحكم مع سقوط الحكمة فى صورة ولا كان فيه اسقاط الحكم مع اثبات الحكمة
المطلوبة منه بعينها وهو ممتنع ومثاله ما قيل بان علة العصاص ايما هى صيانة النفس المعصومة عن العدوات
فمن ضبط صيانة النفس عن العدوات بالخروج لا عن قوله ابو حنيفة فيلزمه سقوط القصاص فيمن جرح جرحا يمتنا
صورة وجود الضابط مع سقوط الحكمة اونفى الحكم مع وجود علته وهو ممتنع فان قيل وان لزم من
ذلك اثبات الحكم فى صورة بدون حكمته دل الضابط فى الاصل المذكور فما الممتنع الضبط به ان لزم منه سقوط
حكمة واحدة واما اذا جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا لحكمة فى صورة لحكمة واسعة حكمة اخرى الصورة
عن الاخرى لا يوجب ان يكون سقوط الحكم فى الصورة التى اسقط عنها دليل الحكمة عريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكم
الخاصة بتلك الصورة الضابطة لها وتحكمة الحكم فى الصورة الاخرى شئ واحد قلنا اذا اتحد الضابط
واختصاصه وحمل صورة مخالفة للحكمة المختصة به فى الصورة الاخرى اما ان يكون ذلك لانه اتفاقى او لمقتض يخص
تلك الصورة دون الصورة الاخرى لا جائز ان يقال بالاول والا لزم الاستواء بين الصورتين فى الحكم صورة
اتحاد المسلزم لها وان قيل بالثانى فمادة التخصيص فى حق احداهما والصورتين لا وجود له فى الصورة الاخرى
يلزم من جعله الضابط فالضابط للحكمتين يكون مختلفا وان كان من تمام الوصف المشتمل وما به تخصيص كل صورة
من المختص الرابع **المسئلة** الخامسة عشرة ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا يوجد
الحكمة يقينا فى صورة دونه مصرا منهم الى انه لو كان كذلك لا علموا اما ان يسقط الحكم فى الصورة التى وجدت فيها

الحكمة دون ذلك الضابط او لا يسقط فان كان الاول فيلزم منه اذا رءاه الحكم على الحكمة دون ضابطها وهو ممتنع
لما فيه من الاستغناء بالضابط لامكان اثبات الحكم دونه وان كان الثانى فيلزم منه اهمال امر الحكمة
مع العلم بان الحكم لم يسقط لاجلها وهو ممتنع وصور ذلك ضبط الحنفى العمد بالاعمال الجارح حتى انه يلزم
منه اهمال العمد مع سقوط وجودها فيما اذا جرح السراية على راسه او القاه فى محل مغرق او بارد محرقة وبالعكس
ان يقول ما دل على الجارح وانما يلزم ان لو اسقط تعليل الحكم فى صورتين بطريق وهو باطل لما سبق ومع
جواز تعليل الحكم فى صور من تعليل فلا يسقط ان يلزم حمله الحكم فى الصورتين واصلها فى كل صورة ضابط
بحسب تلك الصورة ودلك لا يحوج الى اهمال الحكمة الاولى ولا الى الغاء الضابط **المسئلة** السادسة عشرة
اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الاصل بعلة متاخرة عن دلك الحكم فى الوجود ودلك كتعليل اثبات الولاية للابعد بالعبس
الذى عرض له الجنون بالجنون فان الولاية بالسنة قبل عروض الجنون والجنون امتناعه ودلك لان علة الحكم الاصل
اما ان يكون معنى الباعث ومعنى الامارة المعرفة له فان كان الاول فيلزم وجود الحكم فى الوجود ان يكون
الحكم باقيا قبل دلك لما لا باعث او باعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم باعث لا يتحقق له مع الحكم
وان كان الثانى فهو ممنوع لوجهين الاول ما سياتى من اشتراط كون العلة فى الاصل معنى الامارة الثانى انا ان
كنا نعنى بالامارة ما يعلم الامارة انما هو بتعريف الحكم وقد عرف قبلها صور وشعر فى الوجود علمها بتعريف
المعرف فى محال فان قيل ما دل على انه اعا سيتم سعد بن امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والا فسعد يعلله
بعلتين والمشترك يعلله بما من جوده معه وعلة متاخرة عنه قلنا اما اولا فسعد يمتنع تعليل الحكم الواحد
بعلتين فى صورة واحدة وسعد يجوز ذلك فانما يجوز ان سعدا يلزم ان لا يلزم احدى العلتين مستقلة على الاخرى لما
بيناه فيما تقدم **المسئلة** السابعة عشرة اذا كان الحكم فى الاصل معللا والعلة له وجود مانع او فوات شرط
فقد اختلفوا فى اشتراط وجود المقتضى لاثاته والمحل لاستواطه ودلك لان الاحكام انما شرعت لمصالح
الخلق فما لا فائدة فى اثباته فلا يشرع فاثباته وفوته لا شفائدة وسواء وجد ثم حكمه يقتضى بقيه او لم
توجد وفرق من اثبت الحكم لا بفائدة ومن اثباته بوجود فائدة ما فيه واذا كان كذلك فما لا يقتضى
المقتضى لاثباته كان مع المانع او لفوات الشرط ممتنعا فان قيل لا حتمال ان وجود المقتضى
من اصل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فاذا اسقط المانع وفوات الشرط ثبت الحكم مع وجود ما
يعارضه وبكثرة ستورثه فلان سقط بالنفى ما اسقط المعارض كان اولى وايضا فانا لو سلمنا وجود
المقتضى فيلزم منه المعارض بعده ومن المانع او فوات الشرط والمعارض على خلاف الاصل فانه يلزم
اهمال احد الدليلين وعند اسقط المقتضى لو احلنا نفى الحكم على نفى المقتضى مع تحقق ما يناسب نفى الحكم
المانع وفوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع افضاء نفى الحكم له وهو خلاف
الاصل فلما حوات الاشكال الاول انه لا يلزم من اسقاط الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضى
المشروط فى اعمالة لما سياتى اسقاطه له مع فوات شرط اعمالة وجواب الثانى انه وان لزم من وجود
المقتضى المعارض بعده ومن المانع او فوات الشرط فهو هو من نفسه لوجود المانع مع فوات

شرط اعماله على ما خققناه ولهذا كان الحكم بالمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي عليه من العالمين بخصوص
ومختلفا فيه مع اسقاط المعصي و بعدم راسا المعتضي صفي الحكم له دون ما ظهر المانع وفوات الشرط وان
افضى الى التعاسا سبب المانع وفوات الشرط مع اعتباره الا انه اولى باشتباه للمانع او لفوات الشرط ولهذا
ومع الاتفاق على الدليل على استقلاله بالمنع عند عدم المعارض وقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط
بالمنع مع العالمين بالمساع بخصوص العلة وكان النبي له اولى ولا يمكن ان يقال بالحالة المنفي على تبع المعصي والمانع
معا لانه لا سبيل الى الاول لما سياه من المساع تعليل الحكم الواحد بوصفين واحد تعليل بعلتين مستقلتين لا سبيل
الى الثاني لان تبع المعصي بعد بر اسقاط معارضه مستقل بالنفي احتماعا وضعه اخراج المستقل عن الاستقلال وهو
ممتنع واذا ثبت انه لا بد في التعليل بالمانع وفوات الشرط وجود المعصي فلا بد من بيانه اما بطريق من يعتمد بدل
على وجوده وعلته مما ياعد الادلة وان لم يتفق ان كان الشارع قد نص على تبع الحكم فهو دليل ظاهر على وجود
المعصي لانه لو لم يدل المقتضي موجودا كان شاهد التخصيص على النفي التاليد لا سقلال في المعصي بالنفي
والاصل ان يحمل الشارع على شاهد الناس لكونها اصلا واما تتم ذلك بالنظر الى وجود المعصي
فان كل اعتماد وجود المعصي حملا للكلام على شاهد الناس يلزم منه في الحكم مع وجود ما نقصه
وهو خلاف الاصل وليس بمحالفة محذور بمخالفة المعصي مع لزوم خلاف الاصل دفعا لمحذور وحمل الكلام على شاهد التاليد
اولى العلتين قلنا فعل المحذور اللازم مع الحكم مع وجود ما نقضه مخالفة المعصي لا عبرة به شرعا
ومحذور التاليد مع لزوم نادر فيه مخالفة ما ظهر مناسبه المانع واعتبار مع ان العالم بحال الشرع اعتبار
المناسبات لا الغاءها ولا يخفى ان الحرام محذور عهد الحرامه في الشرع عالبا وليس فيه الحرام محذورا حراولى
من الحرام محذور لم يعهد الحرامه في الشرع عالبا وهذه الحرام محذورا خر المسئلة الثامنة عشرة
ان لا يلزم العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها ما ترجع الى الحكم الذي استنبطت منه تا لا بطالها و دلل لتعليل وجوب
الماء في باب الوضوء بدفع حاجة الفقر الماسة من دفع وخوف الشاه وان ارتفاع الاصل المستنبط لا يوجب
ابطال العلة المستنبطة ضرورة توقف علتها على اعتبارها به وان لا يلزم طردية محضة كالطول والقصر
والسواد والبياض ونحوه لما بيناه من ان العلة في الاصل لا يلزم الا بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يلزم
باعثا ولان الحكم في الفرع الماست لما علت على الظن ان الحكم في الاصل ما ثبت له وذلك لا يلزم ما ثبتا عن بصور
في الوصف الطردي وان لا يلزم لها في الاصل معارض لا تحقق له في الفرع لما ما تي بعوس وان لا يلزم
مخالفة للنص الخاص او الاجماع وهذا طه والشروط المنوع عليها وقد اسقط منها ان لا يلزم بخصص
لعموم القرآن وقد ابطلناه فيما تقدم وان لا تعارضها علة اخرى تنفي بعض حكمها واما نصح ذلك
ان لو كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها ومستعد التخصص وقد رفع فيما مضى لكن وان تضمن
زيادة على النص واما نصح دلالة ان لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص وان يلزم منتزعه
من اصل مقطوع بحكمه وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على اصل حكمه ثابت بدليل مظنون

وان لا يلزم مخالفة لمذهب الصحابي ولبس كذلك لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة من اصل
اخر الا انه لا يلزم علة مع ظهورها واحتمال وان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به وليس كذلك لجواز وجودها
احد ما سوغت عليه الحكم في الفرع وكان الظن كافيا فيه كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة
وفي بقي المعارض عنها في الاصل والفرع وبالجملة فيفهم الشرط محل الاجتهاد **المسئلة** التاسعة عشرة
اتفقوا على ان بعض الوصف وسا وعلى ان الباقي واد ليلة لا بد وان يلزم سرعيا وسواء كان يلزم سببا او علة حكما
شرعيا او لم يلزم كما سبق وجه الكلام فيه واما احتلفوا في الدليل الدال على العلة الجامع في العنا سب فذهب بعض
اصحابنا الى ان شرطه ان لا يكون مساويا لا ساسات الحكم في الفرع ودليله لو قال الباقي في مسئلة الفواكه مطعوم
حتى يجري فيه الربا قياسا على البر دل على لزوم الطعم علة بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مثلا بمثل
فانه وان كان دليلا على لزوم الطعم علة بالاما فهود ليل على تحريم الزنى والفواكه بعمومه وانما كان الدليل الدال على
العلة مساويا لاحكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وذلك لو قال الحنفي في مسئلة الخارج من غير السبيلين خارج يحتن
فيعض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على لزوم الخارج النفس علة للنقض بقوله صلى الله عليه وسلم من قاء او رعف او امذى فليتوضأ
وضوء للصلوة فان الي والرعاف والمذي وجد هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء فيعرف بهذا الدليل ان الشارع
دل على التعليل بما ياتي في طرق اسات العلة ولكنه يعود لكل مثاول لا سات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وانما
شرطوا المساع ذلك مصيرا منهم الى انه اذا كان دليل العلة مستقلا بالدلالة على الحكم المشاد فيه فالاستدلال بالعلة على الحكم
على وجه لا يدري اشاهدها ذلك يستقل بالمساع فيه بلزوم تطويل لا فائدة له ويبعد الله اولا ولعامل ان يقول
لا نسلم ان العلة المنتسبة بالمدر المناول لحكم الفرع وان اقتضى الحال تطويل في صلة ترجع الى ما اقتضته طريقة ولبس ذلك مما
يقدح في صحة القياس كما لو ورد لا يلزم خاص مقصود وقد ينقدح عنه حتوا خر في بعض الصور وهو عند ما اذا كان العلم
الدال على حكم الفرع وقد حص في صوره وكان المستدل ممن يرى ان العام بعد التخصص لا يبقى حجة الا في اقل ما يطلق عليه ان يقول العالم المكرم
بعموم النص في اسات حكم الفرع لعدم مساعده الدليل على اذ راج الفرع فيه وذلك لا يمنع من التمسك به في اسات العلة ولو في صوره واحدة
ومهما كان ذلك لزم اسات الحكم بتلك العلة في اي صوره وطرت وذلك لا يوجب في اسات العلة دون الحكم **المسئلة** العشرون
اختلفت الناس في حكم الحصر في حكم اصل القياس المنصوص عليه هل هو مات بالعلة او النص فعالت الشافعية انه مات بالنص محتجين على ذلك بامور ثلثة الاول ان الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع به لا يكون
ثابتا بالمظنون الثاني ان العلة مستنبطة من حكم الاصل او مستقرءة عليه وتابعة له في الوجود فلو كان الحكم ثابتا بها كان الاصل
ثابتا بالاصل وهو دور بين وهو دور الثالث انه قد بت الحكم بعد ارتعبر علة فلو كان ثابتا بالعلة لما سبق معرفتها
واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة ابتنى على احتلاف في اللفظ وذلك ان قول اصحابنا ان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به ان العلة
معرفة له بالنسبة القاصرة انها مستنبطة منه وانها لا تعرف دون معرفته وانما يريدون به انها الباعثة للشارع على
اثبات الحكم في الاصل وانها التي لاجلها اسند الشارع الحكم بها واصحاب ابي حنيفة عبروا عن هذا المعنى بان قالوا ان
العلة عرفت مقتضية للحكم لم يريدوا بذلك انها لست باعثة وانما اردوا بذلك انها عرفت معرفة لحكم الاصل بالسبة الثنا
واصحابنا غير منكرين ذلك فلا خلاف في المعنى بل الخلاف العائد الى الثمرة في شروط الفرع وهي جملة الشرط الاول

ان يكون خالياً عن معارض راجح يسوي بفقض ما اقتضت علة القياس على راي العامل من جواز تخصيص العلة ليكون
العام مقيداً الشرط الثاني ان يكون الوصف الموجود في محل مساوياً لعلة الاصل اما في عينها كالعلة في تحريم
العصير النيء اشتداد المطربة المسكرة تسمى من الخمر او في جنسها كالعلة في حرمة العصير الاطراف فجامع الجنابة
المشتركة بين القطع والقتل لان القياس على ما يدرى انما هو بعد ان حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل واذا لم تكن
علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها فلم يثبت علة الاصل في الفرع فلا تثبت بعد ذلك حكم الاصل الى الفرع الشرط
الثالث ان يكون الحكم في الفرع مماثلا الحكم الاصل عينه لوجوب القصاص في النفس للمقتول بين المسلم والمحدود
او جنسه كاسبات الولاية على الصغير في كونها قياساً على اسبات الولاية في مالها فان المعلول منها اظهر حسي الولاية
لا عينها ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلا وذلك لان شرع الاحكام لم يثبت مطلوبا لذاته بل لما يفضي اليه متفاصيل العباد
وسواطهم المقصود اولم يظهر فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا انه حصل به المقصود مثل ما حصل
حكم الاصل صرورة اتحاد الوسيلة في الغاية واما اذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل بعلة الوسيلة الى تحصيل
المقصود فاقصاه والى المطلوب بحيث لو ثبت مثل ذلك لاقتضى حكم الاصل اليها والى الف سنها في الاقتضاء اما ان يثبت ما
ده في اقتضاء حكم الاصل اليها او في اقتضاء حكم الفرع فان كان الاول فلا يلزم من شرع الحكم في الاصل رعاية الاصل المقصود
وزياده الاقتضاء اليه شرع حكم الفرع وتحصيلا لاصل المقصود دون زياده الاقتضاء اليه لان زياده الاقتضاء الى
المقصود معدوده في نظر العقلاء واهل العرف وان كان الثاني فهو ممنوع لانا اجمعنا على اسباع سوت مثل حكم
الفرع في الاصل وعند ذلك فتخصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم الفرع مدل على ان حكم الاصل اقتضى الى المقصود
وحكم الفرع والا فلو كان حكم الفرع اقتضى الى المقصود حكم الاصل لكان اولى بالتخصيص عليه فان مثل ما دل على وقوع
قوع تصور الاحلاف في الاحكام الشرعية وليس كذلك وذلك لان حكم الله هو كلامه وحطابه وذلك لا اختلاف فيه
وانما الاختلاف في تعلقاته ومعلقاته وحكم الشارع بالوجوب لا ينافي حكمه بالتحريم وحشتهو حكم الله وكلامه
وان وقع الاحلاف في امور جارحة كالدم على الثوب والدم على البدن سيب احلاف محل الحطاب لا في ان احلاف
محل الحطاب غير موجب لاختلاف الحكم في نفسه بدليل استواء الصوم والصلاة في حكم الوجوب والعمل والزنا في
التحريم وان سلمنا تصور الاحلاف في نفس الحكم الشرعي والمنع ان يكون ما حكم الفرع على المقصود اتم في
اقتضاء حكم الاصل اليه فلم لا يكون كذلك لان المستنص عليه في الاصل اولى اما يلزم من ان لو علة ثابتة بالنص
حكم الاصل بعضد السبة تالا دى على الاعلى وسعد ان يكون مقصودا ان وقع فانما لم ينص عليه لاحتمال ان
يكون ذلك لمانع مخص له او حوله في حكم الاصل والجواب عن السوال الاول انه ليس حكم الاصل اولى عما
ع مطلوبا كلامه وحطابه لنفع ما قيل في الحطاب المقيد معلق خاص كما سماه في حد الحكم واذا كان المعلوم احلا
ي مفهوم الحكم والمعلقات يحيلفه ويلزم من احلافها احلاف الاحكم وعن السوال الثاني انه لو كان كذلك
لخصص حكم الاصل بالمنصوص عليه السبة تدل على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة لا
بالقياس فيخلو اثباته في الاصل وهو مستشع قولهم انما لم ينص لاحتمال اختصاصه بمانع وقلنا المانع
اما ان يكون من لوازم صورة الاصل او من لوازم مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول

فيلزم امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادنى ومقصود حكم الفرع على ما
وقع به الفرض وان كان الثاني فيلزم منه امتناع ثبوته في الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع اثباته
في الاصل من لوازم ثبوته في الفرع فلا يكون عدم ثبوته في الاصل عدم ثبوته في الفرع الشرط الرابع ان لا يكون حكم
الفرع منصوصا عليه والا فعند قياس المنصوص على المنصوص وليس احدهما بالقياس على الاخر
اولى من العكس وهذا مما لا يعرف خلافا لاحد من الاصوليين في اشتراطه الشرط الخامس ان لا يكون حكم الفرع
معدولا به عن حكم الاصل وذلك كما لو قاس الشافعي الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية لانه يلزم منه ان يكون
الحكم في الفرع ثابتا على خلاف ما ثبت في الاصل لكون العلة الجامعة في قياسه علة صرورة لكونها مستنطة من حكم متاخر عنه بالزمان
يذكر الدليل على بطلان الالزام للخصم لا بطريق معارضة القياس وشرط قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بالنص
جملة لا تفصيلا وهو باطل فان الصحابة قاسوا قوله ابنة على حرمانها على الطلاق والمن والظهار وكم يوجد في الفرع
نص لا جملة ولا تفصيلا **الباب الثاني في مسالك اثبات العلة الجامعة في القياس المسلك الاول**
الاجماع وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الامة في عصر او الاقتصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الاصل اما قطعا
او ظنا فانه كاف في المقصود وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في مال وكاجماعهم
على ولاية المال فان قيل فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا فلم لم يسوغ الحلاف ومعناها مسائل الاجتهاد
قلنا لان كون الوصف علة طنا في الاصل او الفرع واما ان كان وجودها فيهما امرا مقطوعا بثبوته فلا
المسلك الثاني النص الصريح وهو ان يدل دليل او الكتاب او السنة على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له في اللغة او غير
اجماع فيه اتي بطرق واستدلال وهو ضمان الاوكد ما صرح به كون الوصف علة او سنا لحكم العلاني وذلك كما
لو قال لعلة هذا او لسبب هذا او للقسم الثاني ما ورد فيه حرف من حروف التعليل كالباء واللام والكاف ومن وان والما اما
اللام فكقوله تعالى لدلوك الشمس اي لزوال الشمس وكقوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكقوله
صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستيذان من اجل البصر اي لاجل الدافع الى الموافل السيايه وذلك يدل على التعليل بالوصف
الذي دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة بانها للتعليل واما الكاف فكقوله تعالى لئلا يكون دولة بين
الاغنياء اي لملا يسعى الدولة بين الاغنياء بل يسعل الى غيرهم واما من فكقوله تعالى لاجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
واما ان فكقوله صلى الله عليه وسلم في حق صلى احمر دمائهم بكلومهم ودمايهم فانهم يحشرون يوم القيمة
واوداجهم تشخب ما اللون لون الدم والريح ريح المسك وكقوله صلى الله عليه وسلم في حق هرة حبستها فماتت
لا انتم ارسلتموها ولا انتم تركتموها تاكل من خشاش الارض واما الباء فكقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
فهذه هي الصيغ الصريحة في التعليل وعند ورود هذه الصيغ تنعقد العلل الا ان يدل الدليل انها لم تعقد
بها التعليل وتكون كاراما قصدت بها وذلك بان لو وصل بالمعلل بها ما يدل على ان فعل الذي قصدت ان فعل وكما
في قول القائل اصلي لله وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فقصد الفعل لا يصلح ان يكون علة
للفعل وعرضاله ولذلك اتى بلام التعليل على لا يصلح ان يكون ما عدا على الفعل وهي الاستثناء على الصلاة ولا الموت علة
للولادة ولا الخراب علة للبناء مثل علة التعليل بما يكون ما عدا على الفعل وهي الاستثناء التي يصلح ان يكون بواعث ودواعي

في قوله تعالى لحريون سوئهم وابدى المؤمنين ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله
لحرمته فلست المشاقة علة لخزاب الميت اللهم الا ان يحمل لفظ الخزاب على استحقاق الخزاب او على
استحقاق العذاب فانه يلزم ان يكون معللا بالمشاقة لكن المسلك الثالث ما يدل على التعليه بالمناسبة والاخالة
وذلك بان يكون التعليل لامرا من يدل اللفظ وضعا لان يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل وهو
ستة اقسام القسم الاول ترتب الحكم على الوصف بفا التعقيب والتسبيب في كلام الله تعالى ورسوله والرواة
عن الرسول اما في كلام الله تعالى فكما في قوله تعالى في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما واما في
فاعلوا وحوههم واما في كلام رسوله فكقوله صلى الله عليه وسلم مراحي ارضا ميتة فهي له وقوله ملكت فسرج فحجت
واما في كلام الرواة وكما في قوله سهى رسول الله في الصلاة فسجد وزنا ماعز فرجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وذلك في جميع هذه الصور يدل على ان ما رتب عليه الحكم بالفا يكون علة للحكم للكون الفا في اللغة ظاهرة في التعقيب
ولهذا فانه لو قيل جاء زيد فعمرو فان ذلك يدل على مجيء عمرو عقيب مجيء زيد من غير مهلة ويلزم من ذلك السببية لانه لا
معنى للكون الوصف سببا الا الحكم عقيبه ولما كان ذلك مطردا بالفا في اللغة قد تجرد معنى الواو في
ارادة الجمع المطلق وقد تجرد معنى ثم في ارادة التراخي مع المهلة كما سبق تعريفه عرفنا ان الفا ظاهرة في التعقيب
بحسبه فيما سواه وهذه الرتب متفاوتة فاعلاها ما ورد في كلام الله تعالى ثم ما ورد في كلام رسوله صلى الله
عليه وسلم ثم ما ورد في كلام الرواة عن رسول الله فان كان في فعلها اولم يكن للفا ان كان في فعلها كان الظن بقوله اظهر واذا لم
يكن في فعلها وان كان في الرتبة غير انه معلوم على الظن لانه اذا قال سهى رسول الله فسجد والظاهر حاله
اولى عن السهو الا لعلم بانه صدر واقعة فرفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم فحكم فعلها الحكم فانه يدل على
كون ما حدث علة له للحكم وذلك كما روي ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له هلكت واهلكت فقال
له النبي صلى الله عليه وسلم ما صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان عامدا فقال صلى الله عليه اعتق رقبة فانه يدل
على كون الوقاع علة للعتق وذلك لانا نعلم ان الاعرابي انما سال النبي صلى الله عليه وسلم عن واقعته لسان حلها وان
النبي صلى الله عليه وسلم انما طرد ذلك الحكم في المعرض الجواب له لانه ذكر اسدا منه لما فيه من احلال السوال
عن الجواب وما خير السان عن وقت الحاجة وكل ذلك وان كان ممكنا الا انه على خلاف الظاهر واذا كان ذلك
جوابا عن سوالة فالسوال الذي عنه الجواب كان مقررا في الجواب في كلام المجيب فيصير كانه قال واقعت فكفر
وقد عرف ان الوصف اذا رتب الحكم عليه في كلام الشارع تفا التعقيب فحينئذ فانه يكون علة للحكم بما اذا كان
الحكم مرتبا عليه بالفا لتعقيب مجرد اولهذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذي قبله وان كان دونه
في الظهور والدلالة للكون الفا فيه معرضة في الاول بخلقه فلاحتمال ان يكون قد يراد به لاعن قصد الجواب
وذلك كما لو قال العبد لسيده فطلعت الشمس او غربت فقال اسقني فانه لا يفهم منه الجواب لسوالة ولا
التعليل بل هو امر له ابتدا بسقي الماء عدول عن السوال بالطية اما لذهوله عن السوال ولعدم الالتفات اليه

لعدم تعلق الغرض به عن ان هذا الاحتمال وان كان منفرجا هاهنا فهو بعيد في حق النبي صلى الله عليه وسلم فيما
ترفض السوال عنه اذ العالم عدم الذهول وانه انما قصد الجواب حتى لا يلزم موخر البيان عن وقت الحاجة مع
كونه خلاف الظاهر للقسم الثالث ان يدل الشارع مع الحكم وصفا لولم يعتبره لعلل به لما كان لذكره
فايدة ومنصب الشرع مايتزه عنه وذلك لان الوصف المذكور امع الحكم في كلام الله تعالى او كلام رسوله
صلى الله عليه فان كان في كلام الله تعالى وقد رنا انه لولم يعتبر التعليل به وقد كره لالزم ان يكون عبثا او لغوا وهو محال
وفي كلام الله تعالى اجماعا بما لا يليق بطلامه عنه وان كان في كلام رسوله صلى الله عليه فلا يخفى ان الاصل انما هو انتفا
العبث عن الفاعل في فعله وكلامه وبه ملا فانه فيه للفوه عارضا يوجب المصالح والمفاسد فلا عدم في
العالم على الاطلاق فيه واذا كان ذلك هو الظاهر راحاد العقلا من هو اهل الرسالة عن الله تعالى وبزول الوحي عليه
وبرجع الاحكام اولى واذا عرف ذلك صح اعتماد لون الوصف المذكور في كلامه مع الحكم عليه وهذا القسم على
اصناف وذلك لان الشارع اما ان يذكر ذلك ابتدا من غير سوال او بعد السوال فان كان من غير سوال فهو الصنف الاول
وذلك كما في حديث ان سعودا لليل الخبيث حتى توضا صلى الله عليه وسلم ما كان قد نزل فيه تيمم الا جتناب بلوحة
فعال لهو طبه وما طهور فانه يدل على جواز الوضوء به والا كان ذكره صاعا للون ما ذكر طاهرا عن محتاج الى بيان
وان كان مع السوال فلا يخلو اما ان يذكر ذلك الوصف في محل السوال او في غيره فان كان في محل السوال فهو الصنف
الثاني وذلك كما روي عنه صلى الله عليه انه سئل عن حوار سع الوطب باللبن فعال صلى الله عليه انعصر الوطب اذا يبس فعالوا نعم
فعال فلا اذا مهدا وان فهم منه ان النعصان علة امتناع سع الوطب باللبن مع ترتيبه الحكم على الوصف بالفا واقترانه
بحرف اذا وهي من صيغ التعليل عرفا الوقد رنا انتفا هذين لانتفى فهم التعليل بالنعصان بحاله بطرا الى انه لولم
يعتبر التعليل به لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد وان كان في غير محل السوال وهو ان في بيان الحكم الى
ذكر بطرف محل السوال فهو الصنف الثالث وذلك كما روي عنه صلى الله عليه انه لما سالته الحارية الخثعمية
وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان تحج عنه اينفعه ذلك فعال صلى الله عليه
ارايت لو كان على ابيك دين فعضيته اكان ينفعه ذلك فعالت نعم فعال فدين الله احق بالعضا فالحجي عنه
اما سالت عن الحج والنبي صلى الله عليه وسلم ذكر دين الادمي والحج من حشهود من بطر لدين الادمي وقدره لمطر السوال
عنه مع ترتيب الحكم عليه يدل على التعليل به والا كان ذلك عبثا وبلزم من كون بطر الواقعة علة للحج المرتب
عليها ان يكون السوال عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم صورة في المماثلة وما شابه هذا فسمية الامور الكون
التشبه على اصل العنبر وقد نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسوال عنه بواسطه
العلة المومى اليها وليس هذا القسم ما تمثل به بعض الاصوليين وذلك كما روي عن انه سال النبي صلى
الله عليه وسلم عن قبلة الصايم هل يعد الصوم فقال ارايت لو تمضمضت اكان ذلك يعد الصوم فعال لا وذلك لان النبي
صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك بطريق المعارضة لما توهمه عمر رضي الله عنه من كون القبلة مفسدة للصوم للوهما معد
للوقاع المفسد للصوم فعارضه النبي صلى الله عليه وسلم وذلك بالمضمضة وانها مقدمة للشرب المفسد للصوم
وليست مفسدة للصوم اما ان يكون دال بنفسها على تعليل عدم الافساد بكون المضمضة مقدمة للشرب المفسد

فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة معدة لافساد الصوم لسوقه ما يحيل ان يلون ما تعاطى الافطار
بل عادته ان لا يلون مفطرا فان لا شبه ما دلوه النبي صلى الله عليه وسلم ان يلون مفضيا لا تعليلا او اتصافا فان لا
صل ان يلون الجواب مطابقا للسوال لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها
واما النقصان فلما فيه من الاخلال بالمقصود الثاني وعمر اما سال ع يلون القبلة مفطرة للصوم ام لا
فالجواب المطابق له اما يلون بمعنى يدل على الافساد او عدمه ولون القبلة علة لنفي الفساد عن السوال عنه
فلا يلون للنمط الدال على ذلك جوابا مطابقا للسوال بخلاف النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفطرة
فكان جوابا مطابقا للسوال القسم الرابع ان يفرق الشارع بين امرين في الحلم بذكر صفة فاذ لك يشعر
بان تلك الصفة هي علة التفرقة في الحلم حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلولم تكن علة لكان ذلك على
خلاف ما اشعر به اللفظ وهو ملبس نصان منصب الشارع عنه وذلك منقسم الى ما يلون حلم احد الامرين
مذكورا دون ذلك الخطاب دون ذلك الاخر والى ما يلون مذلولا عليه بالفحوى كما في قوله صلى الله عليه القاتل لا يرث فانه
خصص القاتل بعدم الميراث بعد سابقة ارث من يرث والباقي فيه ما يلون التفرقة فيه باللفظ
الشرط والخبر القوله صلى الله عليه لا سعوا البر بالبر الى قوله فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد وهذه
ما يلون بالعلة لقوله يعلى ولا تعرلوهن حتى يطهرن وهذه ما يلون بالاستثناء لقوله يعلى فصلناها فرضتم
الا ان يعفون وهذه ما يلون بلفظ الاستدراك لقوله يعلى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان وهذه ان سابع احد السببين المذكورين في صفاته بعد ذكر الاخر لقوله صلى الله عليه
للراجل سهم وللفارس ثلثة اسهم القسم الخامس ان يكون الشارع قد ان الاحكام لسبب مقصود ويتحقق
مطلوبه مع تاخر اتيانه شيئا اخر لو لم يقدر كونه علة لم يكن الحلم المطلوب حلم ذلك له تعلق بالكلام لما قبله ولا بما تاخره
فانه يعد حينئذ في اللغة واصطلاحا في الكلام وذلك مما سعد فشتنه الى الشارع وذلك كقوله يعلى يا ايها
الذين امنوا اذا نودي للصلاة يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالامر انما سيقت لبيان احكام
الجمعة لا لبيان احكام البيع فلولم تعتقد لعدم المنع البيع علة للمنع اتسع الواجب الى الجمعة فلما كان مرتبطا
باحكام الجمعة ومأمولة الكلام ولا تعلقه وذلك ممسوق وقوله تعلى وذروا البيع وان كان نفس صيغة
صيغة النهي اذ النهي طلب ترك الفعل وقوله تعلى وذروا البيع طلب لترك البيع فكان نهيا القسم السادس
ان يذكر الشارع مع الحلم وصفا مناسبا لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بلون
الغضب علة لمنع القضاء لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الخاطر ولذلك اذا مال لوم العالم واهن الجاهل
فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة وذلك لوجهين الاول ما الغرض عاده الشارع
اعتبار المناسبات دون العاميا فاذا قرن بالحلم وصفا مناسبا علة على الظن باعتباره له الشارع
ما علمنا وحال الشارع انه لا يرد بالحلم خلياء الحكمة اذ الاحكام انما شرعت لمصالح العبيد وليس ذلك
طريق الوحوب الا النظر الى جرى العادة اما لو قرن الحلم وصفا مناسبا علة على الظن
انه علة له الا ان يدل الدليل على انه لم يرد بها هو الظاهر منه فيجوز تركه ودليل كما في قوله لا يقضي القاضي وهو
غضبان فانه وان دل ظاهره على ان مطلق الغضب علة لجواز القضاء مع الغضب الكثير يدل على ان مطلق الغضب ليس

بعلة بل الغضب المانع من استيفاء النظر واذا عرفت اقسام الوصف المومى اليه يرتب عليه النظر في مسئلتين المسئلة
الاولى حملة الاصوليون على اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه ما سبقه فهم وبقاه اخرون كالغزالي
واستاذه حجته من قال باشتراط المناسبة ان العالم بتصرفات الشارع ان يلون على وفق تصرفات العقلاء واهل
العرف ولو قال الواضع لاهل العرف لعين الوهم الجاهل واهر العالم بتصرفات الشارع حامل له على ان امره بالوله الجاهل الجاهل
ولا ان امره بالهانة العالم العلة وان ذلك لا يصلح التعليل بطرا الى ان بتصرفات العقلاء لا سعدى مسائل الحكمة
وقضايا العقل واتفاق ان الاتفاق العقلاء على واقع على اشياء حلوا الاحكام الشرعية عن الحلم اما بطريق الوحوب
على راي المعتزلة واما لحكم الاتفاق على راي اصحابنا وسواء ظهرت الحكمة اولم تظهر وما علم قطعا انه لا يناسبه
فيه ولا ذهم المناسبة يعلم اتساع التعليل به والمحال ان نقول اما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل
فيه مستند الى ذكر الحلم مع الوصف المناسب فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لان عدم المناسبة
فهما المناسبة شرط فيه يلون ناقضا واما ما سواه من الاقسام فلا مسع التعليل فيها لا لمناسبة فيه الا ان يلون
العلة بمعنى الباعث واما بمعنى الامارة والعلامة فلا وعلى هذا كما ذكروه من الحكمة على اتساع التعليل بالوصف الطردي
انما يصح ان لو قيل ان التعليل بالوصف الطردي بمعنى الباعث ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الامارة والعلامة وعلى هذا
فلا اتساع في جعل الجهل علامة على الاثم والعلم علامة على الاهانة اذا لم يلن هو الباعث بل الباعث بعض المسئلة
الثانية اتفقوا على صحة الامام فيما اذا كان حلم الوصف المومى اليه مذلولا عليه بصريح اللفظ كما سلم ان يتوقف لها
واما اذا كان اللفظ مدلا على الوصف بصريحه والحلم مستنبط منه غير مصرح به كما في قوله تعلى واحل الله البيع وحرم
الربا فان اللفظ بصريحه يدل على الحل والصحة مسبط منه وحدا بساط الصحة منه انه لو لم يلن البيع صحيحا لم يلن
حلا اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يلن متملكا مفيدا كان بعا طيه عبثا والعبث ملغوه والملغوة لا يحل وعند ذلك
فيلزم الحل الصحة لعدم الحل مع انا نعلم الصحة وهذا انما احلف لكونه مومى اليه وذهب قوم الى امساء الامام
تمسكا منهم بان الامام انما يحقق اذا دل الوضع على الوصف والحلم سبق الامام واما اذا دل الحلم على الوصف
بالوضع وكان الحلم مسبطا منه ولا دليل لهم على كونه مومى اليه كما اذا دل اللفظ على الحلم بوضعه وكان الوصف
مسبطا فانه لا دليل على الامام الى الوصف وذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم حرمت الخمر لعينها فانه دليل
على ان الحلم وهو التحريم وضعا واسنده المطرية عليه مستنبط منه وليست مومى اليها وذهب المحققون
الى ان كون الوصف مومى اليه وهو الحق وذلك لانه اذا كان اللفظ بصريحه يدل على الوصف هو محل الصحة لا رمه له لما
تقرر ان ساف الحلم وضعا يدل على ارادته سوق الصحة صورة لو نها لا رمه للحل فيلزم بانتا ان اتساع الشارع
له مؤوصف الحل واتسات ان الشارع للحلم مقترنا بذكر وصف مناسب دليل الامام الى الوصف كما لو دل
مع الحلم بلفظ دل عليه وضعا صريحا وما في الثبوت وان اختلفا في طريق الثبوت بان كان
احدهما اقتضاء لانه دل اللفظ وضعا والاخر مسبط مذلول اللفظ وضعا لان الامام انما كان مسعدا
عند دلالة الحلم والوصف بطريق الوضع مرجحه اقتران الحلم بالوصف لان جهة كون الحلم باتا بطريق الوضع
وهذا الحال ما اذا كان الحلم مذلولا عليه وضعا والوصف مسبط منه وذلك لان الوصف المسبط

من الحكم المصرح به كما في المثال المذكور لم يكون وجوده لازما من الحكم المصرح به ولا مناسبة لتحقق
فيثل شرع الحكم لخلاف الصفة مع الحكم بعدم تحققه ولا المعنى الا اما ان يكون الوصف الموهى المذكور
مذكورا في كلام الشارع مع الحكم او لازما من مذكور كلامه والامران مفقودان في الوصف المستنبط
كلاف الحل مع الطهر للمسئلة الرابعة في اسالة العلة بالسبر والتقسيم وذلك لان قال الحكم الثابت في
الاصل اما ان يكون باثنا لعلة او لا لعلة لا حايز ان يقال بالثاني اذ هو خلاف اجماع الفقهاء على ان الحكم
لا يخلو عن علة اما مجهة الوجود كما قالت المعتزلة او لا مجهة الوجوب لقول اصحابنا وتقدير جواز خلو الحكم
عن العلة عنها على خلاف العادة لما الوف من شرع الاحكام ودلالة ظاهر على استلزام الحكم لها مهما تحقق فيه
للعلة واذا كان لا بد له من علة فاما ان يكون ظاهرة او غير ظاهرة لا حايز ان يكون غير ظاهر والا كان الحكم بها تعبدا
وهو خلاف الاصل لوجوه بليغة الاول ان اسالة الحكم بجهة التعبد اعلة اسالته بجهة التعبد واداء
ما حكم فيه تحت العالم اعلة على الظن الثاني انه اذا كان الحكم معقول المعنى كان على وفق المالوف في تصرفات
العقلا واهل العرف والاصل سريان التصرفات السوعية على وزان التصرفات العرفية الثالث انه
اذا كان معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد والسرعة في القبول فكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع
الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة فاذا قال الناظر الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصف او بليغ
مما الاولى اثبت وثبوت فلم اطلع على ما سواه وكان اهلا للنظر بان كانت مدارك المعرفة بذلك لديه معجفة
والحس والعقل وكان على لائقة فيما يقول والغالب حاله الصدق غلب على الظن ايقاعا ما سوى المذكور من الاوصاف
او قال الاصل عليه هل موجود سوى ما وجد الاوصاف المذكورة الا ان يدل الدليل عليه والاصل عدمه ذلك الدليل
فانه يغلب على الظن الحصر فيما عنده واذا سقط ذلك بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار وفي التعليل بما ذكر
مساغ له عليه بحث يغلب على الظن دليل ما وهو مجموع الامرين الحصار التعليل فيما اسعاه صورة انساع
ظوى محل الحكم عن علة ظاهرة وانساع وجود ما وراء الاوصاف المذكورة وانساع ادراج المحذوف في التعليل لما دل
عليه الدليل فان قيل لعله لم يبحث ولم يسبر وان بحث وسبر فلعله وجد وصفا وراء ما ادعى الحصر فيه
ولم تذكره نرد بحثا للطامة وان لم يجد شيا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم بالوصف جهل به والجهل
بوجود الوصف لا يدل على عدمه وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان
عالما بوجود وصف اخر وراء المذكور وعند ذلك فلا يسعه من بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بما قلناه
نعم وان دل ذلك على حصر الاوصاف فيما ذكره لكن حذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يلزم منه الحصار
التعليل في المستنبط اذ لو كان الحكم في محل التعليل معقول المعنى واما على تقدير كونه عن معقول المعنى فلا انه جايز
ان يترك المحذوف والمستنبط في اسقاط الاعتبار وان كان الحكم معقول المعنى فعام ما في حذف الوصف المحذوف وابطال
معارض العلة ولا يلزم من ذلك صحة كون المستنبط علة لان صحة العلة اما يكون بالنظر الى وجود معنى صحيحها لا بالنظر الى
انتفاء معارضها قلنا الاطلاع على وصف اخر اذا كان الباحث مسلما عدلا ما الظاهر انه صادق فيما اخبر به من
البحث وعدم الاطلاع على وصف اخر وعند ذلك فالعصا في الوصف لا يكون مسندا الى عدم العلم به بل بناء على الظن

بعدمه فان الظن بعدم الشي يلازم الظن بعدم ذلك الشي بمن هو اهل مع عدم الاطلاع عليه وعند ذلك ما الظاهر انه لو كان
الحكم يعلم وجود وصف اخر لا مزه واظهر نحاما لحصه واظهار العلم منا نحاجا الى اظهاره فدعوى العلم
منه بوجود وصف اخر عسر سار مع امكان السان لا يكون مسموعا لظهور العناد فيه ولو بين الحكم وجود
وصف اخر فانا وان بينا الكلام حصر المستدل به غير انه اذا ادرج في الابطال مع ما ابطل فانه لا يعد منقطعا
فيما نحصله من التعليل بالوصف المستنبط واذا ثبت الحصار الاوصاف في الغرر المذكور فلا يخفى انه اذا اخرج
البعض عن درجة الاعتبار تعين الحصار التعليل في المستنبط فانه وان جاز ان يكون الحكم بعتبر اغير انه بعيد
لما سبق تقريره وليس البعض بان يكون المستنبط علة بنا على ابطال المعارض بان الحكم في محل التعليل لا بد له من علة ظاهرة
وعند دل تعليب على الظن الحصار ها في الاوصاف المذكورة فاذا قام الدليل على ابطال البعض تعلب على الظن التعليل
بالمستنبط ويلزم دلال الظن مستفادا من حملة القواعد المهدة لان بسبب ابطال المعارض بهذا لم يحن الناظر وانما
الناظر المجتهد فانه مهما تعلب على ظنه شي من ذلك ولا كان يتقه وكان مواخذا اما واجب ظنه وعند ذلك فالمدعى ان طرق
الطرف الاول منها ان سبر المستدل ان الوصف الذي استقاه قد ينبئ الحكم في صوره بدون الوصف المحذوف
وهو بطلت بالالغا وهو سديد اشبه بالعلل التي ليس بمقبول وسايل العرق بينهما ولا بد من ان يوت الحكم مع الوصف
المستنبط فانه لو ثبت دونه لم يكن وصفا في محل وقد الغا المستنبط فاصا وعند ذلك فنقول اسعال المستنبط بالعلل
ومع ظهور ذلك فيمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله
صوره كلف ما لم يثبت استقلاله وهو ممتنع والغا ما ثبت استقلاله وهو ممتنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل الى الوصف المحذوف دون
من اثبات الحكم ما لم يثبت استقلاله والغا ما ثبت استقلاله وهو ممتنع للن يقابل ان يقول دعوى استقلال الوصف المستنبط
بصوره الالغا التعليل بمجرد انساب الحكم مع وجوده واشعا الوصف المحذوف عن صحة فانه لو كان بمجرد انساب الحكم
مع الوصف وصوره الالغا كما في التعليل بالاوصاف جميعه ما دل على استقلاله بطريق من طرق اسالة العلم لكان ذلك كافيا
في اصل القياس ولم يلزم الى البحث والسبر خاجة ولو اعتبرنا الطرق فاذا لا بد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض
طرق اسالة العلة وعند ذلك ان شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اسالة العلة فان من الاستقلال ما صورة
الالغا بالبحث والسبر كما سبق في الاصل الاول بعد اسعلت صورة الالغا بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا
لعلة وتبيانا ان الاصل الاول لا حاجة اليه فان المصير الى الاصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار الا بذكر صورة اخرى
مستقلة بالاعتبار يكون بطولها مثلا فايدة وان من الاستقلال بطريق اخر ما لو علم في هذا المحذوف بخصوصه اخر وهو الاستقلال
باسالة كون الوصف علة بطريق الى طريق اخر وهو شيع في مسالك الظن الطريق الثاني ان يكون ما حذف
من جنس ما الغاه الشارع عدم الالتفات اليه في اسالة الاحكام كالطول والقصر والسواد والبياض ونحو الطريق
الثالث ان يكون ما حذف من جنس ما الغاه الشارع في جنس ذلك الحكم المعلل بحذف الغاء وان كان مناسبا
وذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم واعتق سرية فانه يقتضي عدم الفرق بين ان يكون المعتق ذكرا او انثى
وهو ان الغى ما يناسب من صفة الذكورة فانه يدل على ان الذكورة والانوثة لا اثر لهما في احكام العتق عنا ما عهد من الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق عنا صفة الذكورة
في الثاني بخلاف ما عداه من الاحكام الطريق الرابع اذا قال بحذف الوصف المحذوف لم اجد فيه مناسبا ولا ما

نوع المناسبة وكان ذلك هذا النظر والبحث عدلا مالظاهر صدقه وان الوصف عين مناسب ويلزم من ذلك صدقه
صدوره لون العلة في الاصل لمعنى الباعث على ما تقرر فصل واشتهار اعتبار ما لا يلوح مناسبا فان قيل
البحث والسبر وان دل على عدم المناسبة في الوصف المحذوف فللمعترض ان يقول بحثت الوصف المستقى
فلم اجد فيه مناسبة وعدد ذلك فان بين المعدل المناسبة فيه فقد اسعفك باثبات العلة من طريقة السبر
الى المناسبة وان لم يبن ذلك لم يلزم وصف المعترض بالحذف وان كان قد سبق
المعترض بسلم مناسبة كل واحد من الوصفين ولا يسمع منه بعد بيان المعدل في المناسبة في الوصف المحذوف
منع المناسبة في المستقى للزوم ما تقدم لما سلكه ولا يجب على المعدل بيان المناسبة في الوصف المستقى وان لم يتفق من
المعترض بسلم ذلك فللمعدل الطريق الصالح في دفع السؤال وعسى حاجة الى بيان المناسبة في الوصف المستقى وهو
ترجيح سبر على سبر المعترض بموافقته للتعليل وموافقة سبر المعترض للقصور والتعليل اولى بالقصور
على ما بأتي تقريره في الترجيحات **المسلك** الخامس اثبات العلة المناسبة وابطاله وتشمل على ثمانية
فصول **الفصل** الاول في تحقيق معنى المناسبة قال ابو زيد المناسبة عبارة عما يعرض على العقول بلقبه
بالقبول وما دلوه وان كان موافقا للوضع اللغوي حتى لا تعد الشيء مناسبا لهذا الشيء اي ملائما له غير
ان تفسير المناسبة بهذا المعنى وان امكن ان يحقق الباطر موقعه فالطريق للمناظر الى اثباته على خصمه
في مقام المطالبة لا يمكن ان يقول لخصمه هذا ملائم سلقه عقلي بالقبول فلا يلوح مناسبا بالنسبة الى وان يلقاه عقل
غيره بالقبول فانه ليس لاحد ان يتلقى تعقل غيره له بالقبول اولى من الاحتجاج على غيره بتلقي عقله له
بالقبول وعلى هذا ابى ابو زيد امساع التمسك باثبات العلة في مقام المطالبة بالمناسبة وقوان الخصم بهما وان لم
يسع التمسك بذلك في حق الناظر لانه لا يكابر نفسه فيما تقتضيه عقله والحق في ذلك ان يقال المناسبة عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم
وسواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة وهو
ايضا عبارة خارجة عن وضع اللغة لما سلمه ومن الحكم والعلة والارتباط وكل ما له تعلق بغيره وارتباط
فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له ولا يخفى امكان اثبات مثل ذلك في مقام المطالبة على الخصم بما لو عرض عن
الخصم واصر معه على المنع كان معاندا **الفصل** الثاني في تحصيل معنى المقصود المطلوب من شرع الحكم
والمقصود اما جلب مصلحة او دفع مضرة او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالي الرب تعالى عن القصور والانتفاع
وربما كان ذلك مقصودا للشارع لا ملائما له وموافقا لنفسه ولذلك اذا حضر العاقل بين وجود ذلك وعدمه
احضاره وجوده على عدمه واذا عرف ان المقصود من شرع الحكم اما هو تحصيل المصلحة او دفع المضرة
فدليل اما ان يكون في الدنيا او في الاخرة فان كان في الدنيا فشرع الحكم اما ان يكون مفضيا الى تحصيل اصل
المقصود ابتداء او دواما او تكميلا فالاول مثل القصاص فان نفس التصرف الصادر من الاهل في المحل تحصيلا
لاصل المقصود من الملك او المنفعة كما في البيع والاجارة ونحوهما واما الثاني فهو كالقصاص فان شرع القتل والجلد
القصاص على من قتل عمدا عدوانا لا فضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة

واما الثالث فهو كالحكم باشتراط الشهادة ومهر المثل في النكاح فانه يكمل مصلحة النكاح الا انه يحصل الاصل بها
لحصولها بنفس اعتبار البضع وصحته واما الاخرى فالمقصود العابد الدنيا وشرع الحكم لا يخرج عن
حكم المواد ودفع العقاب فالاول كالحكم باجتناب الطاعات وافعال العادات لافضائه الى نيل
الثواب وزحزحة الدركات والثاني كالحكم بتحريم افعال المعاصي وشرع الحدود الواجب عليها دفعا للحدود
العقاب المترتب عليها **الفصل** الثالث في مسالك مراتب افضاء الحكم الى المقصود من شرع الحكم واختلاف فيها
والمقصود اما ان يكون حاصلا او مرجوا تحصيله يقينا او ظنا او ان الحصول او عدمه تنازعا وبان الحصول او عدم
الحصول ارجح اما الاول فمسالكه اقضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اسباب الملك واما الثاني فمسالكه
اقضاء الحكم بصحة التصرف بالتجميع فكشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة
عن الفوات فانه مظنون الحصول راجح الوقوع اذ العالب في حال العاقل انه اذا علم انه اذا قتل قتل به لا يقدم
على القتل فسعي بنفس الحكم عليه الى نظائره والواجب ولنفس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل بشرع
القصاص نثرا واما القسم الثالث فمثاله ما سبق له في الشرع مثال على التحقيق على طريق التقريب
وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان افضاءه الى ذلك مردد حيث انا نجد كثيرا ممن شرب عنه
معاودته لكثرة العدد ممن عليه لا على وجه الترجيح والعلبة لاحد الترددين على الاخرى العادة ومسالك القسم
الرابع افضاء الحكم بصحة نكاح الاقسة الى مقصود التوالد والتناسل فانه وان كان معلوما عقلا غير انه بعد
عاده وكان الافضاء اليه مرجوحا فهذه الاقسام الاربعة وان كانت مشتركة بطرا الى انها موافقة للنفس غير
ان اعلاها القسم الاول لنفسه ويليه الثاني للونه مظنونا راجحا ويليه الثالث لتردده ويليه الرابع للونه
مرجوحا والقسمان الاولان يشتق على صحة التعليل بهما عند العالمين بالمناسبة واما القسم الثالث والرابع
فللون المقصود فيهما عن ظاهر للسواد في الثالث المرجوحية في الرابع فالاظهر وقوع على صحة التعليل بهما
اذا كان ذلك في احاد الصور اتفاقا وكان المقصود ظاهرا لوصف عالب حصول الحس والاطراد ذلك
ذكرنا من مثال صحة نكاح الايسة المقصود التوالد فانه وان كان عن ظاهر بالنسبة الى الايسة الا انه ظاهر فيما
عداها وعلى هذا فلو حذا الوصف الذي دل عليه الحكم المقصود الموافق للنفس قطعا وان كان ظاهرا في
عالب صور الحس كما في نكاح المشرقي للمغربية وشرع الاستبراء في شراء الجارية لمعرفة براءة الرحم
فيما اذا اشترى الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بقراءة رحمها من غيره قطعا وان كان ذلك
ظاهرا في عالب صور الحس فيما عداها من الصور فلا يلوح مناسبا ولا يصح التعليل به لان المقصود من شرع
الاحكام قسم الحكم مع انها الحكمة بعينها لا يلوح مفيدا فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابي حنيفة
الفصل الرابع في اقسام المقصود من شرع الحكم واحتلاف مراتبه في نفسه وذاته وهو اما ان يلوح
من وصل المقاصد الضرورية او لا من وصل المقاصد الضرورية فان كان من وصل المقاصد الضرورية فاما ان
يلوح اصلا او لا يلوح اصلا فان كان اصلا فهو الراجع الى المقاصد الخمسة التي لم يخل شرع ملة من الملل
والامم بحفظها وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال فان حفظ هذه المقاصد الخمسة

من الضروريات وهي اعلام رتب المناسبات والحصر في هذه الخمسة الانواع امكان نظر الى الواقع والعلم بانتفاء
مقصد ضروري خارج عنها في العاده اما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعي الى البدع
واما حفظ النفوس فبشرع القصاص واما حفظ العقول فبشرع الحد على شرب المسكر واما
القصاص حفظ الاموال التي بها معاش الخلق فبشرع الزواجر للغصاب والسراق واما ان لم يكن اصلا فهو
الرابع المكمل للمقصود الضروري وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم قليل شرب المسكر الداعي الى
الكثير وان لم يكن مسكرا فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله والما تحرم
القليل للتكميل والتتميم واما ان لم يكن المقصود من المقاصد الضروريه فاما ان يكون من قبيل ما
يدعو حاجة الناس اليه أو لا يدعو اليه الحاجه فان كان من قبيل ما يدعو اليه الحاجه فاما ان يكون اصلا
او لا يكون اصلا فان كان اصلا فهو القسم الثاني الراجع الى الحاجات الرائده وذلك كتسليط الولي
على بروح الصغيره لا لضروره الحاجات اليه بل لحاجه تعشيد الكفو الراغب خيفه فوات عند دعوك
الحاجه اليه بعد البلوغ لا الى خلف واما تسليط الولي على بوسه الصغير وارضاعه وشرى
المطعوم والملبوس له فليس من هذا القبيل بل من قبيل الضروريات لاصليه التي لا تخلو الشريعه عن رعايتها
وهذا القسم هو الرتبه دون القسم الاول ولهذا جازا حتلاف الشرائع فيه دون القسم الاول وهو
في محل المعارضه معه كان من قبيل التكميلات والسمه للقسم الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الشرائع فيهما
وان لم يكن اصلا فهو التابع الحاري مجرى التتمه والتكمله للقسم الثاني وذلك كترغيبه الكفاءة ومهر المثل
في تزويج الصغيره فانه افضى الى دوام النكاح وتكمل مقاصده وان كان اصل المقصود حاصلا دون ذلك
وهذا النوع هو الرتبه دون ما تقدم اما النظر الى المقصود الذي هو مراتب الضروريات والحاجات
وظاهر واما النظر الى ما هو من قبيل التكمله للمقصود الضروري وللوتبه مكملا لما ليس بضروري
واما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الرائده فهو القسم الثالث وهو ما يقع موقع
التحسين والتزيين ورعايه احسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب العبد اهليه
الشهاده من حيث ان العبد بارك العدل والمتنزله للونه مستخفا للمالك مسعولا لخدمته ولا يليق
به منصب الشهاده لشرفها وعظم خطرها احر الناس على ما الفوه وعهدوه من محاسن العادات
وان كان لا يتعلق به حاجه ضروريه ولا رائده ولا هو من قبيل التكمله لاحدهما ولكن هذا من قبيل سلب
ولايته على الطفل فان سلب ولايته من قبيل الحاجات لان الولايه على الطفل سببه تحلي الحلو والعرلي والنظر
في احواله واشتغال العبد بما هو الواجب عليه خدمه مالكه مانع له من ذلك ولا لذلك الشهاده
لا تعلقها في بعض الاحيان بل الفصل الحاصل احتلفوا في الحكم اذا اتت بوصف مصلحي على وجه يلزم
منه وجود منكر ما وبيانه اوا احمد عليه هل تجوز مناسبته ام لا مناسبه فهو ونفاه آخرون
وقد احتج كل واحد بما يقتضي المناسبه مروجوه اربعه الاول ان مناسبه الوصف مبنية على ما فيه
من المصلحه والمصلحه امر حقيقي لا يحتمل معارضه المفسده ودليله ان المصلحه والمفسده المتعارضتان

اما ان تتساويا او يرجح احدهما على الاخر فان كان الاول فاما ان يسقط كل واحد منهما بالاخر او ان يسقط
احدهما بالاخر مع غلبه الساقط او لا يسقط واحد منهما بالاخر الاول محال لان عدم كل واحد منهما هو
وجود الاخر وذلك يعني وجود كل واحد منهما مع عدم صروره ان العله لا بد وان يكون متحققه مع المعلول
والثاني محال لعدم الاولويه والثالث هو المطلوب وان كان احدهما ارجح والاخر فالملزم من ابطال
المرجوحيه الا ان يكون سقوط ما فاته والمساواه ما ساواه من جواز احماعهما في القسم الاول وان الراجح
منهما اذا كان معارضه بالمرجوح فاما ان يسقط شيء من الراجحه لاجل المرجوح او لا يسقط منهما شيء فان كان
الاول فهو محال ان ساواه بالمساوي في القسم الاول وان نقص عنه لانه ليس بعض الراجح وتقا بعضه اولى بالسقوط من
المساوي في الحقيقه وتقاوتا فالكلام في الراجح كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع واذا فات لاجل المعارضه
المفسده فالعقل يقضي باستتباعه للحكم فالنظر الى المعارض يقضي بانتفاء الحكم لاجل المعارض وليس هذا حسن من العاقل
ان يقول الداعي الى اثبات الحكم موجود غير انه ممنوع منه مانع ولو اجلت مناسبه الوصف لما حسن من العاقل هذه
المقاله لوجوه الثاني انه قد تعارض في نظر الملك عند الخطر كاشفين عن عدوه المنازع له في ملكه قتله وعقوبته
زجرا له ولامثاله عن الجري في المضرة والاحسان اليه والزامه اما كالاستتابه بعدن او كمصدر لشف اسراره
والى الامن من سلك فانه لا بعد حاد عن مدارك الحكمه ومقتضى المناسب وان لزم منه فوات المقصود الحاصل
سلوك مقابليه وشواتا وبا او كان احدهما راجحا كما لو قال انه اذا اجتمع الاخ والابوين مع الاخ والاب
في الميراث فانه قد تعارض في نظر الناظر بعدم الاخ والابوين لاختصاصه بقرابه الامومه والتسويه بينهما
لاسر الهما في جهه العصوبه والغا قرابه الامومه وتفضيل الاخ والابوين لاختصاصه بمزيد القرابه
ومع ذلك فالعقل يقضي بما ذي النظر من غير احساح الى ترجيح بان ورود الشارع بالاحتمال الاول مناسب غير
خارج عن مدارك العقول ولو كان ترجيح الوصف المصلحي معتبرا في مناسبته لما كان كذلك الرابع هو ان
الشرع قد ورد بصوم الاسلام الصلاه في الدار المغصوبه نظرا الى ما فيها من المصلحي وبنحو مها نظرا الى
ما فيها من مفسده العصب فلو اشترط الترجيح في المناسبه لما صح الصحه ولا التحريم بتقدير المساوي
من مصلحه الصحه ومفسده التحريم ولا حكم الصحه بتقدير رجحان مفسده العصب ولا التحريم بتقدير
رجحان مصلحي الصحه لعدم المناسبه وهذه الحجه صعيفه اما الحجه الاولى فللقائل ان يقول
ان نقول اذا ردت المناسبه الوصف الصحيح بنص على انه لا بد في المناسبه من المصلحي على وجه
لا يعارضها المفسده فلم قلت ان لا يلزم من وجود بعض ما لا بد منه في المناسبه تحقق المناسبه وان
اردتم انها مستقله بتحصيل المناسبه ممنوع وذلك لان المصلحه وان كانت متحققه في نفسها
فالمناسبه امر عرفي واهل العرف لا يعدون المصلحه المعارضه بالمفسده الراجحه او المساويه
مناسبه ولهذا فان من حصل مصلحه درهم على فوت عليه عشره بعد تفيها خارجا في
تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان ذلك مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا فلا يلزم من احماع المصلح
والمفسده تحقق المناسبه وقول القائل ان الراعي موجود فالمراد به المصلح دون المناسبه

وقوله غير انه يعفى عنه مانع وان كان صحيحا في العرف فليس بوجه لك الا لاخلال المانع المفسدي بمناسبه
المصلحه لا بمعنى ان الاسم محال على المفسده مع وجود المانع بشبه للحل وعلى هذا نقول كان مناسبه حل واحد
من المصلحه والمفسدة تحمل بمقدير التساوي وبمقدير مرجوحيه احداهما فالمحل مناسبتها دون مناسبه
الراجحه صروره وفات شرط المناسبه لان حل واحده علة للاخلال بمناسبه الاخرى او احديهما البتة
في ذلك ما قيل **المحجه** الثانيه فلعايل ان يقول ايضا نحكم العالم بتوجح في نظر الملك واهل العرف بمصلحه ما عينه
احد الطرفين من الاحسان او الاساءه بمصلحه الحاله الواحده فان فعله لا يكون مناسبا ويكون متصرفا خارجا
عن نصرفات العقلا واما **المحجه** الثالثه فلعايل ان يقول لا نسلم جواز الحكم بمناسبه ما عين دون ظهور الترجيح
في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح فليس الحكم بمناسبه الوصف في نفس الامر قطعا لجواز ان لا يكون في نفسه
مرجوحا وان لم يطلع عليه واما **المحجه** الرابعه فمعلله عن التعمق في ذلك لان الكلام انما هو مفروض في
اثبات حكم المصلحه بكونه مناسبا لحصول المصلحه بمفسده متساويه او راجحه وملازمه مفسده لحكم المعصيه
وهي شغل ملك الغير غير لازمه من بيع حكم المصلحه عليها وهو صحه الصلاه فانا وان لم نقض بصحه الصلاه
في المفسده اللازمه للعصيه لاحتمال هي ما قلته بها ولو كانت لازمه وحكم المصلحه لا غير لا سقط المفسده
المفروضه بانا حكم المصلحه وليست له لله حيث لم يكن مفسده تحريم العصيه لازمه وحكم المصلحه
كان من المناسب اعتبار كل واحده منهما في حكمها وهي المصلحه والمفسده اذ لا معارضه بينهما على ما
تقرر واذا تقرر توقف المناسبه على الترجيح فللمعلل ان يرجح بوصف بطريق تفصيليه يحلف باحلاف
المسايل وله الترجيح بطريق اجمالي يطرد في جميع المسايل وحاصله ان نقول المعلل لو لم يقدر بترجيح المصلحه
على ما عارضها والمفسده مع البحث وعدم الاطلاع على ما يمنع صافه الحكم اليه في محل التعليل وجود
ما ذكرته لزم ان يكون الحكم قد ثبت بعيدا وهو خلاف الاصل لوجهين الاول ان الغالب الاحكام التعليل
دون البعيد وما دار بين ما بحث فيه بحثه اولى لما فانه اذا كان معقول المعنى كان الحكم اقرب الى
الانسياد وادعى الى القبول فان الانسياد الى المعقول المالوف اقرب مما ليس له كذلك فكان اولى
المقصود من شرع الحكم الذي لعايل ان يقول لا نسلم ما ذكرتموه من ان الغالب الحكم بالبعيد
الظفر به وان دل على ترجيح المصلحه فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها وهو عدم الاطلاع على
ما به يكون راجحه على معارضها مع البحث عنه وعدم الظفر به وليس احد البحثين اولى من الاخر
فان قلت لما ذكرناه اولويه جهتي بحثنا عن وصف صالح للتعليل وذلك لا يتعدى محل الحكم في محل وبحثكم
اما هو عما به الترجيح وهو غير متحصر في محل الحكم فان ما به الترجيح قد يكون بما يعود الى ذات العله وقد
يكون بما هو خارج عنها كما ذكرناه اولي قلت ما به الترجيح ان كان خارجا عن محل الحكم
فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم وان كان في محل الحكم فعند استوى البحثين في الجهه وبعد ترجيح احدهما
ان يكون مساويا او مشاركا وعدم المساواه ورجحان ظن المعرض فلا ترجيح في جانب المعدل وانما يترجح بعد

ان يكون ظنه راجحا والمخلي ان يقع على بعد من بعد من يكون اغلب مما لا يقع الا على بعد واحد وسغي ان يعلم
ان اشتراط الترجيح في محصول المناسبه انما يحقق على راي من لا يرى بخصيص العله واما من يرى جواز
بخصيصها وجوازا حاله الاسم الحكم على بحقق المعارض مع وجود المقتضي فلا يلزمه الاعتراف بالمناسبه
وان كان المصلحه مرجوحه او مساويه فان اسم الحكم لا مانع مع وجود المعصيه اما ان يكون المقصود راجح
على بقصود المعصيه للاثبات او مساويا له او مرجوحا بالنسبه اليه فان كان راجحا فقد قيل المناسبه
المقتضي للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا والا فلو لم يكن مناسبا كان الحكم مشعرا لا سيما المناسبه
لوجود المانع وان كان مساويا فلا يدل ايضا وان كانت بعده المانع المناسبه لوجود المانع مرجوحه
فقد فعل باسم الحكم اله ولولا مناسبته للاسم لما انبغى الحكم به فانه لو جاز بغي الحكم لما لم يكن مناسبه
جاز ان تنسب الى الشارع ان يشرع لبعضه ملازمه الحكمه لبعض ظاهرها وان لم يكن ما بها
فيقول الحكمه الازمه لبعض ما بها اما ان يكون باشبه عنه واما ان لا يكون باشبه عنه والتي لا يكون باسبه عنها اما ان يكون
للوصف ذلك على الخاص انها او لا يكون لذلك فالاول لشرع الرخصه في السفر لدفع المشقه الناسبه من السفر والثاني
كالحكم بصحه البيع لا بصاي الى الانتفاع بالعوض فان الانتفاع لازم بصحه البيع ظاهرا وليس باشبه البيع وللبيع
وهو النصرف الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دلاله على الحاجه اليه والثالث كالحكم بملك النصاب الزكاتي
فانه ناسب لايجاب الزكاه رعشه انه نعمه والنعمه ناسب الشكر لا بصاي الشكر الى زياده النعمه عليها قال تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم
والزكاه صالحه لان يكون شكرا لما فيها واظهار النعمه واظهار النعمه في العرف بعد سلم اولا يخفى ان ما مثل هذا القصود
وهو زياده النعمه ملازم ليرسب ايجاب الزكاه على ملك النصاب وليس زياده النعمه باسبه عن بعض ملك النصاب كما
كان المسفه باشبه عن السفر وله دلاله على الحاجه الى زياده النعمه كما له السفر على الحاجه الى الانتفاع

الفصل السابع في احكام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره فنقول الوصف المناسب اما ان يكون معتبرا
في نظر الشارع او لا يكون معتبرا فان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او سبر الحكم على وفقه في
صوره بنص او اجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع فيسمى المؤثر على ما سبق بخصيصه في المسايل المتقدمه وان كان معتبرا
بسبر الحكم على وفقه في صوره فالاولى بخصيص العله العقليه بسبعه اقسام وذلك لانه اما ان يكون معتبر الخصوص
وصفه او بعموم وصفه او بخصوصه وعمومه وان كان معتبرا الخصوص وصفه دون عموم وصفه واما ان يكون
معتبرا في عين الحكم المعلل في جنسه او في عينه وجنسه وان كان معتبر العموم وصفه وخصوصه واما ان يكون
معتبرا في عين الحكم او جنسه او في عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا اصلا والحاصل اما ان يظهر مع ذلك العاده
او لم يظهر منه دلال مجرده حمله الاقسام للدلوره عن ان الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسه **القسم الاول**
ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم وهو وجود النص في المحل وعموم الوصف في عموم
الحكم في اصل اخر وذلك كما في الحاق النبيذ بالخمر في الحد وهو ما سر حبس النبيذ بالخمر في الحد وظهر ما سر حبس النبيذ بالخمر في الحد
العدو ان في عين الحكم وهو وجوب الفتل في الحد وظهر ما سر حبس النبيذ بالخمر في الحد وهو حنابه على المحل الخصوص
بالعقود في حبس النبيذ بالخمر وحنثه وصاص في الاسدي وهذا القسم هو المعتبر عنه بالملايم وهو متفق عليه بين

القياسين مختلف فيما عداه ل القسم الثاني ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم من غير ان يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم اصل اخر سوى علته ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه ولا دل على عدم علته نص ولا اجماع لا بصراحه ولا بايمائه وذلك كما في الاسكار فانه شبه محرم بالاول السدو قد سبب اعتبار عينه في عين التحريم في الخمر ولم يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم ولا جنسه في الحكم عينه ولا جنسه في جنسه ولا اجماع عليه فلو قدر بانا سمينا المنصوص الذي له على كون الاسكار علة فلا يكون معتبرا بنص ولا باجماع هذا هو المناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القياسيين وقد انكره بعضهم وانكاره غير متجه لانه بعد الظن بالعلة لهذا او ما الذي ارتاينا شخصا قليل الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة مع انه لم يعهد مثل حاله قبل ذلك شيء فما يرجع الى المكافاة وعدمها عليه على الظن ان العلة ما رتب الحكم عليه والذي يؤيد ذلك انه لا يخلو اما ان يكون الحكم قد شرع لعلة او لا لعلة فان كان لا لعلة فهو بعيد لما سبق تقريره واشاع خلو الاحكام عن العلل وان كان لعلة فاما ان يكون المالم يظهر او لما ظهر الاول يلزم منه التعبد وهو بعيد على ما عرف والثاني هو المطلوب فان مثل هذا القدر من ما فهم منه وبين صوره الامر شهادة انا قد العنا من تصرفات العقلاء على الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة وكان ذلك من مثل هذا القسم الاول وهو الملائم المنفق عليه لا من مثل القسم الثاني وهو الغريب المختلف فيه فلنا نحن انما نعرض الكلام في محض لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة فلا يلزم من الملائم المتفق عليه ولا من الملغي ومعه ذلك فان التعليل يظهر فعل العاقل بطرا الى ان العالم انما هو عليه طبيعة المكافاة بالاحسان والاساءة بالاساءة من حق العاقل كما ان العالم اذا رأى اعسار المناسبات دون الغائها وليس هذا من القسم الاول في شيء لان القسم الاول مفروض فيما علم ان الشارع اعتبر العين فيه والجنس في الجنس والنوع بكل الامرين ظاهر

ل القسم الثالث ان يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم لا غير اي انه لم يعتبر موجود ذلك العين في عينه ولا عينه في جنسه ولا جنسه في عينه ولا دل عليه نص ولا اجماع وهذا ايضا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسيين لانه دون القسم الثاني ودليل ان الظن الحاصل باعتبار الخصوص في الخصوص للشرع مادته الاسبر اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم وذلك كاعتبار جنس المشقة المتولدة بين الحائض والمسافر في جنس الصوم فان عين مشقة الحائض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها وعين الجنس غير الجنس فاسقاط الولغتين الواردتين ليس لعين الصوم عن الحائض باسقاط اصل الصلاة بل من جنسها واعلم ان الوصف المعلل به ولذلك الحكم المعلل له اجناس بعضها ما هو عال ليس فوقه ما هو اعلا منه ومنها ما هو وسط اليه ليس بينه وبينه واسطة ومنها ما هو متوسط بين الطرفين اما على السواء او انه الى احد الطرفين اقرب الاخر فاما الجنس العالي للحكم الحاصل فكونه حكما واخص منه كونه وجوبا او تحريما او غير ذلك من الاحكام واخص من الوجوب العبادة وغير العبادة واخص من العبادة الصلاة وغير الصلاة واخص من الصلاة الفرض والنفل واما الجنس العالي للوصف الحاصل فلونه وصفا ثم اخص منه لونه مناسبا كحب الحر من الشبع واخص منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ النفس والعقل وعلى هذا النحو فالظن في هذا القسم

يزيد وينقص بسبب التعاون فيما به الاشتراك من الجنس العالي والمتسافل والمتوسط فما كان الاشتراك في الجنس العالي اظن مما كان الاشتراك في المتوسط فما كان الاشتراك في المتوسط اظن مما كان الاشتراك في المتسافل وهو اعلى ما يمكن ان يقال في هذا القسم والله ورسوله اعلم ل القسم الرابع المناسب الذي لم يعهد له اصل من اصول الشرع ولا عبر بطريق من الطرق الملغاة ولا ظهر العاقل في حصوله او بعض عينه ما المناسب المرسل وسياتي الكلام فيه فيما بعد ل القسم الخامس المناسب الذي لم يعهد له اصل بالاعتبار بوجه من الوجوه وظهر مع ذلك العاقل واعراض الشارع عنه في حصوله فهذا مما اتفق على ابطاله واسماع العمل به وذلك كقول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عمد عليك صوم شهرين متتابعين فلما ابلغه عليه حيث لم يامره باعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه ذلك واستحقر اعتاق رقبة في جنب شهوة فرجه فكانت المصلحة في ايجاب الصوم عليه اعظم في زجره فهذا وان كان مناسبا عمرانه لم يعهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع سبق العلم بنص الكتاب ل القصل الثامن في اقامة الادلة على ان المناسبة والاعتبار دليلان يوصل بهما الى الاحكام اما شرعت لمقاصد العباد اما انها امور موضوعة لمقاصد وحكم عليل عليه الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان امة الفقه مجمعة على ان احكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب فالت المعتزلة اوجبوا ذلك والوقوع مصروح به لقول اصحابنا واما المعقول فهو ان الله تعالى حليم في صنعه فرعاية العوض في صنعه اما ان يكون واجبا او لا يكون فان كان واجبا فلم يحل العقوبة في صنعه ومقصود وان لم يكن واجبا فعله للمقصود يكون اقرب الى موافقة المعقول في فعله بعض مقصود فكان المقصود لا رما في فعله طبعا واذا كان المقصود لا رما في صنعه فالاحكام صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض اما ان يكون عائدا الى الله تعالى او الى العباد لا سبيل الى الاول لتعاليه عن الضرر والانتفاع ولانه على خلاف الاجماع فلم يبق سوى الثاني وايضا فان الاحكام ما جاءها الرسول فكانت رحمة للعالمين لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلو طلبت الاحكام عن حكمة عائدة الى العالمين لما كانت رحمة بل نقمة للكلف التكليف بها محض تعب ونصب وايضا قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فلو كان شرع الاحكام في حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة كما سبق وايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فلو كان التكليف بالاحكام لا لحكمة عائدة الى العباد لكان وضعها ضررا محضا وذلك ينافي الاسلام وهو خلاف النص واذا ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد فاذا رأينا حكما مشروعا مستمرا في امر معلل فلا نعلم اما ان يكون ذلك هو العرض مشروع الحكم او مالم يظهر لنا لا يمكن ان يكون العرض مالم يظهر لنا والا كان شرع الحكم لا لحكمة وهو خلاف الاصل المسبوق بقرين فلم يبق الا ان يكون مشروعا لما ظهر واذا كان ذلك مظنونا فمحل العمل به لان الظن واجب الاتباع في الشرع ويدل على ذلك اجماع الصحابة على العمل بالظن في وجوه لا تحصى عدة في الاحكام اشهر عندهم من ان يخفى في زمن عمر من بعد بوحد سارب الخمر ثمانين جلده بسبب ظن وقع لهم من قول علي ادى انه اذا شرب سكر واذا سكر هذا واذا هذى افترى فاذا ان يقام عليه حد المفترين اما كون الشرب الذي هو مظنة

الافترا مع الامر الافترا في حكمه ومن ذلك حكمهم في امامه الذي يكبر بالراي والظن وقياسهم العهد على العقد
وجمع العوام سر الدفتر بالراي والظن وانعامهم على الاجتهاد في مسئلة الحد والاحوط على وجوه مختلفة
ومن ذلك ما اشتهر عن اساتذة الصحابة رضي الله عنهم العمل بالظن والراي في السوء في القطع ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه
اراكم قد احدثتم راي واقضي فيه برايي وقضى فيه برايي فارتا مختلفة وقولهم في حد شارب الخمر لو لا هذا لقضيت فيه برايي
وشربه في مسئلة الجنابة لما قيل له هذا ان ما كان جائزا السنة مع واحد ومن ذلك ما نقل عن عثمان رضي الله عنه انه قال
لهم في بعض الاحكام ان اسعت رايك فوارك اسد وان سع رسلك فسع ومن ذلك الراي الذي عرف به الكوفيون وتابعهم
الى لا تحصى فان قيل لانهم اسلموا مع شرع الاحكام للحكم والمقاصد وذلك لان شرع الاحكام من صنع الله
تعالى وصنعه اما ان يشتمل الحكمة والمقصود او لا يشتمل والاول ممنوع لسبق وجودها الاول انه القائل
قائلان قائل يقول بان افعال العبد مخلوقة لله تعالى وقائل يقول انها مخلوقة للعبد ثم قال انها مخلوقة لله تعالى
تشتمل من ذلك ان يكون خالقا للكفر والمعاصي وانواع الشرور مع انه لا حكمة ولا مقصود في خلق هذه
الاشياء ومن قال انها مخلوقة للعبد فانما يسلم ان ما كان منها مخلوقا للعبد فهو واسطة خلوه لله تعالى العبد لهم على ذلك مخلوقة
للعبد الموجد لها فالامور لا تكون خالية عن الحكمة الثاني انه لو سلم ان فعله للحكم لما امات الانبياء وانطر ابليس
ولما اوجب خلود اهل النار في النار لعدم الحكمة فيه لان السلسلة انه لو كان لحكمة ومقصود فعند حصول الحكمة
لا يخلو اما ان يجب الفعل حينئذ او لا يجب فان كان الاول فلزم منه ان يصير الباري تعالى مضطرا
غير مختار وان لم يجب الفعل فقد امكن وجوده بانه وعدمه تارة وعند ذلك اما ان يرجح احد الممكنين على الآخر
لمقصود او لا لمقصود فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو يستلزم ممسوع وان كان الثاني فهو
المطلوب الرابع انه لو كان صنع الرب تعالى يشتمل العرض والمقصود فذلك المقصود اما ان يكون حادثا
او قديما فان كان قديما لزم منه قدم الصنع والمصنوع وهو محال وان كان حادثا فاما ان يتوقف حدوثه
على مقصود اخر او لا يتوقف والاول يلزم منه التسلسل والثاني هو المطلوب الخامس انه تعالى لو
طلب بالايمان علم انه لا يؤمن كان جهل ونحن نعلم ذلك يستحيل منه الايمان وانه محال وان كان علم جهلا والتكليف بما
يعلم او يظن علمه على وجه يعاقب المكلف على عدم فعله محدوع العرض والحكمة السادس ان حكم الله تعالى هو كلامه
وخطابه وكلامه قديم والمقصود لا جائز ان يكون قديما والا لزم منه موجود قديم غير الباري تعالى وصفاته
وهو محال وان كان حادثا فلزم منه تعليل القديم بالحادث وهو ممنوع السابع ان خلوه الله تعالى للعالم
في وقته المعلوم المحدود مع جواز خلقه قبله او بعده وبعدين تساوي الفعل مع جواز ان صار او
الكبرى ممنوعة لا يوقف فيه على عرض ومقصود الثامن انه لو كان له في فعله غرض ومقصود لم يخل اما ان
يكون وفعله لذلك الغرض اولى من تركه او لا يكون اولى فان كان الاول فيلزم منه ان يكون الرب تعالى مستكملا بغيره لان
الصنع وما فاعله وهو محال وان لم يكن فعله اولى من تركه لم يصر الفعل لغرض الا ولو يصر الشارع ان الحكم
والمقاصد جعله وفي ربط الاحكام الشرعية بها ما يوجب الخروج في حق المكلف بالاطلاع عليها بالبحث عنها

من عمر يكون عليه من ذلك وقول الحكمة الراي وحكمها

يكون

وجود

والحرج منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج للعاشر ان وجود الحكمة انما يحرم عن شرع الحكم وما يكون
مانعا في الوجود يمتنع ان يكون علة لما هو متقدم عليه الحادي عشر انه لو كان شرع الاحكام للحكم لكان مقصده
انه تعالى علم وجود تلك الحكمة به قطعا والبراهين من الوجوه وعن هذا غير مفيد لما ظنا انها حكم لها قطعا
الثاني انه لا يخلو اما ان يكون الوصف تعالى قادرا على تحصيل تلك الحكمة او لا فان كان قادرا على تحصيل الحكمة من شرع الحكم دون شرع الحكم او
لا يكون قادرا عليه لا جائز ان لا يكون قادرا اذ هو وصف نقص والنقص على الله محال وان كان قادرا على ذلك فشرع الحكم
وتوسطه في الجنس لا يكون مقصودا بل هو محض عبث والثالث عشر ان حلو الكافر سنيا في الدنيا يحل ابقاء العذاب
اخر ما لا حكمة فيه ولا مقصود الرابع عشر ان الله تعالى قد اوجب على المكلف معرفته وذلك اما ان يكون على العارف به او على
غير العارف الاول فيه تحصيل الحاصل والثاني يلزم منه ان يكون هيئة واحدة على من لا يعرفه مع توقف معرفته لكثير على معرفة
ذاته وهو دور ولا مصلحة في سوى ذلك الخامس عشر ان الله تعالى قادر على العباد على المعاصي وتركهم يرتكبون الفواحش
وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم من ذلك ولم يفعل شيئا من ذلك فدل انه لا حكمة فيه السادس عشر ان الحكمة
اما ان تطلب من فعل نفسه في صنعه الى جلب نفع او دفع ضرر والرب تعالى منزه عن ذلك السابع ان الحكمة اما ان تطلب في فعل
لو خلا فعله عن الحكمة لحقه اللوم وكان عابثا والرب تعالى منزه عن ذلك او تكون مصرفا في ملكه بحسب ما يشاء ويختار من غير سؤال عما يفعله
وهو المطلوب منا استلزام شرع الحكم للحكمة والثاني لا يلزم ان يكون ما ظهر المناسب علة ولو كان ذلك لما استبينه في مسئلة كون القياس حجة
على انا سلمنا اخرا العلة المناسبة علة لا بل عائنة ان يكون جزء علة ولا يلزم من وجود جزء العلة في الفرع وجود الحكم
سلمنا غلبة الظن بكون ما ظهر المناسبة علة لكن لا نسلم وجود العمل بالظن مطلقا لما سبينه في مسئلة كون القياس حجة
وما دلوه من الدلائل سمعية الكلام عليها اتفاقي في مسئلة كون القياس حجة والجواب عما دلوه من المنع
ما سبق بعد من وعن شبهه الاولى نلم اوجه الاول ان العدوه انما تعلق بالحدوث والوجود لا غير والكلام
وانواع المعاصي والشرور راجعة الى مخالفة نهي الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء الثاني وان سلمنا ان جميع
ذلك مخلوق لله تعالى فنحن لا ندعي ملازمة الحكمة لافعاله مطلقا حتى يطرد ذلك في كل مخلوق بل الما ندعي ذلك فيما يلزم من عراءه
الحكمة فيه وذلك مما عدا انواع الشرور والمعاصي ولا ندعي ذلك قطعا بل ظاهرا الثالث وان سلمنا لزوم الحكمة
لافعاله مطلقا ولكن لا نسلم امتناع دلك مما دلوه من الصور قطعا لجواز ان يجوز لا رمها حكم لا يعلمها سوى الرب
تعالى وبعد ان الجوابين الاخيرين يلزم جواب شبهة الثانية وعن الثالثة انت موجودا لفعل وان قدر
تحقق الحكمة عمر واحد لم هو تنع لتعلق القدرة والارادة به وموجود ذلك في الباري لا يلزم مصطرا بل مختارا وعن الرابع
ان المقصود حادث ولكن لا نسلم ان كل مقصود اخر فانا ندعي ذلك فيما هو ممكن وافتقار المقصود الى مقصود اخر غير
ممكن لا فضاية الى التسلسل الممتنع وان كان مفتقرا الى مقصود فدليل المقصود هو نفسه لا عمر فلا تسلسل وعن
الخامسة انا لا ندعي لزوم المقصود في كل فعل لبلزم منا ما قيل وان كان ذلك لازما فلا نسلم ان يلزم الحكمة استناد الرب
تعالى بما هو ممكن في التكليف بما لا يطاق وعن السادسة ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم حتى يعود بل الكلام
بصفة التعلق وكان حادثا وان كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانا نمنع تعليله بان لو كان موجبا للحكم وليس كذلك

بل اما بمعنى الامارة والعلامة عندنى يقول بذلك والحادث لا يمتنع ان يكون امارة على القديم واما بمعنى الباعث فلا يمتنع
ايضا ان يكون متاخرا ويكون حكم اسم القديم ما حكم به لاجل ما يوجد من المقصود الحادث وعن الثالث بمنع
اسناد الحكمة فيما فصل وان لم يكن معلومة لنا وعن الثاني منه ان فعله لاجل العرض لا يدل على حدوثه للذات بل
الحالي وعن السابعة انه لا حرج في ربط الاحكام بالحكم اذا كانت منضبطة بانفسها او بأوصاف ظاهرة منابطة لها
لعدم العسر في معرفتها وان كان في ذلك نوع عسر وحرج لكنه العبرة في الاجتهاد فيها فلا نسلم حلو ذلك عن
المقصود وهو زيادة الثواب على ما قال عليه السلام لو انك على قدر نصبك وعن الثامنة ان الحكمة وان كانت متاخرة
في الوجود عن شرع الحكم فانا لا نشترط ان يكون علة بمعنى المؤثر لا بمعنى الباعث وعن الحادية عشرة انه لا نسلم ان يكون الحكمة
المقصودة من شرع الحكم انما هو حصول الحكمة طائفا لا قطعا وعن الثانية عشرة انه لا نسلم على ما ان يقال ان الله تعالى
عين قادرا على تحصيل ذلك المعرض الخاص من شرع دليل الحكم دون سواه ولا يلزم منه العجز ضرورة كونه مملوقا وان قدر
انه قادر على ذلك فهو الحق ولا يلزم ان يكون شرع الحكم عين مفيد مع حصول المفاسد به راجحة وان قدر حصول الغلبة
بطريق آخر وعن الثالثة عشرة ان الحكمة فيما ذكروه اما ان يكون ممتنعة او جائزة فان كان الاول فلا يلزم امتناعها
فيما هي مملوقة فيه وان كان الثاني فلا مانع من وجودها وان لم تطلع نحن عليها وهو الجواب عن الرابعة عشرة كيف وانه انما
يلزم الدور الممتنع ان لو توقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب وليس كذلك على ما سبق تقريره في مسالك المنع وعن
الخامسة عشرة ما هو جواب السهمين قبلها وعن الثالث عشرة ان ما ذكروه في دعاء الحكمة بل الحكمة انما تطلب في
فعل ما لو وجدت الحكمة في فعله لما كان مستعقلا وانعقاني العالب وعن الرابعة عشرة انا لا نسلم في خوف وجب
مراعاته الحكمة في فعله والباري تعالى ليس كذلك على ما حققناه وفي بساط كلامه قولهم لا يلزم ان يكون ما طرد العكس المناسبة علة
فلما لا يلزم ان يكون علة قطعا واما يلزم ان يكون علة ظاهرة اصوريه لا بد للحكم من علة ظاهرة على ما سبق تقريره والظاهر
سواه واما آخرا العلة وان كانت مناسبة فلما عسى ان يعلل كل واحد منها لما سبق من امتناع تعليل الحكم الواحد في محل
واحد بعلل مختلفة ما اذا اتحد الوصف وتعدد وكانت العلة مجموع الاوصاف قولهم لا نسلم وجوب العمل به لكن ان كان
مظنونا فلنا دليله ما ذكرناه ما سياتي في مسلة اثبات القياس على منكريه وما يذكرونه على ذلك سياتي جوابه ايضا

المسلك السادس اثبات العلة بالشبه وفيه فصول

الفصل الاول في حقيقة الشبه واحكامه

الشبه فيه وما هو المختار فيه نقول اعلم ان اسم الشبه وان اطلق على كل ما فيه شبه من الحق الفرع فيه بالاصل لجامع ما
فيه عمران اراد الاصوليين بتحليله فيه فمنهم من فسره بما يرد فيه الفرع بين اصلين او وجد فيه المناط الموجود
في كل واحد من الاصلين الا انه يشبه احدهما في اوصاف هي اكثر اوصافه التي بها مناسبته للاصل الآخر في الحكم
بما هو اكثر مشابهة هو الشبه وذلك كالعبد المقتول خطأ اذا ارادت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان
متعارضان احدهما التقويم وهو مشابهته للحر فيها ومقتضى ذلك ان لا يراد فيه على الدية والثاني المالية وهو
مشابهته للفرس في كونه مملوكا منقوما في الاسواق فكان الحاقه بالحيوان اولى لكثرة مشابهته له ولهذا ورد الشبه وبقي
فان كل واحد من المناطين مناسب وما ورد به الشبه ان كان موثرا فليست بالاولى من الآخر بالترجيح لاحد المناطين على الآخر
وذلك لا يخرج المناسب وان كان معتبرا في نوع ترجيح ومنهم من فسره بما عرف المنافاة فيه قطعا غير انه يفتقر في

في احاد الصور الى تحقيق وذلك كما في وطء المحل في حق الصيد بعذر ان المحل واجب تقويمه في اصل ما قتل
من الصيد وليس هذا ايضا من الشبه اذ الكلام انما هو مفروض في العلة الشبهية والنظر هنا انما هو في تعيين
الحكم الواجب وهو الاسبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بل لانه النص ودليل ازالة الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل
وبعلم ان الصيد لا مثل له الا الصيد وان ذلك محمول على الاسبه ليفيد وهو محمول ومقطوع به والشبه مختلف فيه ولبعد
ان يكون المعول عليه هو بعض المختلف فيه ومنهم من فسره بما احتج فيه بمناطان كل على سبيل الكمال الا ان
احدهما اغلب بالاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه ودار اللعان فانه ورد بخلافه لغلط الشهادة والتهمة ولبعد ان يتحقق
الا ان الملاعن مدع والمدعى لا تسمع شهادته لنفسه ولا تهمة وهذا وان كان اقرب من الماهية المتقدمة الا انه مبنى على اصل
ان لا يسلم وقد ظهرت المعضلة الملازمة لها في نظرنا ومحل الحكم بها والذب عن خارج التعليل بالمناسبة وقد ذهب العاصي
ابو بكر الى تفسيره بما سلم الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا مناسبة للحكم وللذي يستقل بما يناسب الحكم وسياتي تحقيق
موضعه بعد ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وذلك ان الوصف المعلل به لا يخلو اما ان يظهر فيه
المناسبة او لا يظهر فيه المناسبة بوقوف ظهور اهل معرفة المناسبة عليها وذلك ان يكون بترتيب الحكم على وفقها بقصد الحصول
مقصود من المقاصد المبينة قبل فهو المناسب وان لم يظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو اهله فاما
ان يكون مع ذلك مما لم تؤلف الشارع الالتفات اليه في سير الاحكام او هو مما الف الشارع الالتفات اليه في بعض
الاحكام فان كان الاول فهو الطردي المردود لعدم الالتفات اليه ومثاله ما لو قال ان في مسلاخ الحية ما ينبغ
لسي النظر على حسنه فالاحوز ازالة النجاسة به كالدهن وكما لو علل مثله والمايل الطول والعرض والسواد
والبياض ونحوه وان كان الثاني فهو الشبهي وذلك لانه ما لم يطرد الى عدم الوقوف على المناسبة فيه بعد البحث التام المجتهد
ما سعا في مناسبته وما لم يطرد الى اعتباره في بعض الاحكام لوجب ايقاف المجتهد عن الحكم ما سعا المناسبة فيه فهو شابه المناسب
من انه غير محكوم به في المناسبة عنه ومشابه للطردي من انه غير محكوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب
وفوق الطردي او لعله المستند في تسميته شبهيا الى هو هذا المعنى ومسالة قول الشافعي في مسالة ازالة النجاسة ظهارة
تراد لاجل الصلاة فالخمر يغير الماء لطهارة الحدث فان الحكم هو الطهارة ومناسبة التغير الحاصل بالنجاسة
عين ظاهره وما لم يطرد الى نوع اعسر هذا في بعض احكام الجنس المجتمع للصلاة والطواف يوهم اسما لها على المناسبة كما
تقرر واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصلا في هذه الصورة راجعا الى الاصطلاحات اللفظية غير ان فوتها
مسالة قواعد الاصول الا اصطلاح الاخير وهو الذي ذهب اليه الشيخ المحققون وبالله في العون فمذهب العاصي ابي بكر

الفصل الثاني في ان الشبه مع فوات المناسبة دليل على ان الوصف علة وبيانه اما اذا اراد اثبات حكم ما بغير وصف واحد

الثاني في ان الشبه مع فوات المناسبة دليل على ان الوصف علة وبيانه اما اذا اراد اثبات حكم ما بغير وصف واحد
شبهي بالتغيير الاخير والاخير طردي فلا يخلو اما ان يكون الحكم ثابتا بالمصلحة لو لا المصلح لاحتمال ان يعلل بالثاني اذ الحكم
السوغي لا يخلو عن مصلحة وان لم يكن دليل على ثبوت الوجوب كما يعرف قبل فلم يسو عن الاول او هو ثابت بالمصلحة وبالمصلحة
لا يخلو اما ان يكون في ضمن الوصف الشبهي او الطردي لعدم مكنوا هما ولا يخفى اذا استقال الوصف الشبهي على المصلحة
اغلب على الظن في استدلال الطردي عليها لان الطردي مخروم عن مناسبته والشبهي مسرود فيه على ما يعرف واذا كان
ذلك هو الغالب على الظن فالظن محمول به في السوغات على ما يعلم بغلبته

الفصل الثالث زعم بعض اصحابنا

ان الشبهي اذا اعتبر حسبه في حس الحكم بدون اعتبار عنه في عينه لا يكون نحته بخلاف الوصف المناسب منه الى ان الشبهي اذا ظهر ان عنه في عين الحكم فالظن المستفاد منه مراد في رجحات الظن فاذا انحط عن هذه الوسيلة الى رتبة اعتبار الحس في الحس فهذا اصح لمحل الظن بالكلية لانه ليس بحث اذ في رجحات الظن درجة سوى ما ليس بظن في ما ليس بمظنون لا يلزم نحته وهذا خلاف المناسب فان الظن المستفاد منه بان اعتبار العين حري ما افترضوا له عن هذه الوسيلة الى رتبة اعتبار الحس في الحس وان فات معه ذلك الظن الغالب حقيق بان له اصلا الظن وكان نحته واصلا فان الوصف الشبهي المناسب باعتبار الشارع له في جنس الحكم المعلل هو ذلك او افاد الظن دون المناسب المرسل المناسب المرسل ليس نحته كما سيأتي تقريره فهاهو دونه اولى ان لا يلزم نحته وهذا خلاف المتعارف المتعارف شهادة الحس في الحس فانه فوق المناسب المرسل ولا يلزم من لزوم المرسل لنحس نحته ان يلزم ذلك فيس نحته والجواب ان يقول اما الاول فهو مبني على ان الشبهي المناسب شهادة العلل في الظنون اذ في رجحات الظنون وهو غير مسلم بل المحصل ان يقول ما هو في اذ في رجحات الظنون انما هو اسمى المناسب شهادة الحس في الحس والمرد ع بذلك الى ما ذكرناه الى دونها لا يوجب الحاق الظن بالكلية كما حصل واما الثاني فهو وان سلم ان الشبهي المناسب سهما للعناية الشارع اليه في بعض الاحكام وانه ادنى في المناسب المرسل من حيث ان مناسبة المرسل ظاهرة ومناسبة الشبهي غير ظاهرة بل هو هو نفسه متردد فيها غير ان الشبهي بعد ان ثبت لونه شبهيا بالعناية للشارع اليه في بعض الاحكام اذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلل صار معتبرا ولا كذلك المرسل فانه غير معتبر ولا يلزم من عدم الاحتجاج به لكونه غير معتبر اعدم الاحتجاج به لكونه معتبرا

المسلك السابع من مسالك العلة الطرد والعكس وقد اختلف فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى انه يدل على كون الوصف علة لكن اختلفوا هؤلاء فيما بينهم فقال انه يدل على العلة قطعا لبعض المعتزلة وقيم وقال يدل عليها ظنا كالقاضي ابي بكر وبعض الاصوليين وهو مذهب الشيخ ابي اسحاق والذي عليه المحققون منا ومنهم انه لا يفيد العلة لا قطعا ولا ظنا وهو المختار وصورته ما اذا فعل الله سبحانه وتعالى سلامة المحل مثلا مكان حراما كالخمر فانه اذا صار مسكرا وإذا انتفى لون المسكر عليه للتحريم طردا وعكسا فانه اذا صار غير مسكر زال التحريم عنه بان صار حلالا فلا يحرم وقد احتج القائلون انه لو لم يكن لونه المسكر علة للتحريم لما دل عليه الغزالي وهو ان قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة العلة عن النقض وسلامة العلة عن النقض واجب لامتناع عدم معلول وعلة بغير علة وهذا لا يوجب ان يكون لون المسكر علة للتحريم لجواز ان يكون السلامة عن النقض لمعنى قد صحب الشيء لا لكونه علة له كما في الوجود المصحب والعدم المصحب وهذا خلاف المتعارف وهذا الحجة ضعيفة فانه وان سلم ان كل واحد من الامرين على انفراده لا دلالة له على العلة فلا يلزم منه عدم العلة عند الاجتماع ودليله اجزاء العلة فان كل واحد منها كما تستقل باستدلال الحكم ولم يلزم من كل واحد منها عدم استقلال المجموع كذلك الباقية لبعض اجزاء العلة بالدليل الذي دل الحكم فيها مع الوصف وحده او عدما لا بد وان يكون مستقلا بذلك بعض اجزاء العلة وهو خلاف المفروض وعند ذلك فللخصم ان يقول ما اخذ الوصف الحاصل لكل واحد من صور الطرد والعكس من العلة هي تلك الصورة فعلة الحكم حينئذ مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الحاصل فيها وهو النمط الاول اذ لقائل ان يقول الوجه التعليل بالوصف المشترك لوجوده مطردا في جميع محاري الحكم فلون اغلب على الظن بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الحاصل والمشترك فان قيل فلم التعليل بالمركب اولى مما فيه من تعدد مدارك الحكم فانا اولى باحاده لكونه اقرب الى التحصيل بمقصود الشارع من الحكم فيه مقابل بان التعليل بالوصف المشترك بلون متعكسا بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة ولا يخفى ان التعليل بالمطرد المنعكس اولى من التعليل بالمطرد الذي لا ينعكس الا بانضمام غيره ولان التعليل بالوصف المشترك يكون متعديا بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة فانه يلزم ان يكون الوصف الحاصل في بعض صورها والا لحصل في الفاضرة والجواب ذلك ان يقال مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لجواز ان يكون لون الوصف وصفا ملازما للعلة وليس هو العلة وذلك كالرائحة العاصفة الملازمة للشدة المطربة ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالبحث عن ذلك الوصف فان عرف بالبحث انه وصف عدمي لا يصلح ان يكون علة او وصف عرف بالبحث انه ملازم للعلة دل على انه علة والا فلا وقد سلك في طريق الدوران الطريقة السبر والتقسيم وهو كونه مستدلا على العلية اما ان يكون لان الدوران حقيقة الدليل على العلية او لان الحكم مع الوصف معلوم وجوده حيث ما وجد الوصف مع انتفاء ما يصلح ان يكون علة سوى الوصف فان قيل لم لا يجوز ان يكون الحكم مع الوصف معلولا لعلة اخرى مع انتفاء ما يصلح ان يكون علة سوى الوصف ليلزم ما قلتم بل يعود عليه وهي ان يلون حدوث ذلك الاثر مترتبا على وجود ذلك الوصف فتكون علة لحدوث ذلك الاثر وان لا يقطع بحدوث ذلك الاثر وان لا يقطع بحدوث هذا الوصف عند ان يلون علة موجبا لحدوث ذلك الاثر وان لا يقطع بوجود علة اخرى لهذا الحكم سوى هذا الوصف ومهما وجد الدوران على هذه الفنون كان دليلا على العلية ودل كل واحد اذا دعى الانسان باسم فعصف منه واذا لم يدع به لم يغضب ورأينا ذلك منه مرارا من غير عدد معهود وعلمنا انه يعلم على الظن ان ذلك الاسم سبب الغضب حتى ان الصبيان يعلمون دلك منه ويتعونه في اللعب ويخرج عليه ما ذكرنا من الرائحة العاصفة حيث قطعنا انها ليست علة ولا دليلا على الحكم في كل واحد من المصاحبين بالنسبة الى الآخر ولانه يسوغ ان يستدل واحد على الآخر في الوجود بالنسبة المدلول ولذلك الحكم في الحكم الى الوصف وخرج عليه ايضا ما اذا اطرد ثم عثر على مغايرة للمدار فلنا ما ذكروه مردود ان عصف الانسان عند ما يسمع بعض الاسماء للعهود المدلولة لا لحكم عليه الظن بلون ذلك الاسم علة دليلا او ملازمة واما ان يظهر كونه علة مع ظهور انتفاء الملازم والطرق في دلالة الماهو المحل بالعدم الاصلي او بعدم الاطلاع على علة بعد البحث والسبر والتقسيم وملزوم منه الاسقال بطريقة الدوران الى الطريقة السبر والتقسيم وهي هي حيث التعليل وقد يرد عليه اسئلة اخرى يسهون الجواب عنها الا عراض عن ذكرها اتعاني ابطال الدوران لما دل عليه فانه يجيء عليه القوة والوهم فزاد اعرف ان الطرد والعكس لا يصلح دليلا على العلية والاطراد بانفراده اولى ان لا يكون دليلا على ما ذكرناه من الدليل على ان الاطراد عبارة عن السلامة عن النقض المعلوم او الظن عند من يجيب للتحقيق حاتمة في انواع الطرد والاجتهاد في مناط الحكم وهو العلة وما كان معلق الحكم ومناطه فالطرد والاجتهاد فيه اما في تحقيق المناط او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو التطرق الى معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص او اجماع او استنباط اما اذا كانت معروفة بالنص فهي في جهة العلة فانما مناط وجوب اتباعها وهي

فاما النص وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولون هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه مظنون
بالاجتهاد والنظر في الامارات واما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة فانها مناط وجوب
قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع واما كون هذا الشخص عدلا فمظنون بالاجتهاد واما اذا
كانت معلومة بالاستنباط فكالشدة المطربة فانها مناط تحريم الشرب في الخمر بالنظر في معرفتها في النبيذ
هو تحقيق المناط ولا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج في تحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او اجماع
وانما الخلاف فيه فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف كما في امر
بكونه كما علم فيما تقدم كدلالته على التعليل بالوقاع في قصة الاعرابي جائز وان كان هو مما اليه بالنص غير انه
يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد وذلك بان يبين
كونه اعرابيا وكونه شخصا معينا وان ذلك الزمان وذلك الشهر بخصوصه وذلك اليوم بعينه وكون الموطوءة
زوجة وامراة معينة لا مدخل له في التاثير بما يعرف من الادلة في ذلك حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا
وهو مكلف صائم وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر
والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في اثبات كون الشدة
المطربة علة لتحريم شرب الخمر وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد وكون الطعم علة ربا
الفضل في البر ونحوه حتى يقاس عليه كل ما ساواه في علته وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا انكره
اهل الظاهر والشيعة وطائفة من معتزلة بغداد **الباب الثالث** في اقسام القياس وانواعه
وهي خمس تقسيمات **القسمة الاولى** ان القياس ينقسم الى ما المعنى الجامع فيه موجب للحكم في الفرع اولى منه في الاصل والى ما هو مساو له
والى ما هو ادنى منه فالاول كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة الى تحريم التافيف لهما لما فيه من معناه وسواء كان مقطوعا او مظنونا
كما سبق تعريفه في مسائل المفهوم وان كان الثاني فكما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق وكما في الحاق
نجاسة الماء المنصب البول فيه من كوز بنجاسته بالبول فيه ونحوه وان كان الثالث فكما في الحاق النبيذ بالخمر في
تحريم الشرب ولحاق الحد ونحوه غير ان هذا النوع الثالث متفق على كونه قياسا ومختلف في النوعين الاولين
كما سبق **القسمة الثانية** ان القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة
غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفي تاثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما
بعلة كف الاذى عنهما والثاني كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما
سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في احكام العتق خاصة
واما الخفي فما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الاصل كقياس القتل بالمثقل على المحدد **القسمة الثالثة**
ان القياس ينقسم الى مؤثر وملائم اما المؤثر فانه يطلق باعتبارين الاول ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة
بالصريح او الايماء او مجمعا عليها والثاني ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم او عينه في جنس الحكم
او جنسه في عين الحكم واما الملائم فما اثر جنسه في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وفي القياس من جعل المؤثر

يعلم صحته

[illegible]

من هذه الاقسام ما اثر عينه في عين الحكم لا غير والملائم ما بعده من الاقسام **القسمة الرابعة** القياس
ينقسم الى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الوصف الجامع بين الاصل
والفرع قد صرح به او لم يصرح به فان صرح به فلا يخلو اما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل
او لا يكون هو العلة بل دليل عليها فان كان الاول فيسمى قياس العلة وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم
الشرب بواسطة الشدة المطربة ونحوه وانما سمي قياس العلة لكونه مصرحا فيه بالعلة وان كان الثاني فيسمى
قياس الدلالة وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة او الجمع بين الاصل والفرع بما هو
من موجب العلة في الاصل المستندة الى الوصف الاخر كالجمع بين قطع الجماعة ليد الواحد وقتل الجماعة للواحد
في وجوب القصاص بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما ان كان الوصف الجامع
لم يصرح به في القياس فكالحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما
سمي القياس في معنى الاصل **القسمة الخامسة** القياس لا يخلو اما ان يكون طريق اثبات العلة فيه المناسبة
او التشبيه او السبر والتقسيم او الطرد والعكس كما سبق تحقيقه فان كان الاول سمي قياس الاخالة
وان كان الثاني سمي قياس الشبه وان كان الثالث سمي قياس السبر وان كان الرابع سمي قياس الاطراد
الباب الرابع في مواقع الخلاف في القياس واثباته على منكريه وفيه ست مسائل **المسالة**
الاولى يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا وبه قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وابو حنيفة ومالك
واحمد بن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة والنظام وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر
بن مبشر وجعفر بن حرب باحالة ورود التعبد به عقلا وان اختلفوا في ماخذ الاحالة العقلية كما سنبينه
وقال القفال من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري بان العقل يوجب ورود التعبد بالقياس والمختار انما
هو الجواز ويدل على ذلك الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا خلاف بين العقلاء انه يحسن من الشارع ان يقول
ويقول لا يقضي القاضي وهو غضبان لان الغضب مما يوجب اضطراب رايه وفهمه وقيسوا على الغضب ما كان
في معناه كالجوع والعطش والاعياء المفرط وان يقول حرمت عليكم شرب الخمر ونبهتكم على انه علة
التحريم الشدة المطربة الصادة عن ذكر الله المفضية الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتعطيلها العقل
فقيسوا عليها ما في معناها من النبيذ وغيره ولو كان ذلك ممتنعا عقلا لما حسن ورود الشرع بذلك واما من جهة
التفصيل فمن جهتين الاول هو ان العاقل اذا غلب على ظنه واستدل بالامارات الحاضرة على المدلولات الغائبة
وذلك كمن راى جدارا مائلا متشققا فانه يحكم بسقوطه او راى غيما رطبا وهو اثار ذلك يحكم بنزول المطر او راى انسانا مجروحا خارجا
من بيت فيه قتيل في ساعته معه سكين مخضب بالدم حكم بكونه قاتلا وما دام الشارع قد اثبت حكما في صورة من الصور
وراى فيه معنى يصلح ان يكون باعثا للشارع على ذلك الحكم ولم يظهر له ما يبطله بعد البحث التام والسبر الكامل فانه يغلب
على الظن ان الحكم ثبت له واذا وجد ذلك الوصف في صورة اخرى غير الصورة المنصوص عليها ولم يظهر له ايضا
ما يعارضه فانه يغلب على ظنه ثبوت الحكم فيه وقد علمنا ان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب فالعقل يرجح
فعل ما ظن فيه المصلحة ودفع الضرر ويقبح تركه ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك الثاني ان التعبد بالقياس

ب
ظنه

فيه مصلحة لا محصول دونه وهي حالة توجب الاجتهاد واعمال الفكر وبحثه في استخراج علة الحكم المنصوص عليه
لتعديته الى محل اخر على ما قال صلى الله عليه وسلم لو ابصرت على قدر نصيبك وما ذكر تعالى لتحصيل مصلحة المكلف
فالعقل لا يحيله بل يجوزه فان قيل ما دليلكم على جواز التعبد بالقياس مما على ظن حصول المصلحة ودفع المضرة
اما الجواز اذا لم يكن الوصول الى الدليل بطريق قطعي واما الامكان فلا وذلك لانه مهما امكن الوصول الى المطلوب
بطريق يوجب مثل هذا الخطأ فالعقل يمنع من سلوك طريق يجوز فيه الخطأ فما لم تشتوا منكم بوجود دليل سمعي قاطع
يدل على ذلك من كتاب او سنة او اجماع امة فاشياع الظن يلزمكم قطعا علمنا انه لم يوجد دليل قطعي على ذلك
لان المأمور به الفعل الذي يحكم الظن ادى الى وجود دليل ظني راجح على ظن القياس معصوم الحكم القياس سواء كان العمل
مما الخطأ فيه اغلب بما يدل وهو ممتنع عقلا سلمنا دلالة ما ذكروه على جواز العقل له لكن عمدتنا منقوض بمعارض
اما النقض فمصور بما قبل الشهادة على الاعسار والبينة مسموعة في الحقوق المالية والدماء والفروج
مع الفارق معلل على ظن الفاسق الصدق ومع ذلك لا يجوز له العمل به ومنها انه مدعى النبوة اذا علم على
الظن صدقه مع عدم علمه لا يجوز اشاعته والعمل بقوله ومنها ان المصالح المرسلة وان علمت على الظن لا
يجوز العمل بها ومنها انه لو استشهد رضيعة عشر احنبيات او ميتة بعشر من قد كنات لم يحرم الله الا واحدة
منها وان وجدت علامات معلمة على الظن وانما المعارضة في خمسة وعشرين وجها الاول قال النظام
ان العمل بمقتضى القياس من المتمانعات في احكامها والاحداث من المحدثات في احكامها والداعي فقد
رؤيناه فثبت من المتمانعات والمحدثات وهو على خلاف مقتضى العقل ودليل على ان القياس
الشرعي غير وارد على مدلول العقل ولا يلزم العقل بجوازه الثاني ما ذكرتموه من المتمانعات فانما هو في حق العمل والمنهي
وابطل الصوم بما يراه عمدا دون النوى والمدى واوجب غسل الثوب بوصول النجاسة والوشي عليه بوصول
العلم وبعض عدد الرمي في حق المسافر الطرد دون السابية واوجب الضعف على الحائض دون الصلاة
مع ان الصلاة اولى بالحكم فطرة عليها وحرم النظر الى المحرم الشوهاء القبيح المنظر وابا حه في حق الامة الحسناء
وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير واوجب الحد بالقذف بالزنا دون القذف باللواط وعمل في السكران
دون الزنا وحده قاذف الحر الفاسق دون العبد العفيف ومنع العدة من الموت والطلاق مع انهما حالان
الرحم فيهما وجعل سبب الرحم تحيضه واحدة والمطلقة ثلث حيضات واوجب تطهير غير الموضع الذي
خرجت منه النجاسة دون القياس كان مقتضيا السوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التي لم
يشرع فيها الحكم اولى بترتيب الحكم فيها وامثلوه ثانية من المحدثات فان سوى بين فعل الصبية عمدا وخطأ
في ايجاب الضمان وسوى في ايجاب الغسل بين الردة والزنى وسوى في ايجاب الحد بين فعل المفتي والوطئ في مصالح
الطهارة مع الاختلاف في ذلك مما يبطل الاعتبار وهذه الامثال توجب امتناع العمل بالقياس الثالث قالت
الشيعة ان القول بالتعبد بالقياس يفضي الى الاختلاف ودليل عدم ما اذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس
مقتضاه بعض حكم الاخر والاختلاف نفس الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وقوله تعالى وان اعتصموا الدين ولا تفرقوا فيه وقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقوله ان الذين فارقوا

دينهم وكانوا شيعا وقوله ولا تلبسوا الذين يفرقوا واختلفوا وذلك مع عرض الذم والذم على ما يلزم الدين
وقدم الصحابة الاختلاف حتى قال عمر لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا وقد تمسك
ابن مسعود وابي بن كعب بحديث صلاة الرجل في الثوب الواحد او الثوبين صعود المنبر وقال رجلان من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلفا فعن اي فتياكم تصدرون المسلمون لا اسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا
الا فعلت وصنعت وقال حرير بن طلحة رأيت عمر بن الخطاب يعلو على المنبر وعلى امر بها فعلت ان يضرب على
رأسها السراويل وتلبس على رأسها العمامة واما حلافة ان اصواتهم ليس بصوت فانه يلزم الخلاف وارجوان يموت كلهم
انه اذا اختلف الاقيسة في بطن المجتهد فاما ان يقال بان كل مجتهد مصيب فيلزم منه ان يكون الشيء ونقيضه
حقا وهو محال واما ان يقال بان المصيب واحد وهو ايضا محال فانه ليس بعض اشخاص الطبيعة من حيث هو
الاخر اولى بالعكس الرابع قال النبي صلى الله عليه وسلم اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا فلو
كان القياس مخصصا منه على الاشياء الستة الربوية حصر القياس فيما عداها من المطعومات على ما نقوله فاذا دل على انها هي
اصرح منه وللملاهي والتجمل ادفع وهو ان يقول حرمت الربا في كل مطعوم لكان عدولا منه الى الظاهر المفهوم لا
الخفي المبهم وعن لائق بفصاحته وحكمته وهو خلاف نصه الخامس ان الحكم في اصل القياس ان كان ثابتا
بالنص سمع اثباته في الفرع لعدم وجود المنع في الفرع واسماع صوته فيه بغير طريق حكم الاصل وان كان ثابتا
للاصل لا لعلة او لعلة وان كان ثابتا للعلة فهو ممنوع لجواز ان الحكم في الاصل معطوع للعلة مظنونة والمعطوع
لا يدل على المظنون الساني ان العلة في مستنبط من حكم الاصل ومتفرع عليه والمتفرع عن الشيء لا يكون مساويا له
الشيء والا كان دورا ممتنعا السادس انه لو كان العلة منصوصة فلو قال حرمت الربا في البر للكونه مطعوما
فانه لا يفهم التحريم في غير البر فالمستنبط اولى بعدم التعدية وبيان ان المنصوص لا يفهم التحريم في غير محل
النص بصور لانه اللقط دل على انه اعتق عبدي الاسود عن كفارتي فانه لا يفهم عتق عبدي الاسود عن كفارته
عتق عبدي سالما لسواده وخلقه كما انه لا يعتق عالم وان كان اسود شوادا سالم او اسوء اخلقا السابع
ان حكم القياس اما ان يكون موافقا للنص او مخالفا فان كان الاول لم يكن القياس معتدا به لانه لو
قدر عدمه كان منصوصا متحققا والبراءة الاصلية وان كان الثاني فهو ممنوع لان البراءة الاصلية مستفادة
والقياس مظنون واليقين يمنع من العمل بالظن الثامن انه لو جاز التعبد بالقياس في الفروع لظن
المصلحة لجاز مثله في اصول العبادات وهو محال لما فيه من التسلسل التاسع ان اسرعيات مصالح
فلو جاز اثباتها بالقياس لجاز ان يتعبد بالاحجار عرلون ربما ذكر اعتقاد عليه الظن بكونه خمرا بالامارات وهو
ممنوع العاشر ان الوجه بالظن جهل ولا صلاح للخلق في امحاهم ورطة الجهل حتى يحطوا فيه وحملوا اما
يجوز ان يلوح بخالفا لحكم الله تعالى الحادي عشر انه لا سمع فلا سبيل الى العلم والعلم ما يوجب الحكم بدليلها
وعلل الشرع لا سبيل الى العلم بها فلا قياس الساني عشر ان حكم الله تعالى حسن وكل ما يعرف بالقياس
لان القياس معللنا لا يوصف الرابع الثالث عشر ان حكمي الاحكام امر عنه لا نعرف الا ما نص عليه فلله
حصها كما لم درك فان حظها وحصها لا يدرك بعقل الحس الرابع عشر انه لو كان للشرع عبارة على الاستحالة

انكا كهما ع احكامها حاما في للعلل العمليه فانه يستحيل امكان الحركه العامه فاجسم ع كونه متحركا لما كان
لحركه علة لكونه متحركا ودلك يوجب ثبوت الاحكام الوعيد قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليه وهو محال
الخامس عشر انه لو كان القياس صحيحا لكان محكم مع النص ودلك معلوم بالاجماع السادس عشر ان بطر
العاشر لا بد وان يقع في منطور فيه والمنطور فيه ليس سوى النفي والحكم وهو الواجب والحرام مثلا
وليس المنطور فيه هو المقصود هو غير متناول والحكم فهو فعل المكلف ويلزم ورود الدور انه لو دار لم توجد
فعل المكلف ان لا يصح القياس ويلزم من فساد الامر فساد القياس السوعي السابع عشر انه لو جاز التعبد
بحكم ما او وجوده عند ظننا انه مشابه لاصل حكم او واجب بنا على امارة لجاز ان يتعبد بدليل عند طننا انه
معرف امارة وهو محال السابع عشر انه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي لكان على عليه دلالة والدلالة عليها
اما النص والعلة المستنبطة التي فيها الخلاف غير منصوصه واما العادات والعادات لا تكون مسندة للاحكام
الشرعيه فلا يلزم شبهته لامارتها التاسع عشر انه لو كان القياس المتنوع عن الاصول ادلة على ثبوت الاحكام في
الفروع لم يخلو اما ان تكون دلالتها على شيء سواها كما في النصوص والاطلاق واقع على احتياج المستنبط الى دليل والمحتاج
الدليل لا يكون دليلا لغيره في الاحكام العشرون انه اذا غلب على الظن تحريم ربا الفضل في البر اما للونه مطعوم
جنس او مكيل جنس او قوتا او مالا فلا يدري عاقبة المصلحة في ذلك وفي اي مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته
الحادي والعشرون انه لو صح معرفة الحكم الشرعي مركونه غيبيا بالقياس لصح معرفة الامور العقليه بالقياس
وهو محال الثاني والعشرون ان القياس لو صح فعلى القياس ودلك محال لجواز ان يوصل به الى معرفة المصالح
المالك والعشرون ان القياس لا بد فيه من علة مستنبطه من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان
يكون معللا وجاز ان لا يكون معللا وعلى تقدير كونه معللا احتمل ان يكون الحكم ثابتا بعينها اسبط وبتقدير
ان يكون ثابتا بامارة اسبط احتمل ان لا يكون محققا في الفرع اذا لكن وجوده فيه ظنيا وما هذا شانه لا يصلح للدلالة
الثالث والعشرون انه لو جاز التعبد بالقياس لصح دلك الى تعارض الادلة وتناقضها وان يكون الورد على
موجبا للنسخ ومحرما له وهو محال على الله تعالى وبيان دلك انه قد يرد الفرع بين اصلين حكم احدهما الحل
والاخر الحرمة فاذا ظهر في حكم المجتهد شبه الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم بالحل والحرمة في شيء واحد وذلك
محال الخامس والعشرون ان القياس لا بد فيه من علة جامعة والعلل الشرعيه لا بد وان يكون على وان
العلل العقليه والعلة التي عن محور عند العاقلين بالقياس ان يكون ذاتا وصافة والعلة العقليه ليست
كدلك فانها تستعمل لحلها كاستعمال الحركة يكون الجسم الذي هي منه متحركا واستعمال السواد يكون محله
اسود ونحو دلك واما من زعم ان الفعل موجب للتعبد بالقياس الشرعي وهذا حتج بثلاث شبه الاولى
ان الانبياء عليهم السلام مامورون بتعميم الحكم في كل صوره والصور لا نهاية لها فلا بد من اخاط النصوص بها
فاقتضى الفعل وجوب التعبد بالقياس الثانية انه اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وانه
اتفى للضرر وجب اتباعه عقلا لحصول المصلحة ودفع المضرة كما في الفتيا بحضرة حاكم يخشى سقوطه
لغرط مسلم وان جاز ان يكون السلامة في القعود والهلاك في النهوض الثالثة ان العلل الشرعيه مناسبات تتا

للاحكام مدركه بالعقل فكان العمل موجبا لورود التعبد بها كما لو وجد احكام العلل العقليه والحوا
عن السوال الاول انا اذا سلمنا ان القياس معلوم على الظن وجود المصلحة فهو بيان وهو ان كان السان فيه مرجوحا
بالنسبة الى السان القاطع فليس دلك مما منع من التعبد به مع عدم الظفر بالسان القاطع وان كان مساويا لوجود
والا لما جاز التعبد بالنصوص الظنيه واخبار الاحاد مع امكان ان يخلق الله تعالى لنا العلم الضروري بالاحكام وامكان
وجود النصوص القاطعه الجليه وعلى هذا الجرح الجواب عن السوال الثاني ايضا وعن التنصيص بما ذكروه من ان الظهور ان العقل
يجوز ورود التعبد بخلافها هو معلوم على القطع بان ما ورد التعبد من الشارع بامتثاله العمل به كان ذلك تابع الشرع لا
العدم الجواز العقلي وعن المعارضه الاولى ان كان ما قطع فيه الجامع بنفي الاصل والفرع وظهرت مصالحه للتعليل
والعقل لا يمنع من ورود التعبد من الشارع فيه بالاحكام حيث قرن الشارع في الصور المدلول عليها بدلك الامر بالتعبد
التعبد بالقياس بل الماكان دلك اما لعدم مصالحه ما وقع طمعا او لمعارض لفي الاصل او في الفرع وحيث جمع بين
مختلفات الصفات اما كان لا سواها في معنى جامع هو التعليل او لاختصاص تلك الصوره بعلة صالحة فانه لا مانع
عند اختلاف الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة لان الحكم بالعلل العقليه انما كان لتعذر وجود العلل
تعليله وصحة القياس عليه اما لعدم مصالحه الجامع او لتحيز الفارق او لظهور دليل التعبد فلا قياس فيه اصلا وانما
القياس فيما ظهر كون الحكم في الاصل معللا فيه وظهر الاسراك في العلة وانتفى الفارق وعن السانه ان دلالة ان اقصى
الى الاختلاف بين المجتهدين وذلك غير محذور مطلقا فان جميع السرايع والملل ظهر عند الله تعالى وهي مختلفة ولا محذور
فيها والا لما كانت مامورا بها عند الله كيف وان الامة الاسلاميه معصومة عن الخطا على ما عرف فلو كان الاختلاف مذموما
ومحذورا على الاطلاق لما انعقد الاجماع مع اسبابه واختلافهم وسان اقوالهم في المسايل الفقهيه محظيل الامه
فاطبه ودلك ممتنع وعلى هذا فيحمل ما ورد من الاخبار والنهي عنه على الاختلاف في التوحيد والايمان بالله
ورسوله والعام بنصرته وفيما المطلوب منه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق واختلاف العامه و
ليس لها هذه الظن والاجتهاد وبالجمله ما لا يحمد وجه الاختلاف جماعه الحادله ما يصح الامكان وقوله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انما المراد به نفي التناقض والاضطراب والاختلاف المناقض
للدلاله على القرآن لا نفي الاختلاف في الاحكام الشرعيه واما انكار عمر على ابن مسعود والي رفع يديه في الصلاة حمله على
احدهما فيما سبق فيه الاجماع او على احدهما بالقرعة الى مستفتي واحد حذرا من الحرج واما قول حذيفة
لعلي وعمر عند اختلافهما في مسئلة المتعة صحبت حمله على ما ظنه مرتضيا دلك الى وسعه وثوابان امرؤ اما ما لتنه
على الى قضاياه صحبت حملا بيضا على ما فوقه من افتئات فتق بسنته الى تعصب لمخالفه سبق وعن السانه
ما اختار بعضهم ان كل مجتهد مصيب على ان الحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده ودلك مما لا منع
لون السي يقتضيه حقا بالنسبة الى شخص مجلس كما في الصلاة وبرها بالنسبة الى الحاضر والطاهر
والجهات المختلفة في القبلة حالة اساسها بالنسبة الى شخصين وبالنسبة الى شخص واحد في حالتين مختلفتين
والحوار ولو الحق في نفس الامر على طريق على طريق الملامه والحرمة في حق من علم على طريق الهلال وهذا اختلاف العصا
العقليه وما الحق به في نفس الامر لا يكون الا واحدا مع ان الحدوث العالم وقدمه وجود الصانع وعدمه

وعن الرابع مروهن الاول انه لو كان العدول من اصرح الطريقين وابينهما الى ادناهما لما يقبح وحمل
بالملاءمة لما شاع ورود الخطاب بالالفاظ المجملة وارادة المعين والعامة وارادة الخاص والمطلق وارادة
المقيد والالفاظ المحتملة ولما شاع ايضا مثل ذلك من الرسول مع امكان الاتيان بالفاظ صريحة ماصة
على الغرض المطلوب وهو ممنوع بخلاف الواقع الوجه الثاني انه تعين بعيل ان يقول الله تعالى ورسوله
قد علما ان العقد بالعباس ولا اجتهاد مصلحي للمكلفين لاحتمال التصحيف ودال سبب يعتقد واعتمد
على الاجتهاد طلبا لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق به النص وحق بحاسبه حتى يتبع انزغه منهم ما
عضه طريه وعن الخامس انا لا نسلم ان الحكم في الاصل وان كان ثابتا بالنص او الاجماع لا بالعلة وان ذلك عين محل
في الفرع فالحكم وجوب سوتا الحكم في الفرع لمثل طريق اثبات حكم الاصل بل لم لا يجوز ان يقول اثبات الحكم في الاصل
مع كونه منطوقا به دليل مقطوع به وفي الفرع يوجود ما هو ظهر كونه باعثا على الحكم في الاصل ولا يلزم من
كون الفرع تابعا في محله الاضعف الجاد الطريق المثبت للحكم منهما والا لما كان احدهما تابعا للاخر بل التعدد
محققة لمجرد اثبات الحكم في الفرع لما عرف كونه باعثا على الحكم في الاصل وعن السادس وجهين الاول قال بعضهم
ان العلم قطعا قصد للسواد عبد كل عبد اسود له وقال بعضهم لا يلزم مجرد القصد لما مر مع ان سوق
هذا اللفظ عبد جميع السودان فانه كاف في عبد كل عبد له اسود وغايته اطلاق اللفظ الخاص واراده العام
وهو سائغ لغة كما حمل قوله تعالى واما طوا اموالهم الى اموالكم على النهي عن الاتلاف العام وحمل قول القايل والله اعلم
لعلان حسنا ولا شر شر ما يم حر عبد اقصد به دفع المنة على احد الوجهين وعنها من العروض حتى انه يحتمل
ذلك وقال بعضهم لا يلزم ذلك لان مجرد النية والارادة لا تكفي فيه في العرف بل قال مع ذلك وقصدوا
عليه كل السود عبد كل عبد اسود له وهذا هو احسان الصوري واصحاب ان صح وهو احرج من الاول فيقال الثاني
انه لا يلزم من اشتاع العدية هاهنا اشتاع العدية في العلل المستطرد الرعية وذلك لان العبيد
في ملك العبيد بالزوال ولا لزوال الاحكام الرعية وعند ذلك فلا يلزم من اشتاع العدية هاهنا منا لعزف صاله
ملك العبيد مثلا في الاحكام الرعية ولهذا فانه لو اجتمع في المحل الواحد حكمان لله وللادمي وتضايق المحل
عن استيفائهما لم يوجب الفعل على نحص بالرده وبالعمل الموجب للقصاص فانه يعلم حق الادمي على حق الله تعالى
ويعمل قصاصا لا بالرده ولهذا طرد اهل اللغة مثل ذلك وعدوه مما لا يعصى زوال ملك الادمي فانه لو قال
القايل لعبده لا تاكل هذا الطعام فانه سموم ولا تشرب هذا الشراب فانه مسهل ولا تجالس فلانا فانه سفيه فان اهل
اللغة يعدونه الى كل ما هو من جنسه مشاركا له في العلة على هذا نقول انه لو قال لوكيله بع هذا العبد لسواده
او لسوء خلقه وكان قد قال له مهما ظهر لك في صفاتي من المصرحات بعدان الاحوال دون صريح الاقوال فاعلم
وعلم ان العلة في اطلاق البيع السواد وسوء الخلق خاصة فلا بيع كل ما شاركه في ذلك العلة على وزان ذلك في
الشرع وعن السادس انها معوضة لما لعزة الزراة الاصليه بالنصوص الطنيه وبالاحوار والشهاده
والعموي وعن السابع انه لو لم يرد النص بالحكم في اصول الاصحاب والاكان التقدير بالمقدرات
بالقياس على اصل اخر وان امتنع ذلك فيها فيه من التسلسل ولا يرد التقدير لاستحالة في نفسه وعن الثامن

انه لا يمتنع في العقل انصاف ورود التعبد باخبار ما عن لون ورد في الدار عطرا ذا طهرت اماره كونه في الدار وعن
العاشر انها مبنية على فاسد اصول الخصوم في وجوب رعاية المصالح والا صح وهو باطل على ما عرف
من اصلنا وان سلمنا وجوب رعاية المصلحة فلا سلم ان يكون في التعبد بالقياس مصلحة وقد اشار الرد على
العلم بما ذكرناه وان ما ذكروه منقوض بورود النصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد في القبلة وحكم
الاستناه وقبول قول العرول في الملفات وارش الجنايات وتعديل البينات وعن الحادي عشر
ان العلة في القياس لما هي بمعنى الاماره والعلامة على الحكم في الفرع وذلك مما لا مشاحة التعبد باشاعه ولهذا فانه
لو قال الشارع مهما رأيتم وصف الشدة المطربة فاعلموا اني حرمت عليكم ذلك المشتد المطرب كان واجبا
الاتباع وعن الثاني عشر انه مهما لم يقم دليل على وجوب التعبد بالقياس فيها رأيتم الحكم
به الحكم ولا سعسوان كان لوجوز ورود التعبد به عبلا ما قال الشارع قد تعبدكم بالقياس فيها رأيتم الحكم
وليس في صوره علة على طريقكم انه سبب لعلم وانما معقوله في صوره اخرى وقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات
الحكم في الفرع وان لم يرد مثل هذا النص ما انعقاد الاجماع على ذلك لما فيه وعن الثالث عشر انا نقابل
المثبتي من غير جامع فلا يصح وقد اجاب بعضهم بان كسر الزعفران الواقع في المانعلم بالادراك وجنبه انما نعلم
باخبار من ساهده كما سبق الادراك وليس كذلك فان الحس مسند الى المشاهده فان قيل الحكم في الفرع ايضا
مسند الى الحكم الثالث انا لنص فكان على الاحكام وحسبها مسندا الى النص قيل النص الوارد في الاصل لم يكن وارد
في الفرع ولو ورد في الفرع لما احتيج الى القياس وعن الرابع عشر انا لا سلم ان لون المسرك يحرك يونر على قيام
الحركة بالمحل فلا علم ولا معلوم وان سلمنا ان المتحركية معلله بالحركة فلن ما ذكروه منقوض بمثل من غير جامع وذلك لانا نسلم
العلة مسول من العلة العقلية والعلة الشرعية لان العلة العقلية معنوية للحكم بذاتها لا بوضع خلاف العلة
الشرعية فانها بمعنى الاماره والعلامة ومعنى الباعث ولا سلم ان يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الازمان دون
البعض لما سبق الخمرة في زمان وحرمت في زمان وحوز الصوم في زمان وحرم في زمان وبلون مناط معرفة ذلك
اعسار الشارع للوصف في وقت دالعاوه في وقت اخر وعن الخامس عشر ان القياس عندنا يجامع النص
الموافق ولا يلزم ان يلون يجامع النص المخالف الراجح بدليل حبر الواحد فانه يجامع ولم يكن جامع النص المخالف
الراجح وعن السادس عشر ان نظر القياس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع والدلالة
على علية وفي الحكم في الفرع وليس الحكم هو فعل المكلف بل الحكم الما هو الوجوب او التحريم المتعلق بفعله وعن السابع
عشر انه ان اريد على الظن شاهد سبق بحكم واملزم كل من عبر اماره فالفعل يجوز ورود الشرع بحكمه وان لم
يرد الشرع به وعن الثامن عشر منع الحصر وما ذكروه وما المانع من طريق اخر يعرف بون الوصف الجامع
علة الاجماع وغيره من طريق التخريج كما عرف وعن التاسع عشر ان العلل المستطرد الاصول وان كانت
ادلة على الاحكام في الفروع فليست ادلة لذواتها وصفات انفسها الدالة كما في العلل العقلية بل الما كانت
ادلة على الاحكام في الفروع بحكم الوضع والتوقيف وجعل الشارع لها ادلة فلم لا يجوز ان يقف في جعلها ادلة

الى غيرها وعن العشرين ان الكلام في هذه المسئلة عن مخصص بتصحيح القياس في احاد الصور بل الماهوي وجواز
ورود التعبد بالقياس في المجلة كيف وان الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بطعوم حلتي او مثيل نجاسة او
غيرذلك مما قد يتطرق بسائر في مسائل الفروع معلوم بالضرورة حتى ان دليلا لم يظهر فيه وجه
المصلحة ولا دفع المفسدة بالاوضاع المستنبطة بالدليلة فالقياس فيه غير جائز وعن الحادية والعشرين
ان كل ما هو غيب عنا لو جعل الله عليه امارة تدل عليه كما جعل لتلك الاحكام الشرعية كان الحكم فيه معروفا
كما في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوما وعن الثانية والعشرين لانا لم ان الوصول
الى معرفة المصالح بفعل القياس واما فعل القياس وهو اساس مسلك الحكم الاصلي في الفروع تبع لمعرفة المصلحة
الماخوذة من الاصل وعن المسالة والعشرين انه متى غلب على ظن القياس ان لون الحكم معللا وظهر له علة
في نظره مجردة عن المعارض وتحقق وجودها في الفرع كان له القياس والا فلا وعن الرابعة والعشرين انه
مهما تعارض في نظر القياس قياسان على التحليل والتحريم مثلا وكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها
فلا لزوم من ذلك اجتماع الحكمين وعلى ان يرجح احدهما على الاخرى كان العمل بهما واجبا ان تعارضا ما لم يدل
الدليل ان تعارضا توقف الى حين ظهور الترجيح وامتنع ان يعارض بخمس المجتهد في العمل بالقياسين شتا
على ما عرف في مذهب الشافعي واحمد حنبل وعن الخامسة والعشرين لانا لم ان العلل الشرعية على دوران
العلل العقلية وانما هي بمعنى الامارات والعلامات وما كان بمعنى الامارة والعلامة لا يمتنع ان يكون الظن
الحاصل منه متى مجموع اوصاف لا يستقل البعض منها وذلك كالظن الحاصل بزوال المطر فانه عند طلوع الغيم
وتكاثفه ودنوه من الارض وهبوط الهواء البارد وكل ظن يسقط الحكم عند سقوط الحكم وعلته وانتفائه وكالحاجة
الى عرد لك والجواب عن الشبهة الاولى للعاشرة ان كون العمل موجبا لورود التعبد بالقياس
ان الذي لاجله هو الحرمات الداخلة تحت الاجناس الكلية اما الاجناس الكلية فلا اما
عن مشاهدته وعلى هذا فعدم امكان التنصيص على كل واحد من الاجناس بان يقول ان نوع كل مطعوم ابوي كل
مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق حر رمكلا لا شبهة له فيه مقطوع اليمين وكل
في كل صورة من جزئيات كل الجنس يلزمنا بيانا بالنص وان نصوا عليه الى الاجتهاد في ادراج كل واحد
تحت جنسه ليتم اثبات الحكم فيه بالنص عليه لا يمنع من ثبوت معلوم الحكم لانه قياس على هذا وانما
جعله الى القياس وان سلمنا امتناع التعميم بغير القياس فما ذكرتموه من التعبد ان لو كان النبي صلى الله عليه وسلم مكلفا
بالتعميم وهو غير مسلم بل امكن ان يقال انه انما كلف بما يقدر على تبليغه بطريق الحاطة وما لا فلا
على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات وعن السادسة انها
مبنية على كون العمل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وهو باطل على ما عرفناه وان سلمنا ان العمل
موجب عند ظهور المصلحة في نظر العاقل الذي يعلم ان لم يكن كان علم الله تعالى متعلقا بما طنه العبد على
وفق ما ظنه العباد وعلى خلافه الاول سلم والثاني ممنوع وعند دلل فمن اين ان يلزم ان يكون الرب تعالى
قد علم انه لا مصلحة للمكلفين في القياس وانه مضر في حقهم على خلاف مظنون العبد ومع دلل فلا يلزم

العقل موجبا للقياس وان سلمنا انحاد ذلك مطلقا الى اذا امكن اثبات الحكم في الفرع بطريق غير القياس واذا لم
يمكن الاول ممنوع والثاني مسلم وقد بينا امكان ذلك في ذمة الشبهة التي قبلها وعن المسالة انها مبنية على
كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وعلى انه لا طريق الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى ان الله
تعالى عالم بان المصلحة في القياس كما ظنه العبد وكل ذلك ممنوع وايضا فان العلة الجامعة فلا يلزم طريق اثباتها
المناسبة كما سبق تعريفه وسعد وان يكون لا طريق سوى المناسبة وانه لا طريق الى معرفتها الا العقل
فلا سلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما دلوه من العلة العقلية مبني على العلم والمعلوم العقلي
وهو غير مسلم وسعد وبتقدير ذلك فالعقل انما يقضي بملازمة معلول العلة العقلية لها الموجبة مقتضية لمعلولها
لذاتها ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت علة بمعنى الامارات والعلامات فلا نسلم القياس

المسئلة الثانية

الثانية الذين قالوا على جواز التعبد بالقياس عقلا اختلفوا فمنهم من قال لم يرد التعبد الشرعي به بل ورد بخطه
لداود على الاصفهاني واتباعه والقاساني والنهرواني ومنهم من قال بل ورد التعبد به وقوعا ذلك لما ثبت
موسى النهرواني وذهب الباقون الى ان التعبد الشرعي به وقع بدليل السمع واختلفوا في وقوعه بدليل العقل فمنهم
من المسئلة المتقدمة واومانا الى ابطالهم له لدليل السمعي هل هو قاطع او ظني واختلفوا فيه فعال الجل انه قطعي
سوى الحسن البصري وابي قال انه ظني وهو المختار وقد احتج على ذلك بجميع صفحة لا يدل الاشارة
اليها والله على صعفها ثم ذكر بعد ذلك ما هو المختار فصلها بابية واجماعه ومعنويته اما الكتابية فقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان نازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ووجه الاحتجاج به انه امر بطاعة الله والرسول والمراد بذلك اما هو امتثال امرهما ونهيهما فقوله يا سفان نازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول والظاهر ان المراد به الرد الى ما استنبطه الامر والنهي والقايل ان يقول لا نسلم ان المراد من قوله تعالى فردوه
الى الله والرسول المراد به الرد الى ما استنبطه الامر والنهي والقايل ان يقول لا نسلم ان المراد من قوله تعالى فردوه
الى الله والرسول تعالى ورسوله بل الممكن ان يكون المراد الوقوف عن كون المنازع فيه مامورا او منهيا حتى يرد بحسب قوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول فالامر الاول للطاعة للامر والثاني للطاعة للنهي والثالث بالبحث عن المنازع فيه هل هو مامور به
منهي او لا فلا نسلم ان ما ذكرتموه من حمل الرد على القياس مع كونه محتملا في الاحتجاج به ان لو تعذر حمل لفظ الرد على عينه
وليس بمتعذر وان سلمنا امتناع حمله على البحث عن كون المنازع فيه مامورا او منهيا فما الممكن ان يكون المراد
بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما امرتم به ونهيتم عنه والمراد بقوله فان نازعتم في شيء اي فيما لم يتبين فيه
امر ولا نهي فردوه الى الله والرسول بالسؤال للرسول ليتبين عن منصبي ذلك وجواب الله وكتابه ورسوله فان فعل فهذا
يوجب اختصاص الآية بمن وجد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم المتعذر دلل بالنسبة الى من بعدهم والاجماع منعقد على تعميم
وجوب الطاعة والرد الى الله والرسول في كل زمان فلو كان معنى الرد الى السؤال للرسول لما تصور ذلك بعد النبي صلى الله عليه وسلم قلنا وان سلمنا ان الطاعة واجبة فالمسلم الى كل زمان ولم لا يسلم ان وجوب الرد ثابت في كل
زمان لانه ان حمل الرد على القياس فهو محل النزاع وان حمل على السؤال للنبي صلى الله عليه وسلم ظاهر انه غير واجب على
من لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فان فعل الصحابي في المخاطب بالرد عائد الى المخاطب بالطاعة فاذا كان المخاطب بالطاعة عاما فكذلك

الخطاب بالرد واذا بعد حمل الرد على السوال فى حق النقل بعين ان يكون المراد به القياس فلسلم ان الطاعة
واجبة بالنسبة الى كل زمان وللن لا نسلم انها واجبة بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول لانها خطاب مشافهة
على ما سبق تقريره فى الاوامر وان سلمنا عموم خطاب الامر بالطاعة فعائشة ان يكون الضمير فى قوله فردوه
الى الله والرسول ظاهرا فى العود الى كل مامور بالطاعة فعوده الى النص وهو من كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم
لصيرورته حمل الرد على السوال للنبى صلى الله عليه عائشة ان يكون مخصصا للعموم وهو معارض مثله فى حمل
الرد على القياس وللن لا نسلم ان الاية عامة فى حق كل مجتهد وعامى وللزوم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص
الاية بالمجتهدين دون عوامهم وليس بحالفه اصلا العموم من التمسك بالامر اولى من العكس وايضا قوله تعالى ولو
ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وهو صعيف
ايضا وذلك لانه اما ان يحمل الاستنباط فى الاية على القياس ان لو تعذر حمله على غيره وليس كذلك اذ املى ان
يراد به لمسى الحكم من ليله وهو اعم من القياس وبهذا يصح ان يقال المستخرج الحكم من ليله انه مستنبط لغة وان
المدلول فى حدود الاية انما هو الامر والخوف لقوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف فحينئذ ان يكون الضمير فى قوله
اذاعوا به وفى قوله ولو ردوه وفى قوله لعلمه وفى قوله سيستنبطونه عائدا اليه لانه المدلول كما الى غيره غير
مذكور وليس فى لفظ القياس شى وايضا قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الى وجه الاحتجاج به انهم اوردوا ذلك
فى معرض ذمهم عما كان بعد آبائهم الشابهة فى البشرية ولم ينكر عليهم ذلك وهو عين القياس وكان حجة
وهو ضعيف ايضا لجواز ان يكون انكارهم لانه اتى باخرجت مخرج الانكار لقولهم ذلك
ولذلك قال الله تعالى ان نحن الا بشر مثلكم وللن الله يمن على من يشاء عباده الثانى انه وان كان قياسا وسببها
فى الامور الحقيقية فلا يلزم مثله فى الاحكام الشرعية الا بطريق القياس ايضا وهو محل النزاع واما
الاجماع عليها فانهم قالوا الامة قد عملت بها وهو لا يقبل فيها اف بحرم الشتم والضرب بطريق القياس
وهو غير صحيح لامكان حصول الخصم ان ذلك انما عقل من دلالة اللفظ ومحل الخطاب على ما سبق وان كان ذلك بطريق
القياس غير انا لا نسلم ان العلة فيه معلومة فلا لانه النص وهى لغة الاذى عن الوالدين ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة
مظنونة كما قاله النظام ومنها ان الامة مجمعة على رجم الزانى المحصن قياسا على رجم النبى صلى الله عليه وسلم ماعزا
وهو ضعيف ايضا لامكان ان يقال انما حكموا بذلك بناء على قوله صلى الله عليه حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ومنها
ان الامة مجمعة على ان الله تعالى يعد بالاسداد الامارات على عهده العلة عند اسماعها وذلك ايضا مما لا يمكن
المنع به لان الخصم لا يمنع التمسك بالامارات مطلقا بل يجوز ذلك فى العلة وفى يوم اوحش الحمامات وقيم
المتلفات وبعد بالنسبة وغاية ما فى الامارات فيه حقيقته ولا يلزم مثله فى الامارات الشرعية والا فليبه
كيف وان الخصوم فى مسئلة رجم الاحصان دعوا استناد العلم فيه الوحى الى الجهات الثلاث حتى لجوا فى
العهد سنين واما الحجة المعنونة فهو ان النص والاجماع مما يعمل فى الحوادث وجد ولم يدل الدليل
على انه اريد بهما الوقائع الماضية دون المستقبلة فوجب ان يكون حجة فى الكل اما النص فلانه صيغ
ايضا وهو الوقائع عن الاحكام الشرعية وهو لا يفيد المقصود من بعثة الرسل وذلك ممتنع وهى ضعيفة
ايضا وذلك لان الوقائع التى ظهر فى النصوص والاجماع انما لم يحلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يدل على الحكم الشرعى

بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا وكان مدركه شرعيا وهو بالصفات الحال واشباه المدارك الشرعية
المنصبة للاحكام الاساسه فلا وان سلمنا ان اشباه الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا وللزاما
يمتنع دللان لوقت المكلفين بمثلها الاحكام الشرعية كل قضيه وهو عين مسلم وذلك لان الوقائع كما تتوجد اثبات
الاحكام فى بعض الوقائع قد يوجد نفيها فى بعض اخر على حسب اختلاف المصالح فلم يلزم على ما ذكروه ان يكون المصالح
المرسلة الملغية عند الاعتبار حجة فى اثبات وهو محال وذلك لانه ليس كل واقعة يكون وجود النص والاجماع
او القياس فيها معلوما يكون المصلح المرسلة حجة اقتضى ذلك الى ما ذكروه من الوقائع عن الاحكام الشرعية لعدم وجود النص
والاجماع والقياس فيها والعذر اذ ذاك يكون مشتركا والمعتمد فى الملة الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى ما عسوا وانا اولى الابصار امرنا بالاعتبار والاعتبار هو الاستدلال بالشى الى غيره وذلك
ممنوع والعباس حيث ان فيه نقل الحكم الاصل الى الفرع ولهذا قال ابن عباس الاسنان اعتبر حكمها بالاصابع
وان وجد بينهما تساوى به اطلق الاعتبار واراد به نقل حكم الاصابع الى الاسنان والاصل فى الاطلاق الحقيقة واذا
ثبت ان القياس مامور به فالامر اما ان يكون للوجوب او للندب على ما سبق فى الاوامر وعلى كل التقديرين فالعمل
بالقياس يكون مشروعا فان قيل لا نسلم انه امر بالاعتبار وصيغة افعل مترددة بين الامر وغيره كما سبق فى الاوامر
وليس جعلها ظاهرة فى البعض اولى من البعض سلمنا انها للامر وللن لا نسلم ان الاعتبار ما ذكروه بل هو عبارة
عن الاسقاط ويدل عليه امران الاول قوله تعالى ان فى ذلك لعبرة لاولى الابصار وقوله وان لكم فى الانعام لعبرة والمراد
به الاسقاط اذ هو المتبادر الى الفهم من اطلاق هذا اللفظ الثانى ان القايس الفروع اذا افرغ على المعاصى ولم
يفكر فى اسى احرمه تعالى انه غير معصوم ولو كان القياس هو الاعتبار بالمعنى الذى ذكروه لكان القايس عند اراده الاسقاط
كالمنه قد جاء فى الاية ما يمنع من الحمل عليه ويصرفه الى الاعتبار بمعنى الاسقاط وذلك قوله تعالى يحربون بيوتهم بايديهم وايدى
المومنين ولو كان الاعتبار بمعنى القياس لما حسن ورسه على ذلك وانا نحن نرى ذلك عند اراده الاسقاط سلمنا ان المراد
به القياس غير انه لم يثبت انه يسمى العمل بكل قياس عملا به مطلقة والمطلوب اثبات العمل به فى صوره او صور
لا يبقى حجة مما عداها صورة الوفاء بالعمل بالاية وقد علمنا بذلك ان القياس الذى علة منصوص عليها
او موتى اليها او بقياس المنصوص على الاصول التى اشتهر اثباتها بالقياس سلمنا العموم لكنه قد خص بما طفقا فيه بالبيض
وما هو منصوص عليه وما لا نعقل له اصلا ولا وصفا جامعا فان القياس غير مامور به فى ذلك كله ولان ذلك اذا قال
لو كلفه اعتق عنى ما شئت سوداء فانه لا يجوز بعد ذلك ان يسلم وان كان سوداء او اقعم بعد التخصيص لا يبقى حجة وان بقى
حجة ففى اقل ما يتناوله اسم العام على ما سلمتموه فى العموم وان سلمنا انه يبقى حجة فيما عدا محل التخصص فهو ان الاية
خطاب مع الموجودين فيختص حكم كل من كان موجودا فى وقت نزول الوحى الاية وان عم جميع الازمان وللزام مطلق
لا يلزم بعد الفعل والمرة ولا للتكرار وان كان مفيدا للزلل ان بطريق ظنى لا قطعى والمسلة وطعنه لاطنبه والجواب
عن السوال الاول انا قد بينا ان صيغة افعل ظاهرة فى الطلب وان الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب او
الندب على الاوامر وعلى الامرين جميعا وكان دليلا على شرع القياس قولهم لا نسلم ان الاعتبار عبارة عما ذكرتموه قلنا
دليله ما دللنا ه وقولهم انه يطلق بمعنى الاسقاط قلنا هذا خلاف الاصل وان سلمنا ان الاول المنع ويدل عليه قولهم عبرت فلانا فانقط

ولو كان الاعتبار هو الانعاط لما جعل هذا الكلام والترتيب لان ترتيب الشيء على تشبيه ممتنع اما ان
لا عتبار معنى الاسمال من السبي الى غيره وهو القياس وهو محقق في الانعاط ودلك لان المنعاط بغيره مسمل
والعلم حال لك العصير الى العلم بحال تستند وكان مأمورا به من جهة ما فيه من الاسمال ودلل هو القياس
وعلى هذا فمدرج الجواب عن الايتين جميعا القياس اذا كان معرضا عن امر اخرة بعال انه غير معتبر
فلما لا يصح ذلك بالنظر الى هو نه قياسا وانما يصح ذلك بالنظر الى امر الاخرة وانما اطلق النفي بالنظر الى المجاز
نظرا الى عدم احلال بالعلم المقاصد وهو امر المعاد وعن الثاني بانه اذا كان الاسمال متحققا في الانعاط
على ما قدمناه ودلك هو القياس فلا سلم امتناع تعليل الاسمال على ما ذكروه وعن الرابع ان اللفظ ان كان
عاما فهو المطلوب وان كان مطلقا فيحمل حمله على القياس السرعي نظرا الى العالب ان ارخ انما حاطبنا
بالامور الشرعية دون غيرها وهو اما ان يكون العلة فيه منصوصة او مستنبطة والاول ليس بقياس
على ما حققناه قبل وان كانت مستنبطة فقد سلم صحة الاحتجاج بعض الامة المخالف فيه ولو سلم ودلك لا يسلم
الباقي صوره ان لا قايل بالفرق عن الخامس ان العام بعد التخصيص يحجة مما ورد التخصيص على مكتوب
في العموم وعن قولهم انه خطاب مع الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قلا نسلم قلنا لا نسلم انه لا يعم سعدا
الوجود والعدم وان سلمنا انه لا يعم للفظه فهو عام معناه نظرا الى انعقاد الاجماع على ان احكام الخطاب السابق
في زمن النبي صلى الله عليه وسلم عامة في حق من بعد النبي قادا لم يكن الخطاب عاما للفظه وجب ان يكون عاما معناه صونا
انعقاد الاجماع على دلك وسعد ان لا يكون عاما بلفظه ولا معناه فهو محجة على الخصوم في بعض صور النزاع
ويلزم من دلك الحكم في الباقي صورة ان لا قايل بالفصل وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم ان الحكم المطلق
لا يقتضي العموم ولا البيان وعن السوال الاخير ان المسلم انه عن قطعيه واما من جهة السنة فما روي
عن النبي صلى الله عليه انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن فاصابك حكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد راي والنبي صلى الله عليه اقره على دلك فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله
ورسوله واجتهاد الراي لا بد وان يكون مردودا الى الاصول والا كان مرسلا والراي المرسل عين معتبر ودلك هو القياس
وايضا ما روي عنه صلى الله عليه انه قال لمعاذ واي موسى لما سوغ قد انعقدها الى اليمن ثم تقيسان فعالا ان اختلفا
الحكم في الكتاب والا في السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به صرحوا بالعمل بالقياس والنبي صلى الله
عليه وسلم اقرهما عليه فكان حجة وايضا ما روي عنه صلى الله عليه انه قال لابن مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما
فان لم تجد الحكم فيهما اجتهد رايك ووجه الاحتجاج به كما تقدم في الخبر الاول وايضا ما روي عنه صلى الله عليه انه لما
سالته الخارية الخثعمية وقالت يا رسول الله ان اخي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه انفعه
فقال لها ارايت ان كان على اخيك دين فقضيته اكان ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء وجه
الاحتجاج به ان الحق المحقق من الله دين الادمي في وجوب القضاء بعده وهو عن القياس وما مثل بهذا
سمعه الاصوليون للتنبيه على اصل القياس كما سبق تحقيقه وايضا ما روي عنه صلى الله عليه انه قال لام سلمة وقد سالت
عن قضاء الصيام هلا اخبرتي اني قضيت اما صيام واما دلك لا شبهة على القياس عين عليه وايضا ما روي عنه

الامر

صلى الله عليه ان معاذا ان تحكم في قضيته برايه وامرهم بالنزول على حكمه فامر سلمهم وسي ذراريهم فقال صلى
صلى الله عليه وسلم لقد وافق حكمه حكم الله وايضا ما روي عنه انه سال العدل اليهود حين نزلت عليهم الحكومة فحكموها
بالقتل واطوا انما نهاها عن تخريبها باعتبار تحريم اطها وايضا ما روي عنه انه علل السراية الاحكام والتعليل
موجب لاتباع العلة اينما كانت. ودلل هو نفس القياس فهو من ذلك قوله صلى الله عليه لشبه بهتكم اعاد حات
الحرم انما صاحي لاحل الدافه فادخروها وقوله كلت هتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تذكر الاخرة
ومنها قوله لما سال عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص اذا يبس فقال فلا اذن ومنها قوله في حق محرم
وقصت به ناقته لا تحمروا راسه ولا تطيبوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا ومنها قوله في حق شهداء احد
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح المسك
ومنها قوله صلى الله عليه في حق الهرة انها ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات وقوله اذا اصطاد
احدكم من يوم الدل فلا يعين عليه الا ان حتى يعلمها فانه لا يدري ان يمسك عليه وقوله في الصيد فان وقع
في الماء فلا ياكل فانه لعل الماء قتله وايضا قوله اذا اقصى سلم فانه ظاهر لراي فهم بل عنه وحي والراي
اما هو بسنة سبي ودلل هو القياس الى عموم دلك والاحصار المجلف لعطها المخبر عنها الباقي له حملها منزله
البواقي وان كان احادها احادا فان قبل اما حادث معاد فانه مرسل وخبر واحد ورد في اسقاط نقص القياس
بحجة وهو ما تعم به البلوى والموسل ليس بحجة عندان افعي وخبر الواحد فيما تعم به البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة والاجماع
على الفرقتين على ان السنة بحجة والذي يدل على ضعف ان النبي صلى الله عليه وسلم كان قد ولاه القضاء وكل ما تعم به البلوى لا بد معرفة
اسمال معاد على معرفة ما نه يقضي قالوا ان عاما لا معنى له وايضا فانه وقد العمل بالراي على عدم وعلى ان الكتاب
والسنة وقد العمل بالسنة على عدم وعلى ان الكتاب والاول على خلاف قوله بعلي ما قرطبي الفاتحة سر وعلى خلاف
قوله ولا وطيدة ما بين الاولى والثاني مس والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز بيع الغائب وتخصيصه بالسنة
سلمنا صحته وانه يحمد عموان احتهاد الراي اعم من القياس وذلك لان احتهاد الراي قد لا يكون بالقياس قد يكون
تاما حتهاد في الاسد لال يخفى الخصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيهما وعلى التسليم بالسراة الاصلية ولفظه
عين عام في كل راي فلا يلزم حمله على احتهاد الراي بالقياس اولى من غيره سلمنا ان المراد به احتهاد الراي بالقياس
عموان القياس ينقسم الى ما علته منصوصة او مومى اليها والى ما علته مستنبطة بالراي واللفظ اعم مطلق
وقد علمنا به في القياس الذي علته منصوصة على ما قاله النظام سلمنا انه يحمد مطلقا في كل قياس ولكن
قبل احمال الدين او بعده على ما قال بعلي الوعد احملت لم قلت الاول مسلم والثاني ممنوع ودلك لان احمال
الدين اما يلزم باسمال الكتاب والسنة على التعريف كما لا بد من معرفته وعلى هذا فالقياس لا حاجة
اليه بعد دلك وسعد يلزم بحمد مطلقا للدين حيما بعد في اثباته بالطرق بالنص والقياس ليس من هذا
القبيل وبهذا يلزم الاعتراض على حدته مسعودا نصا واما حديث الحارية الخثعمية فالوارد عليه
من جملة الاسولة الواردة على حديث معاذ انه خبر واحد فيما تعم به البلوى وانه ظني فلا يتمكن به في مسائل
الاصول وهما عام في جميع ما ذكر من الاحصار ولخصه ان النبي صلى الله عليه انما دل دين الادمي بطريق التقريب

لما في فهم الجارية في حصول نفع القضا اما ان يكون ذلك بطريق العباس فلا واما حديث ام سلمة فدال على ان فعل
النبي صلى الله عليه وسلم شفعة اما ان يكون ذلك بطريق العباس على فعل النبي صلى الله عليه فلا واما حديث سعد رضي الله
عليه فيه ايضا ما يدل على ان حكم العباس فان امره له فان حكمه في بني فرضه تراه لا يخص العباس بما يعلم
ان احتهاد الراي اعم والعباس فلعله امر ان حكم باجتهاد رايه في الاستدلال لحق النصوص الخاصة
وانسنه والله اعلم صلى الله عليه لعدوا فهو حكم حكم الله ورسوله واما جبر بحرم النهي على البهو دفليس
فيه ما يدل على تحريم البيع بالعباس على تحريم الاصل فان تحريم الشيء اعم من اصله فان تحريم الشيء لا يحرم للتصرف فيه
مطلقا وسعد يرى ان يكون تحريم الاصل مصرحا به والمراد به تحريم التصرف مطلقا بدليل قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم والمراد به المنع من التصرف في ذلك
بغير حق واما الاخبار الدالة على تعليل الاحكام فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق
غير المنصوص به لاشتراكهما في تلك العلة اذ هو محل النزاع وليس في الاخبار ما يدل على الالحاق بل التعليل
انما كان لتعريف الباعث على الحكم ليكون اقرب الى الانقياد وادعى الى القبول وهذا امثل التنصيص على الفلة
القاصرة ولا مانع منها وسعد يرد انها على الالحاق فلا تعلل فيما منصوصه وموضوعها ونحن نعول بهذا
النوع فان العباس رضي الله عنه قال للطعام وقوله صلى الله عليه اني احكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي فهو على حلاف قوله
تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وسعد يرى ان يكون حكمه بالراي فلا يلزمنه ان يكون ذلك بالعباس لما
تقدم وسعد يرى ان يكون بالعباس فلا يلزم منه جواز التمسك بالعباس للنبي صلى الله عليه وسلم لكونه معصوما عن
الخطا سردا الى احكامه جواز ذلك للغير والجواب عن السوال الاول على جبر معاذ
اما قولنا ان المرسل وجبر الواحد فيما تعم به البلوى حجة واما سوال معاذ فيما يعصي اعاذ ان فعل ولي
العصا للعلم صلاحيته وان كان ذلك بعد قوله القضا فانما كان ذلك بطريق الشاهد او بالعلام الغيب
بالهامه للقضا واما بوقعه للعمل بالراي على عدم وصان الحاكم والسنة فغير مخالف لقوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب اذ المراد منه انما هو علم التعريف بما ورد في الكتاب لا ان المراد به بيان
كل شيء فانا نعلم علما ضروريا اسماله على بيان العلوم العقلية مما لهندسة والحساب وليس في الاحكام الشرعية
وسعد يرى ان يكون المراد به بيان كل شيء لكن لا بطريق التصريح بكل شيء بمعنى انه اصل البيان لكل شيء فانه اصل البيان
لصدق الرسول في قوله وقوله بيان للعباس وغيره ومن هذا يخرج الجواب عن الاية الاخرى واما بوقعه
العمل بالسنة على عدم الكتاب فالمراد به الكتاب الذي لا معارض له ولا ناسخ ونحن نستدل على ذلك بصور
المجوس بصوم النبي صلى الله عليه على ذلك وسوال الزنال على نسخ الكتاب بخصصه بالسنة وعن السوال
الثاني انه يتسع حمل الاجتهاد ... الراي على الاجتهاد في الاستدلال لخفي نصوص الكتاب والسنة لان
قوله فانه لم يجد عاما في الحلي والخفي بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام بخصوص ذلك بالحلي دون
الخفي وعدد ذلك متسع والعمل بالمراة الاصلية في الاحكام الشرعية ليس بحجة على ما ناتي ولا يلزم
احتهاد الراي فيه مستندا الى العلم وسعد يرى ان يكون بحجة دال معلوم لكل عاقل ولا يلزم معصوما الى

احتهاد الراي وعن السوال الثالث انا لا نسلم ان ماذكر علة منصوصة بل ان قياسا على بعضاي وان
سلمنا انه قياس صادق لكنه ان لم يكن حجة على الطعام فهو حجة على غيره وعن السوال الرابع ان حال الدين ما يكون
سببا لحل بعضاي اما بلا واسطة او بواسطة على ما سياتي وعلى هذا فلا يتشعر العمل بالقياس بعد احتمال الدين للونه وعلته
بالوشايط وعن الخامس ما سبق من ان المسلة طعنه وطعنه وعلى هذا فلا يخفى الجواب عما يعترض به على خبر ابن
مسعود وذلك جواب كل ما يعترض به وهذه الاسولة على بافي الاخبار وما دلوه من خبر الحارية الحنفية معيد
ايضا فانه لو لم يكن مدرك الحكم فيما سالت عنه العباس على دين الادمي لما كان لذكر معيد اثر الا ان يجب الاقتصار
على قوله ينقص وما دلوه على حديث ام سلمة معرض صحيح وذلك لانه لو لم يكن سائغا له حتى فعله بطريق الباشي به والا
لما كان حكم فعله ما سائغا حقنا ولا معنى للعباس سوى ذلك وما دلوه على حديث سعد رضي الله عنه باطل ايضا لان
حكمه لو كان مستندا الى الكتاب او السنة لما كان ذلك برايه وقد قال لحكم فيهم برايك وقوله صلى الله عليه لمعاذ وافق
حكم حكم الله ورسوله لا ساماه بينه وبين الحكم بالقياس فانه اذا كان العباس من طرق الشرع فالحكم المستند اليه
يكون حكم الله ورسوله وما دلوه على حض الشهود مدفوع من حيث ان الظاهر اضافة التحريم الى المالوف الذي هو حرم
الاهل ولا يدل التحريم المضاف الى ما هو محرم بالوطي والى الدار بحرم الكوب والى الدار بحرم السكني ولا يدل على
شيء على حسبه وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاقه فحرم البيع فلا يكون ما حرد من مطلق التحريم المضاف الى الشهود
وان سلم الا ان يكون بطريق الالحاق به وهو معنى العباس وما دلوه على الحاله على الاستدلال بالعلل
المدلوه وان ذلك لا يدل على التعدية بحق عين ما دلوه سعد رضي الله عنه على مذهب النظام وقد مر
جوابه واما الاجماع وهو اقوى الكل في هذه المسلة فهو ان الصحابة انعموا على استعمال العباس في الوقايع
التي لا نص فيها من غير نكير من احد منهم فهذا كل وجوع الصحابة الى اجتهاد اي بكر رضي الله عنه في احد الزكاة
مع بني حنيفة وقتالهم على ذلك وقياس جمع رسول الله صلى الله عليه على الرسول في ذلك بواسطة احد الزكاة
للفقراء او رباب المصارف ومن ذلك قول عمر اني بكرها سل عن الكلالة افول في الكلالة برايي فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطا فمني ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد ومن ذلك انا بلورث ام الام دون ام الاب
وقال له بعض الانصار لقد ورث امراة من ميت لو كان هو المتقدم لم يرثها وبرثت امراة لو كان هي المتقدمة ورث
جميع ما برثت فرجع الى التشريك بين السدس ومن ذلك ان عمر رضي الله عنه لما راى في الحلي والتسوية في العطا حتى
قال له عمر رضي الله عنه ... تجعل من قاتل ابيه وامواله وهاجر الى رسول الله لمن دخل في الاسلام كرها فقال
ابو بكر اما اسلامه فقد قبلنا واما ما له فلا حاجة لنا فيه وايما الدنيا بلاغ وحث اسهب النوبة الى عمر فوق سهم
ومن ذلك حاسبني عمر بعض العمال على ما تعهد علي بعينه تعفد البيعة حتى انه عهد الى عمر بالخلافة ووافقه
على ذلك الصحابة ومن ذلك ما روي عن عمر انه كتب الى موسى الاشعري اعرف الاشباه والامثال ثم قس
الامور برايك ومن ذلك قول عمر افضى في الجد برايي واقول فيه وقضى فيه بارائهم فخلعه ومن ذلك قول عمر
لما سمع حديث الخصي لو علم هذا لقضينا فيه برايا ومن ذلك انه لما سئل عن المشركة هب ان ابانا
كان حمارا الستا من لم واحد حمل بسهم ومن ذلك انه لما سئل عن ان سموه واحد الحمر او حمار اليهودي

العشور وظلمها وما عنها قال قائل الله شمر اما علم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الخمر وشاربها وعاصرها
الشوم محملوها وباعوها واكلوا اثمانها قاس الخمر على الشحم وان تحريمها لتنجسها ومن ذلك انه خلا انا نقول
حتى لم تكمل بصاب اشهاده بالقياس على العادف وان كان شاهد الاقادفا ومن قول عثمن رضي الله عنه
لعمري وافعه ان سمع رايك اشد وان سمع راي بن جمل جميع ذلك الراي كان ولو كان فيه دليل قاطع على
احدهما لم يخير بصوتهما ومن ذلك انه ورث المبتوتة بالراي ومن ذلك قول علي عليه السلام في حد شارب
الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذا واذا هذى افترى فحدوه حد المفترين قاس جلدان وه على العادف
ومن ذلك ان عمر كان يشك في حد العسل الذي اسكر في صلة سمع فقال له علي يا امير المومنين اراك لو ان
نفرا اسكروا من هذا النبيذ بعطعهم قال نعم قال فاجلد وهو قاس للعقل على السرقة ورد ذلك فقد روي عن علي انه
قال في امهات الاولاد اتق راي ورايي عمر على الا يبيعن وقد رايت الان بيعهن حتى قال له عبيدة السلماني رايك
مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ومن ذلك قول علي في المراة التي احصنت بعد عهارسال عمر انها اما
الماتم فارجوا ان يلون سخطا عنك واري عليك الدية فقال له عزمت عليك الا برحت حتى تضعني على علي علك
يعني قومه ولحقه عثمن وعبد الرحمن ابن عوف فاتوه وقالوا انا اتيناك مودبين ولا سبيل عليك ومن ذلك قول ابن
عباس رضي الله عنهما لما ورث ربيعة ثلث ما تبقى في مسلة زوج وابوين ان حدثت في نفسي شيء بلثت ما بي فقال له زيد
اقول برايي وتقول برايك ومن ذلك قوله في مسلة اجل الاسبوع سبعة ايام ويدل على ان الابن اذا ولا ولاحق الاب الا ان
ابا ومن ذلك قول سعود في المفوضة بريرة بعد ان استمهل شهرا وانه كان يوصي من يلي القضا بالراي ويقول لا
صبر في القضا بالكتاب والسنة وقضا الصالحين فان لم يجد سار دلك فاجتهد رايك ومن ذلك اختلاف الصحابة
في الحق حتى الحقه بعضهم بالاب باسقاط الاخوة والحقه بعضهم بالاخوة ومن ذلك احتلافهم في قول الرجل لزوجته
انت علي حرام حتى قال ابو بكر وعمر هو مسن وقال علي وزيد هو طلاق بلث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابن
عباس هو ظهار الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى وكل يدل على ان الصحابة عملوا الوقايع بما يليها بالراي وسكتوا عما
بامثالها ورد بعضها الى بعض في احكامها وانه ما من واحد من اهل النظر والاجتهاد منهم الا وقد
قال بالراي والقياس ومن لوط منه الحلم بالا علم لوط منه في ذلك انكارهم اجماعا سلوتيا وهو حجة معلمة على
الظن بما سنوضحه في مسائل الاجماع وانما قلنا انهم قالوا بالراي والقياس في جميع هذه الصور وذلك
لانه لا بد لهم فيها من مستند والا كانوا حكموا بمحض الشهوة والتحكم في دين الله من غير دليل وهو نجس وذلك
المستند لا يخلو ان يلون نصا والا لاظهر كل واحد ما اعتمد عليه النصا فامه لعذره ورد الغيره على الخطا
في الفتيا على ما اقتضته العادة الجارية بين النظار ولان العادة تحيل على الجمع الكثير لما ان يصدعت
الحاجة الى اظهارها في محل الخلاف وهذا خلاف ما اذا اجمعوا على حكم وقاعدته على نص فانه لا يمتنع انهم
على علم منه بناء على الاكتفاء في ذلك باجماعهم والا ظهروا دلالة النصوص واجمعوا انها لكانت العادة تحيل عدم
نقلها محتجين بنقل حد على عدمها وادا لم يلن نصا يتعين ان يلون قياسا واستباطا فان قيل لا سلم ان
احد امر الصحابة عملا بالقياس وما نقل عنهم من الاجتهاد في الوقايع المذكوره والعمل بالراي فلعلهم انما اشتد وافيه

الى الاجتهاد في دلالات النصوص الخفية من الكتاب والسنة لحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح
احد النصين على الاخر والنظر في بعض الصور التي لا نص فيها ودلالة الاسباب والشبه والامارات ودلالة الخطاب
ومفهوم الشرط وعموم دلالة الاجتهادات المتعلقة بالادلة النصية هو الذي نتم نص لظهر جليا ولو كانوا
قاسوا لدلل النصوص على عدمها لاظهروا العلل الجامعة بينها وصرحوا بها كما في المنصوص ولو اظهروها
واجمعوا بها للعلل انصا فعدم نقلها يدل على عدمها وادا لم ينقل قياس الشرط تعين ان يكون المشترك انما
هو النص ولسر احد الامرين اولى بالاخر وما نقل عن الصحابة من التصريح بالعمل بالراي في الوقايع المذكورة لا يلزم
ان يلون قياسا فان اجتهاد الراي اعم من اجتهاد الراي بالقياس على ما تقرر ولا يلزم من وجود الاعم وجود
الاخص سلمنا انهم عملوا بالقياس غير انا لا نسلم ان عمل الكل عن اجماع سيما وقد نقل عن جماعة منهم
قولهم ولم ان لم يوجد عنهم ما يدل على عدم العمل لا يلزم من عدم وجود الانكار ما روي عن ابي بكر رضي الله عنه
انه لما سئل عن الكلالة قال اني لاستحي من الله ان اقول في شيء لم يقل فيه ابو بكر وعن عمر رضي الله عنه
انه قال اقضى فيها برايي فان يلن صوابا فمن الله وان يلن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه
واصحابه وقال ابو بكر واصحاب الراي جانبهم اعلم الذين اعتنوا بالاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا
واضلوا وقال ابو بكر والمقابلة فسئل عن كل فقال المعاينة وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال لبتاي عمر اقضى بما في كتاب الله فان جاء
ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله فان جاء ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم يجد فليجتهد رايه
ان لا نعلم واصحابنا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال العين مجلبة والاذن مزلقة فاختر احطوا وان لم يجتهد واقد غشوا
وروي عن عمر رضي الله عنه وعن علي انهما قالا لو كان الدين بالراي لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وروي عن ابن عباس رضي
الله عنهما انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احلم بينهم بما انزل الله ولم نقل بما رايت ولو جعل الاحلان بحكم برايه لجعل الرسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال ابو بكر والمقايلس جاء عبدة الشمس وعبدة العجر فالمقايلس يقيس وقال ابن مسعود بينه
برايه وروي عن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الراي سنة وقال ايضا ان قوما يقيسون بارايهم لو نزل
القرآن بما يقولون لخالف ما يقولون وقال ايضا اتهموا الراي على الدين فان الراي منا تكلف وظن وان الظن لا يغني من الحق شيا
وروي عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله تعالى وحرمتم كثيرا مما حلله الله تعالى وقال
ويل لاقوام صحاف لم يذهبوا بعجرة ولا بشاش يروون سنة ولا يفقهون ما لم يلن ما كان وقالت عايشة رضي الله عنها اخبروا
من رايكم انه الخبط جهاده هو رسول الله صلى الله عليه بعينه وقد راى الراي في مسلة العنبة وقد انكر الناس عليه وقال ابن
عباس اتقى ما احدث اصحاب احمد فاقبله وما احدث اصحاب الراي فاعرض عنه والقه في الحش وقال مسروق لا امس شابا بشي احاف
ان يدخل علي منه شيء منه ما ان سيرين لزم المقايلس وقول اول من قاس ابليس وقد هذه الاخبار والاثار الصحابة والتابعين
فلا اجماع سلمنا انه لم يظهر الملزم وذلك لا يدل على انه لا ملزم منه ان يكون سكوت الناكر عن مواقعة لما دليل الاجماع
سلمنا انه عن موافقة للنا لا نحصل اجماعهم على الصحابة لبعد ان لا يعلم احد منهم امرا ونهيا وتعبدا وتخيرا
وامروا وحملوا الخلاف طريقا الى اعراضهم الفاسدة حتى جرى بينهم ما جرى من القتل والحروب وقاتلوا
على اهل البدع ولم يوجد النص على علي وعصيان الخالف ومنعوا فاطمة رضي الله عنها ارثها وابها المنصوص
عليه وقد ارثه الله تعالى بنبوته وانعقد بها الوتلو وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم المحيط بجميع المنصوص الدالة

على جميع الاحكام الشرعيه الى غير ذلك من الامور التي لا يجوز معها الاحتجاج باقوالهم وهذا السؤال مما
اورده الرافضه سلمنا ان قول البعض بالقياس وسكوت الباقين حجه لكنها حجه ظنيه فلم قلتم انها حجه
في الاجماع وكون القياس حجه امر قد تعبدنا به العلم والاظهر تمسكا من الدليل القطعي سلمنا ان
الاجماع حجه ولكن لم قلتم انه يجوز ان يكون عملهم بالقياس لمنصوص على علته وحينئذ يجوز ان يكون
والقاشاني والبهروي سلمنا ان عملهم بكل قياس للعلم بانه اذا اختار العمل بالقياس للصحابه جاز ذلك
لمن بعدهم وذلك لان الصحابه ما كانوا يعلمونه من شدة اليقين والصلابه في الدين وشاهدوا الوحي والتنزيل
ولشدة التحفظ في امور دينهم حتى بعلم عنهم قتل الاباء والابناء وبذل الانفس والاموال ومتى كان الامر
والاوطان في نصرة الدين حتى ورد في حقهم من التفضيل والتعظيم في الكتاب والسنه ما لم يرد مثله في
حق غيرهم على ما بيناه في الاجماع وعند ذلك فلا يلزم من جواز عملهم بالقياس جوازه لغيرهم سلمنا ذلك
ما دل لزوم على صحة القياس وانا معتمدون به لكنه معارض بالكتاب والسنه اما الكتاب فقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله والحكم بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما
وقوله تعالى وان يقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم والحكم بالقياس قول بما لم يعلم
وقوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل
الله والحكم بالقياس حكم بغير ما انزل الله وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى
وان ساء عتم في شيء فردوه الى الله والرسول والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا مردودا الى الله وقوله
تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكل ذلك يدل على انه لا حاجه الى
القياس واما من جهة السنه فما روى عمر عن النبي صلى الله عليه انه قال ستفترق امتي من بعدي فرقا
اعظمها فتنه الذين يقيسون الامور بالرأي وايضا ما روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه انه قال
يحمل هذه الامه في كل خلف من عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين
الا وان اشرار العلماء الذين يقيسون الدين برأيهم ويحللون ويحرمون ما يشتهون وايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال
ضلوا واضلوا ودل على ان القياس والعمل بالرأي غير صحيح والجواب قولهم لا نسلم ان
اشرار العلماء عملوا بالقياس قلنا دليله ما دللتم به فقولهم يحتمل ان يكون عملهم بذلك لاجل الخصوص
الخفيه قلنا لو كان كذلك لظهر الشدة والنكير على ما قرراه قولهم لو كان ذلك لبعض القياس
لاظهروا العلل الجامعه وصرحوا بها كما في المنصوص قلنا منهم من صرح بها كما سيأتي في طريق التنبيه
في العطاءين المهاجرين وغيرهم وهو قوله اما الدنيا بلاعها ونصرح على ما في قياسه حد سارق الحمص
على حد العاذف بواسطة الاسراف في الاختراق ونصرح عثمان وعبد الرحمن بن عوف في الخاتم عمن
صور المرأة التي جهضت الجنين بالمودب بواسطة الناديب ومنهم من اعتمد في السنه طلبها
لسواه وجرى العاده بنهم المتنع وجه الملاحده والشبه من محل النزاع ومحل الاجماع ولهذا
جاز العاده حاربه من بعض الملوك جعل جاسوسا لاطلاعهم ورحوا له ولعن عن الجاسوس
عليه وعاده البعض الاحسان اليه لا سيما له حتى يدله على احوال عدوه فاذا رأينا ملكا

ب
يعلمون

وقوله ان قوما يعمون بها وانهم لحسن فليس فيه ما يدل على ان دليل من ادلى برايه يكون كذلك ومحال ان يكون بعض الآراء باطلا
وقوله انهما الرايان على الدين عياذا بالله على احتمال الخطاء فيه وليس فيه ما يدل على ابطاله وقوله وان
الظن لا يغني من الحق شيئا والمراد به استعمال الظن في مواضع التفرد ان المراد ابطال الظن فيصح به الدليل صحة
العمل بظواهر الكتاب والسنة واما حمل ابن مسعود اذا علم ان العباس الخبر حمله على العباس
الفاسد لما سبق قوله وبعد الناس روسا جاهلا الى آخره والمراد به ايضا العباس الباطل ولهذا وصفهم
بكونهم جهالا وعلى ذلك يحب حمل قول عباسه في حق يزيد بن ارقم وبدليل قول الشعبي ومسروق وابن سيرين جميعا
بتفضيل من سبق بعضهم لقولهم لا نعلم ان السلوف يدل على الموافقة فلنا دليلنا ما سبق من مسايل الاجماع قولهم
لا نعلم ان اجماع الصحابة حجة فقد دللنا عليه في مسايل الاجماع وايضا وما ذكروه من القواعد في العمل بهم اقوال
الشيعة الزايغة كالنظام ومن يعدهم من الروافض اهل الضلال وقد ابطلنا هذه الكلمة في مجلدات تكلمنا في الاحكام في
المواضع اللايقة بذلك قولهم انه حجة ظنية قلنا والمسلة عندنا ايضا ظنية قولهم ما المانع ان يكون عليها
كما في نصه المنصوص عليها هو احد ثلثة الاول انه لو كان ثم نص لنقل كما ذكرناه في المنصوص الدالة على الا
حكام المالي اذا كان العلة منصوصة فان لم يرد التعبد بها سقط الحكم بها في غير محل النص فيمتنع اثباته لما مالي
في المسلة التي بعدها وان ورد ان ادعى بدليل والحكم يكون في الفرع بانيا على الاصل اي يعلم منصوصة لما تقدم
على ما مالي تقرير وعلى هذا فلا يكون عاملين بالعباس بالسنة ان دل يكون حجة على اصل القياس مطلقا
وان لم يكن حجة على النظام والغالبين بقولهم قولهم لا نلزم ان يكون العباس حجة بالنسبة الى غير الصحابة قلنا
العامل عاملان قايل بقول العباس مطلقا بالنسبة الى غير الصحابة العامل وقايل به فيه مطلقا بالنسبة الى العامل فلا يس
العزيقان على نفي التفصيل ليفيد وانه حجة على من قال بنفيه مطلقا وما ذكروه من المعارضة اما الاية الاولى فانما
تفيد ان لو علم ان العباس مما عرف بالتعبد برسالة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وعند دلل موضع على كون العمل بقول العباس
بعد ما علم بدين الله ورسوله على كون الحكم معلوما مستفادا من الله ورسوله وذلك موضع على ممنوع
ورسوله ولا يلزم كونه حجة واما الاية الثانية فهي محتملة لامرين ثلثة اوجه الاول انا نقول بموجبها
ردا لانا اذا حملنا متبعي العباس عند طنابه على ما لم يكن معلوما الوجوب لنا بالاجماع لانه غير معلوم
الثاني انه يحب حمل الاتباع على النفي عن القول بما ليس معلوما على ما تعبدنا به فيما نعلم جمعا بينها وبين ما
ذكرناه والدليل الثالث ان الاية ليست حجة على الخصوم في القول بابطال القياس اذ هو غير معلوم لهم
كون المسلة عن عليه وكانت مستوكرة الدلالة وبمثل هذه الاجوبة يلزم الجواب عن قوله تعالى وان الظن لا يغني
من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم واما قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله فهي بقول موجبه فان
حكم ما هو مستنبط من النص وعلم بالمتواتر ليفيد وانه دلل عطاب مع الرسول ولا يلزم من اتباع ذلك في حق الرسول
لامكان معرفة احكام الوقايع بالوحي اتباع ذلك في حق غيره وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله
فردوه الى الله والرسول عن ما لم يعلم من العباس لان العمل بالمستنبط من قول الله وقول الرسول حكم الله ورد الله والى
الرسول واما من قال ان بطلان العباس لم يعلم بقول الله وقول الرسول ولا بما استنبط منهما فكان دليلا عليه

لانه قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فالمراد ان الكتاب بيان لكل شيء اما
بذكر الدليل القاطع على عينه او اشارة او بواسطة او اما بواسطة الاستنباط منه او دلالته على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس
والعمل بالعباس يكون عملا بما دلت عليه الكتاب لانه خارج عنه ليف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم استدلاله
على تعريف العلوم الرياضية والهندسة والحسابية بل وليس الاحكام الشرعية كذلك بل الطب والاخوة والاجارة والمعونة ضمنه
ومسايل العول ونحوه وعند ذلك فصحة حمله على ان ما استعمل عليه القياس من الاحكام المستنبطة لا يخرط فيها خارج عن مجال الله
عموم اللفظ واما ما دل رده والسنة فهو دم الرأي فصحة حمله على الرأي الباطل كما دللنا عليه بالادلة الثلثة المسلة الثالثة
اذا ثبت ان ادعى على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد بالعباس بها
اختلفوا فيه فقال ابو اسحق الاسفرايني واكثر اصحاب ابي حنيفة وجعفر بن حرب وبعض اهل الظاهر
لا يكفي ذلك وقال احمد بن حنبل والنظام والعباسي والبهراني وابو بكر الوراق من اصحاب ابي حنيفة واللخمي يكفي ذلك
اما الحكم بها ان وجدت وان لم يعد بالعباس بها وقال ابو عبد الله البصري ان كان العلة المنصوصة عليها
عليه للتحريم وبزوال العلة كان الشخص عليها كما في تحريم العلة بها ان وجدت وان كان علة لوجوب العمل او ندبيته
لم يكن ذلك دليلا كما في اباحة العمل بها والاخير مذهب ابي الحسين ان وجدت دون ورود التعبد بالعباس لان من يصدق على فقير
يعطيه مدرهم لا يجب ان يصدق على كل فقير ومن اكل سيارا السكر لانه حلو لا يجب عليه ان يكل كل حلو وهو كلاف من ترك اكل
زمانه لحوضها فانه يجب عليه ان يترك اكل كل زمانه حامضة والمختار هو القول الاول لانه اذا قال ادعى حرمت
الخمر لانه مسكر ولم يرد التعبد بالعباس بالمسكر في غير الخمر فالعصاب التحريم في غير الخمر اما ان يكون ذلك
لان اللفظ اقتضى بعمومه تحريم كل مسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر قايل متوله قوله حرمت كل مسكر كما قاله النظام وبرقان
مغالطة واما لو جود العلة في غير الخمر لعدم امكان فهم ما لم فان كان الاول فهي ممنوع من حيث ان قوله حرمت الخمر
لاشارة الا لانه وجهه اللغة على تحريم كل مسكر لانه قوله حرمت كل مسكر ولهذا فانه يقال اعصرت عندي السود ان
عبد كل عبد اسود ولو قال اعصرت سالما السوداء فانه لا يعتق الا عبد سوداء وان كان اشد سوادا من سالم وكذلك اذا
قال لوكيله بع سالما لسوء خلقه لم يكن له التصرف في غير العبيد بالسوء وان كان اسوأ خلقا من سالم وان
كان الثاني فهو ممنوع لوجهين الاول انه لو كان وجود ما نص على علته كما في اثبات الحكم ان وجدت العلة
دون التعبد بالعباس للزم قوله اعصرت سالما لسوداء عتق عالم اذا كان سالم كما في السواد وهو ممنوع الثاني
انه الحاز ان يكون ما وقع التنصيص عليه هو عموم الاسكار ومن الجائز ان يكون خصوص اسكار الخمر لما علم الله
فيه والمصلة الخاصة بالتي لا وجود لها في غير الخمر واذا احتمل واختل ما التعبد به يكون ممتنعا الا ان يرد التعبد
بالتعبد به فان قيل لم قلتم ان اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعصرت عندي سالما لسوداء
دال على عتق عالم ايضا اذا كان اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل ما قصد حمل عند عدم اعتاقه وقول
له فعالم ايضا اسود فلم حصصت سالما بالعتق دونه وللدليل على قوله لوكيله بع سالما لسواده هذا
بالنظر الى المفهوم واللفظ لغة وحسنا تقع العتق بعتق سالم ولا حاز شرعا اما كذلك لان اللفظ وان كان له
على ذلك دلالة للمنها عن صرفه فان رجع عند التصرف في امثال العبد يصرح القول بطرافهم في عافية الامر

لجواز طرو الذم والذم اعتبهم بخلاف يصوف البارع في الاحكام الشرعيه ولهذا قاله لو قال البارع حرمت
الخمر لاسكاره وقسنا عليه كل مسكر لوجب منه تحريم كل سكر ولو قال لوليله بع سالما لسواده وقس
عليه كل اسود فانه لا سعد تصرفه مطلقا وان سلمنا انه لا عموم في اللفظ وللن لم قلتم انه يسبق الذهن لوجود
العلة وما دلوموه والوجه الاول فالعبرة عنه ما دلوناه من يسعد البارع التصرف في املاك العبد
بصرف القول دون عبره وما دلوموه والوجه الثاني فعين جعلته اوجبته الاول ان يقوم ساهد
بان الكلاب اذا قال لا سعد لا ما دل هذا فانه يسعم منه المنع من اكل كل
طعام مسموم وجواز اكل كل عدا نافع ولو سلمنا ان يلون لخصوص الاضافه باثير او احمل ان يلون داخلا
في التعليل لما سادر الى الفهم السعيم من كل والاصل هو نزيل المصرفات الشرعيه على وفق المصرف العرفيه
الثاني ان العالب في العله المنصوص عليها ان يلون مناسبه للحكم حتى يخرج عن السعد بالمناسبه في خصوص
اضافة الاسكار الى الخمر بل المناسبه في كونه مسكرا لاعين العالب انه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه علة
لعمومه بحيث سبه الحكم في موضع اخر بل العله خصوص اضافه دل الوصف الى محله لم يكن للتخصيص عليه
فايده وذلك لان اختصاص الخمر بوصف الاسكار ملازما له غير معارض فكان يلفيه ان يقول حرمت الخمر لا غير السرائع
ان احد خصوص اضافه الوصف المنصوص على علته في التعليل على خلاف الظاهر في جميع التعاليل
ولهذا فان عملا العرب ما يطبقوا بعله لا وطردوها في عموا كل الذي اضافوها اليه ولهذا فانهم اذا قالوا
اضرب هذا الاسود للونه سارقا فانهم يلعنون خصوص اضافه السرقه الى الاسود حتى ان السرقه
لو وجدت البيض كانت مقتضيه لضربه الخامس انه لو اسلم ان احد خصوص اضافه الصفه الى محلها في
التعليل ما صح قياس اصلا ودليل ممنع السادس انه اذا قال البارع حرمت الخمر للونه مسكرا للذهن
فهم منه كل عاقل تحريم صبها لما كان البارع مومبا الى العلم وهي لفظ الاذى عنها فاذا صرح بالعلم
ونص عليها كان ذلك اولى بالتعديه لو لوكان خصوص الاذى بالنافيه مدخلا في التعليل لما فهم تحريم
الضرب سلما دلالة لما دلوموه على امتناع التعديه فما اذا قال حرمت الخمر للونه مسكرا للذهن عن مطرد
فما اذا قال علته تحريم الخمر الاسكار حيث انه لا اضافه والجواب مولهم لم قلتم ان اللفظ يعمومه
لا يعقوك قلنا لما ذكرناه قولهم ان قوله اعتقت سالما السواده مقتض بلفظه عتق عمرو والعبيد
السودان عن صحيح فان اللفظ الدال على العتق انما هو قوله اعتقت وقوله سالما ودلال لا دلاله له على عمرو
وان سلم انه يدل عليه حمله التعليل فهو عود الى الوجه الثاني قولهم ان العقلا ما قصدوا في
دلك بعانم قلنا لسوا دلك سا على عموم لفظ العتق لهما وانما دلك منهم طلبا لفايده التخصيص لسلم
بالعتق مع ظهور عمومه العله التي علل بها وادا بطل القول بعموم اللفظ فالعتق يلون مشتقا في عالم
لعدم دلاله اللفظ على عمومه لا لما ذكروه ليبقى انه يحب عموما ذلك حتى لا يلزم منه نفي العتق
مع وجود دليله في حق عالم لانه لو دل اللفظ عليه لكان الاصل عدم لفظ في عهد لوبه نظرا الى
تحصيل مصلحه العاقل التي دل اللفظ عليها قولهم انه لو قال لوليله بع سالما لسواده وقس عليه

كل اسود من عمرو لا سعد تصرفه في غير سالم لا علم دلك فانه لو قال له مهما طهر لك ارادتي ورضاي
بشتى بالا سعد لال دون صريح المقال فاعقله ما دا قال اعتق سالما لسواده وقس عليه عمرو ما دا طهر
له ان العله السواد لجاز ان يسلم وعانم وانه لا فارق بينهما فقد طهر له ارادة العموم فكان
له عتقه قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العله قلنا لما دلوناه من الوجهين وما دلوموا عليه الوجه
الاول فانما يصح ان لو كان ما دلوموه والعله موجبا للحكم في عين محل النص وقد اعتمدا سعا الحكم
لاسما العله حدوا او العارض فانه على خلاف الاصل والجواب ما دلوموه على الوجه الثاني مر الاشكال
شكال الاول اما اما قصدنا فما دلوموه بالتعميم بطرا الى قرينه حال الاباء الاباء وانهم لا يعقوون
في حقهم من سم وسم وعزا وعزا وما في معناه من الالفاظ العزيه النافعه وهذا خلاف ما اذا حرم الله سبا
او اوجبه فان العاده السرعيه مطرده بانه حرم مثل ما حرمه ويحرم مثل ما اوجب حتى انه يوجب الصوم
في نهار رمضان ويحرم في يوم العيد ويوجب الحد في زمان ويحرمه في زمان ويوجب الغسل بول الصبيه
والوشي على بول الغلام ويوجب الغسل من المني دون البول والمذي مع اتحاد محلهما ويوجبه على الحايض قضا
الصوم دون الصلاه وسيأتي الطرا الى وجه الوقفه الحنفا دون الحرم العفو الشوها الى عفو الله عما دلوا
فيما تعدم من العرفه من المسلمات وعلى عكسه الحكم من المختلفات ودلالما على ما ذكرناه تعلى مراحصاص احد
المثلين بالحكم معارنه لوما نه لا وجود لها في مثله اذ لم يست المصلح والمفاسد من الامور الدابعه لذوات الاوقات
وطباعها حتى يكون لازمه لها مطرد للا يختلف باختلاف الاوقات هذا كله ان علل بوجوب تعلقه دعا به
المصلح والا فلله ان يفعل ما شاء ويحكم ما يريد وعن الاشكال الثاني ان النظر في التعليل الى مناسبه
العدر المشترك والغا ما به الافتراق من الخصوصيه اما ان يلون ذا الاعلى وجوب الاشتراك بين الاصل والفروع
او لا يلون مع حصاله فان كان موجبا فهو دليل التعدي بالقياس والمنصوص على العله دونه لا يلون كافيا في
تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا للتعدية فلا اثر لاشتراك في ارادة وعن الاشكال الثالث بان
فايده التنصيص على العله ان تعلم حتى يلون الحكم معقول المعنى ان كان الوصف مناسبا للحكم فانه يلون
اسرع في الانقياد وادعى الى القبول وان يسع الحكم في محل التنصيص عند انتفائهما ومثل هذه الفايده
يلون التنصيص على الوصف وان لم يلن مناسبا للحكم وعن الاشكال الرابع ما دلوناه في حل الاشكال الاول
وعن الخامس انه لا يلزم من امكان اختصاص المحل في التعليل ابطال القياس لجواز ان يعلم الدليل على ابطال
احاده في التعليل في احاد الصور ومهما لم تقم الدليل على ذلك فالقياس يكون متعذرا وعن السادس
انا انما فهم تحريم صب الوالدين من تحريم التافيف بطرا الى العرف الدالة على ذلك من باب الاولى
وساقه لقصد اكرام الوالدين ودفع الاذى عنهما ولا يخفى ان قضاء ذلك لتحريم الضرب اشد منه
لتحريم التافيف ولو لم كان ساقا الى الفهم من تحريم التافيف والمسه تالاذى على الاعلى اما ان
يلون ذلك مستفادا من نص اللفظ والتنصيص على العله لمجرده ملا دعن الاشكال الاخير
انه مهما قال جعلت سرقة المسكر علة للتحريم فالحكم يلون ثابتا في كل صوره وجد فيها شرب

ستوب المسكر بالعلة المنصوص عليها كجهة العموم حتى في الخمر وذلك من باب الاستدلال لا من باب القياس فانه
ليس قياس بعض المسكرات على بعض اولى من العكس لتساوي شعبة العلة المنصوصة الى
الكل ولا لدليل يعاضد فيه وعلى هذا فلا اشعر بمانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة دون غيره من
المسكرات ولعلم الله تعالى باختصاصه بمفسدة الداعية الى التحريم وان يترك من المهلات في
المحاسة والدب والاسكر فلم يحرم دحلاوته بل لخلاوته او صدف سهونه عند فراغ معدته
حادرات اسهوه بالاكل واميلت المعدة وبدلت الحالة الاولى الى معاملها استولوه الاكل لعل سكر
من بعد مره حتى انه لو لم يسدل الحال لم دل كل سكر وحلول المسئلة الرابعة مذهب الشافعي
واحمد بن حنبل والنهاس حوار اعادات الحدود والكفارات بالقياس خلافا لاصحاب ابي حنيفة ودليل
دلل النص والاجماع والمعقول اما النص فمقول فقد مر النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ في قوله احبهد راي
مطلقا من غير تفصيل وهو دليل الجواز والا لوجب التفصيل لانه في مظنة لحاجة الله وباحسن البيان
عن وقت الحاجة ممنوع واما الاجماع فهو ان الصحابة لما اسوروا في حد شارب الخمر قال علي انه اذا
شرب هذي واذا هذي افترى فجلدوه حد المفترين قاسه على حد المفتري ولم ينقل عن احد من الصحابة في ذلك
نكير فكان اجماعا واما المعقول فهو انه مغلب على الظن مجاز اثبات الحد والكفارة به لقوله صلى الله عليه
وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقياسا على خبر الواحد فان قتل ما دلوتموه والله بل طبيعة والمسلة
اصوليه قطعيه ولا موضع للعمل بالظن فيها سلمنا دلالته ما دلوتموه على المطلوب ولكنه معارض بما يدل
على عدمه وذلك من جهة اوجه الاول ان الحدود والكفارات من الامور المقدره التي لا يلتفت بعقل المعقول
لتعذر بها والقياس فرع يعقل عليه حكم الاصل حيث لا يعقل لله الاحكام عليه فالقياس فيه متعذر ثم في
اعداد الركعات ونصب الزكوات ونحوها الثاني ان الحدود تدفع بالشبهات وله لذلك الكفارات فيها بالشبهة
العقوبة والقياس مما يدخل احتمال الخطأ ودلك شبهة والعقوبات مما تندرئ بالشبهات لقوله صلى الله عليه
ادرؤا الحدود بالشبهات الثالث هو ان الشارع قد اوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجب مثله بسائر الجنايات
مع انه اولى بالقطع واوجب الكفارة بالظهار للوطء مساورة ولم يوجب في الردة مع انها اشد في المنكر
وقول الوزر محتمل لم يوجب دلل فيما هو اولى دل على امتناع كون القياس حجة والجواب عن الاول
لا سلم ان المسلة قطعية وعن المعارضة الاولى ان الحكم المعدى من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الكفارة
من حيث هو وجوب وذلك معقول بخلاف الحدود فانها تسقط بالشبهات وعن الثانية لا سلم احتمال الخطأ
في القياس على هو لنا ان ذلك محتمل مسلم ولكن ان سلمنا احتمال الخطأ فيه للزم ان ذلك يلزم بعينه في الظن
الحاصل بدليل جواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطأ فيه لما كان الخطأ
فيه عائدا وعن الثالث منع وجوب الاول ان عنايته ما يقدر ان الشارع قد منع من اجراء القياس في بعض
صور وجوب الحد والكفارة ودلك لا يدل على المنع مطلقا بل يحتمل ان يكون لخصائص يدل الصور به
لمعنى لا وجود له في غيرها تعليلا للمخالفة هذا لو ساعدناه على الاصل الاول اما ابين الشرط ومقابلته

الحاد المعدل او مسلطة على كل او مسلطة على ما سوى الجهاني

ومما كانت الكفار ولان داعيه الاراذل وهم الاكثرون فمحققه بالتشبه بها فلو لا شرع القطع لكاث
مسلة السرقة مما تقع غالبا ولا لدلك في مماسة الكفار واما بين الطهار والردة فهو ان الحاجة
الى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة الى سوعها في الطهار ودلك لما تترتب على الردة من شرع القتل
الواقع عنها لخلاف الطهار ورما اورد الاصحاب مما قصده على اصحابنا في حسنه في معهم واجاب الفقهاء
بالقياس بالجماع الفقهاء بالاكل والشرب في نهار رمضان بالقياس على الجامع وهو عسر لا دم على قال منهم
بذلك ودلك لانا لا نعلم عندهم في حق الجامع لاحتمال الكفارة موى البهيمة في قصة الاعرابي وهي عمومة الافساد
فالحكم في الاكل والشرب ملون باننا لا سلم لا ان علة صوى البهيمة بالقياس ودلل ان القياس لا بد فيه
من النظر الى حكم الاصل اذ هو اصل اركان القياس لضرورة اعتبارها بالنص لان حكم الاصل ومهما كان
الحكم في الاصل عين ملمعت اليه في اعتبار العلة لا سلم ان النص باعتبارها فلا يكون الحكم في الفرع بالنسبة
بالقياس لان العمل بالقياس لا تدعه من النظر الى حكم الاصل وقد مر انه لا نظر اليه بل غايته ان النص دل
في الفرع على الحكم وعلى العلة والحكم في الفرع اذا كان ثابتا بالعلة المنصوصة لا يلون حكما بالقياس ولا
بالنص لعدم دلالة النص عليه وان دل على العلة ولا اجماع لوقوع الخلاف فيه وما كان ثابتا لا بنص ولا
اجماع ولا قياس فالوى سبب فيه هو المعبر عنه بالاستدلال المسئلة الخامسة ذهب الاصحاب
ان القياس في حوار اجراء القياس في الاسباب ومنع من دلك ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة وهو المختار
وصورته اسباب كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا ودليل ان الحكمة التي يلون الوصف سببا
بناها في الحلة التي لاجلها يلون الحكم المرتب على الوصف ما ساوه وعند ذلك فقياس احد الوصفين على الاخر
في حكم السببية لا بد وان يكون لاشتراكهما في حلة الحكم بالسببية ويلل الحلة اما ان يلون منضبطة بنفسها
ظاهرة حلية عن مضطربة واما ان يلون جمعية مضطربة فان كان الاول فلا حلو اما ان يقال بان
الحكمة كانت منضبطة بنفسها وضع تعليل الحكم بها اولا يصح اذ الاحتمال في ذلك واقع فان قيل بالاول
كان مستعلة باساءة الحكم المرتب على الوصف ولحاجة الى الوصف الجامع عليه يلونه شيئا للاستغناء
عنه وان كان الثاني فعدم انضباط التعليل والجمع بين الاصل والفرع بهما واما ان كانت حقيقة مضطربة فاما
ان يلون منضبطة بنفسها اولا فان كانت منضبطة بنفسها فقد دل الضابط لها هو السبب وهو القدر المشترك
بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل واحد من الوصفين المجتمعين المعبر عن احدهما بالاصالة
والاخر بالفرعية وان لم يكن منضبطة بنفسها فالجمع بين مجموعهما احداهما لا حتمال التعاون فيما بين
الاصل والفرع فان الحكم بما اختلف باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال فان قيل ما المانع
ان يلون الوصف الجامع هو الحلة وما دلوه ويلون الحلة اذا كانت جمعية مضطربة يسوغ الجمع بها لاحتمال
التقاء فيها فيما احتمال التعاون وان كان فاما عن احتمال التساوي راجح ودلك لانه يحتمل
ان يلون الحلة التي في الفرع مساوية لما في الاصل ويحتمل ان يلون راجحة ويحتمل ان يلون مرجوحة وعلى
التقديرين الاولين فالمساواة حاصلة ورجحانه دعلى التقدير الثاني مسهما واما ان يلون مرجوحة

على العدم والثالث وهو احتمال احد ولا يخفى ان وقوع احتمال راجح اغلب ووقوع غير احتمال احد بعينه
ممكن بالجمع اولى لم يبق وقد جعلتم الفعل ثالثا سمعيا لوجوب القصاص بالقياس على القتل بالمحدد وجعلتم
اللواط سمعيا للحد بالقياس على الزنا وجعلتم السعي الوضوء شرطا لصحة الصلاة بالقياس على مسح السيم
والحوائل امامادلوه مدلول الظهور الساوي في الحكم فلا خلو اما ان يلزم دلالة فيما في
الجمع اولا يكون كافيا فان كان كافيا فكيف يجمع بين الاصل والفرع في الحكم المؤثر على السبب ولا حاجة الى
الجمع بالشبه وان لم يلزم دلالة فيما فقهوا المطلوب ومادلوه من الامارات فلا وجه لها اما قياس
الفعل بالمفعل على المجرد فلم يلزم دلالة في السبه واما دلالة الحال في قياس القصاص بجامع الفعل العمد العدوان
وهو السبب لا غير واما قياس اللواط على الزنا فما كان دلالة وجوب الحد بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى
طبعا محرم سرعا وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الزنا واللواط واما قياس الوضوء على
التيمم فانما هو في اعتبار السعي بجامع الطهارة المقصودة للصلاة وذلك هو السبب لا غير واما قياس الاستنجاء
وعلى هذا النحو كل ما يرد من هذا القبيل **المسئلة السادسة** احتلفوا في جواز احراء القياس في
جميع الاحكام الشرعية فاسبه بعض الشذوذ ومصيرا منهم الى ان جميع الاحكام الشرعية حكم واحد ولهذا
يدخل جميعها تحت حد وهو حد الحكم الشرعي وسيوكل فيه وقد حاز على بعضها ان يلزم بالقياس وما جاز
على بعض المسائل كان جائزا على الباقي وهو غير صحيح وذلك انه وان دخلت جميع الاحكام الشرعية تحت حد الحكم
الشرعي وكان الحكم الشرعي من حيث هو حكم شرعي جنسا لها غير انها مشروعة ومتفاوتة ماموريا فيها
لشروعها وعلى هذا فلا يمانع ان يلزم ما جاز على بعضها وبين ان يلزم ذلك له ما عسا ان يخصوصية الحكم
وبعينه لا ما عسار ما بالاجناس الذي هو عام لها فيمتنع ان ذلك مما يمتنع لثلثة اوجه الاول انا قد
بينا امتناع احراء القياس في الاسباب والشروط وسيان حكم ان يزع على الوصف يلزم سببا وشرطا
حكم شرعي الثاني ان ذلك مما يفضي الى امر ممتنع فكان ممتنعا وبيان لزوم ذلك ان القياس لا بد له
من اصل يستند اليه على ما علم ولو كان ذلك حكما بسبب بالقياس لكان حكم اصل القياس بانيا بالقياس في لزوم الحكم
اصل اصله فان تسلسل الامر الى غير نهاية امتنع وجود قياس ما لتوقفه على اصول لا نهاية لها
وان انتهى الى اصل لا يوقف على القياس على اصل اخر فهو خلاف الفرض الثالث ان الاحكام ما سبه
عبر معقول المعنى لصوب الادلة على العاقلة ونحوه وما كان كذلك فاحراء القياس فيه مما يعد ذلك لانه
القياس فرع يعقل علة حكم الاصل وبعد تبينها اتى الفرع مما لا يعقل له علة فما بانه بالقياس يلزم مما
خاتمة لهذا الباب القياس ما موريه لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كما سبق مرارا
وهو اسم الى واجب ومندوب والواجب منه ينقسم الى ما هو واجب على بعض الاعيان وذلك
في حق كل مكلف نزلت به نازلة من القضاء والمجتهدين ولا يقوم عنهم فيها مقامه مع ضيق الوقت والى
ما هو واجب على الكفاية وذلك بان يلزم كل واحد من المجتهدين بعدم مقام غيره في معرفة حكم ما حدث
في الواقعة بالقياس واما المندوب وهو القياس فيما خورط به من الوقائع ولم يعد فان المطلب
المحدث

قد سبق له لم يلزم حكم معدا لوقت الحاجة وهل يوصف القياس بلزوم ديانة فعلى وجهين كما وصفه
به العاصي عند الجبائي مطلقا ومنعه ابو الهذيل وفصل الخياط بين الواجب المندوب منه فوصف
الواجب بذلك دون المندوب والمختار ان يقال ان عنى بالدين ما كان من الاحكام المقصود بحكم الاصالة الوجوب
العقل وهو منه ونحوه بالقياس واعتباره ليس بدين فانه غير مقصود لنفسه بل لغيره وان عنى
بالدين ما يعد ما يه كان مقصودا اصليا او تابعا فالقياس الدين لانا معدودون به على ما سبق وبالجملة
فالمسئلة لفظية **الخامس شرح الاعراضات** الواردة على القياس وهي اربعة عشر اعتراضا
يفصل عنها اما الاعتراضات الواردة على قياس لعلة مخصصة وعشرون اعتراضا الاعتراض الاول
وهو طلب شرح دلالة اللفظ المدلول واما الحسن دلالة ان كان اللفظ محملا مبينا مجملا على السوية او غير بينا
لا يعرف المراد منه المخاطب فعلى البيان لزومه مجملا او غريبا لان الاستفسار الواضح عناد او جهل وبهذا قال
القاضي ابو بكر ما ثبت فيه الاشتباه لصح عند الاشتباه والدلالة وحيث ان يكون سؤال الاستفسار اولا
وما سواه متاخرا عنه للزوم الدور على فهم معنى اللفظ وصيغة مقصوده فيها الفهم كقوله اعتدل ردد هي
الاصل في الاستفسار اذ لا تردد لغيره بخلاف غيره الاستفسار فانما قد يرد لغير الاشتباه من ذلك هل
وهي تلي الهمزة في الرتبة اذ هي اصل في الاستفهام لقوله هل يدعون موجود وقد ترد بمعنى قد كما في قوله
تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر والمراد به قد اتى ومن ذلك ما فانما قد يرد بمعنى الاستفهام لقوله
ما عندك وقد ترد للنفي لقوله ما اتيتنا حطا وقد ترد للنعي لقوله ما احسن زيدا الى معاني اخر قد ذكرت
في الرتبة عن هل ومن ذلك من وهي قد ترد لمعنى الاستفهام لقوله من عندك وقد ترد لمعنى الشرط والخبر القوله
صلى الله عليه وسلم من دخل داري فهو امن وقد ترد لمعنى الجزم لقوله اتاني من احبه وهي مختصة بمن يعقل
دون ما لا يعقل وهي متاخرة في الرتبة عن ما لان ما قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل لقوله تعالى والسما وما بناها
اي ومن بناها ومن ذلك اين وهي سؤال عن المكان ومتى عن الزمان ولمتى عن اللمعنه ولم عن العلية واي عن المميز
والهمزة يقوم مقام كل واحد من هذه الاسوات واذا استثنى من شرط قبول الاستفسار كون اللفظ محملا او غريبا فيحتمل
ان يقال بيان دلالة اللفظ على صحة سؤاله فان قبيل لا خفاء بان ظهور الدليل شرط في صحة الدليل كما سبق وانما يتم الظهور
ان لو لم يكن للفظ محملا يبقى الاحتمال واشترط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض فلما ظهور
الدليل وان كان موجبا على بقي الاحتمال عمران الاصل عدم الاحتمال فسؤال الاستفسار يدعي الاحتمال
المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولا يسلم منه دعوى الاحتمال بجهة الاستدلال او العرابة بناء على انه لم
يفهم منه شيئا فما كان ظاهرا مفهوما في اللغة اهل اللغة والشرع لا يسأله الى العناد لعدم خفائه عليه
في الغالب للزوم ان يكون الاحتمال بجهة العرابة بطريقه او بجهة الاشتراك بسبب يرد ده من احتفاف القرائن
دال من غير احتياج الى بيان السوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح ولعدم قدرته على بيان السوية وقد رته
المستدل على الترجيح وطريق المستدل في جواب دفع الاحتمال بجهة العرابة الاشتراك بغير ابطال غرابته
وفي جواب دفع الاحتمال بجهة الاشتراك مع تعدد محامل اللفظ ان املز او بيان الظهور في احد الاحتمالين

كيد

والحقيقة
وله فيه طريق يعصل بالنقل عن اهل الوضع او الشرع او بيان انه مشهور فيه والشهرة دليل الظهور
عالبا وطريق اجمالي وهو ان يقول الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالمفاهم فيجب اعتماد ظهوره في الاجمال
تقيا للاجمال عن الكلام وهو وان لزم منه التجوز في احدهما وهو خلاف الاصل انما يغير ان مجاز والا
ستوائل اعظم من مجاز ورالتجوز كما سبق بعوريره وان يعذر عليه بيان ذلك فقد يقال على دفع الاجمال
ايضا مدعوى لون اللفظ مواطا فيها فلو اقعم لنفي الاجمال والتجوز وان تعذر بلفظه ما اراد
منها الاعتراض الثاني وهو الاعتناد ومعناه ان ما دلوتم العباس لا على اعتباره في باب الحلم
عليه لاعتياد في وضع العباس في تركيبه وذلك حاذا كان القياس في باب الفاسد للنقض فهو فاسد
الاعتبار لعدم صحة الاحتجاج به مع النص الخاص وقد مثل ذلك ايضا بقياس الكافر على الحلم في صحة
الظهار وبقياس الصبي على البالغ في الحاب الركوة وجهه ظهور الفرق بين الاصل والفرع وعلى هذا
التجوكل قياس ظهر الفارق فيه بين الاصل والفرع واوجه هذه الامثلة اما هو المثال الاول لانه
مهما سان القياس في الفرع للنص كان باطلا لما سبق بعوريره واما ما في الامثلة فحاصلها يرجع الى
ان الفرق بين الاصل والفرع وهو سوال اخر غير سوال الاعتبار وسياتي الكلام عليه وجوابه اما
بالطعن في سند النص ان امكن او بمنع الظهور او التاويل او القول بالموجب او المعارضة بنص اخر لتسلم له
العباس او ان سلم ان القياس مرسل ما يحب ترجيحه على النص المعارض له بوجه من وجوه الترجيحات المساعد
له الاعتراض الثالث وهو اعتياد الوضع واعلم ان صحة وضع العباس ان يكون على هيئة صالحة لاعتباره
شرعا بترتب الحلم عليه وفساد الوضع ان لا يكون على هيئة صالحة لاعتباره شرعا بترتب الحلم عليه وقد مثل له
بما يلي الحلم في مقابلة قتلي النفس من التوسيع والتحسيف والتعليظ في الاثبات والنفي وبالعلس
وان يكون ما جعله علة للحلم معرا عن نص الحلم المرتب عليه وذلك كقولهم في النكاح يلفظ الهبة لفظ
غير
بعقد به النكاح ولا بعقد به النكاح لفظ الاجارة فانه رجح انه بعقد به عن النكاح بنفسي انعقاد
النكاح به لاعدم الانعقاد لان الاعتبار بنفسي الاعتبار لاعدم الاعتبار وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد
الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لان العباس قد يكون صحيح الوضع وان كان الاعتبار
فاسدا لرجوع الى امر خارج كما سبق بعوريره ولهذا لم يعد سوال فساد الاعتبار على سوال فساد الوضع
لان الطعن في الاعم ان يعدم على الطعن في الاخص لكون الاخص مشتملا على ما اشتمل عليه الاعم وزياده
واذا عرف ما قررناه في سوال فساد الوضع علم ان سوال فساد الوضع لمعارضة الحلم المرتب عليه
اما ان يدعى انه مناسب لمعارضة الحلم والجهة التي يعلل بها المستدل او من جهة اخرى فان كان ذلك من
الجهة التي يعلل بها المستدل فلا يمنع منه ان يكون وصف المستدل هو مناسب الحلم صرورة ان الوصف
المواحد لا يستحيل ان يكون مناسبا لامرين مختلفين بالنوع واحدهما راجح على الاخر بوجه ما
الثاني لانه سوال اخر وان كان من الجهة اخرى فلا يمنع مناسبة وصف المستدل الحلم من الجهة
التي يعلل بها ثم لا يخلو اما ان يكون وجه المناسبة لمعارضة الحلم معلوما في صورة او غير معين فان لم

كان معينا كان مساويا لمدرك المستدل رجحه المناسبة كما فيه في دفع السوال حصورة كونها معلومة ومناسبة المعترض
عن معلومة وان كانت مناسبة المعترض معلومة فان ورد المعوض ما دلوه في معرض المعارضة فعد اسفل
عن سوال الاول الى سوال المعارضة ووجب على المستدل الترجيح لما دلوه حصورة التساوي في المناسبة
والاعتبار وان لم يورد ذلك في معرض المعارضة وبقي مصرا على السوال الاول والاحالة المستدل
الى الترجيح للزوم حاصلا بالمعارضة وهذا من سحسنات صناعة الجدل وفاسل الاعتراض
التابع منع حلم الاصل ولما كان منع حلم الاصل مرسل النظر في بعصل العباس كان متاخرا عما قبله للزوم
ما قبله بخلاف العباس من وجهه الجملة لا من وجهه التفصيل والنظر في الحلم بتعلم على النظر في المعصل ومثاله
ما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة مما يابع لا يوقف الحدث ولا يزيل حلم النجاسة كالدهن فقال الحنفي
لا اسلم الحلم في الاصل فان الدهن عندي يزيل الحلم النجاسة وقد حلف الفقهاء في ايقاع الطلاق المعلق بوجه
منع حلم الاصل عليه فمنعهم ومثال بانقطاعه لانه ان الكلام للدلالة على حلم الفرع لا على حلم الاصل فلا يمنع
حلم الاصل فاما ان يسوغ في الدلالة عليه او لا يسوغ فان لم يسوغ في الدلالة عليه لم يتم به دليل على مقصوده
وهو ايقاع وان يسوغ في الدلالة عليه فقد يزل ما كان يقصد الدلالة عليه اولا وعلى التقدير انتهاء الدليل على
حلم الفرع الى الدلالة على حلم الاصل ولا معنى للانقطاع سوى ذلك فلا يكون منقطعا لانه
اما ان الدليل على حلم الفرع ان كان من محاول مسئلته ويقوى بالدلالة على حلم الاصل حصل هذا المقصود لانه
يلزم الماشي فيه اولا ولا منع ورد ذلك فان الحلم في الفرع كما سوف على وجود علة الاصل في الاصل ولو منعا علة فيه
وعلى وجودها في الفرع سوف على ثبوت حلم الاصل وكل ذلك دليل ان كان القياس في باب الفاسد
عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع والدلالة على محل المنع فلا الحلم
الاصل حصورة الساوي في الكل فاصار صحة القياس اليه ومنهم من فصل من ان يكون المنع
خفيا وبين ان يكون ظاهرا فالحلم ما تقطاع عند ظهور المنع وبعدم انقطاعه عند خفائه لظهور عذره
وهذا هو اختيار الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني ومنهم من قال يجب اتباع عرف المكان الذي هو فيه
ومصطلح اهله في ذلك وهذا هو اختيار العراقي والمحاربي انه لا يعد منقطعا اذا دل على وجود المنع ما
ورياه فيما تقدم وقد سبق شرط الدلالة على حلم الاصل في ايراد العباس وقال ابو الحسين البصري
لا يسمع الدلالة على محل المنع بل له ان يقول انما قلت على اصلي ولا وجه لدلالتك انه قصد اثبات الحلم على
اصل بعينه فالخصم عين مناقع له في ثبوت حلم الفرع على اصله ولا وجه للمساطرة بينهما في ذلك وان
قصد اثبات الحلم في الفرع بالنسبة الى الخصم بحيث يوجب عليه الانقياد اليه وكل معترض مع منع حلم
الاصل وعدم سوغ الدلالة وانما يصور الاستماع الدلالة على حلم الاصل اذا كان اللفظ الدال
على الاصل عاما وهو مسلم الى ممنوع وعين ممنوع كالدهن فانه وان منع الحلم في الظاهر منه
هو عين ممنوع في الدهن النجس وعند ذلك فله ان يقول انما قلت على الدهن النجس
دون الطاهر وان كان قياسي عليهما فعامه العباس على اصلين وقد بطل العمل باحدهما فيبقى

التمسك بالاخر واذا ادكر الدليل على موقع المنع صنف من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع وتعذر
الاعتراض منه على دليل المستدل لانصرافه الى التطويل فيما هو خارج عن المقصود لا صلي اول النظر
ومنهم من قال لا تعد منقطعا ولا يمنع قوله الاعتراض على دليل المنع ولا على دليل المستدل لما عدم عمله دليلا
والحاكم ان القبول المنع معنى بل الانقطاع انما يتحقق في حق واحد يجيء عاجزا وكله تقيا وانا ناوهذا
هو المختار لا عن اصل الخامس التقسيم وهو في عرف العلما عباره عن ورود اللفظ بين احتمالين
احدهما ممنوع والاخر مسلما عران المطالبه متوجهه بما العرض عليه اما انه لا بد من ورود ذلك بين
احتمالين لانه لو لم يكن محملا لاحد الامرين لم يلزم بلزم للورود والتقسيم معنى ان كان يحب حمل اللفظ على ما هو دليل
عليه واما انه لا بد وان يكون احتمال اللفظ لهما على السويه لانه لو كان ظاهرا في احدهما بلزم للتقسيم ايضا
وجه بل ان يحمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه كان ممنوعا او مسلما وذلك حاصل قول المستدل الكسر
شرط الحكم وحد السبب ثبوت الملل للسبب فوجب ان يثبت وبين وجود الشرط بالسبع الصادر من
المعارض في المحل فعال المعترض السبب هو مطلق بيع او البيع المطلق الذي لا شرط فيه الاول ممنوع
والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده ولعايل ان يقول التقسيم وان كان من شرطه ورود اللفظ بين
احتمالين على السويه فليس من شرطه ان يكون احد الاحتمالين ممنوعا والاخر مسلما بل يجوز ان يكون كذلك
ويجوز ان يسلم الاحتمالان في التسليم وللن شرط ان يحلفا ما عسار ما ورد على كل واحد منهما الاعتراض
منع الساوي في التسليم لم يلن التقسيم معنى بل كان عند تسليم المدلول وايراد ما يختص به ولا خلاف انهما ان
كسرا في المنوان التسليم لا يكون مفسدا وعلى هذا فلو اراد المعترض تصحيح تعميمه فليسعه سان الطلان
اللفظ بارا الاحتمالين من غير تكليف سان التساوي بينهما في دلالة اللفظ عليهما بجهة التفصيل
لان ذلك مما يعسر من جهة ان ما من وجه بين المساوي فيه الا وللمستدل ان يقول لم قلت بعدم
المعاونة من وجه اخر بلى لو قيل انه يكلف ان يكون بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا
بالوصف الممنوع عن حكم الاصل وان يكون متقدما على منع وجود الوصف لانه لا منع الوجود على
تقدير الوصف والتقسيم على الورود وان يكون معدما على سوال المطالبه بسائر الوصف المدعى علته
لكونه مورد لفظ المستدل بين امرين والمطالبه بسائر الوصف شعور بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير
صرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به غير مفيد واريد ما يسعر بالورود بعد ما يعلم
سلم احاد المدلول بلون مساعا وهو قد علل ذلك بعض ارباب الاصطلاح بان المطالبه بسائر الوصف
لما يسعد على وجود الوصف والتسليم مشتمل على منع الوجود ومنع الوجود بعد تسليم الوجود لا يلون مقبولا
لما فيه من المناقضه وهو غير صحيح لوجهين الاول ان ما ذكره انما هو مبني على اعتبار التسليم لا بد وان يلون
ممنوع الوجود وانما يلزم المناقضه والمنع بعد التسليم اذا لو كان ما اورد عليه سوال المطالبه او لا هو
تقرير التسليم الذي منع وجوده في التسليم وسعد بران يلون غير فلا وبالجمله ممنع ايضا قبول سوال
التقسيم بعد سوال الاستفسار لان المسوول اذا كان قد دفع سوال الاستفسار طرا منع الاحتمال فالتقسيم

الاول لجوابه رجهه الجدل من وجه الاول ان بين المستدل بعض محامل لفظه وسلم ان اللفظ موضوع بازايه
حقيقة في تلك الصوره اما بالنقل عن اهل الوضع او انشاء الصادق او سان انه مشهور ايه في الاستعمال
يلون حقيقة لانه العالب وبيان عدم الاول مع سان دلالة التقسيم يلون مردودا التبين فوات شرطه
من الساوي والدلاله الثاني ان يقول انه وان لم يلن ظاهرا لحكم الوضع فيما عينته لا احمال غير
انه ظاهر يعرف الاستعمال كما في لفظ العايط ونحوه الثالث انه وان لم يلن ظاهرا بالكامر من الاوجه
ظاهر في عرف الشرع كلفظ الصلاه والصوم ونحوه الرابع انه وان لم يعد ر لونه ظاهرا بالاحتجاج
المدلول للفظ ظاهر لحكم ما اقترن به من القرايين الماعينه له في كل مسله الخامس انه وان لم يعد ر سان
الظهور به احد الطرق المفصله فله دفع التسم بوضع احمالي وهو ان يقول الاحمال على خلاف الاصل
سمي اعتماد ظهور اللفظ في بعض احماله ضروره نفي الاحتمال عن اللفظ ومع ذلك فالتسم لا يلون
واردا وقد يعد ر على سان لون اللفظ ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاحمالي وهو ان يقول لم لا يجوز
انه لا بد وان يلون اللفظ ظاهرا في بعض محامله بعد الاحتمال عن الكلام سمي اعتماد ظهوره فيما عينه
المستدل ضروره الامتناع وعلى عدم ظهوره فيما عداه اما عند المعترض فلضروره دعواه الاحتمال
في اللفظ واما عند المستدل فلضروره دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون غيره السادس ان يسلم
ان اللفظ له احتمال الوجه عما عرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه مراده الا ان ظهور المعترض
عند الدليل ان بعض محملا دون بقول ان اردت هذا فمسلم وللن لم قلت بسلامة الغرض عليه وان اردت ما عداه فممنوع
فما مثل هذا الجواب لا يلون مجيبا وان اراد المستدل الجواب التعمي فان كان قادرا على سوال
كلامه على احد القسمين فالاولى في الاصطلاح تنزيله على اظهرهما حذرا من التطويل وللن منزلا
على اسهلهما التمسة والقرب في المقصود ان امكن وان كان الجمع جايزا اسرعا وان لم يقدر على
سي ورد لذلك ان منقطعا واما موقع سوال التسم فجوازان يكون بعد منع حكم الاصل لونه متعلقا
بالوصف الممنوع عن حكم الاصل وان يلون متقدما على منع وجود الوصف لانه لا منع الوجود على
تقدير الوصف والتقسيم على الورود وان يكون معدما على سوال المطالبه بسائر الوصف المدعى علته
لكونه مورد لفظ المستدل بين امرين والمطالبه بسائر الوصف شعور بتسليم كونه مدلولا للفظ لا غير
صرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به غير مفيد واريد ما يسعر بالورود بعد ما علم
سلم احاد المدلول بلون مساعا وهو قد علل ذلك بعض ارباب الاصطلاح بان المطالبه بسائر الوصف
لما يسعد على وجود الوصف والتسم مشتمل على منع الوجود ومنع الوجود بعد تسليم الوجود لا يلون مقبولا
لما فيه من المناقضه وهو غير صحيح لوجهين الاول ان ما ذكره انما هو مبني على اعتبار التسليم لا بد وان يلون
ممنوع الوجود وانما يلزم المناقضه والمنع بعد التسليم اذا لو كان ما اورد عليه سوال المطالبه او لا هو
تقرير التسم الذي منع وجوده في التسم وسعد بران يلون غير فلا وبالجمله ممنع ايضا قبول سوال
التقسيم بعد سوال الاستفسار لان المسوول اذا كان قد دفع سوال الاستفسار طرا منع الاحتمال فالتقسيم

بعد لا بورد ضرورة لوقوعه على الاجمال وقد اسلفنا وان احتاج عند تعيين ما فصله بكلامه بعد التعيين لا حاجة
الى التعميم بل لجهة ورود الاعتراض على ما عينه دون غيره الاعتراض السادس منع وجود العلة في
الاصل وللمانع النظر في الاصل ومعرفا عن حكم الاصل وجهة حاصره في النظر في حكم الاصل وعن التعميم لما
ذكرناه في السؤال الذي قبله ومثاله ما لو قال الشافعي في مسئلة طلاق الكتابي مسلما حيوان يغلب الاناس
ولوغه سبعا فلا يطهر طلاق بالدباغ كالخمر بصفة الخمس لا اسلم وجود علة الاناس في نوع الخنزير سبعا وجوابه
بذكر ما يدل على وجوبه من العقل او الحس او الشرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة وان تعذر لفظه ما لا يمكن للخصم
منعه وان كان احتمال اللفظ له بعدا وذلك كما لو قال في المثال المذكور اعني به ما دام لم يغلب على طعمه
الطهارة وان تعذر لفظه ما له وجود في الاصل عنوان لفظه لا يحتمل لغة فالمختار انه لا يقبل وان وجد
قوله بعض المناظرين ودليلا ان وضع اللفظ اما كان لقصد تحصيل المعنى منه وان يعرف كل احد ما في
ضميره ليعين بواسطة اللفظ المستعمل ودليل شروط بضبط الوضع ضبطا يشيع معه نحول الزمان
والنقصان واذا قبل من كل احد تقدير لفظه مما لا يحتمل لغة حاله عجزه عن تقرير دلامه افضى ذلك الخاصة
اللغة وابطال فائدة وضعها ليف وانا طلاقة لزلك اللفظ دليل ظاهر على ارادة مدلوله وعذر له
عند المنع بتعذر ما لا يطاع في تقرير له لا اعتراض التاسع لزوم الوصف المدعى علة ولما كانت
العلة صفة للوصف المدلول وموقعه على وجوده وجب ان يكون النظر فيها تعلقا وانتاجا راجعا
الى النظر في وجود الوصف وهذا هو اعلم المسئولة الواردة على العباس لعمومها ورودها على كل ما يدعى
لونه علة واتباع طرق اثباته وتصويبا له كما سبق بعضه وقد احتفل العلماء في قبوله بغيا
وانتانا والمختار لزوم قبوله وذلك لان اثبات الحكم في النوع مما لا يمكن استناده الى محل اثبات حكم
الاصل دون جامع بينهما والجامع لجبان يكون في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق
تقريره والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فمسمى الممكث به في الغائط فلو لم يعلل منع ما ليس الوصف
والمناظرة بما سبق اقصى ذلك الى التمسك بالاوصاف الطردية بعد المتعلل بما سبق مطالبته بالتاثير
ولا يخفى وجه فساده وايضا فان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس عند انتفاء المسالك
عنه ما لا يعلم العباس فيه بحيلة او شبهة لاجماع الصحابة عليه ولم ينقل عنهم انهم تمسكوا بالعباس
عليه طردية مع مسافته على حكم الاصل ولله الحمد حيث قبول سؤال منع التاثير ومنع كون الوصف مؤثرا
وغير هذا فلا بد من ذكر شبه المرادين لله وتخصيص جوابها وقد احتجوا بشبهة الاولى انه لو قبل
سؤال منع التاثير فما من دليل يدل على كون الوصف علة الا وهذا السؤال وارد عليه الى ما لا نهاية
بتمامه فيجب رده حفظا للكلام عن الخبط والثانية انه لا معنى للعباس سوى رد الفرع الى
الاصل بجامع وقد اتى بما يستند المستدل وخرج عن وظيفته بعلى المعترض بالقدح فيه الثالثة انه ان اكتفى
اولا بما سبق تحكم في الاصل ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة احتاج الى بيانه
السابعة انا لو سلمنا فلم نجد سوى هذه العلة فعلى المعترض القدح فيها او ابداء غيرها الخامسة انهم

قالوا عجز المعترض عن الاعتراض على الوصف المذكور دليل صحته فالمنع الصحيح مع وجود دليل الصحيح
لا يكون مقبولا المسادسة سلمنا قولهم حاصل هذا السؤال يرجع الى المعارضة في علة الاصل وحينئذ ان يكون
مسادعا فيها ليتصور الخلاف في الفرع السابعة ان حاصل العباس يرجع الى تشبيه الفرع بالاصل
والشبهة تجذب وقد تحقق لك مما ذكر ان الوصف الجامع فلا حاجة الى ابداء غيره الثامنة قولهم هذا
الوصف مطرد فلم يخلف حكمه في صوره فكان صحيحا والجواب عن الاول ان السلسل منقطع
بذكر ما تقدم اذ في النظر في العلل والطرق التي سناها قبل فان المطالبة بتعليلها تغلب على الظن كونه علة بعد
ذلك يكون تقليدا وهو مردود اجماعا وعن الثانية لم نسلم تحقق التباين كما مع لا يغلب على الظن كونه علة
وعن السالبة لم نسلم ان الاصل عدم كل ما يتعلق بالحكم معه من الاوصاف وعن السابعة ان البحث مع عدم الاطلاع على
عين الوصف المذكور وطرق وطرق اثبات العلة كاف في ذلك صوابا عن سؤال المطالبة وغير مقبول له لا انه رد
له وعن الخامسة انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة لكان عجز المستدل عن تصحيح العلة دليل
فسادها ولا اولوية ولان عجز المعترض عن الاعتراض على ابطال ما ادعى العلم في الفرع دليل العلم في الاصل وعن
السادسة ان سلمنا ان اثبات الحكم على الاصل وان كان مستندا زعما فلا نسلم ان كل دليل ظني يدل على كونه علة في
الحكم المختلف فيه وعن السابعة ان اثبات الحكم في الفرع متوقف على اثباته ولا نسلم ان تطلق المشاركة بين
الاصل والفرع في مطلق وصف معتد للطرد وعن الثامنة ان حاصلها يرجع الى الاستدلال على كون الوصف الطردي
لكونه غير منعكس وهو باطل بما سبق في طرق اثبات العلة واذا علم انه لا بد وقبول سؤال المطالبة بالتاثير وانه
لا بد من الاتيان على كون الوصف علة بطرق اثباته ذلك ما عدا الادلة التي قررناها قبل الاعتراض
التاسع سؤال عدم التاثير وهو ايراد وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم توهمه وقد قسمه الجدليون اربعة
اقسام الاول عدم التاثير في الاصل الوصف ودليل كون الوصف المأخوذ في الدليل طردا بالمناسبة فيه
والشبه وذلك كما لو علل وصف الصبا لجواز قصرها ولا يعلم في الاداء على وفقها كالعرب فان عدم القصر وصف
طردي بالنسبة الى الحكم المذكور الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه في
اثبات الحكم في الاصل المعلل عليه بغيره وذلك كما اذا قال المستدل في سع الغايب مسع عين مرئي فلا يصح سعه
كالطير في الهواء او السمك في الماء فان ما وصف في الاصل من الجزء السليم مستقل بالحكم وهو النوع مما اختلف فيه
ورده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ومن تابعه مصيرا منهم الى انه اساء الى علة اخرى في الاصل ولا
يلتفت بعلل الخصم الواحد في محل واحد بعلتين ومنهم من قبله مصيرا منهم الى ان اشاع التعليل الحكم بعلتين
وقد يكفي تقرير كل واحد من الماصرين وما هو الصحيح منهما الثالث عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل
وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل به كما لو قال المستدل في مسئلة المودع اذا انفقوا اموالنا ضاعة شركة
فلا يجب عليهم الضمان بتلفها هو الباقي دار الحرب فان لا تلاف في دار الحرب لا اثر له في وجوب الضمان
صورة الاستواء في الحكم عدمهم في دار الحرب ودار الاسلام وحاصل هذا الكلام يرجع الى عدم التاثير
في الوصف بالنسبة الى الحكم المذكور ان كان ظرديا او الى سؤال الالغاء ان كان مؤثرا الرابع عدم التاثير

محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل لا مطردا في جميع صور النزاع وان كان مناسبا
وذلك كما لو قال المستدل في مسئلة ولاية المراة رددت نفسها من غير لغو فلا يصح نكاحها وذلك
من حيث ان النزاع واقع فيما اذا رددت نفسها من الكفو وعدم الكفو هنا انما احلف
في قوله فيردد فهم منصص انهم الى منع حوار العرض في الدليل وقيل من لم يمنع رد الدليل وهو المختار
على ما عرفناه في كتاب الجدل واما مثال القسم الرابع وهو عدم التاثير في محل النزاع ورجع
حاصل القسم الثالث وهو عدم التاثير في الحكم الى عدم التاثير في الوصف وانما قلنا سوى غير
عدم التاثير في الوصف وعدم التاثير في الاصل او عدم التاثير في الوصف فراجع الى ما ان انتفاء
مناسبة الوصف وسواء المطالبة يعني عنه وجوابه جوابه فلا نحتاج معه الى عدم التاثير في الاصل
في حاصله يرجع الى المعارضة في الاصل لانه غيره وجوابه جوابه كما مر وعلى ذلك فقد يكون
احد الوصفين الذي لا مناسب لحكم في الدليل مقدرا بان يكون مبنيا الى نفي المانع الموجود في صوره
النقض ووجود الشرط الفائت فيها لقصد دفع النقض وتميزا الى قصد العرض في الدليل في نحو
صور النزاع كما لو مثل احد الاولياء في دار الحرب في مسئلة المرتدين فلا يلزم عدم التاثير اذ هو
غير مستغنى عنه في اثبات الحكم اما لقصد دفع النقض او لقصد العرض الاعم اض التاثير
الغدح في مناسبة الوصف المعللة وذلك ما يلزم من ترتب الحكم على وفقه لتحصيل المطلوب منه وجود
المفسدة مساويها او راجحة عليها وقد سبق وجوه الاختلاف فيه وان المختار ابطاله الا ان يترجح المصلحي على المفسدة اما نظرا الى احتمالي او تفصيلي كما سبق فيما سبق والاعتراض على التاثير
الغدح في صلاحية الوصف المعلل الى ما علل به والمقصود ذلك لو علل تحريم المضاهير على التاثير في
حق المحارم فالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين الرجال والنساء المهدية بالمحور بالحرمة المؤبدة وعلم الوصل
بالمساع وصوله الى الاتي على الوجه المشروع حتى ينسد عليه باب الطمع في معرفات الهم والتهم الهما
فان للمعترض ان يقول هذا الحكم غير صالح لاضافته الى هذا المقصود من حيث ان سد باب التطلع
ادعى الى محذور الوقوع في الزنا وجوابه ان تحريم المؤبدة مما تمنع النظر الى المراة سهوا
عادة مع الامساع العادي على الزمان يلتحق بالامساع القطعي وهو سد باب المحور بالكلية
الحادي عشر ان يكون الوصف المعلل به باطنا خفيا وذلك كما لو علل بالوضاءة والعصمة بانه
قد يعارض العصمة والوضاءة من الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بنفسها فلا يلزم على
الحكم الشرعي الخفي لا معرفة له وجوابه ان سبب سقط الفرض مما لا يدرك بالعلم الصحيح الظاهر
وضبط القصر مما لا يدرك بالابعاد الظاهرة وكل ذلك معلوم في الجملة فما لا يعلم الا على الاعتراض
الثاني عشر ان يكون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل
بالحرج والمشقة والزجر والردع ونحوه فانه قد يعارض مثل هذه الاوصاف ما يضطرب ويختلف
باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فقد يباح فيه رد الناس الى المظان الظاهرة

لحليه دفعا للعسر والحرج عن الناس والبحث عنها ومنعا للاضطراب في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب
الاختلاف في هذه الاوصاف بالزيادة والنقصان ونحو ابه اما سبان لو نيا على ما ضبطا بنفسه او
بضابطه لضبط الحرج والمشقة بالسفر الاعم من اصل المالك عسر النفقة وهو عبارة عن خلف الحكم
مع وجود ما ادعي كونه علة له وقد اوما في مسلم تخصيص العلة الى وجه دلالة على ابطالها ووجه
الابطال عنه مما اذا كان العلة منصوصة او مجمعا عليها او مستنبطة وفي صوره النقض بحيث او فوات شرط
ما لا بد منه في المستدل والذي يخص بالحق فيه هنا وجوه احدها في الجواب الاول منع وجود العلة في صوره النقض
ان امثل ذلك كما لو قال ان في مسئلة زكاة الحلي مال عن نام فلا تجب الزكوة كالثياب المعدة للبذلة فعال المعترض هذا
منتقض بالحلي المحظور فانه غير نام ومع ذلك فان الزكوة تجب فيه فعال المستدل ان الحلي المحظور غير نام والمانع من
وجود العلة في صوره النقض دفعا للنقض ان النقض وجود العلة ولا حكم فاذا لم توجد العلة في صوره النقض فلا
نقض للمستدل اختلفوا في المعترض هل له الدلالة على وجود العلة في صوره النقض عند منع المستدل لوجودها فمنهم
من قال له ذلك اذ به يتحقق اعتراضها وهو كلام المستدل وكان له دلالة لعجزه الاعم اضافة ومنهم من منع دلالة ما فيه
من قبل العاجز على بطلان المستدل اعتراضا والمعترض مستدلا والواجب انما هو التعليل وهو انه ان تحقق دلالة
للمعترض في هذه كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق اخر وهو اقرب
الى المقصود وان لم يكن كلام المستدل مما يدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في صوره النقض
فاذا منع وجود العلة فان قال المعترض تعذر النقض الذي دللت به على وجود العلة لا بد من سموعا للوجه اسعا
في النقض على نفس العلة التي النقض على دليلها ودلالة الوفاق الخفي في مسئلة سنة التيلة وتعيينها التي تسمى الصوم
وجب ان نصح كما في محل الوفاق دل على وجود الصوم بقوله ان الصوم عباده عن الامساك مع الصلاة وهو موجود
فيما نحن فيه فعال المعترض هذا منقض عما اذا بقي بعد الزوال وان قال المعترض للمستدل انما سلمت الامر الا محلوم حاصل
اما ان نعتبر وجود الصوم في صوره النقض او لا نعتبره فان كان الاول فعلا اسلمت علتك وان كان الثاني فعدم
النقض ما لم نتزل الدليل على وجودها وان اورد الدلالة في معرض النقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة
به على وجود العلة في صوره النقض والحكم فيه على ما سبق في الدلالة على نفي الحكم في صوره النقض الثاني منع تخلف
الحكم وانما كان دلك دفعا للنقض لما ذكرناه في منع وجود العلة وذلك كما لو قال ان في مسئلة السب الصغيره
سبا فلا تضرح بحرز احجارها كالسب البالغ فعال المعترض هذا منقوض بالسب المخونة فانه يحرز احجارها
وقال للمستدل احد صحة احجار السب المخونة والكلام في محل المعترض الاستدلال على تخلف الحكم في صوره النقض
كالكلام في دلالة النص على وجود العلة وقد عرف ما فيه الثالث ان يكون النقض على اصل المستدل خاصه
وذلك كما لو قال ان ضحى في مسئلة الرطب بالتمر باع مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما لو باع صاعا بصاعين
فعال الخصم هذا منقض على اصلك بالعرايا فانه يصح وان باع مال الربا بجنسه متفاضلا وجوابه من وجهين
اوجههما الاول ان سلم وجود النقض ممانعة تقتضي المنع من ما بقي وفوات شرط من قبل الحكم به على
اصله الثاني ان سلم وجود النقض لم يقبل لما هو من قبيل المعارضة في الدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة لما هو على حد سبب

احد القرينين وسقوط الحكم على وفق العلة المعللة بالاتفاق ولا مساواة من المتفق عليه والمختلف فيه والمنع
في معارضة دليل العلة الثالث ان سلم ان تخلف الحكم في المعارض لاحد امرين والمنع لا يعارض عليه بما
ولا بما خص به كل في صوره العراريا المدكور الرابع ان يكون اثر النقض على اصل المعترض لا غير
ونوجيهه ان يقول المعترض بهذا الوصف بما لم يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول
المستدل انما دلت على تعليل في الصور التي ادعي محل النزاع ومذهبك في صوره النقض لا يكون تعليلا
والا كان تعليلا في محل النزاع وهو محال وهل يحب على المستدل الاخراز عن دليله النقض اختلفوا فيه
قال بوجوبه لغزيه الضبط وتعذر الشرع لضبط ولان ما اشار اليه المستدل في الوصف المعلل به اذا كان
مشتملا فانما ان يكون انتفاء الحكم في صوره النقض لمعارض او لمعارض فان كان الاول فلا يكون الوصف علة
لما سلم بوجوده في مسئلة تخصص العلة وان كان الثاني فقد ثبت ان للعلة معارضا منتفيا عليه فلا يجد وبقيه
على الدليل لان المناط يكون ظاهرا وليس للناظر الحكم بالحكم عند ظهوره سليما دون ظهوره اشتغالا بمعارضه فلكل
الناظر عذرا نا استقطنا عنه كلفه نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فسقط بما عداه على حكم الاصل وسلم
من لم يوجبه بسكامنه بان ما يتبع به الاحتراز عن النقض اما ان يكون جزءا من العلة او خارجا عنها فان كان الاول فالعلة
لا يكون علة دونه وما مثل هذا الاختلاف في وجوب دليل في العلة لعدم تمام العلة ونزاع فيه فقد نازع في انه
هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون مسيرا الى نفي المعارض او لا يكون كذلك فان كان
الاول فقد يعترض عليه بان يقول لا نسلم ان ما اشار اليه المستدل هو الدليل المنصوب للحكم واسقاط المعارض ليس من الدليل
ولو فرض انه من الدليل كان خلاف الفرض في هذا القسم وان كان الثاني فالنقض عليه مندفع به لان النقض عبارة
عن وجود العلة ولا حكم فاذا كان المدلول خارجا عن العلة ولا حكم اشار الى نفي المعارض فالعلة ما دونه موجودة
في صوره النقض ولا معارض وكان النقض بينها فان قيل انا الوصف الملحوظ للاحتراز عنه الحكم العلة لتعلق
رفع النقض به وان لم يكن مناسبا قلنا قد سبق ابطاله في تخصيص العلة الاعم الرابع عشر النقض وهو النقض
على المعنى وقد ذكر باطرق ايراده ووجه الانفصال عنه في سرد العلة وتحصيل الاجوبة هاهنا منع وجود المعنى
الذي اشار اليه في صوره النقض ومنع تخلف الحكم عنده وما في الاجوبة التي اوردناها في سؤال النقض قبله الا عشر
الخامس عشر المعارضة في الاصل يعني وذلك اما على تعليل المستدل سواء كان مسلما التعليل لمعارضة على
حكم دون الاصل في الاصل او بالطرد او بالعوت او على مستدل التعليل على وجه يكون داخلا في التعليل وخارجا
عن العلة ودليل كل معارضة على وجوب النقاض في الاصل المستدل بالعلة الجامعة العذر ان الخارج في الاصل
وكونه وحده اختلف الحكم لكون في ضمنه ضمنهم مردوده بنا منه على انه لا معنى لتعليل الحكم الواحد بعلتين
بعينهن ولهذا فانا لو فرضنا امورا دنا دليل المستدل مجردا عن المعارض صح التعليل به اجماعا وانما صح التعليل
به لصلاحيته له لعدم المعارض فان العدم لا يكون علة ولا داخلا فيها لما سبق تقريره فاذا صح
التعليل به مع عدم المعارض صح مع وجوده لانه لا معنى للعلة الا ما يستلزم الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود
في الوصفين وكان كل واحد منهم من حيله واوجب جوابه على المستدل وهو المحاذرة لانه

اما ان يكون موجودا في الاصل وصفان فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا او لا يكون كذلك لا جائز ان يكون كل واحد
منهما مستقلا لما سبق مرارا في امتناع دليلين مستقلين على حكم واحد واما ان يكون احدهما مستقلا دون الآخر فاما
ان يكون الحكم ثابتا بما دل عليه المستدل لا غير او بما دل عليه المعترض لا غير او بهما جميعا لجواز ان يكون العلة
مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزء منها لا جائز ان يقال بالاول والثاني فانه ليس تعيين احدهما للتعليل
والغاء الآخر مع تساويهما في الاقتضاء اولى من العكس فلم يبق منه امتناع تعليله
الحكم بالاصل الى الفرع وتعذر بتساوي الاحتمالات الثلثة فلا يخفى ان التعذر يمنع تعذر ان يكون
العلة ما ذكره المعترض وتعذر ان يكون العلة هي الصفة الجامعة بين الوصفين والمناقضة تقدير التعليل
بما دل عليه المستدل لا غير لا يخفى ان وقوع احتمال ما احتمالين عليه مع وقوع احتمال واحد بعينه كما هو كذلك في التقدير
يكون مشعرا للظن بشرط ان يكون ما ابداه المعترض صالحا للتعليل ولا دخول فيه عند كون ما ابداه المستدل
صالحا والا فلا معارضة وهل يجب على المعترض بعد ما ابداه معارضا في الاصل ابداء الفرع احتلفوا فيه فمنهم
قال لا يجب عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع فمسلم المستدل الى سلم وجوده فيه ليصح الالحاق
وان لم يسلم ذلك فعلى المستدل بيان وجوده فيه ومنهم من قال لا بد له من بعد ابداء الفرق ودليل الا يتم
دون بعد ابداء الفرق والمختار انه ان وصف المعترض الفرق فلا بد له من بعد وان لم يتصد الفرق بان يقول هذا
الوصف قد سلمته لا بد وان ادراجه في التعليل لما دل عليه الدليل فان كان معترضا عن موجود في الفرع فعدم الفرق
وان كان موجودا في الفرع فالحكم يثبت بما في الفرع لمجموع الوصفين وسلم ان المستدل لم يثبت ذلك العلة
في الاستدلال بعضها وان سلم فاما ان يكون ما ذكره المعترض قدرا لا سبيل لاحد فيه فهذا اظهر مما اذا كان المعترض عليه اصلا وان كان
من الاصول المعترض عليها معدوده ضمنهم من منع رد كل الاقضايه الى النزع مع امكان حصول المقصود بالواحد
منها ومنهم من جوز ذلك لكونه اقوى في افاده الظن ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار في المعارضة
على الاصل على واحد ومنهم من حجره لان المستدل قصد الحاق النوع بجميع الاصول جادا وقع
الفرق بين الفرع وبعض الاصول وعدم معهود المعترض من ابطال غرض المستدل ومنهم من قال لا يلزم
المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في بعض دون البعض وتعذر قياس المستدل عليها على
الاصل الذي لم يعارض جمله وبه تنتفي المقصود بايات الحكم او بعضه والزين اوجبوا المعارضة في
جميع الاصول منهم من اراد حسم الحاد المعارض في العلل دفعا لاشتغال الانام ولان يكون معاندا في الحاده
لانحاد وصف المستدل اذ منهم من جوز المعارضة في كل اصل بعد ما في الاصل الاخير جوازا ان لا يسلم علته
في الكل على واحد منهم احتمل ظهوره ومنهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار في الجواب على اصل واحد وبه
يتم مقصوده ومنهم من قال يجوز ذلك حتى ان المستدل الثاني صحح القياس على الكل وعلى هذا تقع الخلاف فيما
لو عارض في بعض الاصول فهل يحب على المستدل الجواب لا لاوجه في الجواب سنح او جه الاول
سنح وجود الوصف المعارض به في الاصل الثاني المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة
مرجانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم الثالث ان سلم لزوم ملغاة جنس الاحكام

كالطول والقصر ونحوه السوابع ان سلم انه ملغى في حس الحكم المعلل وان كان مناسبا وذلك كالذكورة في باب
العتق الخامس ان سلم انه مدار مستقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به وعند ذلك يمتنع ان يكون علة
مستقلة في محل التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع استقلاله للثبوت مالم يمتنع استقلاله وهو
ممتنع فان عارض المعترض في صورة الغاء وصفا اخر غير ما عارض به في الاصل فلا بد من ابطاله وإلا فالقياس
متعذر ولا يمكن ان يقال في جوابه ان كل وصف يختص بصورة فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا اخر
المسمى في الاصطلاح بعدد الوضع فان للمعترض ان يقول العلل عندنا هي المركبة من الوصف الحكمي في
الحكم في كل صورة دل صوره بعلة على الصورة الاخرى واذا جاز تعدد الحكم في صورتين بعلتين يجب ان لا يلزم
من اضافات الحكم في كل صورة بعلة مع عدم علة الصورة الاخرى وهي الغاء ما وجد في تلك الصورة السادس ان
سلم رجحان ما اذكر على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي تاتي ذكرها وعند ذلك يمتنع جعل
ما عارض به المعترض علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من اهمال الراجح واعتبار المرجوح ويمتنع ان يكون داخلا
في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع بخلاف الحكم عنه مع رجحانه صورة انتفاء الوصف المرجوح وهو
وجه اخر وهو ان يكون احد الوصفين في الاصل المستنبط منه متعديا والاخر قاصرا وذلك لا يخلو اما ان يكون
طرف الاضافات او النفي فان كان طرف الاضافات فلا يخلو اما ان يكون الوصف المتعدي جزء العلة او خارجا
عنها فان كان جزء العلة فالوصف القاصر لا غير فان خارج عنها فلا يخلو اما ان يكون الوصف المتعدي
مساويا للقاصر في جهة اقتضائها وان الرجحان في جهة الاقتضاء للقاصر فالتعليل
بالمتعدي اولى وسلامة رجحة الارجحان والمفصل اما الارجحان فهو ان التعليل بالمتعدي ليس ممنوعا عليه بخلاف التعليل
بالقاصر والتعليل بالممنوع عليه اولى واما المفصل فهو ان فائدة المتعدي ليس القاصر لان فائدته
القاصر اما هي ظهور الحكمة الباعثة في الاصل لسرعة الانقياد وسهولة القبول والمتعدي شامل للقاصر مع هذا
المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفرع وهو اعم فوائد العلة عند الاكثرين وهو ان لزم والتعليل بالوصف
المناسب القاصر مقابل بمثله حيث انه يلزم اهمال التعليل القاصر اهمال المناسب المتعدي مع كونه راجحا
والتعليل بالقاصر وان كان على وفق النهي الاصلي لما في الفرع من التعليل بالمتعدي على خلافه لانه يحالف لما وقعت
مخالفته في الاصل فلم يظهر مخالفته ولو عمل بالقاصر لوقعت النهي الاصلي لان عند العمل بوجوده ما وقع
الاتفاق على مخالفته ومخالفه ما لم يقع الاتفاق على مخالفته وهو الوصف المتعدي فكان مرجوحا فان قيل
لما ان التعليل بالوصف المتعدي يلزم منه مخالفه ما لم يقع على مخالفته والوصف القاصر وما ادى الى مخالفه
النهي الاصلي فكان فيه مخالفة لظاهرين احدهما مسقوط على مخالفته والاخر غير مسقوط على مخالفته والتعليل الوصف
القاصر يلزم منه العمل بمقتضى الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد وهو الوصف المتعدي فلما هذا قائل بعلة ما نم
بعد ان سلم الحكم في الاصل لمعنى وان كان قاصرا فلا اصل ان يستند الفرع بما وجد مساويا لوصف الاصل في
الاقتضاء طردا الى نهاية القياس والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة على النهي الاصلي للزوم النهي الاصلي
مخالفة في الاصل بعمل ما فصل ما فصلناه للحكم في الفرع وعند ذلك فسرجح ما ذكروه من وجهه ان العمل بالوصف

المتعدي عمل به وباصل متفق على النهي الاصلي والعمل بالقاصر عمل به وباصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعمول
به من جانبنا وكان ما ذكرناه اولى فان قيل لما كان المانع للحكم قائما مطلقا وعند ذلك فالتعليل بالقاصر
اولى لما فيه من موافقة الدليل السمعي والعقلي من موافقة النهي الاصلي بخلاف المتعدي قلنا المانع في الفرع سندعي وجود
المقتضي له الا ان الحكم يكون فيه مشتغلا لا شفاء ما يقتضيه لا لوجود ما فيه فدعوى وجود المانع في الفرع مع وجوب
وجود العلة المقتضية للاثبات على الاصل مما لا اصل له ليبنى وان ما صل هذا المانع مرجوح عند الحكم بالنسبة
الى الوصف القاصر المتعدي على ما وقع به الفرض في اثنا الكلام مساو للقاصر في المقصود فكان مرجوحا بالنسبة الى المتعدي
ايضا فكان المتعدي اولى كما سلف في النهي الاصلي فان قيل لما كان المتعدي قد يعرى عن اضافات الحكم في الفرع فالقاصر يعرف
فيه عن الفرع وكان معرفة ثبوت الحكم في الفرع مقصودا للشارع معرفة اسبابه ايضا عن مقصود له فلما هذا اما
يتبين ان لو لم يوجد في الفرع ما هو مساو للعلة القاصرة في الاصل فيما يرجع الى جهة الاقتضاء والمقصود المطلوب
للشارع اضافات الحكم لان تعريف العلة القاصرة كتعريف الحكم في الفرع اما هو مساو على انتفاء مقصود الحكم ولن يتصور
ذلك مع وجود ما هو مساو في المطلب والاقتضاء ما هو المقصود في الاصل ولا يسقض الوصف القاصر في الاصل علامة
على اثبات الحكم في الفرع مع وجود الوصف المتعدي فيه وهو مساواته للقاصر في الاقتضاء على ما وقع به الفرض مع وجود
الوصف وان العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف اسناد الحكم في الفرع الا مع ضميمة اسناد غيرها واسناد النص والاجماع
بخلاف العلة المتعدية في طرف الاثبات فما استقل بالتعريف يلزم ان لا يستقل نعم قد يتوقف العلم بالعلة
المثبتة على اثبات المعارض لان اسناد المعارض وحمله المعرف ولا الداعي بخلاف ما سوف عليه العلة القاصرة
في تعريفها تفي الحكم في الفرع والعمل بها هو معرف بعضه من غير توقف في تعريفه على غيره اولى وعلى هذا يلزم الحكم
ان كان الوصف المتعدي راجحا في جهة اقتضائه على اولى من الوصف المتعدي ان يوقف استدلاله على اجراح القاصر في
التعليل وليس لاجراح القاصر هو قوفا على استدلال المتعدي ليلزم الدور لجواز انتفاء كل واحد منهما في اجراح صاحبه في التعليل ليسقط
ولو انه معا تعارضا واجراحا حينئذ انه سوقف ادخال القاصر في التعليل على عدم استدلال المتعدي وقوله لما بالعكس وهو انا
ان كان المتعدي مرجوحا في جهة اقتضائه بالنسبة الى الوصف القاصر فالوصف القاصر اولى بالنظر الى المحافظة على
زيادة المناسبة المعتبرة سورة الحكم على وفقها والنظر اليها واذا وجب اهمال فائدة المتعدي اولى بالفائدة زيادة
المصلحة وصلاح المطلب وما سلق به العقل وسوغه الاعتماد في اسناد ثبوت الحكم الا نه الاصل تحكم لان الحكم
معللا وفائدة التعدية اما تعرف بعد تعريف كتعليل الحكم بما علل بنظائره في مناسع النظر فما علل به الحكم في الاصل ولا سبيل
ان ما هو اسد مناسبة للحكم يلزم استوفى الفهم بالتعليل للحكم الثابت في الاصل فان التعليل به اولى فان كان جهة
المساوي في الارجحية غير معلومة ولا ظاهرة فالتعليل بالمتعدي اولى نظرا الى ان العمل به اولى على تقدير ان يكون مساويا
وعلى تقدير ان يكون راجحا اما مع سلم العمل به على تقدير ان يكون مرجوحا في نفس الامر ولا يخفى ان العمل بالعلة
يتم على تقدير المتعدي اولى مما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد بعينه وعلى ما فصلناه في طرف الاثبات يلزم
الحكم في طرف النفي هذا ظاهر ان كان الوصف المتعدي راجحا في خارج العلة القاصرة واما ان كان راجحا فيها فان كان
كذلك في طرف الاثبات والنفي وسواء كان المتعدي راجحا في العلة القاصرة او مرجوحا او مساويا اما في طرف الاثبات

فلان التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه اهمال الوصف القاصر وتعطيله ولا كذلك بالعكس ولا يخفى
ان الجمع اولى من التعطيل فان قيل الا انه على تقدير ان يكون الوصف المتعدى راجحا او جعلنا الوصف
المتعدى القاصر داخلا في التعليل فيلزم منه ان يخلف الحكم في الفروع الوصف المتعدى الراجح وهو
ملغاة والوصف المرجوح وهو ممتنع قلنا هذا انما يستقيم على تقدير ان يكون رجحانه ظاهرا
ولا يستقيم على تقدير ان يكون مرجوحا او مساويا ولا يخفى ان احتمال وقوع العمل بهما يتم على تقدير
تقدير ان يراد بالعمل بالامين العمل به الاعلى تقدير وجود بعينه لغة وان العمل بالقاصر وان كان ممنوعا في اهمال
الوصف المتعدى في الفروع الا انه لا يلزم منه اهماله مطلقا اذ هو داخل تحت العلة ولو عملنا بالوصف المتعدى
فقط يلزم منه اهمال القاصر وتعطيله مطلقا فالعمل بالقاصر يكون اولى على هذا يلزم الحكم ان كان الى
في طرق المعنى ايضا مثل اولى لمافيه من تعليل مخالفة المقتضى للاثبات هذا ظهر الترجيح واما ان تخفف
المعارضة من ترجيح بعد الوقت التام فعلى ما اسلفناه من القول بالحصر عند المعارض مع العاشر
فلا مانع من الجزم على تلك القاعدة هاهنا الاعتراض السادس عشر سؤال التركيب وهو الوارد على
القياس المركب وقد سامعنى القياس المركب واقامه ووجه تسميته بذلك والسؤال الوارد عليه وجوابه
في شروط حكم الاصل الاعتراض السابع عشر سؤال التعدية وهو ان يعدى المعترض في الاصل معنى
ومعارضة بحكم يقول للمستدل لما علقته به وان يعدى الى فرع مختلف فيه فالذى علقته به ايضا قد يعدى الى
فرع مختلف فيه وليس احدهما اولى من الاخر ودلك كما لو قال الشافعي في مسئلة اجبار البكر البالغة
اجبارها كالبكر الصغيرة فعارضه الحنفي بالصغر وقال البكارة وان عدت الى البكر البالغة فالصغر متعد
الى البكر الصغيرة وهذا ايضا مما اختلف فيه والحق انه لا يخرج عن سؤال المعارضة في الاصل مع زيادة التشويه في
التعدية وجوابه بطلان ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما اسلفناه في سؤال المعارضة
في الاصل ومهما لحق بتلك الطرق فعد اندفع ولا انو لما اشير اليه من التشويه حلافا للدراكي الاعتراض
الثامن عشر منع وجود الوصف المعلل به في الفرع وجوابه كما في منع وجوده في الاصل وقد عرف
الاعتراض الثامن عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر
او بوجود مانع الحكم او فوات شرط الحكم ولا مدرد بيان بخفقة وطريق كونه مانعا او شرطا على ما مر في طرق
اثبات العلة المستدل بوجود الوصف الذى علل به من السبر والاستنباط وقد احلفت في قوله فمنع منه فقيم
ممكنا منه فانا المعارضة استدلال وما وحق المعترض ان يلزم ها هنا ما منا وقلبه الالزام وهو المعارضة
اذ يلزم منه ادهم ما ساه المستدل بلفاوه منه دليله لدليله ولا حجر عليه في سلوك طرق الهدم ولا بما اذا عبر دليله
طريقا في الهدم فان لم يكن لها هادم سواه علم منه ليظل معصوم المناظر واحلت قائله النجح والاجتهاد
والوجه في حرام عند بوجهه ان قدح منه المستدل نكل بالمعترض ان يعدى به فعله ان لو كان المستدل
ممكنا به وان عجز عن جمع ذلك فعد احلفوا في جواز دفع ما لترجيح بهم ولم يجوز ذلك اعماد اسم على انها
دليله المعترض وان كان مرجوحا بالنسبة الى ما دليل المستدل لعدم الخروج بذلك عن كونه اعتراضا ومنهم وجون وهو

الحجار لانه مهما ترجح ما ذكره المستدل لوجه من وجوه الترجيحات الاتية كان العمل به معينا وهل يحمل على المستدل
ان يدل على دليله ما يومي الى الترجيح منهم من اوجبه ليتوقف العمل بالدليل عليه وكان عدم الدليل فليلزم
ولم يلزم الدليل او لا بل بعضه ومنهم من لم يوجبه لما في التكليف به من الحرج والمشقة والاختيار الاول
اما ان يلزم ما به الترجيح يرجع الى العلة فان يلزم وصفا صالحا صالحا فيها او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا
يذكره في الدليل او لا يكون دالا للدليل وان كان الثاني فلا لانه مؤول عن الدليل وعدا الى تسميه
حصفه والترجيح ما مر خارج عن الدليل انما هو بوابع ورود المعارضة فدلوه بعد المعارضة وان يوقف عليه
اهمال الدليل بدفع المعارض كما يوجب ان يلزم وصفا في متن الدليل حتى يعمل انه لم يكن دالا للدليل او لا
الاعتراض الصدور في العرف واعلم ان سوال العرف عند ابنا زمانا لا يخرج عن المعارضة في
الاصل او الفرع الا انه عند بعض المعدد من عباره عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يلزم
عرفا ولهذا اختلفوا منهم من قال انه غير مقبول لما فيه من الجمع بين اسوله مختلفة وهي المعارضة في
الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك فمنهم من قال انه سوالين او سوالا واحدا فمن
قال سوالين نظر الى انه سوالان حيث الجمع بينهما لانه ادل على العرف ومن قال انه سوال واحد نظر الى انه
وهو العرف وان اختلفت صيغته ومن المعدد من قال ليس سوال العرف هو هذا وانما هو عبارة عن
معنى في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع
وبه تنقطع وجوابه على كل تقدير لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الاصل والفرع والاعتراض
الحادي والعشرون ادا اختلفت الضابط من الاصل والفرع واختلت الحكمة كما لو علل في شهود القصاص
تثنيوا الى الفعل عمدا عدوانا فلم يعم القصاص وجوابه النقض كما لو علل في المعترض ان يقول ضابط الحكم
في الاصل انما هو الاراه وفي الفرع انما هو الشهادة والمقصود منهما واحد وان كان متحدا وهو الوجع فلا يلزم
من اتحاده وما جعل ضابطا له في الاصل عين موجود في الفرع والضابط في الفرع يحتمل ان يكون مساويا للضابط الاول
في الاقصاء الى المقصود فامنع الاخلاق وجوابه اما ان سلم ان العلل انما هو مجموع فالمتروك فيه
الضابط والنقيض المضبوط عرفا وان سلم ان اقصاء الضابط في الفرع الى المقصود التام اقصاء ضابط الاصل
اليه فان اولى بالثبوت وذلك لان كان اصله في مثل هذه المسئلة المغوى الحيوان من حيث ان سعاك الولي للشفي
والاشتمام في الفرع لعلة اقدام الملزم بالاراه على القتل طلبا لخلاص نفسه اعلم ان اقدام الحيوان بالاغراء على
ما ادى يلتمس عليه بعوثة عنه وبالجملة فمن العلة في احاد المسابل بما عدا الاعتراض الحادي والعشرون
اذا اخذ الضابط من الاصل والفرع واختلف خلص المصلح كما لو قال الشافعي في مسئلة اللواط اوجب حدا
فوجب مسهى طعانا بمن شرعا فوجب به الحد قال في للمعترض ان يقول الضابط وان كان متحدا غير ان الحكمة
التي في الفرع وهي صيانة النفس غير دليله اللواط بخلافه الاصل وهي دفع عدوان واختلاط المياه وا
الاصل المقصي الى ضيع المولود وانقطاع سل حتى لا نسلم عند ذلك لا يلزم من اعتبار الضابط في
الاصل لما فرضه الحكمة اعتبارها في الفرع لعدم تلك الحكمة لجواز ان لا يكون قائمة معها في نظر الشرع وجوابه

شتباه
صل

ان يقال التعليل اما وقع بالضابط المشترك المستلزم لرفع الحدود والنقوض عن الجماع والمعوض لحذف
خصوص ما اختص به الاصل الاولى ومقصوده اللازم عنه وحذفه بطريق من طرق الخصوص من التخصيص
به الاصل الحذف الذى سنذكرها هنا ما هى ان يبين ان التعليل لا عموم له والغرض ان يقال
حكم الفرع مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن الحاق الفرع بالاصل لاشتراكهما
بينهما ومع اختلاف الحكم لا اشتراك الاصل لا يلزم مستندا الى الفرع فلا قياس وجوابه ببيان اتحاد الحكم
اما عند ذلك فى قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان الاختلاف
انما هو عائد الى المحل وهو عرفا فارق فى حكم القياس لكونه شرطا فيه واما حينئذ فى قياس وجوب قطع
الايدى باليد الواحدة على وجوب قتل النفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو فى عين الحكم فكان ذلك
ملائما ان كان الاسوال فى حكم العلة ومؤثرا ان كان الاسوال فى عينها على ما سبق تحقيقه وذلك غير مبطل
للقياس عند القايلين به واما ان كان الحكم مختلفا جنسا ونوعا كما فى الحاق الاسات بالمعى والوجوب بالتيمم
وبالعلس فقد ساوى الاختلاف فى صحة وان الحصار ابطاله الاعتراض الرابع والعشرون سوال
القلب وهو قسمان الاول قلب الدعوى والاخر قلب الدليل اما قلب الدعوى فصورتان وذلك لان الدعوى
اما ان يكون الدليل مصمرا اصها او لا يكون لو لم فان كان الاول فهو كما لو قال الاشعرى اعلم بالصورة ان
كل من وجود مرى فجهة دعوى فيها اصمار الدليل وبعد بين لانه موجود اد الوجود وهو المصحح للرويه
عنده معال المعلوم اعلم بالصورة ان كل ما ليس فى جهته لا يكون مرئيا فهذه الدعوى تقابله للاولى فى جهته
ان الموجود ينقسم الى ما هو فى جهة والى ما ليس فى جهة فالقول بان ما ليس فى جهة لا يكون مرئيا يقابل قول
القايل كل موجود مرى ودليلها مضمر فيها وبعد بين ان سماع الجهة مانع من الرويه واما ان لم يكن الدليل
مضمرا فيها فهو كما لو قال القايل فى مسلة اقصا النظر الى العلم اولى مسلة التحسين والتقبيح ملا اعلم ضرورة
ان لا تنتهى الى العلم وان الكفر قبيح لعينه والكسر حسن لعينه فعال المعوض اعلم بالصورة ان النظر يفضى
الى العلم وان الكفر ليس قبيحا لعينه ولا الكسر حسنا لعينه وهذا هو عين مقابلة القايل بالقايل والمعوض
منه المسطاق المدعى باسحاله دعوى الصورة وجعله فى محل الخلاف صبيان وهذا لانه لا يضاد ولا اورد
الخلو لون بعد البيان فلب الاستعداد فى الدعوى وذلك كما لو قال ان فى مسلة الحاق الولد باحد الابوين
المدعيين لحلهم الولد فى كل محل بلا دليله فعال الحنفى وجليم العاند فى دليل ايضا فى كل محل بلا دليل فانا لو اوردنا
منه اقصا اسطاق المدعى بان ما ذكره ليس بتحليل بل انه ماطر الصحيح منقول المعوض ولا دليل ما ذكرته وهو فى غاية
البعد فانه اما ان يعتوض المدعى بان ما ذهب اليه تحليل او ان ليس ما حد فيه فان كان تحليا فلا تنفى معارضته تحليله
مذهبه فى ابطال دعواه التحليل فى مذهب جعيته وان ليس له ما حد ولا يلزم منه ان يكون ما استعداه من مذهب
جعيته لدليله وان يعرض المعوض لسان الماخذ فيما استعداه المدعى فهو الجواب فى الاحاده الى القلب
واما قلب الدليل وهو عبارة عن ان يكون ما ذكره المستدل دليلا عليهم لاحلوا اما ان يسلم المعوض ما
ذكره المستدل الدليل دليلا له من وجه او يسلم انه لا دلالة له على مذهب المستدل ولا من وجه فان سلم ان ما ذكره

دليل له وهو دليل عليه وهذا قل ما يوجد له مثال وغير المعوض وذلك كما لو قال المستدل عورت الحال بقوله صلى
الله عليه وسلم الحال وارث لا وارث له فعال المعوض المراد به نفى توريث الحال بطريق المبالغة يقال الجوع زاد
لا زاد له والصبر حيلة لا حيلة له معناه نفى كون الجوع زادا والصبر حيلة ودل على ارادة هذا الاحتمال انه لا خلو
اما ان يكون المراد من قوله لا وارث له نفى كل وارث فصورت الحال لا موقع عندنا من يراه وارثا على نفى جميع الورثة
لا رثة مع الزوج والزوجة واما نفى من عداه من الورثة بحهد العصوبة فمخصص بالحال لان الزوج لا يكون منعدما لان
من عداه وهو ذوى الارحام لم يرثوا فى هذا النوع والعلة وان دل على مذهب المعوض فهو شبيه بنفى والوصف بحيث
انه لا يدل على مذهب المستدل وان سلم ان ما دلوه المستدل دل له روجه فهذا النوع من العلة يلتزم او لا يلتزم وذلك
لان المعوض اما ان يعتوض فى العلة بتصحيح مذهبه او ابطال مذهب المستدل وان يعرض لابطال مذهب المستدل فاما
ان يعرض له صريحا بان يجعله حكما للدليل لا واسطة او لا بصنعه بل بطريق الالزام بان يرتب على الدليل حكما
يلزم منه ابطال مذهب المستدل فان كان من القسم الاول فهو كما لو قال الحنفى مسلة فى مسلة الاعتكاف لبث محصن
فلا يكون قربة سعيه كالوقوف بعرفة فعال المعوض لبث محض فلا يشترط الصوم فى صحته كالوقوف بعرفة فكل واحد
منهما قد عوض فى دليله لتصحيح مذهبه غير ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالزام والمعوض
اشار الى نفى اشتراط الصوم فصار محلا عند التحقيق فعلول المستدل فى هذا المثال لنفى القربة ليس بعلة لانه ليس بمقتض لنفى
القربة بل هو فى الماسة حيث ان اللبث المحض لا يناسب ان يتقرب منه واما المناسبة للقربة وتعليل المعوض بامر
طردى فانه لا يسلمه فى اللبث المحض لنفى اشتراط الصوم وقد سبق ان يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا
والمعوض لم يقل انا لو قال ان فى قوله الحاسة طهارة يراد لاجل الوضوء والجواب بقبول الطهارة لاجل الوضوء تعال المعوض
طهارة يراد لاجل الصلاة فتقع بعد الماء الطهارة الحدث وكل واحد منهما معتوض فى الدليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة
فى الطرفين شبهية وان كان من القسم الثانى وهو ان يعرض المعوض فى العلة لابطال مذهب المستدل صريحا فمثاله ما
لو قال الحنفى فى مسلة مسح الراس عضو اغتصالا فوجب ان لا يتقدر بالربع كالوجه ولا يلتفت فيه بالمطلق عليه الماسح فانه لا عضو فعال ان فى
عضو اغتصالا الوجه ولا يسلم ان لا عضو كذلك واحد منهما قد صرح فى قبيله بابطال مذهب خصمه وليس
فى دليل ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه ليس يلزم من ابطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الاخر لجواز ان يكون الصحيح
هو مذهب ملك وهو وجه حسن لا ستيعاب نعم لو كان العامل المسلة قايلان والاجماع منعقد على نفى قول ثالث
فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما لابطال مذهب الاخر تصحيح مذهبه صرورة الاجماع على ابطال قول ثالث وذلك
كما لو قال ما لا دلوه فى مسلة الحلى للعباده وان كان من القسم الثالث فهو كما لو قال الحنفى فى مسلة سجود العامد عمدا
معاوضة فصح ان يحصل به المعوض كالنكاح فعال ان فى عمل معاوضة فلا يشترط فيه حضار الزوجة كالنكاح فان المعوض فى هذا المثال لم يعرض لابطال مذهب المستدل فى القول بالصحة صريحا بل بطريق حضار الزوجة فقد ابقى
الالزام ويلزم ان سلما الالزام اسقاط المذموم وملتفت بما ذيال هذا القسم القلب قلب التشويه ومثاله
قول الحنفى فى مسلة ازالة النجاسة بالحل مايع طاهر مزيل للعين والاثر فيحصل به الطهارة كالماء فيقول
الشافعى مايع طاهر مزيل للعين والاثر فينوى فيه طهارة الحدث والخبث كالماء فانه يلزم القول

ط اثبانه

النظم

بالتسوية في الحكم بين طهارة الحدث والخبث عدم حصول الطهارة بالغسل في الخبث لعدم حصوله
به في الحدث والحكم بالتسوية واعلم ان اعلامرات انواع العلة ما بين فيه انه يدل على المستدل
ولا يدل عليه هم بالنوع الثاني وهو ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلم ان هذا النوع
ما صرح فيه بانعقاد مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه ببطلان مذهب
المستدل فانه دون ما قبله من انه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما يعلم وهو القسم الثاني منه
هم القسم الثالث فانه وان سارك ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل الا انه يدل على انه
بطوق الالزام وما قبله بصريحه وهذا النوع من العلة لا يعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح
بل عاينه دلالة اخرى منه تدل على نقض مطلوبه وكان سببها بالمعارضة وان فارقها
من جهة انه معارضة نشأت من نفس دليل المستدل واد ائينا على ما اردناه من تحقق معنى العلة
- واقسامه في اصله في قوله فقسمه قوم من حيث ان سبر الضعف الدليل لدلالته على نقض
مذهب المستدل وردده اخرون من حيث ان المعترض اما ان يعترض في دليله لنقض حكم المستدل
او الى غيره فان كان الاول فهو يعود على اصل المستدل لاستحالة اجماع حكمين
متقابلين يجمع عليهما في صورة واحدة وان كان الثاني فلا يلزم ذلك اعتراضا على الدليل
والحق في ذلك ان تعرض في الدليل لحكم المستدل صوبا فقد لا يشمع الجمع بينهما
في اصل واحد كما ذكرناه من مثال دالة النجاسة في القسم الاول وان تعرض لغيره فيصح القلب اذا
كان ذلك لا رما عما ذكره المعترض كما ذكرناه من امثلة في القسم الثاني من النوع الثاني في كم التمثيل
في مسئلة بيع الغائب ومن التمثيل بقلب التسوية في دالة النجاسة واما منع قوله لان ما دل له
المستدل اما ان يلزم مقصود الشارع من الحكم المرتب عليه ملازمة له او لا يلزم كذلك فان كان الاول
فيعلل المعترض به لمعارضة حكم المستدل اما ان يلزم بحيث يلزم منه مقصود من معارضة الحكم او لا يلزم
كذلك فان كان الاول فاما ان يلزم ذلك من جهة ما علل به المستدل او من غيرها فان كان الاول
فمحال ان يلزم الوصف الواحد من جهة واحدة مناسب لحكم ومقابله وان كان الثاني فما دل له ليس
بعلة اذ العلة لا بد فيها من الاطراد على القياسيين بل هو معارضة بدليل اخر وان كان بحيث لا يلزم من
المقصود مهو بالنسبة الى حكم المعترض طردي ووصف المستدل مناسب او شبهي ولا يلزم فاد خاله فيه
وان كان ما دل له المستدل طردي بالنسبة الى ما رتبه عليه فهو باطل في نفسه لتعذر التعليل بالطردي
المحض لاحاجته الى سبر الاعتراضات الاعتراض الخامس والعشرون سؤال القول
بالموجب وحاصله رجع الى تسليم ما ادعاه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم
المتنازع فيه ومهما توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لتبين ان ما نصبه من الدليل لم
يكن متعلقا بمحل النزاع وهو محصور في قسمين وذلك لان المستدل اما ان ينصب دليله على الخصم
من مذهبه وما يلتزم امامه من الحكم او على ابطال ما ظنه مدركا لمذهب خصمه فان كان الاول فهو كما

لو قال الشافعي في الملتجي الى الحرم وجد سبب جواز الاستيفاء القصاص فكان استيفاؤه جائزا فقال
الخصم اقول بموجبه فتراه الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائز وانما النزاع في جواز فعله
حرم الحرم وان كان الثاني فهو كما لو قال الشافعي في مسئلة استيلاء الاب جاريه ابنه وجوب القيمة
لا يمنع من الحاق المهر كاستيلاء الشريكين او قال في مسئلة القتل بالمثقل القتل بالمثقل يعاقب
وجوب القصاص كالقتل بالمحدد في الموصل اليه فقال الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان وجوب القيمة لا يمنع
من وجوب المهر والمعاقبة في الوسيلة لا تمنع المعاقبة في الموصل اليه والنزاع انما هو في وجوب
المهر ووجوب القصاص ولا يلزم من ابطال ما ذكر من الموانعات وجوب المهر والقصاص لجواز انتفاء
المقتضي لذلك او وجود مانع اخر او فوات شرط وورود هذا النوع من القول بالموجب على احد المباحث
وورود النوع الاول من جهة ان خفاء المدارك على بعض الاحكام لكثرة المدارك وتشعبها وعدم
الوقوف على ما هو معتمد الخصم وحملها محل الاحكام فانه قل ما يسبق الذهول عنها ولهذا قد يشترك
في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة المدارك وكان احتمال الخطأ في اعتقاد كون
المدرك المعين هو مدرك الامام اقوى في احتمال الخطأ فيما ينسب الى الامام والحكم المدلول عليه وقد
اختلف اهل الكلام في وجوب تكليف المعترض ابدا مستند القول بالموجب في هذا النوع فقال بعضهم
لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده فاذا علم انه لا يطلع ابدا المأخذ عند ابداء القول
بالموجب فقد يقول ذلك عنادا فصد الانقطاع في كلام خصمه ولا كذلك اذا وطن عليه سان المأخذ وكان
اقصى ما في صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقال اخرون لا وجه لتكليفه بذلك بعد وفاء
بشرط القول بالموجب وهو استنفاد محل النزاع وهو الاظهر لانه عاقل مندين وهو اعرف بمأخذ امامه
وكان الظاهر حالة الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه وانا لو اوجبنا عليه ابدا المأخذ فان
سكا المستدل مع انطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولا يخفى ما فيه
من الخبط وان لم يكن مردودا فلا فائدة في ابداء المأخذ لامكان ادعائه ما لا يصلح للتعليل بوجه بحيث لا يظهر
بعد مسه بامساء ورود الاعتراض عليه فللمستدل دفع القول بالموجب باعتبار الاول طرق
الاول ان يقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما قبه الكلام ان امكن وانهوه بذلك دليل وقوع الخلاف
فيه الثاني ان سبر ان محل النزاع لازم مما فرض الكلام فيه وذلك كما لو كان حكم دليله انه لا يحضر فعل المكلف
بالدمي فقال المعترض هو عندي غير جائز بل واجب فقول المستدل المعنى بعدم الجواز لزومهم التشهد
بفعله ولزم من ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم التشهد بفعل الواجب الثالث ان يقول المستدل
القول بالموجب صحيح بعد سلامته عن طاهره ولا يلزم فرد الموجبه وذلك كما لو كان المستدل قد قال
في زكاة الحمل حيوان يجوز المسابقة عليه فوجبت فيه الزكاة قياسا على الابل فقال المعترض
عندي بموجبه زكاة البحار والنزاع انما هو في زكاة العين فقول المستدل اذا كان النزاع في زكاة
العين فظاهر كلامي مصروف اليها لقرينة الحال والظهور عود الالف واللام في الزكاة الى المعهود

وايضا فان لمط الوكاة تعم زكاه العنز والتجارة فالقول به في زكوه التجارة قول بالموجب في صوره و
وهو عين متجه فلا زموجب الوليد المصم فالقول بعصم الموجب لا يلزمون قولا بالموجب بل بعضه
ولو لد اداقاله في مسله ارا له النجاسه مايع لا يزيل الحدث فلا نزيل الحدث كالموزه وقال المعصوص اجول
فان الحل العين لا يزيل الحدث ولا الخبث وتقول المستدل ظاهر كلامي انما هو في الحل الظاهر صوره وقوع النزاع
فيه وانما اراد القول بالموجب على وجه يلزم منه تعميم كلام المستدل عن ظاهره لا يلزمون قولا بمقتضاه وموجبه
بل نعمه فلا يلزمون مقبولا ولم في نفس القول بالموجب بالاعتبار الثاني ايضا طرق الاول ان يلزمون المستدل
قد افتى بما وقع مدلولا له الدليله وفرض المعصوص الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه فاداقال بالموجب بعد ذلك
فقد سلم ما وقع النزاع فيه واقر على نفسه القول بالموجب بالمطالبه بالدليل عليه اولا ومثل هذا
يمكن ان يجاب عن القول بالاعتبار الاول ايضا الثاني ان يبين لغة المسله شهوز بذلك من النظار
كما سبق تعريفها ولا الثالث ان سلم ان محل النزاع لا زم من مدلول دليله ان املم وذلك بان يلزمون المعصوص
قد ساعد على وجود المقتضي لوجوب القصاص وكل الموانع التي يوافق المستدل عليها منتفيه والشروط
متحققه فاذا بطل كون المانع مانعا فيلزم منه الحكم المشار اليه فيه طاهرا واما قياس الدلاله والعباس في
معنى الاصل فيرد عليهما دل ما كان واردا على قياس العلة ستوى الاسوله المتعلقه بمناسبه الوصف الجامع
فانها لا ترد عليهما اما قياس الدلاله فلان الوصف الجامع فيه ليس بعلة واما القياس في معنى الاصل
فلعدم دلو الجامع فيه والاسوله الوارده على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد على القياس في معنى الاصل
لعدم ذكر الجامع فيه وتخصص قياس الدلاله بسوال اخر وهو عند ما اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد
موجبي العله الاصل كما اذا قال الحنفي في مسله الاذى بالدم الواصل احد موجبي الاصل حل الطرف المضموم
فاوى النفس فيه دليله الموجب الباقي وقوله فان الدم احد الموجبين في الاصل وهي واحده في الفرع
على الحل ويلزم من وجود احد الموجبين في الفرع وجود الموجب الاخر وذلك لان علة الموجبين في الاصل اما
ان يلزمون واحدا او متعدده فان كانت واحده فيلزم من وجود احد موجبيها في الفرع وجود ها فيه ومن وجود
فيه وجود الموجب الاخر وهو المطلوب وان كانت متعدده فلازم الحكمين في الاصل ذليل لازم العلتين
وعند ذلك فيلزم من وجود احد الحكمين في الفرع وجود علتيه الفي احدهما في الاصل ويلزم من وجود علته وجود
علة الحكم الاخر والسوال الوارد عليه ان يعالج لا يلزم من وجود احدهما في الاصل في الفرع وجود الحكم الاخر
سوا اتحد علتهما في الاصل او تعددت اما اذا اتحدت واكنه لا منع عند تعدد المحال وان اتحد نوع الحكم
ان يلزمون الحكم الثابت في الفرع ما تبا بعين علة الاصل وهو الاولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم فانه اقتضى خلاف ذلك
متصورا ان تارع الحكم بما اذا اتحد المدرك واما ان كان كذلك فلا نسلم وجود الحكم الاخر في الفرع
علة الفرع مستقله بما سارت الحكم الاخر كما استقلال علة الاصل واما اذا تعددت العلة وارتفع اللازم
منهما فلا نسلم جواز ان يلزمون علة الحكم الباقي في الفرع غير علته في الاصل لما ذكرناه وعند ذلك لا يلزم
منها وجود العلة الاخرى في الفرع بحانه لا يلزم من الملازم من علة ذلك الحكم وعلة الحكم في الاصل التلازم بين

علته في الفرع وعلة الحكم الاخر على هذا لا يكون الحكم الاخر لازما في الفرع وجوابه ان معالجة ثبوت اصل الحكم
في الفرع يدل ظاهرا على وجود علته التي هي بعينها في الاصل وان جاز ثبوته في الفرع بغيرها لان الاصل عدم
وجود علة اخرى غير علته في الاصل والقول بان تعدد المدارك اولى فهو معارض بان الاتحاد اولى بما قدمه
والتعليل بعلة مطرده منعكسه وما ذكروه وان كانت العلة فيه مطرده الا انها غير منعكسه والتعليل
بالعلة المطرده المنعكسه متفق عليه بخلاف غير المنعكسه وكانت اولى فان قيل وحينئذ فالاصل عدم
علة اخرى في الفرع غير علة الاصل والاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل باحد الاصلين اولى من الاخر
قلنا بل العمل بما ذكرناه اولى لان العلة فيه تكون متعديه وهي متفق على صحة التعليل بها وما
ذكروه يلزم منه ان تكون العلة في الاصل قاصره لان الاصل عدم وجود هاي حصول اخرى وهي مختلف في
صحة التعليل بها فكان ما ذكرناه اولى **حامه** لهذا الباب في بيت الاسوله الوارده على العباس
والاعتراضات الوارده على العباس اما ان يلزمون من حصر واحد النقوض او المعارضات في الاصل او الفرع
واما ان يلزمون من اجناس مختلفه كالمنع والمطالبه والنقض والمعارضه ونحوه فان كان الاول فعدم لزوم الحكم
على جواز ايرادها معا اذ لا يلزمون منها تناقض ولا تزول عن سوال الى سوال وان كان الثاني فلا نخلو اما ان
يلزمون الاسوله غير مرتبه او مرتبه فان كانت غير مرتبه فقد اجمع الحالزمون على جواز الجمع بينهما
سوى اهل بيموفيد فانهم ادعوا الاقتصار على سوال واحد لعوبه الى الضبط وبعده عن الخبط ويلزمهم
على ذلك ما لو كان من الاسوله المتعدده حس واحد فانها وان افضت الى النقض والجمع بينها مقبول غير
خلاف من الحالس وان كانت مرسله حذر منه الترالحالس حيث لم المطالبه بتاثير الوصف فلا منع وجوده
تزول عن المنع وهو تسليم وجوده لانه لو بقي معترضا على منع وجود الوصف فالمطالبه بتاثيره لا وجه
له محال وعند ذلك فلا يتحقق المعترض غير جواز الاخير من الاسوله ومنهم من منع منه وذلك بان
يورد المطالبه بتاثير الوصف بعد منع وجوده الوصف مفيد التسليم وجود الوصف وذلك بان يقول وان
سلم عن المنع بعد تاثيره فلا يسلم عن المطالبه وغيرها ولا شكانه اولى بعدم اسعاره بالمناقضه والعود
الى منع ما سلم وجوده او لا لمنع وجود الوصف بعد المطالبه بتاثيره المشعر بتسليم وجوده وهذا
هو اختيار الاستاذ ابي اسحق وهو المختار واذا كان لا بد من رعايه الترتيب في الاسوله فاول ما
يجب البدايه به سوال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يعترض عليه به بعده
سوال فساد الاعتبار لانه طرقي ساده وجهه الجمله قبل الطرقي بتفصيله ثم سوال فساد
الوضع لانه احيص من سوال فساد الاعتبار كما سبق تقريره والطرقي الاعم يحب ان يلزمون قبل
الطرقي الاخص ثم بعده منع الحكم في الاصل ويحب ان يلزمون معترضا على ما يعلق اما الطرقي العلة
لان العلة مستنبطه من الحكم الاصل وهي فرع عليه والكلام في الفرع يحب ما خير عن الكلام في اصله
ثم بعده منع وجود العلة في الاصل ثم بعده الطرقي فيما يعلق بعليه الوصف كالمطالبه والتاثير
والعكس في المناسبه والسبر ولزوم الوصف عن ظاهره لا منضبط ولزوم الحكم غير

صالح لاقتضائه الى المقصود منه ثم يعده النقض والكسر لكونه معارضا للدليل العقلي ثم يعده المعارضة
في الاصل لانه تعارض لنفس العلة وكان متاخرا عن المعارض للدليل العلة والتعديه والتركيب لانه حاصلها
يرجع الى المعارضة في الاصل فسق تعريفه ثم يعده ما يتعلق بالفروع لمنع وجود العلة في الفروع ومخالفة
حكمه لحكم الاصل او مخالفته للاصل في الضابط والحكم والمعارضة في الفرع وسؤال العلة ثم يعده طلب الدليل
بالوجب لتعميمه سلم كل ما يتعلق بالدليل المتمثل له بخصوص شروطه وانتقاد القوادح فيه وهذا
اخر الاصل الخامس من الاصل السادس في مبحث الاستدلال وانواعه اما معناه في اللغة فهو
استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق بازاء
معنى ذكر الدليل سواء كان الدليل نصا او اجماعا او قياسا او غيره ويطلق بازاء على نوع خاص من
انواع الادلة وهذا هو المطلوب ببيانه ها هنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا فان
قيل تعريف الاستدلال بطلب عين الادلة ليس اولى من تعريفه بنفس الادلة قلنا سلب حقيقة
الاستدلال عنه ظنا اما كان تعريف الاستدلال كما سبق بما ذكرناه اولى بسبب سبق التعريف لحقيقة ما
عداه من الادلة دون تعريف الاستدلال كما سبق وتعريف الاخص بالاظهر جائز دون العكس واذا عرف معنى
الاستدلال فهو على انواع منها قولهم وجد السبب فعدمت الحكمة وجد المانع ووفات الشرط فسقى
الحكم فانه دليل من حيث ان الدليل ما يلزم من سوته لزوم المطلوب قطعا او ظاهرا او يحتمل لزوم
المطلوب من سوته ما دل لزناه وكان دليلا وليس هو نصا ولا اجماعا ولا قياسا فكان استدلالا فان قيل
تعريف الدليل بما يلزم من اثباته الحكم المطلوب تعريف للدليل بالمدلول والمدلول ليس بعباس فانه اذا
آل الامر الى اثبات المدعى كان معتبرا الى المناسبة والاعتبار ولا معنى للعباس سوى هذا قلنا اما
الدور فما يلزم ان لو اعتدت جهة الوقف وليس كذلك لان المطلوب انما يتوقف على الدليل
من جهة وجوده في احاد الصور لا من جهة حقيقته لانا نعني بجعله الحكم من حيث هو حكم وان
جهلنا دليله وجوده والدليل انما يتوقف على الوقوف على وجه المطلوب في احاد الصور واذا اختلف الجهة فلا دور واما دليل وقوعي
البيبيه والمانعة والشرطية لا يلزم الا مما دل وجوده وليس كذلك يلزم لامكان تقويته بنص يدل عليه او اجماع
والقياس بالنص والاجماع لا يلزم نصا ولا اجماعا كما يعرف قبل والاعتراضات الواردة على طريق
تعريفه ووجوه الانفصال عنها فغير خافية ومنها قولهم الحكم لا سبب مدارك له لانه الحكم مستدعى
دليلا والدليل ملاحظ اما انه مستدعى دليلا على الصورة واما انه لا دليل فلا دليل عليه سوى التحكم
وانسبوا فان الاصل في الاسباب العدم وطريق الاعتراض بما ذكرنا ما نصلح دليلا لانه نصا او اجماعا
او قياسا او استدلالا وجوابه بالقدح في الدليل المدلول بما يأتي عند ذكر كل واحد منها على حدته ولا يخفى
وقد يرد على اصوله لتشوه اوردناها في نهاية المواجزات وغورناها اعتراضا وانفصالا فعليك
بالاطلاع عليها ومنها الدليل الذي لا يفيد الا احوال يلزم من سلمها لذاتها سلم قول الخزودلك

القول اللازم اما ان لا يلزم ولا يفيضه مدلولا فيما لزم عنه بالفعل او هو مذكور فيه فان كان الاول
يسمى اخيرا بينا واول ما تركب من معلوم متين ولا يتوقف عليهما وكل مقدمة يستدل على معلوم من المواضع فيما
يلزم في المقدمتين ويسمى حدا اوسط والمفردان الاخران اللذان بهما اصغر والمقدمتين منهما يلزم
المطلوب اللازم ويسمى احدهما وهو ما كان محكوما به في المطلوب حدا اكبر وما كان منهما محكوما
عليه في المطلوب يسمى حدا اصغر والمقدمة التي فيها الحد الاكبر تسمى والتي فيها الحد الاصغر صغرى
ثم هذه الحد الاوسط في بسيطة الحدين المحللين يسمى شكلا وهيئة في تاليه اما بكونه محمولا عليهما
ويسمى الشكل المبني على الحد الاصغر وموضوعا للحد الاكبر ويسمى الشكل الاول واما بكونه محمولا عليهما
ويسمى الشكل الثاني واما بكونه موضوعا لهما ويسمى الشكل الثالث واما بكونه موضوعا للاصغر
ومحمولا على الاكبر ويسمى الشكل الرابع وهو بعيد عن الطباع ومستغنى عنه بما في الاشكال فلنقتصر
على ذكر ما في هذه الاشكال الثلاثة اما الشكل الاول منها فهو بينها وما بعده فموقوف في معرفته
صروبه عليه وهو مبني للمطالب الاربعة الكلي موجبا او سالبا والجزئي موجبا او سالبا وشرطه في
الاساج الحاب صغراه او ان كون في حكم الموجبة وكليته كبراه وصروبه المنتجة اربعة الضرب الاول
من قسمين موجبتين كقولنا كل موصوف عالم وكل عالم يصح الا والاسم كل موصوف يصح الا والضرب
الثاني من كليه صغرى موجبه وكليه كبرى سالبه كقولنا كل موصوف يصح الا وكل عالم لا يصح الا
يصح بدون النبيه والاسم لا شيء الموصوف يصح بدون النبيه الضرب الثالث بعض الموصوف عالم
وكل عالم يصح الا والاسم بعض الموصوف يصح الا الضرب الرابع بعض الموصوف
عالم وكل عالم يصح بدون النبيه والاسم بعض الموصوف لا يصح بدون النبيه الشكل الثاني
وشرطه في الانتاج اختلاف مقدمتيه في الكيف وكليه كبراه وصروبه المنتجة اربعة الضرب الاول
من قسمين سالبة كقولنا كل يصح عالم فيه بجهولة ولا شيء مما يصح بمعه صفات
المسمع فيه بجهولة والاسم لا شيء مما يسمع العالم بصحيح الضرب الثاني من كليه صغرى سالبة وكلية كبرى
موجبة كقولنا لا شيء مما يسمع العالم بعلوم الصفات وكل يصح بمعلوم الصفات والاسم لا شيء
الضرب الثالث من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض ما يسمع العالم بجهول
الصفات ولا شيء مما يصح بمعه بجهول الصفات ولازمه بعض ما يسمع العالم لا يعلم الضرب الرابع
من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا ليس ما يسمع كل عالم بعلوم الصفات وكل يسمع يصح
معلوم الصفات ولازمه كلازم الذي قبله والاشتاج في هذا الشكل غير متين بنفسه بل هو مفتقر الى
بيان وذلك بان نعكس الكبرى من الاول ونضعها كبرى لحالها فانه يعود الى الضرب الثاني من
الشكل الاول ناتجا عين المطلوب ونعكس الصغرى في الثاني ونجعلها كبراه كذلك ينتج ونعكس
النتيجة يعود الى عين المطلوب وان نعكس الكبرى في الثالث ونضعها كبرى لحالها فانه يعود
الى الضرب الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب والضرب الرابع منه لا يتبين بالعكس

لانك ان عكست الكبرى منه عادت حمليه والا قياس عن حمليتين والصغرى فلا عكس لها وان ثبتت
بثبت الاساح بالحلف وهو ان ناخذ نقيض التي من ذلك ضرب منه ونجعله صغرى المقدمه واللزوم
ذلك الضرب فانه ينتج نقيض مقدمه الصغرى الصادقه وهو محال وليس لدوم الى المحال عن نقيض الصوره
العاسسه لتحقق شروطها ولا عن نفس المقدمه اللزوم لكونها صادقه فتعين ان ما عن نقيض
المطلوب فان محالا والا لما لزم عنه المحال واذا كان نقيض المطلوب محالا كان المطلوب لازما وهو
هو الصادق المسئل الثالث وشرط اشاجه الخاب صغراه وان يكون في حكم الموجبه
وكليه اصرى معدمنه ولا ينتج عين الكبرى الموجب والسالب وضروبه المنتجه ستة الصوب
الاول كلس موجبتين نحو لنا كل بر مطعوم وكل بر بري ولازمه بعض المطعوم بري الصوب
الثاني حزئيه صغرى موجبه وكليه كبرى نحو لنا بعض البر مطعوم وكل بر بري ولازمه كذلك لازم ما قبله
الصوب الثالث وكليه موجبه صغرى وجزئيه موجبه كبرى كقولنا كل بر مطعوم وبعض
البر بري ولازمه كذلك لازم الذي قبله الصوب الرابع من كليه موجبه صغرى وكليه سالبه كبرى
نحو لنا كل بر مطعوم ولا شئ من البر يصح سعه لحسه سعا صلا ولازمه لس كل مطعوم يصح سعه
لحسه سعا صلا الصوب الخامس وجزئيه موجبه صغرى وكليه سالبه كبرى نحو لنا بعض
البر بري ولا شئ البر يصح سعه لحسه سعا صلا ولازمه كذلك لازم ما قبله الصوب السادس
وكليه موجبه صغرى وجزئيه سالبه كبرى نحو لنا كل بر مطعوم وبعض البر لا يصح سعه لحسه
سعا صلا ولازمه كذلك لازم ما قبله واشكل هذا الشكل عين بين سفسه دون سائر وهو ان تعكس
الصغرى من الاول والثاني وسعيها صغرى بحالها فانه تعود الى الصوب الاول ناتج عين
عين المطلوب وتعكس الصغرى من الرابع والخامس وسعيها صغرى بحالها فانه تعود الى الصوب
الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب وتعكس الكبرى من الثالث وتجعلها صغرى
للصغرى ثم تعكس النتيجه فتعود الى عين المطلوب واما السادس منه فلا ستين
بالعكس لانك ان عكست الصغرى عادت حزئيه ولا قياس عن جزئيتين والكبرى فلا عكس لها
وان ثبت بثبت بالخلف وهو ان ناخذ نقيض النتيجه وتجعله كبرى للصغرى وتنتج ضروبه
فانه ينتج نقيض المقدمه الكبرى الصادقه ولزوم وذلك محال بنقيض ما سماه في الشكل الثاني
ولزومه صدق المطلوب الاول واما ان كان العلم الثاني وهو ان يكون اللازم نقيضه
مدلولا عليها لزم عنه بالفعل فسمى استدلالا ولا فانه من قضيتين احدهما استثنائيه
لعين احدى جزئي القضيه الاخرى او نقيضه ثم القضيه المسمى منها لابد فيها من حرس
سهما سمه بالحاصل والنسبه الاخرى بينهما اما ان يكون بالتلزوم والانصال
فسمى بكل القضيه الشرطيه متصله واحد حزئيها وهو ما دخل عليه حرف الشرط مقدما
والثاني وهو ما دخل عليه حرف الجزاء تاليا وما هي مقدمه فتنه تسمى قياسا شرطيا

متصلا وان كان الثاني منهن منفصله وما هي مقدمه فيه تسمى قياسا منفصلا اما الشرطي المتصل
فشرط اشاجه ان يلزم السبه من المقدم والتالي طلبا دليه وان يلزم الاسبا اما بعض المقدم
منها او بعض التالي وذلك لان التالي اما ان يلزم اعم والمقدم او مساويا له ولا يجوز ان يلزم اخص
منه والا كانت القضيه كاذبه وعند ذلك فاسبا عن المقدم يلزم منه عين التالي سواء كان التالي
اعم من المقدم او مساويا له واسبا بعض التالي لا يلزم منه بعض المقدم واما اسبا بعض
المقدم وعين التالي فلا يلزم منه شئ لجواز ان يلزم التالي اعم من المقدم فلا يلزم رفع الاخص رفع الاعم
ولا من وجود الاعم وجود الاخص وان لزم ذلك فانما يلزم عند التساوي بينهما فلا يلزم الانتاج
لازما بعض صور الدليل بل لخصوص المادة وذلك كما في قولنا اما ان كان هذا الشئ انسانا فهو
حيوان لكنه انسان فينتج انه حيوان للقطع بان حيوان مقدمه انه ليس بانسان واما المنفصل فالمنفصل
منه اما ان يلزم مانعة الجمع من الخلو والخلو منهما او مانعة الجمع دون الخلو او مانعة الخلو دون الجمع
فان كان الاول فلزم من استثنا عين كل واحد والخمس نقيض الاخر ومن استثنا نقيضه عين الاخر
وذلك كما في قولنا اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا للكنه زوج فليس بفرد
للكنه فرد فليس بزوج للكنه ليس بزوج فهو فرد للكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان الثاني فاسبا
عين احدها فلزمه نقيض الجزء الاخر ولا يلزم اسبا نقيض احدهما عن الاخر ولا نقيضه وذلك كقولنا
واما اما ان يلون الجسم حمادا واما حوا واما للكنه حيوان فليس بحماد للكنه حماد فليس بحيوان ولا يلزم من
اسبا نقيض احدهما عين الاخر ولا نقيضه وان كان التالف استثنا نقيض كل واحد منهما يلزم منه
عين الاخر ولا يلزم اسبا عن احدهما عن الاخر ولا نقيضه وذلك كما قلنا واما اما ان
يلون المحل لا اسود واما لا ابيض فاستثنا نقيض احدهما يلزم منه عين الاخر ولا يلزم اسبا
عن احدهما عن الاخر ولا نقيضه فهذا حمله صروب هذا النوع والاستدلال لحصاها في
اوحز عباره ومن اراد الاطلاع على ذلك بطريق الكمال والتمام فعليه مراجعه لتنا المخصوصه
بهذا الفن ولا يخلي ما يرد عليها من الاعتراضات ومنع المقدمات والفوادح في الادله الدالة
عليها على اختلاف انواعها ولذلك الجواب عنها فهذا من انواع الاستدلال باستصحاب الحال
وفيه مسلمان المسئله الاولى في الاستدلال باستصحاب الحال وقد اختلف فيه فذهب
اكثر الحنفيه وجماعه من المتكلمين كابي الحسن البصري وعيسى بن ابان الى انه ومن هؤلاء من جوز
به الترجيح لا غير وذهب جماعه من اصحابنا كالمزني والبصري والغزالي وعبد الجبار
والاصح الاحتجاج به وهو المختار وسواء كان ذلك الاستصحاب لامر وجودي وعدمي عقلي او
شرعي ودليل الاول ما تحقق وجوده او عدمه في حاله من الاحوال فانه يحكم بظن بقائه والظن
بحجه مستنده في الشرعيات على ما سبق تحقيقه واما قولنا اثبت بظن بقائه لاربعه اوجه الاول
ان الاجماع منعقد على ان الانسان لو سلي وجود الطهاره اسد الاخور له الصلاه ولو شك

في نقايها حال له الصلاه ولو لم يكن الاصل في كل متحقق دوامه للزم اما جواز الصلاه في الصوره
الاولى او عدم الجواز في الصوره الثانيه وهو خلاف الاجماع واما ملازمه ذلك لانه لو لم يكن الراجح
هو الاستصحاب لم يحل لنا ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان
كان الاول فيلزم منه امتناع جواز الصلاه في الصوره الثانيه لطرو ناقض الطهاره وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يلزم التساوي طرفي كل من الجواز ومع الصلاه او لا يجوز فان كان الاول
فيلزم منه جواز الصلاه في الصوره الاولى وان كان الثاني فيلزم عدم جواز الصلاه في الصوره الثانيه
وكل ذلك مستبعد لوجوه الثاني ان العقلا واهل العرف اذا جمعوا وجودي او عدمي او عدمه
وله احكام خاصه بها نهم يسوغون الفصل بها في المستصل من زمان دلل الوجود او العدم
حتى انهم يحزنون مراسلة من غرفوا وجوده مثل دلل بلد مسطاولة وابعاد الودايع اليه
ويسهدون في الحاله الراهنه بالذين على من افترقه مثل تلك الحاله ولولا ان الاصل يقتضي ما كان
على ما كان لما ساغ لهم ذلك الثالث ان طن البقا اعلب طن التغير ودلل الثاني لا سوغ
على الثوب من وجود الزمان ومقارنه دلل الباقي له كان وجودا او عدما واما التغير فمسوغ
على بلته امور وجود الزمان المستصل وسدل الى وجود بالعدم او العدم بالوجود ومعارنه دلك
الوجود او العدم بدلل الزمان ولا يخفى ان تحقق ما سوغ على امرين لا يعبر اغلب مما سوغ على احد
الامرين وبالجمله عبرها ال الوجه الرابع اذا وقع الفرض فيما هو باق بعينه كالجوهر فعدم زوال
عليه الطريق وامه الثوب بغيره فكان دوامه اولى ودلل لان بقاه مستغن عن المؤثر حاله بقايه
لانه لو افتقر الى المؤثر فاما ان تصدر عن دلك المؤثر اثر او لا تصدر عنه اثر فان صدر عنه اثر فاما
ان يكون هو عين ما كان ثانيا او شيء مجدد الاول محال لمنافاته وتحصيل الحاصل والثاني وعلى
خلاف الفرض وان لم تصدر عنه اثر فلا معنى لكونه مؤثرا واذا كان مستغنيا في بقايه عن المؤثر صح
لا بد وان يكون مؤثر والا كان معدوما بنفسه وهو محال والا لما بقي واذا كان البقا عن مقتض
لا مؤثر وتغير مفتقرا الى المؤثر فعدم الباقي لا يلزم الممانع لمنع منه واما المجدد فكان عدما
او وجودا فانه قد يسمى باسم العدم مقتضيه وتارة لمانعه وما يلزم عدمه بامرين اعلب مما عدمه
بامر واحد وعلى هذا فالاصل في جميع الاحكام السوعيا فانما هو العدم وبقاء ما كان على ما كان لا اما
ورد الشرع بخلافه فانا نحكم به ونبقي فيما عداه عاملين بمقتضى الغني الاصلي لوجود صوم شوال
وصلاه سادسه ونحوه وان يسل لا نسلم ان كل ما يحقق وجوده في حاله والاحوال و
عدمه فهو مسطور البقا وما دلزموه بالوجه الاول فالاعراض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم
انعقاد الاجماع على العرف في الحكم فما دلزموه بالصورتين وان من مذهبه ان الحكم بعدم البقا انما
هو لسوبه شبهها في علم الصحه وان سلمنا ذلك وسلمنا انه لو لم يكن الاصل البقا لحكمنا بعدم
الدم وبحسان الطهاره الماء في الصوره الاولى وبحسان الحدث او الماء في الصوره الثانيه

ولكن لا يلزم من بحسان الطهاره في الصوره الاولى جواز الصلوه بدليل امتناع الصلوه بعد النوم والاعما
والمس على الطهاره وان كان وجود الطهاره راجحا ولا امتناع الصلاه مع خلو الحدث في الصوره الثانيه
حتى قلتم بان ظن الحدث لا يلحق بعين الحدث سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون الاصل في الطهاره والحدث البقا
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك في الطهاره والحدث ان يكون الاصل في كل متحقق سواهما البقا لانه
لهذا من ذلك سلمنا دلالته على ما ذكرتموه على ان الاصل البقا في كل شيء للغه منتقض بالزمان والحركات من
حيث ان الاصل فيهما العدم دون البقا والاستمرار وما ذكرتموه من الوجه الثاني فلم صح ما يدل
على ظن البقا بل اما كان ذلك بحسب امنهم لاختلال اغراض العرض فيما عداه وذلك كما يحسن الرمي الى الغرض
لقصد الاصابه لاحتمال وقوعها وان لم يكن الاصابه ظاهره بل مرجوحه او متساويه وما دلزموه من الوجه
الثالث لا نسلم ان ظن البقا اعلب ظن التغير وما دلزموه من زياده وقوع التغير على مدل الوجود بالعدم
او بالعكس معارض بما سوغ عليه البقا من تحدد مثل السابق وان سلمنا ان ما سوغ عليه التغير اكثر
من ما سوغ عليه البقا لا نسلم انه يدل على غلبه البقا على التغير لجواز ان يكون الاشيا المتعدده التي سوغ عليها التغير اغلب
في الوجود من الاعداد القليله التي سوغ عليها البقا او ما يقابلها وان سلمنا ان البقا اعلب ظن التغير
ولكن لا نسلم كونه عاملا على الظن لجواز ان يكون الشيء اعلب من غيره وان غلب على الظن عدمه فلم قلتم بانه
ذلك على الاطلاق للزم منه ما هو قايل البقا وعما لس عما بلا له الاول نسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان الاعراض
التي وقع النزاع في بقايها قابله للبقا كالبقا كيف وانها غير قابله بما علم في الكلاميات وما دلزموه بالوجه الرابع
لا نسلم ان الباقي لا يفتقر الى مؤثر وما دلزموه معارض بما دل على بعضه وذلك لان الباقي حال بقايه اما ان
يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته الاول محال والا لما تصور عليه العدم وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر
والا لافتقر عليا بات اثبات واجب الوجود سلمنا دلالته ما دلزموه على ان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه
لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل المقتضي لاستمرار عدمها وهو خلاف الاصل الثاني الاجماع
منعقد على ان بعض الاعيان تعدم على بعض ولو كان الاصل في كل متحقق دوامه لكان بعضه البعض لا بعضا
لهذا الاصل اولى بالعدم الثالث لا نسلم ان مذهب ابي حنيفه لا يجري عند العبد الذي انقطع خبره
عن الكفار ولو كان الاصل بقاه لا جرى سلمنا ان الاصل هو البقا والاستمرار فلم قلتم بان التمسك به في
الاحكام الشرعيه اذا كان يحصل الاصل الظن وعليه الظن الاول ممنوع والا لما تسهاده العبد والنا
المحصنات والعاتق معوله لحصول اصل الظن بها فالثاني مسلم ولكن لا نسلم ان مثل هذا الاصل يفيد
عليه الظن وذلك لان الاصل عدم هذه الزياده فنفتقر ما دلزمتم سلمنا كون ذلك معلما على الظن لكن لم قلتم بان
الشرع او بعده الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ان اصل ورود الشرع قد امنا الدليل المغير فكان الاصل
لدليل معلما على الظن وبعد ورود الشرع لم يأمن من المغير وورود الدليل المغير فلا يبقى الاصل معلما على
الظن والجواب عن منع الاجماع على التفرقه فيما ذكرناه من الصورتين فلا مراد به انما هو الاجماع
من الشافعي وابي حنيفه واكثر الائمه وكان ما ذكرناه حجه على الموافق دون المخالف وعن السوال الاول على

الوجه الاول انه يلزم من رجحان الطهارة في الصوره الاولى صحة الصلاة تحصيلا لمصلحة الصلاة مع ظن الطهاره كالصوره الثانيه واما النوم فاما ان يمنع معه ناسرحا الفعاصل على ما قال صلى الله عليه وسلم العينان وكاء السته وقال اذا نامت العينان استطلق الوكاء فاذا كان النوم مظنة الخارج المحتمل فوجب اداره الحكم عليه كما هو العالب مرتصرفات الشارع لا على حقيقة الخروج عن المكلف وبه يقع الجواب عن الاغما والمس وبلوم مرجحان الحدث في الصوره الثانيه اما سماع صحة الصلاة رجوابه ان العود الى الله تعالى والوقوف بين يديه مع ظن الحدث قاطع قبيح عقلا وشرعا ودلهي عنه وان ساهد له تاعسار الصوره الاولى فولهم انه لا اثر للحدث المظنون عندكم فلما انا لا نلزم موثرا سعدبر ان لا نقول باستصحاب الحال في السعدبر الذي لحق فيه والا فلا وعن السوال الثاني انه لو لم يلزم الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متحمل لكان الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الاعم الاغلب ان كان عدم الاستمرار هو الاغلب وان يلزم عدم الاستمرار على خلاف الغالب ان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل وان ساوى الطرفان فهو احتمال يلحقه احتمالات وقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن السوال الثالث انا انما ندعي ان الاصل البقا فيما يلزم بقاوه اما بتشخصه كالجواهر او بحدوث امثاله كالاعراض فلا يعترض علينا بالادله المذكوره وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاوه بتجدد امثاله واما الحركات فاما ان يلزم من فعل ما يمكن بقاوه والتمرار اولا من هذا القبيل وان كان الاول فهو من جمله صور النزاع وان كان الثاني فالمعترض ان يلزم منه نقضا وعما دليل على الوجه الثاني ان الاقدام على الفعل لعرض وقوع عن ظاهر انما يلزم فيما لا خطر في فعله ولا مشقة كما دلوه من المثال واما ما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا انه وان يلزم لعرض ظاهر راجح على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما شهد به تصرفات العقلاء وادل العرف من ركوب البحار ومعاناة المشاق في الاسفار فانهم لا يرتكبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك لا مع ظهور المصلحة في بطن عدم سفيها مخطاي عقله وما وقع له الاستشهاد من تعجيل الودايع وارسال الوسل الى من بعد منه عشيه والشهاده بالدين على من يعلم انه ان مهد السبل مكان الاستيفاء منه ظاهرا وعما دلوه على الوجه الثالث فلا نسلم ان المحوج الى الظن ظاهر انما هو علم المكلف بتحقق الشرط والمانع وعدم المعارض وهو امر وجودي لا يعلم الا بالظن ولا نسلم ان الشرط اذا كان موقوفا على شيء خاص والمانع على شيء خاص لا يحقق عدمه الا بعدم كل شيء وما يوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من ذينك الامرين ولا نحني ان ما يتوقف عدمه على بعدبرين يلزم عدمه اعلى عدم كل واحد منهما لا يحقق عدمه الا بعدم واحد وما كان عدمه اعلى تحقق ايدر وبالعكس فمقابله فان قيل عدم الواحد المعين اما ان يلزم من وجود ما وما في الوسع لعدم الواطن الشيئين او عدمهما او معلوما ولا يحقق عليه الظن بما دلوه فنقدر عليه الواحد المعين في مقابله واما ان يلزم من وجود ما وما في الوسع لعدم الواحد المعين اما ان يلزم من عدم احد الشيئين بعينه الى دليل الواحد المعين اما ان يلزم من عدمه اعلى

ذلك المعين او ما ساوى له او معلوما فان كان الاول لزم ما دلوناه وان كان الثاني بعد كذلك ايضا لترجحه بعدم عدم الوصف لا لخير اليه وان كان مغلوبا مسه الوصف الاخير اليه لا لحلوه الاقسام المتلبه وبرجح ما دلوناه سعدبر من اخرين منها واما لا يرجح ما دلوناه سعدبر ان يلزم على واحد الوصفين مرجوحا فاذا ما دلوناه سعدبر من اخرين منها واما لا يرجح ما دلوناه سعدبر ان يلزم على واحد الوصفين مرجوحا فاذا ما دلوناه سعدبر ان اربعه ولا نسلم على بعدبر واحد وصفه دقة فلسامل الثاني ان العاقل اذا عن له مقصودان متساويان وكانت المقدمات الموصله الى احدهما اقرب من بعد ما الاخر فانه يبادر الى مقدمات الاول ولولا ان ذلك افضى الى مقصوده واعلب لما كان فلامه عليه اعلب لحلوه عن العايده المطلوبه من بعض مقدمات الفعل اقوى منها وان كان الفعل اعلب من التقيد فلا يلزم ان يلون غالبا على الظن تخلفا اذا كان التقاعلب من مقابله فهو اعلب على الظن منه وبحب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مواخذ بما هو الاظهر عنده قولهم اما ما دل ما دلوه على عليه الظن فما هو قابل للبقا فلما الاعراض ان كانت باقيه فلا اشكال وان لم تكن باقيه فلا نسلم انها ممكنة البقا نظرا الى الحدد لسواد العراب وبياض الثلج وعلى كل بعدبر انما هو واقع فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن وعما ذكروه على الوجه الرابع ان تقال بحرد الامكان غير بحوح الى المؤثر بل المحوج اليه انما هو الامكان المشروط بالحدوث او الحدوث المشروط بالامكان وعن المعارضات اما الحدوث فاما حاصلنا فيها الاصل لوجود السبب الموجب للحدوث وعدم العلم بالدليل مع وجوده لمعارض اولى لاحراجه عن الدلاله وابطاله بالكليه مع ظهور دلالته واما تقديم الشهاده المسنده على النافيه وان كانت معتضده باصل براءة الذمه فانما كان اطلاع المثبت على ايهيه الموجب لمخالفته براءة الذمه وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حاله غيبه النافي عن المنكر وبعدر صحته له واطلاعه على احواله في سائر الاوقات واما مسئله العدد فهي ممنوعه وسعدبر تسليمها فلان الذمه مشغوله بالصلاه بيقين ولا تحصل البراءه منها الا بيقين وجود العدد ولا يقين فمن ادعى وجود مسقط لذلك فعليه تحصيله بالدليل قولهم انا لم نمكن التمسك به في الاحكام الشرعيه اذا كان مفيدا لعلبه الظن لا يسلم ذلك بل اصل الظن حاصل وبه يظهر الشيء على معارضه واما ورود الشهاده في الصوره المذكوره فلم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع تخلافا لمن عبر عنه باستصحاب الحال فانه معتبر بالدليل فما دلوناه من صوره السلس الطهاره والحدث قولهم انه معلب على الظن حصل ورود الشرع لا بعدم الدليل فانا بعد ورود الشرع اذا لم يظهر بدليل يخالف الاصل بقي ذلك الاصل معلبا على الظن بعدم غايته انه حصل ورود الشرع اعلب على الظن لسقوط عدم المعارض منه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض

المسئله الثانيه احلموا في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فمنعه جماعه والمختار كما تعالى في عمده واسنده احرون وهو المختار وصورته ما لو قال الشافعي مثلا في مسئله الخارج النجس من غير السلس اذا تطهر ثم خرج منه خارج من غير السلس فهو بعد الخروج متطهر فلو صلى صلاته صحيحه لان الاجماع منعقد على هذين الحكمين قبل الخارج والاصل في كل متحقق دوامه ما لم تحقق المزيل

التي قبلها الا ان يوجد المعارض الناقل والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل فان قيل القول
بنجاسة بطهارة وصحة الصلاة في محل البراءة اما ان يكون لدليل او لا لدليل لا جائز ان يكون لا لدليل
فانه خلاف الاجماع وان كان لدليل فاما نص او قياس او اجماع فان كان نص او قياس ولابد من
اظهاره ولو ظهر لم يكن ساقط الحكم في محل الخلاف ساعا على الاستصحاب بل هو على ما ظهر بالنص او القياس
وان كان بالاجماع فلا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا فلسا مبني بسبب
الحكم في بقائه الى دليل اذ الاصل ان يتنزل منزلة الجواهر والاعراض الاول ممنوع بل هو باق بعد تنزله
بالاجماع لا بدليل لما سبق يعتبرون في المسئلة المتقدمة والثاني مسلم ولكن لم قلتم انه ماذا لم ينزل منزلة
الاعراض سلمنا انه ماذا منزلة الاعراض وانه لا بد له من دليل ولكن لا نسلم انحصار الدليل المبني فيما
ذكروه في النص والاجماع والقياس الا ان يبينوا ان الاستصحاب ليس بدليل وهو موضع النزاع
سلمنا ان الاستصحاب بمفرده لا يكون دليلا على الحكم الباقي بمفرده ولكنه دليل على الدليل
على الحكم ودليل لا ماسنا في المسئلة المتقدمة وجود عليه الظن بمعاكل ما كان متحققا على حاله وذلك
يدل بوجهه الاحتمال على دليل مرجح له لكن الظن القسم الثاني فمما ظن انه دليل صحيح وليس
بدليل وهو ان نعد انواع النوع الاول شرع من قبلنا وقد سلمنا ان كل المسئلة المتقدمة
اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته هل كان متعبدا بشرع احد او لا بشيء منهم
فمنهم من نسبه الى موسى ومنهم من نسبه الى عيسى ومن الاصوليين
من قضى بالجواز ووقف فيه الوقوع كالغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهما والمختص وهو
المختار اما الجواز فثابت وذلك لانه لو لم يمتنع اما ان يمتنع لذاته او لغيره المطلق كل الاول
اخر الاول ممتنع فاما لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته في العقل محال والثاني فممنوع على ما
دعاه المصلحي في افعال الله تعالى وقد ابطلناه في كتابنا الملخص وبعد تقرير دعاية المصلحي في
افعال الله تعالى فغير بعيد ان يعلم الله تعالى ان مصلحة الشخص قبل موته في وقت ما بعينه قد يعلم من قبله
والغالب على الظن انه اذا الاصل عدمه واما الوقوع فيتدعي دليلا والاصل عدمه وما
يتخيل من الادلة الدالة على الوقوع وعلى عدمه فمع عدم دلالتها في نفسها فمعارضة كما يأتي وليس
القول ببعض منها اولى من البعض فان قيل الدليل على انه لم يلزم فعل المبعث متعبدا بشرع
احد قبله انه لو كان متعبدا بشرع من قبله لوجب عليه الوقوف على احواله وشئونه بتلبسه
بكل الشرع ومخالطته اهلها كما هو الحال في عادة كل متشرع بشرعه وقد عرف خلو احواله قبل البعثة
ولم ينقل عنه شيء من ذلك والصفاة انه لو كان متعبدا ببعض الشرائع انه لم يخل اما ان يكون
الشرع بعد بعثته واشتهاره وعلو شانه بمثابته الهم والى شرعهم ولم ينقل شيء من ذلك
سلمنا انه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من قبله ولكن لا نسلم عدم الدليل الدال على تعبده بشرع

عقلا

من قبله ويدل على ذلك امران الاول ان كل من بعث من الرسل كان داعيا الى اتباع شرعه كل المطيعين وكان النبي
صلى الله عليه وسلم داخلا في دلالة العموم الثاني انه صلى الله عليه وسلم قبل البعثة كان يصلي ويحج ويعتمر ويطوف
بالبيت ويعظمه ويدني ما اهل اللحم ويتوقى المحرمات ويتجنب النجاسة وذلك كله مما لا يرشد
اليه العقل ولا يتحسن بغير الشرع والجواب عن الاعتراض الاول انا نمنع ان كل من بعث متعبدا بما
يكن على شريعة من السوابع ولا نسلم بشيء مما ذكروه من تلطخه منه الملبس بخلاف ما اهل الملل الشرائع متلبسون به
واشتهرت بمخالفتهم في ذلك كما تشد الدواعي موفوره على نقله ولم ينقل عنه شيء من ذلك وليس احد
الامرين اولى من الاخر وعن الاعتراض الثاني للمذهب الثاني بمنع دعوى من يدعي الاجماع على ان
الى اتباعه فانه لم ينقل دليل لفظ يدل على التفهيم لحكم ويتعذر نقله فيحتمل ان يكون زمان نبينا
صلى الله عليه وسلم اندرس الشرائع المتقدمة وتعذر التطلع بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك
بعثت في ذلك الزمان وعن الاعتراض الثاني انا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكروه بل نقول يتوقف به ويتعذر
ثبوته لا يدل على انه كان متعبدا به سرعا لاحتمال ان يكون صلاته وحجه وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق
التنزل بفعل مثل ما تفعل حملته عن افعال الانبياء المتقدمين والمدرس بتحصيله واما اكل اللحم وذبح الحيوان
واستباحته للبهائم فانما كان مباحا منه على انه لا محرم قتل وروده الشرع واما تركه للنجاسة فلما
عاينه نفسه لها كتعافي الجسم الصحيح اما ان يكون متعبدا بكل شرع فلا المسئلة الثالثة اختلفوا
في النبي صلى الله عليه وسلم وامته بعد البعثة هل هم متعبدون بشرع من تقدم قبلهم فقبل اصحابنا جميعهم بشرع احمد
في احد الروايتين عنه وبعض اصحابنا ومعتزلة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بما صح من شرائع من قبله طريق
الوحي اليه لا وجه لسهم المسئلة وفعل ارباعها ومذهب الاشاعرة والمعتزلة المنع وذلك هو المختار
ويدل على ذلك امور اربعة الاول ان النبي صلى الله عليه لما بعث معاذا الى اليمن قاضيا قال له بم تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولم يذكر شيئا وليس الا ما ذكرناه
وسكوته والنبي صلى الله عليه اقوى على ذلك وعالمه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله
ولو كان شرع من قبلنا من مدارك الاحكام التي عليها تحث مجاري الكتاب والسنة ووجوب الرجوع اليها ولم يحز العدول
عنها الى اجتهاد الرأي الا بعد البحث عنها والياس من معرفتها الثاني انه لو كان النبي صلى الله عليه
متعبدا بشرع من قبله ولم يكن بيانه لكان بعلمها من فروض الكفايات كالعوان والاحباء ولو حث على النبي صلى
الله عليه مراجعتها وان لا يتوقف على نزول الوحي في احكام الوقايع التي لا حظ لها في الماضية عنها
ولوحث ايضا على الصحابة بعد النبي صلى الله عليه مراجعتها والبحث عنها والسؤال لمن قابلها عند
حدوث الوقايع المحتاج فيها فما سهم في مسئلة الجد والعول وسهام الولد والمرضع وحد السرقة
وغير ذلك على كثرة بحثهم عن الاخبار النبوية في ذلك وحيث لم ينقل شيء من ذلك علم ان شرعه من قبلنا غير
متعبد بها لهم الثالث انه لو كان متعبدا باتباع شرع من قبله اما في الكل او البعض لما نصب شيئا
من شرعنا اليه كالمعجزة الاولى والدليل الدال على النسخ الثاني كالاستشراع صلى الله عليه الى

من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف الاجماع والمسلمين السرابع ان اجماع المسلمين على ان شريعه
النبي صلى الله عليه وسلم ناسخه لسريعه من بعدهم فلو كان متعبدا بها لكان معترفا لها ومخبرا عنها
لا ناسخا لها ولا مشرعا وهو كاذب فان قيل على الحجه الاولى انا لم نسلم بتعرض معاذ لذلك لجواز التوريه
والاتجيل اكثفا منه ما ثبت في الكتاب تدل على انباعهما على ما ياتي ولان اسم الكتاب يرجل
تحته التوريه والانجيل لكونهما في الكتب المتنزله واما الحجه الثانيه لانسلم ان كل ما قيل
بالتعبد به في السرابع ليس بمرفوض الكفايات ولانسلم عدم مراجعه النبي صلى الله عليه وسلم اليها ولهذا
نقل عنه مراجعه التوريه في مسله الرجم وما لم يراجع فيه شرع من تقدم اما ان يدل الشرع لم يدل سبيله
له اولا نه ما كان متعبدا باتباع الشريعه السالفه الا بطريق الوحي اليه به واما علم بحث الصحابه
عنها فاما كان لانهم ما توا نوصها كان معلوما لهم غير محتاج الى البحث عنه وما كان منها منقولا على لسان
الاحاد من الكفار لم يلتوا متعبدين به واما الحجه الثالثه فانما ينسب اليه ما كان متعبدا
به من الشرايع بانه من شرعه بطريق التجوز للمونه معلوما لنا بوا سطته وان لم يدل هو الدليل له
واما الحجه الرابعه فمن يقول بها وان ما كان من شرعه مخالفا لشرع من يعدهم فهو ما سخ له وما
لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه باتباع شرع من يعدهم فلا ولهذا فانه لا يوصف شرعه بانه
ناسخ لبعض ما كان شروعا قبله لوجوب الايمان وتحريم الكفران والزنى والقتل والسرقه
وغير ذلك مما سرع فيه موافق لشرع من تقدم سلمنا دلالة ما دل لتنزه على مطلوبكم للمنه
معارض بما يدل على نقيضه وسانه مرجحه الكتاب والسنه اما من جهه الكتاب فالايات
الاولى قوله تعالى في حق الانبيا اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امره نا فنزاله
بهداهم وشرعهم من هداهم فوجب عليه اتباعه الياسه قوله تعالى ايا او حينا اليك ان
حينا الى نوح وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فدل على وجوب اتباعه شريعه نوح
الياسه قوله تعالى ثم او حينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم امره نا بتباع ملة ابرهيم والامر
للوجوب السرابع قوله تعالى ايا ما نرليا التوريه فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين
صلى الله عليه وسلم وجعله النبيين موجبه عليه الحكم بها واما السنه فما روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه رجع الى التوريه في رجم اليهوديين وايضا ما روى عنه انه طلب منه القصاص في سن لكسرت
فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في الكتب ما يقضي بالقصاص في السن يعني التوريه وهو
قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس وايضا ما روى عنه انه قال من نام عن صلاه او نسيها فليصلها
اذا ذكرها وبلا قوله تعالى اقم الصلوه لذكري وهو خطاب مع موسى عليه السلام والجواب
قولهم انا لم ندر معاذا التوريه والاحتمال لا يعارض الدليل لما سلم دل على ما يذكرونه في
دلك فسانا الكلام عليه وان سلمنا دلالته لكن لا يلزم من ذلك كونه قياسا في دليلها كما لم يلزم ما في
القرآن من دلالة السنه والقياس على ما سياه كونه قياسا في دليلها اوان لا يلزم ان كل دليل السنه والقياس

في حق معاذ حاجه وكل واحد من الامرين على خلاف الاصل فهو لهم ان اللتيا ان لفظه مندرجه في لفظ الكتاب
ليس لهم لان المسادر في اطلاق لفظ الكتاب في سرعنا عند قول القائل قرات كتاب الله وحكمت
بكذا ليس غير القرآن ودل ما علم من معاذ اه المسلمين لحفظ القرآن ودراسته والعمل بوجبانه دون
غيره من اللتيا ان لفظه فلم لا نسلم ان تعلم ما يتعبد به من السرابع الماضيه ليس فرضا على الكفايه علينا
لان اجماع المسلمين صل ظهور الى العلم على انه لا يلتيم شرل النظر على كافه المجتهدين في ذلك واما مراجعه
النبي صلى الله عليه وسلم التوريه فانما كان لاظهار صدقه فيما كان قد اخبر به من ان الرجم في التوريه
وانكار اليهود ذلك لا لان يتعبد حكم الرجم منها ولهذا لم يراجع الماضيين سوى دل ما دلروه
من اشاع بحث الصحابه عن دلك فغير صحيح لان ما نقل من دلك موا تيرا ما يعرفه من حافظ النقله له وكان
واحصا عنه ولم يعل عن احد من الصحابه سي من دلك لضعف وانه قد كان يمكن معرفه دلك ممن اسلم من احبار
اليهود وهو يعرفه ما مون بعد الله من سلام ولضعف الاحبار وعدمها ولم يشتغل عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا عن احد من الامه السوال لهم عن دلك وما دلروه على الحجه الثالثه فضول للظاهر المشهور المسادر
الى الفهم من عدم دلل ولا سمع وما دلروه على الحجه الرابعه فمدفوع وذلك لان اطلاق الامه ان
شرع النبي صلى الله عليه وسلم ناسخ للشرايع الثالثه يعم منه امران احدهما رفع احكامها والثاني انه غير
متعبد بها فما لم يثبت رفعه من دلل الاحكام شرعه صرون استمرار فلا دلون على ما سياه فسقي المفهوم
الاخر وهو علم تعبده به ولا يلزم من مخالفه دلاله الدليل على احد مدلوليه مخالفه بالنظر الى المدلول الاخر
والجواب عن المعارضه بالاية الاولى انه اما امن ما ساع هذي مصاف الى جميعهم مشتمل
بينهم دون ما وقوعه الخلاف فيما بينهم والباقي والمنسوخ منه لا سياله الهم بتباعه واسياله والهدى
المسول فيما بينهم انما هو التوحيد والادله العقليه الهاديه اليه وليس في دلك ما يدل على شي ولهذا فانا
نعلم افصل ولم تعل بهم وسلمنا ان المراد من الهدى المسول ما اتصوا فيه والسرابع دون ما اختلفوا
فيه فما ساغه له اما ان يوحى اليه وامر بتبليغه انه بطريق الاجتهاد وعن قوله تعالى ايا او حينا
حينا الى نوح انه لا دلاله له على انه موحى اليه بعض ما اوحي به الى نوح والبعض من بعده حتى يعال بتباعه شريعتهم
بل غايته انه اوحى اليه ما اوحى الى غيره من البعض قطعا لاستبعاد دلك وانكاره وسلمنا ان المراد
انه اوحى اليه ما اوحي به الى غيره من البعض ومعناه انه اوحى اليه مثل شريعه من قبله نوح مثلا الا ترى
الا ساع لغيره وعن قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ان المراد بالدين ايا هو اصل التوحيد
لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم سمع عن النبي صلى الله عليه وسلم الحث على شريعه نوح ودل مع
التعبد بها في حقه ممتنع وحيث خصص نوحا بالذكر مع اشتراك جميع الانبيا في الوصيه
بالتوحيد كان تنويها له وتذكيرا لما خصص به وعن عيسى بانه اضافه اليه والمولى يسمى بالتعبد العباد
وعن قوله تعالى ايا او حينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم ان المراد بالملة اما هو اصول التوحيد والجلال
الله تعالى بالعباده دون الفروع السوعيه ويدل على دلك اربعه اوجه الاول ان لفظ الملة لا تطلق على

الفروع الشرعيه بدليل انه لا معنى لملة الا فروع وملة اى حنيفه ملة ابراهيم فى الفروع الشرعيه
الثانى انه قال عقيب ذلك وما كان من المشركين وهذا كذلك فى معاملة الدين مع مخالفى السرع اما هو
الموحد الثالث انه قال ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الدين الاحكام
الفروعيه لكان رغبة الغير فيها امرا سائغا وهو محال الرابع انه لو كان المراد من الدين
فروع الشريعه لوجب على النبى صلى الله عليه وسلم التحنث بها لكونه مامورا بها ودلل مع انه ليس كذلك
مسلم وان سلمنا ان المراد من الملة الفروع الشرعيه غير انه ما وجب عليه اتباعه بما اوحى اليه بقوله
قال تعالى اوحينا اليك وغير قوله على انا امرنا بالتاسى بابراهيم الا ترى ان قوله تعالى لكم فيها اسوة صيغة اخبار
على ما مر فى اصول الفقه وجوب التاسى بجميع الانبياء فى الاصول وهو التوحيد دون الفروع الشرعيه المختلف فيها فيما بينهم
لا يمكن من يقول لفظ السنن فى عموم مجازا فى السنن على الفروع الشرعيه لانه ان صح فانه
متعارضه والعمل ببعضها ممتنع ولان العمل بالبعض اولى من البعض وعن الخبر الاول وهو قوله
النبى صلى الله عليه الى النوابتى رحم الهودى ما سبق وعن الخبر الثانى لانا لم ان قياسا عن شتمل على
خواص النص ودليل قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه تمسكنا اعتدى عليكم وهو عام فى
النفس وغيره وعن الخبر الثالث انه لم تذكر الخطاء قوله موسى للنوبه موجبا للصلاة عند النوم
والنسيان وانما اوجب ذلك بما اوحى اليه ويدل على ان امته مامورة بذلك امر موسى عليه السلام
ما ذكرنا من العمل بمعارض بقوله صلى الله عليه بعثت الى الاحمر والاسود وكل نبى بعث الى قومه والنبى
صلى الله عليه وسلم بل من اقوام لا يساوى المتعدد منهن فلا يكون متقيدا بشرعهم وما روى عنه صلى الله عليه
انه رأى مع عمر الخطاب قطعة من التوراة سطر فيها فغضب وقال الم اتركها بيضاء نقيه لو ادركنى اخى
موسى لما وسعه الا اتباعى اخبر بان موسى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه فلان لا يلزمنا اتباع النبى صلى
الله عليه بعد موسى بعد موته اولى وربما عورض ايضا بقوله تعالى لكل جعلنا شرعة ومنهاجا
والشرعة والشريعة والمنهاج الطريق ودليل على عدم الاخذ من بعدهم والاصل ان الشريعه
لا تضاف الا الى ما اختص بها دون التابع لها ولا اختلاف فيه فانا لسنا واياكم شركة حتى يتحقق
فى اشياء وباعسار مايه الاختلاف بينهما كما سبق سواء تحقق او دل كما تعالى لكل امام مذهب باعتبار
اختلاف الائمة فى بعض الاحكام وان وقع الاتفاق بينهم فى كثير منها وربما اورد النقاة فى كل
طرف اخر حتى عد ابو نصر الاعراض عن ذكرها وكم ان النبى صلى الله عليه لم يكن متعبدا بشريعة من تقدم الا
بوحى مجدد لم يكن قبل بعثته على ما كان عليه قومه بل كان متحنثا لاصنامهم معرضا عن آثارهم ولا
يدل ردهم على النصب هذا هو مذهب اصحابنا الشافعى رضى الله عنه والعلم ومن الاصوليين من قال بالوقف
فيه وهو بعد النوع الثانى مذهب الصحابى وهو مسئلتان المسئلة الاولى اتفق
اهل على ان مذهب الصحابى فى مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين اما ما كان راويا
حاكما او مفتيا واخلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين كمذهب الاشاعره

والمعتزله والشافعى احد قوليه واحمد رضى احدى الروايتين عنه والكرخى الى انه ليس بحجة وذهب مالك رضى
والرازى والبرذعى من اصحاب ابى حنيفه والشافعى فى قول له واحمد رضى فى رواية له الى انه حجة مقدمة
على القياس وذهب قوم الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وذهب قوم الى ان الحجة فى قول
اى بكر وعمر دون غيرهما والمختار انه ليس بحجة مطلقا وقد احتج القائلون بحجية الصحابى بوجوه
ذكرها والاسنان الى رد جميعها قبل ذكر ما هو المختار فى دليل الحجة الاول قوله تعالى فان تنازعتم
فى شىء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد عند التنازع والاختلاف الى الله والرسول فالرد الى ما ذهب
الصحابى يكون ردا الى الواجب وهو ممتنع ولقائل ان يقول لا نسلم ان قوله تعالى فردوه الى الله والرسول يدل
على الوجوب على ما سبق بعضه بل الرد الى مذهب الصحابى لا يكون ردا الى الواجب وان سلمنا ان للوجوب
والكن عند امكان الرد وهو ان يكون حكم المختلف فيه مسطورا فى الكتاب والسنة واما عند ان لا يكون
مسطورا فلا نسلم انا نقول باتباع مذهب الصحابى مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة
الحجة الثانية قالوا اجمعت الصحابة على حجية قول كل واحد من احاد الصحابة المجتهدين من غير نكير
ولو كان مذهبه ما كان دليلا اولا كان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال ولقائل ان يقول الى انا ما هو حجة
كون مذهب الصحابى حجة على من بعدهم من المجتهدين ما بينا ومن بعدهم لا يجتهدون فى مقابلة الصحابة فلم يكن الاجماع دليلا
على محل النزاع الحجة الثالثة ان الصحابى من اهل الاجتهاد والخطاء محكى عليه فلا يحكى المجتهد التابعى العمل
بمذهبه كالصحابى والتابعين ولقائل ان نقول لا نسلم امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابى على
صحابى مثله وامتناع وجوب العمل بمذهب التابع على تابعى مثله امتناع وجوب عمل التابع بمذهب الصحابى
متابعة منهما على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذى انا فيه وقال عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم
اقتديتم اهديتم ولم يرد مسلك لكم عن عينهم الحجة الرابعة ان الصحابة قد اجمعوا فى مسائل وذهب
كل واحد الى خلاف مذهب الاخر كما فى مسائل الجد مع الاخوة وقوله انت على حرام كما سبق بعضه ولو كان مذهب
الصحابى حجة على عين فى التابعين كان حجة الله على مخالفه مسافقه ولم يكن اتباع التابعى للصحابى اولى من البعض
ولقائل ان نقول اختلاف مذاهب الصحابة لا يحوجها ولو سلمنا ان ذلك يحوجها الى اسنادها خبر الاحاد
والنصوص الظاهره ويكون العمل بالواحد منها متوقفا على الترجيح ومع عدم الوقوف على الموجح فالواجب
الوقف والحكم كما عرف فيما تعارض الحجة الخامسة ان قول الصحابى حجة احتجاد بما محكى عنه الخطاء فلا
يلزم على العباس كالتابعى ولقائل ان نقول احتجاد الصحابى وان حاز عليه الخطاء فلا نسلم انه لا يلزم تقليده
على العباس لجواز الواحد ولا نسلم امتناع مذهب التابعى على العباس امتناع ذلك فى مذهب الصحابى
بالاستناد الى الوقوف عليها الحجة السادسة ان التابعى المجتهد متمكن من تحصيل الحكم بطريقه فلا يجوز له التقليد
فيه كالاصولى ولقائل ان نقول اتباع مذهب الصحابى اما يلزم ان لو لم يكن تقليد له ان لو لم يلزم من قوله حجة متبعه
وهو محل النزاع وخرج عليه الاصولى فان اتباع البعض معتبر فيها ومذهب الخبر واهل الاجتهاد فيها
وليس بحجة فاطبه فكان اتباعه فى مذهبه تقليدا وغير دليل وقد كان لا يجوز والمعتمد فى دليل الاحتجاج

قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار اوجب الاعتبار وارادة القياس كما سبق تقريره في امارات اصول القياس
بحجة ودل بناؤه وجوب اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس فان قيل لا سلم ذلك على وجوب
اتباع القياس وقد سبق تصويره وجوه سلمنا دلالته على دلالة لكنه معارض برجحة الاباب والسنة والاجماع
والمعقول اما الاباب فقوله تعالى لكم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وهو خطاب مع الصحابة
فان كانوا مامورين به معروف والامر بالمعروف واجب المقبول واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولا يليق حمل
ذلك على مخاطبة العامة والا لعلمنا لهم ما فيه من تخصيص العموم وعمر دانا في ما فيه من ابطال
فايدة تخصيص الصحابة بذكر كل مرجحة ووقوع الاتفاق على جواز تقليد العامة لبعض الصحابة دون المجتهدين وليس
بين الا ان يكون المراد وجوب اتباع مذاهبهم واما الاجماع فهو ان عمر الخمر عوقب وولي عليا
الخلافة شرط الاقتدا بالشيخين فاني وولي عثمان وفعل ولم ينكر عليه منكر فصار اجماعا واما
المعقول فمن وجوه الاول ان الصحابي اذا قال قولا لم يخالف القياس فاما ان يكون له مستند او
يكون لا حاز ان يقال لا اول لانه قال ما لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي العدل
ينافي ذلك وان كان الثاني فلا مستند ورأى القياس يسوغ العمل فكان تحكما متبعا الثاني اهول
الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة وكان تحكما متبعا الانتشار لقوله النبي صلى الله عليه
وسلم الثالث ان مذهب الصحابي اما ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول كان حجة وان كان الثاني
فاجتهاد الصحابي مرجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لتحكمه مشاهد التنزيل ومعرفة التاويل
ووفوره باحوال النبي صلى الله عليه وكلامه ومراده على ما لم يقف عليه غيره فكان خيال التابعي البعيد
كخيال العامي بالنسبة الى المجتهد الثاني وجوب اتباعه لكم والجواب عن منع دلالة الاية ما
ذكرناه وعن العوارض ما سبق وعن المعارضة بالكتاب انه لا دلالة فيه لما سبق واما على الاجماع وان كان
دلالة فهو خطاب مع جملة الصحابة ولا يلزم من كون ما اجمعوا عليه حجة ان يكون قول الواحد والاثنين حجة
وعن السنة انه لا دلالة فيها ايضا لما سبق في الاجماع وان الخبر الاول وان كان عاما في الاشخاص
الصحابة ولا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه وعند ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء
بهم فيما رووه عن النبي صلى الله عليه وليس الحمل على عثمان اولى من الحمل عليه وبه يظهر فساد التعلق
بالخبر الثاني وعن الاجماع انا لم نسلم انكار احد من الصحابة على عمر وعثمان وذلك لانهم حملوا
لفظ الاقتداء على المتابعة في السيرة والسياسة دون المتابعة في المذهب بدليل الاجماع على
ان مذهب الصحابي ليس بحجة على غيره من الصحابة المجتهدين لئلا وانه لو كان المراد شرط الاقتداء
بهما المتابعة في مذهبهما فالعاقل كان مذهب الصحابي حجة فاما يوجب اتباعه والغفلة انه
ليس بحجة فاما يوجب اتباعه على غيره من المجتهدين وبتقدير دلالة الخطاب لعموم الصحابة عن الانكار
اما على عثمان حتى امتنع الاقتداء ان كان ذلك واجبا واما على عثمان وعمر ان كان

ما

الاقتداء بالشيخين محرما ودلك ممنوع وعن المعارضة الاولى بالمعقول انها مشتركة بمذهب التابعي
وما دلوه يعتبر بايد فيه وليس بحجة بالاتفاق وعن الثانية انه لا يلزم من كون قول الصحابي
كان قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر انه يكون اجماعا فان ذلك الاول
فالحجة في الاجماع لا في مذهب الصحابي ودلك عن محقق فيما اذا لم ينتشر وان كان الثاني ولا حجة
فيه مطلقا لما سبق وان سلم حجيته فهو مشترك بين مذهب التابعي فانه اذا انتشر في عصره ولم يوجد له
نكير كان حجة ولا يكون حجة بعد من بعده على ما اشاره اجماعا عاد على الاصل لا لما سبق ان مستند النقل
لانه لو كان معه نقل لابداه ورواه لانه من العلوم الباهرة وقد قال صلى الله عليه وسلم وكتم علما ما فيما
حمله الله يلجام نار ودلك خلاف الظاهر من حال الصحابي فلم يسق الا ان يكون عن رأي واجتهاد
وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز ان يكون دون غيره في الاجتهاد وان كان مميزا
بما دلوه من المعجزة ولجواز مهاوله فيما قال صلى الله عليه رب حامل فقه الى من هو افقه منه وهو مسقط
عدالة التابعي فانه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين وان كانت نسبته الى تابعي التابعين كنسبته
الى الصحابي الثالثة اذا سلم ان مذهب الصحابي ليس بحجة واجب الاتباع فهل يجوز
تقليده اما العامي فيجوز له ذلك بغير خلاف واما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز
له تقليده او جوز تقليد العالم للعالم وان لم يجوز ذلك وقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم
للتابعين للعالم والصحابة فمنع من ذلك في الجديد وجوزه في القديم غير انه اشترط اشتهار مذهبه فان لم
يشتهر كفاه والمختار كما سبق دلل مطلقا لما مر في جواز اجتهاد ان شاء الله تعالى

المسئلة الثالثة الاستحسان قال الكرخي هو العدول بالمسئلة عن نظائرها لوجه اقوى منه
وقال ابو الحسن هو دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه وقال الشافعي هو استثناء
مسئلة عن نظائرها بدليل اقوى يقتضي ذلك وقد احتج فيه فعال به اصحاب ابي حنيفة واحمد بن حنبل واملوه الكرخي حتى
عد السامري انه قال بالاستحسان فقد شرع ولا دليل البطرق الحاجز والتخصيص محل النزاع للبيان
للوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فصور الخلاف اذا لم يكن هو في مسمى اطلاق لفظ الاستحسان
جوازا واشتهارا لورود به في الكتاب والسنة واطلاق اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقوله تعالى وامر قومك يأخذوا باحسنها واما
السنة فقوله صلى الله عليه ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما الاطلاق فما نقل
عن الائمة والاستحسان دخول الحمام من غير تعديد عوض للماء المستعمل والمعتاد من الكون
فيها وتعديد اجرته واستعمال سؤر الهر والسنانير وعفو عن بعض ما في الماء عوضه وقد
نقل عن الصحابي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين درهما واستحسن ان يكون الشفيع
له ثلثة ايام واستحسن ان يرد على المكاتب ما بقي من نجوم الكتابة وقال ان سارق الطارق اذا اخرج من السرى
بدل اليمنى قطعت اليسار ثم ان الاستحسان ان لا يقطع فلم يسق الخلاف الا في معنى
الاستحسان وحقيقته ولا شك ان الاستحسان قد يطلق على ما سبق اليه الاذهان وفهموه والصور
والمعاني وان كان مسمى عند غيره وهو في اللغة استفعال من الحسن وليس هو في الخلاف كما تقدم

الامه قبل ظهور المخالف على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تعالى بشهوته وهواه من غير دليل شرعي
وانه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي وانما محل الخلاف فيما وردا دليل وقد اختلف اصحابنا في
صحته فمنهم من قال انه عيان عن دليل يقدح في تقليد المجتهد لا يقدر على اظهاره
لعدم ما يقف العيان عليه والوجه في الكلام عليه ان نورد فيه بين ان يكون دليلا
قطعيا ووهميا فاسدا فلا خلاف في امتناع التمسك به وان تحقق انه دليل الا دلة الذي عليه فلا
نزاع في جواز التمسك به ايضا وان كان ذلك في غاية البعد وانما النزاع في خصوصه تاثير الاستحسان
عند العجز عن البعض عند دون حالة امكان البعض عند ولا حاصل للنزاع اللفظي ومنهم من قال انه
عبارة عن العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ويجري منه الاستحسان عندهم مجرى التعديل
عن موجب القياس الى النص والاجماع والعادة اما الاجماع كما في قوله تعالى في صدقة فان الناس
لو منوا التصدق بقليل مال الله وقد استحسن تخصيص الذمي بالمال الذي اداه لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ولم يوجد
سوى مال الركوب واما النص فكاستحسانهم ان لا قضاء على راكل ناسيا في رمضان والقياس
في حكم القياس لقوله صلى الله عليه وسلم من اكل ناسيا فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه والعادة
عن موجب الاجارات في بيوت الحمام ومقدار اللبث فيها ومقدار الاجرة كما
ذكرناه فيما تقدم للعادة في هذا المسائل ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس
بدليل اقوى منه وحاصله يرجع الى تخصيص العلة وقد عرف ما فيه وقال الكرخي
الاستحسان هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى من الاول
فيه العدول عن العموم الى مقابله للدليل الخاص والعدول عن حكم الدليل الشرعي الى مقابله
للدليل الراجح وليس الاستحسان عندهم وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه
الاجتهاد غير شامل سمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو ترجيح الطارئ على الاول وفصل
بقوله عن شامل سمول الالفاظ الاحتراز عن العدول عن العموم الى القياس للفظا شاملا وبقوله
وهو في حكم الطارئ الاحتراز عن قولهم ان كنا الاستحسان بالقياس فانه ليس استحسانا من حيث
ان القياس الذي هو قول له الاستحسان ليس في حكم الطارئ بل هو الاصل وذلك لا يقدح في
صحة ما حد سوى بالاستحسان ان سمي لقبا ولا مشاحة في الالقاب ومعنى القياس ان يحتوي الراي
فاهم قالوا ما العدول هاهنا عن الاستحسان الى القياس وهذا الحد وان كان اقرب مما تقدم للتوبة
جامعا مانعا غير ان حاصله يرجع الى تغيير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله
بدليل طارئ عليه اقوى منه رخص او اجماع او غيره ولا يراعى في هذا الرجحان به وان يورع في
تعقيبه تلا الاستحسان فحاصل النزاع راجع فيه الى الاطلاقات اللفظية ولا حاصل له وانما
النزاع في اطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل الى العادة وهو ان اوردهم بالعادة
ما اتفق عليه الامة واهل الحل والعقد فهو حق وحاصله راجع الى الاستدلال بالاجماع وان

اريد به عادة من لا يحبح بعادته كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم فولك مما يمنع نزول الدليل الشرعي به
زاد المحقق المطلوب في هذه المسئلة فالاشارة الى سبيل مسلك العاملون بالاستحسان في بيان
المفهوم منه تحته مع قطع النظر عن تفصيل القول فيه والاشارة الى حقيقة صحتها وقد تمسكوا في ذلك
بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقوله
تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وجه الاحتجاج بالاية الاولى ورودها في معرض الثناء والمدح
لمتبع احسن القول وبالاية الثانية من وجهين انه امر باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة لما كان كذلك
واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ما راى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولولا انه حجة لما كان
عند الله حسنا واما اجماع الامة فما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من ايدي السقائين
من غير تقدير لزمان اللبث والشرب والماء والاجرة والحواله على الاية الاولى انه لا دلالة فيها
على وجوب اتباع احسن القول وهو محل النزاع وعن الاية الثانية انه لا دلالة فيها على ما ذكرنا
من ان الله تعالى سماه حسنا والحسن ما حسنه الشرع وعن الحسن له ايضا ان قوله ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن اسارة الى اجماع المسلمين والاجماع حجة ولا يلزم الاحاد دليل ليس
فيه دلالة على ان ما راه احاد المسلمين حسنا عند الله حسن والا كان ما راه احاد العوام والمسلم
حسنا ان يكون حسنا عند الله وهو ممتنع وعن الاجماع على استحسان ما ذكروه فلا سلم ان
استحسانهم لذلك هو الدليل على صحته بل الدليل ما دل على استحسانهم له وهو حرمان ذلك من النبي
صلى الله عليه وسلم مع علمه به وتقريره لهم عليه او عين ذلك النوع الرابع المصالح المرسلة وقد
كما سامي القياس حقيقته المصلحة وان ما سماه اصحابنا عبارة عن مصالح ذاتها وانواعها اعتبار شهادة الشارع لها الى
معتبره وملغاه والى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا الغاء وبينا ما يتعلق بالقسمين الاولين ولم بق
عن القسم الثالث وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل وهذا اوان الشروع فيه وقد ابعد النجعة من
الشافعية والحنفية وعبروا على امتناع التمسك به وهو الحق الا ما نقل عن مالك انه يقول به مع انكار
اصحابه ذلك عنه ولعل النقل ان صح عنه فالاشبه انه لم يقل به لكن في محل مصلحة بل فيما كان من المصالح
الضرورية القطعية الحاصلة قطعا لا فيما كان من المصالح غير ضروري ولا كلي ولا يقوعه قطعي وذلك
كما لو تترس الكفار بجماعة من المسلمين بحيث لو قصدناهم بالقتل لقصدنا هم لغلبة الكفار على دار الاسلام والتقاصلوا
شاغة المسلمين ولو رمينا التترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا غير انه يلزم منه
قتل مسلم لا ذنب له وهذا الفعل وان كان مما سامي هذه الصورة والمصلحة ضرورية كلية قطعية
غير انه لم يظهر لنا دليل شرعي اعتبارها ولا الغاؤها في هذه الصورة واذا عرف ذلك فالمصالح على ما بينا منقسمة
الى ما عهد من الشرع اعتبارها في صورة ولا الغاؤها وهذا القسم متردد بين مسلك القسمين وليس
الحاقه باحدهما اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار يعرف انه من قبيل المعتبر
دون الملغى فان قيل ما ذكروه وقع تصورا وجودا للمناسب المرسل وهو عين منصوص وذلك

لانا اجمعنا على ثم مصالح معتبره في نظر الشارع في بعض الاحكام واي وصف قدروا الاوصاف
المصلحه فهو من جنس ما اعتبروه وكان قبيل الملايم الذي ابو حنيفه في جنس الحلم وقد قتلته
به فلنا وكما انه من جنس المصالح المعتبره فهو من جنس المصالح الملغاه فان كان ملوما
من كونه من جنس ما اعتبر المصالح ان يكون معتبرا فيلزم ان يكون ملغي ضروره كونه من جنس
المصالح الملغاه ودلل بوذي الى ان يكون الوصف الواحد معتبرا ملغي بالنظر الى حكم واحد وهو
محال واذا كان ذلك فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنا من الغاه والالام
فيما اذا لم يلزم ذلك للقاعده العالمه في المجتهدين في احوال المعتبر والمستغنين وتشتمل
ما بين الباب الاول في المجتهدين ويشتمل على مقدمه ومسائل اما المقدمه ففي بيان
معنى الاجتهاد والمجتهد والمجتهد فيه اما الاجتهاد فهو اللغه عباره عن استفراغ الوسع
في تحقيق امر الامور مشتق من الجهد بالضم للطاقه والمشقه ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل الحجر اذا رام رفعه ولا
يقال اجتهد في حمل خردله واما في اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب
الظن بشيء من الاحكام الشرعيه على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه فقولنا استفراغ
الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصولي وما وراءه خواص تميزه للاجتهاد بالمعنى الاصولي وقولنا
في طلب الظن اخرج استفراغ الاحكام القطعيه وقولنا بشيء من الاحكام الشرعيه اخرج عنه الاجتهاد
في المعقولات والمحسات وغيرها وقولنا بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد عليه اخرج عنه الاجتهاد حتى
لو اجتهد المقصر في اجتهاده مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في اصطلاح العموم الاصوليين اجتهادا معتبرا واما المجتهد فكل من
اتصف بصفة الاجتهاد وله شروط الاول ان يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له والصفات
وسمعه والكتاب وانه واجب الوجود لذاته حي عالم قادر مريد متكلم حتى يصور منه التكليف
وان يكون مصدقا بالرسول وما جاء به النوع المسمول بما ظهر على يده من المعجزات والايات البالغه
ليكون فعله مسندا اليه والاقوال والاحكام محققا ولا يشترط ان يكون عالما بكل ما تناوله علم الكلام مفصلا
فيه كما يقوله المتكلمون بل ان يكون عارفا بما سوى عليه الايمان مما دل عليه ولا يشترط ان
يكون مستدلا على ذلك الدليل المفصل بحسب يكون قادرا على تحريره وتحريره ودفع الشبه عنه
كما يجاري عباد المحققين اهل الاصول بل ان يكون عالما بما دله هذه الامور وحصره الحجه الامر حصره
التفصيل الشرط الثاني ان يكون عالما عارفا بمدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها
ووجوه دلالاتها واحوال مراتبها والشروط المعتبره فيها على ما سياتي وان يعرف حقائق
ترجيحها فيما يعارضها ليتمكن من الاحكام منها قادرا على تحريرها وتقريرها والاعتصام عن
الاعتراضات الوارده عليها واما تمام ذلك بما يكون عارفا بالرواة وطرق الجرح والتعديل والصحيح
والسقيم كما يجب في بعض مذاهب ان يكون عارفا باسباب النزول والناسخ والمنسوخ في البعض

الاحكام عالما باللغه والنحو لا يشترط ان يكون في اللغه كالاصمعي وفي النحو كسيبويه والخليل بل
ان يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به اوضاع العرب والحادي عاداتهم في المخاطبات بحيث يميز بين
من دلالات الالفاظ المطابقه والتضمن والالتزام والمفرد والمركب والحقيقه والمجاز
والتواطي والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق
والمفهوم والاقتضاء والاشاره والتنبيه والايما ونحو ذلك كما فصلناه ويتوقف عليه استنباط الحكم ودلالته
الاجتهاد في حكم بعض المسائل فلغي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسله وما لا بد منه فيها والاصح في ذلك
جمله ما لا تعلق له بها مما تتعلق به سائر المسائل الفقهيه حتى يجوز للمجتهد المطلق فلا يكون مجتهدا في المسائل
المتعلقه بالفارائض الاجتهاد فيها وان كان جاهلا بعض المسائل الخارجه عنها فانه ليس من شرط المفتي ان
يكون عالما بجميع احكام المسائل ومداركها فان ذلك لا يدخل تحت وسع البشر ولهذا انقرض عالم المدينه جيل عن
اربعين مسله فقال في ستة وثلثين منها لا ادري واما ما فيه الاجتهاد فان كان من الاحكام الشرعيه
دليله طنيا فقولنا في الاحكام الوضعيه ليصير الى القضايا العقليه واللغويه وغيرها وقولنا دليله
طني ليصير الى ما كان دليله منها قطعيا كالعادات الخمس ونحوها فانها ليست محلا للاجتهاد فيها لان المحطي فيها
يعد اثما والمسائل الاجتهاديه ما لا يعد المحطي فيها مجتهدا فانها هذا اما اوده من بيان المقدمه واما المسائل
فاسأعرض مسئله **المسئله** الاولى اجمعوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص
فيه فقال ابو بكر رحمل والقاضي ابو يوسف انه كان متعبدا به وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه لم يكن متعبدا
به وجوز الشافعي في رسالته دلل عن قطعه وقال بعض اصحاب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسن
البصري ومن الناس من قال انه كان له الاجتهاد في امور الحرب دون الاحكام الشرعيه والمختار جواز ذلك
عقلا ووقوعه سمعا اما الجواز العقلي فلانا لو فرضنا ان الله تعالى تعبده بذلك وقال له حكمك في المجتهد
ونقتض لم يلزم عنه محال لذاته عقلا ولا يمتنع للجواز العقلي سوى ذلك واما الوقوع السمعي فدل عليه
الكتاب والسنه والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار على العموم
لاهل البصائر والنبي صلى الله عليه وسلم اعلم في ذلك فكان داخلا في العموم وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس
على ما سبق بعرس واما القياس على منكريه وايضا قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس
بما اراك الله وما اراه بمعنى الحكم بالنص والاستنباط والمنصوص وايضا قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاوره
انما تكون فيما لم يعلم فيه تطريق الاجتهاد لانه يعلم فيه بطريق الوحي وايضا قوله تعالى بطريق العتاب
للنبي صلى الله عليه في اساري بدر وقد اطلعهم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فقال صلى الله عليه
لو نزل السما الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم ودل على انه كان
بالاجتهاد لانا ذكرنا وايضا قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطا ودلك
لا يكون فيما حكم فيه بالوحي علم ان سوى الاجتهاد وليس ذلك حاصلا فالنبي صلى الله عليه كان مجتهدا

ايضا من الانبيا متعبدا بادراك ويدل عليه قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الاية وقوله
ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما وتاويلهم اياهما بالاجتهاد لا بطريق الوحي
واما السنة فما روي السبعي انه كان رسول الله يقضي القضية وينزل القران بعد ذلك بغير
ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القران والحكم بغير القران لا يكون
الا باجتهاد وايضا ما روي عنه انه قال في مكة لا تختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس
الا الاذخر فقال الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان الاستثنا بالاجتهاد
وايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه انه قال العلما ورثة الانبيا وهذا يدل على انه كان متعبدا بالاجتهاد
والا لما كانت علما امته وارثة لذلك عنه وهو خلاف الخبر واما المعقول فمن وجهين الاول ان
العمل بالاجتهاد استوفى شرائط العمل بدلالة النص لظهور وزياده المشقة سبب لزياده الثواب لقوله
صلى الله عليه لعائشة رضي الله عنها ثوابك على قدر نصبك وقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات
احمزها اي اشقها فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم عاملا بالاجتهاد مع عمل امته به لزم اختصاصهم
بفضيلة لم يوجد له وهو ممتنع وان احاد امة النبي صلى الله عليه لا يلزمون اتصال الوحي بنبيهم الباني
ان العباس هو المطوحي ملاحظة المعنى المستنبط والحكم المنصوص عليه والحاق غير المنصوص به بواسطة
المعنى المستنبط والنبي صلى الله عليه اولى بمعرفة ذلك من غيره وكل امة نظره وبعده عن الخطا والاصرار عليه
واذا عرف ذلك فقد ترجح في نظره اثبات الحكم في الفرع ضرورة فلو لم يقض به لكان تاركا لما ظنه حكم
الله تعالى على بصيرة منه وهو حرام بالاجماع فان قيل ما ذكرتموه في بيان الجواز العقلي فالاعتراض
عليه ياتي مما ذكرناه في المعقول واما الامة الاولى فقد سبق الاعتراض عليها فيما تقدم واما قوله
تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله اي بما اوحى اليك واما الاية الثالثة فالمراد
منها الماوره في امور الحروب والمشاورة في الامور الدنيوية عند الله عز وجل لم اد تشهيم واما
عنيته في اساري بدر ولعله كان مخيرا بالوحي بين فعل الكل واطلاق الكل او فعل الكل فاساروا بعض
الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب للذين عسولا للرسول صلى الله عليه وسلم
غير انه ورد بصيغة الجمع في قوله يريدون عرض الدنيا والمراد به اولئك خاصة واما الخبر الاول فهو
مرسل ولا حجة في المراسيل كما سبق وان سلمنا حجيته غير انه يحتمل انه كان يعني بالوحي والوحي الباني يكون
ما سبق للقول واما الخبر الباني فيحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يريد لاسيما الاذخر فسقط به
العباس واما الخبر الثالث فيدل على ان العلما ورثة الانبيا فيما كان للانبيا وهو لم قلتم ان
الاجتهاد للانبيا حتى يكون موروثا عنهم ليف ويحتمل انه اراد به الاوامر في تبليغ احكام الشرع
الى العامة فان الانبيا مبلغون للمعجوث اليهم ويحمل انه اراد به الاوامر فيما كان للانبيا
حفظ قواعد الشريعة واما الوجه الاول من المعقول فالجواب فيما عظمت مشقته وان كان
كبيرا والشرع لا يلزم منه سوء للنبي صلى الله عليه وسلم والا لما شاع له الحكم بالاجتهاد تحصيلا

لزيادة الثواب وهو ممتنع واختصاص علما الامة بذلك دون النبي صلى الله عليه لا وجه له لانهم افضل
النبي صلى الله عليه مع اختصاصه بمعجزات لو سالة وربنه النبوة وتشريفه بالبعثة وهذا يطلق
بعد اصلا له على وجه العموم واما الوجه الباني وان كان النبي صلى الله عليه اشد علما وعرفا
بمعرفة القياس وجهات الاستنباط الا ان وجوب العمل به في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحي
وهذا شرط مما لم يتبين في حقه صلى الله عليه فلا مرو وط وهذا بخلاف علما امته فانهم وان سلما ذلك له
ما دلوا على تعبده بالقياس والاجتهاد غير انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من وجهين الباب
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى ما يبدل القول لدي ان
ابدل الا ما يوحى الي ودل سياق الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متمكنا من ان يتبع الا ما يوحى اليه
من غير تفاوت وجه الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم لو لم يكن متمكنا من ان يفعل الا ما يوحى اليه
لما كان فعله وتركه بالنسبة الى الوحي على السوية وذلك ينافي وجوب الانقياد له والطاعة له وان كان
ذلك عن راي عليه ذلك يدل على ان الاجتهاد ليس بحجة في حقه وجه الثاني ان الوحي قد علم انه
لا يجوز مراجعته في الاحكام الشرعية ولا يكون عرضة للخطا بخلاف الراي وقد علم انه
عرضة للخطا بالاجتهاد فلا يجوز ان يجعل اصلا للغير وان يخالف فيه وايضا ان لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون
بالاجتهاد لجاز ان يجعل اصلا للغير وان يخالف فيه وايضا ان لو كان في الاحكام الصادرة عنه ما يكون
بالاجتهاد لجاز ان يكون معرضا للخطا ولما لم يجز ذلك لم يجز ان يكون في الاحكام الصادرة عنه ما يكون
فيه بعض الوقاع ما فيه من ترك ما وجب عليه الاجتهاد واللازم ممتنع الرابع لا يفيد سوى الظن
والنبي صلى الله عليه كان قادرا على تلقي الاحكام بالوحي القاطع والقادر على تحصيل اليقين لا يجوز له
الاقتصار على الظن كما لا يجوز له الاجتهاد في اصول الدين الخامس ان الامور الشرعية مبنية على المصالح التي لا يعلم تحقيقها
الا الله تعالى وقد ثبت بالنقل ان النبي صلى الله عليه كان يعلم بالوحي ما لا يعلمه غيره ولو
لم يكن كذلك لما كان لقوله صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم وجه اصلا ولكان ما ذكره الله تعالى
والاحكام الشرعية السادس ان لنا صوابا في الراي وخطا فيه والخبر قاض بالخطا وقد اجمعنا على ان النبي صلى الله عليه وسلم
ليس له ان يخبر بما لا يعلم لكونه صدقا فلان لا يجوز له ان يحكم بما لا يعلم له بطريق اولى السابع انه لو جاز ان يكون متعبدا
بالاجتهاد لجاز ان يوحي الله ورسوله ويجعل له ان يشرع شريعة برايه وان ينسخ ما تقدمه من الشرائع بالطريق
تعالى وان ينسخ احكاما انزلها عليه برايه وذلك مما يسع الباقي انه لو جاز صدور الاحكام الشرعية عن رايه وان
يجتهد ويخطئ ثم يترك ذلك بمهمة في حقه فانه هو الواضع للشريعة بالحقيقة ودلل بما يحل بمقصود البعثة وهو
ممتنع الثامن ان الاجتهاد عرضة للخطا وجب لصيانة النبي صلى الله عليه عن العار اشتراط الاجتهاد بشروط
بعدم النص وهذا الشرط غير محقق في حق النبي صلى الله عليه وسلم لان الوحي موقع في كل حالة والجواب عما
ذكروه على الامة الاولى وقد سبق فيما تقدم ايضا وعما دلوا به على الامة الثانية وجهين الاول ان الحكم بما استنبط
بالمنزل يكون حكما بالمنزل لانه حكم بمعناه ولهذا كان اخراج الامة عاصيا واما اولى لا يصار اليه الثاني ان حمله على الاجتهاد
مما اذن الله تعالى فيه فيكون حكما بالمنزل بخلاف الاطلاق وعما دلوا به على الامة الثالثة انه انما امر بالمشاورة في امور الغدا
وهو احكام الدين لعلمه بانها اعظم مصالح العبادات ومعلوم ان ما دلوا به على الامة الرابعة وعما دلوا به على العتب في اساري بدر وهو على خلاف عموم الخطاب الوارد في الامة وخصص

من غير دليل ولا نصوه مما ذكروه على الخبر الاول والسنه مما بيناه وان المرسل لا حجه فيه فيما سبق وقولهم
يحمل انه كان يحكم بالوحي والوحي ما يتلى له فلنا النسخ خلاف الاصل كما فيه يعطل الدليل المنسوخ
وذلك وان كان نسخا لما حكم به النبي صلى الله عليه فعلى ان يعطل دليل الاجتهاد نسخ حكم او فى تعطيل
القرآن وعما دلوه على الخبر الثاني انه لو كان الا ذخر مستثنى مما يوكل اليه لكان ما جبه الى
ما يعد قول العباس يا خير اللاستثناء المسمى عليه مع دعوى الحاجه الى نضاله مع حذر ان من
التلبيس بخلاف الاصل وعما دلوه على الخبر الثالث ان الظاهر من قول العلماء ورثه الانبياء مما
احتفوا به من العلم مطلقا فلو لم يكن عليهم الاجتهاد به موروثه عن الانبياء لكان ذلك بعضا
المطلق وتخصيصا للعام غير صوروه وهو ممنوع وبه يبطل ما دلوه به الباب ولا يتأتى وعما
دلوه على الوجه الاول المعقول انا نصح ان لو كان ذلك ممكنا في جميع الاحكام وليس كذلك
فان الاجتهاد بالقياس يسوغ في اصلا نا مثالا الاجتهاد قطعا للتسلسل فولهم انه وان اختص
بمنصب الرساله فلا يلزم ان يكون افضل منه قلنا وان كان كذلك غير ان زياده الثواب بزياده المشقه
نوع فضيله فسعد احصاص اجر امته بفضيله لا يلزم منه وجوده في حق النبي صلى الله عليه وسلم
والا كان افضل منه في كل الجهه وهو بعيد وعما دلوه على الثاني المعقول انه باطل باجتهاد
اهل عصره فانه كان واقعا مع دليل يعرض للعاد على قوله اجتهد رأي ولم يكن معه احتمال معرفه
الحكم بورود الوحي الى النبي صلى الله عليه بما نعا من الاجتهاد في حقه واما المانع وجود النص لاحتمال
وجوده وعن المعارضه بالاولوية انها انما تكون اولوية ما يطلق به واجتهاده وفعله لا من يطلقه
والخلاف انما وقع في الاجتهاد لا في النطق فان مثل هذا الاجتهاد لا يدل ان يطلق بحكم اجتهاد
والاحتمال عاطفه والحكم فلكون الامه مسئولة للامور المعلومه ان ما يطلق به اذا كان مستنده الاجتهاد
فلس عن وحي وان لم يكن هوى فلسا اذا كان مستندا الاجتهاد من قبل الشارع وقوله فنهما طلبت
باجتهادك حكم فهو حكم الشرع مطلقه يدل على ان وحي لا هوى وعلى الآيه الثانيه انها انما تدل على ان
يتدبله للقرآن ليس بقائله لنفسه وانما هو بالوحي وعلى الثالثه الاجتهاد والاجتهاد وان وقع
ودلاله القرآن قد دل بالتبديل وعلى المعارضه الاولى بحكمه المعقول ان المراجعه انما كانت في
امر دنيوي متعلق بالحروب وليس من المراجعه في احكام الشرع في شيء وعن الثانيه لا نسلم ان ما ذكروه من ذلك م
لوازم خطه الثانيه بالاجتهاد بدليل اجماع الامه على الاجتهاد واجتهاد النبي صلى الله عليه
لا سيما مع اجتهاد الامه الذين يستحيل عصمتهم بقول الرسول اذ كل من صح على عليه وعن الثالثه انه لا مانع
ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهر حكمه لحكمه المعرفه ذلك مما ذكرناه من الادله واما ما ذكره من
جواب بعض ما كان يسئل عنه ولاحتمال انتظار النص الوارد لا يحتمل معه الاجتهاد الى حين اليأس منه
اولانه كان في مهله النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه فان زمان الاجتهاد في الاحكام الشرعيه
عسر معذور وعن السابعه المعارض بما وقع الاجماع عليه من بعد النبي صلى الله عليه بحكم بقول الشهود

حتى قال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض مع امكان انتظاره في ذلك لنزول الوحي الا ي
لا سيما فيه وعن الخامسه انها متنبه على وجوب اعتبار المصالح وهو غير مسلم على ما عرفناه في علم
الكلام وان سلمناه لكن لا مانع من ورود الشرع بها ما لله تعالى له بالصواب وما يجهل فيه من الحوادث ليفعله وان كان
ذكروه معارض بمعارضه بالاجتهاد وعن السادسه من جهة احاده الاول انها مرسله من غير
جامع صحيح ولا يلزم من عدم الثاني الغرض وهو ان الاخبار فيما لا يعلم كونه قد لا ما من فيه الكذب
وهو ممنوع احسان على الاسي على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز الاحد الاعدام عليه واما الاجتهاد فعلى
قولنا بان كل مجتهد مصيب فالامر فيه ظاهر وعلى قول من يقول مصيبا في اجتهاده والمخطئ في الاجتهاد فمنهي على ان الحكم
عند الله واحد في واقعه في نفس الامر وليس لله ان يكلم عباده بما لا يعلمه مما ادى اليه نظر المجتهد على ما بانى
بعوره السابع اما دلوه معارض باجماع الامه اذا كان عن اجتهاد وعن الرابعه انها ايضا مثل من غير جامع
صحيح لبعد ما بين ارسال رسول ما وصفوه لا عقلا ولا شرعا فان له على ان يفعل ما شاء ويحكم بما يريد ولا سيما اذا قلنا
بان المصالح غير معتبره في افعاله على وان قلنا انها معتبره فلا يبعد ان يعلم الله على المصلحه للمكلفين في ارسال رسول
بهذه المثابه ويعصمه والخطأ في اجتهاده كما في اجماع الامه وعن الخامسه ان الهمه متنبه عنه في وضع الشرعه
برأيه بما دل على صدقه فيما يدعيه من بعلم الاحكام بجهه الرساله المحض القاطعه وعن السادسه انا لا نسلم ان كل
اجتهاد في الاحكام الشرعيه عرضه للخطأ بدليل اجماع الصحابه على الاجتهاد واجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم اعني
معارضه باجتهاد اهل الاجماع وكان معصوما فيه عن الخطأ وعن العاشره ان المانع من الاجتهاد انما هو وجود
النص لا امكان وجود النص مما دلوه مستفاد باجتهاد الصحابه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم

المسئله الثالثه

اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وسلم واختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام
الى جواز عقلا ومنع منه الاقلون ومنهم من احال العقل ذلك لما تضمنه امور الاول منهم من جوز ذلك للقضاة
والولاه في عسكره دون حضوره ومنهم من جوزه مطلقا الثاني ان منهم من قال بجوازه لكل مطلقا اذا لم يوحد
دليل قاطع ومنهم من قال لا يتأتى فيه دليل يحرم ذلك لعدم المنع العقل لا بد والاذن في ذلك كل منهم قال السكوت عنه مع العلم
بوقوعه كاف في الدلاله على الاذن الثالث احتلوا في وقوع التعبد به سمعا فمنهم من قال انه كان متعبدا به ومنهم من توقف
في ذلك مطلقا كالجبائي ومنهم من توقف في حق من حضره دون من غاب كالقاضي عبد الجبار والمختار جواز ذلك
مطلقا وان ذلك مما وقع بحضوره وعينيه ظنا لا قطعا اما الجواز العقلي فيدل عليه ما دل للنابه على
جواز ذلك في حق النبي صلى الله عليه وسلم في المسئله المتقدمه واما بيان الوقوع اما في حضرته فيدل عليه قول ابي بكر
رضي الله عنه في حق ابي عباده حتى قتل رجلا من المشركين فاحد سلبه غيره لا نقصد الى اسد من اسد الله
يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه فقال النبي صلى الله عليه صدق صدق في مقواه ولم ينكر ذلك بغير
الرأي والاجتهاد وايضا ما روي في النبي صلى الله عليه انه حكم سعد بن معاذ في بني قريضه بحكم تقتلهم
وتسبي ذراريهم بالرأي فقال صلى الله عليه لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعه ارقعه وايضا ما روي عنه
انه امر عمرو بن العاص وعقبه بن عامر الجهني ان يحكما بين خصمين وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات

وان اخطأنا فلكما حسنة واحدة واما مع عيينة فنزل عليه قصة بغداد وعباب راسيات حين بقيتها
الى اليمن فان قيل الموجود في عصر النبي صلى الله عليه وسلم قادر على معرفة الحكم بالنص والرسول صلى الله عليه
قادر على الوصول الى الحكم على وجه يؤمن فيه الخطأ اذا عمل بالاجتهاد الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان
نبيا والفتح لا يكون جايزا وايضا فان الحكم بما لو رأى في عصر النبي صلى الله عليه من باب التغاطي والاغماض على
النبي صلى الله عليه وسلم وهو قبيح فلا يكون جايزا وهذا الخلاف انما يعد النبي صلى الله عليه واما فان الصحابة كانوا
يرجعون عند وقوع الحوادث الى النبي صلى الله عليه ولو كان الاجتهاد جايزا لهم لرجعوا اليه واما ما دل على
زائد له الوقوع فهي اخبار احاد لا تفيد العلم بها في المسائل القطعية وسعد ان يكون حجة فلعلها خاصة
بمن وردت في حقه على عامة والجواب عن السؤال الاول بما مر في جواز اجتهاد النبي صلى الله عليه
وعن الثاني ان ذلك اذا كان بامر رسول الله صلى الله عليه وآله فهو مكون ذلك من باب امساك اليمين لا من باب التغاطي
والاغماض وعن قولهم ان الصحابة كانوا يرجعون في احكام الوقايع الى النبي صلى الله عليه املنا ان يكون ذلك لهم مما لم يظهر
لهم فيه وجه الاجتهاد وان ظهر عسر ان العادر على الوصول الى معصومه باجراء طريق لا يسع عليه العدول اجراء
سلم الاخر لا نا نمنع انه اذا كان الاجتهاد طريقا نوصل به الى الحكم فالرجوع الى النبي صلى الله عليه انما يكون طريقا اجروه
دلوه وان الاخبار المذكورة في ذلك اخبار احاد فهو لا يفيد عسر ان المدعى انما هو حصول الظن بذلك دون القطع
قوله يحتمل ان يكون ذلك جاريا من وردت تلك الاخبار في حقه قلنا المنقول في الاخبار المذكورة انما هو
الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي صلى الله عليه من عامة لهم لا سايغ وقوع الاجتهاد من كل من عاصره

المسئلة الثالثة مذهب الجمهور من المسلمين انه ليس كل مجتهد في العمليات مصيبا وان الامر عبي
محطوط عن مخالف ملة الاسلام سواء بطر وعجز عن معرفة الحق او لم يبطر وقال الخاطي وعبد الله بن الحسن
العنبري من المعتزلة بحط الاثم عن مخالف ملة الاسلام اذا بطر واجتهد واداه اجتهاده الى معصيته وانه يعد ولي
خلاف القاعد ونقل عبد الله بن الحسن العنبري ان قال بعض العمليات مصيب وهو ان اراد بذلك ان
صاحبه موافقة الاعتقاد للمعتقد فحق اذا لم يكن ولا فلا يكون مراد ذلك ان كل مجتهد في حدود العالم
وقدرته في نفس الامر حتما عند احلاف الاجتهاد وله كل ما تضيه عقليه المعتقد فيها النفي والاثبات
بناء على ما ادى اليه اجتهاده وهو محال لما مر في المحالات وما اظن عاقلا يذهب الى ذلك وان اراد بذلك صاحبه
انه اتى بما طلب منه ما هو داخل تحت وسعه وقدرته بالاجتهاد وانه معذور وفي الجملة غير اثم فهو ما
ذهب اليه الخاطي وهو بعد الاول في القبح ولا شك انه غير محال عقلا واما النزاع في احالة ذلك وجواز
شرعا وقد احتج الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى وذكر الذين
لنوروا هو يدل الذين فجروا من الباري وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وقوله تعالى وحسبوا انهم على شيء
الا انهم هم الكاذبون ووجه الاحتجاج بهذه الآيات انه ذمهم على معتقدهم ووعدهم بالعقاب عليه
ولو كان المعتقد من فيه لما كان كذلك واما السنة فما علم منه صلى الله عليه وسلم علما لا مرية فيه بتكليفه
الكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم

ويقيسه على ذلك منهم مع العلم الضروري بان كلا منهم وقتله لم يكن معاندا بعد ظهور الحق له بدليله فان ذلك
مما تحيله العاده ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم وقد انوا ما ظهوا به لما شايع ذلك منه واما الاجماع
فهو ان الامة من السلف على ظهور النكير على الكفار ودعوتهم والحاحهم على
اعتقاداتهم ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ذلك على الامة المعصومة من الخطأ فان قيل اما الآية
الاولى فمعارضة بما فيها من ذم الكفار وذلك عين محقق في محل النزاع لان الكفر في اللغة ما خوذ من الستر
والتغطية ومنه يقال لليل كافر وللزرع ساتر للحب والجواب كافر الستر للحق وذلك عين متصور في الذي
حق المعاند العارف بالدليل مع انكاره بلفظه كيف وانه يحمل هذه الآية والآيتين بعدها على المعاند
دون غيره جمعا بينه وبين ما تمسكتم به والدليل واما ما دل من السنة على وصول النبي صلى الله عليه الكفار والزامهم ان كان
على ما اعتقدوه من اجتهادهم بل على اصرارهم على ذلك واهمالهم لترك البحث عما دعوا اليه والكشف عنه
مع امكانه واما الاجماع فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف لما مر وانه يمكن حمل فعل اهل الاجماع على ما دل
عليه فعل النبي صلى الله عليه وسلم ودليل هذه الدعاوي بالاتفاق ان تكليفهم باعتقاد مضمون معتقدهم الذي ادى
اليه اجتهادهم واستغفروا الوسوسة فيه تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع للنص والمعقول اما النص فقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما المعقول فهو ان الله رؤف بعباده رحيم لهم ولا يليق به تعذيبهم
على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهدين في الاحكام الوسعية مع احتمال ان اعتقاداتهم
فيها تناقض احتمالا على اجتهادهم المودي اليها كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة انهم اولوا قولوا الحاحظ وابن العنبري
تاويل على المسائل الكلامية التي يخالف فيها المسلم لا يلتفت فيها الى ملة الرومية وحلق الاعالي وحلق القوائم
ونحو ذلك لان الادلة فيها ظنية متعارضة الجواب عما دلوه عن الآية انه خلاف الاجماع في محل اطلاق
اسم الكافر على اعتقد ضد الحق وان كان عن اجتهاد وقولهم ان الكفر في اللغة ما خوذ من الستر والتغطية
مسلم ولكن لا نسلم اسماء التغطية بما نحن فيه وذلك لانه انما عد اجتهاده لضد الحق سببا على اجتهاده مع الكفر وهو عين
موقف على علمه بالدليل وما دلوه من التاويل فمعه بترك الظاهر من غير دليل وما يذكرونه من الدليل فسيأتي
الكلام عليه بدليل وما دلوه من السنة فنعارضه ايضا وذلك لانه ان يعذر فعلهم ودمهم على ما كانوا عليه اعتقدوه
عن اجتهادهم واستقراء وسعهم فهو لا يمنع ايضا على تعذر فعلهم ودمهم على عدم تصديقه فيما دعاهم اليه
لان الكلام انما هو معروف من فلم افرغ وسعه وبذل جهده في الوصول الى معرفة ما دعاه النبي صلى الله عليه
اليه وتعذر عليه الوصول اليه وما دلوه من اجماع الامة على العمل بالاجماع في محل الخلاف انما يصح فيما كان
الاجماع بعد الخلاف واما الاجماع السابق على الخلاف فهو محجة على المخالف وقد بينا سقوطه وما دلوه
من التاويل فجوابه كما تقدم قولهم ان المذهب المصيب الى المطلوب بما لا يطاق لا نسلم ذلك وان الوصول
المعصوم عليه ووجود العقل الهادي وعامته امساع الوقوع ما عسار امر خارج وذلك لا يمنع من
التكليف به واما مشي التكليف بما لا يكون ممكنا في نفسه كما سبق تقريره في موضعه وما دلوه فقد
سبق تخريجه انصافي ملة تكليف ما لا يطاق واما رفع الاثم في المجتهدات الفقهية فانما كان لان المقصود

منها انما هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب فيها ليس هو الظن بل العلم ولم يحصل
وما ذكروه من التاويل لان صح انه المراد من كلام الخاطئ وابن الغبري معه فهو وضع للخلاف في العود
الى الحق ولا نزاع فيه المسئلة الرابعة انه اهل الحق من المسلمين على ان الامة محطوط عن المجتهدين
في الاحكام الشرعية وذهب بشر المريسي وابن علية وابو بكر الاصم وبقاة الخوارج والامامية الى ان
كل مجتهد من هؤلاء الاربعة الى الحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو آثم
عند كافر ولا حاسق وحجة اهل الحق دليل ما نقل متواترا الا يدخله ريبة ولا شك وعلم علما
ضروريا من احوال الصحابة بما سلكوه في المسائل المجتهد فيها سواء في الاصول والفروع
الى الغوامض عصرهم ولم يصدر واحد منهم نكيرا ولا ناسبه لاحد لا على سبيل الاتهام ولا التعنيف مع علمنا
بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل لنادر والى خطئه وتاثيمه فلو
كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل لما لو نهما قطعية وما تواطئوا على المخالفة فيها لما
لغوا في الانكار وانما يشتد النكير على المخالف في وجوب العبادات الخمس
وفي تاثيمه لاستحالة تواطئهم على الخطاء وكالة النصوص التي نازلة منزلة التواتر على عصمتهم عن ذلك
سبق تقريره في مسائل الاجماع فان قيل فقد وقع الانكار من بعضهم على بعض في العمل
بالرأي والاجتهاد في المسائل المجتهد فيها كما دل عليه اثار العباس على مسخ به ومع الانكار
فلا اجماع وان سلمنا عدم نقل الانكار لهم لكن لا يحتمل انهم انكروا ولم ينقل الينا وسعد كر عدم
الانكار منهم ظاهرا يحتمل انهم اضمروا الانكار والناس تقيته وخوفا من بوادر بسه وهم
افده قلنا اما السؤال الاول فقد اجبنا عنه بما تقدم واما الثاني فهو خلاف معلوم العادة
فانه لو وقع الانكار لنقل الدواعي على نقله واشتهر في العادة بما انه كما نقل عنهم الانكار على الخوارج
وما في الزكوة وعن ذلك ومثل هذا سد قوا يضا ما دل ورد السؤال الثالث على المسئلة الثالثة
المسئلة الظنية المجتهد فيها اما ان لا يكون فيها نص او يكون فانه لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها
فقال جمع كثير منهم مصيب فان حكم الله فيها لا يكون واحدا بل هو تابع لظن المجتهد وحكم الله في حق كل
مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وعليه على ظنه وهو قول العامري من اصحابنا ابي هذيل والجبائي وابنه وقال الجرجاني
المصيب فيها واحد وعداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا لطالب يسعى مطلوبا
وذلك المطلوب هو الحق عند الله في نفس الامر بحيث لو نزل نص كان نصا عليه لكن منهم من قال انه لا
دليل عليه وانما هو مثل قليل يظنه حالة الاجتهاد ثم الانكار على من ظنه فهو مصيب ومن لم يصبه
فهو مخطئ ومنهم من قال عليه دليل لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه قطعي ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من قال ما يتم المجتهد سعيه بعدم الظفر به وبعض حكم الله في حقه الاشتراك بين المجتهدين
المؤثمين ومنهم من قال بعدم الاثم لهما لدليل وغموضه فكان معذورا ومنهم من قال ان ظني
فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وهذا هو مذهب ابن

تورك والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني ومنهم من جعل عبد الجبار المحطة والتصويب كالشافعي وابي حنيفة
واحمد بن حنبل والاسفرائي واما ان كان في المسئلة نص فان قصر في طلبه فهو مخطئ اثم وان لم يقصر فيه وافوع
الوسع في طلبه لكن بعد ذلك عليه الوصول اليه اما لبعد المسافة او لاخفاء الراوي له وعدم بلوغه فلا اثم
لعدم تقصيره وهل هو مخطئ او مصيب فيه خلاف سبق والمختار انما هو من مشائخ التصويب يطلق عليه
عبارتان العامري ولذلك هذا احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو
المختار المحقق الاولى من جهة الكتاب قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم
وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان ووجه الاحتجاج به انه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة وذلك
يدل على عدم فهم داود وكله والا لما كان للتخصيص مفيدا وهو دليل الجماد حكم الله تعالى في الواقعة وان المصيب
واحد وايضا قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم ولولا
ان في محل الاستنباط حكما معينا لما كان كذلك وايضا قوله تعالى لا يعلمونه ولا يشاءون فتفشلوا وتذهب ريحكم
ولا بلوناكم الذين يعلمون فتوا واختلفوا وذلك كله يدل على الجماد الحق في كل واقعة ولقائل ان يعول على الاية الاولى
غايته ما فيها تخصيص سليمان بالفهم ولا دلالة له على عدم ذلك في حق داود الا بطريق المفهوم وليس بحجة على ما تقرر
في مسائل المفهوم وان سلمنا انه حجة لكن يجوز ان قد روى ايهما حكما في ذلك الفقيه بالنص حكما واحدا ثم نسخ الله الحكم
في مثل تلك القضية في المستقبل وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود وكان هذا هو الفهم الذي اضيف اليه والذي
يدل على هذا قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان مدحا وثنى على ذلك الواقعة حكما وعلما وان
سلمنا ان حكمهما كان مختلفا للزم ان يحتمل ايهما حكم به دون الاخر فيه وكانا مختلفين في الحكم الا انه نزل الوحي على وفق حكم
سليمان بعينه ما حكم به حقا متعينا سوى الوحي به وسبق الفهم الى سليمان بسبب ذلك وان سلمنا ان داود
كان مخطئا في ذلك الواقعة غير انه يحتمل انه كان منهيا عن الاجتهاد في تلك الواقعة لمعنى اطلع عليه سليمان دون داود ونحن لم نعلم في مثله هذه الصورة
واما النزاع فيما اذا حكما بالاجتهاد وليس في الواقعة نص فلا يسلم انه لا بد من البينة وانما لم يجب حملهما على الامور
القطعية دون الاجتهاد به ودليله قوله تعالى الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
والقضاء بالاجتهاد به لا علم فيها وان سلمنا ان المراد بهما القضاء بالاجتهاد به فقوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه
منهم وقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يدل على ثبوت المستنبطين والراسخين في العلم وليس فيه ما يدل على
ثبوت البعض منهم دون البعض بل عامة الدلالة بمفهومه على عدم ذلك فحق العوام ومن ليس من اهل الاستنباط
والرسوخ في العلم وعلى الاباحة الدلالة على النوع الثقوف ان المراد منها الماهو المعرف في اصل الدين والتوحيد
وما تطابق عليه القطع دون الظن ويدل على ذلك ان القائلين بجواز الاجتهاد يجعلون على ذلك اصل المجتهدين
مامورا باتباع ما اوجبه ظنه ومنهيا عن مخالفته وهو امر بالاحسان ونهي عن الاساءة في المجتهدات للجملة الثانية
من السنة قوله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم واصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وذلك صريح في
اعتبار الاجتهاد الى خطا وصواب ولقائل ان يقول كيف يقول الخبر وان الحاكم اذا اخطا في اجتهاده
فله اجر واحد غير ان الخطا عندنا في ذلك انما يتصور فيما اذا كان في المسئلة نص او اجماع او قياس جلي وخفي عليه بعد

البحث عنه وذلك غير متحقق في محل النزاع او ربما اذا اخطأ في مطلوبه من رد المال الى مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود
وهم كاذبون او مغالطة الخصم للوثوق احتمل رجحه والحق بحثه لا ربما وجب عليه رجم الله تعالى ولهذا قال صلى
الله عليه انما احكم بينكم بالظاهر والله يتحاصمون الي ولعل اصلم الخ بحثه مرضاحبه فمن جملته له شيء من مال اخيه
ولا ماخذه فانما اقطع له قطعة من النار الحجة الثالثة من جهة الاجماع ان الصحابة اجمعوا على اطلاق لفظ
الخطأ في الاجتهاد فمن ذلك ما روي عن ابي بكر انه قال اقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني
ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ومن ذلك ما روي عن عمر رضي الله عنه انه حكم بحكم فقال رجل هذا والله
الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وروي عنه انه قال لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر
فان يكن خطأ فمنه وان يكن صوابا فمن الله وانصا قوله في جواب المرأة التي ردت عليه النهي عن المبالغة في المهر
اصابت امرأة واخطأ عمر ومن ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في المرأة التي استحضرها عمر
فاجهضتها في بطنها وقد قال له عمر رضي الله عنه وعبد الرحمن عوف رضي الله عنه انما انت مؤدب ولا ري عليك
شيئا ان كنا قد اجتهدنا فقد اخطأنا او انك لم تجتهد فقد غششناك اري عليك الدية ومن ذلك ما روي عن ابن مسعود انه
قال في المفوضة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ورد ذلك ما روي
ان عليا وابن مسعود وزيدا رضي الله عنهم انهم خطؤا ابن عباس رضي الله عنهما في ترك القول بالعول وانكر عليهم ابن
عباس قولهم بالعول بقوله مرسا ما هلي ما هلكت ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا
هذا ان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث ومن ذلك ما روي عن عباس انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل ابن الابن ابنا اني عند الله لا اري الربا يقع فيما يقع عليه في الخطيئة فكان ذلك اجماعا على ان
الحق من ذا وبلهم ليس الواحد ولعاقل ان يقول نحن لا نسلم وقوع الخطأ في الاجتهاد ولكن لم لا يجوز ان يكون كل
اهلا للاجتهاد او كانوا اهلا لكنه قصر في اجتهاده وانما لم يعتبر للنزاع خالف النص والاجماع او القياس الجلي
او مطلوبه دون ما وجب عليه رجحكم الله سبق تقريره في جواب الشبهة واما ثالثا فنه الاجتهاد في اهله
ولم يوجد له معارض مستقل فليس بهما دليل على وقوع الخطأ فيه الحجة الرابعة
من جهة العقول من جهة الاول ان الاجتهاد مكلف به الاجماع وعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة
وتصويب كل واحد الى ما قصده لا خرا ما ان يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا الى دليل او لا دليل لكل واحد
منهما او ان الدليل مستند احدهما دون الاخر فان كان الاول فالدليل اما ان يكون احدهما راجحا
على الاخر او هما متساويان فان كان احدهما راجحا على الاخر فالذاهب اليه مصيب ومخالفه مخطئ وان كان
الثاني فمقتضاها التخيير او الوقف فالجازم بالنفي او الاثبات يكون مخطئا وان كان لا دليل لواحد منهما على
الاخر فهما مخطئان وان كان الدليل لاحدهما دون الاخر فالذاهب اليه مصيب والاخر مخطئ لامحالة الثاني ان القول
بتصويب المجتهدين يقضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والاثبات في المحل الواحد في حكم واحد بعينه في زمن واحد
وهو محال وما افضى الى المحال يكون محالا الثالثة ان الامة مجمعة على تخوين المخالف من المجتهدين ولو كان كل واحد
مصيبا فما ذهب اليه لم يكن للمخالف معنى ولا فايدة وذلك لان كل واحد يعتقد ان ما صار اليه مخالفة حق وان مصيب

فيه والمخالف اما المعرفة ان ما صار الله حصمه صواب ولزوده الثبة فان كان الاول فعقبه تحصيل الحاصل
وان كان الثاني فعصر كل واحد لزوم ضاحبه عما هو عليه مع اعتقاده انه صواب يلزم خرابا الشرائع وهو
ان المجتهد في حادثة اجتهاده اما ان لا يلزم له مطلوب ولا يلزم فان كان الاول فهو محال اذ المجتهد طالب
ولا مطلوب له محال وان كان الثاني فمطلوبه متقدم على اجتهاده وفطره وذلك مع علم بعض المطلوب
في نفسه محال الخامس انه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين لوجب عند الاجتهاد في الاسئلة بالطهارة والنجاسة
ان يصير الواحد قادرا عاجزا عالما جاهلا لان العقاد المأموم صحة صلاة امامه السادس ان القول
بتصويب المجتهدين يلزم منه امور ممتنعة فيمتنع الاول انها اذا تزوج شافعي حنفية وكانا مجتهدين وقال
لها انت بائن فانه بالنظر الى ما تعتقده الزوج من جواز الوجه يحرم له المراجعة والمرأة لا يحل لها تمكينه
لامتناع الرجعة يحرم عليها تسليم نفسها اليه وذلك مما يفضي الى منازعة بينهما لا سبيل الى رفعها شرعا
وهو محال الثاني انه اذا بلغ واحد امرأة بضرة ولي فنكحها آخر بعقد ولي ملتزم صحة المذهبين حل الزوجين
للزوجين وهو محال الثالث ان العامي اذا استفتى مجتهدين واختلفا في الحكم فاما ان لا يعمل بقولهما وهو محال
او يعمل احدهما اولا او لويه واما لا يعمل واحد منهما فلا يلزم منخير او هو ممتنع ولقائل ان يقول على الوجه
الاول ان المخير انما هو القسم الاول من اقسامه وهو لم لا يجوز ان يكون احدهما بنا وبا او يترجح احدهما على الاخر
قلنا في بعض الامر اما في بعض الامر فمتناقض وبه في جهة دلالتها او صنا وته وان كان في بعض الناظر فلا
نسلم هذه الاقسام بل كل واحد منهما راجح في بعض الناظر الذي صار اليه وذلك لان الادلة الظنية
مما يكلف بها خلاف القطعية فهي امور اضافية غير حقيقية كما ان ما وافق غرض زيد مهجور حسن بالنسبة اليه
ولكن ليس كذلك بالنسبة الى غرض عمرو فكذلك ما وافق غرض زيد مهجور حسن بالنسبة اليه
ولكن ليس كذلك بالنسبة الى غرض عمرو وعلى هذا فلا حاجة على ما ذكروه وان سلمنا ان للدليلين في نفسهما
رجحانا لكن لم قلتم ان الراجح يجب العمل به وعلى الاخر جان عن الشاه اوالترجيح احدهما على الاخر غير ان النزاع انما هو في الحكم لا معنى عدم الحكم بالطهارة والنجاسة
في الواقعة لا معنى عدم الظن بل لتقابل الراجح وعدم الظن مع عدم الظن بحكم الله تعالى في الواقعة كما
حكم الله تعالى عمر بما عناه عما ادى اليه نظر المجتهد وظنه لا ما ادى اليه الدليل الراجح في نفس الامر وعلى
الوجه الثاني ان الشافعي اما ان يلزمه ان لو اجتمع النفي والاثبات في الحال والحرمة في حق شخص واحد حضر واحد
اما بالنظر الى شخص خلا فلهذا فان المسئلة محل للمضطر ومحرم على غيره واعطاء درهمين مباح للمضطر
والمسافر ومن له عذر دون غيره وهما مختلفان فيه لذلك فان من وجب عليه الحكم بالحل الذي اداه نظره اليه
غير من وجب عليه الحكم بالتحريم الذي اداه نظره اليه ثم لو كان ذلك ممتنعا لما وجب على كل واحد المجتهدين
في القبلة اذا ادى اجتهاده الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الآخر التوجه الى الجهة التي غلب على ظنه كونها
جهة القبلة لتحريم التوجه اليها بالنسبة الى الآخر ولما حرم على كل واحد ما وجب على الآخر وهو ممتنع وعلى
لسان قائد المناظرة عن مختصره هما دليلان فهل لهما او احدهما ترجيح لها وتشتغل
بالاولى في المناظرة لتعرف اشتغالا الدليل القاطع الذي لا يعارضه اجتهاد او لتطلب وجه الترجيح عند

تساوى الدليلين في نظر المجتهد حتى يحرم عليه العمل بالامارات ويحل له الوقف والتخيير للمقلد ويشترط بما تقدم الترجيح
والسبب هو المسائل التي يطلبها بالدليل طرق الاجتهاد والوجوه على استفادة الاحكام من الادلة
واستنباطها منها وتحد الخاطر وبسطه المتمرس على مدارك الاحكام وماخذ التعليل ودواعيه
والطلب لذلك الاجتهاد لنيل الثواب الجزيل وحفظ قواعد الشريعة وعلى السامع ان مطلوب المجتهد
ما يؤدي اليه نظره واجتهاده لا عين ذلك عين معين لا عنده ولا عند الله تعالى وعلى الخامس
ان ما ذكرتموه اما يلزم ان لو كان العصر خاليا عن صلاة الماموم مطلقا وليس كذلك واما هي صحيحة بالنسبة
اليه عن صحته بالنسبة الى المخالفة وشرط صحة اقتدا الماموم بالامام اعتقاد صحة صلوة امامه بالنسبة
اليه وعلى السادس اما الالزام الاول فلا فساد فيه اذ لا نزاع في ان المكن
رفعها فما فرضوه من الصورة يرفعه الامر الى حاكم المسلمين او محكم منهما فما حكم به وجب اتباعه
كيف وان ما ذكروه لم يكن الا مجرد القول بتصويب المجتهدين بل الامام ان لا زما ان القول بانه يجب
على كل مجتهد اتباع ما اوجبه ظنه وسواء كان مخطئا او مصيبا لان المصيب عين معين ودليل معين
عليه فما هو جواب لهم ها هنا هو جواب الخصم عن قوله بالتصويب واما الالزام الثاني فمقبول
اي الناسخ والمنسوخ مصدر مصغر تحقيرا او لا فهو صحيح والملح الثاني باطل للزومه ركاكة الوجه العبر وان صلاة
الاول ممن لا يعتقد صحتها كالصلاح للاولى وان كان فيه حكم يعارض الدليل في حق المجتهد من غير ترجيح وحمل المجتهد
فمقول حكم العامي غير معارض للعلماء وفي كفه حكم يعارض الدليل في حق المجتهد من غير ترجيح وحمل المجتهد
وذلك اما التوقف او التخيير على ما مضى والامر في ذلك ان يقال الاصل عدم التصويب والاصل
في كل محقق دوامة الا ما دل الدليل على مخالفته والاصل عدم الدليل المخالف فيما نحن فيه فنبقى فيه
على حكم الاصل عبرانا مخالفنا في تصويب واحد غير معين للاجماع ولا اجماع فيما نحن فيه فوجب القضاء
بنقيضه فان قيل وان كان الاصل عدم الدليل المخالف للنفي الاصلي الا انه قد وجد ودليله وجهه
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى في حق داود وسليمان وكلا اتينا
حكما وعلما ولو كان كل واحد منهما مخطئا لما كان ما صار اليه حكم الله تعالى ولا علما واما السنة فقوله صلى الله
عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الاحتجاج به انه صلى الله عليه جعل الاقتداء بكل
واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا ولا شك انه لا هدى قبل ولو كان فيهم مخطئا لكان الاقتداء
به هدى بل ضلالة واما الاجماع فهو ان الصحابة اجمعوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض في
عين كثير منهم على الدليل ونعلم ان الخلاف منهم كان لاولين القضاء والحكام مع علمهم بالفتيا
لهم في الاحكام ولم ينكر عليهم منكر ولو تصور الخطأ في الاجتهاد لما ساغ ذلك للصحابة
كما لو سوغوا ترك الاذان على ما نافي الروايات وكل منكر انكروه واما من جهة المعقول فلانه
لو كان في الواقعة حكم معين لكان مكلفا بطلبه ولما كان مكلفا بطلبه لما كان مصيبا لان المصيب
من سعى في ادراك ما كلف بادراكه والمخطئ بخلافه ولان المصيب مستحق للثواب والمخطئ
دليلا واطعاد فعالا شكال وقطعا لحجة بحيث كما هو مالوف عادة الشارع في كل ما دعى اليه

ومنه قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عقلا دليلا قاطعا
لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتاثيم كما في الف في العلقيات الثاني انه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لاحد
من العامة تقليد احد من العلماء الا بعد الاجتهاد والتحري فيما يقلده وليس كذلك وجه الشبه حيث خير في التقليد دل على التساوي
بين المجتهدين وان التنوع لا يخير الا في حالة التساوي الثالث انه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب بعض كل حكم
خالفهم قاله ابو الحسين البصري والاصم وحيث لم ينقض دل على التساوي الرابع انه لو كان الحق في جهة واحدة
لما وجب على كل واحد من المجتهدين اتباع ما اوجبه ظنه ولكان مامورا بانه لان الشارع لا يامر الا بما هو الحق او ما هو
بمثابته دل على انه صوابا الخامس انه لا خلاف في رجحان الادلة المتعارضة في حق المجتهدات ما لا سفل ما يسار اصل الحكم
والا نقيضه فدل على ان الدليل الخامس ما هو خارج عن الترجيح قالوا الدليل على كل واحد من الحكمين قائم وكان حقا السادس
ان حصر الحق في جهة واحدة كما نفضي الى الضيق والحرج وهو منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الرابع انه لو كان المجتهد مخطئا فلا يخلو اما
ان لا يخير او يخير مخطئا او يخير والوجه لا يخير الاول محال فان من قال بالتخطئة لم يعن به الخطاء في واحد بل امكن ان
يقول العامل بالنفي او الاثبات والمباح قلا الحلوان نعلم مع هذا ان كونه مخطئا قد انتهى في النظر الى الوجه الذي
يقوله سقط عنه ما بعدها او لا نعلم ذلك الاول محال فان المجتهد لا يسعه اكثر من الوسع وان كان الثاني فهو محال
لان النظر الذي اداه اجتهاده بعد النظر الذي انتهى اليه لا يكون معتبرا له وذلك مما يخالف اجماع الامة على ان
كل مجتهد مصيب وعفوان ما اجتهد به من النظر والجواب على الاول انه ان عنى بقوله ان عليها الدلالة على ان كل واحد منهما اوتي حكما
وعلما وهو بكره في سياق النفي الاثبات فيحصر ليس فيه ما يدل على انه اوتي حكما وعلما معتبرة دلالة الادلة
على حكم الاصل عبرانا ولا نعلم ان طرق الاستنباط على ما سبق تحقيقه في غير وعن السنة ان الخبر وان كان عاما في الاصحاب والمقتدين
بهم غير ان ما فيه الاقتداء غير عام ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا فيحمل على الاقتدا
في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم لما في الرأي والاجتهاد وقد عمل به فيه ولا يسقى تحقيقه فيما عداه مسرورا اطلاق وقوع
الاجماع انه اما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة لان المخطئ عين معين ومع ذلك فهو مامور باتباع ما اوجبه
ظنه ومثاب عليه والذي يحقق ان كان في الخطأ ما كان بتخطئة معتاد وهو منهي عنه وما نحن فيه ليس كذلك وعن الشبهة
الاولى بالمعقول لا نسلم انه لو كان الحكم في الواقعة معينا لنصب الله عليه دليلا قاطعا اذ هو مبني على وجوب رعاية
الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه في كتب الكلامية وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة ولكن لا مانع ان يكون الحكمة
طالب الظن بدليل الحكم تاركا على الادلة الظنية لاطلاعه بالعلم بانه ليس بواجب النظر والاجتهاد فان ابوا لزيادة المشقة فيه
لزيد على ما قال صلى الله عليه وسلم ثوابه على قدر نصبه وان لم يظهر فيه حكمه فلا مانع من اختصاص المخطئ لا يعلمها
سبحانه وتعالى وعن السابعة انه انما خص العامي في التقليد بان شانه لا يتيسر له على معرفة الاعلم دون معرفة ما خص
المجتهدين ووجه التوجيه فيه ودليل ما خرج عن العامة ومنعه من جواز الاستفتاء بل عامة ما تعذر على
معرفته كون كل واحد منهما عالما اهلا للاجتهاد ومرهون لجهله بذلك لاستوى في نظره على ان الكل مخير اعني انه

لو قدر على معرفة الاعلم ولو باخبار العلماء له لم يكن له تقليد غيره وعن الثالثة انه اما ان يقع التعارض بين ما حالة
الصواب لعدم معرفة الصواب او لا يقع لانها متفوضة مما اذا كان في المسئلة نص او اجماع ولم
يعلم به المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها معين ومع ذلك فالمجتهد مامور باتباع ما اوجبه ظنه وعن الخامسة
انا وان سلمنا ان الترجيح قد يكون بما لا يستقل بالحكم فلا نسلم ذلك باعتباره حتى ان الدليل الذي على هذا المرجوح لا يكون
دليلا وان كان دليلا فلم لا يجوز ان يترتب الحكم على المرجوح مع وجود الراجح في بعض الامور وعن السادسة
ان الحرج انما يلزم بعض الحق ان لو وجب على المجتهد البحث ساعة قطعا اما اذا كان ذلك مفوضا الى طنه واجتهاده
فلا كيف ويلزم على ما ذكروه ما اذا كان في المسئلة نص او اجماع فان الحكم فيها يكون معينا وان لزم منه الحرج وعن
السابعة منع ما ذكروه من الملازمة وذلك لان الكلام انما هو معروض فيما اذا علم المجتهد نفسه اهلا للاجتهاد
واتسع الوسع الى حد ينقطع باشغاله دونه على اثر بذل عليه وذلك هو ضابط العلم بكونه معذورا لدى مولاه
وذلك لان دلالة الدليل العقلي يجب ان يكون بذل الوسع حاصلا لها في معادل الدليلان في نفسها لزم من
ذلك حصول بذل الوسع لها كالدليل الدال على حدوث العالم والدال على قدمه ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين
وهو محال واجابوا عن معادلة الامارات الظنية وهو احد قولي احمد حنبل والقول الى المنع ودليله قاضي
ابو بكر والحنابلة وابنه وابن عقيل الى جواز وذلك لانه لو استحال تعادل الامارات عند المجتهد
اما ان يلزم دليل المحال لذاته او لدليل خارج الاول ممنوع فانا لو فرضنا ذلك لم يلزم عند محال لذاته غفلا ان كان
لدليل خارج عقليا كان او شرعيا فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه فان قيل اذا فاصل معادل الامارتين
فاما ان يعمل بكل واحد منهما او باحدهما دون الاخر والاول محال لما فيه من الجمع بين
النقيضين والثاني محال لانه اما ان يعمل بواحد منهما على التعيين او الابهام فان كان على طريق التعيين فلا
اولوية من التساوي وان كان على سبيل التخيير فهو ممتنع لوجوه دليله الاول انه لا مجموعة على اساءة خبر
المطيعين في مسائل الاجتهاد الثاني ان التخيير انما جاء للعامي لانه لا دليل له يفتي للعامي بين الحل والعصمة وان الحل لا يدل
والعمر وحل بعصمة وان الحكم في يوم يحل وفي الغد بعصمة ودليل محال والثالث ايضا محال لما فيه من الجمع
بين النقيضين ولان وضع الامارة بين يكون عاصيا والعصيان من صورات اشارع ممتنع وايضا فان الحلم عند الله تعالى
في الواقعة لا يكون الا واحدا على ما سبق تصويره في المسئلة المتقدمة وهو الذي وقع عليه الحصر اذ لو تعادلت الامارتان
الدالة على النفي والاثبات لزم من ذلك التصليل والحكم في اصابة الحق وهو ممتنع على الشارع الحكيم والجواب
عن الشبهة الاولى منع الحصر فيما ذكروه واذا امتنع قسم ثالث وهو العمل بموجبهما فان يكون بالتخيير كما في دليل الواحد
ومقتضاهما الوقف او التحيير وان سلمنا امتناع ذلك لما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يعمل
المكلف بما شاء منهما ان شاء اسبق وان شاء قولهم ان الامة مجمعة على امتناع التخيير المكلف في مسائل الاجتهاد
قلنا متى اذا رجح في ظن احدى الامارتين اداء تعادلتا الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يعد في الحصر عند

التعارض مع التساوي نادرا لا متمهل وروود الحصر الشارع حكما في حصال الكفارة وكما في التخيير من اجزاء الحفاف وسائر
اللصوص عند ما اجتمع في ماله ما سان من الابل يقوله صلى الله عليه وسلم او عشرين ليون وفي كل خمسين حقة فانه
ان اخرج اربع حقاق وقد عمل بالصوان اخرج خمس سان ليون وقد عمل بالنص يقولهم ان التخيير انما هو للعمل
والترك وهو عمل بامارة لا اباحة وترك لامارة الوجوب قلنا اما يلزم ذلك ان لو كان التخيير بين العمل والترك
مطلقا وليس كذلك لامارة الوجوب قلنا اما واما هو تخيير في العمل باحد الخمس مشروطا بعدم العمل بالبقية
كما في التخيير بين القصر في السفر والاتمام بشرط عدم العمل بدليل الرخصة او دليل الاتمام وقولهم انه يلزم منه
جواز الحكم الواحد للشخصين والمفتي العامي بين الخمس المتناقضين ليس كذلك لجواز التخيير انما هو للحاكم والمفتي في العمل
باحدى الامارتين وعدم الحكم والفتوى بالاشد من بعض ما اشاره دعا للنزاع بين الخصوم وللتخيير
المنتفي واما حكمه لزيد بالحل ولعمرو بنقيضه بعض مسمع كما لو تغير اجتهاده وقول الحل في يوم ونقيضه
في الغد وانما امتنع دلالة ان لو كان المحكوم عليه واحدا لما عدد واحدا والمحكوم عليه بالحل له محل النكاح
والاسقاط بالملك في وقته وتحريمه عليه في وقت اخر وان سلمنا امتناع التخيير في المانع من ترك العمل بهما والقول
بمقتضاهما قوله انه يلزم منه الجمع بين النقيضين انما يلزم ذلك ان لو اعتقد بحلية الحكمة في الاباحة واما اذا لم يعتقد
شيئا وحد الا فلا قولهم ان وضع الامارتين يكون تعبثا فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد
ابطلناه في مواضعه وسقوط التسليم فلا مسلم استئثار الله تعالى بالعلم بها دون المكلفين ليت
شعري لم لا يجوز ان يكون الحكمة فيه ابقاء المجتهد على الجزم بالنفي والاثبات وعن السابعة انا لا نسلم
ان الحكم في المسئلة لا يكون الا واحدا والا لزم ما المانع من تعادل الامارات قولهم يلزم منه التحيير والتسلسل انما يلزم ذلك
ان لو كان مطلقا اما بل هو الحكم عند الله تعالى وليس كذلك واما هو مطلق تما اوجبه ظنه على ما سبق وان لم يعلم
عاطنه سبي صدور التعادل كان الواجب التحيير او الوقف او الساقط المسئلة السابعة مما صح نسبته الى الاول
سلمنا المجتهد وما ذكرتموه لا يصح اعتماد الوجوب في التحريم والنفي والاثبات معا في سلبين بحيث لو فعلهما
الصلاة وتحريم الزنى ونحوه وفي اعتماد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تعابل بينهما فيها سبي واحدا كالتحريم والوجوب
الحل ونحوه وفي اعتماد وجوب وعلى مصادر تدل على الاعداد كالاطهار والحيض او على مصادر
لخصال الكفارة واما اعتماد حلين متعادلين في شيء واحد على سبيل البدل فقد اختلفوا فيه وسيأتي تحقيق
القولين في المسئلة المتقدمة وما هو المختار في ذلك واما ما يتفرع في هذه المسئلة للمجتهد العامي فهو ان اما
يكون منصوصا في تلك المسئلة احدهما منصوص عليه والاخر منقول فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون النص
عليهما في وقت واحد او في وقتين اخرين فان كان ذلك في وقت واحد فلا يخلو اما ان يكون التاريخ معلوما او غير معلوم فان
كان الاول فالعمل الثاني ناسخ للاول وهو الذي يحب اسناده اليه دون الاول للقوله مرجوعا عنه وان قيل ان الاول
قوله فليس الا معنى انه كان قوله لا بمعنى انه الان قوله ومعتقده وان كان الثاني فيحب اعتماد نسبة احدهما اليه
والرجوع عن الاخر وان لم يدل دليل معلوما ولا معينا وعلى هذا فمتى العمل باحدهما قبل التبين لاحتمال ان يكون ما
عمل به هو المرجوع عنه وهذا حكم اذا وجد ما نصين وعلمنا ان احدهما ناسخ للاخر ولم يتبين لنا الناسخ من

المنسوخ فانه لشيع العمل بكل واحد منهما الاحتمال ان يكون ما عمل به هو المنسوخ وليس لكل الراوي فانه اذا سمع كتابا
من الاخبار سوى خبر واحد منه واستدل عليه بما سمعه عن غيره فانه لا يجوز له روايته بنى منه لاحتمال ان يكون ذلك
مما نسخ وامّا ان كان الخصوص عليهما في وقت واحد فاما ان ينص على الراجح منهما بان يعلم اهل العول
اولى او يقع عليه دون الاخر فيظهر من ذلك ان قول ملون معتمد له هو الراجح دون المرجوح
واما ان لم يوجد منه ما يدل على الترجيح كما نقل عن السافعي دلل وسع عشر مسلة والحلوا اما انه دلل ذلك بطريق
الحكاية لاقوال من تقدم فلا يلون قوله الا له واما ان يلون ذلك بمعنى اعتماده للعول وهو محال وذلك لان دليل العول
اما ان تكون احدها راجحا على الاخرى نظر اوهما متساويان فان كان الاول فما عتمده الا لدليل المرجوح مع
وان كان الثاني فما عتماده المحرم والاباحة معا محال وان كان معنى العول الجمع
بين الحكمين او التردد والشك فالتردد ان وقع في التسمية هي انه مراول دليل يشهد له فذلك مما لا يصح معه نسبة
القولين اليه ولهذا فان من قال بالتخيير بين حصال الكفارة لا يعد ان ذلك في الكفارة اقوالا وكذلك لا يشك في
شيء ويتردد فيه لا يعد له قولان واما ملون فصحيح ذلك بان يحمل قوله في المسلة قولان على انه قد رجع عنها
لدليل مغاير متى ولا موجود سواها اما نصا او استصحابا. ثم اذا اعتبر عدم مقارنة عدد اغلبا مما سمع
الخبر فان الاصل بقاء حياته والاصل بقاء اشغال الذمة اوا صلان يحملان المسلة مشتبها فيها كل واحد
من الاصلين على السوية ويمكن ان يقول كل واحد منهما قايل بمقوله بوجود هذا الاحتمال وهذا الاحتمال
وان لم يكن ليس قولا لحكم شرعي واما ان كان منصوصا عليه والاخر مستنبطا فذلك انما يتصور في صورتين
مساطرهن وعند ذلك فلا يخلو اما ان يظهر بين الصورتين فارق او لا يظهر فان ظهر بينهما فارق فما لعمل ملون
ممتنعا وان لم يظهر بينهما فارق فانه كان الامام قد نص على حكم الصورتين فلا يخلو اما ان ملون قد نص عليهما
في وقتين او في وقت واحد فان كان في وقتين فاما ان يكون التاريخ معلوما او غير معلوم فان كان معلوما
فسيصيره على الحكم الاخير منهما سوف مثلنا في الصورة المنصوص عليها اولا اصورة علم العرف وملم
ذلك رجوعه عن الحكم المنصوص عليه اولا وان لم يلن التاريخ معلوما فهو اعتقاد اسراك الصورتين في احد
الحكمين وهو ما نص عليه اخرا وان لم يكن معلوما بعينه وعلى هذا فلا يلون العمل باحدهما على سبيل التعيين
لجواز ان يكون هو المرجوع عنه كما اسلفناه واما النص على حكم الصورتين في وقت واحد فحيث
لا نص عليهما في صورة واحدة وقد عرف ما فيه **المسلة** الثامنة اتفقوا على ان حكم الحاكم لا يجوز
نقضه في المسائل الاجتهادية لمصلحة الحكم فانه لو جاز نقض حكمه اما بعد اجتهاده او بحكم حاكم اخر
لا يلن نقض الحكم بالنقض ونقض نقض النقض الى غير النهاية ويلزم من ذلك اضطراب الاحكام وعدم
الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحكم لاجلها واما ان يلن نقضه بان يلون حكمه مخالفا للدليل
قاطع او نص او اجماع او قياس جلي وهو ما كان العلة فيه منصوصة او كان قد قطع فيه بنفي الفارق بين
الاصل والفرع كما سنوضح تحقيقه ولو كان حكمه مخالفا للدليل ظني من نص او غيره لا لنقض ما حكم به
بالظن لما وقع بينهما في الرتبة ولو حكم على خلاف اجتهاده معتقدا انه صواب على اسماعه وابطال حكمه

ولو كان الحاكم مقلدا للامام وحكم بحكم يخالف مذهب امامه فان قصد انقض حكم المقلد صرح به عند الحكم
بنقض حكمه مبنيا على الخلاف في انه هل يجوز له تقليد غير امامه فان سمعنا من ذلك نقض لا لاجل اجتهاد
المجتهد اذا داه اجتهاده الى حكم في حق نفسه لجواز ترجيح المرجوح بل لاجل تقليد غير امامه فاما ان يتصل بالحكم
حكم حاكم اخر او لا يتصل فان كان الاول لم ينقض لاجتهاد الثاني بطرو الى الخاطئ على حكم الحاكم ومصلحته
وان كان الثاني لزمه معارضة الوجه والا كان مستندا لحكم الاستصحاب بها على خلاف معتقده وهو خلاف الاجماع
واما ان كان قد افتى بحكم وعمل بالاخر بفتواه ثم تغير اجتهاده فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة
المرجوح لتغير اجتهاد مفتيه والحق وجوبه لو قلد من ليس له اهلية الاجتهاد في القبلة لمن هو من اهل الاجتهاد
بها ثم تغير اجتهاده الى جهة اخرى فانه يجب عليه التحول الى الجهة الاخرى كما لو تغير اجتهاده
هو في نفسه **المسلة** التاسعة المخلف اذا كان قد حصلت له اهلية الاجتهاد في مسلة من المسايل
فان اجتهد فيها واداه اجتهاده الى حكم فيها وعمل وانفق الكل على انه لا يجوز تقليد غيره من المجتهدين في خلاف
ما اوجبه ظنه ورأى ظنه وان لم يلن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا فيه فقال ابو علي الجبائي الاولى له ان يجتهد و
لم يجتهد و رأى الاولى في حاله تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد غيرهم وبه قال ابن سريج يجوز تقليد
له تقليد الواحد من الصحابة والتابعين دون غيرهم وقال محمد بن الحسن يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه ولا تقليد
من هو دون غيره مسلة او دونه وسواء كان الصحابة او غيرهم وقال ابن سريج يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا وعزي حنيفة
عليه وجه الاجتهاد وقال احمد رحمه الله ويجوز تقليد العالم للعالم مطلقا وعزي الكرخي
الى كل من اسان وقال بعض اهل العراق يجوز تقليد العالم فيما يتغير به وفيما يخصه ومنهم من قال يجوز ذلك فيما
يخصه دون ما يتغير به ومن هؤلاء من خصص ذلك بما تفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وذهب الكرخي وابو بكر الرازي
الفقها الى منع تقليد العالم للعالم سواء كان اعلم منه او لم يكن وهو المختار لنا ان العامي لا دليل قاطع
قطعي لا مدرك له الا ظن المجتهد والاسان الى ما ظنها ثم مذكور بعده فلما هو المختار **الحجة** الاولى ان من له اهلية الاجتهاد ممنوع
من الاجتهاد فلا يجوز له ذلك مقيسا على قول غيره كما في العملية ثانيا انه لو كان قد اجتهد واداه
اجتهاده الى حكم فلا يجوز له تقليد غيره وترك ما ادى اليه اجتهاده ما في خلاف رأى من قلده ثالثا
انه لو جاز لغير الصحابة تقليد الصحابة مع ظنه والاجتهاد لجاز لبعض الصحابة المجتهدين تقليد البعض ولو
جاز ذلك لما كان لمناظراتهم فيما وقع بينهم في المسايل الحكمية معنى ولسرعان ما كانت تسرل بمراتهم
اجتهادهما سمعوا الخبر من النبي صلى الله عليه وسلم وكان عمل غيرهم بالخبر ومرك العمل برأيهم اولى ولقايل
ان يقول على الحجة الاولى انا لم نجز التقليد في العمليات صورته ان المطلوب فيها هو العلم وهذا
غير حاصل بالتقليد بخلاف مسايل الاجتهاد فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد وافترقا
وعلى الثالثة انه اذا اجتهد وادى اجتهاده الى حكم الاحكام فوثوقه به اتم من وثوقه بما تقلد
فيه الغير لانه مع تساويهما في احتمال الخطا يترجح اجتهاد نفسه بالعلم بصدقه فيما اخبر به عن

لاجتهاده والمقلد فلا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده وقيل ان تجدد لم يحصل له الوثوق بحكمها فلا
يلزمه امتثال المقلد مع الاجتهاد امتثاله مع علمه وعلى السالبة ان المخالفين من اهل الملة من يجوز
تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم كما سبق في فصل المذاهب في اول المسئلة وسيذكر المسلم
ولا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابي لما هو الوحي والتنزيل ومعرفة الدلائل والاطلاع على احوال
النبي صلى الله عليه وزيادة اختصاص الصحابة بما لا يحد في البحث عن قواعد الدين وتمسكهم الشريعة وعدم
تسامحهم فيها اشد من غيرهم على ما قال صلى الله عليه خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الوثوق باجتهاد
عن الصحابي ومثل هذا المعاونة يعرف من الصحابة وعلى هذا فلا يلزم من جواز تقليد عمن الصحابي
للصحابي تقليد الصحابي للصحابي وعلى السرابوان الخبر لا يخلو اما ان يكون صريحا في ما قصده مذهب الصحابي
او لا يكون صريحا بل دالة على ذلك ظنية اجتهادية فان كان الاول فلا خفاء ما مشاع تقليد الصحابي مع كم سمع
على الصحابي العمل برايه مع دلالة الخبر وان كان الثاني فلا سلم انه يجب على الصحابي الرجوع الله مع التمكن
على اعتقاد ما راه اولا ورجوع ما داه اليه اجتهاده على ذلك الخبر وعلى هذا فلا سلم تقليد الصحابي مرجوحا
ذلك الخبر والمعتمد في المسئلة ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي ولا دليل عليه والاصل عدم الدليل
الدليل من ادعاه لصاحبه الى ثانية ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي العاجز عن التوصل الى تحصيل مطلوبه الحكم
جواز ذلك في حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو فاقد عليه ومعترف بانه مما هو معلوم فيه مما سبق فان
قيل دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد وان كان له اهلية الاجتهاد الكتاب والسنة والاجماع والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وادنى درجاته جواز اتباع
المسؤول واعتماد قوله وليس المراد به من لم يعلم شيئا اصلا بل من لم يعلم تلك المسئلة ومن لم يجتهد في المسئلة
وان كان من اهل الاجتهاد فيما عدى عالمها فكان داخلا تحت عموم الآية وايضا قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر العلماء امر عز وعلا العامي باتباع العالم واداني درجاته جواز
اتباعه فيما هو مذهبه ولما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله
صلى الله عليه وسلم يسعى ذمة الخلفاء الراشدين بعدي وقوله صلى الله عليه اصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي
وعمر وانا الاجماع فهو ان عمر رجع الى قول علي واتى قول معاذ وابي موسى عبد الرحمن بن عوف لفتين
على اتباع سنة الشيخين ابي بكر وعمر وتم سلف دليل الخبر الصحابة معان المقلد كان اهل الاجتهاد فصار
ذلك اجماعا واما المعقول فهو انه لا بد وان يجتهد على عمر الطرق واتباع المجتهد فيما هو
اليه مصير للطرق والطرق محصورة في السر عبات على ما سبق بعرين وكان اتباعه فيه جايزا او الجواب
عن الآية الاولى ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي الممكن من تحصيل العلم باهليته فيما كان عن الاعلم بالمسئلة
المسؤول عنها حاضرا عند لانه كان اهل الشيء هو ما كمل له دلالة الشيء لامن حصل له دلالة الشيء والاصل
بذل اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فمخصص الآية سؤال من ليس من اهل العلم العلم بالمسئلة دون ما
اهل له وما نحن فيه فهو من اهل العلم بالمسئلة لورود ما نقلوه داخلا تحت الآية لان الآية لا دلالة له

جواب ما

لها على امر اهل العلم بسؤال اهل العلم فانه ليس للسائل اولى بذلك من المسؤول وعن الآية الثانية ان المراد باولي
الامر الولاة بالنسبة الى الرعية والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد
وان كان عند الخصوم بعض واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الآية وعن السنة ما سبق في مسئلة مذهب
الصحابي هل هو حجة ام لا وعن الاجماع انا لم نسلم انا لم نقلد العلماء فيما عدا هذا البتة بل لانا نطلق من قولهما
على ذلك او جبه الرجوع اليه واما الذي قصده عبد الرحمن عوف فقد سبق في المسائل المتعلقة بمذهب
المعقول انه لو اجتهد واداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلافه اذا دى اليه اجتهاده اجماعا فلو
جاز له التقليد مع علمه بالاجتهاد لكان ذلك بدلا عما اختاره والبدل دون المبدل والاصل ان لا يحصل
العدول الى البدل الا مع امكان تحصيل المبدل مبالغة في تحصيل الزيادة من مقصوده والمهم الا ان يرد نص
بالخبر يوجب الغاء الزيادة من مقصود المبدل او نقول بانه بدل عند العدم لا عند الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون
وخمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع ارادة ابن لبون ولا يمنع دلالة عند عدمها والاصل عدم النسخ
كيف وان ما دلوه معارض بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار وبقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله
وقوله تعالى واسعوا ما انزل الله وبقوله وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وبقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وبقوله صلى الله عليه وسلم
ما انزل الله داء الا انزل له دواء وعلمه العالم وجهله الجاهل فمن تمسك بالكتاب والسنة لم يضل ابدا
سلمنا ما دلوه اولا لكن المسئلة العاشرة اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال للمجتهد احدهما اصاب الحكم
الذي هو الصواب فاجاز ذلك قوم منهم الاصطخري وابن سريج وعمر ان يجوز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء وقال
ابو علي الجبائي يجوز ذلك للنبي خاصة في احد قوليه وقد نقل عن الشافعي في باب الرسالة ما يدل على التردد بين
الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون والمختار جوازه دون وقوعه للزلا يدل الاشارة الى صحة العمل عليها
المجوزون بعضها تدل على الجواز وبعضها تدل على الوقوع والمسئلة على بعضها كالخبر على ما هو المعتمد في هذه المسئلة وقد احتجوا بالنص والاجماع والمعقول اما النص من جهة الكتاب والسنة
اما الكتاب ففقوله تعالى في حل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه اضاف التحريم
اليه فدل على ان ما فعله مفوضا اليه واما السنة من وجوه منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الحائض
لا تحل صلاتها ولا يعضد شجرها قال العباس الا الاذخر فقال النبي صلى الله عليه وسلم الا الاذخر ومعلوم ان ذلك
لم يكن الا بما عرفه لعلمنا بان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة ولولا ان الحكم مفوض اليه لما ساغ ذلك ومنها
قوله صلى الله عليه ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة ومنها قوله صلى الله عليه وسلم
عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق ومنها ما روي انه لما قيل له احج عاما هذا العام ام للابد فقال بل للابد
ولو قلد نبيا لكونه اضاف الكل الى هواه في امره ونهيه وفعله ولولا انه مفوض اليه اختياره لما جاز ومنها
ما روي عنه صلى الله عليه انه امر معاذا باليمن صح منه ان اعلموا ان صلاته وانه اذا سرح ولولا ان المتعلقين
باستبداد العبد بم عما ان سرح بشفاعة عثمان ولولا ان قد امر نفسه بالوحي لما حاز شفاعة عثمان ومنها ما روي عن

صلى الله عليه وسلم انه لما فصل النضر بن الحارث جاءته سبايا الحيرة فاشترته فتم ما كان فعل لو منعته وربما من النبي
وهو المغيظ المحنق له فقال صلى الله عليه وسلم اما اني لو علمت شعرها ما قتلته ولو كان قتله بامر الله لما
خالفه وان سمع شعرها ومنها ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه لما فعل له ان ما عز اد جم وفعال لو كنيم تركفن حي اقطر
في امره ودلك يدل على ان حكم الوحي كان معلوما الى دايه ومنها قوله عليه الصلاه والسلم لبث تستشعر زيان القمر
الامر وربها وعن لحوم الاضاحي الا شفعوا بها ودلك يدل على تعويض الحل والحرمة في دلك الله واما
الاجماع ما نقل عن احاد الصحابه فيما حكم به ان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان واضاف الحكم الى
نفسه ولم يسل عليه مسكر مضاد دلك اجماعا ومن دلك ما شاع وذاع ورجوع احاد الصحابه عما حكم به اولا من غير نكير
عليه ولو لم يكن دليلا بنفسه بل عن دليل والذاع لما شاع دلك منه ولما جاز بطابق الصحابه على عدم الانكار
عليه واما المعقول فمن وجوه الاول انه اذا جاز تفويض الذاع الى المجتهد احتمل واحده واحاد الكفاره
حازمثله في الاحكام الثاني انه اذا جاز ان يفوض الى العامل العمل بما يجتهد شاء من قبول اي المجتهدين شاء من غير دليل جاز
مثله في الاحكام الشرعيه بالنسبه الى المجتهدين الثالث انه اذا جاز الحكم بالاماره الظنيه مع جواز الخطا فيها
عن الصواب جاز الحكم بما يحتاه المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن حكمه الصواب ولعايل ان يقول يجب عن الايه
ان اسرايل لم يلزمن حكم بنبيه حتى يكون داخلا في عموم الايه وعند دلك فيحتمل ان اسرايل حرم ما حرم على نبيه
بالاجتهاد مستندا الى دليل ظني لا انه عن دليل وعن الخبر الاول انه قد قيل ان الاذخر ليس بالحلا فلا يلزمن داخلا
فيما حرم وبه على هذا فانما يتم بناء على استصحاب الحال والاستمرار العباس والنبي صلى الله عليه وسلم كان يبدأ
وتقدير ان يلزمن مسبي حقيقته مما حرم بطريق التاسيس لان والمحتمل ان يلزمن ذلك بوحي متابعة وفعل الاولى لقوله
تعالى في حق رسوله صلى الله عليه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ايما ان يلزمن دلالة نفسه وعدم امرهم به لدلالة ان امرهم
وعن الخبر الثاني انه من مراجعة ان الوحي ينزل بتحريم ما سئلوا عنه فدل على عدم امرهم به لدلالة ان امرهم
لهم بالسواك يلزمن دلالة نفسه ومحل اعتماد ذلك ما سبق في الايه وفي الخبر الثالث اما اضاف العقول الى نفسه بمعنى
انه لم يلاحظ صدقه الجيل والوصف منهم ولا بمعنى انه المستفاد لها وذلك ما سبق في الايه وفي الخبر الرابع ان قوله ولو فعلوا
بعم لوجب لا يدل على ان الوحي مستند الى قوله بعم يلزمن نفسه بل لانه لا تقول ما تقول الا بوحي لما سبق في الايه وفي الخامس
انه لو جاز ان يكون قد ابي الفعل وتركه بالوحي بدليل ما سبق في الايه وهو الجواب وفضه النصير الحارث ومما عزوفي الخبر الاخير
انه اما به واما بعد النهي بطريق الوحي لا ان ذلك يلزمن نفسه وعن الاجماع انما اضافه نفسه الحطا الى نفسهم
ان من جملتهم انه حكم وعمر دليل بل انما يلزمن ان يلزمن حكمه ما على طنه دليلا وهو محل فيه ولو كان ذلك اجتهادا فلا يسلم
العمل به لما سلف على كونه صوابا واما رجوع احاد الصحابه عما حكم به الى غيره فانما كان دلالة على
على الحكم اولا وقد سوغ له الحكم به اما ان يلزمن دلالة عمر دليل فلا وعن الوجه الاول والمعقول انه لا يلزمن التخيير
في خصال الكفاره وغير اجتهاد جواز ذلك الاحكام الشرعيه بدليل ان التخيير في خصال الكفاره وغير اجتهاد
اجتهاد وجواز ذلك الاحكام ومن قال بجواز التخيير في خصال الكفاره وغير اجتهاد لعمر المجتهد ولو وقع السكوتي
بين الصوبين جاز ذلك للعامي وهو مسلم بالاجماع وسلمنا تحريم الخطا في الوجه الثاني وغير الوجه الثالث انه
لا يلزم من جواز العمل بالامارات معلوم نها مفيده للظن العمل بالاحسار من غير ظن مفيد للحكم والمعتمد في المسئله الاتيان

لو لم يشع ذلك اما ان يشيع لدلاله او لمانع وخارج الاول محال فانا اذا قدرناه لم يلزم عنه لدلاله على الفعل وان كان
المانع خارجا فالاصل عدمه وعلى من يدعيه بيانه فان قيل لم لا يشيع ذلك لان الباري يعلم انه لو شرع لاشرع الا لمصالح
العباد فلو فوض ذلك الى اختيار العبد فاختار العبد مرددا بين ان يكون المصلحي افعال الله تعالى هو فعله وبين ان
يكون فعله فلا امن من اختياره المفسده وذلك خلاف ما وضعته له شريعته والجواب عن هذا الاشكال انه
مبني على رعاية المصلحي حكم الله تعالى وقد ابطلناه على موضعه وان سلمنا اعتبار ذلك في افعاله تعالى وللزم اما يحي دلل
اختيار المفسده لقوله تعالى اخترنا لا لاختيار الا الصواب فان قيل لم لا يشيع على الذاع قول الدلالة على
استمرار المكلف على اختيار الصلاح دون الفساد لم لا يجوز ان يفوض الى العباد الافعال الكثيره المحكمه غير علم منه
في حق المجتهد كما زعمتم في حق العامي وليس لدلالة فلنا دليل جواز ذلك الذاع انا لو قدرناه ورود منه لم يلزم
عنه لدلاله محال فوله لهم انه لا سبيل الى اختيار الصلاح في الافعال الكثيره فلنا متى اذا اخبر الصادق بدلالة او اداء حكم تخير
الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا وان سلمنا انه لا سبيل الى اختيار المصلحي
في الافعال الكثيره لكن متى اذا اثبت المصلحه خارجه عن الفعل المختار او اذا كانت المصلحه هي نفس الفعل المختار الاول مسلم والثاني
ممنوع فان قيل سلمنا من ذلك الا واحد واسقاط التكليف فلنا ليس في دلالة ما هو اسقاط التكليف والجواب
التخيير بطريق الاباحه واسقاط التكليف فان قيل الاباحه تخالف ما يتعلق الحكم من الاباحه والحكم منه يتعلق الحلوم العقل
والنقل فلا يجوز الحاقه بها قلنا هذا وان استمر في الاباحه تركه فلا يستمر في التخيير بين الاحكام التي تصور الطلوب منها
كالتخيير بين ان يكون الفعل محرما او واجبا وذلك بان يقال له اختر اما التحريم واما الوجوب وانما اخترت فلا اختار
الا ما المصلحه فيه وخفي حوار الحلوم منهما بالاباحه وان سلمنا ان المصلحه خارجه عن نفس الفعل المختار وانه لم يشع
اختيار المصلحي الافعال الكثيره فلن ما الغاء ورد الافعال العلليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون قد وجب عليه
اختيار ما فيه المصلحه او خير بين المصلحه والمفسده فان كان الاول فقد طلب منه ما لا يطاق فحسن او جب عليه اختيار
المصلحه غير دليل وان كان الثاني فهو محال على الشارع لما فيه من الاذن في فعل المفسده وهو خارج عن
العدل فلنا ان اوجب عليه اختيار المصلحه وان كان تكليفا ما لا يطاق فهو جايز على ما سبق لقدرته وان
خيره بين امرين فلا يشعر ذلك انه يتصف عليه الحلم بما اوجبه طلبه والاباحه الطلبه وان كان بعطا من غير ما
للمسلك كما تصور فضل واذا جاز الحاق فعل ما هو معلوم بمعلوم علم المكلف به جاز الحاق المعلوم والمعلوم مع
عدم علم المكلف به لذلك **المسئله** الحادية عشر في القائلون بجواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم احلفوا في
جواز الخطا عليه في اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع دلله وذهب الترا صحابنا كالباقلاني واصحاب الحديث
والحنابلة وجماعة من المعتزله الى جوازه وللمن بشرط ان لا يقع عليه وهو المختار دلله المعقول والمنقول اما المعقول
فمن جهة العقل والنقل اما العقل فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا
وتعلم الكاذبين ودلك يدل على ان خطابه في اذنه لهم وقوله تعالى في المعاداه في صوره بدر ما كان لنبي ان يكون
له اسرى حتى يخرج في الارض الى قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم حتى قال النبي صلى الله عليه
لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وهي عن المعاداه ودلك يدل على خطايه في

المفاداة وقوله تعلى انما انا بشر مثلكم اسلم انما بلغ بين وبين غيره وقد جاز الخطأ على غيره فكان جائزا عليه
لان ما جاز على احد المثلين يكون جائزا على الاخر واما السنة فما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما احكم بالظاهر
والله يحتصون الي ولعل احدكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له شيء من مال اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له
قطعة من النار ودلك يدل على انه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الامر وايضا فما روى عنه صلى الله عليه
وسلم قال انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني وايضا ما اشتهر عنه صلى الله عليه وسلم من
نسيانه في الصلاة وتكلمه عن ركعتين من الرباعية في قصة ذي اليدين وقول ذي اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت
فقال النبي صلى الله عليه وسلم احق ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم والجواب اما المعقول فانه لو امتنع وقوع
الخطأ منه في اجتهاده اما ان يكون ذلك لدلالة او لامر من خارج لا جائز ان يقال بالاول فانا لو فرضناه لا
يلزم عنه المحال لذاته عقلا وان كان لامر خارج فالاصل عدمه وعلى مدعيه بيانه فان قيل ما ذكرتموه
معارض بمثله او وجد الاول فانه قد امر بما ما اتباع حكمه على ما قال يعلى ولا ورد ما يحكمون به حتى يحكم
فيما شجر بينهم ثم لا حد وافي اتهامهم حتى حاما فصنته ويلزم تسليما فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لكنا قد امرنا
باتباع الخطأ وهو محال والجواب ان المقصود من البعثة واظهار المعجز اتباع النبي صلى الله عليه وفي الاحكام الشرعية فانه محال
الحالق فلو جاز عليه الخطأ في حكمه لاوجب ذلك الترديد في قوله والشك في حكمه وذلك ينافي المقصود البعثة وهو
محال والجواب عن الاشكال الاول انه يلزم على ما ذكروه امر اتباع الشارع للعامي ما تباع قول المفتي مع جواز خطأه
ظاهر جواب لهم في صورة الوام فهو جواب لنا في محل النزاع وعن الاشكال الثاني ان من الناس من منع وقوع
العقد الاجماع عن الاجتهاد فصلا من وقوعه وامتناع الخطأ فيه ومنهم من جوزه وخورج من ذلك بحالة الامكان
الخطأ فيه كما سبق ذكره في مسائل الاجتهاد وبتقدير التسليم الاجماع عن الاجتهاد وامتناع الخطأ فيه فلا مانع
منه ولا يلزم من ذلك علو رتبة الامة على رتبة النبي صلى الله عليه وسلم بما خصائصه فالرسالة ولو سلم فعصمة الاجماع مستفادة
من قوله وانه الشارع المتبوع واهل الاجماع مسئول له ومامورون بامره ومنهون بنواهيه وكذلك بالقياس وعن
الثالث ان المقصود من البعثة اما هو تبليغه عن الله تعلى اوامره ونواهيه والمقصود من اظهار المعجزات اظهار صدقة
فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعلى ودلك مما لا تتصور خطاه فيه فالاجماع وكذلك ما علم به من اجتهاد فانه
لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا طريق للسلف بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين في طرق الخطأ اليه وعن دلالة الاجماع
الاجماع على المعنى البعثة والرسالة

المسئلة الثانية اختلفوا في ان هل يجب على المفتي عند سئل عن مسئلة ان يذكر دليلها
او لا دليل عليه سواء كان ذلك لعصمانا العقلية او الشرعية ومنهم من اوجب دلك عليه في الموضعين ومنهم من
اوجبه عليه في العصمانا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان المفتي اما ان يكون ناقلا
لمعنى ادعاه غيره على ذلك او طبقا ومدعيا للعلم او الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب بالدليل على
حقله ولا يلزمه ذلك لانه لا طريق له الى معرفة الدليل وان كان
الثاني فلا علو اما ان يدعي العلم بنفي ما يدعيه صرورة او لا بطريق الصرورة فان كان الاول فلا دليل عليه ايضا

فانه ما ادعى حصوله له عن طريق وبلغني المنع اعطاه حيث انه لا يقدر على تحصيل الصرورة في ذلك والنظر عن مدعي له
وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الصرورة فلا يخلو اما ان لا يكون قد حصل له بطريق مفضي اليه او بطريق
مفضي اليه لا جائز ان يقال بالاول لان حصول علم غير صروري من غير طريق يفضي اليه محال وان كان الثاني
فلا بد عند الدعوى والمطالبة بدليلها من ذكره وكشفه لينظر فيه والا كان قد كتم علما وبه فقد تعاطى الحاكم
في الظهار ورد خل تحت قوله صلى الله عليه وسلم من كتم علما ناقعا فعد تنوله لمقعده من النار وانه لا فرق
في ذلك في دعوى الانتساب والنفي وقد وجب على مدعي الاثبات ذكر الدليل فكذلك في النفي كيف وان الاجماع
منعقد على ان من ادعى الوحدانية لله تعلى وقد مدانه تجب عليه اقامة الدليل وان كان تحاصل دعوى الوحدانية
نفي الشريك وحاصل دعوى العلم نفي الجاهل والاول لو به ولهذا نبه الله تعالى على نفي الهه غير الله تعلى على
الدليل في قوله تعلى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الاية فان قيل لما ادعى زحل
انه نبي ولم يقم على دعواه سند هل يلزم المنكرين لنبوته اقامة الدليل على انه ليس بنبي او لا يلزم ولدلك من انكر
وجوب صلاة سادسة او صوم سوال او ادعى عليه حق اذا الزما ادعى عليه به قل يلزم اقامة الدليل
على ما نفاه ام لا ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا فما في حصنيه غيره وزيته
فعلتم محل النزاع قلنا النفي في جميع هذه الصور لم يدل عليه دليل بل الدليل دل على النفي غير انه قد تتفق معرفته عن دلك وهو
النفي على النفي الاصلي واستصحاب الحال مع عدم العاطع له وهو ما يدل على السوء وما يدل على وجوب صلاة
سادسة وعلى وجوب صوم شوال وسبع الجمعة الرمعة واذا جاز ان يدل عليه دليل والدليل المتاعد في
ذلك لما نص عليه وارد والشارع يدل على النفي والاجماع والامة واما التمسك باستصحاب النفي الاصلي وعدم الدليل
المعبر العاطع واما الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهل يكون الاستدلال على النفي بالقياس
الشرعي احلوا فيه شاعلى الاحلاف بجواز تخصيص العلة ولا فرق في دلك بين قياس العلة والدلالة والعكس
في معنى الاصل

المسئلة الثانية اختلفوا في التقليد والمفتي والمستفتي وما
يتشعب عن دلك والمسائل اما التقليد فمعناه العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة وهو ماخود من القلادة
والعلاوة وجعلها في عنق وذلك كالاخذ بقول العامي واحاد المجتهد بقول من هو مثله وعلى هذا فالرجوع
الى قول النبي صلى الله عليه وسلم والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي الى قول المفتي ولدلك
عمل العامي بقول العدول لا يكون تقليدا لعدم عروه عن الحجة الملزمة اما في قول الرسول فما دل على وجوب
تصديقه من المعجز ووجوب قبول قوله فهو دليل الاجماع قول الرسول ووجوب قبول قول المفتي وان الاجماع
على ذلك وان سمي ذلك تقليدا نعرف الاسماء ولا مشاحة في اللغط واما المعنى فظاهر وان يكون اهل
الاجتهاد والمانعون لذلك بان يعرف عاريا مما لا دليل العقلية كما دله حدوث العالم وان له صانعا وانه واحد
منصف عالم له وصفات الكمال والجلال ومن وصفات النقص والحاجة وان ارسل محمد صلى الله عليه وآله
بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وبلغه ذلك باحاد بالسوء وان يكون ممن ذلك عاريا بلا
دله السمعية وانواعها واحلافها وبراهينها في جهات دلالاتها والناسخ والمنسوخ منها والمتعارضات

وجهات الترجيح فيها وكيفيته استثمار الاحكام منها على ما سبق بعريفه وان يكون عدلا يتقي حتى يوثق
به فيما يحمل عنه والاحكام الشرعيه ولسحب له ان يكون قاصدا للارشاد وهدايه العامه الى معرفه الاحكام
الشرعيه لا لجهه اخرى او ما دل سمعه منصفا ان تكيبه والوقار لترعيب المستمع في قبول ما يقول كما فانه
عما في ايدي الناس حدر التغير عنه واما المستفتي فلا يخلو اما ان يكون عالما قد بلغ رتبه الاجتهاد
او لم يبلغ له فان كان الاول فان كان قد اجتهد في المساله واداه اجتهاده الى حكم الاحكام فلا حلال
له اتباع اتباعه لغيره من المجتهدين فيما ادى اليه اجتهاده وقد سبق الكلام فيه بجهه المفصل
وما هو المختار وان لم يبلغ اهل الاجتهاد فلا يخلو اما ان يكون بحضرة من قام بحصل له سبب العلوم التي
بها يرتقي الى رتبه الاجتهاد او انه قد يوتى عن رتبه العامه بحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبه الاجتهاد وان
كان الاول فعد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتي والصحيح ان وطيفته اتباع قول المفتي على ما ياتي وان كان
الثاني فعد تردد ابن صاعد والصحيح ان حكمه حكم العامي واما ما عدا ذلك فلا يخلو اما ان
يكون من العصابه العلميه او الطبقه الاجتهاديه فان كان الاول فعد اختلف ايضا في جواز اتباع قول
الغير منه والحق امتناعه كما ياتي وان كان الثاني وهو المخصوص بجواز الاستفتاء عنه ووجوب اتباع
قول المفتي واذا انتهينا على ما حققناه فلنرجع الى المسائل المتشعبه عنه وهي مبنيه على المساله الاولى
اختلفوا في جواز التقليد في المسايل الاصوليه المتعلقه بالاعتقاديه في وجوب الوجوب على ما مجوز عليه وما لا
يجوز عليه وما يحمل عليه وهو مذهب عبد الله الحسن العنبري والحشويه والتعليميه الاجوازه وربما
قال بعضهم انه الواجب على المكلف وان النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام ومذهب الباقون الى المنع منه وهو
المختار لوجوه الاول ان النظر واجب وفي التقليد ترك الواجب وذلك دليل في وجوب انه ما امر الله تعالى ان في
خلق السماوات والارض الايه قال صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فاوعد على ترك النظر والتفكر
فيها فدل على وجوبه الثاني ان الاجماع من السلف منعقد على وجوب معرفه الله تعالى وما مجوز عليه وما لا
يجوز فالتقليد اما ان يفيد المعرفه او عن يحصل لها القول بانه يحصل للمعرفه فمنتفي لوجوه الاول ان
المفتي يدلك عن معصوم ومن لا يكون معصوما لا يلزم حتمه واجب الصدق فيما يلزم واجب الصدق فيخبره لا
يفيد العلم الثاني انه لو كان التقليد يفيد العلم لكان العلم حاصلا لمن قلد في جواز الصانع ولمن قلد في قدمه
وهو محال لانه يفضي به الى الجمع بين كون العلم حادثا وقديما الثالث انه لو كان التقليد مفيدا للعلم والعلم اما
ان يكون ضروريا او نظريا لا جايز ان يكون ضروريا والا لما خالف فيه الشاذ العقلاء لانه لو خلق الله تعالى
ودواعي نفسه مرتدا ان يشكوا لم يجد ذلك من نفسه اصلا والاصل عدم الدليل المقتضي اليه فمن ادعاه فعليه الدليل
وبيانه الوجه الثالث من الوجوه الاول ان التقليد يدوم سنوعا فلا يكون جايزا غير انا خالفنا ذلك في
وجوب اتباع العامي للمجتهد وفيما ذكرناه من الصور فيما سبق لقيام الدليل على ذلك والاصل عدم الدليل الموجب
للاتباع فيما نحن فيه فسوى على مقتضى الاصل وممن جزم بالتعليد قوله تعالى حكايه عن قوم انا وجدنا اباءنا على امه
وانا على اثارهم مقتدون وكرر ذلك في معرض الذم لهم فان قيل ما دليلكم على معارضه ما ذكروه من الوجوه الاول ان النظر عن

واجب لوجوه الاول انه منهي عنه وكل منهي عنه فهو حرام اما الكتاب فقوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا
الذين كفروا والنظر بعض ما يجادل فيه فيكون حراما عنه واما السنه فما روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم انه نهى الصحابه لما راهم يتكلمون في مساله القدر وقال انما اهلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا وقال صلى الله عليه
وسلم علليم بدين العجائز وهو ترك النظر ولو كان النظر واجبا لما كان منهيا عنه الثاني انه لم ينقل عن احد من
الصحابه الخوض والنظر في المسايل الكلاميه مطلقا ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسايل
الفقهيه ولو كان النظر في دلايل واجبا لكانوا اولى بالمحافظه عليه الثالث انه لم يسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم
ولا عن احد من الصحابه والتابعين شيء من انكار هذا الانكار على من كان في زمانهم من العوام ومن ليس من اهليه النظر
على ترك النظر مع انهم اكثر الخلق ولو كانوا حالمين باسلامهم ففي زمن لهم عليه السرايع لو كان النظر في معرفه الله تعالى
واجبا اما ان يجب على العوام او على غير العارف الاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل والثاني يلزم منه ان يكون الجهل
بالله تعالى واجبا صرورة توقف النظر الواجب عليه وان لزم الايتان الواجب لازم وكل لازم منه توقف معرفه
ايجاد الله تعالى على معرفه ذاته ومعرفه ذاته على النظر المتوقف على الجاهل وهو دور والمعارضه الساسه ان النظر مظنه
الوقوع في الشبهات واضطراب الاراء والخروج الى الضلال بخلاف التقليد فكان سلوكه ما هو اقرب الى السلامه اولى
ولهذا اتفق اكثر الخلق على ذلك فكان اولى بالاتباع الثالثه ان ادله المسايل الاصول مما يرجع الى الغموض والخفاء
والحاجه الى ادله الفروع واذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها دفعا للحرج فلان يجوز ذلك في الاصول
اولى السرابعه ان الاصول والفروع ومدة استوائهما في التكليف بهما الا وقد جاز التقليد في الفروع فلذلك في الاصول
والجواب عن المعارضه الاولى بمنع النهي عن النظر واما الايه فالمراد بها انما هو الجدال الباطل
على ما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق ولقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مامورا به ثم
ليت شعري النظر منهيا عنه وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وورد
ذلك في معرض الثناء والمدح والمنهي عنه لا يليق ان يمدح عليه وانه يحرج الجواب عن شبهه عن النظر في القدر
وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بدين العجائز فلم يصح وان صح وجب حمله على التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه
جمعا بينه وبين ما ورد انه صلى الله عليه وسلم سئل عن اطفال الصحابه النظر في ذلك فلم يمنعه منه بل سمى الصحابه الى الجهل بمعرفه الله تعالى
مع كون الواجد عالما بذلك وهو محال واذا ثبت ان ما علل به ذلك فليس العلم بالله الضروريات فتعين اسناده الى النظر
والدليل وانما لم يسئل عنهم الخاطر في ذلك لصغار اذهانهم وصحه عقايدهم وعدم من يوحي اليهم الى ذلك حيث يسئل
عنهم ذلك في مسايل الفروع كما لو نبها اجتهاديه والطعن فيما متقاربه لخلاف المسايل القطعيه وقولهم ان النبي
صلى الله عليه وسلم والصحابه لم يسلكوا في العامه مسلك النظر فلنا العالم بذلك واذا لا يعرف الوجه الوجيه لم يحصل لهم وهي
المعرفه بالدليل ومجهه الحمل لامن مجهه التفصيل وقولهم ان وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى
اما الملزم ذلك انه لو كان الجهل بعد وجوب النظر لكان هو عين قولهم يلزم منه الدور لا يسلم ذلك فان الوجوب الشرعي عندنا
ليس موقوفا على النظر كما سبق في مسله سقوط المهم وقولهم ان النظر مظنه الوقوع في الشبهات قد سبق الجواب عنه في المسايل

فلما فاعتقاد من يقلده اما ان يكون عن تقليد او نظر صوري او اشتباه غير كونه ضروريا فان كان الاول فالكلام فيه
قد مر والثاني فيه وهو بسبل ممتنع وان كان الثالث فالمحاور اللازم من التقليد مع زيادة وهو
احتمال كذب من قلده فيما اخبره بخلاف الناظر مع نفسه فانه لا يوقف فيما ادى اليه نظره فوقع
ان التقليد علته الجهل والسواد الاعظم فلا دليل على انه اقوى الى السلامة لان التقليد في العقايد
المضلة النور الصحيحة على ما مال اليه وان تطبق الثوري على الارض يصلون عن سبيل الله وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور
الله عليه وسلم يفترق امتي على بضع وسبعين فرقة واحدة ناجية والباقي في النار واما ما ذكره للدليل الاول فجوابه
عام مخصص لا يطلع عليها سوى احاد الاذهان الصحيحة القاصدة والعقول الراجحة للمسالك في الجد والاجتهاد
وادلة مما سردوه تقل وقوعه قولهم ان ادلة الاصول اخفى فكان التقليد فيها اولى والفروع ليس كذلك فان المطلوب
في الاصول القطع والنفس ودليل الاحصل التقليد بخلاف الفروع فان المطلوب فيها الظن وهو حاصل بالتقليد
فلا يلزم جواز التقليد في الفروع جوازه في الاصول وبه يكون الجواب عن المعارضة الاخيرة ايضا المسئلة الثانية
العامي ورد لمسئولة اهلية الاجتهاد وان كان يحصل بعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد والافتاء
بفتواه عند المحققين من الاصوليين ومن رد ذلك بعض معتزلة البغداديين وقالوا لا يجوز ذلك الا بعد ان يسبر له
صحة اجتهاده بدليله ويعلم الحاكي انه اما ان يذكر في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات والمختلف والمحارم
اما هو المذهب الاول ويدل عليه الكتاب والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
تعلمون وهو عام لكل الخاطبين وجب ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا كان
مساويا لبعض ما لا يعلم بعضه او لا بعضه والاول عين ما خودم به والثاني يلزم منه تخصيص عام بمجهول
معنى الامر بالسؤال وهو طلب العابد بعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشياء والاوقات
كل ما ليس بمعلوم فاذ في درجات قوله فاسئلوا الخبراء وهو خلاف مذهب الخصوم واما الاجماع فهو انهم يرون
العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث الخلاف بين المجتهدين يستفتون بعضهم في الاحكام الشرعية والعامل
منهم سادرون بلا اخابة سوالهم من غير اشارة الى ذلك الدليل ولا سهو منهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على جواز
اتباع العامي للمجتهد مطلقا واما المعقول فهو انه ليس كل اهلية الاجتهاد اذا حدث به حادثة فرو عيه
اما ان لا يلزمه شيء وهو خلاف الاجماع من الصدر الاول في الطرق ادلة الحوادث والاستفتاء عن المعاش
ما التقليد للاول مشغولا ان ذلك مما يفضي الى حرج وفي حق الخلق اجمع الى التطرق ادلة الحوادث والاستفتاء عن المعاش
وتعطل الصنايع والحرث وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع الاجتهاد والتقليد راسا وهو
مع الحرج والاضرار المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام وهو علم في كل حرج وضرر ضرورة لزومه في مساق النفي عن ان خالفناه في اشتباه التقليد في
اصول الدين بالاساءة والعرق في مثله اشتباه التقليد في الاصول الدين لان لو قايسنا الحادثة القطعية الثبوت
باضعاف ليس من المسايل الاصولية التي قيل فيها ان اشتباه التقليد فكان الخروج في الحاد الاجتهاد فيها اليق
صعبا فما عداه لا ملبس بمعضلة الدليل وهو علم في المسايل الاجتهادية وعن تهيا فان قيل ما ذكرتم

معارض بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالتقليد
قول بما لا يعلم فكان منهيا عنه وايضا قوله تعالى حكاية عن قوم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ذكر
ذلك في معرض الذم للتقليد والمذموم لا يكون جايزا واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم العلم قر يقذفه الله في كل
وقوله صلى الله عليه اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له ونهى عن الاشتغال بعلم وهما يدلان على وجوب النظر
واما المعقول فمن وجهين الاول ان العامي لو كان مامورا بالتقليد فلا يامن ان يكون مقلده مخطئا في اجتهاده وانه دائب
فيما اخبر به مقلدون العامي مامورا باتباع الخطا واللذب وكل على اتباع ممتنع الثاني ان الفروع والاصول
مشتركة في التكليف بها فلو جاز التقليد في الفروع مع ظهور صدوره مما اخبر به لجاز ذلك في الاصول والجواب
عن الاية الاولى انها مشتركة الدلالة فان النظر ايضا والاجتهاد في المسايل الاجتهادية قول بما ليس بمعلوم ولا مدرك
مملوك احد الامرين وليس في الاية دليل على تعيين اشتباه احدهما ليف ويحمل حملها على ما لا يعلم بها مما شرط فيه العلم تعلما
ليخصص العموم وما فيه مرجوعه ما دل عليه وعن الاية الثانية بوجوب حملها على ذم التقليد فيما
يطلب فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة وعن الخبر الاول انه متروك بالاجماع على ان في محل النزاع فان العامل
فيه قايل وقايل بان الواجب التقليد وقايل ان الواجب انما هو النظر والعلم غير مطلوب فيهما اجماعا وعن
الثاني لا نسلم دلالته على الوجوب على ما سبق تقريره وان دل على وجوب الاجتهاد للنبي لا عموم له بالنسبة
الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان كان عاما بالنظر لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بينه وبين
ما ذكرناه من الادلة وعن الوجه الاول من المعقول انه وان اجتهد العامي فلا امن من وقوع الخطا منه بل هو اقرب الى
الخطا لعدم اهليته والمجتهد يلزم مسرورا وعن الوجه الثاني ما سبق من الفرق المسئلة الثالثة
العامي يلزمه توجيه الاستفتاء على العامي ابتداء لجواز استفتائه لمن عرفه بالعلم واهلية الاجتهاد والعدالة
ما يراه مسقطا للقبول والناس مختلفون على سواله والاستعداد له وعلى استفتاء فيمن عرفه بالصدر ذلك
واحتلفوا في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة والحق استفتاءه على ما هو المشهور ودليله انه لا امن ان
يكون حال المسؤل في حال السايل العامية المانعة من قبول القول ولا يخفى ان احتمال العلمية قايم بل راجح واحتمال
ضعف العلم والاجتهاد مطرا الى ان الاصل عدمه جلل والى ان الغالب انهم العوام وان اندراج من جهلت حاله تحت
الاغلب اغلب على الظن ولهذا اشتهر سوال المفتين من مشرق الرسالة وقبول قول الراوي وان عدالته لم تعلم
على صدقه فان قيل اذا لم تعرف العامي ان يسال عن عدالة المفتي فلا خلو اما ان يقال انه يجب عليه البحث عن عدالته
او لا يجب فان قيل الاول فهو خلاف ما اتفق عليه في العادة من عسر بل سر ان يسال بالباقي فلا يخفى ان احتمال
عدم العدالة معارض لاحتمال العدالة وعند ذلك فاحتمال صدقه فيما يخبر به وعند ذلك
ايما ان يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة جوازه مع الجهل بالعلم اولا يلزم فان لم يلزم فالفرق وان
لزم فهو المطلوب وقيل لا يسلم لجريان العادة بما ذكروه عند ارادة الاستفتاء وعلى هذا فالمدرك السوال
عن العدالة بما هلت على الظن من قول عدل او عدلين وان سلمنا المشهور لا يحتاج الى البحث عن عدالة
ظاهر ودليله ان الغالب من حال المسلم ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد انما هو العدالة وهو كاف في اعتقاد

الظن ولا كذلك العلم فانه ليس الاصل في كل انسان ان يكون عالما مجتهدا ولا العالم كذلك المسئلة
الرابعة اذا اسعى العامي عالما ممن سئله فافتاه ثم حدثت مثل تلك الواقعة فهل يجب على المفتي ان يحتمل لها ثانيا
ولا يعتمد على الاجتهاد الاول اصلوا فيه فمنهم من قال لا بد من الاجتهاد ثانيا لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويتطلع
على ما لم يكن اطلع عليه اولا ومنهم من قال لا حاجة الى اجتهاد اخر لان الاصل عدمه اطلاعه على ما لم يطلع
عليه اولا والاستصحاب انما هو المتصل وهو انما ان يلزمه ذلك في الحال او لم يلزمه ذلك في الحال فان كان
الاول فلا حاجة الى اجتهاد اخر لما ان لزمه ذلك في الحال فلا بد من الاجتهاد لانه متى حكم ولم يجتهد
المسئلة الخامسة اصلوا فيها انه يجوز خلو عصر الاعصار عن مجتهد بل قد يصير العامي اليه فمنع منه
قوم كالحنابلة وعيسى بن ابان وهو المختار ودليل انه لو امتنع لامتنع اما لذاته او لامر خارج الاول محال
فانا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا وان كان الثاني فلا نسلم عدمه على مدعيه سلمنا فلم قلت
دليل السامع النص او المعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة رامية على الحق حتى يأتي امر الله وحتى
يظهروا على الدجال واصحا ما روي عنه صلى الله عليه انه قال واسوقاه الى اخواني قالوا اولسنا اخوانك قال بل
انتم اصحابي واخواني قوم يأتون بعدي يتمنون بي احدهم يساهق الى شاطئ دجلة ويصلي زاد احمد الناس وايضا
قوله صلى الله عليه العلماء ورثة الانبياء واخبر الامم بالوراثة هو الامد واخبر الامم بالوراثة العلم عند نبي حتى الامة
واما المعقول فمن وجهين الاول ان التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية بحيث اذا اقبل
على تركه اثموا فلو خلا العصر عمن يقوم به لزم منه اطباق اهل العصر على الخطأ والصلالة وهو ممتنع بما تقدم
الثاني ان يلزم من معرفة الاحكام الشرعية ما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد لزم الاشتراك الذي
في معرفة الاحكام افضى الى تعطيل الشريعة واندراس الاحكام وذلك ممتنع لانه على خلاف عموم منطوق النصوص
والجواب عما ذكروه من النصوص انها معارضة بما يدل على نقيضها فمن ذلك قوله صلى الله عليه
وسلم بدأ الاسلام غريبا وسيعود كما بدأ وقوله صلى الله عليه ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا وللمتعصب العلماء
اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله صلى الله عليه وسلم
يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين
وقوله صلى الله عليه خير القرون الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم تأتي قرون تتفشى فيها الكذابة
الى تمام وادا تعارضت النصوص سلمنا لما ذكرتموه لكن الدليل اولا ومن ادلته الوجه الاول من
المعقول فجوابه ان يقال متى يلزم التعطيل والباطل لا اجتهاد فرضا على الكفاية في كل عصر اذا اهمل
اعتماد العمل على الاحكام المنقولة اليهم في كل عصر عن سبق من المجتهدين في العصر الاول وما يتقل
المعلب على الظن احادا لم يكن الاول ممنوعا والثاني سلمنا لكن لا نسلم امتناع وهو اهو للخوارج
عن الوجه الثاني من المعقول ايضا المسئلة السادسة اما ليس يتجزأ هل يجوز له الفتوى مذهب
عن ومن المجتهدين كما هو المعتاد في زماننا هذا اختلفوا فيه فذهب ابو الحسين البصري وجماعة
والاصوليين الى المنع ودليله انه اما ان يكون عالما عند عين وانه لو جازت الفتوى بطريق

المسئلة السابعة ذهب الفقهاء كلهم الى ان العامي وهو محال مخالف للاجماع ومنهم من حرمه اذا اشتد ذلك عليه
سئل من توفي بقوله والمختار انه ان كان يجتهد في المذهب بحسب ما يلوح مطلعا على اخر اجتهد المطلق الذي يقلده
وهو قادر على السؤال بسرعة على وجه لا يفوت امامه واقواله ممكن من الفرق والجمع والتطور والمناظرة في ذلك لانه لقوة
تمسره له عد عاميا ودليله انعقاد الاجماع واهل كل عصر على قبول مثل هذا النوع من الفتوى وان لم يكن لهم
فلا المسئلة السابعة اذا اختلف المجتهدون في حادثة واراد العامي سؤال احدهم فاما ان يلزمه في البلد مفتي
واحد او اكثر فان كان الاول وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله وان كان الثاني فقد اختلف الاصوليون
فمنهم من قال لا يجوز سؤال جميعهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم بل يلزمه الاجتهاد في اعيان المفتين في الورع والدين
والاعلم وهو مذهب احمد رحمه الله وابن سريج والقفال واصحاب ابي حنيفة وجماعة الفقهاء والاصوليين مصيرا
منهم الى ان قول المفتي في حق العامي بمنزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد وكما يجب على المجتهد الترجيح بين
الدليلين فيجب على العامي الترجيح بين المفتيين اما بان يحفظ من دليل كل واحد من المفتيين مسائل ويعرف وجوهها ويميل
عنهما فمن اختاره وكان يثق بعلمه اتبعه او بان يظهر له دلالة بالظهور والتتبع وان طريق معرفة هذه الاحكام
اما هو الظن والظن في تعديل الاعلم والادين اقوى وكان المصير اليه اولى وذهب العاصي ابو بكر وجماعة من
الاصوليين والفقهاء الى التخيير والسواد الاعظم من سائر العلماء وسواء تساووا او تفاضلوا وهو المختار ويدل على
ذلك ان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول والمجتهدون وان الخلفاء الاربعة كانوا يفوقون بطوق الاجتهاد من
غيرهم وليس ذلك مما اقصى الله عليه وسلم علينا سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ
وقال صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واعوفوا كتاب ربكم واعوفوا بطوق الاجتهاد من
ومن ضرورة الاتباع للمجتهدين والاخذ بقولهم لا عسر ومعلوم ذلك لم يسئل عن احد من الصحابة والسلف بخلاف
العوام الاجتهاد في اعيان المجتهدين ولا الزام اصحابهم اتباع المفضول والاستفتاء مع وجود الافضل
ولو كان ذلك مسوغا لما جاز من الصحابة التطابق على عدم الانكار والمنع منه وساغ ذلك بقوله صلى
الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولو اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم
اولى المسئلة الثامنة اذا اتسع العامي للعفو المجتهدين في حكم حادثة الحوادث وعمل بقول منهما تفوا
على انه ليس له الرجوع عنه فيذلك الحكم بعد ذلك الى غيره وهل له اتباع غيره في ذلك المجتهد في حكم اخر اختلفوا فيه
فمنهم من منع منه ومنهم من اجازه وهو الحق بشرط الى ما وقع عليه اجماع الصحابة تسوغ استفتاء العامي لكل
عالم في مسئلة وانه لم يسمع عن احد من السلف الحجر على العامة في ذلك ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز للصحابة اهماله والسكوت
عليه ولان كل مسئلة لها حكم نفسها فلم تمنع الاول للاتباع في المسئلة الاولى لا يمنع الثاني في المسئلة الاخرى
واما اذا عين العامي مذهبا معينا كمذهب الشافعي وابي حنيفة وغيره وقال انا على مذهبه وسلم له فهل
له الرجوع الى الاشبه بعد عنه في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه فجوزه قوم بشرط الى ان الزم نفسه مذهبا معين
عين ملتزم ومنع من ذلك اخرون لانه بالتزامه لمذهب صار لازما له كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة
والمختار انما هو التفصيل وهو ان المسئلة من مذهب الاول ايصل عليه بها فليس له بعد العمل فيها ما لم

سعمل عليها فلا مانع من اتباع غيره فيها الى عاشره الرابعه هي الترجيحات وتشتمل على مقدمه وثلاثين اما
المقدمه ففي بيان معنى الترجيح ووجوب العمل بالراجح وما فيه الترجيح اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد
الصالحين للدلاله على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر فقولنا اقتران احد الصالحين
احتراز عما ليس بصالحين لانه اما احدهما صالح والاخر ليس بصالح فالراجح الصالح دون الطالح
ولا تعارض مع عدم الصلاحيه للامرين او احدهما وقولنا المتعارضان احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض
بينهما فان الترجيح انما تطلب عند التعارض مع عدمه وهو عام للمتعارضين مع التوقف في الامتناع
كالعلل المتعارضه في اصل القياس كما مر في التعارض مع التساقط في الامتناع كالادله المتعارضه في
الصور المختلف فيها سلبا وايجابا وقولنا مما يوجب العمل باحدهما واهمال الاخر احتراز عما اختص به احد
الدليلين عن الاخر من الصفات الذاتيه او العرضيه وهو مدخل له في الترجيح واما العمل بالدليل
الراجح واجب فدل عليه ما نقل وعلم باجماع الصحابه والسلف في الوقائع المختلفه على وجوب تقديم الراجح
على المرجوح والطني وما يدل على ذلك ايضا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في العالم الحنابلي على خبر ابي هريره في قوله اما الماء فلا ينجسه شيء
وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصبح جنبا وهو صائم على ما رواه ابو هريره مرفوعا قوله صلى الله عليه وسلم واصبح جنبا
فلا صوم له لانهما اعرف بحال النبي صلى الله عليه وكانوا لا يعدلون الى الاداء والافتيه الا بعد البحث عن النقوض
والناس منها وفتش عن احوالهم وتطرق واحتمالها تهم علم علما لا سبيل الى ريبه وكانوا يوجبون العمل
بالراجح والطني دون اضعفهما ويدل على ذلك ايضا امر النبي صلى الله عليه لمعاذ حين بعثه الى اليمن قاضيا
على ما سبق له وتقدم بعضها على بعض كما سبق بعضه عن مره ولانه اذا كان احد الدليلين راجحا فالعمل
بوجوب بعمله لهم العمل بالراجح والاصل في هذه الصرفات الشرعيه صرفت العرفيه ولهذا قال
صلى الله عليه وسلم ملاه الملعون خمرا فهو عند الله خمر فان قيل ما دلوه معارض بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل وقال صلى الله عليه
وسلم ملاه الملعون خمرا فهو عند الله خمر والجواب انا اولي الابصار امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل وقوله صلى الله عليه
وسلم ملاه الملعون خمرا فهو عند الله خمر محمول على ما اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه وهو ما ذكرناه
واما المعقول فهو ان الادلة كلها سوى الترجيح ظاهر والترجيح ظاهر فيحمل الظاهر على الظاهر
الطنيه المتعارضة لا يرد على البينات المتعارضة وهو الترجيح عن معترض في السبب حتى لا يعدم شهادة الاربعة على شهادة
الاثنين فلما اما لانه معانتها الامر بالتطوع والايسار وليس فيهما ما ينافي القول بوجوب العمل بالترجيح
فان الحاب احد امرين لا ينافي الحاب غيره واما الخبر فدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر هو ما ترجح احد
طرفيه على الاخر ومع وجود الدليل الراجح والمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من حيث مخالفته الراجح
فلا يكون ظاهرا فيه واما المعقول فلانا لم اشتراط الترجيح في باب الشهادة بل عند بالعدد فان كان لان المتبع في دلالة الما
على قول الاكثر على رأينا وان سلمنا انه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة فانما كان لان المتبع في دلالة الما
هو اجماع الصحابه وقد الف منهم اعتبار دلالة في باب تعارض الادلة دون باب الشهادة واما ما قيل
الترجيح هي الطرق الموصلة الى المظلومات وهي سبعة الى قطعي وظني اما القطعي فلا ترجيح فيه لان
الترجيح لا يرد ان يكون موجبا لتقويه احد الطرفين المتعارضين على الاخر والمعلوم القطعي غير قابل

للزياده والنقصان فلا يتطلب فيه الترجيح ولان الترجيح انما يكون بين متعارضين ودليل غير معارض والقطعي
لانه اما ان تعارضه قطعي او ظني الاول محال لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات
او المسقط العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الاخر وهو المطلوب او لا يعمل بهما
والثاني ايضا محال لامساع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع لعدم وان الدليل
القاطع لا يكون في معارضة دليل صحيح فلم يبق سوى الطرف الظني والطرف الظني منعدمه الى سبعة
وعلله ولنبين عرضا سبعا ان العلة بكل الشرعيه وهي اما ان يكون موصله الى الظن بامر مفرد وهي الحدود
او الظن بامر مركب وهي الادله الشرعيه من الكتاب والسنه والاجماع والقياس والاستدلال كما سيجيء تحقيقه
فلنبين ثم في ترجيحات كل واحد من الطرفين باما الباب الاول في ترجيحات الطرق الموصله
الى المقصد بقيات الشرعيه والمعارض اما ان يكون بين منصوصين او منصوص ومعقول او معقول فلنبين ثم
في كل واحد قسما القسم الاول في المعارض الواقع بين منصوصين والترجيح تارة يكون فيما منه ما يعود الى
السند ومنه ما يعود الى المتن ومنه ما يعود الى المدلول ومنه ما يعود الى امر خارج واما ما يعود الى
السند فمنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى المروي وجهته ما يعود
الى المروي عنه فاما ما يعود الى الراوي فمنه ما يعود الى نفسه ومنه ما يعود الى تزكيته فاما
ما يعود الى نفس الراوي فترجيحات الاول ان يكون رواه احدهما النبي والاخر رواه الاخر صحابيا او تابعيا
مرجحا حالا فالمرجح لانه يكون اعلى على الظن جهة الاحتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاثنين بعد
احتمال وقوعه في العدد الاول ولان خبر كل واحد الجماعة بعد الظن ولا يخفى ان الظن المجتمعة كلما كانت اكثر
اعلى على الظن حتى سمي الى القطع ولهذا فانه لما كان المجد الواحد بالزنى البراء الحدود ودرها جعلت
الشهادة عليه البوعد دا من غيره وان النبي صلى الله عليه وسلم لما عمل بقول ذي اليدين فصرت الصلاة ام يسيت
هي احب الى الله ابو بكر وعمر ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم اطعم الجدة السدس حتى
انضم خبر محمد بن سلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى حتى انضم خبر ابي سعيد الخدري الثاني ان يكون
راوي احد الحديثين مشهورا والعدالة والثقة بخلاف الاخر وانه اشهر دليل على ترجيحه لان سكوت
النفس اليه اشد والظن بقوله اقوى الثالث ان يكون احد الراويين اعلم واضبط والاخر واورع
واتقى فروايته ارجح لانهما اعلى على الظن الرابع ان يكون احد الراويين حاله روايته دالة على الروايه
عن سمعه عن مسمعه دون ما على سمعه سماعه او خطه نسخه بخلاف الاخر فهو ارجح لانه يكون ابعد عن السهو
والغلط الخامس ان يكون احد الراويين قد عمل بما روى والاخر خالف ما روى فمن لم يخالف روايته
اولى لان ابعد عن الكذب بظهور صدقه في روايته بعمله بمقتضى روايته السادس ان يكون ناقل
وقد عرف حال احد الراويين روايته لا يروي غير عن الحال كان ابعد عن الكذب ومحو بخلاف الاخر فروايته الاولى
يكون اولى السابع ان يكون راوي احد الخبرين مباشرا لما رواه والاخر عن مباشر فروايته المباشر
يكون اولى الثامن اعرف عارفي حال الراوي كابن عباس رضي الله عنه راوي ان النبي صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو حلال فانه

بوجه على رواية ابن عباس انه يلحقها وهو حرام لان اما را فع كان هو السفير بينهما والعامل لنكاحها عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ومن الناس من يلون احد الراويين هو صاحب القصة كما روته ميمونة انها قالت مروحتي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان فانها تعدم على رواية ابن عباس للوجه الذي اعرفت بالتعقد من عنوانها شوا
فالحاصل حاله سماعه من الاخر فروايته يلون اولى ويدل لرواية ابي رافع ان احد الراويين اقرب الى النبي صلى الله عليه
من روى انه قرن لانه دليل انه كان تحت ناقته حين لقي النبي صلى الله عليه وانه سمع احرامه بالاقراد العاشر
اذا كان احد الراويين من رواة الصحابة والاخر من صغارهم فروايته الاكبر ارجح لان الغالب انه يلون اقرب الى
النبي صلى الله عليه حالة السماع لقوله صلى الله عليه لليلي امكم اولو الاحلام والنهي ولان محافظته على مضبطة
مما يوجب الصغر عن اللدد البرء الصغير الحادي عشر اذا كان احد الراويين معللة بالاسلام على الراوي الاخر
فروايته اولى اذ هي اغلب على الظن لرتادة اصالته في الاسلام وتحرزه فيه الثاني عشر ان يلون احد الراويين
فعلها والاخر عن فعله او هو اقفه او اعلم بالعربية فحس يلون مرجحا للوجه اعرف مما مروبه لميمون من
ما عوز ومالا يحور الثالث عشر ان يكون احد الراويين روايته عن حفظ والاخر عن كتاب فالراوي عن الحفظ
اولى لكن ضبطه الخامس عشر اذا كان احد الراويين مشهورا بالنسب بخلاف الاخر فروايته اولى لان
احسان عما يوجب بعض صولته المشهور يلون السادس عشر اذا كان في رواة احد الخبرين من
يلتبس اسمه ما يسم بعض الضعفا بخلاف الاخر فالذي لا يلتبس اسمه اولى لانه اغلب على الظن السابع
عشر ان يلون احد الراويين قد تحمل الرواية في زمن الصبي والاخر في زمن يلوغه فروايته الثانية اولى للبعد صبطه
وامامانعود الى التركيب فصرجحات المزكي ان يلون احد الراويين اقرب الى النبي صلى الله عليه الاخر او ان يلون
المزكي له اعدل واوثق والاخر فروايته مرجحة لانها اغلب على الظن الثاني ان يلون تزكيه احدهما
بصريح المقال والاخر بالرواية عنه او بالعمل بروايته اولى لان شهادته فروايته مركبة بصريح المقال مرجحة
على فيه لان الرواية قد تكون عمن ليس بعدل وقد لا يعمل بما توافق الرواية والشهادة وقد يلون بعض
وهو موافق لها ولا يلون دال بهما ولا قد لا يلون له بصريح المقال الثالث ان يلون له احد الراويين
ما لحلم شهادته والاخر بالرواية عنه فالاول اقرب لان العالم بالعدل والمواه دون
يرجع الى حكام الجرح والتعديل الرابع ان يلون احدهما مستندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والاخر
مسندا الى حفاظ عن مشهور بالضبط ولا يلتفت لتشذ ابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور
بالصحة اولى الخامس ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته هو على الشيخ او
باجازته او مناولته فالاول يحظر اه في مقام الرواية بقراءة الشيخ ارجح لانه اقعد عن الشيخ
عما يروبه السادس ان يلون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة
كالمشافهة وهو ان يقول خذ هذا الكتاب مما سمعناه عني فقط سمعته عني فلان وعند ذلك
يلون اجازة وزيادة والاحسان يلون راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه ولا

ارجح الاحاد لكونه مظنونا الثاني ان يلون احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا او المسند اولى لتحقق المعرفة
برواته والجهالة برواة الاخر ولهذا تقبل شهادة الفرع اذا عرفت شهادة الاصل ولا تقبل اذا شهد مرسلا او ان قبل
الراوي اذا كان عدلا ضبطه وارسل الخبر فالغلب انه لا يلون الا من الجزم بسعد بل من روى عنه والا كان ذلك تلبيسا
على المتلمس وهو معد مي حقه وهذا بخلاف ما اذا دار المروي عنه فانه غير جازم بسعد بل هو ان المرسل
اولى فلما التلبيس اما يلزم مروانه عمن لم يدلس او الم يلزم في بعض الامر عدلا ان لو اوجب اتباعه في قوله واما
وجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور لبعد روايته لو كان دالا بعد بلا منه فهو غير مقبول لكونه
بعد بلا مطلقا او ان كان مقبولا فانما يقبل اذا كان مضافا الى شخص معين لم يعرف بفسق وامااذا كان غير
معين فلا احتمال اذ يكون بحث لو عينه لاطلعنا على حاله على فسق قد جهله الراوي نعم ولو كان بعد بلا
مقبولا الا انه اذا كان مذكورا مشهورا بالحال وقد عدل لعمل دال للتعديل او اعلى منه كان قبول قوله اولى واعلى
على الظن وعدم جرم الراوي بعدالة الراوي عنه اذا كان مصرحا به وجزمه بعدالة مرسله عن دليله بعد ان ظهر بعدالة
المدلول سعد بل عين الا يلون موجبا للترجيح بل من ظهر عدالة مطروق معين عليه كما يلون اولى ممن ظهرت
عدالة مطروق محتمل فيه الثالث ان يلون احد الخبرين من مراسيل التابعين والاخر من مراسيل التابعين
التابعين فما هو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي انه لا يروي الا عن الصحابي وعدالة
الصحابة مما سلم عن النبي صلى الله عليه وسلم وتزكيته لهم في طواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن من عدالة
من حق عنهم من التابعين ولهذا قال صلى الله عليه خير القرون القرن الذي انا فيه وقال صلى الله عليه اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في حق غيرهم الرابع ان يلون احدهما معنعنا وطريق
الاخر السهو من عدم التكبير او الاسناد الى كتاب موثوق بصحته كالمسند فالمعنعن اولى لانه اغلب على الظن اما
بالنسبة الى الطريق الاول فلما بيناه وانه لا حق عدم التكبير وزيادته عليه بروايته العدل عن العدل واما
بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه اسلم عن الغلط والنسيان وابعد عن التدليس والتصحيف الخامس ان
يلون احدهما بالسماع والاخر بالاسناد الى كتاب كالمسند المخرج فالمسند الى المسند المحدث
اولى وجهه ان احتمال طرق الكذب الى ما دخل في سمع المحدث وان لم يلن لبعض المشهورة بهم والمنسوبة
اليهم اقرب واحتمال طرقه الى ما اشتهر وهو عن سهو البعض ولهذا فان قيل ما اشتهر مع لديه ورد
المحدث له السادس ان يلون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كمسلم والبخاري والاخر
مسندا الى حفاظ عن مشهور بالضبط ولا اسم لبعض كابي داود ونحوها فالمسند الى الكتاب المشهور
بالصحة اولى السابع ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته هو على الشيخ او
باجازته او مناولته فالاول يحظر اه في مقام الرواية بقراءة الشيخ ارجح لانه اقعد عن الشيخ
عما يرويه الثامن ان يلون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة
كالمشافهة وهو ان يقول خذ هذا الكتاب مما سمعناه عني فقط سمعته عني فلان وعند ذلك
يلون اجازة وزيادة والاحسان يلون راجحة على رواية الخط في الكتاب لان الخطوط مما تشتبه ولا

بعض الرواية فرجحات الاول ان يلون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر لتثبته

احتمال في نسبته بلفظه الاجازة اليه ولذلك لو قال السمع هذا لحظي فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ السمع على
الرواية عمن روى عنه اظهر رد له لحظ عليها واذا كانت الاجازة من الرواية عن الحظ والمناولة اولى من الاجازة
كانت المناولة اولى من الرواية عن الحظ الثالث سمع ان يكون احد الحبرين اعلا اسنادا من الاخر فيكون
اولى لانه كلما قلت الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب العاشر ان يكون احد الحبرين قد اختلف في
روايته موقوف على الراوي والاخر متفق على رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فالمتفق على رفعه اولى لانه اعلى على الطن
الحادي عشر ان يكون رواية احد الحبرين بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم والاخر بمعناه فرواية اللفظ اولى لانها اضبط
واعلى على الظن بوصول الوسول الثاني عشر ان يكون احدى الروايتين بسماع عمر من صاحب والاخرى مع الحجاب وذلك
كرواية القسم بن محمد عن عائشة عمر حجاب انها عمد ثدان بوس اعسف وكان زوجها عبدا فانها تعدم على روايته
استودعنها اولوحها كان جرا لسماعه عنها مع الحجاب الثالث عشر اذا كانت احدى الروايتين سماع عمر من صاحب والاخرى مع الحجاب في السماع
وزادت سفن عن المسموع منه الثالث عشر اذا كانت احدى الروايتين قد اختلف رواتها دون الاخرى فالتي لا
اختلاف فيها اولى لبعدها عن الاضطراب واما يدل على المروي عن صاحب الاول ان يكون رواية
احد الحبرين عن سماع من النبي صلى الله عليه والرواية الاخرى عن صاحب فرواية السماع اولى لبعدها عن تطرق التصحيف
والغلط الثاني ان يكون احدى الروايتين عن سماع من النبي صلى الله عليه وسلم والاخرى في مجلسه او زمانه وسكت عنه
فرواية السماع اولى للوثوق بها لبعدها عن علة النبي صلى الله عليه ودهوله وعلى هذا يكون الرواية عما جرى في مجلسه
عنه اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه الثالث ان تكون احدى الروايتين عما خطر مع السكوت عنه
اعظم وخطر السكوت عنه في الرواية الاخرى فيما خطر اعظم يكون ارجح للون السكوت عنه اعلت على الظن في
نعرض الرابع ان يكون احدى الروايتين عن صيغة النبي صلى الله عليه وسلم والاخرى عن فعله فرواية الصيغة تكون
راجحة لقوة دلالتها وضعف الفعل ولهذا ان من خالف في دلالة الفعل وجواز الاحتجاج به لم يخالف في الصيغة وكان
ما تفعله النبي صلى الله عليه وسلم الى الاختصاص به افرب في اختصاصه مدلول الصيغة ولان تطرق الغفلة الى الاسان
في فعل اكثر منها في كلامه ولهذا فانا نتكلم الاتيان فعالا نحكم الفعل الخامس ان يكون احدها خبرا واحد
ورد فيما تعم به البلوى بحيث لو توفر الدواعي على نقله قريبا لكان ذلك كمن تفرد بنقل سجود السهو في وسط السوق ليسهد
به البلوى بحيث لو توفر الدواعي على نقله قريبا لكان ذلك كمن تفرد بنقل سجود السهو في وسط السوق ليسهد
الخلق او لهذا فان من خالف فيه ومنعه على مقابله واما ما يعود الى المروي عنه فرجحان الاول ان يكون
احد الراويين قد روى عمن انكر روايته عنه كما في حديث الزهري خلاف ابي هريرة فيما يقع فيه انكار المروي
عنه يكون ارجح للونه اعلت على الظن الثاني ان يكون الاصل في احد الخبرين موافقا لرواية الفرع عنه انكار راويه
وقوفه والاخر انكر بلدت وجحود فالاول اولى لان عليه الظن بالرواية عنه اكثر وعليه الظن بالثاني اقل
الرجحان العائد الى المتن الاول منها ان يكون احدها امرا والاخر نهيا فالنهي مقدم من حيث هو نهي مرجح
على الامر لبلثة اوجه الاول ان الطلب فيه للترك اشد ظهورا لعقد ريون كل واحد منهما مطلقا فان اكثر ما قال
بالخروج عن عهدة الامر بالفعل مرة واحدة فارع في النهي الثاني ان محامل النهي وهو ورد ده من التحريم والكراهة

لاغير اقل من محامل الامر لورد ده من الوجوب والندب والاباحة على بعض الاقوال الثالث ان العالم النهي
طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام العقلاء بدفع المفاسد اشد من اهتمامهم بتحصيل المصالح
الرجحان العائد الى زمان احدها امرا والاخر نهيا فالامر وان ترجح على النهي بطرق الا انه ان عمل به لا بد من مخالفة
المسبح ولا كذلك العكس لاستواطن المباح وترجح جانب المامور به الا ان المسبح قد يرجح على الامر من اربعة اوجه الاول
ان مدلول المسبح متجدد ومدلول الامر متعدد فكان سبق بعزيمة وكان اولى الثاني ان عاقبة ما يلزم من العمل بالمسبح ما دون العمل بالامر
بصرف عن محله الظاهر الى المحل البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المسبح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل
الثالث ان المسبح قد يلزم العمل بمقتضاه على بعد رين على بعد رمساواته للامر وترجحانه والعمل بمقتضى الامر موقوف
على الرجيح وما تتم العمل به على بعد رين يلزم اولى مما لا تتم به العمل الا على بعد رواحد الرابع ان العمل بالمسبح بعد ر
ان يلزم العمل بمقصود النطق لا محتمل يكونه بعد ورا له والعمل بالامر هو حجة الاحلال بمقصود النزل بعد ر
لون النزل بمقصودا له الترجيح الثالث ان يلزم احدها امرا والاخر خبرا فالخبر يكون مرجحا لسلبه اوجه الاول
ان بدلول الخبر متحد خلاف الامر على ما سبق وكان اولى لبعده عن الاضطراب الثاني ان الخبر اقوى في الدلالة ولهذا
امتنع نسخ على بعض الاقوال خلاف الامر الثالث ان العمل بالامر يلزم منه محذور والكذب في الخبر يتكلم ان ادعى وهو
فوق المحذور واللازم فعواب مقصود الامر وكان الخبر اولى الرجيح الرابع ان يلزم احدها بسما والاخر مسحا فالمسح
يلزم بعد ما على ما عرف في الامر الخامس ان يلزم احدها مسحا والاخر خبرا فالخبر مقدم على النهي لما عرف في الامر
الخامس السادس ان يلزم احدها مسحا والاخر خبرا والخبر معدم ما سبق في الوجه الثاني للثالث في الامر والنهي اعارض
الخبر الرابع ان يكون احدها مشتركا والاخر غير مشترك بل مثل المدلول هما احد مدلوله اولى لبعده عن
الحال السابع ان يلزم مدلول احدها حصفة والاخر مجازا فالحصفة اولى لعدم افتقارها الى القرينة المحلة بالتعالم
التاسع ان يلزم مشتركين الا ان مدلول احدها اقل مدلولات الاخر فالاقل اولى لقلة اضطرابه وقوة السبق اليه
منها هو المقصود منه العاشر ان يكون مجازين الا ان احدها منقول مشهور في محل التخوز للفظ الحقيقة الاخر
فالمنقول اولى لبعده افتقاره الى القرينة الحادي عشر ان يلزم احدها مشتركا والاخر مجازا عن منقول
وقد ذكرنا ما سبق كل واحد منهما والترجيح والامر بطريق الاستقصاء عليك باعتباره والاحاطة به الثالث
عشر ان يلزم احدها اظهر واشهر فالاشهر مرجح الرابع عشر ان يلزم احدى الخصمين
مسقطا عليها والاخرى محتملا فيها فالمسقط عليه اولى لانه اعلت على الظن الخامس ان يلزم احدها
غير محتاج الى اضمار ولا حذف خلاف الاخرى فالذي لا يحتاج الى ذلك اولى لعلة اضطراره السادس عشر ان
يلزم احدها تنزل على مدلوله بالوضع الشرعي في الاخر بالوضع اللغوي وكل واحد منهما مستعمل في الشرع فهنا نظر
ان العمل بالوضع اللغوي يلزم اولى لانه ورلسان اذ ارع مع تجويزه مقرر الوضع اللغة وما هو عرفه ومصطلحه
وان كان من لسانه مع التغيير الا انه مقرر للوضع اللغوي ولا يخفى ان العمل بما هو من لسان الشارع من غير
تغيير اولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ولانه بعد عن الخلاف وهذا الخلاف ما اذا اطلق اللفظ واحدا
وكان مدلوله لغويا وقد استعاره الشارع في معنى لخر وصار عرفا له فانه سمها اطلق الشارع ذلك اللفظ صحيح

ترجيحه على غيره شرعي دون اللغوي لان العالم من الشارع انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انما يريده
عشره السابع عشر ان يلزم العمل باحدهما يلزم منه الجمع بين مجازين والاخر لا يلزم منه غير مجاز واحد والذي
مجاز واحد اولى لانه اقرب الى الاضطراد واقرب الى اصل اللسان عشر ان يكون احدهما دلالته على مطلوبه
من وجهين او النوع الاخر لا يدل الا من جهة واحدة والذي كثرت جهة دلالته اولى لانه اعلم على الظن الثاني عشر
ان يلزم دلالة احدهما مولده دون الاخرى والموكد اولى لانه اقوى دلالة واعلم على الظن وذلك كقوله
صلى الله عليه وسلم مفتاحها باطل باطل باطل العشرون ان يلزم دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخر
بدلالة الالتزام فدلالة المطابقة اولى لانها اضبط الحادي والعشرون ان يلزم دلالة احدهما بخصوصه لا بخصوصه وقوع
الملفوظ به شرعا كما سنتعرفه مما نقوم عليه صدق المتكلم او وقوع الملفوظ به عقلا اولى بطرا الى بعد الحلق في كلام
الشارع واما سماع مخالفة المعقول وقرب الى الفهم والشروع الثاني والعشرون ان يلزم دلالة احدهما بنفسه والاخر
ان احدهما لولم يقدر يلزم المدلول عليه الحكم المذكور معه كان ذكره عبثا وخطأ والاخر بمثل ما رتب فيه الحكم
على الوصف نفا التعجب فالذي لولم يعود التعليل به كان ذكره عبثا اولى من الاخر بطرا الى ان مجرد العبث في كلام
الشارع والعائد اتم مرجوا الى الفهم لدلالة حرف النفا على التعليل وامكان تاويلها بغير السببية بل وهو لو
من سائر انواع النسبة والايما ما ذكرناه وزيادة المجرور وما دل على التعليل بنفا التعجب لظهورها معلوم على ما
عدله وباقي اقسام النسبة والايما السالك والعشرون ان يلزم دلالة احدهما المفهوم الجهة المفهوم الا ان احدهما من مثل مفهوم
الى لغة والاخر من مثل مفهوم الموافقة فمثل يرجح مفهوم الموافقة على مفهوم الى لغة عليه وجهين الاول ان قائله مفهوم الى لغة
ومختلف في مقابله وقد يمثل يرجح مفهوم الى لغة عليه مفهوم الموافقة مفهوم الى لغة اولى لان مفهوم الموافقة
لا يتم الا بعد توقف المفهوم والحكم في محل النطق وساند حوله في محل النطق وما قصاه في محل السكوت
اشد واما مفهوم الى لغة فانه يتم بمجرد عدم فهم المفهوم والحكم في محل النطق وبعد يلزم له معارض في محل السكوت
محل السكوت وبعد يوان لا يلزم اولى بما يتم الا على بعد يوالثاني والعشرون ان يلزم له معارض في محل السكوت
ولا يخفى ان ما يتم على بعد يوانث اربعة يلزم اولى مما لا يتم الا على بعد يوواحد الرابع والعشرون ان يلزم
دلالة احدهما وصل دلالة الاقتضاء دلالة الاخر من مثل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى لترجحها
بقصد المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة الخامس والعشرون ان يكون دلالة احدهما من وصل الاقتضاء
والاخر من وصل دلالة النسبة والايما فدلالة الاقتضاء اولى لوقوف صدق المتكلم او مدلول منطوق عليه بخلاف
دلالة النسبة والايما السادس والعشرون ان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من وصل
دلالة المفهوم فدلالة الاقتضاء اولى لوقوع الاجماع عليها ووقوع الخلاف في مقابلها ولان ما يعرض دلالة
الاقتضاء من المطلاف اقل مما يعرض المفهوم وبهذا كان ما كان من وصل دلالة النسبة والايما مقدما على
دلالة المفهوم السابع والعشرون ان يلزم دلالة احدهما على من وصل المنطوق ودلالة الاخر من وصل دلالة
غير المنطوق فالمنطوق اولى لظهوره دلالته وبعده عن الاسار بخلاف مقابله الثامن والعشرون

ان يلزم احدهما عاما والاخر خاصا فالخاص مقدم على العام لسلبه اوجه الاول انه اقوى في الدلالة والخاص
المطلوب الساعي ان العمل بالعام يلزم منه ابطال دلالة الخاص وبعطله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل
العام بل ما وله وتخصيصه ولا يخفى ان تعدد ور التعطيل فوق تعدد ور التاويل الثالث ان صيغ العموم
بسبب طرق التخصيص اليه وصيغ الخصوص بسبب ما وله وصرفه عن ظاهره الى مجازه ولا يخفى ان طرق
التخصيص الى العمومات اكثر من طرق التاويل الى الخاص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة والاقل الظواهر
الخاصة مقررة وبهذا يلزم المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام للساسع والعشرون
ان يلزم احدهما عاما بخصوصه والاخر عن مخصص فالذي لم يدخله التخصيص اولى لعدم تطرق الضعف
اليه وعلى هذا فما كان عاما من وجه وخاصا من وجه يلزم مرجحا على ما هو عام من كل وجه ولكل
المطلق من وجه والمقيد من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه وما هو منطوق من كل وجه مقدم على
ما هو منطوق من وجه دون وجه ولكل الحقيقي من كل وجه متقدم على ما هو حقيقي من وجه دون وجه
الثلثون ان يلزم احدهما من الاخر احدهما من وصل الشرط والجزاء والاخر من وصل المكرر المنفيه فقد
مثل يرجح دلالة الشرط والجزاء يلزم لخلو منه معللا بخلاف المكرر المنفيه والمعلل اولى من غير المعلل وقد
مثل يرجح دلالة نفي الجنس بان دلالته اقوى ولهذا كان خروج الواحد منه بعد حلفا في الكلام عند ما اذا
قال لا دخل الدار وكان فيها رجل بخلاف مقابله وبهذا يلزم دلالة المكرر المنفيه اولى من جمع اقسام العموم
الحادي والثلثون ان يلزم دلالة احدهما من وصل دلالة الشرط والجزاء والاخر من قبيل اسم الجمع فوصل اسم الجمع والاول
اولى لان الشرط حالف في صيغ العموم واقوى على صيغة الشرط والجزاء لان الدلالة فيه مشروحة الى الحكم والعلة
بخلاف مقابله وبهذا يلزم اولى من باقي اقسام العموم الثاني والثلثون ان يلزم دلالة احدهما
قبيل الجمع المعرف والاخر جمع منكر والمعرف اولى لوجهين الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف
خالف في المنكر فكان اقوى لعمومه الى الوقاف الثاني انه لا مدخلة الابهام بخلاف المنكر فكان اولى وربما رجح
المنكر بلزوم دلالة على عدد اقل لجمع المعرف فكان اقرب الى الخصوص فكان اولى الثالث والثلثون ان يلزم
احدهما اسم جمع معرف والاخر اسم جنس دخله الالف واللام فاسم الجمع اولى لامكان حمل اسم الجنس على الواحد
المعهود بخلاف الجمع المعرف فكان اقوى عموما وبهذا يلزم بعد ما على من وما الرابع والثلثون
اذا كان احدهما وصل اسم الجنس المعرف والاخر من وصل من وما فمن وما اولى لعدم احتمالهما للعهد واحتمال
ما قابلهما له الخامس والثلثون اذا كان احدهما من وصل يلزم احد الظاهرين مصطربا في لفظه
بخلاف الاخر فغير المضطرب اولى لانه ادل على الحفظ والضبط السادس والثلثون ان يلزم
احدهما قد دل على الحكم وعلته والاخر دل على الحكم دون علته فالدال على العلة اولى لانه اقوى لان الاصاح
في اللسان السابع والثلثون ان يلزم احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى لانه ابلغ في البيان من
الفعل وان كان احدهما قولا وفعلا والاخر قولا فقط فالقول مع الفعل اولى لانه اقوى في البيان الثامن
والثلثون ان يلزم احدهما سمعا على زيادة لم يتعرض الاخر لها كرواية من روى انه صلى الله عليه وسلم لبس في

صلاه العيد سبعا فانها معدمه على روايه مروى اربعا لاشتمالها على الزياده علم حوى على الاخر
التاسع والثلثون ان يكون احد المعقولين اظاهرين اجماعا والاخر نصا وسواكان من الكتاب
او السنه فالاجماع مرجح لان النسخ ماموون فيه بخلاف النص الاربعون ان يكونا اجماعيين
ظاهرين الا ان احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر والاخر لم يدخل فيه سوى اهل الحل والعقد فالذى
دخل فيه الجميع اولى لانه اعلب على الظن وابعد عن الخلاف فيه الحادى والاربعون ان يكون احدهما
قد دخل فيه مع اهل الحل والعقد بقيتهم الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فقهاء
وخرج عنه العوام والاخر بالعكس فالاول اولى لفوتهم المعرفه والاحاطه باحكام الشرع
واسباطها مدار كها وبهذا المعنى يكون ايضا ما قد دخل فيه الاصولى الذى ليس بفقيه ولم يدخل
فيه الفقيه اولى مما هو بالعكس لان الاصولى اعرف بمدارك الاحكام ولفقيه بلقى الاحكام والمنطوق
والمفهوم والامر والنهى وعمم الثانى والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع
الذى ليس بكافر بخلاف الاخر فيما دخل فيه المجتهد المسدع اولى لان الظاهر حاله الصدق وانه ابعد
عن الخلاف الثالث والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع دون العوام
والفروعيين الذين ليسوا اصوليين والاصوليون الذين ليسوا فروعيين والاخر بعكسه فما دخل فيه
المجتهد المسدع اولى اذ الخلل في قوله انما هو من جهه جهله لدينه فيما يقوله والخلل في قول عداه والملازمين
انما هو من جهه جهله وعدم احاطته وعدم حماكه ولا يخفى ان احتمال وقوع الخلل بجهه الكذب
الفاسق لحرمته وتعلق الاثم به ابعد من الخلل الناشى بسبب الجهل وعدم الاحاطه السادس والاربعون
ان يكون احدهما اجماع الصحابه والاخر التابعين فاجماع الصحابه اولى للسعه بعد التتبع وبعد نقلها
عدهم عن تعمد الخطا والباطل الكاطل وعلمه جدهم وكثره اجتهادهم ولمشهد احكام الشريعه ولانه ابعد
عن خلاف مخالف في اجماع عصر الصحابه وعلى هذا فاجماع التابعين يكون مقدما على اجماع من بعدهم لقربهم
من العصر الاول ولقوله صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذى انا فيه ثم الذى يليه فاجماعهم يكون
اعلب على الظن الخامس والاربعون ان يكون احد الاجماعين قد انعقد عن قرب عقيب عصره بخلاف الاخر فيما انقرض
عصره بلا اولى لاستقراره وبعده على الخلاف السادس والاربعون ان يكون احدهما ماخوذا
باجماع الامه في مسئله والمسئله على قولين والاجماع على احد القولين مع انه اجماع على نفى قول بالكليه والاجماع الاخر على اثبات القول
الثالث فالاجماع على اثباته اولى لانه ابعد عن اللبس وعما يقوله المبارع في الاول من وجوه القدح وبيانه
الاجماعيات السابع والاربعون ان يكون احدهما مسموعا فالمخالف لخلاف الاخر فالذى يسوغ بالمخالفه
اولى لانه اعلب على الظن وابعد عن الخلاف الثامن والاربعون ان يكون احدهما قد رجع بعض المجتهدين
فيه عما حكم به موافقا للباقين لذلك ظهر له خلاف الاخر فما لم يرجع فيه بعض المجتهدين اولى لبعده
عن الخلاف فيه التاسع والاربعون ان يكون احدهما اجماع الصحابه الا انه لم يدخل
فيه المجتهدين والاخر اجماع التابعين الا انه قد دخل فيه جميع اهل عصرهم فاجماع الصحابه اولى

للوثوق بعدالتهم وزياده حفظهم كما سبق بعد تعريفه وفي معنى هذا ان يكون قد رجع واحد من الصحابه عن الموافقه
لخلاف التابعين الجمهور ان يكون احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر الا انه لم ينقرض عصرهم والاخر
بالعكس فما دخل فيه جميع اهل العصر اولى لان عليه الطرف فيه مسقطه واحتمال الرجوع بتبين عدم
انقراض العصر موهوم وفي معناه ان يكون مما لم ينقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المسدع او الاصولى
الذى ليس بفروعى او الفروعى الذى ليس باصولى والاخر بخلافه الحادى والخمسون ان يكون
احدهما عين ما خود في ايمام الامه على قولين كما سبق الا انه لم ينقرض عصره والاخر بعكسه فالاول اولى
نظرا الى ان جهه الاجماع فيه اقوى بعدم وان رجوع الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم وفي معناه
ما اذا كان احد الاجماعين قد انقرض عصره الا انه مسبوق بالمخالفه والاخر بعكسه الثانى والخمسون
ان يكون احد الاجماعين ما خودا في ايمام الامه في المسئله على قولين الا انه عين مسبوق بمخالفه بعض
المعدمين والاخر بعكسه والذى لم يكن ما خودا في ايمام الامه على قولين اولى لفوه الاجماع فيه ولما
في ترجيحات العائده الى المدلول الاول منها ان يكون حكم احدهما الحظر والاخر الاباحه وهذا
مما اختلف فيه فذهب الاكثرون صحابا واحمد رحمه الله والكرخى والرازى من اصحاب ابى حنيفه الى ان الحاظر
اولى وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان الى ان الباوى والساقط والوجوبى يرجح ما مقتضاه الحظر ان
ملابسه الحرام موجب للاثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحده
حظر واباحه كالمولد من ما يوكل وما لا يوكل وجب تغليب الحظر على الاباحه ولذلك اطلق بعض اصحابنا
بانه اشبهها حرم وطى الجميع بعد ما اختلطت المحرمه على الاباحه والبه الاشاره بقوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال
والحرام الا غلب الحرام الحلال وقال صلى الله عليه دع ما يريبك الى ما لا يريبك غير انه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه
الاباحه من جهه اخرى وهى انا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحه من الرجل مطلقا
ولو عملنا بما مقتضاه الاباحه فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر لان العالم انه اذا كان حراما فلا بد وان
يكون المسئله ظاهره وعند ذلك فالعالم ان المطلق يلزم عالما بها وقادرا على فعلها لعلمه بعدم لزوم
الحد وبتركه المباح ولان المباح مستفاد من التحريم طبعا بخلاف استفاده التحريم من النهى لما ورد من الحض منه
والكراهه وكان اولى وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بما مقتضاه التحريم وما مقتضاه الندب
الثانى ان يكون مدلول احدهما الحظر والاخر الوجوب فما مقتضاه التحريم اولى لوجهين الاول
هو ان العالم بالتحريم انما هو دفع مفسده ملازمه للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحه
ملازمه للفعل او تكميلها واهتمام الشارع والعقلا بدفع المفاسد اتم من اهتمامهم بتحصيل المصالح
فان من اراد فعلا لتحصيل مصلحه يسير عنده اذا عارضه في نظره لزوم مفسده ما وانه لتحصيل تلك المصلحه
درهم على وجه يلزم منه فوات مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد والمه منه في الواجب كان المحافظه
عليه اولى ولهذا كان ما شرعت العقوبات فيه وفعل المحرمات اشد من ترك الواجبات واشد كالرجم المشروع
في زنى المحصن الوجه الثانى ان افضا الفعل المحرم الى مفسدة ثم رافضا الوجوب الى مقصوده وكانت المحافظه

عليه اصلى وذلك لان مقصود الحرمه ساعى بالترك كان ذلك مع القصد له او مع الغفله عنه وكالدلك
فعل الواجب وايضا فان ترك الواجب وفعل المحرم اداءا وماضى داعية الطبع اليهما فالترك يكون
وارجح الفعل لمعنى الفعل بسقه الحركه وعدم المشقه اى الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون
اولى مما لم يقطع عليه الثالث ان يكون حكم احدهما الحرمه والاخر الكراهه فالحظر اولى لما ذكرناه
للكراهه هى طلب الترك مع زيادة عليه ما يدل على اللوم بعذر الفعل ولان المقصود منهما انما هو الترك لما يلزمه
ودفع المفسده الملازمه للفعل والحرمه اوفى بحصول ذلك المقصود فكانت اولى بالمنع فظه وايضا فان العلم
بالحرمه لا يلزمه منه ابطال كون المعصى للكراهه وهو طلب الترك والعمل بالمقتضى للكراهه مما يجوز معه العمل
وعدم ابطال دلاله المحرم ولا يخفى ان العمل بما لا يفضى الى ابطال يكون اولى مما يفضى اليه والمقتضى
للكراهه يكون راجحا لوجوب على المقتضى للندب الرابع ان يكون حكم احدهما اباحه والاخر ندبا وذلك لخبر
بلال مان النبى صلى الله عليه وسلم دخل البيت وصلى وخبر اسامه دخل البيت ولم يصل فالباقى مرجح على المثبت حالا فا
لشهد الخارج حوله انهما سواء والمثبت وان كان مبرحما على الباقى لاشتماله على زياده علم عنران الباقى لو قدر تاخره
على المثبت كان ناسخا فايدته العائده ولو قدر تاخره كانت فائدته الناسخ وفائده العاسبس اولى مما سبق يعرض
وكان القضا ساخره اولى فان قيل الا انه يلزم من تاخره نسخ الدليل المثبت ورفع حكمه دون نعدمه فلم يعارض
معارض بمثله قانا لو قدرنا تعدم الباقى فالمثبت بعده يكون ما فيا لحكمه ورافعا له فان مثل المثبت وان كان
رافعا لحكم الباقى على تقدير تاخره عنه فرافع لما فائدته العائده ولو قدرنا تاخر الباقى كان مبطلا لما فائدته التاسيس
لا يرفع غير الناسبس ومما يقضى الى دفع الناسبس مع التاكيد يكون اولى ومما يقضى الى رفع الامرين معا
ومما يدل على ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعى بالاتفاق هو الباقى عن معارضه على افادته لحكم شرعى والعالب من
ان شارع انه لا يتولى بيان الشرعى فمعانم عنى سديد رجحه ان الحكم الشرعى عن مقصود لذاته فالما هو مقصود
لحكم لكونه وسيله اليها وحكم الاثبات وان كان مقصودا فلم لكن التى هو معارض من جهه ان العالب
من شارع على ما هو المالوف منه الما هو التعريف لا التغيير وعلى هذا فالحكم المقرر للنفى الاصلى يكون اولى
المغير الخامس ان يكون احدهما معقولا والاخر عن معقول فما حكمه عن معقول وان كان موافقا لما سبق
اكثر لزياده شقه كما تطرق الحديث الا ان مقصودا شارع بشرع ما هو معقول ايم مما ليس بمعقول نظرا الى
سهوله الانقياد وسرعه القبول وما شرعه اقصى الى تحصيل مقصود الشرع يكون اولى ولهذا كان شرع
المعقول اعلم سرع عن المعقول حتى انه قد قيل الا حكم الا وهو معقول حتى ضرب الدبه على العاقله
قله ونحوه مما ظن انه عن معقول فكان اولى وما لا تدركه عقله اولى لما ذكرناه ووجه التفصيل فيه ما
العلل حصوا ولى اما دس ان يكون احدهما اسما على زياده لا وجود لها فى الاخر كوجوب الحلد مع
الموجب للحلد والتعريب فالموجب للزياده يكون اولى لان العمل بالزياده عن موجب لا بطال مطوق الاخر

فيما دل عليه من رجوب الحلد واجزاءه عن تنسه والعمل بالموجب للحلد لفظ موجب لابطال المطوق فى الدلاله
على رجوب الزياده وما لا يفضى الى ابطال حكم الدليل اولى مما يفضى الى ابطاله ولان دلاله الموجب للحلد على نفى
الزياده عن ما حوذه من مطوق النفط ورجوب الزياده مما حوذ من مطوق النفط وما دلالته مما لبس بمنطوق
بالمطوق اولى من العكس الثالث ان يكون موجب احدهما الحد والاخر الزاله فالدارى يكون اولى
نظرا الى ما حققناه فى رجحان ما حكمه النهى على ما حكم الاباحه ولان الحظر فى بنى العقوبه اولى من الحظر الى الخفيف
على ما قال صلى الله عليه وسلم لان يخطى فى العفو خير من ان يخطى فى العقوبه ولان ما يعترض الحظر المطلق اكثر مما
يعترض الرخص فكان اولى بالحمل عند الحلاف قربه الى المقصود ولانه على خلاف الدليل الباقى للحد والعقوبه الثامن
ان يكون حكم احدهما وقوع الطلاق او العتق وحكم الاخر نفيه فالذى حكم بوقوع اولى لانه على وفق الدليل
الباقى لمدلول النطق ومدلول المس والباقى لهما على خلافه ولان ما دل بل الباقى لهما اولى لانه على وفق الدليل المقتضى لصحه
النكاح واما حكم مدلول المس المرجح على الباقى له التاسع ان يكون حكم احدهما تكليفيا والاخر وضعيا
فالتكليفى وان استمل على زياده النواب المرتبط بالتكليف وكان له حكم راجحا فالوضعى مرجح فانه لا سوقف على ما سوقف
عليه حكم التكليفى من اهليه المخاطب وفهمه ومحليه الفعل يكون مرجحا العاشر ان يكون حكم احدهما اخف
من الاخر وقد مثل ان الاخف اولى لان الشريعه مبناها على التخفيف على ما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال
تعالى وما جعل عليكم فى الدين من حرج وقال صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وقيل ان الاثقل اولى نظرا الى
ان الشريعه انما تقصد بها مصالح المكلفين والمصلحه فى الفعل الاشق اعظم منها فى السهل لاختفى على ما قال صلى الله عليه
وسلم بواجر على قدر نصبك ولان الغالب على الظن انما هو تاخره عن الاخف نظرا الى المالوف من احوال العقلاء فان من
قصد تحصيل مقصود بفعل الاتعاب ولم تحصل به لا يصير تحصيل ما هو اخف بل ما هو اعلى منه وبعد بفعله الاخف
على الاثقل يكون موافقا لنظر اهل العرف فكان اولى ولان زياده تعليل يدل على ان المقصود منه على مقصود الاخف فالحق اوفق
عليه يكون اولى الحادى عشر ان يكون احد الخبرين خبر واحد الا ان حكم احدهما مما تعم به البلوى دون الاخر
مما لا تعم به البلوى اولى لكونه اسعى الكذب رجحه ان تفرد الواحد بنقل ما تعم به البلوى مع توفر الدواعى على نقله اقرب
الى الكذب على ما تقرر وسيل ولهذا كان تحملف منه ومنعا على بعائله واما التى حيحان العايده الى احد حادى
الاول منهما ان يكون احد الدليلين موافقا لدليل اخر من كتاب او سنه او اجماع او قياس او عمل اهل المدينه والاخر على خلافه فما
هو على وفق الدليل الخارج اولى لما دل عليه الظن بقصد مدلوله ولان العمل به وان افضى الى مخالفه فقائله وهو دليل واحد
فالعمل به قائله يلزم منه مخالفه دليل واحد اولى مما يلزم منه مخالفه دليلين الثانى
ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه على المدينه او الائمه الاربعه او بعض الائمه بخلاف الاخر فما عمل به يكون اولى
اما ما عمل به اهل المدينه فلانهم اعرف بالسنن واحبر بمواقع الوحى والتاويل ودل الائمه والخلفا الراشدون تحت
النبى صلى الله عليه وسلم على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبق بعريفه وذلك يغلب على الظن قوته فى الدلاله وسلامته عن المعارض
وعلى هذا ايضا ما عمل بمقتضاه بعض الائمه يكون اعلب على الظن فكان اولى وفى معنى هذا ان يعضد كل واحد
منهما دليل عمران ما عضد احدهما راجح على ما عضد الاخر وان عمل بدل واحد منهما بعض الائمه عمران من عمل باحدهما

اعرف بمواقع الوحي والسويل صلون اولى الثالث ان يكون كل واحد منهما مناولا الا ان دليل التاويل
احدهما ارجح مرد لدليل التاويل الاخر فهو اولى للونه اعلت على الطن السرابع ان تلون احدهما الاعلى الحكم
والعلة والاخر على الحكم دون العلة مما يدل على العلة تلون اولى لقربه الى المقصود شب شرعية الاتحاد وبهولة
العقول ولدلالته على الوصفين الحكم تلون اولى من جهة تعطيه ومن جهة دلالته عليه بواسطة دلالته على العلة وما دل على
الحكم جهتين تلون اولى ولان العمل به يلزمه محاكفة ما قابله من جهة واحدة والعمل بالمعارض يلزم منه محالفة
الدليل الاخر على الحكم من جهتين فكان اولى ورجح ما لم يدل على العلة من جهة ان المتقدمي قوله استدوا النوايب
عليه اعظم الوانه مرجوح بالنظر الى المقصود المعتمد ولذلك كان هو الاعلى الخامس ان يدل كل واحد منهما على
الحكم والعلة الا ان دلالة احدهما على العلة اقوى من دلالة الاخر عليها خمسة ما سناه فيما تقدم فكان تلون اولى
للونه اعلت على الطن السادس ان تلونا عامسا الا ان احدهما ورد على سبب خاص بخلاف الاخر وعند ذلك
فتقارضهما اما ان تلون بالنسبة الى دلالة السبب الخاص او بالنسبة الى عمومه فان كان الاول فالوارد على دلالة السبب
تلون اولى للونه امسى ولان بحذور المخالفة فيه تظرا الى ان خاص البيان عما دعت الحاجة اليه تلون ثم والمجاز والاضمار
من المخالفة في الاخر للونه عموم ورد فيها وان كان الثاني فالعام المطلق تلون اولى لان ما ورد على السبب الخاص يحتمل
ان يكون اخص من العام المطلق وعلى هذا فالمجاز ورد في المخالفة في العام المطلق تلون اشد للسابع
ان تلون احدهما قد ورد ما يحاطبه على سبل الاخبار كالوعد والوعيد والتحريم او عين كما في قوله تعالى والذين
يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن دخله كان امنا والاخر ورد ما يحاطبه به
سعاها كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ما ايها الناس قد سعلكم كان بعالما في حق ورد ما يحاطبه اليه
شفاها بخطاب المشافهة اولى فان كان حالا بالنظر الى غيره ورد ما يحاطبه اليه سعاها كان الاخر اولى
لما حققناه في معارضة العام المطلق والوارد على السبب المعين ولان الخطاب سعاها انما تلون للحاضرين
الموجودين وبقيتهم بالتشبه الى غيرهم انما تلون بالنظر الى دليل اخر اما اجماع الامة على انه لا يفرقة او من
قوله صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة السابع ان تلون احدهما بما يحوز نطرق النسخ اليه
او قد اختلف في نطرق النسخ اليه بخلاف الاخر فالذي لا يحتمل النسخ تلون اولى لانه نطرق الاسباب الموهنة اليه
الناسخ ان تلونا عامسا الا ان احدهما قد انتفى على العمل به في صوره بخلاف الاخر فما يبقى على العمل به
وان كان قد تعلق على الطن زيادة اعتباره الا ان العمل بما يعمل به في صوره متفق عليها اولى مما لا
يفضي الى تعطيل الاخر للونه وفي عمل بعض الحكم والعمل بما عمل به بعضي الى تعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى التاويل
اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به في الصوره المتفق عليها وان لزم ان تلون فيما راجحا على العام المقابل
له الا انه يحتمل ان تلون الترجيح له لا مرجح لا وجود له في حال التراع وهو وان كان المرجح الخارج بعد الوجود
للزمخ اعتماد وجوده بعد الاتيان بالعام الاخر فان قيل لونا له مرجح خارج لوقفنا عليه بعد البحث

لقائل

التام وقد حسا عليه بحد ثبات دلالة والاحتمال بخالفة السبر انتفا بعد فقد
معارض مثله فانه لو كان رجحانه يعود الى فقد لوقفنا عليه بعد البحث

وقد حسا عليه بحد وعند ذلك يسعاوم الاتيان وسلم لنا ما ذكرناه اولا العاشر ان تلون احدهما قد فصل
به بيان الحكم المخالف فيه بخلاف الاخر الذي فصد به البيان للحكم يكون اولى لانه تلون امس بالمقصود وذلك
كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه فصد به بيان تحريم الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين
فانه معلوم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم بقصد به بيان الجمع الحادي عشر ان تلون احدهما اقرب
الى الاحتياط وبراءة الذمة بخلاف الاخر فالاقرب الى الاحتياط تلون مقدما للونه اقرب الى تحصيل المصلحة
وتوفير المقصود الثاني عشر ان تلون احدهما يسلم بعض الصحابة بحديث الفهقهة في الصلاة بخلاف الاخر
فالذي لا يسلم فيه ذلك تلون اولى لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابي ووصف الله تعالى له بالعدالة على
ما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا الثالث عشر ان يتعين احد الخبرين بتعين الراوي بتعلقه
او قوله فانه تلون مرجحا على ما ليس كذلك لان الراوي للخبر تلون اعرف واعلم بما رواه الرابع عشر ان تلون
الراوي بسبب دال النص بخلاف الاخر فالذي للونه اولى لان ذلك مما يدل على زيادة اهتمامه بما رواه الخامس
عشر ان تلون احد الخبرين ما يدل على تاخره عن الاخر الذي يطهر بعد اسطها والنبي صلى الله عليه وسلم وقوعه بخلاف
الاخر فالظاهر بعد وقوعه سوله النبي صلى الله عليه وسلم اما الان احتمال ظهوره بمقابلة قول قوله الشارع
احتمال وقوع ما ظهر بعد وقوعه الشارع فكان ما تاخره اعلت على الطن فكان اولى وعلى هذا فالخبر الراوي سماع
الاسلام عن الاخر فالعالب ان ما رواه اما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد اسلامه فهو اولى لان ما رواه الاخر احتمل
ان يكون قبل اسلام المتاخر واحتمل ان يكون بعد اسلامه وكان ما تاخر ما رواه متاخرا فكان اغلب على الظن وفي معناه
ان يعلم ان موت معلم الاسلام كان سعد ما على اسلام المتاخر ولذلك اذا غلب ان عالب رواية احد الراويين
تقبل العالب رواية الاخر فهو اولى ان تلون مرجوحة لان العالب تقدم ما رواه ولذلك اذا كانت رواية احدهما
مورخة سابق معتبق ورواية الاخر فاحتمال تعدم عن الموخة تلون اغلب ولذلك اذا كان احد الخبرين يدل على
التخفيف والاخر على التشديد فاحتمال تاخر التشديد لظهور ان العالب من امره صلى الله عليه وسلم انه ما كان يسدد الا
بسبب غلو شانه واستيلاءه وقهره ولهذا اوجب العبادات شيئا فشيئا وحرم المحرمات شيئا فشيئا الفصل
الثاني في المعارض الواقع بين معقولين او المعقولان اما ما سان او لسنة لان او قياس واستدلال فان كان المعارض
بين قياسين فالمرجح اما ان يرجع بسببهما فقد تلون بما يعود الى اصل العباس وقد تلون بما يعود الى فرعه وقد تلون بما يعود الى
مدلوله وقد تلون بما يعود الى امر خارج فاما ما يعود الى الاصل فمنه ما يعود الى علته ومنه ما يعود الى
حكمه الى الاصل وفي صحاب الاول ان تلون الحكم في اصل احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فما حكم اصله قطعي
اولى لما يتطرق اليه من احتمال سبب حكم الاصل مسقوط وكذلك الاخر فكان اغلب على الظن وفي معنى هذا ما تلون الحكم في اصل
احدهما ممنوعا وفي الاخر غير ممنوع فغير الممنوع تلون اولى الثاني ان تلون حكم الاصل في احدهما مما اختلف في
الدليل المسلك احدهما ارجح للمسلك الاخر فتلون اولى الثالث ان تلون حكم الاصل في احدهما مما اختلف في
نسخه بخلاف الاخر فالذي لم يختلف في نسخه اولى لبعده عن احتمال النسخ الرابع ان تلون الحكم في اصل احدهما عبر
معلول به عن سنن القياس كما دل عليه فيما تقدم بخلاف الاخر فما لم يعلل به عن سنن القياس اولى للونه ابعد عن التعليل

وافقه الى المعقول وموافقة الدليل الخامس ان يكون حكم الاصل احدهما فقد قام دليل خاص على وجوب
تعليله وجواز القياس عليه ولا دليل الاخر مما قام الدليل فيه على وجوب تعليله وجواز القياس عليه اولى فلم
يكن ذلك شرطا في صحة القياس بما سبق ما فيه من الامر بغاية البعد والقصور على الاصل وبعده عن الخلاف
السادس ان يكون حكم احد الاصلين مما اتفق على كونه كالقياس على تعليله والاخر مختلف فيه فما اتفق على تعليله
اولى اذ هو ابعد عن الالتباس اورح اغلبية على الظن الثاني ان يكون حكم احد الاصلين قطعيا للمنة معدول عنه
سنن القياس والاخر ظنيا للمنة غير معدول به عن سنن القياس في الظني المواقف لسنن القياس اولى لكونه موافقا للدليل
وابعد عن البعد السادس ان يكون احدهما في الاصل قطعيا الا انه لم يقم دليل خاص على جواز تعليله وعلى
جواز القياس عليه وحكم الاخر ظني الا انه قد قام الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه فما حكمه قطعي
اولى لان ما يطرق اليه الخلل لما هو سبيل قوية احتمال البعد والقصور على الاصل المعين وما يطرق
الى الظني والخلل فمن حقه ان يكون الامر في بعد خلاف ما ظهر واحتمال البعد والقصور على ما ورد الشرع
فيه بالحكم ابعد من احتمال ظني الظهور وما ليس بظاهر وهو الترك للعمل بما هو ظاهر التاسع ان يكون حكم اصل
احدهما قطعيا الا انه لم يقم على تعليله وحكم الاخر ظني الا انه سبق على تعليله فالظني المسبوق على تعليله اولى
لان تعدية الحكم والاصل الى الفرع انما هو فرع نقل العلة في الاصل وحدوثها في الفرع واحتمال عروض
كل منهما هو مبني على احتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان قائما وما هو قائم في جانب الحكم القطعي
الا ان احتمال فظ القياس لم يسبق على تعليله العدم الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الاصل على وجه احتمال
انقطاع القياس بخلل يلحق بالظاهر الدال على حكم الاصل مع ظهوره وعدم الاطلاع على علته بعد البحث التام
فيه القياس ان يكون دليل ثبوت الحكم في اصل احدهما ارجح من الاخر الا انه مختلف في نسخه بخلاف الاخر
فما دليله راجح اولى لان الاصل عدم النسخ وقول النسخ معارض بقول عدم النسخ وكان احتمال عدم النسخ ارجح لحاجة
عشر ان يكون دليل ثبوت الحكم في احدهما راجحا على دليل حكم الاصل الاخر الا انه معدول به عن سنن القياس
والقاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به عن القاعدة اولى لانه يلزم من العمل به الخروج على وفق القاعدة العامة
الذي ورد الحكم في القياس الاخر على خلافها عن انه يلزم منه اهمال جانب الترجيح في الاخر وما لم يلزم من العمل
بالاخر فما هو اعسار ظهور الترجيح للمنع من مخالفة القاعدة المسبوق عليها واحتمال مخالفة القواعد العامة
المسبوق عليها البعد واحتمال مخالفة الدليل وان ورد طواهر الادلة لبعد وان العمل بما دليل ثبوت حكم اصله ظني محافظة
على اصل الدليل الظني والقاعدة العامة والعمل بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه الموافقة لما ظهر
من الترجيح ومخالفة القاعدة العامة واصل الدليل الاخر ولا يخفى ان العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين
ومخالفة ظاهر واحد اولى من العكس العاشر ان يكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما راجحا على دليل
الاخر الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فما ظهر الترجيح
في دليله اولى لما ذكرناه فيما اذا كان الحكم قطعيا الحادي عشر ان يكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما الراجح
من الاخر الا انه غير متفق على تعليله بخلاف الاخر فما اتفق على تعليله اولى لما ذكرناه فيما اذا كان حكم الاصل في احدهما

قطعيا والاخر ظنيا الرابع عشر ان يكون حكم الاصل احدهما مما اتفق على عدم نسخه الا انه معدول به
عن القاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به عن القاعدة اولى لما سبق بحقيقة الخامس عشر ان يكون
اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة الا انه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه
بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لان العمل به عمل بما عليه ما تردد الشرع والعمل بالمتفاوتة
بالعلس ولان الس ورجال باسراط لون الحكم في الاصل غير معدول به عن القاعدة العامة حاكم في اسراط
قيام الدليل على وجوب تعليل الحكم وجواز القياس عليه وهو مسقط عن السرو ولون غير معدول به عن القاعدة
العامة السادس عشر ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة الا
انه لم يسبق على تعليله والاخر تعليله مما اتفق على تعليله اولى لان كل واحد من القياسين وان كان محتملا فيه
الا ان احتمال وقوع البعد في القياس يبطل قطعا ومخالفة القاعدة العامة غير مبطل للقياس قطعا وما
يبطل القياس قطعا بعد نادر وقوعه يكون مرجوحا بالنسبة الى ما لا يبطله قطعا واما الترجيح بحال العلة
الى علة حكم الاصل فمنها ما يرجع الى طرق اثباتها الاول منها ان يكون وجود علة احد القياسين مقطوعا به في اصله
بخلاف علة الاخر فما وجود علته في اصله قطعي اولى من سواه كان وجودها مقطوعا او مظنونا او مختلفا فيه
مدلول اللفظ اعلى على الظن وفي معنى هذا لون وجود العلتين مظنونا غير ان ظن وجود احدهما ارجح من الاخر
فقياسها اولى لانها اعلى على الظن الثاني ان يكون دليل علة الوصف في احد القياسين قطعيا وفي الاخر ظنيا
مقبولا اولى لانه اعلى على الظن الثالث ان يكون دليل العلة في احد القياسين ظنيا غير انه دليل احد العلتين ارجح من دليل الاخرى
مما دليلها ارجح فمقياسها اولى لانه اعلى على الظن الرابع ان يكون طريق علته للوصف فيها الاستنباط
الا ان دليل احدى العلتين السبر والتقسيم والاخرى المناسبة مما طريق ثبوت العلة فيه السبر والتقسيم يكون اولى
لان الحكم في الفرع مما يوقف على معرفته مستنده في الاصل يوقف على اتباعه معارضه في الاصل والسبر والتقسيم
فيه التعرض لنسبان المقصي وابطال المعارض بخلاف اثبات العلة بالاخالة فان السبر والتقسيم اولى فان مسلك
وصف العلة لا يدوان يكون مناسبا في نفس الامر او شبهه لامتناع التعليل بالوصف الطردي فلا يخفى ان احتمال
عدم المناسبة بعد اظهارها بالطريق التفصيلي لعدم احتمال عدمها في السبر والتقسيم حيث لم يتعرض فيه
لبيانها تفصيلا فان طريق المناسبة اولى فلما كان التعرض لمناسبة الوصف لا دلالة له توجه على
نفي المعارض في الاصل فانه لا امتناع في اجتماع مناسبين في محل واحد على حكم واحد ودلالة السبر والتقسيم على
عدم المناسبة في الاصل عند الوصف المسبوك مع ان الاصل ان يكون الحكم معقول المعنى يدل على ان الوصف المشتمل
مناسب ولا يخفى ان ما يدل على مناسبة العلة وعلى اسقاط معارضها اولى مما يدل على مناسبتها ولا يدل على اسقاط
معارضها فان قيل الا ان طريق اثبات العلة بالمناسبة او الشبه ادل على مناسبة الوصف بعد اظهارها
من دلالة السبر والتقسيم على اسقاط وصف اخر لاحتمال ان يصدق الناظر في قوله وان بلد وشذ بر صدره
ظهور دلالة محصص من ثم يكون عمومه بخلاف طريق المناسبة فانه ظاهر بالنظر الى الخصمين فلنا بل العكس
اولى وذلك لان الخلل العائد الى دليل نفي المعارض اما هو بالكسر بما والغلط بعدمها الظهر بالوصف ولا يخفى

از وقوع الغلط مع لون الوصف المحوث عنه ظاهرا جليا و وقوع الكذب مع كون الباحث عدلا
لبعد امر احتمال وقوع الغلط فيما ابدى من المناسبه مع كونها حضيه مضطربه الخامس ان يكون لون
الفارق في اصل احد القياسين منطوقا عليه وفي الاخر مظنونا فما قطع فيه سبق الفارق يكون اولى للون اعلة
على الطرد السادس ان يكون طرق ثبوت احد العلتين السبر والتقسيم والتقسيم والاخر في الطرد
والعكس فما طرق ثبوته السبر والتقسيم اولى اذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة وما دار الحكم معه
وجودا وعدما غير ظاهر العلية لان الحكم قد يثبت مع الاوصاف الطردية كما في الرائحة العارية الملازمة
للشدة المطربة الدائرة مع تحريم الشرب وجودا وعدما مع انها ليست علة لان العلة لابد وان يكون في
الاصل لمعنى الباعث لاجل الامارة كما سبق تقريره والرائحة العارية ليست باعثة اذ لا يتم منها رائحة المناسبة
وكما انه غير ظاهر في الدلالة على علية الوصف فلا دلالة له على ملازمة العلة لما قدرناه في ابطال الطرد والعكس
وبهذا يكون القياس الذي طرق اثبات العلة فيه المناسبة اولى مما طرق اثباتها فيه الطرد والعكس
واما الترجيحات العائدة الى صفة العلة فالاول منها انه اذا كانت علة الاصل واحد القياسين
حكما شرعيا وفي الاخر وصفا حقيقيا فما علته وصف حقيقي اولى لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله
فكان اعلة على الظن الثاني ان تكون علة الحكم الشرعي في احدهما وصفا وجوديا وفي الاخر وصفا عدميا
لتوقف اولى لما تفاوت عليه ووقوع الخلاف في مقابله الثالث ان يكون علة احدهما لمعنى الباعث
وفي الاخر بخلافه فما علته مضبوطه اولى لانه اغلب على الظن لظهوره وبعده عن الخلاف الخامس ان يكون
علة احدهما وصفا منحازا وفي الاخر ذاتا وصف فما علته ذات وصف واحد اولى لانه افوت الى الضبط والبعد
عن الخلاف السادس ان يكون علة احدهما الثوب بعدمه وعلة الاخر فهو اولى للسر فانه قد
يكون علة احدهما مطردة بخلاف الاخر فما علته مطردة اولى لسلامتها عن المبطل وبعدها عن الخلاف وفي
معنى هذا ان يكون علة احدهما غير مسلمة بخلاف علة الاخر فما علته غير مسلمة اولى لبعده عن الخلاف
السابع ان يكون علة احدهما مستلزمة بخلاف علة الاخر فما علته مستلزمة اولى لانها اغلب
على الظن وابعد عن الخلاف الثامن ان يكون علة احدهما غير متاخرة عن الحكم بخلاف علة الاخر فما علته غير
متاخرة اولى لبعده عن الخلاف التاسع ان يكون علة احدهما مطردة غير منعكسة وعلة الاخر
منعكسة غير مطردة فالمطردة اولى لما سبق من اشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ولهذا
فان سلم اشتراط الاطراد جاز في اشتراط الانعكاس العاشر ان يكون لون ضابط الحكمة في علة
احد القياسين جامعا للحكمة مانعا لها بخلاف ضابط حكمة العلة في القياس الاخر كما بيناه فالجامع
المانع اولى لما ذكرناه ضبطه وبعده عن الخلاف الحادي عشر ان يكون العلم في احدهما غير واجبة
على الحكم الذي استنبطت منه بوجه او وقف بعضه بخلاف الاخر فهو اولى للامة علته عما هو منها
وبعدها عن الخلاف الثاني عشر ان يكون علة احد القياسين مناسبة وعلة الاخر شبهية فما علته

مناسبة وعلة الاخر شبهية هي اولى لزياده عليه الظن بها وزياده مصلحتها وبعدها عن الخلاف السابع
عشر ان يكون المقصود من احدى العلتين والمقاصد الضرورية الخمسة كما سياتي مرتبا والمقصود من العلة
الاخرى غير ضروري لكن مقصوده من الحاجات الضرورية اولى لزياده مصلحته وعليه الظن بالعلة اقوى ولهذا فانه
لما كان سترة العورة مراعاته وبولغ في حفظه شرع اللعان والعقوبات الخامس عشر ان يكون لون مقصود
احد العلتين من الحاجات الزائدة ومقصود العلة الاخرى التحسينات والتزيينات مما مقصوده من
باب الحاجات اكد اولى ليتعلق الحاجة به دون مقابله السادس عشر ان يكون لون مقصود احدى العلتين
من مكملات المصالح الضرورية ومقصود الاخرى من اصول الحاجات الزائدة مما مقصوده من مكملات الضروريات
وان كان من باب المصالح ومقابله اصل في نفسه الا انه اولى ولهذا اعطي الحكم اصله حتى شرع في سرب الخمر
ما شرع في كشف العورة السابع عشر ان يكون لون مقصود احدى العلتين حفظ اصل الدين ومقصود الاخرى مما
سواه من المقاصد الضرورية مما مقصوده حفظ اصل الدين اولى بالاطراد الى مقصوده وثمرته مرتبة
السعادة الابدية في جوار رب العالمين وما سواه من حفظ الانفس والعقل والمال وغيرها فانما كان مقصودا
لاجله على ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل بل الحكم يقضي الى حفظ مقصود النفس
اولى وارجح وذلك لان مقصود الدين حق لله تعالى ومقصود غيره حق للادمي وحق الادمي مبني على حقوق
الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والمضايقة وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة وحقوق الله
تعالى لا تصور بعوارض حقوقه بخلاف الادمي وما يتصور بعوارض جعة فالحكم المحافظة عليه اولى من المحافظة على ما لا يتصور
منه بعوارضه ولهذا رجحنا حقوق الادمي على حقوق الله تعالى بدليل انه لو ارد حق الله تعالى وحق
الادمي في محل واحد وضاق عن اسعافهما فان تلون قد لعمر وصل صل العمد اعرابا فانه يقضيه
وانصافا فانا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين حتى حققنا عن الشاب باسقاط الركعتين وان
الصوم عن المريض بعد الصلاة قائما وتركه اذا الصوم وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلاة في صورة
الجائع العريان وبالجملة فالمال ناد رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حتى جوزنا قتل المحجم والحاجم صونا لحجمه
اولى شيء من المال ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة بنفوس الادميين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا دمه وماله
بعد وجود اللفظ المسيء فلما انا النفس فلما هي متعلق حق الادمي بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق حق
الله تعالى بالنظر الى احكام اخر ولهذا لم يحكم عليه بعد العفو والصرف عما يقضي الى فواتها فالعدم اما
هو متعلق الجنين ولا نسلم تقديم حق الله او حق الادمي على ما لمحض حق الله تعالى كيف وان مقصود الدين
منحقق باصل شرعية الفعل وقد تحقق الفعل بالفعل اما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالمناص انما
هو الشفي والانتقام ولا تحصل ذلك للوارث بسرعة الفعل دون الفعل بالفعل على ما سهدته العرف وكان
ليتم من الخصم اولى من تصميم احدهما انف وان تعذر حق الادمي فيما لا يقضي الى فوات حق الله تعالى
فيما يتعلق بالعقوبة الدنيوية مطلقا لتعلق الاخروية وتعذر حق الله تعالى مما يقضي الى فوات
حق الادمي من العقوبة الدنيوية مطلقا وكان له الاولى واما التخفيف عن الشاب والمريض فليس

فهام

نه

رباب

تقدما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين بل على فروعه وفروع الشيء غير السيء وان كان مشقة
الوطن في السفر يوم مقام مسقط الاربع في الحضر دلالة صلاة المريض ما عدا ما نسيه صلاة
قائما وهو صحيح فالمقصود لا يخلف واما اداء الصوم فلانه لا يفوت مطلقا بل يفوت الى خلف وهو
القضاء وبه يندفع ما دل لزوم الربح للماضية عن مستقيم على رأي بعض المحشين وعلم هذا ما في الدلائل المعارض
بين اطهر المسلمين معصوم الدم والمال ليس لمصلح المسلمين بل لاجل اطلاعه على محاسن الشريعة وفوائد
الدين لتسهل اعادته وتيسر استشاره وذلك من مصلحي الدين لا من مصلح عمرو وان مصلحي الدين مقدم على عمرو
من المعاصر الصرور ونحوه فدل لك ما سلف به معصوم النفس يلون معدما على غيره من المعاصر الصرور ونحوها
بالنظر الى حفظ النسب فلان حفظ النسب اما كان معصوما لاجل حفظ الولد حتى لا تنفي صانعا لامر يتأتى له
فلم يلن مطلوبا لعينه بل لاجل ما يفضي اليه فاما النظر الى المال فلهذا المعنى ايضا فانه لم يلن بعاوه
مطلوبا لعينه وذاته بل لاجل بقاء النفس من فهمه منعدم حتى يأتي بوظائف الطالبين واعباء العبادات واما
بالنظر الى حفظ العقل فمن جهة ان النفس اصل والعقل تبع فالحافظة على الاصل اولى ولان ما يفضي الى فوات
النفس على تقدير افضائه لفوتها مطلقا وما يفضي الى فوت العقل لشرب لجم المسكر لا يفضي الى فواته
مطلقا فالحافظة بالمنع مما يفضي الى الفوات مطلقا اولى وعلى هذا اضمحلون المقصود في حفظ النسب
اولى من المقصود في حفظ العقل والمال للونه عائدا الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل فهذه دلالة على ما
يفضي الى حفظ المال ولهذا كان هذه الرتب يحلفه في العقوبات المرتبة عليها على نحو احلافها في اتلافها
ومثل بعاوة هذه الرتب يلون البعاوة ليس كحلافها السابق غير ان يلون الوصف الجامع في احد
القياسين يقتضي علة حكم الاصل والاخر دليل علة الاصل وملازمها فالذي فيه الجامع نفس العلة اولى
لظهورها وكون النفس اليها التاسع عشر ان يكون علة الاصل في احد القياسين مثل علة وعلة الاخر
عين مما علته ملائمة اولى لانها اغلب على الظن والبعد عن الخلاف العشرون ان يلون علة الاصل مقتضية
الا انه قد ظهر في صورة النقض في احدهما ما يلون في احاله النقض عليه مع وجود ما فيه او فوات شرط في الخلاف الاخر
فهي اولى لانها اغلب على الظن الحادي والعشرون ان يلون علة احد القياسين قد تخلف عنها مدلولها
في صور بطريق الاستثناء على خلاف القاعدة العامة والاخرى يتخلف عن حكمها لا على جهة الاستثناء فالتي يتخلف
عنها حكمها على جهة الاستثناء يلون اولى لقربها الى الصحة وبعدها عن الخلاف الثاني والعشرون ان يكون علة
احد القياسين قد حذفت في صورة النقض ما هو لائق بها للون مناسبتها فيها اشد كما ذكرناه فيما تقدم بخلاف
الاخرى فهي اولى ليس عدم القاعها كخلاف الاخرى الثالث والعشرون ان يلون علة احد القياسين لا
مزاحم لها في اصلها بخلاف الاخرى فالتي لا مزاحم لها اولى لانها اغلب على الظن واقرب الى البعدية وعلى هذا يلون
ما رجحانها على مزاحمها الثير معدما بعضها الرابع والعشرون ان يكون علة احد القياسين تقتضيه الاثبات
والاخرى مقتضية للنفي فالعاصمة يلون اولى لان مقتضاها قائم على تقدير رجحانها وعلى تقدير تساويهما وانتفاء مقتضي

المثبتة لانتم الاعلى تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يلون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه الا على
تقدير واحد بيقين فان قيل الا ان العلة المبسة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف المانعة وما فائدتها
شرعية بالاتفاق يلون اولى ايضا فانه يجب اعتقاد احد مقتضى اصل المانعة معنى كونه موجودا له في الفرع تعليلا لمخالفة
الدليل ليصح وان ما دل لزوم الربح للمانعة عن مستقيم على رأي بعض المحشين عند تساوي الدليلين المتعارضين
وعلم هذا ما سلف في القدمان فلسنا اما ان يكون حكم احد القياسين شرعيا فلا نوجح به لان الحكم ما كان مطلوبا
لا لنفسه بل لما تفضي اليه والحكمة والشارع كما يود تحصيل الحكم بواسطة سوف يود تحصيلها بواسطة
بقيه لغو وان العلة المانعة تفيد بالنفي الاصلي والمبسة على خلافه فهي اثبات اولى وما قيل من وجوب اعتقاد احد مقتضى
المانعة معنى في الاصل لا وجود له في الفرع فهو مقابل بمثله في المبسة وانه يجب اعتقاد مقتضى اصلها معنى
لا وجود له في الفرع تعليلا لمخالفة الدليل الثاني وليس احدهما اولى من الاخر والجيب وان كان مقبولا به عند تعارض
الدليلين مع التساوي من كل وجه فليس مما نحن على نفضه لان الزيادة بالنسبة الى ما قابله لغو وان الحكم الما ثبت
ما يصلح ان يلون مقصودا وانما ثبت الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مطلوبه على كل وجه يلزم منه مفسدة مساوية
لا يصلح ان يلون مقصودا فالحكم يلون مشتقا لا تتفاوت مقصوده الخامس والعشرون ان يلون حكم احد
القياسين قد اختلف اخذا لامام احد اهما دون الاخرى فالتي لم يحل حكمها احدا الاولى لقربها الى الظن وبعدها
عن الخلل والخلاف السادس والعشرون ان يلون مناسبة احد القياسين اظهر واقرب الى الظن وبعدها
فيلون اولى لزيادة مناسبتها بسبب ذلك السابع والعشرون ان يتكون علة احد القياسين مسوية الى تعيين المطلوب
ومناسبة له دون مناسبة الاخرى فالتي لا يلون مناسبة لتعيين المطلوب تكون اولى للونها اظهر في اقتضاء حكمها
واعلب على الظن وبعدا عن الاضطراب الثامن والعشرون ان يلون علة احد القياسين متضمنة لمقصود مع جميع
المطلوبين والاخرى متضمنة لمقصود يرجع الى احادهم فالاولى اولى للعموم فائدتها الثامن والعشرون ان
يلون علة احد القياسين التي شهد لها موافقو الخلاف في الاخرى فيلون اولى للعموم فائدتها واما الترجيحات
العائدة الى الفروع فاربعة الاول ان يلون فرع احد القياسين مشاركا لاصله في عين الحكم وعين العلة وفرع الاخر
مشارا لاصله في جنس الحكم وجنس العلة او جنس الحكم وعين العلة او بالعكس بالنسبة اليه في عين العلة وجنس
الحكم اولى لان البعدية باعتبار الاشتراك في المعنى الاخص والاعم اعلب على الظن والاشتراك في المعنى الاعم وعلى هذا
فالمشار له فيه من الاصل والفرع في عين اصل الامر من اما الحكم او العلة يلون اولى بها المشار له فيه من اصله
وفرعه في جنس الامرين وان كان فرع احدها مشارا لاصله في عين العلة وجنس الحكم والاخر بعكسه فيما
المشار له فيه في عين العلة وجنس الحكم اولى لان بعديه الحكم من الاصل الى الفرع اما هو فرع بعدية العلة وهي الاصل
في البعدية وعليها المدار الثاني ان يلون الفرع في احد القياسين متأخرا عن اصله وفي الاخر معه فما
الفرع فيه متأخرا اولى لسلامته عن الاضطراب وبعده عن الخلاف وعلينا يتكون الحكم فيه ما استنبط
من اصل الثالث ان يلون وجود العلة في احد الفرعين قطعيا وفي الاخر ظنيا فما وجد العلة فيه قطعي
اولى لانه اعلب على الظن وابعد عن احتمال القادح فيه الرابع ان يلون حكم الفرع في احدهما فرضيا ناقص

حمله لا بعضيلا الخلاف الاخر فانه يكون اولى لانه اغلب على الظن وادعى للخلاف واما الترجيحات العائده
الى حكم الفرع والى امر خارج فعلى ما اسلفناه في المسئولات وقد سردت مما ذكرناه والترجيحات ومعارضاتها
بعضها لبعض بترجيحات اخر خارجه عن الحصر لا تخفى احاديها على واحد ذي الفطانه بعده
وقد اسوقنا الى حمله منها في هذا الموسوم بمنهى السائل في رتب المسائل فعليك بمراجعته وعلى
هذا فلا تخفى الترجيح المتعلق بالاسعد لا لان المعارضه بالنظر الى ذواتها وطرق اثباتها واما
المعارض الواقع بين المنقول والمعقول فالمنقول اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا فاما ان
يكون دلالة المنظوم به او المفهوم به فان كان الاول فهو اولى لكونه اصلا بالنسبة الى الرأى وقيل بالطرف
الحاكم اليه وان كان الثاني فمنه ما هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوى جدا ومنه ما هو متوسط
بين الوسطين والترجيح اذ ذاك يكون على حسب ما يقع في نفس المجتهد من قوة الدلالة وضعفها وذلك
مما لا ينضبط ولا حاصر له يحث على الاحاطة به في هذا الكتاب واما هو من قول الى نظر الناظرين
في احاد الصور التي لا حصر لها واما ان كان المنقول عاما فقد قيل بتقديم القياس عليه وقيل بتقديم
العموم وقيل بالوقف وقيل بتقديم على القياس دون جفيه وقيل بتقديم القياس على ما دخله التخصيص
دون ما لم يدخله والمختار ما هو تقديم القياس سواء كان جليا او خفيا لانه يلزم من العمل بعموم العام
ابطال دلالة القياس مطلقا ولا يلزم من العمل بالقياس ابطال العام مطلقا بل ما يلزم منه تخصيصه
وما هو قليل ولا يخفى ان تخصيص القياس على وجه يلزم منه ما هو قليل احرى من العمل بما حذفها وابطال الآخر وكان
القياس مساويا للمتأخر فيه بخصوصه والمنقول بهما وله بعمومه والخاص اقوى من العام فان قيل
كما ان العموم اصل والقياس فرع والاصل مقدم على الفرع وايضا فان طرق الخلل الى العموم اقل من
طرقه الى القياس على ما سبق تقريره فكان اولى قلنا اما الاول فما يلزم من ان لو كان ما قيل
بتقديم القياس عليه هو اصل القياس وليس كذلك بل جاز ان يكون من عام الغير فان قيل وان
يلزم من الخلل في العام عنده فهو فرع بالنسبة الى ما هو من جنسه قلنا لا ان ذلك لا يتصور في خصوص العموم
كما في القياس لخصوص عموم الكتاب لجواز الواحد لكونه فرعا عنه بالنسبة الى ما هو من جنسه وهو
ممتنع على ما سبق وما ذكروه من ترجيح الثاني فهو معارض بمثله فان العام وان كان ظاهرا في محتمل
الخصوص واحتمال الخلل في الشرع اغلب لاحتمال الغلط والمجتهد من التفتيش على ما لا يخفى ولهذا قيل انه ما من عام
الا وهو مخصوص الا في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ولا خلل القياس الثاني من الترجيحات
الواقعة بين الحدود الموصلة الى المعاني المفرده المتصوره به واعلم ان الحدود على اختلافها انواعها
سمعية الى عقلية وسمعية كما سيأتي في الحجج عن ان ما هو متعلق غرضنا هنا انما هو السمعية وهي
السمعية ما كان ظنيا وعند تعارض الحدين السمعيين فقد يقع التعارض بينهما بوجوه الاول
ان يكون احدهما مشتملا على الفاظ صريحة ناصة على العرض المطلوب بها عن مجاز ولا استعارة ولا اشتراك
ولا غرابة ولا اضطراب ولا اضمار بل بطريق المطابقة او التضمن بخلاف الآخر فهو اولى لكونه اقرب الى الفهم

والبعد عن الخلل والاضطراب السابع ان يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف في الآخر فهو اولى لكونه
اقصى عن التعريف الثالث ان يكون احدهما معرفا بالامور الذاتيه والآخر بالامور العرضيه فالمعرف
بالامور الذاتيه اولى لانه مساو للمعرف بالامور العرضيه في التمييز ومترجح عليه بحصوله بمعنى
الحدود الرابع ان يكون احد الحدين اعم من الآخر فقد قيل ان ما يدل بالاعم اولى لتناوله لمحدود الآخر
وزياده وما كان التركيب في حده فهو اولى وقد يمكن ان يقال بان الاخص اولى بطرا الى ان مدلوله متفق
عليه ومدلول الاعم الزياده مختلف فيه وما مدلوله متفق عليه اولى الخامس ان يكون احدهما
فلانيا فيه مجموعا ثنائيا والآخر بعضها بالتصور والاول يكون اولى لانه اشد تعريفا السادس
ان يكون احدهما على وفق النقل السمعي والآخر على خلافه فالموافق يكون اولى لبعده عن الخلل ولانه اغلب
على الظن السابع ان يكون طرق الساكت احدهما ارجح وطرق الساكت الآخر فهو اولى لما تقدم
الثامن ان يكون احدهما موافقا للوضع اللغوي والآخر على خلافه اولانه اقرب الى موافقته والآخر لبعد
فالموافق اما هو الشرعي موافقه للوضع اللغوي يكون اولى لان الاصل اما هو التقرير دون التغيير للغه
اذ به الى افهامهم واسرع الى الانقياد ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متفقا عليه بخلاف التغيير
وكان اولى التاسع ان يكون احدهما مما قد ذهب الى العمل به اهل المدينه او الخلفا الراشدون او اجماع
الائمه او احدهما بالاحتياط والعداله والفقه ما يقول بخلاف الآخر فهو اولى لكونه اغلب على
الظن واقرب الى الانقياد العاشر ان يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم الخطر والآخر تقرير
او الدائر او البدل مما يلزم منه تقرير الخطر اولى لما قدمناه في الحجج الحادي عشر ان يلزم من احدهما
تقرير حكم النفي والآخر الاثبات فالمقرر للنفي اولى لما سبق في الحجج الثاني عشر ان يلزم من احدهما تقرير حكم
معقول ومن الآخر حكم عن معقول مما يلزم منه تقرير حكم معقول اولى لما سبق في الحجج الثالث عشر ان
يلزم من احدهما درء الحد والعقوبة ومن الآخر اثباتهما فالدارئ للحد اولى لما سبق في الحجج الرابع عشر ان يلزم
احدهما ملازمة الحرية او الطلاق والآخر ملازمة الرق او بقاء النكاح فالحكم فيه ما سبق في الحجج وقد تشعب
من هذا القبيل هذه الترجيحات مرجحات اخر كثيره خارجه عن الحصر لا تخفى على من له اطلاع على مسائلها وهذا القدر كفاه
ونهايه ما رسماه اللهم فكما الهمت بانشائه واعنت على انهائه فاجعله نافعا في الدنيا وذخيره صالحه
في الاخرى واختم بالسعاده احالنا وحقق الزيادة مالنا واعوذ بك لعافيه عدونا واضالنا واجعل الى
جميل مصيرنا ومآلنا وتقبل بمنك اعمالنا انك مجيب الدعوات ومفيض الخيرات

ووافق الفراغ من نقله من نسخ بعلت من اصل المصنف بخطه عشيه الاربعا سابع سوال
المبارك سنه ثمان وسبعين وستمايه ولتبيه العبد العصي الى رحمة ربه محمد عثمان عفى عنهم السهو وردى
اللهم اغفر له ولوالديه ولمن قرأ في هذا الكتاب ودعا له بالرحمه ولجميع المسلمين امين امين

تملكه محمد بن عبد الله الحنبلي
وهبه لمن يحب من المسلمين

وقف المصنف على هذه النسخه الجليله
نسخت بعد وفاته
٤٧