

مخطوطة

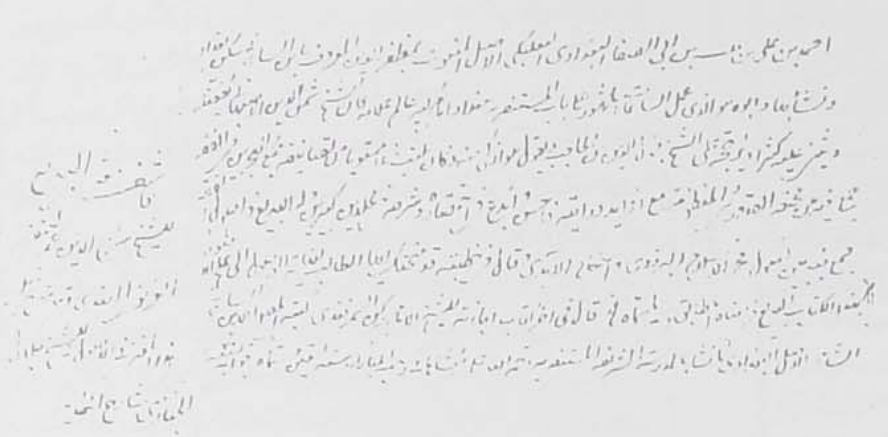
كشف معاني البديع في بيان مشكلات المعاني

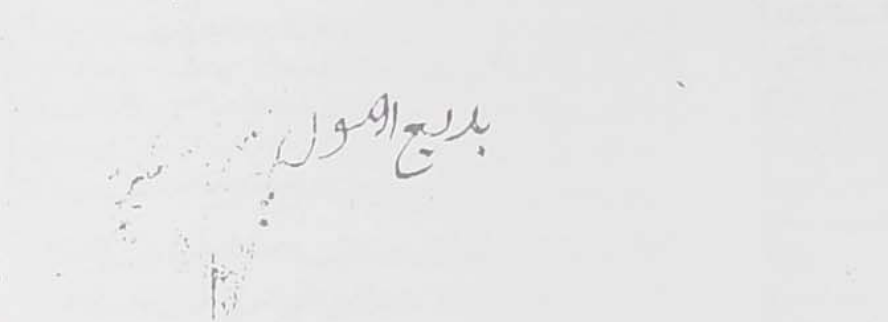
المؤلف

عمر بن إسحاق بن أحمد (الغزنوي، الشبلي، الهندي)

شبكة
الألوكة
www.alukah.net







بديع الأصول

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انت حسبي ونعم الوكيل اسالك حسن العونه

الحمد لله الذي مهد قواعد الفقه واصوله على اقوى اساس وجعل سنده الادلة الشرعيه من الكتاب
والسنه والاجماع والقياس ورفع درجة العلم وجعل اهله مصابيح الهدى في غياهب ظلم الجهل
ورثة المصطفين الاخيار واشرق في قلوبهم بوارق انواره فهداهم وهدى بهم الى طريق معرفته وفهم
سرايرهم واوقفهم من يكنون حكمته على غوامض الاسرار وخص المجتهدين منهم باستنباط الاحكام من كتاب
الله وسنته ورسوله فاستخرجوا درر المعاني من بحر الفقه واصوله وعصمهم فيما رجعوا من الخطاء والخطل و
من القياس الجلي المنصوص على علة اصله وصانهم عن الزلل ومن القياس الخفي بالسبر والتقسيم والتنقيح
والايماء واحاطهم اجمالا بحط به غيرهم من الامم الخالية فصاروا به لكل على سير الامم من الاخبار للمشهد فاشهد
اشرقه من خاصها وعامها ومجملها ومبينها ومطلقها ومقيدها ومفهومها ومنطوقها ومنسوخها وناسخها
فاشرقت شمس يقينهم في سماء الجنان وتلألأت اشعة انوارهم في العالم فصاروا بذلك ائمة يقتدى
بهم في الشرق والمغرب وفي سائر النواحي والبلدان والصلوة على من اختصه بسلوغ ارقى نهايات الكمال
المبعوث للبداية عند تلاطم امواج بحر الضلال محمد سيد الرسل وبين السهل فلم يزل صلى الله عليه وآله
يقوم من الطرق منادياً ويصلح من الجليقة فسادها حتى انتشر علم الاسلام في الافاق وابهر قمر الايمان
بعد المحاق وطلع فجر الدين فانجاب الاقطار بصباحه واشرقت شمس اليقين فتنارت القلوب
بضياء مصباحه فصلى الله على سيدنا محمد عبده والمخترات وخاتمها وسابق الامه الى الجنه واما مها وعلى
الزكيين من سلف النبيات من الرسل وصحبه الذين هم كالنجوم بايتهم اقتدى اهتدى قال الفقير الحقير
الله تعالى بكر الحنفي التوتوي محمد الهندي شهرة ابا بود قال العلم ورثة الانبياء وسبيل خصائص
خشية الله بالعلماء وفضله ظاهر مستغن عن البيان كالشمس في نحر السما لا سيما علم الشريعة وانه الى خير
الدنيا والآخرة اقوى ذريعة او نظر بر في الدارين مصالح العباد وبه تستظهر الاحوال في المعاد اما بعد
وعلم اصول الفقه اشرف الفنون بعد علم الكلام فان موضوعه كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه افضل
الصلوة والسلام وسايد وموفر كيفية استنباط الاحكام من الحلال والحرام وفضله متوسف فاضل
فرع العلم الكلام (واصل الفقه والاحكام وقد صنفت فيه العلماء الاعلام كبار شيخ وزبر الطيقه
ان كتاب البديع البديع تصنيف الشيخ الامام البحر الهمام مظفر الدين ابي العباس احمد ابن علي ابن

نقلت

قلت النوادر التي شهريات الساعاتي تغمد الله تعالى بالغفران واسكنه بحبوحة الجنان الا يسير
في حواشيه واسير مطابق لمتنه ووافق لفظ فحواه لم تسبق لرشاقة لم يسبق كتاب على ذلك والمقال
منصف عالي المكانين الزيز مما حسن كتب هذا الفن في اذهبين متكفل اسراري سنها معرفت اصطلاح
الفريقين قد اتحت رد فيه بدا العلم بفتح الازهار تسلسل الانهار فشرات التحقيق من على بسه
يحتى وذخاير التدقيق من غرائبه ليغتنى وكواكب القواعد منه تطلع وقرائح العلوم من حوانبه تستفع
دار يميل الطباع وعليه لطف النظر والسماع ويه نشط الكسلان وعند سماع الفاظ بطرب الكلان
فهو انف اوفاخر وكتاب باهر وتصنيف عجيب منحر وتاليف غريب معجز وكتاب فاسر بديع لا تدرى
رفع لكنه لوجازة نظمه واختصار لفظ متقرلي الشرح والبيان والكشف والتبيان لم يفق
شرحه لعارف بقواعد مذهبنا ماهر على اكثر شروح متن الشافعية وغلط بعضهم في نقل الذهب الكل
ناظر ظاهر فالتمس مني جماعة من اعيان الفضلاء ان اشرح له شرحا يحل جل الفاظه صعابه ويكشف
عن وجه المعاني نقابه فرحت له شرحا خاليا عن الايجاز والتسويد ابتغاء الخير سبيل الى بسط طول فيه الملال
ولا اختصر فيخل الجلد لامع اني ما اقتصرت على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصحيح تجليل تراكيبه وتقيح
مبانيه بل اجتهدت الضافي تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده وتحرير فوايده وبسط موجزه
وحل ملغزه وتقسيد مرسله وتفصيل مجمله واراد الاجوبة البارعة على الاسولة الوارده على الفاظ الظاهرة
سميته بكاشف معاني البديع في بيان مشكل البديع واسال الله مع التوفيق لاتمامه والختم باسعاده
بعد اختتامه وهذا اول الشروع في حل الفاظ الكتاب بعون الله العزيز الوهاب وليه المستعان
وعليه التكلان قوله الخبر ادراك اللهم يا واجب الوجود الفيض شعاعك يا واسع الرحمة والجود
انت الذي لا يتيقن فيضك الاكفاء ولكل بذلك بالخير سجالك النعماء الطف والخير الباسم
ويقوك عباد العباد وشكر التمداد واليك اسعاد بعثت النبيين بالحق فاقمت بهم الحجج
بهم واوضحت بهديهم المحج وخصصت محمد البشر فانواع الكمالات وشرفت به سايهم الرسل
لدت وقطعت نجم العلى وسمت بلمته اعلى اللهم فصل عليه صلوة تقف دونها اعناق
الطلب وتلتوي انتهاها على المقامات والرتب واجعلنا اللهم فمن ارضك بانتباه واخلص
في قبول الحق واستماع دراراد او ناجهل الكرم بالفهم وضعوا استصعب توفيقك فيما جمعه والله
قول الخير صد الشر وقال ابو عبيد الخير الكرم ويستعمل بمعنى الصدر وبمعنى اسم الفاعل ويراد في الخير
بالتشديد يقول رجل خيرا بالسكون وخير بالتشديد وامرة خيرة وخيرة وخير قال ابو اسحق في قوله تعالى
فيهن خيرات حسان وهن خيرات الاخلاق وحسانها قال وقد مرى بالتشديد وقال الليث
رجل خير وامرة خيرة فرقوا بين الخير والخيرة واحتج بالاية قال الازهري لا فرق بينهما عند اهل الهوية
باللغة ويستعمل بمعنى افعل التفضيل فيقول فلانة خير النساء ولم تقل خيرة فلان خير الناس ولم تقل
اخير ولا شيء ولا يجمع لانه في معنى افعل وقال الفراء فقالت خيرة النساء وشرة النساء والله

هو السعادة المشتركة والبشان ان كان الخير بمعنى الكرم كما قاله ابو عبيد فلا اشكال فان الكرم على
من سعادة الله تعالى وان كان بمعنى ضد الشر ففى تخصيص الخير نوع اشكال فان الشر البتة واقع بقضاء
الله سبحانه وتعالى وتقديره وشر تريد الخير والشر فيما ان خص الخير بالذكر لمجاراة الادب فى مقام
الخطاب مع الله تعالى كما خص فى قوله تعالى بيدك الخير وقد قالوا ان الادب والعادة اذا طابقا
على ما يكون وقوعه اكثر بالنظر الى عادة فلان وداب الاشتغال بالعلم اذا كان اكثر اوقاته
معروفا به دلالة انا قلنا احوال هذا العالم وهو ان الخير غالب فيه فان زمان الصحة والسلامة
اغلب من زمان المرض وزمان الشبع والخصب اكثر من زمان الجوع والقحط فاذا كان الخير
اكثر فى الوقوع لا يقتضى كون الشر خيرا واقع بقضاء الله وهو ما قاله الحكماء ان الخير والشر كلاهما
داخلان تحت القضاء وصادران عنه تعالى لكن الخير صادر عنه بقصد الاول والشر بالقصد الثانى
بتبعا فالمقصود بالقصد الاول ايجاد الخير فيستدل ان يكون شرا لذاكون الشى خيرا وشرا بالذات
محال ثم ما هو خير فى ذاته ربما عرض له ان يكون شرا بالاضافة الى الغير ولو فى وقت ما بحيث
لا يمكن كون ذلك الشى خيرا فى ذاته الا ويلزمه ذلك الشر بالاضافة الى الغير كالنار مثلا فانها
فى ذاتها حتى لو عدمت من العالم لاحتاج نظامه الى ذهاب من الاركان وخرج من هذه المركبات فى بها
تستضاء فى الظلمات وتستعان بها على طبخ الاغذية والادوية النافعة الى غير ذلك من
منافعها العظيمة ولو يمكن ان يكون نار الا وقد تسبب وجودها ان تتاذى بها انسان او
تحرق حبه ماسد او دار عالم او بيت فقير وذلك شر بالاضافة الى هؤلاء فمبدع الوجود
مقتضى الخير والجود بين ان يوجدها لما فيها من النفع العظيم والخير الجسيم وان يابى تقليل ما
يتبعها من الشرور بين ان لا يوجدها فيفوت بذلك الخيرات العظيمة التى فيها وهذا هو الحكمة التى تقضى
ايجادها وما هو خير كثير من غير اعتبار ما يلزمه من الشر القليل لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير وكذا وجود نوع الانسان على ما هو عليه من فواضح خير كثير لدات فيهم الدنيا والدين كالانبياء
والعلماء والشهداء والاولياء والصلحاء وقد تعرض لبعض الشبه حتى صه خطاى فى الذهبيات
الاسطرلابية فيقول الى الكفر والنوع البديع والضلال وفى الذهبيات العلية فيقول الى
الفساد فى الارض من النوع الظلم والنهب والفساد فمقتضى الحكمة ايجاد هذا النوع
الشريف مع ما فى وجوده من الخير الكثير من غير ما يلزم من بعض الشبه حتى صه من الشر القليل
وهذا معنى عبارة الله تعالى فى قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض
خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك

قال

قال انى اعلم ما لا تعلمون ودلت الخبر بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم فاذا اردنا
تصحيحا معناهما وصفنا الخير بالذات الوجود والشر بالذات العدم والخير الروحانى هو فى
نفسه كيفية ليست بشر بل هو كمال ونقائه هو شر بالقياس الى الشرير حيث انها فسدت
مزاجها فالشر بالذات فقدان الشى كمالها الذى بقتضيها وكذا القبيل ليس بشر من حيث
قدره القاتل والزنى من حيث كون الدار قاطعة والزنى من حيث ان العضو قابل للقطع بل هو شر من
حيث ازالته الحيوة عن المقتول وهو قيد عدمى وباقى القيود وجودية خيرات وقس
عليها الباقى فان قيل من عادة السلف والخلف الافتتاح بالتحميد اقتداء بكتاب الله
مع حيث انسح بالتحميد وتبركا وشفعا به تحميد الله تعالى فى ابتداء كل امر ذى خطر فلم هذه
السطرية عادته الكتبة حيث لم يفتتح كتابه بالتحميد فنقول لم يخالف هذه الطريقة بل افتتح البسملة
بالتحميد من حيث المعنى فان الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التفضيل او الثناء على الجميل
من غير وغير ما اذا هذا المعنى لا يتوقف على ذكر لفظ الحمد بل يتحقق ذلك بالثناء الجميل والوصف
به وما ذكره المصنف ثناء بالجميل فيكون حمدا معنى والاعتبار للمعنى دون الالفاظ وايضا فى
فيكون من اقتداء بكتاب الله معنى وكله اللهم معناه عند الكوفيين اللهم امنا الخير بمعنى
بخير وعند البصريين يا الله فحذفت يا وعوض عنها الميم المشددة فى آخره وذلك من خصائص
لفظ الله كدخول تاء القسم عليها كقوله تالله تفتؤ تذكر يوسف وجواز النداء مع لام التعريف وقطع همزة
الوصل كقوله يا الله وبناءه على هذا الاختلاف اختلفت الزيدية فى افتتاح الصلوة بالبسملة فى
رواية الزيدية يشار عايها لانها ثناء مشوب لمسى صته كما ذكره الكوفيون وفى اخرى يجهر بها
كما ذكره البصريون تغليبا خالصا لله مع ذكر البصريون وواجب الوجود وهو ما يقتضى ذاته وجوده والممكن
مفتقر فى وجوده الى غيره والامكان مخلوق والكل مفتقر فى وجوده اليه اذ الممكنات لا توجد
بها من ذاتها فلابد من الانتهاء الى الواجب بالذات فان المتصور اما يجب وجوده لذاته وهو الواجب
لذاته او يمتنع وجوده لذاته وهو الممتنع لذاته او لا يجب له الوجود والعدم من ذاته وهو الممكن
فان قيل اسماء الله مع توقيفية ولم يرد نص باطلاق واجب الوجود على الله تعالى فلا يجوز اطلاقه عليه
قلنا قد اختلف العلماء فى هذه المسئلة على ثلثة مذاهب فقال بعضهم لا يجوز اطلاق شئ من الاسماء
والصفات على الله تع الا اذا كان واردا فى النص من الكتاب والسنة كلفظ الله مع كونه
اسما علما كريما دالا على صفة ما هو فى معناه من الاسماء الحسنى فقيه والطبيب الممتنعين والفاضل والجاهل
لعدم التوقيف واجيب بان الطبيب قد ورد فى حق ابى بكر الصديق رضى الله عنه كما مر فى
قيل لما حصر الطبيب فقال الطبيب ارضى فالخلق الطبيب على الله مع انه ورد توقيف على
انه لا يجوز اطلاق هذا اللفظ على الله مع حقيقة لانه مشعر بطلب العلة وذلك المرض بالسبب
لما حدا وادة مالا وردية وذلك على الله مع مرفوع الخلق الصديق عليه على طريق التمثيل كما

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الحمد

خلقه ثم هدى انت الذي لا ينقض فيضك العطاء النقص جاد لا زمانا يقال نقص الشيء نقصا
ونقصانا وجار شيء يقال نقصت حقه وبهما تعدو فاعل ينقص العطاء وفيضك
مضمر مقدم عليه وقد قرأ فاعل للبسيج والتصبب صدر النعم الكثيرة وذا لا ينقص العطاء نفيه
لان فيضان الخير منه ليس بانفصال بل منه ازلا انفصال ولا فوات فوائض الاجسام وهو نزره منه
ونهالان النقصان والزيادة من الكميات وهو منزه عنها ولهما يديك بالخير سجا وكان
كلتا ومفرده اللفظ ثنى ثنى اعني فاغير المضعف اللفظ فقالت سجا دون سجا وهو يعصد
سجح اعطى سجا ازا اشتد انصبابه وهو بين بهوز فتحذف بنزه العطا لتناسب السجح وكل
اكرم بالعطايا رحمة فانه تعالى منزه عنها بل الصادر منها وهي النعم والعطاء والتثنية للمبالغة
في التكثير فان الانسان ازا اراد ان يعطي كثيرا يعطيه بيديه فاذا اردت ذلك كثرة العطايا النعم
الخيرات على العباد على سبيل المجاز وهو مستنبط من قولهم فلان يعد على عياله ويسوطهان ينفق عليهم
ليشاء وتقييد التشبيه باعتبار ان المراد بالسعة القدرة والمنع الخلق والامر والخلق بحيث يعم كل
والمرئي غيره ويقال لعالم الغيب والشهادة وبهذا قال الله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي لما
ايجاد عالم الخلق والامر بالبدين وبهذا قال الله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي لما
الله مع جمع في آدم بين الخلق وهو الجسد والعالم الامر وهو الروح لك بالنعمة اسابغة الواسعة
قال الله تعالى وسبغ عليكم نعمته ظاهرة وباطنة وباكم من نعمة فمن الله فهو سبغت النعم سبوغا اي
اسبغ وكل شيء طال اي الارض من الشعر والثياب نهو سابغ الدرع السابغ مجرا في الارض
واسبغ الله عليه نعمه اتمها والسباغ الوضوء اتمه واسبغه فيه لك الحجر البالغة الحجة البرهان او الدليل
الذي يكون به الظفر بخد المخصوم وان كبت حجر لانها تحج اي يقصد الى وجه انبها البالغة التامة
الواصلة لانها غاية كما لها في الوضوح وانارته يقين بحيث لا شبهة مجال للطاعن في الانكار
اي الحجر الدال على وحدانيتك ووجودك ونعوت جلالك وصفات كمالك وتلك بلغت
في الوضوح الى نهاية يجب الانحراف عنها اولى الالباب بها والانقياد لها ويعقوك عن العناد
اهل الشقاء وهم من عدت لفقدان ادراك استحقوا بها سخت اليه ومنه اعوذ بالله وبرب الفلق
وبرب الناس لان غالبهم يستحقون العقاب بذنوبهم واتباع هواهم والدنيا الخداع عنهم الا
عفوك وكرمك قال الله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقال
تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير وقال تعالى وان ربكم لذو مغفرة للناس على ظلمهم و
الاجماع على ان الله تعالى يعفو العفو انما تحقق بترك العقاب المستحق وذلك احد الامرين
ان المعبودات وابتداء صنعهم فانهم كما نوعدوبين بحر مستغنين للوجود من الهم لا
مفاتنهم وانما ابتداء وجودهم يا كاك انا هم لفيضك وفضلك واليك احد الامرين

بعد الخمسة قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون
وقال الله تعالى فيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقال تعالى قل ان الاولين والآخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وقال تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة اي يخترعها ذلك ما
ازا يحيي بعثت النبيين الذين ارسلتهم الى العباد يا حق اي ملتبسين بالحق وهي الشرائع التي
شرع لهم والكتب التي جاؤا بها وفيها بيان ما هو الحق الثابت في الواقع والهداية من الضلالة
قال الله تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب
بالحق اي ملتبسا بالحق شاهدا به واعلم ان الناس كانوا متفقين على الحق فيما بين ادم وادريس
ما فاختلفوا فبعث الله النبيين وحذف لدلالة قوله فيما بعده ليحكم بين الناس فيما اختلفوا
فيه وقال تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق اي بالوجه الكائن الواقع ملتبسة
بالحق لا بالشبهة فيه وقال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق اي بالعدل وبالصدق في اخباره واحكامه
المخففة انه من عند الله وقيل معنى يعتصم بالحق ان الخلق كلهم عباده فله ان يحكم
العبادات منهم بالامر والانزجار عن المعاصي بالنواهي وكون ذلك الامر حقا لله الولوية
في مطالبة الحقوق والنبي فعيل امام النبوة وهي سفارة بين الله تعالى من الارض فيكون معناه الذي يقوم على الخلق
اشرف ما يوحى انزل معه كتابا اولا وهو فعيل بمعنى مفعول او من النبأ: الذي هو الخبر لقولهم انه
نبأ وانبأ، فالنبي مخبر انبأ عن الله او فعيل عنه فهو فعيل بمعنى فاعل قرئ سيوء بهمزة صريحة
الوءب بالهمزة فالفصحاء يقولون تنبأ مسيلمة بالهمزة لكن تركوا الهمزة غير اهل مكة فانهم يتفرقون منه
دون نحوه من الحروف ويخالفون الوءب في الالف والجمع على انبياء لان الهمزة كما ابدل و
الزم الابدال جمع جمع ويجوز ان يكون ما اصله لانه حرف العلة وقيل ابني هو الطريق ومسمى الانبياء بذلك
لكونهم طرق الهداية الى الله تعالى والرسول من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل الله ويقابله انتفاء
عن كعب الاضبط الذي علمه من عند الدنيا دجابه واربعته وعشرون الفا والمرسل منهم ثلثمائة
وخمسة عشر والمذكور في القرآن باسم العلم ثمانية وعشرون والصحيح عند نا بعدم تعيينهم وحصرهم في
عدد ليلا يدخل فيهم من ليس منهم ويخرج منهم من هو منهم فاقت لعدد اسم الانبياء
المعجزة اي على المكلفين ليتقطع عذرهم وليه اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع آياتك من قبل ان يذل او نخزى فبعث الله تعالى الرسل ليقطع مجتهم وعذرهم
وفي نسخة فاقت لعدد الحجج باللام اي على الكثرين بتشبيهم في ظهور المعجزات بالعدد
والخوارق الظاهرة على ايديهم الدالة على تصديقهم كصبر ذره النار بردا وسلاما على ابراهيم عليه
السلام وتولد الناقة من الحجر لصالح عليه السلام والدلالات السبع لموسى عليه

الألوكة
www.alukah.net

كما بحث المجتهد للاجتهاد وطريق تيسره الاستقراء فاصبح الى معرفته الاجتهاد والمقتضى والمقتضى
في قاعدة والاجتهاد انما هو في الادلة السبعة فان العقلية غير الدالة على الاحكام الشرعية عندنا فالادلة
منحصرة فيها في قاعدة والادلة السبعة قد تتعارض صورة فاصبح الى الترجيح في قاعدة وبعده لم يبق
الا احتياج لمعرفة الاحكام الى شئ آخر وكل علم لابد له من مبادئ يبنى ذلك العلم عليها فوصل النظر
فيها في قاعدة وحيث قدم الدليل وفصل الدليل فيها قدمت طبعا وقدم الاجتهاد لانه لا اجتهاد لانه لا يكفي بدونها
وقدم الاجتهاد لانه لا يكفي بدونها وقدم الاجتهاد على الترجيح لعدم الكفاية بدونه وقيل في وجه الحصر في
الكل علم مبادئ وموضوعا ومسائل فلابد من ذكر المبادئ التي يتوقف العلم عليها وكذا الادلة السبعة
والاجتهاد والترجيح لانها موضوع اصول الفقه فان الاصولي يبحث فيها عن احوالها التي توصلنا
الى الاحكام وكيفية استثمارها عنها على وجه كلي علم من ذلك ان مسائل تلك الاحوال يبحث فيها عنها
فقط فكل من انما يبحث عن هذه الاجزاء الثلاثة لان غيرها اخص عنه فلذا سبب ذكره كيلا يلزم التخبط
والتباسه بي فيه فانشئت القواعد الاربع على اجزائه الثلاثة فوجب حصرها عليها فاندفع
بما يقال ان هذا الكلام لا يفيد الا ان ما ذكر فيه عما عدا هذه الثلاثة دون الحصر في القواعد الاربع و
وجه الحصر ان ما ذكر فيه اما مقصود بالذات او وسيلة اليه لان ما عداها اما جنس ما لا يكفي ذكره في
العلم والوسيلة هي القاعدة الاولى في المبادئ والمقصود منحصر في الباقي الاخيرة لان الاستنباط
للاحكام لا يتم الا بمعرفة الادلة واتساقها دلالة وبمعرفة الاجتهاد والترجيح عند التعارض
والاحكام المكونة مقصودا بهما هو ما يقصد اثباته باقامة الدليل عليه فاندفع ما يقال ان المقصود
هو العمل بالاحكام لا الثلاثة اذ كرة لان هذا العلم كما يوضع لبيان العمل بالاحكام واثباتها
وذلك ان المقصود اما في نفس الامر ولكن المقصود بهما ما ذكرنا وقيل في وجه الحصر ان المقصود
من تأليف الكتاب معرفة كيفية استنباط الاحكام الشرعية وهي متوقفة على هذه القواعد
الاربع لان معرفة كيفية الاستنباط متوقفة على الادلة التي يستنبط منها الاحكام و
هي سبعة قابلة للتعارض لانها غير قطعية فيحتاج الى ترجيح بعضها على بعض وهي امارات
ظنية ليس بينها وبين ما يستنبط منها من الاحكام ربط عقلي فلابد من الرابط وهو ان
الاجتهاد والبحث في هذه الامور متوقف على المبادئ فاصبح الى التعرض لها وفيه بحث اما
اولا فلان تسليم ان الدلائل السبعة كلها امارات ظنية بل بعضها ظنية كالقياس وخبر الواحد
والعام المخصوص والدلول وبعضها قطعية كالخاص المتواتر والنص والمفسر والمحكم
ولا تسلم انها قابلة للتعارض حقيقة بل التعارض للمجتهد بالنسخ وقد مات نبينا فلم يرد ذو الوجهين
ان كان نفسه الذي هو نفس المجتهد فيرجع بذكر فيه وهو خبر الرابع فليتم الحصر وان كان غيره
وتصور ما هيته فذلك ليس بالرابط بدون فعل المجتهد وما كان كذلك فليس مرادا بالرابطة ان كانت
الكلية منها فليتم الحصر كتوقف الاستنباط على معرفة الادلة الخبرية التفصيلية وهي

وليست بواضحة في القواعد الاربع فيلزم ان يكون معرفتها من اصول الفقه وليس كذلك والجواب ان
على الوجوه كلها والجواب عنها ظاهر يعرف بالتأمل والترتيب والتأليف مشتركان في ان كل واحد منهما عبارة
عن صدور الامور على وجه تصدق عليها الواحد لكن الترتيب يتقدم فيه بعض اجزائه على بعض اما صدقا ان كان
الامور حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلا ان كانت معقولة كما جاز في القياس المعقول ولم يعتبر
في التأليف المعجون المؤلف من ادوية مختلفة وان كانت بعض هذه القواعد متقدما على بعض كما قال ان بعضهم
ولم يقل الفقه او قسته او جعته مما لا يفيد التقدم والتأخر والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس لغة ومنه قواعد البيت
وفي الاصطلاح عبارة عن امر كلي منطبق على الجزئيات ليعلم احكامها منه كما يقال الامر اطلق للوجوب فانه
يعرف منه حكم قوله ايتوا الصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الله واعبدوا الله وغير ما من الجزئيات قول الناظم
الزوي في المبادئ حتى عن مزجادل علما ان يتصوره بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته وراسمه اراد اقول
قدم تعريف القاعدة ووجه تقديم القاعدة الاولى في المبادئ وبين جمع مبدأ وهو محل البداءة وهي كانت البقعة
تتوقف على الاقسمة المركبة من القضايا الموقوف على التصورات صرت المبادئ عند المنطقيين عبارة عن مبادئ
التصديقات التي يتوقف عليها وهي اما التصورية كتصور موضوع العلم وما جزائه وغرضه وفائدته واسمه الذي
هو انواعها وبسيط الحدود او القضايا التي تركب منها منه الاقسمة وهي اما بينة بنفسها كالبديهيات
البديهيات وبسيط عندما متعارفة وهي مبادئ على الاطلاق لا يصير مسائل في علم اما وغيره بنفسها بل
توقف مسائله لبناء العظيم عليها فان كان التسليم لحسن الظن بالمعلم تسمى اصولا وموضوعة
او مع استنكار تسمى مصادرات وهي التقدير عن يحتاج لاثباته بالبرهان في علم اخر اوفيه لكن بما لا
يتوقف عليها ليلا يدور وهي المبادئ التصديقية من اجزاء العلم باقسامها حيث عدها من اجزائه فخرج
وهو المراد بهنا عبارة عما هو اعم منهما او هو ما يتوقف عليه مسائل العلم او تصوراته اي تتوقف
الشروع فيها وهي هذا المعنى لا يكون من اجزاء العلم بمعنى ان اجزاء العلم قضاياها ومعرفة العلم وبيان غايته وفائدته
وليست شئ منها من اجزاء العلم فيلزم ان لا يذكر من عدم كون ما ذكر من اجزاء العلم عند المنطقيين ان لا يكون منها
عند غيرهم لجواز ان يكون منها عند الاصوليين او كونه من اجزاء العلم عند المنطقيين مع تحقق الخلاف في نسبة
والحاصل ان ما ذكر منها من اجزاء العلم عند الاصوليين ان لم يكن شئ منها من اجزاء العلم كما ورد من المبادئ كما لم يرد
المنطقيون لان كونها من اجزاء العلم متفق عليه فورد على اي حد يخلل لذكر لابد من معرفته وهذا الشروع
وقيت الكره مبتدأ وهو ضد مبتدأ ثان خبره قوله ان يتصوره لانه بيان لما يتصور على زجادل اراد الطالب على
اي تحقيق علم من العلوم ان يتصوره بحده وهو ان كان جميع اجزاء ذهنية الى انتهاء ما كيفما ان امكن بان ينتهي
الى الانسان وذلك ان بالقصد وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام فهو الحد التام او بالنقص او بسبب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

او خبرية للعلم له وجد ولو بدليل عليه شيء ولكن ذلك التقييد لا يدخل في الاصول كما ذكرنا فالوجه
في دفع هذا الاعتراض ان يقال ان الادلة التي هي من اجزاء الفقه فانه عبارة عن موفية الاحكام
جزئية بادلتها الى هنا استطرادية من الادلة الكلية التي ذكرت في الاصول لدخول اجزاء الاصول
ولا يكون خروجا من اجزاء الخبرية في تعريفه فهذا لم يذكره المصنف لما كان الاصل من الاصول الا فقه
لا يكون متقدما الا بالقياس الى امر آخر وهو الفرع فيكون متصورا لهما واحد منهما مع الآخر لما ذكرنا
يلزم الدور او الدور الاضافي يختلف باختلاف الاضافات اعني انه يجوز كون شيء واحد شيئا و
فرعا لشيء فالقياس اصل الاحكام التي ثبت به وفرع الكتاب والسنة والاجماع فكذا اصول الفقه
اصل للفقه لاحتياجه اليه وفرع الاصول الذي لا يصح ان يكون الادلة حجة اي صفة الصانع و
صفاته قوله والفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية العملية الخ عبارة الاستدلالية تفصيل و
يتوهم بان يجعل غالبة فصلا عن الكل بكل او بعض وعن التعليم اعتراض بان ما دون جملة الاحكام لا يكون
فقها واشرعية والعملية عن سبق القول لما بين الجزء الاول من اصول الفقه وهو الاصول اراد
ان يبين الجزء الثاني منه وهو الفقه وهي في اللغة الفهم ومنه قولهم دكن لا يفقهون اي لا يفهمون
لا يفقهون وهو مصدر فقه بالكسر وقد جاء بالضم والفتح فاذا كان بالضم فهو للسجية والسلقة
في الفقه والفهم لقيل فاقهي فقهية اي غلبت فيه في الفهم وحينئذ مضارعه يفعل بالضم
وان كان بالفتح فهو من افعال التي بالقبل فقهه اذا صار الفقه سجية له وحينئذ مضارعه يفعل بالكسر
ايضا ورسم الشيء على فعيل نحو فقيه فهو فقيه نحو كريم وشريف من اندلين على فاعل كسامع
وعالم وقيل هو في اللغة فهم الاشياء الدقيقة وكذا القارئ قد غلبت كذلك لان الفقه
ان اسما وفقاء من هذا فسر الفقه بانه الوقوف على المعنى الخفي وفي الاصطلاح عرفه المصنف
بانه العلم بجملة غالبة من الاحكام الى آخره فان فسر العلم بالتصديق الجازم المطابق للدليل كما
اختاره في الاحكام والظاهر ان مراد المصنف فانه قد نبه التعريف فهو احتراز عن الظن وعلى
فسر بما هو من هذا فهو الاعتقاد الراجح فهو شامل للظن والمقرر بجملة غالبة عن العلم بما دون ذلك
الاحكام فان الفقيه من هو عالم باكثر الاحكام والمستعد لادراك الباقي وبهذا قال بعض
اصحابنا لو سئل عن مسألة من ابواب الفقه فان اجاب عن اكثرها فهو
فقيه يصلح الافتاء من علم نصف الاحكام من دونه لا يكون فقيها وقول المصنف هو
فصل اي احتراز عن العلم بكل او بعض وقع على سبيل التمثيل دون التقييد كما انه قال هو احتراز
عن الظنون جملة كما علم بكل او بعض فانه يخرج عنه ما تبين ان هذا الاحتراز لغو اذ الى العلم
بثلثة احكام او اربعة فقد وجد التقييد فانه لا يوجد العلم بثلاثة احكام فقهاء دان اطلاق
الغالبة على ما زاد على نصف غير مستقيم وان دفع الضائر بان يقال ان التعريف بجملة غالبة لتعريف
لا نصف فان الجملة اي الاكثر لا يتم الا بالعلم بالجميع وهو مصدر لتوقف فقهه على فهم الاحكام
وجه الدفع انه وقع الاكثر بان يفرض عشرة ان كان فيجب عن الاكثر فان بابواب الفقه

فاذا الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية العملية الخ

محصورة فيكفي معرفة الاكثر لبلوغ رتبة المجتهد او بان يجيب عن اكثر ما يعرض او يتوارد عن المتعلم اي تواتر عادة
غالبة فصدر واحتراز ايضا عن المتعلم المتصور بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها ومراده ان الاتيان
بالعبارة المذكورة وهو جملة غالبة الخ هو المتبادر عن الاتيان بعبارة تفيد ان مستحق العلم جميع الاحكام
مشترط في الفقه وهو باطل بشعور بان العلم بما دون المجموع ليس بفقه وهو كما يشعر به قول من عرف العلم بالاحكام
وهو اشاره الى ما ذكره في احكام حيث قال والمراد بالعلم ما يقابل بالاحكام لان الالف واللام لتعريف الجنس
ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك بالبديهة بثبوت للادراي فان الخصم
وان لقال سيلد عن مسائل فيها من كبار المجتهدين فيتوقف فيها فانه لا يقال له بعلم غالبا ذا
كان فصدر عن التعميم المتشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها يلزم ان لا يكون العلم بجميع
الاحكام فقها لان ما يكون القيد في الحد فصدر يكون خارجا عن المحدود ولم يقل احد عن العلم بجميع
الاحكام لا يكون فقها ووجه الدفع بان المراد منه ان الاتيان بهذا عبارة اخرى عن اتيان عبارة
بالشعر بان ما دون الجملة ليس بفقه كما مر في الاحكام لكن عبارته اظهر لكن ان يقال ان مراده
فصل عن اشتراط التعميم المتشعر بحذف الاضافات وتقدم المضاف اليه مقامه بقرينة قوله المتشعر بكذا لان
المتشعر بكذا لان المتشعر بكذا هو اشتراط التعميم بمعنى ان ما فيه من احتراز عن عبارة تفيد اشتراط صدق الحد
بان ما دون الجملة ليس فقه وهذا صحيح فان الفقه ليس معرفا حتى يرد الاحكام على الاحص فانه تصدق
على معرفة الاقرار انهم فقد يجوز الاتيان بالعبارة لفيد الاستغراق ولم يتعرض المصنف لبيان ان الاحكام
احتراز عما ذا قيد الحكم بما دون المراد الى آخره مخرج له العلم بالذوات والصفات الاضافات وبهذا ان
العلم لو ورد عن يتعلق وهو منحصر في اربعة اشياء لانه اما ان يتعلق بنفسه فهو بالذات والذ
فان ورد للتعبير في مجيزه كالضرب في تقدم وهو الضرب والا فان كان قائما بمحل التبعية فهو الحكم
والا فهو الصفة فاذا قيد العلم بالاحكام خرج عنه التصديقات الباقية ونبه نظر بان المراد بالعلم بعينا
اما التصديق الجازم المطابق لموجب ادلة عتقاد الراجح وهو بعد التقييد فان اراد بالعلم ما يعم
الاعتقاد والصفات المتصور منفوها ثانيا فهو لدليل كتة فلا كلام اخراج التصديق الاحكام لان ادلة
به التصديق بها باتباعها التي اخرجت شيئا بما قيل هي ما اخذت في ادلة احكام والعلم بها كالعلم
بالاحكام فلم يخرج التصديق بالاحكام ولان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى وهو كلامه فهو صفة قائمة بذاته
فيلزم من اخراج الصفات اخراج الفقه وهو المقصود بالجد وهذان اريد بالحكم خطاب الله تعالى
وسيأتي بتحقيقه فالاولى ان يجعل قوله الاحكام الشرعية قيدا واحدا احترازا عن الاحكام العقلية
لا التقييد بل لجد بدا لم يتعرض المصنف لاحكام للاحتراز بالاحكام عن شيء ويخرج بقوله العلم
التصورات مطلقا فيخرج تصور الذات والصفات والاحكام ثم ان اريد بالحكم خطاب
الله تعالى المتعلق الى آخره فيخرج به التصديق بوجود الاشخاص والذوات والصفات والاضافات
امرا او بالحكم بهذا ما ثبت بالخطاب وهو الوجوب والحرمة وغيرها وقيد الحكم بالخطاب لا يقتضي
نفيه بسعد وبيس نعوس تأثير بذات المتكلم وعلى النسبة اخذ كره ايضا والحكم الشرعي بالخطاب

والاترجة والاخلاط والاعضاء والاوصاف وغيرها من الاغذية والادوية الخطاب لكونها منسوبة الى غايته
وهي الصحة وبهذا الاعتبار هي موضوع اصول الفقه وان كانت كثيرة لكنها متناسبة في امر واحد
هو كونها موصولة الى العلم باحكام الشرع انور هو غايته على الاصول وجعل المصنف موضوع اصول الفقه
الادلة فقط موافقا لمنصب الاحكام وقيل موضوعه الادلة والاجتهاد والترجيح فان الاصولي يبحث
ايضا عن اعراض الاجتهاد والترجيح كبحثه عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض
او ساقطها بعدم الترجيح وكذا البحث عن الاجتهاد باعتبار عن الادلة انما يستنبط منها الاحكام
المجتهد فالبحث عنها راجع الى الادلة ايضا قوله وغايته اي غاية اصول الفقه والمطلوبة منه نيل
احكام الشرع التي هي سبب نيل سعادة الدنيا والاخرى فان المكلف بالاحكام لا يكفيه العمل بها
الا بعد معرفتها وهي لا تكفي الا باصول الفقه فيكون العلم به في غايته اشرف وفي تعريفه بقوله العلم
بالقواعد التي يتوصل بها اشارة الى انها وسيلة الى العلم بالاحكام قوله واستمداده من الكلام
والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة لاحكامها على معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله وصدق الرسول واما العربية فلتوقف معرفة دلالتها على العلم موضوعا تاما لغويا من
الحقيقة والمجاز في العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم
والاقتضاء والاشارة والتصريح والكناية وغيرها واما الاحكام فلان تلك الادلة متوقف على
تصور الاحكام بحقايقها المقصودة ومما يمكن من البضاع الحصيل بالشواهد لان علم شيوعها الاستغناء
الدور قوله اي استمداد اصول الفقه من علم الكلام والتعريف والاحكام الشرعية اما الكلام اي
اما بيان استمداده من علم الكلام فلان ما يتوقف على موضوعه وهي الادلة الشرعية وتلك الادلة
في انانيتها للاحكام وفي كونها حجة متوقف على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته منزها عما لا يليق به
ومعرفة افعاله من كونه باعثا للرسل منزلا للصحف ومعرفة صدق الرسول ممن ثبت دلالة
على تحقيق ذلك فانه لولم يعرف وجود الصانع وانه يتكلم وان الرسول صادق في تبليغ ما ادعى
وبينا بتحقيق ذلك لم يتحقق العلم بان الكتاب المنزل هو كلامه حجة وكون السنة التي هي كلام رسوله وكذا
الاجماع الثابت بها والقياس المستنبط عنها وبهذه المعارف لا يحصل الا بعلم الكلام فيكون
استمداده منه واما استمداده من علم العربية فلان تلك الادلة التي هي موضوعه عربية يتوقف
معرفة دلالتها اي دلالات الفاظ تلك الادلة على الاحكام الشرعية على العلم بموضوعات
تلك الادلة والفاظها ومعانيها التي وضعت تلك الالفاظ لها وضعا اولا وثانيا
الحقيقة والمجاز او من جهة الحقيقة والمجاز فان لم يعرف بان يتلفظ في اصل الوضع
موضوع او مستعمل فيه كذا في التهذيب فان من لم يعرف بان الامر موضوع للوجوب والنهي للتحريم لم يستفد الوجوب من قوله تعالى اقيموا الصلوة
والكراهة في قوله لا تقربوا الزنا ولذا يتوقف على العلم بالعموم والخصوص ليمكنه افادة الحكم في

الجميع كما تقولوا المشركين او في معين كما في قوله وسبطوه فوا بالبيت العتيق وقوله في معرفة الخالق
فتحرير رقبته يجزي عن الكفارة والتقييد كتحرير رقبته مومنة حتى لا يخرج عتق العبد الكافر والخنثى وبهما
يذكر ويلحق بالمسلم الرقيق كما سبق انثره فان الاهل يخرج غير مراق والاضمار وهو ما لم يذكر ويبقى
اثره كقوله واقام الصلوة فان العالم ما فيه الكافرين جميعا وهو لان الامر هو ناسب الامر والتعرف
وهو النصب باق والمنطوق والمفهوم نحو قوله عليه السلام في السوم السائمة زكاة فانه يفيد ان
على وجوب الزكوة في السائمة ويفهم منه عدم القائل به على عدم وجوبها في العلوفة والاقتضاء كقوله
قوله فتحرير رقبة على كونها مملوكة والاشارة كقوله قوله على المولود له رزقهن على ان النسب الى الاب
الاب قد يصح والكناية كقوله لو كانا مالكان لنا الطعام بصريح على اهل الملك واكثر على قضاء
الى جهة وغير ذلك مما ياتي نشرحها ان شاء الله تعالى وبهذا الامور يحقيقها في علم العربية فيكون
استمداد منه واما الاحكام اي الاحاديث استمداده من الاحكام الشرعية فلان تلك الادلة وهي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس تتوقف من حيث العلم بالحجيات التي تدل بها على الاحكام على العلم
بما بها تتم فانه لا يتوقف على تصور الاحكام بحقايقها المتصورة حقيقة الغرض والواجب والمندوب والمكروه
والصحيح لتقصد ترتيك الاحكام في اثباتها لان الاصولي يبحث عن كيفية استنباط تلك
الاحكام عن تلك الادلة لان الحكم بالشيء على الشيء فرع على تصوره واثباتها بها واثبات الشيء لا يمكن
بدون تصوره فالفرد من استمداد اصول الفقه من تصور تلك الاحكام فانه انما اراد اثبات الوجوب مثلا ان يثبت
الوجوب من الامر المطلق والكراهة من النهي فلو لم يتصور ماهيتها لم يمكنه ذلك لان الاصولي قد
يفتقر في بعض مسايل الاصول الكلية الى ايضاحها باستواء الجزئية الفروعية كما اذا اراد ان يفتح
ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز لان يوضحها بتصوير مسئلة جزئية وهي ما لو اوصى لاولاد
ولد ابنا فانه لو حمل الاولاد على الابناء دون اولادهم لم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اراد ان يفتح
ان الامر المطلق للوجوب لم يحتج الى ان يقول مثل قوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة لان وجوب
الصلوة والزكاة ولا شك انه لا يمكن من الايضاح بهذا الا لو تصور ماهيات الاحكام فيكون
حينئذ استمداد قوله لما على الاحكام بثبوتها عطف على قوله تصور الاحكام بمعنى معرفة اذ اراد العلم
من الحجية اخذ كونه يتوقف على تصور تلك الاحكام لان العلم بثبوتها اي بثبوت تلك الاحكام
التكليفي لو لم يكن حتى من العلم بثبوت تلك الاحكام لزم الدور لان العلم بثبوت تلك الاحكام
لزم الدور لان العلم بثبوت تلك الاحكام من الفقه الذي هو موقوف على اصول الفقه فموقوف الاصول
عليه من حيث الثبوت لا من توقف الاصول على الفقه الموقوف عليه بجهة واحدة وهو مردود بان العلم
توقف على تصوره لا ضير في الجهة فان الاحكام متوقفة على الاصول من حيث الثبوت وهو
التصديق والاصول متوقفة على الاحكام من حيث تصورها فلا دور واعلم ان الذي ذكرناه من ان العلم
لو كان توقف اصول الفقه على العلم بثبوت الاحكام كليا بان يتوقف كلها او بعضها من مسايل الاصول
اما لو كان التوقف جزئيا بان يتوقف بعض مسايل الاصول عليه فلا دور لجواز كون بعض مسايل

www.alukah.net

يكون تصوراته التي يتوقف عليها التصديق ايضا ضرورية لان ما يتوقف عليه الضروري اولى ان
يكون ضروريا والعلم اعني تصوراته يكون ضروريا بالوجود وهو المطلوب لهذا الوجه لنبرز اخر وهو ان
كلما اقدمنا عالما بانه موجود فهو ضروري والعلم بانه موجود علم خاص لانه علم شيء خاص وهو يشتمل على
مطلق العلم لكونه جزوه فاذا كان العلم الخاص ضروريا كان مطلق العلم الذي هو جزوه كذلك ورد
اضعف مذهبي الملخصين اقول ويسمى الدليل المذكور من الدليلين بالدليل الاول اما بيان ان
الوجه الاول ليس كذلك فلان السيد قد اعترف في البحث فان الدور انما يلزم لو كانت جهة توقف العلم
على الغير متحدة وليس كذلك لان جهة توقف العلم على العلم من حيث هو ادراك ان من حيث
العلم ادراك لذلك الغير المتعلق به وذلك لان تصور الغير بهذا الوجه ادراك متعلق بتوقف
تحقيق على تحقق مطلق الادراك الذي هو العلم بذلك الغير وتوقف العلم على الغير ليس من جهة ان
الغير ادراك للعلم لان العلم ادراك الخاص بتعلق بالعلم من حيث هو ادراك به يتوقف عليه من حيث انه
صفة مميزة للعلم عن غيره واذا اختلف جهة التوقف لم يلزم الدور وقد عرفت الجواب عن هذا
الوجه بان الدور يوجب ان لا يكون التصديق البديهي خارجا لان الدور انما تحقق على تقدير التوقف على الخارج
ولا يلزم من ذلك امتناع الحصول مطلقا بان لا يكون العلم بسيطا وليس كذلك فانه اما ان يكون
من مقولة الكيف او انضم اليه مقولة الكيف ليكون مركبا فيصير فاعلا بالثاني اما بيان كون الوجه
الثاني ليس كذلك فلان توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته وقد اورد الوجه الثاني على التقرير
الاول ببيانه ان يقال لا نسلم انه اذا كان بداهة التصديق ضروريا كان تصوراته ايضا ضروريا لان
بداهته لا تتوقف على بداهة تصوراته لان التصديق البديهي ما تكون تصور طرفيه كافيا في الجزم
والقطع بانسبته بينهما بمعنى ان العقل بعد تصور ما لا يتوقف في قطعه بانسبته بينهما على شيء
آخر بحيث يكون تصورهما كافيا في ذلك سواء كانا حاصلين بالكسب او البداهة فالجزم بالكسب
قطعي انما يكون التصديق بديهيا وكان تصوراته كسبية فانه يلزم من بداهة التصديق بداهة
تصوراته وانت خبير بان ما اشار بقوله فان المقطوع به نسبته اي المقطوع به بالبداهة في التصديق البديهي
هو النسبة بين الطرفين ويلزم من كون تصورات ذلك المركب ما تتوقف تحقيقه الضروري ضرورية
ايضا ممنوع على اطلاق دليله وما يرد عليه التقرير الثاني نعم ان يقال ان اردت بان العلم بانه
موجود ضروري كون ماهية هذا العلم الخاص متصورة ضرورة ممنوع وان اردت اي حاصل ضروري
فسلم ولكن لا يلزم منه كون مطلق العلم متصورا ضرورة وذلك لان حصول العلم يقتضي
حصول العلم المطلق وتصوره يقتضي تصوره فلا يستلزم تصور مطلق العلم وهو تصور
العلم الخاص لا حصوله ولا يلزم من حصول العلم الخاص تصور المستلزم لمقصود مطلق العلم
لان حصول الشيء لا يقتضي تصوره واليه اشار بقوله ايضا لا يلزم من حصول العلم بشيء ان يذكر
بهذا العلم الخاص تصور ذلك العلم الخاص المستلزم لتصور العلم العام واشار بقوله والا لسبق تصور
الشيء الجواب عما يقال ان العلم حاصل بالاضطرار فيكون مسبوقا بتصوره لان الاضطرار
لا اضطراره مسبوقة بتصوره تقرير الجواب ان حصول العلم فيما على الرأي الصحيح بحقق القدر المشترك

شعق

ايا بين

اياه فيما الاختيار فانه يلزم حصوله بسبق تصوره قبل في رد الوجه الاول فلان ط
اختلاف الجهة ممنوع لان توقف العلم على الغير من جهة ان الغير معرف لكن الدور انما يلزم لو توقف على ادراك
نتوقف عليه ايضا من جهة الادراك لا من جهة كونه صفة مميزة لكن توقف غيره على العلم من جهة الادراك ايضا
فاتحدت الجهة فلزم الدور وفي رد الوجه الثاني على التقرير الاول فلان الاتحاد علم بالبديهة بتصديق تدع وهو علم خاص فيتوقف العلم المطلق فيبطل قول لا يلزم من الحد بداهة التصديق
بوجود علم بالبديهة بتصديق تدع وهو علم خاص فيتوقف العلم المطلق فيبطل قول لا يلزم من الحد بداهة التصديق
بداهة تصوراته وفيه بحث فانه الا اراد بكونه عالما بالبديهة بتصديق بديهي انه متصور له فهو ممنوع وان اراد
بانه حاصل عنده بالبديهة فسلم ولكنه لا يفيد مقصوده وهو كونه مستلزما لتصور العلم المطلق وفي رد
الوجه الثاني على تقرير الثاني فلان تصور العلم لا يلزم بالعلم بل لقد يلزم بالذات والتغاير بالاعتبار وقول لا يلزم
من حصول امر تصوره فلنا لا يلزم من حصول امر في الخارج بصوره اما حصول امر في الذهن فحينئذ يتصوره
بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار ولا ينفك الشيء الحاصل في الذهن عن تصوره الغير المحصور له بالاعتبار
وفيه بحث لانا لا نسلم ان الشيء الحاصل في الذهن لا ينفك عن تصوره اغاير متصور بالاعتبار بل قد
ينفك عنه فانه عالم بلا حظ النفس لكل ما حصل في الذهن لا تحقق تصوره الا لاحظ النفس ليس لازما لكل
ما تتحقق به النفس ان تقدر حصول فيها اغيار والنفس لا يلاحظها والتغاير قوله وقيل في رده صفة توجب التفصيل
بها تميز الذات المحتمل للانقباض في الخارج وبه جنس قريب افضل عن مثل الجباه وبعض الصفات المشروط بها
والا يحتمل الانقباض عن الظن وزاد بها الخارج ليبعد بتعلق بالعلم العادي فانه وان يحتمل عقلا لكنه لا يخطر ببال احد
زاد من خارج ادراك الحواس في المعاني الكلية وينقسم الى قديم وحادث والحادث الى ضروري وكسبي
والظن ترجيح احد الاحتمالين من غير قطع والشك ويا فتسك والمرجوح وهم اقول القائلون بان العلم بما
يمكن تقديره قد وجد بكثرة اختيارا يضعف منها فاذكره وهو انه صفة توجب اي تثبت للذات المتصف
بها اي بتلك الصفة تميزا اي الاختيار الا تتعلق تلك الصفة بها بعض اجزائها بعض ذات الذات المتصف
بها بصير تميزه بسببها بين الاشياء وان كان ذلك التميز فاعلا للذات بسببها جعلها موجبة للتميز
اسناد الفعل الى السبب الدافع كموجب في الحقيقة هو الله تعالى بقرر صفة في الجنس شامل للجميع بعض
واحترز بقوله توجب عن الصفة بها تميز اعني الحياة وبعض الصفات المشروط بها اي بالحيوة فالقدرة
والارادة والكراهة والتمني به والخبر والفرح وغيرها وانما قال بعض الصفات لان بعض الصفات يخرج بها صيغها
فان الظن والشك والوهم والتقليد من الصفات المشروط بها هي لا يخرج بها صيغها لكونها موجبة للتميز
ايضا واحترز بقوله لا يحتمل الانقباض عن الظن والشك والوهم فانها تحتمل الانقباض وقوله في
الخارج ليبعد بتعلق بالعلم العادي فان العلم البديهي الحاصل بالحس او غيره العقل والاتباع
او العادة فالعلم اذا فان موجبة العادة يسير عاديا وتوسيرا دا الانقباض به دون بعده الزيادة ان
يقال الحكم بتعلق موجود في العلم العادي كعلمنا بان الجبل الحجر فانه علم عادي مع
صدق الحد عليه لان متعلقه يحتمل الانقباض فان الجبل يحتمل ان ينقلب ذهبا لقدرة الله تعالى
فانه ممكن في ذاته وغير واقع بهذا القيد اندفع ذلك الانقباض لان العلم العادي وان احتمل تعلقه
الانقباض عقلا بالنظر الى ذاته لكنه لا يحتمل وقوع الانقباض في الخارج بصيرورته متنعا عادة فان

شبكة الألوكة
www.alukah.net

فان الحجر اذا تعلق العلم به بانه حجر تسمى ان يكون في الذهن فهذا لا يلزم منه كون الحجر في الخارج
امكان الوقوع في الخارج اذ الممكن بالذات قد يتصور متعلقا بالغير وهو مستمر ارعاية الاتفاق فرق بين
الحجر من الحجر قبل عاية تاثير العادة افاده النفس الحجر بعدم اقتضاء الشيء الشيء نقيض في الذهن لا في الخارج
ولا يلزم من عدم اقتضاء الشيء نقيض في الذهن منع اقتضاء نقيض في الخارج الجواز كون الحكم نفس غير مطابق
اجيب بان جريان عادة الله تعالى بكون الحيل حجر الفعد امتناع وقوع نقيضه في الخارج وانه نهم و
وقيل ان يقول العوارة تابية للاحراق تكراره وكل ما تقبل بحجره ونفي وهذا الوصف ليقين بهذا
الحجر ذهنا الفقد يتبينه فلم يكن فيها ما نقرر في اقتضاء النقيض في الخارج وزاد في التعريف ما فرج ادراك
الحواس عن العلم قوله في اصل الكلية فقد العلم صفة وجب لمن اتصف بها في تسمى الكلية
تميزا لا يحتمل النقيض في الخارج ليخرج ادراك الحواس عنه لان المعنى لا يطلق عليه الحسوسات فاسم حصل ان
التعريف بدون الزيادة شامل للعلوم الذي يستفيده العقل من الحس الظاهر والباطن الحكم بان المعنى
منفية والنار محرقة وكالحكم بان النار حادثة وجوها وهو موافق لمذهب الشيخ اي الحس الظاهر
فانه ذهب الى ان ادراك الحواس داخل تحت العلم وبعض العلماء اخرج ادراك الحواس عن العلم فرادى التعريف
لقد الزيادة وقيل في قول المصنف من اخرج ادراك الحواس تساهل فان العلم الموجود اما ان يكون
منقسما الى التصور والتصديق او بالمعنى الخاص الموارد على التصور هو قسم من اقسام
التصديق فان كان الاول والثاني فضل الاحتمال النقيض غير صحيح لان الظنون والاعتقادات
علم بالمعنى الاول والثاني وهما يحتملان النقيض في التصورات اذ قد علم بالمعنى الاول والثاني
عدم احتمال النقيض وان كان الثالث فلا نسلم ان ادراك الحواس تحت العلم لان الادراك الحكم
العلم حكم فالمراد ادراك غير العلم اجيب بانه تعريف للعلم بالمعنى الاعم اي التصور والتصديق لكن لا الى مطلق
التصور والتصديق بل الى التصور الخاص وتصديق خاص وهما اللذان يوجبان تميزا ما به التميز المذكور وهو
لا شك ان الصفة الموجبة للنفس التي يجوز ان يكون تصديقا ويجوز ان يكون تصورا فان بعض
التصورات يوجب استدلال في تعلقه تصور التصديقين وتصور الاول اعظم من الخبر فيه فضل فضل
ادراك الحواس انذر يوجب ذلك التميز ولا تختص بالحكم فقد يدرك من ادراك الحواس تميزا ما
ان العلم حكم والادراك غير حكم ولا يدخل فيه الظنون والاعتقادات لانها لا تفيد ذلك التميز
فقد يرد ان قيد احتمال النقيض غير صحيح ولا يفيده دخول التصورات السارة فيه لان احتمال
النقيض ليس معتبرا فيها والمراد بادراك الحواس الذي يدخل في الحد هو الذي يفيد التميز الذكور فقد نقض
ادراك الحواس لا يفيد ذلك بالحواس لان المقصود ليس ادراك جميع ادراكات الحواس
فقد يرد ما قيل ان في دخول ادراك الحواس نظر لانا لا نسلم ان ادراك يوجب تميزا لاحتمال النقيض لان
الحس قد يدرك شيئا على خلاف الواقع كما يستدير متموها والعصى مكسورا في الماء ونحوهما لانه ان اريد بان
الحس يغلط اي لا يفيد شيئا من ادراكه التميز فهو الم يقل به عاقل وان اريد به ان الحس
قد يعرض له الغلط فذلك لا يضره لان قبل ذلك الادراك لا يدخل تحت الحد فقد يخل بالقصد
فانه ليس مقصوده ادراك جميع ادراكات الحس فيه بل الادراك الذي يفيد التميز الذكور

تقسم اي العلم الى قديم وهو ما لا يكون مسبوقا بعدم لا لذكر العلم الذاتي وحادث وهو ما يكون مسبوقا
بعدم وهو ما يكون مسبوقا بالعدم وبعد علم الخلوقات والعلم الحادث تنقسم الى ضروري وهو الذي يحصل
بلا كسب واستدلال وقد يسمى بديهيا ونظريا كتصور الحرارة والبرودة والحكم بان الكل اعظم من الجزء ويسمى
وهو العلم الحاصل بالنظر والاستدلال ويسمى نظريا وكسبيا واما قسم الكلام لان العلم
وهو علم الله تعالى لا يوصف بكونه ضروريا وكسبيا والنظر في ترجيح احد الاحتمالين على الاخر فرع قطع او ظن
بقوة ترجيح عند الناظر وتقوله من غير قطع عند العلم واعتقاد والاول ان يقال ان الناظر بين الاحتمالين الراجح
عند النفس في الاحتمالين الى احدهما من غير قطع او هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين من غير قطع لان
الظن ليس الترجيح وهو اثبات الرجحان بل هو اعتقاد الرجحان واذا استاذي الله تعالى ان في نفس
ذلك التاءي برهانا ومن الدقائق الرجوع عند النفس بهذا هو قول اهل الحق الغوية كما علم الله تعالى
سبحانه حاجة هذا النوع التعريف الى اعلام بعضهم لبعضا ما في نفوسهم بتعيين بعضها ما قصدهم الى الذي
الواحد بتحصيلها قدره مع تركيب القاطع الصوتية عنايته به فانه من هذا النوع الاختياري قصد علم
غير الى حاجته من غير قصد مستقل عند عنها ومن اقتدف التركيب صوت العبارات فيما
منها موضوعا بحسب سهل ما وضع لمعنى فالنظر في انواعه وابتداء وصفه وطريق معرفته اقول فارغ من
بيان المبادي الكلامية شرع في بيان المبادي اللغوية اي يحتاج الوصول اليها وهي منسوبة الى اللغة
باعتبار كونها من مبناها وقدم على الكلامية تبين بها السبب الموجب لوضع اللغات فقال
لما علم الله سبحانه حاجة هذا النوع التعريف وهو نوع الانسان لكونه مجبولا للاشتراك الطبعي
معرفة الدلع وذكر ما تذكر تحته اياه بقوله لقد كرمنا بني آدم الى العلام لبعضهم لبعضا ما في نفوسهم
من الدلع غراض وكلمة ما مفعول ثان للاعلام والاول لبعضها تحصيل مقاصدهم اي ليستقيل هو
تحصيلها فان كل واحد منهم الاستقل بنفسه تحصيل جميع ما يحتاج اليه في معاشه من الماكول والملبوس
والمشروب والمركب والمسكن وغير ذلك فيحتاج الى الاستعانة بغيره ولما كان
الاستعانة بغيره الا باعلامه ما في ضميره من الكوامن وازالة الاطلاع على ما في ضمير عزه اقدره الله تعالى
اي اعطاه الله القدرة فتحصيل هذا المقصود مع تركيب القاطع الصوتية عنايته منه الله تعالى به
واما اختيار تركيب القاطع الصوتية للاعلام فلانه اخف الاشياء الصالحة للاعلام في سائر
الاوقات الافتقاديته لان القاطع كيفيات تعرض النفس الفرور الى حاصل منه بلا تعب ومشقة غير
انه قد تكون اخف من غيرها فلهذا اولى بالاعتبار ولانه تقدر بقدر الى جهة مقدور عليه فيقدر
وقت الى جهة اسهل ومستغنى عن علاقة اليه فيكون اولى من الاشارة ولذا منع عدم فضيلتها نسبيا
نبها الى مباشرة فعل غير ضروري كيف تشتمل في عموم القدرة او الذي كمن اعلم جميع الاشياء
بها فان من الامور ما لا يقدر الاشارة عادة الله وصفاته والاشياء الغائبة وجميع

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من وقوع الشركة الذي تسميه بخس وجمهور الاصوليين الكلي المطلق بالعام والجزئي وهو ما يمنع نفس تصوره
وقوع الشركة بالخاص وقد وافقهم على تسمية الجزئي بالخاص الجمهور فانه خاص حقيقي عندهم لكنه
غير منحصر فيما دون الجزئي الذي ينقسم الى خصوص النجس والنوع والعين ولم توافقهم على تسمية
الكلي المسمى مطلقا بالعام فانه اطلق هو المتعرض للمفردات دون الصفات وهو اللفظ
الدال على الماهية من حيث هي هي بغير اعتبار قيد معها والعام وهو اللفظ الدال على الماهية مع
التعرض للكثرة غير محصورة فالمطلق هو الدال على النفس الماهية والعام على ما صدق عليه الماهية
من الافراد فقد يصدق احدهما على الآخر كما سياتي من الفرق بين الكلي والعام ثم قول المصنف
الكلي الذي تسميه بالعام يحتمل ان يكون من هذا الصفة الكاشفة للكلي فيكون من اضافة
تسمية الكلي وهو الذي تسميه بالمطلق فيكون هو الموافق لما ذكره الشيخ شهاب الدين السهروردي في
التنقيحات حيث قال ان من الناس من اصطلح على تسمية الكلي الذي نفس تصور معناه كما
وصفها الشركة بالعام ومانع ذلك بالخاص ويحتمل ان يكون تخصيصه للكلي تقييدا له فيكون المعنى
المعنى على تسمية الكلي الذي هو نفس بتسميته مطلقا عند الاصوليين بالعام وعلى هذا يكون الكلي
المسمى بالعام عند البعض اخص مما ذكره الشيخ شهاب الدين لان ذلك مطلق الكلي وهذا الكلي
مخصوص فيكون اصطلاحا آخر وحمل كلام المصنف على هذا الوجه اقرب الى الصواب لان
الاصوليين لا يسمون الكلي مطلقا بالمطلق فان المقيد الخ قد يكون كليا فان القيد الاخرجه
عن الكلية فان التقييد الكلي بتمامه لا يوجب كونه جزئيا ثم اراد المصنف بيان ان العموم
من عوارض المعاني دون الالفاظ فذكر اولا وجه الفرق بين اشتراك المعنوي واللفظي وسمي وقوع
الاسم المشترك بين معنى ضعي وعلم شخصي على الدول الجنسي والا لعلم ثم اشتهر من الفرق كون
العموم من عوارض المعاني فقال واعلم ان الاشتراك في الاشخاص الانسان كزيد وعمرو وبكر في
الانسانية ليس في مجرد اسم الانسان بل الاشتراك فيها في مفهومه ايضا وليس وقوع الانسان عليها
على اشخاصه كوقوع زيد على جميع اشخاصه ايا كان بحيث صدق زيد على كل واحد منهم في
ذلك لان وقوع الانسان عليها اي على اشخاصه لو تم فانما هو باعتبار معنى كلي مطابق لكل
احد منهم ووقوع زيد على كل منهم ليس بهذا فانما هو باعتبار خصوصه وتشخصه لا باعتبار معنى
كلي مطابق لكل واحد منهم تم اوضح هذا المعنى وهو ان وقوع الانسان على اشخاصه باعتبار معنى
كلي مطابق لها دون وقوع زيد على كل منهم بهذا فانما هو باعتبار خصوصه لا باعتبار معنى كلي مطابق
بقوله ولو ارادت رجلة مجهول الاسم عندك كملت بانه انسان من غير ان يعرف اسمه
ابو جود معنى الانسانية فيه ولا يحكم عليه بانه زيد حتى تسال عن اسمه فتعلم انه زيد فكذلك
علمه بانه انسان بدون معرفة اسمه يدل على انك تخيلت في ذهنك من الاشخاص الانسانية
التي زايتها صورة كلية بان جردتها منها مطابقة لكل واحد منها فتاع لك الحكم عليها

بالانسانية باعتبار وجود ذلك المعنى الكلي فيها بدون ان يعرف ان اسم انسان وكم يقبل من هذا
على ان الطلاق زيد صورة كلية مطابقة لكل من سمي بزيد كما سمي بزيد لوجود ذلك المعنى فيه
فدل على ان الطلاق المشترك المعنى على اشخاصه كالانسان باعتبار معنى كلي وكالطلاق المشترك اللفظي
كزيد اذا كان علما لجماعة انما هو باعتبار وضع لكل منهما على الانفراد فلهذا اقتضى المشترك المعنوي
جمع ذلك بلفظ جاز اطلاقه على واحد فيه ذلك المعنى الكلي وان لم يعلم وضعه لخصوصه بخلاف المشترك اللفظي
هذا الفرق وهو ان وقوع المشترك المعنوي على الاشخاص بمعنى كلي ووقوع المشترك اللفظي على المعين بمعنى
يختص به لا المعنى كلي وعرفت ان وقوع اسم الليث على الاسد الجنسي الحسي باعتبار
لا مع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه وقوعه اي وقوع اسم الليث على شخص انساني باعتبار كونه
بحيث لو تصور نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه وعرفت ان مفهوم اي مفهوم اسم الليث
مختلف بالاعتبار بمعنى اي باعتبار كونه اسما لجنس الاسد وباعتبار كونه على شخص انساني مع ان اللفظ في
الاعتبارين واحد غير مختلف عرف ان العموم من عوارض المعاني دون الالفاظ لان اللفظ الليث
في المفهومين المختلفين واحد وقد صح العموم في احدهما اي الاسد الجنسي وهو المعنى الخصي دون
المعنى الآخر وهو المعنى العلمي لو لم يكن المعنى معتبرا في عروض العموم بل كان اللفظ هو المعتبر في عروض
العموم لما ثبت العموم لواحد منهما دون الآخر بل كانا متساويين في المنع الآتي في المنع من الشركة
وهو عدم العموم او في عدم المنع من الشركة وهو العموم لاتحاد اللفظ فيهما لان اللفظ الواحد لا يكون
يكون عاما وغير عام معا وهذا ان علم ان لفظ اللفظ هو المعتبر في العموم فقط بدون اعتبار المعنى
اصلا اما لو اعتبر اللفظ بانضمام المعنى فلا يلزم هذا الجواز ان يكون لفظ واحد عاما باعتبار معنى وغير
عام باعتبار معنى آخر فيكون من الاضداد كما ذكره والدليل على انه لا يجوز ان يكون العموم من عوارض اللفظ فقط من غير اعتبار المعنى مع وجوده
الوجود بل لا بد من اعتباره واعلم ان السالمي ذكر انه هو الذي ذكره بعض الكلامية وعدوه انفا هو باعتبار صدق
على كل واحد من جزئياته وعروض العموم بهذا المعنى للمعنى مما لا نزاع فيه بل النزاع في العموم باعتبار الشمول
فان رجلا في رجال كل واحد منهم يصدق عليه انه رجل بمعنى الشمول ثم تاب ويصح ان يقال ان العموم من عوارض
اللفظ باعتبار معناه بان يكون معناه صيغا مطابقا للكثرة فيكون اللفظ صيغة عامة لهذا
الكثرة وهذا البيت الى آخره مسالة الدليل يدل على ان العموم لا يكون من عوارض اللفظ
بدون اعتبار المعنى لانه لو كان من عوارض اللفظ باعتبار معناه فانما يقبل معناه بان العموم من عوارض
الالفاظ ليس مراده بان اللفظ يوصف بانه عام مجردا عن المعنى فان ذلك لا وجه له بقوله قوله تحقيق
ان قلت قد بينا ان فيما لك الامر تثنية من حيث هو وكونه كليا والجمع وهذا موجود في الجمع
بدون الموجود فيه دون العينين للزوم التخصيص المانع من اعتبار الشمول وذكر التكليف الترغيبي لان
في الاعتبارات الثلاثة فانك ان الدال على اي منها اعتمد بقوله التالي فتحرر رتبة مطلق التثنية
دال على واحد في الخارج غير معين لدعام بمعنى الشمول المعنوي العدم تصور عشرة مع مبنا قبلها

في

قال بعض افاضل اللغة يقول
فيما لك يعني من حيث هو
وذكره كليا يعاد الجمع
والاول هو موجود في الخارج

مستعمل في معنى لا يجاوز احدهما لانه ان كان مستعملا فيما وضع له اولا كان حقيقة والا فمجاز وانما قيد بالمعنى ليخرج نحو التصحيفات العوام لانها الى الوضع وان اشتهر منها لعدم الوضع وانما عماد تبينهما لان النظر في حقيقتها كاف في ذلك قوله مستعمل قيد وهو اختيار بعضهم احتى بنا الى المجاز يستلزم الحقيقة والا فخلو الوضع عن فايده وضعف بانها التجوز واتحققون لا يستلزم والا لكان كل مجاز حقيقة ويلزم عليه ساق دساقته الليل حقيقة وهذا مشترك الالزام فان نفي الوضع الملزوم فيقال لو لم يكن موضوعه لمعان ثم استعملت في غيرها وليست وقيد الحق ان لا مجاز في التركيب لان حقيقة لاسناد خلافا لبعد القاهر حيث جعل في المفرد والتركيب وفيها كما صيان التحاني لطلعتك ولمن يستقر له منع الاستلزام وادعى ظهور المجاز في التركيب في نحو طلعت الشمس ومات زيد لاستعمال مع ما وضع له والوضع لان يتوارث من وضع حقيقة ولم يستعمل الا من في الآية وعصى الى في غير امتعرف والارض لان تعطاف وعصى الدال على الحديث والزمان اقول اتفق العلماء على ان الحقيقة لا تستلزم المجاز ولكن اختلفوا في ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا فقيل يستلزمها وهو اختيار بعض اصحابنا واستدلوا عليه بان لو لم يكن المجاز مستلزما لها لزم خلو الوضع الاول عن الفايدة والتالي منتف والملزوم كذلك بيان الملازمة ان فايده وضع اللفظ كصحة استعماله فيه وقد فقدها بهم والتالي باطل فالمقدم مثله بيان بطلان التالي ان الوضع علة تامة فازا لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لم يكن صحة الاستعمال في المعنى المجازي حينما وضع لاول عن الفايدة وهو لا يقول به احد وقد يجاب عن هذا الدليل بمنع الملازمة فانه يكفي في صحة الاستعمال في المعنى المجازي كون المعنى الحقيقي صالحا للقرينة الدالة على ارادة المجازي وهذا القدر ثابت في كل مجاز وان لم يستلزم الحقيقة وضعف هذا الدليل بمنع الملازمة بانا لا نسلم انه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لخلا الوضع عن الفايدة غير سنده في الاستعمال في موضوع له لجواز ان يكون له فايدة غير سنده في الاستعمال في الموضوع له جواز ان يكون له فايدة اخرى وليس استناد بعضهم الى بيان الفايدة الجواز الاستعمال في المجاز وليس عدم الفايدة المذكور يجوز ان يتعلل في الموضوع له استعمال في المجاز وذهب المحققون منا ومنهم الى ان المجاز يستلزم الحقيقة واستدلوا بانه لو لم يكن مستلزما لها لزم ان يكون نحو قامت الحرب على ساق ودب الليل حقيقة والالزم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان هذه الامثلة مجازات في موضعها المستعملة فيها فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان الحال مجردا حقيقة لانتفاء وجود الملزوم وانما الملازم اللازم فلعدم هذه الامثلة مجازا في معانيها التي هي مجاز فيها فلم يكن لها حقيقة اذ لو كان لكان مستعملا فيما كان الاستعمال في الوضع الاول شرطا في كون اللفظ حقيقة والفرض انها لم تستعمل الا فيما لم يوضع لها وهذا الدليل مشترك الالزام بمعنى ان كما يلزم به الزام القائلين بالاستلزام كذلك مذهبهم يلزم الزام القائلين للاستلزام ايضا كما يلزم

ان يبدل بعض الالفاظ ببعض ان يضع القبل المفهوم الفلاني وبالعكس فلو لحان واجبا لما جاز ذلك واعتبر باستعمال الاسماء والاعلام فانها ليست بتوقيفية بل وضعية بمعنى انها يجوز ان تنقل بها فهما وابدالها بغيرها في اول الوضع وبعده وانما وقوعها فيه خلاف القاضي ابي بكر الباقلاني في فان نقل الاسماء الشرعية والخلاف مفروض في الاسماء اللغوية المستعملة في الشرع كلمات الصلاة والصوم والزكاة بل خرجت عن وضعها ام لا فقال القاضي لم يخرج عن وضعه وتلك الكلمات مستعملة في عين معانيها اللغوية وانما دارت البقرة في الشرع شرط الابقرا شرعا وذهب اكثر اكثر الفقهاء الى وقوعها وان الالفاظ المذكورة حقائق شرعية اما بالنقل الشائع من اللغة الى معان قصدها الشارع بها فنقلت بجزات لغوية ثم صارت حقائق في المنقول اليه لغلبة الاستعمال كما يتبادر الى الذهن عند اطلاق الخمر على الشراب المعتصر من العنب مثلا وان كان اصل وضعه في اللغة لكل ما خامر العقل وقيل انما صارت حقائق شرعية بالنقل الشائع من الشارع وقيل بالوضع الابتدائي من الشارع وقيل بالنقل الشائع من الشارع وهو مقول على بعض اصحابنا حيث قالوا انها مجازات صارت حقائق بالغلبة او موضوعة ابتداء وبازاء المعاني الشرعية من غير النقل من اللغة واليه ذهب جماعة من الفقهاء والظاهر انه مختار المصنف حيث جعل قولهم قاطعا بها مجازات صارت حقائق غلبة وان كان مقصودهم ومذهبهم الى انها بقيت مجازات لغوية ثم بلغ مرتبة الحقيقة الشرعية بالنقل الشائع من الشارع كما يذهب اليه جماعة من المحققين وقد مر في اول الكتاب ان الاصل في الالفاظ الاشتراك وضع الالفاظ المذكورة لمعاني اخر غير المعنى اللغوي يلزم تشريف تلك المعاني بالتكليف في سائر الاعصار بالتوقيف عليها الى والا الى زمان لم يكن فيها تعلم بالتوقيف عليها لزم تكليف ما لا يطاق فانهم مكلفون بفهم معانيها والعمل بموجبها وهو لا يفهمون بدون التوقيف وهو تكليف بما لا يطاق وكيف يعلم بالتوقيف عليها لان التشريف بالتوقيف انما يتحقق بالنقل الشائع القاطع بهوا لتواتر وكم يثبت التواتر والاحاد غير مفيد في اثبات هذه الامور لعدم قيام الحجج بها والجواب منع اجازة اي اجاز التكليف بما لا يطاق فالاستدلال بالتزامه اي بالتزام التكليف بما لا يطاق فانه ممنوع عندهم وان كان متنازعا عند غيرهم فلهم منع بطلانه واجابة منع تكليف التكليف بما لا يطاق بمنع ان ذم التكليف بما لا يطاق بان يقول الرب لم ذممتم التكليف بما لا تطيقون تقدير وقوع ومساءلة التشريعية وان سلم ذلك لكن لم قلتم بفهمها قبل فهمهم اياها وليس كذلك وليس بلازم من كون فهمها لازما لتوقيفها ولكن لم قلتم انه يلزم التوقيف بالنقل المتواتر ثم لم يجوز ان يكون فهمها لازما لتوقيفها بالنقل الغير المتواتر كما يعرف بالتكرر والتواتر بعد ان لم يكن كذلك مرة بعد اخرى كما في تعاقب الاوامر والنواهي المتعلقة بالمكلفين بالاشارة من بعد اخر ويدل على ان مذهب المختار ما قلناه ان الصلوة في الشرع لا تقع الا على الاركان المخصوصة المعلومة كالركوع والسجود وغيرهما والزكوة لا تقع الا على المال المخصوص بهو سبع عشر من نصاب حولي والصوم لا يقع الا على الامساك خاص وهو الامساك عن المفطرات الثلاث المعلومات بهذه الاسامي الشرعية والحج لا يقع الا على افعال مخصوص مشهور وهي في اللغة الدعاء والزيارة والزكاة النمو والصوم الامساك ويطلق والحج القصد المطلق ولا شك ان معانيها الشرعية بهذه المثابة بمعنى ان معانيها اللغوية وهي حقيقة فيها بتبادرها الى الذهن عند اطلاقها بلا قرينة فكانت حقائق بوضع الشرع وهو المطلوب وفي كلام المصنف اشعار بذلك حيث قيد كل من الصلوة والزكوة والصوم والحج بقيد شرعي فانه لم يقيد الصلوة بقوله ذوات الركوع والسجود ولا الزكوة بقوله المخرجة من المال المخصوص ولا الصوم بقوله الامساك عن المفطرات الثلاث ولا الحج بقوله القصد الى البيت الحرام ليتميز الاول عما سمي الشرع فانه لم يرد بها الشرع المطلق الامساك والقصد لكنه قيده بقوله نوعي والقصد الشرعي ثابت لهم كما يثبت لغيرهم المعاني اللغوية بطريق المجاز فافهم

شبكة الألوكة www.alukah.net

وان وقع الى آخره وانما قال ما سمناه اوضح ولم يقل صحيح وغيره فاسد لان كونها حقايق شرعية ومجازات بحوت حقايقها بتقارن ويتحققان في الاحكام الشرعية من اول الوقع المترتبة في النذر واليمين وغيرهما الحق ان المجاز في اللغة كاطلاق الاسد على الشجاع واطلق رجل البليد وقالوا اظهر الطريق ومحته وجناح السفر وساب له الليل وقالت الحرب على ساق ليست حقايق نوعيه لانها حقايق نوعيا فظهر دعوى الاشتراك وكونها مشتركة ما سبق بالسبق منها عند الاطلاق اختلف الاصوليون في ان المجاز واقع في اللغة ام لا فذهب الجمهور الى انه واقع في اللغة وهو الحق وذهب ابو اسحق الاسفرائي الى انه ليس بواقع فيها وتابعه في هذا قوم واستدل الجمهور بان اطلاق لفظ الاسد على الرجل الشجاع واطلاق على الرجل البليد مخالف وقوعه في كلام العرب وكذا ثبت انهم قالوا اظهر الطريق ومحته وجناح السفر وساب له الليل وقالت الحرب على ساق واشبه منهم هذه الاستعمالات فلابد اما ان يكون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز اذ لا قايل بالفصل لا عرف ان اللفظ المستعمل لا يخلوا عنهما والحقيقة منقسمة الى المجاز وانما قلنا ان الحقيقة منقسمة لانها حقايق نوعيا بالاتفاق فان لفظ الاسد حقيقة في الحيوان المفترس والحيوان في البهيمة الموصوفة والظهر والمحن والجناح والساق في الاعضاء المخصوصة للحيوان واللحية في الشعر النابت عن شحمة الاذن فاذا كانت حقايق نوعيا لا يكون حقايق فيها اذ لو كانت حقايق فيها ايضا لكانت مشتركة وهو باطل لوجهين الاول ان الاشتراك على خلاف الاصل والمجاز وان كان ايضا على خلاف الاصل لكنه اولى من المشترك واليه اشار بقوله ولان الاشتراك الخ الثاني انها لو كانت مشتركة لما سبق الى الذهن عند الاطلاق هذه المعاني التي يسبق منها اليه وهي الحيوان المفترس في الاسد والبهيمة من الحمار وكذا البواقي ضرورة انه وفي دلالة المشترك على معانيه والازم باطل لان عند عدم القرينة يسبق الى الذهن منها عند اطلاقها المعاني المذكورة واورد على الملازمة وهي انها لو كانت مشتركة لما سبق بالسبق منها لجواز كونها مشتركة لكن غلب الاستعمال في تلك المعاني فيسبق الى الفهم عند الاطلاق لذلك واجيب بانه لا اعتبار بهذا السبق لاجل هذا القارن والازم كون الشيء

العارض لحقيقة وهو باطل للمعروض اذا قطعنا النظر عن كليتي وجوده من العوارض لقطعنا المشترك بالتوقف وغيره بالتبادر وقد بينا ان التبادر الى غيره علامة المجاز وان المجاز اولى من الاشتراك ولو سلم ردها نقول لانسلم ان هذا السبق لا اعتبار له فانه متى امكن السبق لهذا السبب يعتبر في اللازمة المذكورة وهو ظاهر الاستاذ لو وقع فان افاد مع قرينة لم يحتمل غير ما افاد فكان حقيقة او لا معها فكذلك لان الحقيقة لا يفتقر اليها ايضا فالتغير للحقيقة ممكن فالعدول مع الحاجة ولا ضرورة بعد قلنا لا يفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة والحقيقة والمجاز صفتا اللفظ دون القرائن المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول للقواعد المعلومة من علم البيان استدل الاستاذ على عدم وقوع المجاز في اللغة بوجهين الاول انه لو وقع المجاز فاما ان يكون مفيدا فان لم يفد فهو عبث وان افاد فاما مع القرينة او بدونها وعلى التقديرين يكون حقيقة اما على تقدير الاول فلانه مع القرينة لا يحتمل معنى آخر غير الذي دل عليه ولا يسبق الى الذهن غيره فان اللفظ مع القرينة حقيقة لذلك المعنى اذ لا يعني بالحقيقة الا ما ثبت ومعناه الى الذهن عند اطلاقه واما على التقدير الثاني فهو ان يفيد معناه المجازي بدون قرينة فيكون حقيقة ظاهرة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا ما يفيد المعنى بلا قرينة فيلزم عدم وقوع المجاز على تقدير وقوعه وهو محال الثاني انه لو وقع المجاز في كلام العرب لزم وقوع العبث فيه وهو بعيد لكونه مخالفا للبلاغة اما اللازمة فلانه اما ان يعبر عنه بالمجاز الا ويمكن ان يعبر عنه بالحقيقة فالعدول عنها مع الحاجة اليها واستغنائها عن القرينة الى المجاز المفتقر اليها بلا ضرورة عبث والجواب عن الاول انا نختار انه يفيد المعنى بقرينة ولا يفيد بدونها اذ لم يكن مشهورا وكونه حقيقة على التقدير الاول ممنوع فانا لا نسلم انه اذا لم يحتمل معنى آخر يكون مع القرينة حقيقة وذلك لان الحقيقة والمعنى وصفان للفظ دون القرائن المعنوية فلا يكون شيء منهما صفة لمجموع اللفظ مع القرينة فلا يكون الحقيقة ايضا صفة للمجموع والجواب عن الثاني منع اللازمة وهو انا لا نسلم لزوم العبث وانما يلزم ذلك لو لم يكن للمجاز فائدة الا الدلالة على

الذي دل عليه للحقيقة بلا قرينة وهو ممنوع فان العدول عن الحقيقة الى المجاز لغير فائدة يعد عبثا عند اهل اللغة وان كان لفائدة يعد بليغا وعلم امثلة هذا التوصل الى اقامة الوزن وتحقق القافية: السجع والتجنيس والمقابلة والقلب وغيرها فانه قد لا يتحقق ذلك بالحقيقة وقد يتحقق بالمجاز ومنها الاحتراز عن الثقل على اللسان كالمشتق للداهية او لغاوٍ معناها كقصار الى جنبه او لسلامة لفظ المجاز او عظمته نحو قولك سلام على المجلس العالي او زيادة بيان كقولك رأيت اسدا فان فيه من المبالغة ما ليس في رأيت انسانا شبيها به او زيادة بيان كقولك رأيت اسدا فان فيه من المبالغة الاسد الى غير ذلك من الفوائد المعروفة في علم البيان وهو ان القرآن ليس كمثله شيء واسئل القرية يزيد ان يقضي وهو يجوز بالزيادة والنقصان والاستعارة ومنعت الظاهرية اما في الاول فهو للتشبيه حقيقة اي ليس كذاته شيء واسئل الدين فان امتنع اسئل بما امتنع به اي نفسه والقرية مع الناس وان سلم انها المجاز ان فاطلاقها كاطلاق اسم بنى مجزة لا يمكن وكذلك خلق الارادة في الجدار وغارضت بان المجاز كذب ولذلك يصدق نفيه وركيك فيضان القرآن عنه وانما يصار اليه للعدول عن الحقيقة ولجاز وصف ما يجوز وأجيب بليس بقيا للتشبيه والاتناقض فان التقدير ليس مثل مثله شيء والمثل في الآية زائد لان المشارك في الصفات حقيقة فان قيل سلب الحكم لم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز ان ينفي مثل المثل لعدم المثل وهو باطل قلنا ولا نسلم انه لا يقتضي بقيه فلان ممكنا والبقي كذا للمبالغة مجاز واتم تقولونه والقرية محل الاجتماع لانفس المختصين وكلام الله معجزة لتضمنه التحدي وليس على ان المجاز في غيره نوع بلاغة في نحتها الا بهارة واستغل الرأس شيبا واحفض لها جناح الذل باع اشتهر الله نور السموات وخراسية ستة مثلها الله يستهزئ بهم كلما او قد نارا للحرب وكونه كذبا واكبكما وعند الجبائي ممنوع وانما لان كذبا لو ثبت حقيقة وقد يكون باطلا وانفع من الحقيقة ومنطوقا به مع القرينة لقصد البلاغة او صافة فعالي توصف ولم يرد المجوز لا ذكر ان المجاز واقع في اللغة اراد ان يذكر انه واقع في القرآن ام لا فذهب الجمهور الى انه واقع فيه ومنعت الظاهرية وقوعه فيه استدل المصنف بقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز بالزيادة لان معناه

الموضوع له مثل مثله وهو ليس مرادا لانه لو اريد ذلك منه لزم ان يكون لله مثل
وهو خلاف للمقصود فان المقصود منه التوحيد واثبات المثل منافيا ولزم منه نفيها
فيه قال لانه اذا كان له مثل يكون هو مثل مثله لكونهما مشاركين فيلزم من نفي مثل
مثله نفيه فاجاب عن ذلك فاذا تقدرت الحقيقة ازيد المجاز وهو نفي مثله بالطريق
المجموع من الضاف والمضاف اليه فيكون بالزيادة وقوله تعالى واسئل القرية
فانها مجاز بالنقصان فان القرية اسم لمكان مخصوص تقيم فيه الناس وهو جماد لا يكون
مسولا فاطلق المضاف اليه واريد به مجموع المضاف والمضاف اليه وهو اهل القرية
فيكون مجازا بالنقصان وقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فانه مجاز من
باب الاستعارة فان الارادة حقيقة صفة تخصيص بعض المرادات على بعض على
وجه خاص بزمان خاص ولا يتصور ذلك الا فيمن له شعور والجدار ليس كذلك فاستعير
لما شابهها وهو الميل الى الانتقاض القائم بالجدار وفي قوله وهو تجوز بالزيادة
والنقصان والاستعارة لف ونشر فقي الآية الاولى تجوز بالزيادة وفي الثانية
وفي الثالثة بالاستعارة وهي نوع من المجاز بان يكون العلاقة فيه المشابهة
صفة وصفية الظاهرية وقوع المجاز في الآيات المذكورة اما في قوله ليس كمثله
شيء فانه لنفي التشبيه حقيقة فانه كان مستعملا في مفهومها الوضعي والتشبيه اي
ليس كذاته والمثل وهو العين والذات حقيقة كما في قوله تعالى فان آمنوا بمثل
ما آمنتم به اي بنفس ما آمنتم به وهو القرآن او دين الاسلام اذ لا مثل
فيرا وعينه ويقال مثلك لا يفعل كذا اي نفسك واما في قوله واسئل القرية فلان
القرية مجمع الناس دون الجدران فانها مشتقة من القرا وهو الجمع ومنه قريت
الماء في الحوض اي جمعته وقريت الناقة لبنها في الضرع اي جمعته والقرا للحوض
اجمع الماء فيه والقرا اي للضيافة لاجتماع الناس فيها والقرآن لجمع السور والآيات
فلا يتجه السؤال عن المجنون ولئن سلم انها عبارة عن الجدران دون الناس
المجتمعين هناك فيها طواب بنى بمعجزة له تعالى فيجوز السؤال عنها
فتفهما والزمان الذي وقع فيه الامر بسؤالها زمان الينوة وخرق العوايد
حاجة الى حذف الاهل واما في قوله يريد ان ينقض فلان وجود حقيقة الارا

في الجملة ممكن يخلق الله تعالى فيه الارادة معجزة للنبي في زمان النبوة ووقوع الخوارق
العدول عن الحقيقة ثم عارضت الظاهرية الاستة الآيات المذكورة بما بقية اولتها اخرى و
قلت ما ذكرتم وان تملى وقوع المجاز في القرآن لكن عندنا ما فيه الاول المجاز كذب لانه
خبر تعبية فيقال ليس الرجل البليد بحمار والشجاع باسد ولكن مجاز كذب فوجب صيانة القرآن
عنه اقول انا نركيك على حلات الاصل فيضان القرآن الذي هو افصح الكلام عند الله
انه ما يقال اليه عن العجز عن التعبير بالحقيقة فلا يجيء وقوعه في القرآن لان الله تعالى منزه عن
العجز قلت ان يعبر عن المعاني بالمعاني الرابع انه لو كان المجاز واقعا في القرآن الذي
هو كلام الله تعالى القائم بذاته وليس بصحيح وصححنا له بالتجوز لصحة اطلاق الشيء على قائم
بالشيء منه ولكنه يستحيل وصفه تعالى بالتجوز بالاتفاق فلا يكون المجاز في القرآن واسموا
عن الظاهرية عن دلائلهم ومعارضتهم اما عن دليلهم بان قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي
التشبيه حقيقة فهو انه لا يستقيم ذلك لانه لو كان نفيا للتشبيه حقيقة لتناقض كلام الله المنزه
عن التناقض لانه يكون التقدير حينئذ ليس مثل مثله شيء وفيه اي في نفي مثل المثل اثبات
اي اثبات مثل المثل لان نفي مثل المثل مستلزم لمعقل المثل لانه لا يمكن نفيه بدون
تعقله ويلزم من تعقله تعقل المثل لان مثل المثل لا يعقل بدونه اذ المماثلة انما تكون بين
فيلزم التناقض ضرورة انه مثل مثله واما قولهم المثل بمعنى العين ممنوع لان المثل
حقيقة هو غير الشيء لكنه مشارك له في الصفات لا عينه كما قال ابو يوسف مثل الجنة
والنار في ذلك مطاردة فيكون المثل في قوله آمنوا بمثل ما آمنتم به زايدا اذ لو قالوا
هو بمعنى العين جاز انهم خلاف مذهبهم وهو المطلوب ولو قالوا هو مشترك بين المثل
والصفات المغايرة للذات وفي الذات حقيقة فالاصل عدمه والمجاز اولى منه فان
قيل من طرق الفهم ان قوله تعالى ليس كمثله شيء سيق لكل ان الموضوع فيه نكره في محل
موضع النفي فيلزم منه بحسب نفي مثل المثل وهو اي نفي مثل المثل
لا يصدق الا شيء انه مثل مثله لاستحالة مثل المثل وهو اي نفي مثل المثل
عند العدم المثل الباقي من نفي عنه لعدم تحقق مثل المثل مع وجود المثل فلا تناقض اجيب
بان السبب الكل وانكان غير المقتضي لثبوت الموضوع لا يقتضي ايضا نفي الموضوع ومثل
هذا المثل سيق لعدم المثل ولزم النقض ولئن سلمنا انه يقتضي نفي الموضوع ومثل المثل عدم

لكن النفي هكذا وهو نفي مثل المثل لعدم المبالغة مجازا وانتم تنفونه فيلزم منه نفض ما حكم وتبرئ
المطلوب فيرتفع الحوال والجواب المذكور بحث اما نقد السوال فان قوله سلب الكل فلا يقتضي ثبوت
الموضوع غير نافع ههنا لان هذه الآية لا يمكن صدقها لعدم موضوعها لان موضوعها
هو ينحقق لا يمكن انتفاؤه وعلى تقدير امكان انتفائه لا يترتب عليه ما ذكره من جواز
نفي مثل المثل لعدم المثل اذ لا مثل لعدم الموضوع فجواز نفي مثل المثل لعدم المثل لان
جواز نفيه لعدم المثل يتحقق لجواز تحقق الموضوع اولا وانما كان يتفرع هذا على عدم الموضوع
لو كان الموضوع المثل وليس كذلك واما نقد الجواب فلان قوله والنفي هكذا للمبالغة مجاز
غير مستقيم لان نفي مثل المثل عن الاشياء كلها لا يصدق الا لعدم تحقق المثل فسلب
يتفرع على هذا لا يكون مجازا مع انه لو فرض امكان سلب يتفرع هذا لا يصح المجاز
لان مثل المثل مذكور صريحا والسلب وارد عليه فيكون حقيقة سواء حدث سلبه بواسطة
او ليس بواسطة اولا مثل لكن ليس لمثله مثل ان امكن فلم يستعمل ههنا شيء مما فرض
له جوابا ذكره الصيف وآخر رجعته من المحقق ان هذا الكلام وهو قوله ليس كمثله
شيء محمول على حقيقته وامكان ليس بزائد ويلزم منه نفي المثل مطلقا بالبرهان الذي
يطرق براهين وهو الاستلزام لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فان وجود مثل المثل لازم
وجود المثل لانه اذا كان للمثل مثل يكون هو مثلا لمثله مثل ضرورة ان المماثلة انما تتحقق
من الجانبين فيلزم من نفي اللازم وهو مثل المثل نفي الملزوم وهو المثل بطريق ما ليس كمثله شيء
وهو نفي المثل بانع الوجوه اورد ولا يخرج هذا الكلام على حقيقته وهو نفي مثل المثل لانه
يلزم منه المحال وهو نفيه تعالى اذ لو كان موجودا كان مثله لمثله لما ذكرنا ان المماثلة انما
تتحقق بين الجانبين وهو سبق اجيب بانه اذا كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم نفي هذا
الوصف عنه فان نفي هذا الوصف انما يبقى الموصوف وهو ممتنع لذاته اذ يبقى المثل وهو ممكن
بل محال ان يتصف بهذا الوصف فان الصفة يستدعي ان يقوم له مثل ولا يمكن ذلك فان
المثل هو الذي له الحقيقة وممتنع ان ليس له حقيقة فيمتنع ان يكون مثلا لمثله
اما الجواب عن قولهم ان القرينة قوله تعالى واسئل القرية فمحل ان من قولهم ان القرينة
محل الاجماع لبعض المحققين اذ هو الجدار في الذهن وهذا سيت لمرام القوم
والاستدلال لبعض المحققين بطريق المجاز دعوى للاشتراك والحال انه تحقيقه لا يمكن

حمله على المشترك وفي المجاز والاشتراك لانه لو كانت للقدر المشترك لما جاز ذكرت الية
منه الى الذهن عند الاطلاق بلا قرينة لعدم دلالة العام على شيء من الدلالات الثلث
واما قولهم يمكن تطبيق القرينة بالجواب المبني عند سواله معجزة له فليس بصحيح لانه الجامع لكلام
ابطال معجزة للنبي عليه السلام بذلك ولم يتحقق التحدي عنه الا بما سوال المذكور اذ لو
كان ينقل وهكذا الجواب بعينه عن قولهم وكذلك حمل الارادة في الجدار على الحقيقة
لو سلم حمل هذه الايات على حقائقها بالتكليفات المذكورة لا يمكن وقوع المجاز عن
القرآن لو قوعه في مواضع لا تحصى ولا يمكن الاخلال الطريق مثل قوله تعالى لا يجزي
حين يجزي الا بها فان الابهار لا يجزي بل الا يجزي بها وقوله تعالى واشتعل الراس
شيبا فان الراس غير مشتعل فاريد بالاشتعال الراس كثرة بياض شعره لا حقيقة
الاشتعال وقوله تعالى واخفض لهما جناح الذل فان الذل لا جناح له فهو استعارة للتواضع
وقوله تعالى الحج اشهر معلومات فان الحج اوقات الحج اشهر معلومات لا نفس الحج وقوله
تعالى الله نور السموات والارض اي منورها وقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها فان الاطلاق
الاول على جزاء الحسنة مجازا بطلان السيئ على السيئ لان جزاء السنة لا يكون سنة بل
حسنة وقوله تعالى الله يستهزئ بهم اي مجازيهم باستهزائهم لان حقيقة الاستهزاء
محال على الله تعالى وقوله كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله فان الحرب ليس نارا حقيقة فهو مجاز
عن السعي في وقوعه والحث عليه والتسبب له وغيرها من الايات التي وقع فيها المجاز
على وجه لا مخلص عنه واما الجواب عن المعارضة الاولى بانا لا نسلم ان المجاز كذب
وانما يكون كذبا لو اريد به الحقيقي وليس كذلك وجواز السلب انما يعتبر كونه كذبا
اذا كان السلب واردا على الدلول المجازي الذي هو المتلفظ وليس كذلك فان السلب
وارد على الدلول الحقيقي فانا اذا قلنا ان البليد ليس بحمار معناه ليس بحمار حقيقة و
هذا غير المثبت اذ قولنا البليد حمار وان كان السلب وارد عليه الا
يجاب لا يلزم من صدق النفي كذب الايجاب لعدم تنافيهما لاختلاف المحمول فيهما
عن المعارضة الثانية بانا لا نسلم ان المجاز كذلك حتى قد يكون المجاز اصح من الحقيقة
واوضح واول على المقصود وعن المعارضة الثالثة بانا لا نسلم ان العدول الى المجاز
للعجز عن الحقيقة حتى يجوز العدول اليه مع القدرة على الحقيقة لا يتحقق به سر الفوائد

ضد العلاقة وغيرها من الفوائد التي تقدم بعضها دفع المعارضة الزائفة بانا لا نسلم
ان المجاز كان واقعا فانه القرآن لجواز ان المجاز المتجوز عليه امتنع وانما يلزم هذا
لو كان صدق المشتق منه على الله كاذبا الصدق المشتق عليه مجازا وحقيقا وليس كذلك
لان اسناد الله تعالى فيه ولم يرد اطلاق المتجوز عليه وان سلم عدم توقفه
الموقف عليه لانع اعز وهو ايهام ان معناه المتجوز فيه الامر المتأمل فيها
لا يوجد الاشياء منه على ما ينبغي فان المتجوز قد يستعمل لهذا الوجه مثله العلاقة
ضرورية وهو يخرط منها النقل فقل لا يشترط والا توقف اهل العربية عليه ولا يتوقفون
والثاني افتقر الى التظر في العلاقة وقيل يشترط اذ لو كفت العلاقة ولا طلقت
المتجوز على كل طويل والشبكة على الصعد والشجرة على المرة والاب على الابن وبالعكس لصحة
قلنا امتنع لمانع لغوي العلاقة اي المناسبة المعتبرة بين المجاز والحقيقة ضرو
رية لتحقق كون اللفظ مجازا حتى لا يكون استعمال اللفظ فيما وضع له لا علاقة مجاز
وهذا امر متفق عليه بين العلماء ولكنهم اختلفوا اذا نه يشترط منها اجماع العلاقة
النقل في كل واحد من المجازات من الواضع اذا جاز استعمال ذلك اللفظ فيما
وضع له المعين الذي يريد المتكلم استعماله فيه ام يكفي وجود العلاقة المعتبرة وذلك
فذهب بعضهم الى انه لا يشترط ويكتفي فيه بالعلاقة واستدلوا بوجهين احدهما
ان المجاز لو كان مشروطا بالنقل في كل صورة لتوقف اهل العربية في جواز لهم على
ثبوت النقل من الواضح واللازم منتف فكذا الملزوم اما الملازمة فلان النقل لو
كان شرطا في الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل
واما انتفاء اللازم فلانا نراهم لا يتوقفون على النقل بل يستعملون الالفاظ في
معانيها المجازية عند تحقق العلاقة مع عدم النقل وثانيهما انه لو كان النقل عن العرب
شرطا في كل صورة من المجاز لما اصر المستعمل في استعماله فيه الى النظر في العلاقة
المعتبرة بين المعنى المجازي والحقيقي واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه
حينئذ لا يحتاج الى النظر في العلاقة لتحقق المقصود منه بدونه بالنقل لان المقصود
من النظر في العلاقة جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا كفى في جواز
الاستعمال للفظ كونه منقولا عنهم سواء علم وجود العلاقة ام لا واما بطلان اللازم

فظاهر لاتفاق على ان العلاقة ضرورية وضعف هذا الوجه اذ لا نسلم الملازمة بانا لا نسلم
ان النقل لو كان شرطا للمجاز لما احتاج المستعمل الى النظر في العلاقة قولهم نوضحها بانا
لا نسلم ان المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال وعند تحقق النقل كان النقل كافيا
قلنا سلمنا كفاية لجواز الاستعمال لكن لا نسلم انه يلزم منها عدم الاحتياج الى
النظر في العلاقة واما يلزم ذلك لو كان النظر في العلاقة لجواز الاستعمال وهو
ممنوع قولهم لتحقق المقصود من النظر هو نه قلنا لا نسلم تحقق المقصود دونه واما
تحقق المقصود بدونه لو كان المقصود من النظر مجرد العلم بجواز الاستعمال
وهو ممنوع لجواز ان يكون النظر في العلاقة للاطلاع على حكم الواضع في وضعه اللفظ
لمفهوم المجاز لا لافتقار وجواز الاستعمال الى النظر ولئن سلمنا الملازمة
فلا نسلم بطلان اللازم فانا لا نسلم افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة بل
لا حاجة الى ذلك والنقل كاف لجواز الاستعمال واما يحتاج الى ذلك الواضع
عند وضعه اللفظ للمفهوم المجازي كيلا يصير ذلك الوضع وضعا ابتداء موجبا
لكون اللفظ مشتركا وذهب بعضهم الى انه يشترط في ذلك مع العلاقة
النقل في كل صورة من صور المجاز لانه لو كان وجود العلاقة كافيا في جواز الاستعمال
في كل صورة بدون النقل لجاز اطلاق اسم الجنس على كل فرد انسانا كان او غيره
واطلاق الشبكة على الصيد واطلاق النمرة على الشجرة والاطلاق الاب على
الابن وبالعكس متفق بالاضافة الثلاثة الاخيرة اي جاز اطلاق الصيد
على الشبكة والنمرة على الشجرة والابن على الاب واللازم باطل فكذا الملزوم
اما الملازمة فلتحقق المجوز للاطلاق فيها على تقدير عدم اشتراط النقل وهي
المشابهة في الاولى والسببية في الثانية والجزئية في الاخيرة وهما من العلائق المعتبرة
المصححة للتجوز فوجد المقتضي للتجوز وهي العلاقة وانتفى المانع وهو اشتراط النقل
واما بطلان اللازم وهو جواز الاطلاق فبالاتفاق فان العلماء اتفقوا
على عدم جواز اطلاق الالفاظ المذكورة في هذه المواضع قلنا ان العلاقة غير
كافية بل لا بد من النقل الجواب عن منع الملازمة وهو انا لا نسلم انه لو كان وجود
العلاقة كافيا في الجواز بدون اشتراط النقل لجاز الاطلاق في الصور المذكورة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لوجود العلاقة لاحتمال ان يكون عدم الاطلاق لمانع من جهة اهل اللغة لا لاشتراط
فان الحكم قد يتخلف عن المقتضي لمانع من الاطلاق غير عدم ان يكون خصوصية هذه
المحال مانعة عن جواز الاطلاق او وجد منهم نص على عدم جواز الاطلاق فيكون تخصيصهم
ما لنا عن ذلك مسئلة اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز اولى لان الاشتراك
خلل بالتفاهم عند عدم القرينة والمجاز اغلب واشهر واوفق في استعمال الفصحاء
ويتوصل به الى التجنيس والمطابقة والمشاكلة والرمز ويعرض باطراد الا
شتراك نحو لونه فلا يضطرب الطلاقه وبالاشتقاق منه وباستغنائه عن العلاقة
وفي لفظ الظاهر دار بين اللفظ لوجوب التوقف عند عدم القرينة نحو المجاز يحمل
على الحقيقة وقد لا يكون مرادا وبين الغلط وفوائد المجاز مشتركة وهو حقيقة
فكان اولى قلنا كلاهما لا تعارض ترجيح المجاز بكونه اغلب وهو الحق اذا
دار لفظ بين الاشتراك والمجاز بان يكون محتملا لكل واحد منهما فيبقى
متردد بينهما فالمجاز اولى وانما سياتي ذلك في لفظ علم انه موضوع لمعنى
ثم استعمل في معنى آخر ولم يعلم انه موضوع له قد ار بين كونه حقيقة في الاخر
ايضا فيكون مشتركا او غيره موضوع له فيكون مجازا لوقع التعارض بينهما
فترجح المجاز واستدل المصنف على ذلك بسبعة اوجه اثنان منها باعتبار
ان في المشترك مفاسد لا توجد في المجاز والباقية باعتبار فوائد المجاز قدمنا
بوجهين المشتملين على مفاسد المشترك الاول ان الاشتراك محل بالتفاهم
المقصود بالوضع عند استعماله بدون القرينة فانه اذا جرد عن القرينة
لا يفهم احد معانيه على التعيين لتساويها في الاحتمال لكونه حقيقة في كل منهما
ولا مجموعهما لعدم جواز الجمع بينهما لما سياتي فيخل الفهم بخلاف المجاز فانه
لا يخل بالفهم لانه ان استعمل مع القرينة فهم منه المعنى المجازي وان
استعمل لا فهم منه المعنى الحقيقة فلم يخل الفهم على التقديرين الثاني
ان المشترك يحتاج الى قرينتين باعتبار معنييه لانه عند ارادة كل واحد منهما يحتاج
الى قرينة مخصصة له لعدم ترجيح احدهما على الآخر كالقرء عند استعماله في الحيض
يحتاج الى قرينة وعند استعماله في الطهر كذلك بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة

الاولى من المحتاج الى قرينتين لغلبة الموت وقلة الاختلال عند الغفلة عن القرينة
اورد ان هذا معارض بالمثل فان المجاز المجاز نية للفظ واحد قد تتعدد
فتحتاج الى قرائن متعددة اجيب بان تعدد المجاز بلفظ واحد قليل بخلاف
تعدد المشترك متفق على ان المراد به ان المشترك يحتاج الى القرينة
لجميع معانيه ودون المجاز فانه يحتاج الى القرينة للمعنى المجازي دون
الحقيقي فلا يرد المعارضة ثم اشار الى الوجوه المتعلقة بفوائد المجاز وهي
خمسة الاولى ان المجاز اغلب من الاشتراك في لغة العرب ولهذا قال
بعض اللغويين اكثر الالفاظ في كلام العرب مجازات فاطلق على الغالب
الاولى لان الغلبة دليل على كونه اتم في المقصود والاتم اشتمالا على البيان
من الناقص ان المجاز ابلغ اي اوفى بتمام المقصود وادل على الغرض فان
قولنا زيد بحر فياض وغمام هطال ادل على سخاوته من زيد سخي اوجواد
فقولنا اولى الثالث ان المجاز اوجز في اللفظ من الحقيقة لقيام المجاز
مقام اللفظ والموصوف فان قولنا رايت اسدا يقوم مقام رجل شجاع
الرابع ان المجاز اوفق للطبع في استعمال الفصحاء واشد للفصاحة
الا ترى ان حسن الاستعارة كالتصريح بالمس اذا طلع على النبك اذا علم الذكر فالترجح اولى
الا يكون لفظ الحقيقة معتبرا للمقصود استعادة تامة كغير بين يوم وكون المجاز معتبرا
للمقصود بواسطة القرينة والانتقال العقلي فيحصل لبعض نوع من عدم ادراك
المقصود فيكون الذهن الحاصل بعد الطلب اعز من الحاصل بلا طلب الخامس
ان المجاز قد يتوصل به الى الشيء وهو طلب التخصيص من غير مراعاة الوزن بان يجعل
عامان على وزن التثنية على حرف واحد وان لم يكونا على وزن واحد مثل دفاري وطوارا
وقصر على وزن التثنية كالفاظ قليلة وقليل مع رعاية الوزن والسجع كقوله تعالى ان الينا ايابهم
ثم ان علينا حسابهم وقوله عليه السلام اللهم اقبل توبتي واغسل حوبتي والمطابقة هي
ان يجمع بين شيئين او اكثر وبين ضديهما او اضدادهما ثم اذا شرط فيها شرط يناسب
هذه كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى نيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب
بالحسنى نيسره للعسرى والى المطابقة هي ان يجمع بين متضادين كقوله تعالى قل اللهم مالك

عدم جواز استعمال الالفاظ في غير موضوعها لقضايا الى الاصلال بالفهم للفهم جوز ذلك عند
جود القرائن المجوزة للتوسعة في الكلام كالرخص الشرعية التي فيها مجوزة التوسعة على
الناس والضرورة ترتفع بدون اثبات العموم فلا حاجة اليه بالضرورة كذلك للحقيقة فانها مما
فيجوز اثبات العموم بها فلما ثبت الساواة بين الاصل والفروع في العموم وان قال
اثبات الاحكام بها ولو لان للحقيقة راجحة على المجاز عند التعارض فلا يجوز اثبات الساوات
بينهما مطلقا فعند التعارض كان المجاز راجحا بدليل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
الا مثلا بمثل وورد انه عليه السلام قال لا تبيعوا الدراهم بالدراهم ولا الصاع
بالصاعين الصرف اليه اي الصرف مع الحديث الخاص بالطعام المراد من حديث الاول و
هو المطعوم المقدر بالصاع ان المجاز لا عموم له والمطعوم مراد بالاجماع فلا يكون غيره مراد
منه ليلا يثبت عموم المجاز مع انه يستلزم كل كيل اذ لو شمل كل مكيل مطعوما كان او غيره
لكان هذا وليس كذلك فلم يكن حديث الخاص معارضا للاول على موافقة للحقيقة ان حديث
الاول بعبارته وعمومه يدل على حرمة بيع الطعام بالطعام مطلقا قليلا كان او كثيرا متساويا
كان او غيره لان الطعام معرف بلام التعريف لعهد فيفيد الاستغراق بلا ان الا
بقوله الا مثلا بمثل عارضه في الكثير وهو بيع مقدار الكيل منه لان المراد من قوله الا مثلا
بمثل والمساواة في الكيل بالاجماع فانه هو المروي مرفوعا فانه الطعام فبقي ما عداه وهو
ما دون الكيل منه جائزا فكانت عموم حرمة بيع المختص بالحفنتين والقفاعة بحالها
وحديث الخاص يدل بعبارته على ان الطعم علة لحرمة الربا لان ترتب الحكم على الاسم
المشتق يدل على كون المشتق منه علة للحكم كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فدل على كون السرقة علة للقطع والزنا
للجلد والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فيفيد كون الطعم علة للحرمة فلا يكون
الكيل علة لها لانعقاد الاجماع بين القائلين على ان العلة ليست الا احد الاوصاف
المنصوص عليه فعلى هذا الاحكام بيع غير المطعوم كالحطب والقوارة جائزة متفاضلا لعدم علة
الحرمة وهو الطعم وعند القائلين بعموم المجاز حديث الصاع يدل بعمومه على جريان الربا في
الكيل وحرمة بيع غير المطعوم فتعارضا فيما دون الكيل وغير المطعوم وهذا لان الصاع
معرف باللام لغير العهد فيفيد العموم لان المراد بالصاع ما كيل بالصاع اطلاقا للحال على المحل

ص زاد اللحي وزاد قوله فاطحنوه وازنوه عند كل مسجد اي عند كل صلوة فان الحفنة
غير مرادة بالاجماع فلو ازن بقفيز الصاع وهو الخشبة المقورة لصاعين فتناول الطعام
وغيره فيدل على جريان الربا في غير المطعوم كالحطب والقوارة على ما بينا من
متفاضلا وعلى هذا حرمة ان الكيل هو العلة للحرمة لان المراد بالكيل بالصاع
فاقتضى عدم جريان الربا فيما دون الكيل لعدم علة الربا وجاز بيع قفاعة بقفاعتين
لعدم الكيل وقلنا الى ذلك ليس بضروري لامرانه قد يعدل الفصيح ايضا عن الحقيقة
الى غير مضرورة لما يتعلق به من الفوائد فانه احد فنون الكلام والدليل عليه انه واقع في
القرآن الذي هو افصح الكلام وفي اعلى مراتب الكمال في الفصاحة وهو دليل قاطع على
انه غير ضروري لان الله تعالى لم يترك على الضرورة فيعرض له العموم كما يعرض للحقيقة
لان العموم ليس ذاتيا للحقيقة على معنى ان العموم ناشئ عن ذات الحقيقة اذ لو كان عموم الحقيقة
ذاتيا لها لما انفك العموم عنها اذ موجب الذات لا ينفك عنها وكان ينبغي ان لا يوجد الحقيقة
الا عامة ولا يكون خاصا ابدا وليس كذلك بل العموم عارض لها باسباب زائدة على ذات
الحقيقة مثل الالف واللام لغير العهد والواو والنون او الالف والتاء للجمعين او
وقوع النكرة في سياق النفي كما سيأتي فاذا وجدت تلك الاسباب الموجبة للعموم فيها
الى ان كان فيها ايضا وجد المقتضى وهي تلك الاسباب وعدم المانع وهو كونه مضرورا فاذا
ثبت ان المجاز قابل للعموم وعين الصاع في الحديث ليس مراد لانه كان مانعا من
اراده تابعا على سبيل العموم لوجود المقتضى للعموم وهو الالف واللام لغير العهد فتقدر بما
الربا في غير المطعوم وعدم جريانه فيما دون الكيل قال مسئلة البناء على العرف
لا يصح ارادتهما من لفظ واحد وكذلك معاني المشترك واجازه الشافعي والقاضي وبعض
المعتزلة ان لم يتضاد الحكم كالامر والنهي والخبر والاستخبار والحلف والنذر
يجوز كالامر اذا دخل على المفرد وقيل يصح فيه وان امتنع في الجمع ذهب ان يستعمل فيهما بدلا
وضع له وعلم ان وضعه لهما هو مجاز المركب امكان لاحدهما من تعليق من على البدل فاستعماله
في مجموع لغير ما وضع له للغاير بين المجموع واحاده وان وضع له ايضا فان استعمل فيه
وحده او احدهما بعينه او لا على البدل لان افادة المجموع يستلزم عدم الانفراد وهو
وافادته للفرد يستلزم الانفراد به وهو تناقض اقول اختلف اهل الاصول في صحة

بين حقيقة ومجاز في لفظ واحد فذهب ابو حنيفة وجماعة من المعتزلة كابي اسحاق وابي الحسين البصري وغيرهما وجماعة من اهل الادب وجماعة من الفقهاء كالغزالي وسيف تابعه الا انه لا يصح وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه وبعض المعتزلة كالجبائي وجمهور المحققين الى انه يصح ان لم يمنع منه مانع فيجوز عندهم ان يراد باللفظ الواحد في اطلاقة الواحد حقيقته ومجازه معا فيكون مستعملا في كل واحد منهما على انفراده فيكون مستعملا في الحقيقة والمجاز جميعا وذهب الغزالي في المنخول الى انه ان امتنع الجمع بينهما لكونهما متنافيين كالامر والنهي والعموم والخصوص امتنع الجمع بينهما لكون الشيء مأمورا به منهيا عنه او عاما خاصا وان لم يمتنع الجمع بينهما كالامر والنهي المطلقين عن التقييد بالفور والتراخي والعموم والخصوص المطلقين عن التقييد بالكل والبعض جاز الجمع بينهما وهو اختيار امام الحرمين في البرهان وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وابو بكر الصيرفي وابو عبد الله البصري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه لا يجوز ذلك مطلقا سواء امتنع الجمع بينهما لما ذكرناه او لم يمتنع لان اللفظ انما وضع لكل واحد من معنييه على انفراده فاستعماله فيهما معا يجعله كالمشترك والمشترك لا يستعمل في معنييه معا وهذا هو الصحيح عند الآمدي وابن الحاجب وجماعة من المحققين وهو الذي نختاره ويدل عليه ان اللفظ المشترك انما وضع لكل واحد من معنييه على انفراده ليكون موضوعا لكل واحد منهما على البدل لا على الجمع ولهذا لو حلف لا يتكلم فقال زيد عمرو بكر لم يحنث وان نوى بكلامه الثلاثة لان كلامه لم يقع على الثلاثة على البدل وانما وقع على الجميع وكذلك لو قال لزوجته انت طالق ثلاثا ونوى بكل واحدة منهن واحدة لم يقع الا واحدة لان كلامه لم يقع على كل واحدة على البدل وانما وقع على الجميع وكذلك لو قال لعبده انت حر ونوى بكل واحد منهم واحدا لم يعتق الا واحدا لان كلامه لم يقع على كل واحد على البدل وانما وقع على الجميع وكذلك لو قال لزوجته انت طالق ونوى بكل واحدة منهن واحدة لم يقع الا واحدة لان كلامه لم يقع على كل واحدة على البدل وانما وقع على الجميع وكذلك لو قال لعبده انت حر ونوى بكل واحد منهم واحدا لم يعتق الا واحدا لان كلامه لم يقع على كل واحد على البدل وانما وقع على الجميع وكذلك لو قال لزوجته انت طالق ونوى بكل واحدة منهن واحدة لم يقع الا واحدة لان كلامه لم يقع على كل واحدة على البدل وانما وقع على الجميع

لما تعلل لا يتعين بالاقرار ومن اجاز ذلك في المفرد اجاز ذلك في الجمع وذهب بعض من منع الجواز في المفرد الى الجواز في الجمع وشرط ان يجمع بمعرف يعم المفرد ومثل عليه فاذا لم يجمع في المفرد لا يجوز ايضا في الجمع لان الجمع يحمل على الاقل عليه المفرد مع تعدد فيه فاذا لم يحمل المفرد الا على واحد لا يحمل الجمع ايضا الا على ذلك القدر مع التعدد فيه وشبهه من جوز ذلك الجمع دون المفرد ان الجمع فيه تعدد من حيث اللفظ تقديرا للاصل بان اللفظ من التعدد ما تعدد المعاني المقصودة به تقديرا فتعدد المعاني بالفاظ مقدرة والاصل عدم التقدير لمخالفته الوضع لعدم التعدد في اللفظ المفرد وهذا الذي ذكرناه من جواز الجمع بين الاثبات والنفي جواز الجمع بين النفي والاثبات من الطرفين هو الصحيح فان الواقع في السلب فيه تعدد لعموم مخالفة الايجاب وكذلك ان اقترن بينهما غير الجمع فان السلب يرفع الجمع الذي يقصده في الاثبات فاذا لم يقصد المعنى في الاثبات لا يرفعها السلب ومن المانعين من جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز ومعنى المشترك على الوجه المذكور من اجاز ارادة ذلك من صيغ الجمع على سبيل المجاز ذهابا الى ان الجمع يجب وهو ايضا مما سنبينه ان شاء الله تعالى واستدل النصف على عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بان استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز يزيد في ذلك اللفظ ما وضع له اولا وما لم يوضع له اولا وهو محال لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون مريدا لما وضع له اولا لاستعماله وهو ان لا يكون مريدا له بعدوله عنه واستعماله في غيره وهو باطل وايضا عليه بانا لا نسلم انه يلزم من ارادتها ارادة ما وضع له اولا وعدم ارادته من اللازم ارادته مع ارادة غيره فانه لا يلزم من استعماله في المجاز عدم ارادة ما وضع له اولا جواز ارادتهما معا الثاني انه يلزم من ارادتهما كون اللفظ مستعملا في موضوعه الذي استعمل فيما وضع له اولا وغير مستعمل فيه لتجوزه عنه باستعماله في المجاز وهو محال لاستحالة كون الشيء الواحد في الوقت الواحد مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه وايضا عليه بانا لا نسلم لزوم استقراره في موضعه وتجاوزه عنه حقيقة لان اللفظ صوت بسيط فلا يقبل الوصف بالاستقرار في موضعه والتجاوز عنه حقيقة وانما يستقر اذا في موضعه واراد حقيقة وعند تجاوزه الى غيره اراده المجاز فتكون قد استقر اذا في موضعه وتجاوزه عنه اذا اردتهما معا فلا نسلم استحالة قيل فالاولى ان يقال من اراد بلفظ واحد حقيقته ومجازه معا فقد اراد ما وضع له اللفظ وما لم يوضع له اللفظ وهو محال لانه مخالف للوضع اذ وضع اللفظ لمعنى وجعله تمام مسماه

كان قولنا منه انه ينبغي ان يكون ذلك تمام ما يراد به ويقصد منه ولا يقصد معه غيره عند
فيما وضع له وانما اريد به عند استعماله فيما وضع له مع امر آخر معه يكون قرينة له
فيكون باطلا بهذا القيد لانه يمنع ان يمتنع نوعا وهذا ايضا ضعيف لان الواضع
لو وضعه اللفظ لمعنى لم يخرج الاستعمال فيه مجازا فلا يكون ارادة المعنى الحقيقي مخالفا
لوضعه والذي يسبق الى ان يقال ان وجدت قرينة المجاز فهي صارفة عن ارادة
الحقيقة وان لم توجد قرينة المجاز فلا يجوز اذا دته لتحقق علة القرينة فلا يتحقق الجمع بينهما
واما بيان عدم جواز الجمع بين نحو المشترك فهو ان يقال لو استعمل المشترك
في معنيه حقيقة لزم اما استعمال اللفظ في غير ما وضع له على سبيل الحقيقة او التناقض و
اللازم بقسميه باطل لان الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا فاستعماله في غير ما
وضع له لا يكون على سبيل الحقيقة وهو ظاهر وكذا بطلان التناقض ويلزم منه بطلان
الملزوم واما بيان الملازمة فلان المشترك اما ان يكون موضوعا لاحد امرين مختلفين على
سبيل البدل فقط او يكون مع كونه موضوعا له موضوعا للمجموع ايضا بمعنى ان المجموع من
حيث هو او المجموع بمعنى كل واحد منهما او للآخر فان كان موضوعا لاحد امرين مختلفين
فاستعماله في المجموع باي المعنيين كان استعماله في غير ما وضع له لان المجموع مغاير
لكل من افراده والغرض انه استعمال على سبيل الحقيقة فاستعماله فيه استعمال في
غير ما وضع له حقيقة وهو الامر اذا لم يكن مع كونه موضوعا له موضوعا للمجموع ايضا فاستعماله
في مجموع معنييه حينئذ اما ان يكون بان يستعمل في المجموع فقط او في المجموع وفي الافراد
لا يجوز ان يكون بان يستعمل في مجموع فقط لم يكن مستعملا في مجموع معنييه بل في احد امريه
معنييه لان المجموع على هذا الفرض احد معنييه فيلزم ان لا يكون المستعمل في مجموع معنييه
في مجموع معنييه وان لا يكون مجموع معنييه مجموع معنييه فيتبين بان يستعمل في المجموع وفي الافراد
ايضا وحينئذ يلزم المحال وهو التناقض لان استعماله في المجموع يقتضي عدم الاكتفاء
بدون المجموع لانه لا معنى لاستعمال اللفظ في معنى الا ارادته مع ذلك المعنى وعدم
الاكتفاء بدونه واستعماله في الجزء حقيقة يقتضي الاكتفاء به دون المجموع اذ لا معنى لاستعمال
اللفظ في معنى الا ارادته جمعه والاكتفاء به فيلزم عدم الاكتفاء بدون المجموع والاكتفاء به
المفرد وهو تناقض فان قيل يلزم ممن يقول انه موضوع لاحدهما على البدل ان يقول

نعم ولهذا يحكم على المركب عند القرائن القرينة فلقائل ان يقول اذا استعمل في احد امريه فقط
او المجموع وحده فان كان حقيقة لم يكن استعمالا في المعنى الذي هو احدهما بقرينة
ومجازا وهو خلاف مذهبه وان اريد الاعم من الحقيقة والمجاز يلزم الاكتفاء وحده
هذا الاشكال وجوابه عنه وارد على الدليل المذكور لتقرير الوجه الثاني فاذكر ثم نقول
ان الامر كما ذكره الا انا نلتزم على ما يقول ان المشترك موضوع لاحدهما اي لاحد مفهومية
على البدل وهم يشاركنا في المجاز انا نلزم فلك على الشافعي فنقول لان لزم منع على
انه موضوع لاحدهما فان التقسيم المذكور الموجب للزوم المذكور مترتب على ذلك فلم
لا يجوز ان يكون موضوعا لاحدهما بان يتم اي قابل لهما وكونه حقيقة في المجموع لانه احدهما
وهذا اي لا قابل قابل لهما وموضوعا له بجملته اي على اللفظ المشترك على الكل اي على جميع مفهوماته عند
التجرد عن القرينة اي عند تجرده عن قرينة تخصصه لاحدهما تقرير الجواب ان ما ذكرنا
من التناقض لازم على مذهبه ايضا عند استعماله في المجموع وذلك لانه جاز استعمال المشترك
في احد مفهوميه عنده بقرينة لطريق الحقيقة او المجاز وحينئذ اما ان يستعمل في المجموع وحده
او يستعمل فيه وفي الافراد ايضا فان استعمل في المجموع وحده فلا يخلو اما ان يكون حقيقة
في الافراد ايضا او مجازا فيها فان كان حقيقة لم يكن لفظ المشترك مستعملا في جميع مفهوماته
ضرورة كونه مستعملا في المجموع وحده الذي هو احد مفهوماته والتقدير انه يستعمل في جميع
مفهوماته هذا خلف وان كان مجازا فيها اي في الافراد لم يجز الحقيقة والمجاز اي لم يكن
مستعملا فيهما ضرورة كونه مستعملا في المجموع الذي هو احد مفهوماته وهو خلاف مذهبه و
ان استعمل في المجموع وفي الافراد ايضا استعمال اي لزوم المحال المذكور وهو الجمع بين
متضادين فان استعماله في المجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه واستعماله في الافراد
يستلزم الاكتفاء بدونه بالافراد وبرد على هذا الجواب ايرادان احدهما قوله او
مجازا فيهما لم يجز الحقيقة والمجاز وهو خلاف مذهبه وذلك لانه انما كان هذا خلاف
مذهبه لو كان مذهبه ان اللفظ المستعمل كصيغ ان جمع الحقيقة والمجاز اما لو كان مذهبه جواز
استعماله فيهما مع ذهوله عن انه لو استعمل فيهما بقرينة صالحة على ارادتهما لكان اما
فلا يلزم خلاف مذهبه فانه عند اطلاقه واجب الحمل على الحقيقة وعند قرينة المجاز فقط

واجب للكل على كل واحد منهما فلا يجوز ان يختار انه في زيد منهما
ولهذا لم يحتج الى قرينة ومنع كون ذلك خلاف مذهبه وقولنا يجب ان الاستغال بكل
منهما لا يستلزم الاشتغال بالآخر فلا يلزم ان يكون غير مستغل بالآخر فلا يلزم الجمع
بين النقيضين فان قيل منع الجواب اما ان يريد به ان مجموع المعينين ليس موضوعا للجمع
المعينين من حيث هو موضع واحد او كونه موضوعا لكل واحد منهما على الانفراد او
يكون موضوعا لهما معينين لكل واحد منهما فان اراد الاول لم يكن مشتركا لكونه حقيقة
موضوعا لشيء واحد والفرض انه مشترك وهو موضوع المعينين هذا خلف وان اراد الثاني
لزم احد الامرين المذكورين والدليل قد اجيب عنه اما الاستغال فبمنع وضع له على سبيل الحقيقة
الذي هو الامر الاول على ما بينا واما التناقض فاجيب عنه بانا ان اردنا بعدم الجواز
الاشتغال بما يقتضي منع الاستغال بدون ارادة المستغل فهو مسلم لان الاشتغال
على اختياري للمستغل فالاجره لا يقع وان اريد به ان متابعة الوضع وحمل الاستغال
عليه قهري غير محسن لا يوجب عدم الاشتغال به وان لم يقترن بغيره من ارادة فممنوع
فانه يجب عليه ان لا يقترن بغيره حتى يكون مستغلا فيما وضع الواضع غير لائق
مخالف لان الواضع وضعه كذلك الفعل عند كونه موصوفا بالانفراد فاستغاله بغير
ما وضع له وهو مخالف للوضع ان قيل ان الله وملائكته يصلون الم تر ان الله يسجد له
والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود مختلف فلنا السجود الخضوع
هو منه اعلى الصلوة الاعتناء باظهار الشرف او مقدمة او بعض ما يقارنه
فيها لوطان لا ذكر الدليل على المذهب اشار الى دليل الخصم فقال ان قيل
هو مبتدأ وخبره محذوف وهو دليل او المبتدأ محذوف وانهم الضمير اليه مقامه
اي قوله ان على جواز ارادة بين معنوي المشترك وقوله هذه الآيتين المذكورتين والوقوع
دليل الجواز اذ قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد ارادهما المعينان بها لانها مسندة الى
الضمير العايد الى الله تعالى وملائكته فان لم يرد منها شيء من المعاني يلزم ان يكون
مهملا ولا يجوز ذلك على الحكيم سبحانه وكذا لا يجوز ان يراد بها الرحمة وحدها لانه تلزم ان
يكون الملائكة راحمين على النبي صلى الله عليه وسلم وليس كذلك وكذا لا يجوز ان يراد بها

الاستغفار وحده لانه يلزم ان يكون مستغفرا لله وهو غير مناسب ولا يجوز ان يراد بها
غيرهما لان الاصل عدم قيام ارادة المعنيين وهو المطلوب واما قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
كثير من الناس فلان السجود المذكور في الآية مشترك بين الخضوع القهري ووضع الجبهة
على الارض فانه ان لم يراد منه شيء اصلا فيكون مهملا ولا يجوز مثله في القرآن او يراد منه
وضع الجبهة وحده فيلزم استغاله الى الشمس والقمر وما بعدها غير الناس ولا يجوز ذلك
لعدم تأتيه منها او يراد الخضوع القهري وحده وهو شامل لجميع المخلوقات من العقلاء
من والكافر وغيرهم فلو كان مرادا وحده لصار تخصيص كثير من الناس ضائعا فنقول
جميع الناس اريد منه شيء آخر والاصل عدمه فاذا بطلت الاقسام تعين ان يكون
المراد مجموع المعينين وهو الخضوع القهري بالنسبة الى غير الناس ووضع الجبهة بالنسبة
الى كثير من الناس وهو المطلوب وهذا على قوله والسجود مختلف احاب المصنف
عن الآية الثابتة بوجهين احدهما ان المراد بالسجود الخضوع وحده لان مجموع المعينين فيكون
متواطيا لا مشتركا لفظيا ولا يكون تخصيص قوله وكثير من الناس ضائعا لان المراد منه
الخضوع المطلق الذي هو اعم من الخضوع الاختياري والقهري دون القهري وحده وذلك لان
الخضوع هو الذي لا مر الله تعالى به ولم يقترن به وذلك ينقسم الى ما يكون ما لا اختيار لهم
اصلا وه

المراد بذكره مرة الخضوع وذكره اخرى وضع الجبهة على الارض ولا نزاع في جوازه انما النزاع
في ارادة المعنيين عند التلفظ به مرة واحدة واليه اشار المصنف بقوله او الفعل الى المقدر
المعنى وليس يقارنه فيها لفظان كان لفظ واحد واجاب ايضا عن الاية الا ولى بجوابين احدهما
منع ارادة المعنيين من الصلوات المذكورة في الاية بل المراد بها خيرها وهو الاعتداد باظهار شرف
النبي صلى الله عليه وسلم ورفعة قدره وهو قدر مشترك بينها فان رحمة الله تعالى عليه اعتداد
باظهار شرفه وكذا استغفار الملائكة والاصل وان كان عدم ذلك ولكنه يقام اليه بقرائن
دلت عليها كما قامت الدليل على عدم جواز استعماله في المعنيين فذلك يقتضي العدول عن جملتها
وحمله على غيرها وقد ترك الاصل بدليل واورد عليه ان اطلاق لفظ الصلوات على الاعتداد
باظهار الشرف مجاز لانه لم يوضع له لغة وشرعا وعرفا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه
عند امكان العمل بالحقيقة اجيب عنه بانه قد يعدل عن الاصل بدليل وجهه وقد قام الدليل
على عدم جواز الحمل فيها فيجب العدول عنه الى المجاز الصحيح والجواب انا نمنع ارادة
المعنيين من لفظ الصلوات بل المراد منه الاستغفار فقط وجاز ان محذوف تقديره
ان الله يغفر وملائكته يصلون بدليل قراءة ابن مسعود وهو قوله وملائكته يصلون فيكون المراد
بقوله يغفر المحذوف للسند الى الله تعالى الرحمة وبقوله يصلون السند الى الملائكة الاستغفار
والبه اشار بقوله او مقدر خبره فيها لفظان ولا نزاع فيه وانما عدي يصلون بعلى لانه بمعنى
معنى الانزال والمعنى ان الملائكة يطلبون من الله تعالى انزال المغفرة عليه واورد عليه ان
خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اجيب عنه بان الدليل قد قام على ترك الاصل وهو الدليل
القائم على عدم جواز حمل المشترك على معنييه وحذف الخبر للقرينة المرشدة للعدول اليه فيكون
اولى من مخالفة الدلائل ولا يسلم ايضا بان لفظ الصلوات مشترك بين الرحمة والاستغفار
لان الاصل ان لا يختلف معاني الافعال لاختلاف من تسند اليه ولان الرحمة مصدر رحم
وهو عطف يتعذر بها عطف وهو محال ولم يثبت ذلك ايضا بنقل اهل اللغة وانما المنقول
عنهم ان للرحمان رقة الرحمة غايته انه اذا اسند الى الله تعالى يراد به الرحمة وذلك
لدليل على كونه مجازا فيها فجاز ان يكون الملائكة عليهم ما زا باعتبار ان الدعاء يستلزم
الرحمة مع ان حمله على انه مجاز فيها اولى لان نسبة الرحمة الحقيقة لا يكون حقيقة فيما
اذا اسند الى الله تعالى لان حقيقة الرحمة وهي رقة القلب محال عليه تعالى فيكون مجازا

عن ارادة الجزاء لقيام الدليل على ان مجازا على الله تعالى وحقيقة وعن الملائكة يكون حقيقتين
والمجاز لانا نقول المراد به الخير المجازي الشامل للمعنى الحقيقي والمجازي وهو ما ذكرنا
فتشتمل عموم المجاز واجيب ايضا بانا لا نسلم استعماله في المعنيين بل هو مستعمل في معنى واحد
بقرينة سياق الكلام لان الآية سيقت لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة
على النبي صلى الله عليه وسلم ورفعة قدره وذلك يقتضي اجراء اللفظ على السنن الحقيقي لان الاقتداء يصح الامر
به اذا اختلفت الجهة بالنسبة الى الفاعل واحدا كان للامر بالاقتداء وجها فانه اذا قيل ان الله
تعالى يصلي والملائكة يستغفرون فافعلوا انتم ايها المؤمنون كذلك فان قوله ايها المؤمنون قرينة الزمان كذلك
على الواحد فكما يقبل ان يكون حقيقيا وهو الدعاء ويكون معناه والله اعلم ان الله تعالى يدعو لاجله
بالصلاح للخير الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة والذي قال ان الصلاة
من الله الرحمة اراد به هذا الذي هو موضوعة لها كما قيل في قوله تعالى لنبيهم كتب ربكم على نفسه الرحمة ان من عمل منكم
الا ضال السوء ومن العبد الطاعة فالمراد به انه يريد بها محبته لانه تعالى لا يفعل
الثواب ولا يريد محبة العبد الطاعة لان المحبة مشتركة بين الواضع بين الفعل الثواب والطاعة
ويحتمل ان يكون مجازا كارادة الخير والاقبال عليه الاكرام والاعتداد به باظهار شرفه و
رفعة منزلته واشار الى ذلك بقوله في هذا المقام فالملائكة بالاستغفار هو ارادة الخير له ورحمته
عليه والانعام بانواع العلوم والمعارف وبالملائكة ارادة الخير له باستغفارهم له وثنائهم
عليه فالمؤمنون ارادة الخير بدعائهم له بالرحمة ورفعة المنزلة والثناء عليه بما يتكون منه
فلا يوجب اشتراك اللفظ فيها بحسب الوضع لان الجامع بين الكل داخل تحت مفهوم واحد

قاعدة اذا تعددت الحقيقة بطل المجاز كما هو مذهب الحنفية وله عكسه واختلفت بالاولى
لانهم قوا الحقيقة والاخرون مجازا بالتسبيب والكلوض لا يجاز وقوله صلوا على واحد
اذا كان الجمع بين الحقيقة والمجاز غير جائز ذكر هذه القاعدة للتفريع عليه وهي اذا
تعددت الحقيقة اي الفعل الحقيقي كالفظ فان اللفظ كما يطلق على اللفظ يطلق على الفعل ايضا
بطريق المجاز وكذا المجاز يطل المجاز اذا قصد الفعل المجازي الفاعل
قصد الفعل الحقيقي لزم استعماله فيهما وقد تبين بطلانه ثم ذكر مسئلتين متفرعتين على هذه القاعدة
الاولى الا ان في الاصل لو اوصى بثلث ماله لزيد ولم يبين وله عبدان اي الوا
الذين استغرق بقيمته بلا واسطة ولهم اي لعبداه فقراء اي للذين استغرقهم فاختلفت الوصية

الاولين هم عتقاؤه ولا شك لعتقاؤه عتقاؤه لانهم اي الاولين مواليه حقيقة لانهم
عتقاؤه بفتحه والاخرون وهم عتقاء العتقاء موالية مجازا باعتبار السبب فان الاولين
لما اعتق العبد صار اهلا للاعتاق غيره لولاية على المملوك اذ لولا اعتاقه ما ملكه منه
الاعتاق فصار هو باعتاقه كسببا لان مكان الاعتاق منه فصار كسببا لعتق معتقه
فصح اطلاق المعتق عليه مجازا والمتبادر عند الاطلاق ينصرف الى الحقيقة اذا امكن
العمل بها لكونها الاصل وقد امكن العمل بها ههنا فيحمل المجاز فانكان له معتق فصاعدا كان
ثمنه الى مبهم لان لفظ المولى وان جمع لكن للاثنين فما فوقهما حكم الجمع لكونها
احد المراتب وقد اليراث للاثنين حكم الجمع بدليل ان البنتين والاختين قد
استحقتا الثلثين كالجمع والاخريين وجب الام من الثلث الى السدس كالاخوة وانكان
له معتق واحد استحق نصف الثلث وهو السدس والباقي رد الى الورثة دون معتق
المعتق لانه لما صار المعتق مرادا حتى احد نصف الثلث لم يجز ان يراد به معتق المعتق كيلا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان لم يكن له معتق اصلا وله عتقاء المعتق يكون الثلث لهم
لتعين ارادة المجاز احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بكون المولى مراد الاصل وابيد بما
لا يكون المولى الاعلى وهو الذي اعتقه لانه لو كان له مولى اعلى وارث فهو له دون
سيده وبه كانت الوصية باطلة لان المراد مشترك بينهما والعموم له ولا ترجيح لاحدهما
على الاخر فلا سبيل الى نسبتها اليهما والا لزم ان يتعقد الاول تمامها للاحتياط ويتعقد
الاعلى مجازا على الاتمام وقد انقطع وجاز البيان لموته فبقي الموصى له محجوبا فتطلب
الثانية لوارث مجهول ثبت ماله لابناء زيد وابناء صليبيون وجعله وهم ابناء الا
بنات كانت الوصية لانه الصلبيين دون حفدته لان لفظ الابناء حقيقة فيهم و
مجازة الحفدة والحفيد مراده لامكان اعمال كلامه لوجودهم فلا يراد الحفدة كيلا يلزم
الجمع بينهما فانكان له صلبي واحد كان له نصف الثلث ويرد الباقي الى الورثة دون
الحفدة لما بينا والوصية ان لم يكن له صلبيون كان الثلث لحفدته لتعين المجاز
للارادة حواء وبان البنت الصلبية البراث باخذ النصف وبنت الابن السدس
تكملة للثلثين الثابتين بقوله فان كن نساء فوق اثنتين وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز اعجب بان استحقاق بنات الابن السدس ثبت بالسنة وهي ما روى

السلام يعطى لبنات السدس مع وجود العصبة لا بالآية فلا يلزم الجمع بينهما وتحقق ما
قلنا بانه لو دخل الحفدة ولكن حلف لا يضع قدمه في دار زيد حنث بالدخول مطلقا ولكن
اضاف العتق الى يوم قدوم زيد تقدم للا عتق ولكن لا يملك دار زيد لانتفاء السببية
الملك وغيره وبان ابا حنيفة ومحمدا قالا لمين قال الله عليه صوم رجب فاوى بالمين امر
ومين اي يقتضي الاصل المذكور وهو عدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز قال
قال الاول ان للولد اذا استحق على اشباه وله ابناء وحفدة يدخل الحفدة معهم
عند الامام وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز اذ يمينه اذا حلف لا يضع قدمه في دار زيد لانه
لو حنث بالدخول مطلقا اي على اي وجه فعل حافيا او منتعلا او راكبا وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان وضع القدم حقيقة في الدخول حافيا مجاز انه غيره ولو نوى الدخول
حافيا صدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي حقيقة مستغلة الثالثة اذا اضاف
رجل عتق عبده الى يوم قدوم زيد بان قال لعبده هو حر يوم يقدم زيد ولابنه لم يحنث
بقدومه مطلقا او نهارا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في بياض النهار
مجازة الليل دليل صحة النفي ولو نوى بياض النهار صدق ديانة وقضاء لانه نوى
حقيقة كلامه الرابعة اذا حلف لا يسكن دار زيد ولم ينو شيئا محضوصة من الملك وغيره
عمت بسبب الدار الى زيد الملك وغيره من العارية والاجارة حتى اذا دخل دارا مملوكة له
بالملك او سكنها حنث وقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان اضافة الدار اليه تفيد الملك دليل
عدم جواز نيتها هنا لا يقال انها ليست دار زيد لان الاضافة تفيد الاختصاص
وذلك بالملك ومجازة العارية والاجارة دليل صحة نيتها عنها الى ستة اذا قال لاعلى
صوم رجب ولو نوى به اليمين ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا عند الجميع
ويتحد حتى لو لم يصم عليه القضاء باعتبار كونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الصوم
حقيقة في النذر ولهذا لا يتوقف على قرينة النية عند الاطلاق ومجاز في اليمين لتوقفه
قرينة وانما خص المصنف على قولهما لان الجمع انما يتحقق على قولهما واما عند ابي يوسف في
الصورة المذكورة يكون يمينا فقط ولو نوى به النذر واليمين معا كان تهديدا ويمينا عند
هما وعند ابي يوسف كان نذرا فقط فان محل قول الامام ونا فليمين على ما بينه اليمين فقط كما
محمولة على الصورة الاولى اي لم يخطر بباله النذر وان حلف على الجمع وهو انه نوى اليمين
الا ان يكون نوى معه شيئا ولا بناء على الصورتين المذكورتين وهما ان نوى

الشبكة الألوكة www.alukah.net

اليمين ولم يخطر بباله النذر وان ينوي اليمين والنذر معا والمسئلة لاستة اوجه وفي
مشهورة اجيب بان الامان لمعين الدم المحافظة فاقتضى الاطلاق شبهة
القوم مقام الحقيقة فيه دون القدم فان زعم الداخل فم والبوم اذا فرق بفعل لا
تمتد كان مطلق الوقت وفي يوم يوم بعينه دوره وللنهار اذا امتد لكونه معيارا و
القدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت واضافه الوارث اليها لشبهة الكتابة وهي قائمة
والنذر يستفاد من الصيغة واليمين من الموجب فان الجواب لما لم يتبين تجزيه بالنفي
مع الاطلاق لاجرم هذا اشارة الى الجواب عن النقوض المذكورة فقرر
الجواب عن الاول ان الامان مشرع لحقن الدم اي لحفظه وصيانته عن السفك وهو
يحتمل الثبات بالسبب غير ولو بالشبهة لان مبناه على التوسع اذ الاصل فيه الدماء
ان يكون محقونة لقوله عليه السلام الآدمي مبني الزيب لحرمة دمه فاقتضى
الاطلاق اي تمام الاطلاق لفظ الامان على الحقيقة لا العرف الشائع كقولهم هو
اشم بني تميم وكما في قوله تعالى يبني آدم وافكان على سبيل المجاز تشبهة بوقوع مقام
حقيقة التناول فراي في حقن الدم فيثبت الامان بالشبهة كما يثبت بها بالحقيقة
لانه ما يثبت بالشبهة ولهذا يثبت بمجرد صورة المشاكلة بان اشار المسلم
اليه بالنزول فنزل على ظن الامان او قال انزل ان كنت رجلا او بنزلا لتقتل او
حتى نرى ما افعل بك فظن منه الامان يثبت به الامان لان ظاهر الاشارة تنبئ الامان
واذا كان حقن الدم يثبت بادنى شبهة كان الامان يعم كل فك لكونه وسيلة
اليه واذا كان ثبوت الامان للعقدة بطريق الشبهة دون ارادتهم قصدا من اللفظ مع
الصلبين فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولان خطاب الامان بهذه الالفاظ لاظهار الشفقة
على من ينسب الى النبوة وربما يكون الشفقة على الحقدة اقوى على ما قيل الناقلة
احب اليه من الولد فيثبت الامان للعقدة بالدلالة فلا يلزم الجمع بينهما وبهذا
نوع استحسان والقياس ان لا يثبت الامان للعقدة كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز بخلاف الوصية لانها تثبت بالشبهة لان في اثبات الوصية للعقدة بهذا الطريق
ادخال النقص في نصيب الابناء وهم غير راضين بالمزاحمة فوجد المانع من ذلك
ولم يوجد ذلك في الامان واورد بان ما ذكرتم منقوض بما لو استامن على الاباء
والامهات حيث يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم متباين ولهم صورة

كذا والعقدة اجيب بان ثبوت الحكم بطريق الشبهة والشبهة تبنى على ما تعرف لا على ما
هو اصل كما لا يجاد فوجد المعارض لذلك الشبهة فلا يجاد والحداث دون العقدة
الدليل الضعيف لا يعمل مع المعارض وفيه رجوع الجواب على ما قال ان الحداث اصل بنفسه ولكنه تبع فلا
يثبت اسم الاب عليه فلا يثبت ما هو فرعه الخاص وهذا السبق الحق الحداث الميراث وينتقل
نصيب الاب الميت عند عدمه لهذا الطريق ولا يمنع ذلك كونه اصلا مطلقا فاذا ثبت الميراث
بهذا الطريق فان ثبت الامان الذي يثبت بادنى شبهة او ولاء المحض عنهما يرى ان
الدليل الضعيف لا يعمل مع المعارض وقد وجد ذلك كما ذكرنا واما الميراث فمبناه على
القرب والمحارب اذا مات بعد الاسر فالحرم به لسبق الميراث بعدة لطرق الاصالة دون
الشبهة وان الكتابة اذا اشترى اباه يصير مكاتبا ينفسه فلا يثبت الامان بسبب
الحق الدم اوما اجيب بان ما ذكرتم ليس كما قيل بل فيه ان كلا منهما تنافي الميراث
الشبهة والكتابة والحرية يثبتان من جهة الاسم حكمي لا باعتبار لفظ دل عليهما بعد ما
كن للاجداد والحدات احرار الفهم واحوالهم بالاسلام او بالاستيمان فهذا اقتضى
الدار تكاب جعلهم نسبا وقد الكتابة لم يحكم بذلك يلزم كون الجد محكوما الان حكما لابنه وهو
ينتج نزع طرفي له الى الخلاص بغتة فافترقا والجواب عن الثاني ان وضع القدم في
اي عبارة عن الدخول على طريق الحفر ولذلك ذكر الجزء التي هي صلة العبارة فان وضع القدم
سبب الدخول فاريد به المسبب كناية قال لا ادخل دار فلان ودنا على الدخول بقرينة الوقت
فان مراد الحالف منع نفسه عن الدخول فدار زيد لما ذاه بنيتها لا عن مجرد وضع القدم واذا
كان المراد منه الدخول وهو عام يتناول الدخول حافيا ومنتعلا وراكبا فجعلت هذه الكل باعتبار
عموم المجاز وهو الدخول الذي هو المقصود بالحلف لا بخصوصه كونه راكبا او راكبا او حافيا
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث لعدم المجاز
صار مجازا من الدخول لا لقصر العقد مراده والجواب عن الثالث ان اليوم يطلق على ما يمتد
النهار حقيقة اتفاقا فان الله تعالى عقد عن ايام العرب منه النهي عن صوم يوم العيد وعلى
الوقت كذلك عند البعض فيكون مشتركا وعند الاكثر مجازا فيه وهو اولى لما عرف في الاصول
منه قولنا ومن يوم بعينه دوره فان المراد منه مطلق الوقت لان القران والوقت
ظرف حرام ليلا كان او نهارا فلا يدل على ما قاله بتمامه احمد بهامش الاصل الآخر وهو انه اذا قرن
بفعل لا يتقيد بان يفعل على ما له لا ترى ان له لا يتزوج والدخول والقدوم فان هذه الافعال غير

ممتد وهذا الايقع تقديره الذي بها فلا يقع قبل شهرا او دخول يوما حتى يطلق الوقت
مظروف فانه او كان غير ممتد يقع الا مطلق الوقت وان قرن بفعل ممتد كالركوب والقعود
والمشاكلة فان هذه الافعال ما يمتد لصحة تقدير ها بالمدة فيقال لبثت الثوب يوما وركبت
الدابة يومين وسكنت فلانا شهرا حتى يتناول الليل النهار فتناسب مظروفه لانه اذا كان ممتد
يناسب ان يكون ظرفا كذلك ولم يستبعد الا الجزء الذي انقضى من النهار فالمناسب وهو باقي النهار
فيكون مجازا لانه وقت مستغرق اليوم قرن الفعل المقدوم وهو غير ممتد فيكون نعتا مطلق الوقت
مجازا فيتحقق العدد لبقاء قدم او اخبار للوم مجازا باعتبار الجزء الباقي منه بخلاف المتقدم حتى طلقت
ان الاخبار نعتبر جميع اليوم متعينة للاضافة اليه اليوم كالمقدوم نعم مستثنا او للفعل الذي
هو ظروف وهو ليلة وهو النهار اذ الشهر وقت عدل نوم لقدم نعم قد يجب بعضهم
ان الاعتبار للاول نذكره ممتد او غيره دون الظروف لان نعم اعتباره اعتبار
المظروف الضافان الفعل الذي اضيف اليه الظرف مظروف ايضا لكونه واقعا فيه كما
لعقدوم فانه واقع نعم اليوم الذي وقع فيه التجويز بقي اعتباره اعمالا للدليلين المظروفية
والاضافة المعتدة للاحتمالين وكان اولى وتشهد على هذا بقية الفروع منها مسئلة القدوم
فانه مضاف اليه وقد اعتبره بانه ما لا يمتد ومنها ما ذكره محمد الاسلام نعم شرح الجامع
الصغير نعم مسئلة الزوج نعم قول الرجل يوم التزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت
لان الزواج مما لا يمتد فجعل فيه على مطلق الوقت فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه دون
الطلاق الذي هو مظروف وكذا اعتبر صاحب الهداية الضاف الدون المظروف
نعم كتاب الايمان نعم قوله يوم اتم فلانا فامراته طالق انه يقع على الليل والنهار قال لان
الكلام مما لا يمتد ولم يقترن الطلاق مما لا يمتد وهكذا على نعم عامة شروح الجامع الصغير
على وجه السنة وذهب المحققون الى اعتبار المظروف دون المضاف اليه لان
اضافة اليوم اليه لتعريفه وتميزه من الايام المجهولة كانت طالق يوم الجمعة لا لكونه
مظروفا له تصدا وانه ليس له اثر نعم اللفظ فان الضاف اليه لا يعين نعم الضاف
باتفاق النحاة على العامل فيه مظروفه القصدي كما ذكرنا ان تقديره عوزنك يوم
قدوم زيد وكان اعتباره بمظروفه الموثر فيه او بالمضاف اليه الذي لا اثر
فيه لان متعلقه به اتم وبه يشهد عليه الفروع منها ما ذكره شمس الائمة نعم شرح كتاب الطلاق
وقال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم

اذا يقترن بما لا يمتد كان لمطلق الوقت كالطلاق واذا قرن بما يمتد كان لبياض النهار
دون ذلك امرك بيدك يوم يقدم فلان فاعتبر الطلاق والامر باليد دون الدخول والقدوم
وذكر نعم باب الطارئة ان نعم اعتباري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فاختيارها
قوم بالنهار فلها المتارئة ذلك اليوم لما الغروب لان الخيار ما توقت فذكر اليوم للتوقيت
فيتناول بياض النهار خلافا لقوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الزمان
المستقبل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهذا ذكره كتاب الصوم ايضا
وذكر نعم الهداية نعم قول الرجل للمراة يوم اتزوجك فانت طالق فزوجها ليلا
لم تطلق لان اليوم اذا اقترن بفعل لا يمتد كان على مطلق الوقت والطلاق مما
لا يمتد فقد اقترن بما لا يمتد فاعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذي هو مظروف لان
المقدوم المضاف اليه فبقيت ان المعتبر ما ذكره والجواب عن قوله ان فيما ذكرنا
اعمال الدليلين فان الاضافة لا اثر لها نعم اقتضاء الظرف وعدم تخصيصه احد معمليه
وهو مطلق الوقت او بياض النهار فلا يصح دليلا على ذلك وكذا مظروفية المضاف اليه فانه مع
ذلك لغو نعم الكلام ولا مظروفية نعم الاحكام ومظروفية الفعل المتقدم مقصودة
نعم الكلام موثرة نعم اللفظ مظروفة نعم الاحكام فكانت اولى نعم الاعتبار وهذا لان المضاف
اليه واقعان واقعا فيه فلكنه ليس بمظروف اليه عند اهل العربية وانما المظروف عندهم هو
الذي يكون موثرا نعم الظرف ويكون ذكر الظرف لبيان وقوعه فيه ولهذا قالوا ان اذا قولك
واذا قام زيد للملابسة واضافة منصوب ما ذكروه على ان معمول به مع ان القول واقع فيه
ولم يجعلوه ظرفا له فعدولهم عن ذلك وجعلهم مفعولا به على سبيل التجوز لكونه لازم الظرفية دليل
على انه لا يجوز اعتباره اذ لو جاز اعتباره لاعتبروه وما عدلوا عنه الى ما جازه ولان سلم ان نعم
اعتباره عملا بالدليلين لكن نعم اعتبار المتقدم العامل فيه اعتبار اولى نعم مظروفيته
حقيقة لوقوعه فيه ومظروفيته بعورة لكونه موثرا فيه وكونه مقصودا بالظرفية لان ذكر اليوم
لا جله والعلق بالاضافة مع لان اليوم مضاف الى ذلك الفعل مع فان اليوم نعم قولك
يوم يقدم فلان كما هو يوم قدومه لذلك يوم مرة العبد لان كل ظرف مضاف الى مظروفه مع
كما ان كل مضاف اليه الظرف مظروف مع والعدل اربعة اوجه اولى اعتبار
الدليلين وفي الفروع الدالة على ما ذكرناه بكل وجه صحيح يتفق به اقوال الشيخ نعم ذلك ان
الفعل المظروف والمضاف اليه يتعلقان على اربعة اوجه ان يجعل كل واحد منهما مقتصرا على

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بيدك يوم تركب فلان او غير ممتد كما نت طالق يوم يقدم فلان وحينئذ لا يختلف الجواب باعتبار الظروف او المضاف اليه وان كان الظرف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كما نت اركب بيدك يوم تقدم فلان او على العكس كانت مربوم يركب فلان وحينئذ يختلف الجواب باعتبارهما فاعتبار الظروف يقتضي حمل اليوم في المسئلة الاولى على جانبي انتهاء وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيد ها في الاولى ان قدم فلان ليلا وتبقى العبدة في الثانية وان ركب ليلا واعتبار المضاف اليه يقتضي عكس ذلك في الاولى والثانية فيقض القاضي فيما نحن فيه العبارة فيها لا تختلف الجواب واعتبر والمضاف اليه نظرا الى حصول المقصود وهو استفاده الجواب وبعضهم لم يساعد على سلك طريق التحقيق واعتبر الظروف دون المضاف اليه فقى مسئلة الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدم الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار التي هي في المبسوط فاذا قال يوم اكلم فلانا فامراته طالق فان كان الكلام ماضيا وهو الظاهر لانه يصح مذهب الرد فيه فهو يوجد ما ذكرنا ويكون منا القسم الذي يختلف فيه الجواب باعتبار غير الظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الممتد وان كان غير ممتد على ما هو قول بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب المذكور للجواب عن الجامع ان المراد من اضافة الدار الى فلان نسبة السكنى مجازا كانه قال لا ادخل دارا منوبة اليه بالسكنى وهذه النسبة عامة شاملة للسكنى بالملك او الاجارة او الاعارة فيحنث في الكل بعموم المجاز لا باعتبار الجامع بين الحقيقة وغيره واما بالاضافة الى نسبة السكنى لان الدار لا يهجر لذاتها بل لبعض ساكنها فدلت هذه القرينة على ارادة السكنى فعلم هذا لو سكن دارا مملوكة لزيد غير مسكونة له لم يحنث لعدم انتسابها اليه بالسكنى فلا يدخل تحت عموم المجاز وذكر شمس الائمة وصاحب الذخيرة فان نوى فذاك والا لو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا سكنها فلان باجارة او اعارة حنث والا فلا وان دخل دارا مملوكة له غير مسكونة له حنث ايضا على هذه الرواية لانه يندفع الجامع بين الحقيقة والجاز بالدار لان نسبة السكنى لا يتم نسبة الملك دون السكنى فحينئذ دار مملوكة غير مسكونة لا تكون نسبة السكنى متحققة باعتبار نسبة الملك بخصوصها فهي حقيقة والدار بالمجاز يتناول الجامع

بينهما فالجواب على هذه الرواية بان اراد باضافة الدار اليه مطلق نسبته اليه غير قيد السكنى و الحل فيحنث بكل ما يطلق النسبة كالملك او السكنى وهذا لان الالف واو قد تقع بين الهجران من الدار المنوية الى شخص ليس فالفرق بعد ذلك والفرق بين الاولين ان الاضافة الماخوذة في الاولى هي مطلق النسبة وهي اعم من النسبة الماخوذة في الاول وهي نسبة السكنى فالمراد بقوله اضافة الدار هو الاضافة المنوية فلا يقول الى الف لا ادخل دارا فلان والمراد بقوله نسبة السكنى هو كونها متعلقا به فرع تعلق وهنوية اليه بان يكون مسكونة له او مسكونة ومطلق انتسابها اليه يشمل الوجهين وبعضهم لم يساعد على هذا الفرق غير منهم الاضافة عند النحاة لان معنى الاضافة عندهم نسبة مخصوصة وهي نسبة الملك وهذه اعم منها والجواب ان الملاك ان النذر مستفاد من الصيغة فان قوله لله على كذا الى آخر الصيغة لان يكون واجبا اذا لم يصح النذر بما هو واجب عليه شرعا واليمين مستفاد من الوجوب اي من موجب الصيغة وهو قوله لان ايجاب الشيء الشيء يستلزم تحريم تركه وتحريم الشيء يمين بالنص وهو قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي قد رد لكم ما تحلون ايمانكم وهي الكفارة فان النبي عليه السلام لما حرم على نفسه مارية القبطية او العسل حتى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حتى روي مقابل امته عليه السلام اعتق رقبة لتحريم ماريه واذا كان النذر ثابتا بالصيغة واليمين بوجهيها لانفهما لكن هذا جامع بين الحقيقة والمجاز اذ لم يثبت بالصيغة ولم يستفد الصيغة فيهما بل ثبت كل منهما بامر مخالف لما ثبت به الآخر فلا يتحقق الجامع واليه اشار بقوله مع الاختلاف لا جمع ولو قال الجاب الشيء مستلزم لوجوبين كان احسن لان ظاهر كلامه يقتضي ان يكون نفس الجاب الشيء يمينا والنفس لا يميل عليه واورد ولو كانت اليمين ثابتة بالوجب لما احتاجت الى النية فان موجب الكلام لا يتوقف عليها كثيرا القرينة موجب العتق دون النية فاذا لم يثبت اليمين الا بالنية فقد اريد بالصيغة النذر الذي هو معناه الحقيقي واليمين الذي هو معناه المجازي يتحقق الجامع بينهما وما ذكره وهو استلزام موجبه لليمين بيان العلاقة المجوزة لارادة اليمين بها فلا يندفع به الجامع اجيب بان توقف ثبوت اليمين على النية لا يأبى كون ثبوتها لموجبه على ما ذكره المذكور فان التوقف على النية ليس باعتبار ان موجبه قد يستلزم

تحريم المباح الذي هو يمين بالنفي فان الاستلزام ثابت دون الاداء اذ التوقف
على النية باعتبار ان سلف من تحريم المباح في اليمين بالعرف كما سلف في بين اللغوي
فتغيرت اليمين به على النية كذلك فاذا ثبت هذا لموجب الكلام لا فعلا با
لصيغة كما في الثابت بدلالة صيغة الامر بالكل قبل توبة كعب فان تحريم المباح ثبت
كونه يمينا بالنفي فلا يصير مسلوبا بالعرف اذ لا ازالة للعرف بمقابلة النص ولا يصح الى قوله
بالعرف لان سلب صفة اليمين عنه ثبت ايضا بالنص فالكلام هذا الجواب ان يقال ان الا
يجاب ثابت بالصيغة وتحريم المباح بوجهها غير موقف على النية لكن كون تحريم
المباح يمينا يتوقف على قصد المتكلم فان الشرع لم يرتبه يمينا دون القصد
الجواب على اختيار فخر الاسلام وشمس الائمة سلك ذا الجانب طريقة اخرى تقال
انه اجتمع في كلامه علتان احدهما قوله لا وهي لليمين فان الباء واللام متعاقبان
كما سنذكره في موضع آخر اشتمل به فعند ارادة اليمين يستعار اللام للباء قال ابن عباس
وضي الله عنهما لما وقع آدم الجنة فلما غربت الشمس حتى فزع وانتبه قوله على وهي للنذر الا ان عند
الاطلاق يغلب معنى النذر عادة فاذا قرنا بها فقد قوي بكل لفظ بانفراده فيحمل
عليه ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لكلمة واحدة مرتين كلتين وذلك غير مستبعد
فيكون قوله على ان اصوم الي بمنزلة وساد مسد الجواب القسم كما في قوله والله
ان اكرمتني لاكرمنك سد قوله لاكرمنك مسد جواب القسم والشرط جميعا وذلك لان
لا اخاف الايجاب الا المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل كونه جواب القسم
منع واعترض عليه بان اللام عند ارادة اليمين لا يستقر الا لامر عظيم لا يستعمل الا في
امر عظيم يجيب كقول ابن عباس الذكور وكقول ابن عمر لا بيع على الايام ذوجد بشجر
به الطيبان والناس وان سلم ان اللام كالباء لكن لا نسلم ان اللام عند ارادة
النذر وذلك اللام فان اللام النذر متعلق بلازم او واجب والا حرف قسم
متعلق بالقسم والاشتراك الا نادر لا يصار اليه لان تعاقب اللام والباء
واشتمال كل منهما على ان معنى الباء لا يوجد في حروف الجر غير اللام فاذا ثبت
ان الايمان اذا عدي باللام يكون نظيره قوله يمين بالله ويمين للمرء اجيب بان
هذا لان ما بعد اللام في الايمان يجب على المحلوف عليه ان يفعله او ان يمتنع منه

يكون الاستقبال والام قد تجيء لليمين موافقا لاستعمالات العرب والجواب عن قوله لا
ان الحد عند ارادته النذر وذلك اذا لم يرج ان صفات الموصوفين واحد لا يتوقف ايضا على قصده
وهو احتمالها للقسم على ذلك فهو دليل لهذا الوجه ومع ان اللام والباء متعاقبان لا يكون ان على كل
حين يدل على ان الضمير المجرور فيه يشتمل وبه جاء الاسم فاعلا وان الايمان المدعى
بها هو الايمان بالله وان الباء واللام في واحد فيها لو قوبها انكار على الشرع عند قولهم ايمان
بر بالعالمين ومناحت الكشاف فصلان ثبت انه مجرد ذلك فهو باعتبار الاغلب مع ان الكثير
بيان ما هو الثابت بالنقل وهو استعمال اللام في الباء في القسم وهو سبل والكلام فيها
فرع مغايرة في الاثبات لانهما متعاقبان في الاثبات على معنى واحد وهو بعيد الا ان يقال
التصديق مع هذا يرد عليه لو ان صعب وهو ان النذر فيهم كثير قوله لله على واللام فيه
للبيان كما ثبت لا الوجوب وهو حقيقة فيه فلو حمل على الباء للقسم كان مجازا فيه فيلزم استعمال
الحقيقة والمجاز فقد وقع الجمع فيما الله وسلك صاحب الهداية طريقة اخرى في الجواب وذكرنا
في شرح الشيخ

قاعدة لا كانت العلاقة صورته ومعنوية سلم في الالفاظ الزعيمة
لابن معانيها على علاقة السبب والعلة استعمال احدهما في الاخرى ذا اتفاقا. قاعدة لا
كانت العلاقة صورته ومعنوية سلم في الالفاظ الزعيمة لابن معانيها على علاقة السبب
والعلة استعمال احدهما في الاخرى ذا اما فان قوي وقع الظن بالعكس وبالعكس
والعقد نكاحه عليه السلام بالهبة مجاز لانه خواص الهبة حقيقة وان الى ان قبل الا
تعقد وغير لفظي النكاح والتزوج في غير النبي عليه السلام فليس لبيع المجاز على انعقاد وصور
لفظ التمليك عرفا وهو الاذن بطلق والبيع المبيع على الانكار في لقيام بصلح المعاشر والعاد
ولذلك لم تثبت لك العين بها وعرفنا ذلك على ان لفظي البيع والهبة يملك العين وهو سبب
لملك المنفعة في عارية وهو انتفاء سببه لابن فيما بين انه لابن العلاقة بين الحقيقة و
المجاز وهي متحيرة في الصورة كتسمية الشجاع اسدا اراد ان بين ان ملك العلاقة بخلقه في الا
عالم الزعيم شجاع فيها الجاز لوجود الجواز وعدم توقفه على النقل في كل صورة كما سلف
في كلام الحواب وكلام الله فعله ورسوله وسائر ايمانه جاز جواب لا وفاعله استعمال احدهما
في الاخر وقوله لابن معانيها متعلق بسلم لا للتعليل لوجه ملاقة السبب والعلة بيان لما عنى
بي لا كانت العلاقة صورته ومعنوية وكانت الصورة مختفية بين الالفاظ الزعيمة لابن
معانيها على العلاقة تكون صورتها سببا لمعنى كملك الرقبة لملك المنفعة وصورتها علة لمعنى كالزنا
لملك حد استعمال احدهما في الاخر وهو الجانب في السبب والعلة في المعلول والسبب في العلول
وان لم يذكر الكن نهاية ذكر المصنف فاذا العلاقة باعتبار السببية والعلية لا يكون الا من

على قوله انت ابني والحال زائدة والتقدير ولا كان الحقيقة شرطه
الى ح قال محمد كذا اذا هو عطف على ما ذكرنا من قوله كالعتق فيما يتفقد ثم اول المسئلة
تقريره هذا الفرع انه اذا كان رجل عبد وله عبده ابن ولا بنده ابي لابن العبد اثنان
او بطنين مختلفين فقال ابي الولاء من صحابه هم ابي احد هؤلاء الاربعة ولوي والى ل
ان كل واحد منهم يكون الولاء من الولاء ذات الوسط مجهولا ابي مر غير بيان لانا دا لقوا احد هم
ولدي فهنا لا يثبت احد منهم لانه مجهول والمجهول لا يكون اثبات نسبه من احد لكن يحمل ثبوت
النسب منه الواقع وان امتنع ذ انظاهر لانا مع اجمالنا قبل العتق على احتمال ثبوت النسب
فلهذا قال محمد من الاول وهو العبد ربعه لان انكان هو الراد جا ذكر عتق وانكان احد الثلاثة
الاول لم يعتق فيعتق زوجال ولا يعتق ثلثة احوال فيعتق بعضه ويعتق ثلث اثنا ذ وهو ان العبد لا
انكان هو الراد عتق وكذا انكان الراد اباه لانه ابن ابن الميت على ذكى التقدير فيعتق بالقرابة
وان الراد احد ابنيه لا يعتق فيعتق زوجالين ودون حالين لكن احوال الاصابة واحده واحوال
الحرمان متعددة فقبول الحر لانه يعتق زوجال ودون حالين فيعتق ثلثه ويعتق ثلثة ارباع كل
الاخرين لان الواحد منهما حر مطلقا اي زوجي الاحوال وهو ان يكون الراد هو نفسه او اباه
او عبده والاخر زوجا ثلثة احوال وهي ان يكون الراد هو نفسه او اباه او عبده ورقيق زوجال وي
ما لو كان الراد اخاه واحوال الاصابة فيعتق زوجاله ودون احزى فيعتق نصفه فيصير عتق وثلث منهما
بالسوية لعدم المرجح فيقوم عليهما نصف كل منهما ثلثة ارباع العتق وسدس كل منهما زد القدر الذي
لم يعتق وعلى هذا على الطريق المذكور من اعتبار الاحوال لكان لثلثة وهو ان احد ابن واحد
والسلعة عليها انه عتق كله لانه يعتق زوجي الاحوال لو اراد به هو او اباه او عبده ونصف
اثنا ذ لانه يعتق زوجالين بان اراد هو او اباه ودون حال بان اراد الاخر واحوال الاصابة
واحد فيعتق النصف ويعتق ثلث الاول لانه يعتق زوجاله بان اراد هو ودون حالين بان
اراد احد الاخرين فيعتق ثلثة ولكان لثلثة اثنان فوا بان متفالان حكمها واحد لانا نقضي
عتق احدهما عن الاخرين لان مترتبة ابن واحد ثم علل ثبوت العتق فيهم على الوجه المذكور فقول
لانا لو اسنا النسب فنحن العلة الحقيقة اي لانا لو اثبتنا ثبوت النسب احدهم منه ذ الواقع للامكان
وان تعذر ثبوته ذ الظاهر لانا مع ثبوت العتق فيهم على هذا الوجه لانا باعتبار الاحتمال يحمل فقد اسم
ولدي مجازا على الجزء اذ لو كان ثبوت العتق فيهم باعتبار الاحتمال يعتق من كل واحد ثلثة ذ الصورة
اثنا ثلثة وهي لو كان لثلثة ابن واحد وهو ذ الصورة الاولى وهي لو كان له اثنان لانه
حينئذ كان عتق واحد من ثلثة اوربعة واذا قسم بين الثلاثة او الاربعة يحصل لكل واحد ثلث او ربعه
فقد العتق على الوجه المذكور قولها واما عند اجتماعهما فيجب ان يحمل فقد اسم ولدي مجازا عن
الاحتمال لتعذر النسب فلا تثبت بثبوت النسب كلام بعض السلف المتقدمة وهو قوله لان واحدة
احد هؤلاء ولدي هي تعتق عن كل واحد منهم ثلثة الا ربعة وثلثة ارباعه ثلثة ولكن الصواب ان جزء السبب

متفق عليهما لانهم اتفقوا على ان هذا النسب اذا احتملت الحرية كان اعتبارها وان امتنع
اصل ما قارض دليل انهم اتفقوا فيمن قال لعبده المولود الذي من غيره المكتسب هو ولاده
منه هذا اني انه متفق وغير امهم ولده فلولا اعتبارهم النسب ما حدث الامام ام ولد
اذا السلة المتقدمة فليس قول احمد عنه ما واه عنهم لو اسلة عدم اعتباره النسب فيها
لان اعتبار النسب لا يوجب الاختلاف ذ اتفق على ثبوت النسب الذي واذا الاختلاف في
سلة الزيادة على الام والعتق الى صل للثانية والثالث تواسلة اختلافهم في الام كما في زعم المختصر
فلم يحرر اجمع فيها ظاهر وانا فيها فليس حصول العتق بطريق الزيادة لان عتق الاب لا يستلزم عتق
الولد وانما هو بطريق النسب لان الاول ولكان ابنه لكان الاول وجده له فيتفقون عليه القرابة
وهذا الخلاف غير المحكي وهو الذي كان اكبر مشائخ الولد عند اعتقه فانه لا يعتق بطريق احتمال
النسب لعدم الامكان فتعين ان يحمل على اثبات العتق لتحقق شرط اثباته وهو صحة اسلم لكون الحقه
واسلم عنده ويحمل مجازا عنده طريقان احدهما ان يحمل قوله هذا ابني اقرارا بالحرية على ان قوله
هذا الاقرار الما اثبات الحكم ذ انه فيثبت امومية الولد بها للمولاة وذلك بان كان ثبوت
حقيقة الحرية للولد سبب احكام النسب كذلك ثبوت حق الحرية لانه يقال كانه قال عتق على حين تلفظ
وانه ام ولدي واثانيا ان يحمل قوله هذا على ابتداء ايقاع للعتق بطريق الاشارة كانه قال وا
عرضي زا الطلاق فليس على المسيب فيعتبر عليه ولا تعتد الامة بالحيرام ولده لانه ليس لحرز
بقدم ابتداء ما ثبت ذ اثبات امومية الولد ولكن حمل على الكلام مجازا ذ النسبة امومية الولد
فيها لان امومية الولد لا يكون ابنا بها بقرين الاشارة قولا حتى لو صرح بها بان قال هذا ابني
ولدي الحيرام ولده واتا يثبت بعض الاستيلاد لا بنائه احكامه واما قيد السلة لقوله ذ صحة
وفي ذلك ذ معرفة ولكن له حال اخر وهو الحرية ولا يرتفع فلا يتحقق التفت على قدر حقوقهم فلا يحمل
لهم العتق الذي ذكرنا من الطريق الآخر وهو ان يحمل كل واحد منهم انه عتق عنه ابنا جنايا الى
عدد له وربع وثلث واتى ذكرنا من اثنا عشر لانه يحمل مخرج وهو الاربعة والثلثة و
الاول ليتحقق ربعه وهو ثلثة واثنا ثلثة واربعة ولكل من الباقين ثلثة اربعة وهي السهام
الوصية وهي الاثنا التي ليتحقق بها خمسة وعشرين وثلث المال ستة عشر وثلثون لكل واحد
من العبيد اربعة ولكل منهم اثنا عشر وستة عشر لا يفي بخمسة وعشرين التي هي سهام الو
صايا فضاق الثلث عنها فيحمل الثلث خمسة وعشرين فيصير المجموع خمسة وسبعين فتحتاج ا
معرفة نسبة الثلث ليظهر مقدار ما يسع به فنقول ان ثلث المال ثلثة وثلث
المجموع اربعة وعشرون وثلث الاربع واحد وثلث واربعة من هذا الثلث وهو واحد وثلث
وثلثة ارباعه وهي احد عشر من خمسة وعشرين فلا يزيد على خمسة وعشرين

وعشرين سنة والمراهقة التي يجامع مثلها ويجامع الرجل مثلها وهو الثمانية والمراهقة ثمانية اربع
الاية وهي خمسة وسبعون فقرب نقصت كل واحد من العبيد خمسة وعشرين دينارا فبقي
بعطيه الى صف فالاول كانت له خمسة وعشرين ثمنه فيصير بهاء دينارا فبقي بعطيه وهو اثنا
عشر وكان لثمانية ادناه فيصير بهاء دينارا فبقي ثمنه فيصير ستة عشر فلما ستة عشر وكان لكل واحد من الثمانية
ستة عشر وعشرين وخامس عشر بهاء دينارا فبقي ثمنه فيصير ستة عشر فلما ستة عشر وكان لكل واحد منهما ستة و
ثلثون فصار المجموع خامسا لم يأت فيتعول في هذا القدر والسهوم تبلغ اثنا عشر وهو اثنان وكون
ذلك للورثة مسئلة وقد تقدم ان اذا اجتمع حكمها لان استعمال اللفظ لمعناه فاذا قال
لغيره لامراته هذه ابنتي وهي اكبر سنا منه او اصغر منوبة الجزم عندنا لتقدم الحقيقة وهذه الكبيرة
حقيقة وهذه الصغيرة مجاز فالمجاز يلحق الطلاق المحرم لانه لو ثبت بانه الملك وتقدم شرط نفي اثباته
نفيه وتقدم ايضا السبب لاقراره للطلاق بالرجوع وتقدم التكذيب لنزعاته وقد
تقدم الحقيقة والمجاز معا ان اجتمع ثبوت حكمها والا فقط اذا لم يكن حكم الحقيقة او المانع
من كونه مقتضا مفقودا لان استعمال اللفظ انما هو لمعناه ولا يعدل له الا لحقيقة او المجاز فاذا فقد
معناه الحقيقي والمجازي بقي اللفظ مستعملا لعدم الفائدة فلا يترتب عليه حكم وذلك كقول الرجل للمرأة
هذا ابني وهي اكبر سنا منه او اصغر لكنها منوبة الاجزاء مشهورة النسب منه فانه يلغو التقرير حينئذ
فيلغوانها للطلاق ولم يلزم عليه عندنا اصلا لواد امر يحلف ذلك لم يحنث بان قال لغلمته انا وهبت
لكنه اذا اصر على ذلك تفرق بينهما للثبوت الحرمة لهذا اللفظ على الاقل اذا اصر على ذلك فيفسخ من
وبينها فتثبت حينئذ فتفرق بينهما وان لم يصر على ذلك فيما بينه وبين الله تعالى لانه مقر بعدم الحقيقي
والمجازي معا اما الحقيقي وهو ثبوت النسب منه الاكبر سنا منه فلتقدم حقيقة عدم الاحتمال واما
والاصغر فلتقدم نزعاته لان البطال حق الغير وهو الذي اشهر نسبه منه واقراره لا تغير منه البطال حق
الغير نزعا وهو المجازي وهو التحريم المحض فلو قال هذا ابني مجازا عن الطلاق المحرم منه الاكبر سنا على
اصل الحقيقة والاصغر على اصل المجاز فلانه لا علاقة بينهما حينئذ لان الصورة او لعدم المصورة
فلا يتناولها الشرع لعدم السببية وليست البنوة سببا للطلاق لان السبب ما يفضي الى الشيء ويجامع معه والبنوة
مناقضة للطلاق لانها مناقضة لملك النكاح فمنافي الطلاق ايضا لانه حكمه والمنافي لا يكون سببا
او لعدم تحقق الشرط لانها بعض من مشهور فان قوله هذه ابني لاثبات النسب والطلاق للتحريم
لا شك ان كلا منهما شيء واما مطلق التحريم الذي يوهم تشاركا البنوة والطلاق فيه فلا يصح
ايضا علاقة مجوزة للاستعارة بين التحريم الثابت الذي هو سبب لازم البنوة والتحريم الثابت
بالطلاق لتنافيهما لان احدهما يناقض محل الآخر حتى النكاح وثبت حرمة لا بزوال اصلا ولا يصح ان
يكون بعوض النكاح والآخر محل حتى النكاح والجمع الحكمي بينهما بزوال زوجية والمنافي لا

على ثبات البنوة ما ذا كان التحريم بان منافيين لا يثبت الشارع بهما للمجاز استعارة
احدهما للآخر والمجاز بقرينة والمجاز بالجر للعطف على قوله للتقدير الحقيقة والتقدير
المجازي على الطلاق المحرم لانه اي المجاز وهو التحريم المنافي لصحيحة النكاح الذي هو سبب للنسب
وثبت بانه الملك اي بانه ملك النكاح وتقدم اي والملك ان تقدم ملك النكاح بشرط ان الطلاق لا
حكم له حقيقي اثباته اي بانه اثبات بنوة مجازي الذي يصح ان يكون مجازا لهذا الكلام وهو التحريم
المذكور نفيه اي نفي الطلاق لان بانه اثبات نفي بانه توقف الطلاق عليه وهو ملك النكاح واذا
كان بانه اثبات نفي الطلاق لا يصح ان يكون مجازا عنه وانما حملنا المجازي الذي يود الغير اليه على التحريم
المذكور لانه يحمل على كل منهما وهو الطلاق للرجعي قوله بانه الملك وشاربقوله وتقدم ايضا ثبت
الى الجواب عما يقال سلمنا ان تقدير ثبوت النسب بانه الاصغر سنا منه نزعا بالبنوة الملك الاشهر لكنها
منه لكن لا نسلم انه تقدير بالبنوة بل القرينة تمنع ان يظهر انه بالبنوة اليه وهو الحرمة لما
ثبت بقوله بعد الكن ان يولد مثله وهو معروف النسب من غيره فانه حقيقة العتق لكان تقرير الجواب
ان تقدير النسب بانه حقيقة ايضا فلا يظهر انه بالحرمة لان الاقرار بالنسب مما يبطل بالرجوع قبل الفصل
فيبطل الاخير وهنا الشرع قد كذبه في اقراره لكونه اقرارا بانه حق الغير بالابطال فاذا صار
كذبان نزعا قام التكذيب نزعا مقامه اي مقام تكذيبه نفسه بالرجوع لان تكذيب الشرع لا
يكون اقل من تكذيبه نفسه واذا لم يثبت النسب بالبنوة اليه لا يثبت الحرمة التي هي لوازم
النسب لانتفاء انتفاء بانتفاء الملزوم ولا يمكن اثباتها ابتداء لانه ليس في وسع الشرع اثبات
حرمة المؤبدة عند الخلاف قوله هذا ابني معروف النسب الممكن الولادة منه حيث يعتق لان
العتق لا يقبل الرجوع وارد سلمنا ان التزيين منافيين في بعض الاحكام لكنهما ثبتا كان
في ذات التحريم المطلق فيجوز استعارة احدهما للآخر حيث بان العلاقة المجوزة لا حد ان يكون
في بعض افراده مشهور ومطلق التحريم ليس كذلك فيهما وليست هذه الملكة الا كثاركوا الانسان
والفرس في الحيوانية والمشي وذلك لا يصح علاقة مجوزة بخلاف قولنا ابني لان الملك الخفي
والاصغر سنا منه ممكن لما تقدم وكذا المجازية فيه والاكبر سنا منه لثبات ركنها الموجب فان
موجب البنوة عتق بقطع الملك وكذلك موجب الاعتاق والهذا ناب به الكفارة وثبت به الولاء
لا عتق سنا الملك والهذا لو اشترى ابنه او ابنته صح الشراء لكنه يعتق عليه وذلك وشعبان عتق
بقطع الملك الذي هو موجب البنوة الملك وهو موجب بالاعتاق فيجعل مجازا عنه وموجب قوله
انه ليس موجب الطلاق بل الذي هو موجبه وهو التحريم المنافي للنكاح لا يكاد يوجد ويبقى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قبل المحل كقوله انا جدلوا طرقه ليكون دليلا هم كذا يا موالهم لا مرا لنا
لا كانت الحقيقه اصلا في الكلام ووجب العمل بها والكن ولا يعدل عنها الا
المجاز الا بدليل اذا دار الامر بين ترك بها الحقيقه وهي حسن بالاستقراء الاول
دلالة العاده وهي قرينة وشرعيته فالقرينه هي التي تصير اللفظ عند الجمهور مستعملا
في بحيث لا يتبادر اليه الا ذا فهم عند سماع ذلك اللفظ الا ذلك المعنى ولا يستعملونه
الا فيه لشهرته عندهم وكثرة استعماله فيه وتصير الحقيقه مهجوره عندهم والشرعيه
هي ان تصير اللفظ عند الشرع لمعنى بحيث لا يستعمل فيه وتصير الحقيقه اللغويه مهجوره فان
يترك بها الحقيقه لان المقصود من الكلام الافهام وقد صار اللفظ عند العرف او الشرع بحيث لا
يفهم منه الا ذلك المعنى وجب العمل عليه لانه حينئذ يصير المجاز الحقيقه العرفيه والشرعيه
لتبادر الذهن اليه والحقيقه كالمجاز لا تفهم الا بقرينه ومثال ترك الحقيقه بدلاله العرف قول
القائل لمن نذر ان لا يدخل دار فلان فانه يحنث بمجرد الدخول مطلقا ومثال ترك الحقيقه بدلاله العاده قول
القائل لغلامه ان لا تخرج من البيت الا باذني فانه يحنث بخروجه بغير اذنه ولو كان نائما او مغمى عليه
لان العاده جرت بان الانسان لا يترك الخروج من بيته الا باذن غلامه فصار الاذن مرادا بهذا
الكلام بدلاله العاده وان لم يكن اللفظ دالا عليه وضعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون اللفظ
موضوعا لكل واحد من الامرين على سبيل البدل قلنا لو كان كذلك لما تبادر الذهن الى
احدهما دون الاخر لان التبادر انما يكون لاجل الوضع او لاجل القرينه ولا قرينه هنا
فوجب ان لا يتبادر الذهن الى احدهما دون الاخر لان التبادر علامه الحقيقه
فلما تبادر الذهن الى احدهما دون الاخر علمنا ان اللفظ ليس موضوعا لكل واحد منهما
على سبيل البدل وانما هو موضوع لاحدهما على سبيل التعيين ثم ان كان المعنى الذي
تبادر الذهن اليه هو الحقيقه كان اللفظ حقيقه فيه ومجازا في غيره وان كان المعنى الذي
تبادر الذهن اليه هو المجاز كان اللفظ مجازا فيه وحقيقه في غيره وهذا هو الحق
الذي لا محيد عنه ولا معدل عنه ولا مزيد عليه ولا مطمع في الطعن فيه ولا مطعن
في الطعن عليه ولا مقال لاحد فيه ولا قيل ولا قال ولا قالوا ولا يقولون ولا
يقولن ولا قائل ولا قائلون ولا قائلين ولا قائلات ولا قائلتين ولا قائلان ولا
قائلتان ولا قائلا ولا قائلة ولا قائلتا ولا قائلي ولا قائلوا ولا قائلن ولا
قائلنا ولا قائلين ولا قائلات ولا قائلتين ولا قائلان ولا قائلتان ولا قائلا
ولا قائلة ولا قائلتا ولا قائلي ولا قائلوا ولا قائلن ولا قائلنا ولا قائلين
ولا قائلات ولا قائلتين ولا قائلان ولا قائلتان ولا قائلا ولا قائلة ولا
قائلتا ولا قائلي ولا قائلوا ولا قائلن ولا قائلنا ولا قائلين ولا قائلات
ولا قائلتين ولا قائلان ولا قائلتان ولا قائلا ولا قائلة ولا قائلتا ولا
قائلي ولا قائلوا ولا قائلن ولا قائلنا ولا قائلين ولا قائلات ولا قائلتين
ولا قائلان ولا قائلتان ولا قائلا ولا قائلة ولا قائلتا ولا قائلي ولا
قائلوا ولا قائلن ولا قائلنا ولا قائلين ولا قائلات ولا قائلتين ولا

تحقق الجهتين فيه وهو بديهي لاستحالة تعلق الامر والنهي بأي بالخروج عنها معا بان يكون
مأمورا به ومنهيا عنه معا لانها لو تعلقا به معا لزم منه وجوب الخروج بالامر وعدم وجوبه
بالنهي وهو جمع بين النقيضين وفيه تكليف بالمحال وليس في الخروج عنها جهتان متعلق
الامر باحديهما والنهي بالاخرى كما في الصلاة لان الخروج ليس الا نقل المكان بنقل الاقدام
الا ان الخروج وهذا بعينه هو المأمور به وهو متحد للحركة فلا يكون بعينه منهيا عنه وكان طائعة محمد و
قول ابي هاشم ان الخارج عنها توبة حاصلة اي بالخروج عنها وعاص ايضا بالاقامة فيها معا مستلزم
للتكليف بالمحال وهو الخروج والاخروج فيكون باطلا وذلك لانه اذا حرم عليه الخروج وجب
عليه تركه بالاقامة واذا حرم عليه الاقامة وجب عليه الخروج فيكون حركته كل منهما مستلزما
لوجوب الاخر فاذا حرما معا وجبا معا ايضا فان الغصبا واجبين معا وليس فيه جهتان حتى
يكون واجبا باحديهما ومحرما بالاخرى فيكون تكليفا بالمحال وقال امام الحرمين ان الخروج
عنها توبة وان المعتزلة كونه مأمورا به والنهي منقطع عنه بالكلية مستصحب للعصيان الى تمام
الخروج عنها لان الوجب للعصيان وهو العقاب بان قبض تمام الخروج لواو فيزيد الله عدد
الخطا او يشغله الله بالملائكة ولهذا لو تخسف بعض الارض لا يخرج على الفور لسبب الاقدام
على الخروج فقال المصنف القول باستصحاب المعصية مع الخروج والنهي بعيد لان النهي
عنها لا يكون الا بان يكون معصية لان غير المنهي عنه اما واجب او مندوب او مباح
ولا معصية في شيء منها واذا لم يكن معصية فالقول باستصحابها غير موجه والتحقيق فيه
ان يقال ان اراد الامام باستصحاب المعصية ان تفريغ الارض بنقل الاقدام على قصد
التوبة معصية فذلك بعيد لان هذه العينية مأمور بها فلا تكون معصية وان اراد به ان اثر
حكم العقاب الموجود منه وهو الضمان بالهلاك بان لزم الخروج فهو مسلم لكن ذلك لا
يوجب كون نقل الاقدام معصية واختار بعضهم والقول بالجهتين غير ممكن اما الجواب
عما تقدم من ان يكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه متعلق الامر والنهي باعتبار
الجهتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة فغير الجواب ان القول بتعدد الجهتين للخروج
غير ممكن لاستلزام تعلقهما به تحقق الاشتغال وعدمه معا لان كونه مأمورا به يستلزم
تحقق الاشتغال وكونه منهيا عنه يستلزم عدم تحقق الاشتغال به وتحقق الاشتغال وعدمه
به معا محال فما يلزم من المحال محال ولو كان متعلقهما جهة واحدة اما اذا كان الجهتين
فلا يلزم ذلك لانه حينئذ يكون الاتيان به اشتغالا باعتبار جهة التي تعلق الامر بها و

عصيانا باعتبار جهة التي تعلق النهي بها واحدى الجهتين لا تفي اخرى كما في الصلاة في الدار
المغصوبة وهذا الذي اركونه اشتغالا وغير اشتغال لا يسقط دليلا على عدم الجهتين فيه لتوقف اول
كونه اشتغالا وعدم اشتغال على عدم وجود الجهتين والتحقيق فيه ان القول بتعدد الجهتين فيه
ممكن لانا لا نجزم ان الخروج يتعلق الاقدام الا ان نجزم بان الامر به وليس فيه ما اخر يمنع ان
يكون متعلق النهي والذي سلم تحقق الجهتين فيه كما في الصلاة لكن الجهتين في الصلاة متباينتان بخلاف
احديهما على الاخرى لامكان الصلاة دون الغصب بان يصلي في مكان مباح وامكان الغصب دون الصلاة
بتعلق احدى فامكن تعلق الامر والنهي بها باعتبار جهتيها اما فيما نحن فيه فلم يمكن انفكاك احديهما عن الاخر
لان الخروج توبة لا يتحقق الا بنقل النفس فافترقا

فصل المندوب هو المطلوب فعله شرعا غير مذموم على
تركه مطلقا والاول فصل عن الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثلاثة بخطاب الوضع وفي الذم
عن تجويز والوضع تناول الوقت

الفرق الثاني بيان مباحث تحرام تنبيه بيان المندوب
وميزه بفصل المندوب هو الذي طلبه طلبا غير جازم بحيث يذم تاركه في الجملة وهو المراد بقولهم
يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه لا مطلقا فانه قد يعاقب تاركه لاجل امر آخر كما سيجيء وقولهم
يثاب فاعله لا ينافي ان

كون الواجب اذا تركه او المندوب اذا ترك به واجب آخر فرارا بالصلوة اذا
ترك بها اتى معصوم عن الهلاك لان ما يترك به الواجب والواجب اترك لان ترك
لا يتم الا به وما لا يتم الواجب الا به واجب اجاب الكعبي عن هذا بالتزامه بانه لا مانع من
اتصاف الفعل بها اذا كان الواجب والحرمة باعتبار اطلقين كما مر في الصلوة في الدار
المغصوبة غير الحرام بالنظر الى ذاته واجبا ترك حرام آخر لغيره والواجب بالنظر
الى ذاته غير حرام اترك واجب آخر لغيره وعلى كلام الكعبي فان المباح ليتعين لترك الحرام
لتصير واجبا وان علم المكلف ان اختياره لا لجل انه ليس بواجب ليس يقوى
فان الواجب المخير ليس كذلك حرام واجبا على التعيين ويصير باختياره احدا واجبا
متعينا بل الاولى ان يقال ان الواجب اذا كان احدا لا على التعيين انما يصير
واجبا اذا قصده المكلف بالنية ليتصف الواجب عليه فانه لا ينادي بدون النية
فاذا اتى بالمباح بدون قصد الامتثال لا يتصف بالوجوب لعدم النية لا يقال اذا اتى
بالمباح فقد اتى بمتعلق الواجب وهو ترك الحرام لانا نقول متعلقه الواجب
واجبة فلا يتعدى بدون النية فعلى هذا لا يكون الانسان فاعلا مباح واجبا مع تسليم
مقدمته من الواجب المباح الذي يقصد به ترك الحرام والذي لا يقصد به ترك الحرام
يكون مباحا ظاهرا فلا يكون المباح متحققا ويمكن تقييده بالكيفية كما ذكره الكعبي بقوله
مسئلة الحق ان المباح ليس داخلا في متعلق الواجب لان المباح ما خير فيه بين الفعل والترك
وهو منافي للواجب وقيل داخل لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما
ذاته الواجب فصل تقابه الاشتراك ليس تام حقيقة المباح والنزاع لفظي فان
من قال المباح ما اذن في فعله مطلقا فجنس للواجب والمباح يقع الاخص والمندوب وان
ان اريد ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس قطعا اقول اختلف اهل الاصول
في ان المباح هل هو داخل في متعلق الواجب بمعنى انه جزء من مفهومه وحسن ولم لا يتعلق
ليس داخل فيه وهو الحق على هذا فوجهان للحكم متقابلان فلا يدخل احدهما في متعلق الامر
واذا كان المباح ما خير فيه المكلف بين الفعل والترك وهو بهذا المعنى منافي للواجب
اذ الواجب لا يجوز تركه فلو كان المباح جنسيا للواجب وجزءا له كان الواجب
نوعا مستلزما للاستلزام النوع الذي هو الاخص جنسه الاعم والمباح مستلزم للتخيير
اذ هو معناه فيكون الواجب مستلزما مع بعض التخيير للتخيير وهو للمستلزم للمستلزم

مستلزم لذلك الشيء فيكون الواجب مخيرا فيه بين الفعل والترك وهو باطل بالاتفاق وقيل انه
داخل فيه لان المباح ما لا حرج في فعله وهذا المعنى متحقق في الواجب دائم بهذه التي اختص بها الواجب وهو كونه
يلزم على تركه فصل مميز وغير منافي للاشتراك كما مر في الاول او نوع الجنس الذي اشتمل عليه الواجب اقول فعلى
هذا الاشتراك وهو بالاخرة بعد من كونه لا يلزم على تركه ولا يمكن ان المباح بهذا الاعتبار ليس جنسا للواجب
وحاصله ان سلمنا ان هذا القدر مشترك جنسا لكن كل واحد منهما مختص بفصل ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز
لا يكفي في تمام حقيقة احدهما وهذا النزاع في تحقيق يقطع مبنى على تغاير المباح فان فسر المباح بما لم يتعلق
متعلقه غرض لطرفي الترك لا اذن فيه ايضا لم يدخل في مفهوم الواجب وحسن ولم يكن المباح بهذا المعنى جنسا
الذي لا يلزم تعريفه والمندوب لما فان الثلاثة مشترك في هذا المفهوم وهو ما اذن في فعله وان عين المباح
ما اذن في فعله ولم يلزم على تركه فليس بجنس للواجب فظاهر على سائر المحققين للاصل ترك الواجب
لكنه جنس للمندوب والمباح بقي الاخص للاشتراك فيه وان عين به ما اذن في فعله وتركه وان
ظرفاه على غير مرجح احدهما كان سائبا بهذا المعنى ليس بحكم فيه بهذا فالراجح الوجوب
اهل بقي الجواب فقد اصبنا واخبنا ان نص ظهرت الغاية فيه نحو حلف علي يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه فهذه الغاية الذي هو خير فان الوجوب سابقا مرفوع بالاجماع فبقي الجواز
وان بقي عندنا فلان في ورود الوجوب الجواز ولا يمكن ذا لانتفاء احدهما الاباحة مقارنا
ولو سلم فانه وجوب منتف لانتفاء لازمه لانتفاء جزء الجنس الذي هو الخير بعد عدم الفعل
لا وجود للاعم الا بتحققها فالجواز الثابت ليس هو جواز الوجوب فظاهر على حكم نزاعي مبني على
متفصل كما في جواز صوم عاشوراء بعد انساخ الوجوب فانه ثابت باجماعنا كل لم يعلم الفعل
مرفوع قيل لا بين الخلاف في ان المباح جنس للواجب ام لا انه على مسئلة يظهر فيها
فائدة الخلاف ويكون متفرعا وانا هذا التفريع بقوله وعلى هذا ابنى بناء على الخلاف المذكور اختلف
ويكون بعضهم اعلم وانه اذا نسخ الوجوب هل بقي معه الجواز لانتفاء احدهما لا بعينه او لا يبقى اصلا
وانه لان فيه بقاء الاول وظهرت فائدة الخلاف وقوله عليه السلام في حلف على يمين فرأى
غيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير فان ظاهر الحديث يقتضي وجوب تعين
التكفير على الحنث نظرا الى الامر كله ثم لكن وجوب تعين التكفير على الحنث منسوخ اجماعا
عندنا للعدم جوازه قبل الحنث واما عند الذين نفى العدم وجوبه قبله والحال جائز فلما
نسخ الوجوب بقي الجواز عنده بناء على اصله ولم يبق عندنا بعد رفع الوجوب لاستقلال
ان نص وقال ان مرفوع بحديث رفع وجوب الحنث ثبوت جوازه بناء على ان الجواز قبل
مفهوم

شبكة الألوكة www.alukah.net

العلماء اختلفوا فقالوا ان الذي به على العلم تاويله غير الله تعالى ام لا فذهب عامة الصحابة
والتابعين وعامة المتقدمين من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لا يعلم المراد منه
الا الله تعالى ويعتقد حقيقة ما اراد الله تعالى منها على الابهام فقد سئل محمد بن الحسن عن
مثل الآيات الواردة في الصفات نحو الجارحة ونحوها ويوهم بها والنقل
فيه مكيف ويسئل مالك عن الاستواء فقال الاستواء غير مجهول والكيف منه غير
معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وكانوا يمنعون
من التاويل فعندهم يجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله ويجب
الابتداء بقوله والراسخون في العلم وجوزه يقولون وهو ثناء مبتدأ من الله تعالى عليهم
بالتسليم والايمان بان الكل من عنده واستدلوا عليه بوجوه منها قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله ومنها قراءة ابن عباس في رواية طاوس
عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا والقراءة الشاذة حجة على انه خبر وان لم يكن
قرانا على ما عرف ومنها انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل فلو كان
ابتغاء بيان كونه على الظاهر من غير تاويل ومنها ما روت عائشة رضي الله عنها انها
قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية وقال اذا رايتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر عليه السلام بالحذر
عن اتباع المتشابه من غير فرق بين من اتبع لابتغاء الفتنة او التاويل فدل على ان
حكمها مطلقا في ابتغاء وغير عالم بتاويله ومنها ما روي عنها انها قالت من رسوخهم في
العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله وذلك عن ابن عبد العزيز انتهى على
الراسخين في العلم تاويل القرآن الا ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا ومنها انه لو كان
الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم دون قوله الا الله كان قوله يقولون آمنا
به خبر مبتدا محذوف والاصل عندنا اذ كان حالا من المعطوف دون المعطوف عليه
وهو ايضا على خلاف الاصل وذهب اكثر المتاخرين منهم الى ان الراسخ ايضا يعلم
تاويله وعند هؤلاء الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم دون قوله الا الله
واستدلوا ايضا لوجوه منها انه لو لم يكن لخطاب الراسخين في العلم بالمتشابه سوى ان
يقولوا امنا به لم يكن لتخصيصهم بهذه المدحة ولم يكن لهم فضل لان غيرهم ايضا يقول ذلك
ومنها ان الغرض من انزال المتشابه لم يتوقف على تعبير شيء من الآيات المكونة متشابهة فلولا علم

تاويل المتشابه لما فسره ومنها ما في الخبر انه لم ينزل شيء من القرآن الا ليعمل
به العباد ومنها لو كان المتشابه غير معلوم لما كان لاطلاعنا عليه معنى ولزم منه الخطاب
بما لا يفهم فلم يكن فيه فائدة والله تعالى اعلم قيل جعل الله تعالى القرآن على قسمين محكم
ومتشابه حيث قال في آخر متشابهات بمنزلة الباقية متشابهات فالتقدير بعضه
آيات محكمات والباقية متشابهات ولا شك ان هذا العدد الحصر واذا كان كذلك
كان تعليم الكتاب اما اقسام كثيرة مخالفة لتقسيم الله تعالى وما ذكرتم بان هذه الاقسام
موجودة في كتاب الله تعالى فلا يكون تلك القسمة للحصر ضعيف بانا سلمنا وقوع هذه الاقسام
فيه لكن لا يلزم ان يكون قيامات للحكم من كل من جميع الاقسام بعضها راجعا الى الحكم و
بعضها الى المتشابه فيكون فيه رعاية تقسيم الله تعالى مع تحقق وجه الاستحكام كما ذهب اليه
اليه اكثر المحققين وتفسير الحكم والمتشابه بما قبل الاقسام لا يجب بما ذكرتم اجيب بانا لما
انه تعالى حصر الكتاب على قسمين وان الآخر بمنزلة الباقية فانه لم يثبت عند احد من
اهل اللغة ذلك ولم ينقل عن احد من علماء البيان بان مثل هذا التركيب يفيد الحصر مما
يفهم من حصر الطرق الموجبة للبرء في قوله تعالى ما ان سيكون حكم برء واحزون
يقولون في الارض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون في سبيل الله وقوله تعالى
من اهل المدينة مردوا على النفاق لا ان قال وآخرون اعترفوا بذنوبهم عطف على قوله
واخرون مرجون لامر الله وقيل مبتدا على ان التركيب الذكور لا يفيد الحصر اذ كان
مفيدا له لما جاز ذكر آخرون مرة اخرى وعطفه على الاول وقد جاء وقع وكذا العطف
في الآية جائز لوقيل وآخر كذا وكذا ورد جميع الاقسام الى الحكم والمتشابه غير نوفي
بالمكلف قيل الخصوص من اصول الفقه بيان الاقسام التي يعرف بها احكام الشرع
المتشابه لا يعرف به حكم لانه غير معلوم لنا فلا يناسب ايراده هنا اجيب بانه ثبت
بالمعجزة ان الله تعالى وضع صفات تقصر عنها اليد والوجه والعين وان لم نعلم حقيقة
تلك الصفات وهذا القدر من احكام الشرع لانه ما يجب اعتقاد حقيقة تلك الصفات
بل حكم ثم قال والمحكم ما ظهر بيانه قولا وفعلا اما من جهة النبي صلى الله عليه وسلم اما بيانه
قولا فمثل بيان الرسول بالحديث الاشياء التسعة وغير ذلك واما فعلا فمثل بيانه اعداد
الصلوات بالفعل والنقل ايضا

سلك الشيخ ما ذكر في اصول الجرجاني وشرط
بعضهم التغيير زيادة او نقصان او بهما او تبديل او حركة او فيها او ورد مثل طلقت فلانا

فان خلين جاز ذا عرب فاختلفا بالزوم وعدمه فان مطلق الحركة لازم وهو الذي
يظهر فيه الاشتقاق وقد يطرد كاسم الفاعل والمفعول وقد يخص كالغارة
والدوران كالاستمرار والدلوك ... لما كان الشق قسما من الانفاظ موضع
لتوقيفه وساجة وهو مفعول من الاشتقاق وهو انفلاق من الشق وهو الكسر لهذا
كما يقال سال فلقة شق العصا والزجاج كانه يقطع من المشتق منه وهو والا
سطلاح ما دانق اي كمد وانقعت اصلا اي كمد وانقعت اصلا اي كمد اخرى
هي اصل لحروف الاصول ومعناه اي الوافقة باعتبار استعماله لمثل الحروف الاصلية
للاصل ومعناه فما فاق كالجلس لشمول المشتق وغيره وخرج بقوله اصلا دانق غير
اصل كضرب ومضروب دانق كل منهما للآخر لكن ليس احدهما اصلا للاخر فلا يكون
مشتقا منه وخرج بقوله لحروفه ما دانق اصلا لكن لا لحروفه قبل هي معناه كعقد
جلس وحبس وخرج بقوله الاصول ما دانق اصلا لحروفه الزوائد كاستخرج
بالنسبة الى استخرج وخرج بقوله معناه ما دانق اصلا لحروف الاصول لكن لا
معناه كالضرب بفتح الضاد والراء بمعنى الفعل للضرب بالسكون او الضرب بمعنى
والذهب الذاتي دانقا في اصلا اسما او فعلا لتشمل التعريف مذهب البصريين
والكوفيين لكون المصدر اصلا فانقعت وقولي اسما لا يخص بمذهب البصريين و
قولي فعلا لا يخص بمذهب الكوفيين مثاله غفر فانه مشتق من الغفران فانه دانق
لحروفه الاصول وهي الغين والفاء والراء ومعناه وهو داخل فيه الاشتقاق
الصغير كما هو والكبير كذلك بالنسبة الى الجذر لانه لم يشترط فيه ترتيب الحروف ويدخل
فيه القعقر والدلدل والنبوب كرحيل فتحت وبصري من البصرة وقولنا اصلا اعم
من كونه اسم معنى او عين فيدخل فتح اسم الطين واستتر البغاث وان كان اصليا
عينا وهو الحجر والتمر وهو الصحيح والموافقة بين المشتق والمشتق منه في حروف الاصول
والفرق التغاير فيها فوجه الموافقة نسبة بين الشيئين فلولا التغاير فيها لوجه
لكان احدهما عين الآخر فبعضهم اكتفى بالاستناد منه التغاير فيها الزاما وزاد بعضهم
تغيرا بالعلم وجوب التغير بالمخالفة وهذا احسن كما قول المصنف واشترط بعضهم
التغير لان قوله واشترط بعضهم يوهم ان البعض الآخر لم يشترط الزيادة وليس
كذلك لان التغير اللفظي ضروري لكن بعضهم صرح بذلك وبعضهم اكتفى بذكره الزاما

اشار المصنف الى اقسام التغير اللفظي بقوله بزيادة ونقصان الى آخره
والمجموع ستة عشر قسما لانه اما ان يكون بالزيادة فقط وهو ثلاثة اقسام اما
ان يكون بزيادة حرف كاذب من الكذب او بزيادة حركة نحو وعدم الوعد او
بزيادة حرف وحركة نحو ناصر من النصر او بها مع النقصان فقط وهو اثنا عشر اقسام
اما ان يكون بنقصان الحرف نحو لم من القوم او بنقصان الحركة نحو النصر من النصر على
مذهب الكوفيين فان المصدر عندهم مشتق من الفعل او بهما نحو عدة من العدة فانه ينقص الهاء
التي هي عوض من الواو وحركة الدال ونونسي بان العين من العدة ساكنة في الاصل قال
اصلها وعده فيكون قد حذف زيادة وحركة ايضا خلافا لمن قال التغير بالنقصان فقط فذكره
قسمان خلاف النقصان وفيه نظر لزيادة الالف قد ذكر وسماه العكس لسكون الطاء
من الشماسة وهو صفة مشبهة واما ان يكون بالزيادة والنقصان معا وهو ثلاثة اقسام
لانه اما ان يكون بحرف فقط كسلمان من سلمة واما بحركة فقط نحو حمد من الحمد
واما بزيادة حرف ونقصان حركة نحو عاد ياشد من العدو واما بعكس هذا نحو خفت من الخوف
واما بزيادة حرف ونقصانه مع زيادة حركة نحو قال من القول واما بزيادة حرف ونقصان
مع نقصان حركة كال بالتشديد من الكمال واما بزيادة حركة ونقصانها مع زيادة حرف
نحو النصر من النصر واما بزيادة حركة ونقصانها مع نقصان حرف نحو عدي من الوعد واما بزيادة حرف
ونقصانه وزيادة حركة ونقصانها نحو رام من الرمي قيل الاشتقاق نقصان حرف ساقي من
المشتق منه نحو حروف الاصلية اجيب بان الشق بالنظر الى اصله مشتمل على جميع حروف الاصل
والنقصان لعارض نحو خف من الخوف وسقط منه الواو بعد النقل بها الى الفاء لعارض النقل
الى كيفين فلا يأتي فيها وبان النقصان فيه يجوز ان يكون لحرف زائد لا الاصل مع استمرار
على حروف الاصل نحو خفت من البيات فانه ناقص من اصل لالف الزائد واو واي
على حروف الثلاثة وهو الذي اشترط فيه التغير مثل طلب فانه مشتق من الطلب وغلب
الغلب وحلب من الحليب والتعريف غير صادق عليه لعدم التغير هذه المشتقات لبقاء
حركات المصادر وحروفها فيها بعينها واجيب عن هذا بان التغير حاصل فيها لان اواخر الافعال
الذكرة المشتقة محركة لحركات بانية لازمة واواخر المصادر لحركات الاعرابية غير لازمة
لتبدلها بتبدل العوامل فاختلفا اي الشق والمشتق منه لزوم حركة الاعراب وعدم لزوم
حركة المصادر فيكون التعريف منطبقا واجاب الواب استاذ بقوله فان قيل الاعراب واسكان
الآخر وهذا الجواب بقوله قلنا مطلق الحركة لازم فيه لانه لم يتحقق الاختلاف فيها بالزوم وعدمه
لانا ان اردت بالحركة الاعراب الخصوصية كالرفع والنصب المستلزمين عدم لزومها لكن ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجب الاختلاف فان الحركة الشخصية لا تغيرنه الاستقاق فان الاستقاق
انما يغير نفس الحركة ولا يلزم من عدم لزوم الحركة الشخصية عدم لزوم الحركة المطلقة لان
الاولى بها مطلق الحركة فان لم يلزم عدم لزومها فان مطلق حركة الاعراب لازم لها والتغير عند
الاستقاق قد يتساوى فيه اللزوم فلا يتحقق الاختلاف باللزوم وعدمه اورد هذا الرد
بانا لا نسلم ان حركة الشخصية لا يجوز لها الاستقاق بل قد يجوز فيها كما في فرج من الفرج و
كرم من الكرم فان التغيير وجد بالكسر والفتح عند الاستقاق فيجوز ارادة الشخصية ولا نسلم ان
مطلق حركة الاعراب لازم لها لانها لا توجد فيها قبل التركيب اوالاسناد وما يلزم
لها بعد التركيب فلا يكون لازمة لها حال مفارقة فيجوز ارادة مطلق حركة فلا وجه لمنع عدم اللزوم
فيكفي الفرق المذكور بانا والموقوف صادق فاعلا لانها المذكورة قد يكون غير متحرك سلمنا
ان حركة الاعراب غير لازمة لكن لا نسلم ان حركة البناء عند الاستقاق لازمة لان الغاية تقضوا
ان الاصل عند الاستقاق البناء على السكون فلا يزول من الاستقاق الا بعارض لازم وعدم
فالاعتراض بان دلائل الجواب المذكور اجيب بانا لا نسلم اذا كان الاصل فيها السكون
كون حركة عارضة لجواز ان يكون حركة مع كون الاصل فيها السكون لجواز ان الدليل على الاصل
قد اول لامر لعلة فيجوز ان يكون الواضع جعل على الاصل هو السكون قد اول الوضع
وضعها معينة على الحركة فتكون حركة لازمة

قالت نعم فان قيل ما وجه اجراء ي ان يقف لان الله تعالى اكرم فاوصل الى العبد العاجز
فعل عجزه او لا يلائق المقدور عليه وقبيل نذير الله اجراء بالفضاء واليه اشار بقوله
قد يجاب اجراء ان يقتضي وجود رواية اذا كان يقف منك بزيادة ما هو مشكل لان كلمة
نعم لا يصح جوابا عند زيادة كلمة ما لانه لتصديق ما سبق من الكلام نفيا كان او اثباتا
فيصير تقدير الكلام على هذا نعم لا يقف فتيد بخ وكان المناسب قد الجواب كلمة لا
كما قد الست بربكم فالوجه لا يتحقق ما بعد النفي فالرواية الاولى هي الصحيحة وكذا
الرواية المشهورة قد قولها ان اجمع بفتح الهمزة وضم الهاء اي احرم فيه مفعول
اوري الافعال منه فعل ما لا يصح التمسك به على ان الاتفاق قام مقام اجمع الا
ان يثبت انها كان امرا خذلك واتفق عليها قد رواية ان اجمع عنه بضم الهمزة
وكسر الهاء اي لم احد ان يجمع عنه بالاتفاق عليه فيصح التمسك به على ذلك واذا كان
المسلة ثابتة بالنص فيقتصر عليه اي فيقتصر ثبوت الحكم فيما لا يقف على ما ورد
فيه النص ولا يكنه انتهاها بالراي والقياس لكونها غير معقول المعنى فعلى هذا كل

بين لا يدرك مثله بالعقل ولم يرد فيه نص بمثله لشيء لسقط وبقي الام فلا يكلف ان يقصد
تعويته لان الجاب القضاء انما كون بالمثل لانه عبارة عن الاتيان بمثل الغائب والجاب
بالمثل متوقف على ادراك العقل المثلية لتمكن الجاب بالسبب الاول اعني ورود السمع بها
بعلمه واذا بقي كل منهما اعني القضا فيتعين الاتفاق كترك الاعتدال بدار كان الصلوات
بالنص لشيء سوى الاسم لانه ليس كذلك اوصف متعذر الاصل مثل عقلا ولا نقلا
ولهذا اي لاجل ان لا يعقل له مثل ولم يرد النص بالمثلية لسقط فان الوجيه والولي
اذا ادى المكلف حجته رفوقا ولكان حجته جبانا وذلك الكواة حاز فيه سقوط الواجب
به لكنه تركه لقوله فاطلا ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الاية ولا لك شيء قد مقابلة الجوده
لان الموذى قد ام البصير ورثة عدد الابكم بنسيما واسترداد الصغير لفظي عوضها لم يكن العقل
يهتدي جوده وعدم لانه مثل لها صوره ومعنى لعدم جوهما عند مقابلتها بجنسها ولم يرد نص خاص
شيء لها فلم يكن الجاب قضائها فسقطت وكذا لا يقضي الوقوف بمرة اذا فات ولا مثل لها
ولا لاصحبة اذ ليس لهذه الامور مثل معقول ولم يرد نص بمثله شيء لها ووجوب القيم
باعتبار انه مثل الاصل فيكون بطريق القضاء بعد لا فلا حيث تعقلان يكن ذا النسك ترك الرمي
وجوب سجدة السهو سجدة الصلوة فكر تعقلان يكن فيها السهو لا يقضاء شيء فات بدليل
جوهما بزيادة شيء من جنسها ولكان بطريق القضاء لا وجبناه الزيادة اذ القضاء لا يقرر
زيادة والشيء يقوله فان قبل الم اجزه الم النفي الجاد دخل ذكر في القاعدة وجوابه من تقرير
النقض ان الاصحية لا تعقل لها معقولا لانها انا قد ليس لها قرينة هي مثل الاسامة معقول ولم يرد نص بمثله
شيء له وقد اوجبتم القضاء بين ان الم العقلة للتصحيح بالنذر او شراء الفقيرة التضحية اذا
كانت باقية بعد ايام النحر او بقيتها اذا كانت مستهلكة او بقيتها على الخ اذا لم يضح بها حتى مضت
ايامها فاذكر بان بالا يعقل شيء ولم يرد نص بسقطه عند الفوت ولا يجب به قضاء سقوط
بهذا لا يكم اوهم هذا القضاء مع ان التصدق بين ان ذاته عينها ليس مثل رائحة لعورة ويجب
تقرير الجواب بالا نسلم الاستقاض بالايجاب المذكور وانا نتقض به وكان الايجاب بالشاة
كونه قضاء للاصحية وليس كذلك كان التضحية بنيت قربة بالنص وهو قوله فاطلا والبدن
جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغيرذلك من الاحاديث لكنها تكون التضحية
اصلا وكما الاصل هو التصدق باعينها ان بين ان ذاتها وعينها لانها متعلق الالال قد التصدق و
هو الاصل الشرعي وقد العبادات البدنية كالرمي فان العبادة فيها ما لا هو الفعل اذ الله المطلوب
بهذه وذلك يحصل بالتصدق الا ان الرمي لقلة قربته من ملك اعيان اليضحية الى التضحية اهو

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يكون قيمة لا يسير وهو ظاهر اذا علمت ان مال غيره يجب عليه قيمته لا عين الذي استزاده بصبغه وقيمة الصبغ هو المثل دون المسمى فلا وجب نصف المسمى تواطوا او كان اقل من مهر المثل او اكثر منه دل على ان ما ليس بمثلي على ملك الصبغ التالف فقوله لانه لم يجب جواب قوله لا يلزم والاولى دليل على ان الواجب ليس قيمة الصبغ اذ لو كان قيمته لكانت مهر المثل كما كان هو القيمة لعدم وجوب مهر المثل كما علمت دليل على ان الواجب ليس قيمة الصبغ ثم ان رد لاوجه وجوب نصف المسمى على الشهود بعد الرجوع بقوله لكن المسمى الى آخره وهو لحقه جواب عما يقال فاذا لم يكن الواجب قيمة الصبغ فلما وصب على الشهود نصف المسمى وذلك الصباغ ليس بمتقوم فلنا انا اوجبنا ضمان نصف المسمى على الشهود لعين اكثر وهو نصرمه عنه لان المسمى بالعقد لا يبقى المراة على الزوج بالعقد عند سقوط تسليم الصبغ اليه بالفرقة قبل الدخول لانه صبغه ولا بانتهاء النكاح بالموت لانه حينئذ يعود العقد عليه وهو الصبغ اليها سالما فيوجب سقوط مع الصداق فلما اوجب الشهود على الزوج نصف المسمى باصابة القوة اليه تسليم الصبغ ثم رجعوا كان قصرا لليد على ذلك المقدار فاشبه الغصب كانهم اتلفوا عليه نصف المسمى باطلاقهم وقولنا اليه ليخرج ما لو رجع قبل ان يعلم الملك وقولنا لا صبغ انتفع بالمال فان هذا المال وان كان مقوما بالمسمى بالعقد لكن لما لم يكن مقابلا بالمسمى حال بالعقد بل حدث بعده وانما وجب بالقبض كان حكمه حكم الاصل وصفته كذلك فلا يضمن الا بالمثل والقيمة لا بالمسمى وانما يضمن بالمسمى ما يقابله المسمى حال بالعقد وهو الاصل دون الصفة كذا في الخبز والطحن من دم العبد والنقصان الحاصل للاداء من قبل الزوج على عبد غير معين كاداء القيمة اعترت على قيمتها والقيمة قضاء لصيرورته اليه للتعذر على الاصل الا ان المجهول من وجه يتعذر على تسليمه فقلنا ان اداء الاصل مع وان ما لا يتعذر وجب وللاصل بين الاصل الا بالقيمة للجهالة فان التقويم اصلاحي وجه فراجعت المسمى بخلاف العين لعدم التوقف على التقويم فكانت قضاء لم يتغير عند القدرة اما النقصان الحاصل للاداء قبل رجل يزوج اداه على عبد غير معين اي بالاشارة او باسم العام او بوصافه بان سمى مطلق العبد فاتاه بوسط التسمية وكان العبد الوسط وكبر الزوج تسليمه او تسليم قيمته وابيها الا اجبرت المراة على قبوله لان اداي عبد العبد مهر تسليم عين الى جنب فيكون اداء وان اداي القيمة تسليمها وان كان قضاء باعتبار انه غير المسمى ولهذا لا يعاد اليها الا عند التوعي تسليم الاصل الا انه اي كل الاصل وهو المسمى معلوم من وجه باعتبار جنسه ومجهول من وجه باعتبار وصفه لنا عتبار كونه معلوما لكن تسليمه وباعتبار كونه مجهولا لم يكن تسليمه فكان ما وجب

تسليمه بهذا الاعتبار فجزاه بين تسليم نفس العبد وتسليم قيمته عملا بالاعتبارين فقلنا ان اداي الاصل وهو المسمى مع باعتبار كونه معلوما وان مال الى الجانب المجهول الوصف فلا يكون تسليمه مع البقاء ووجبت القيمة ولما بين الاصل وهو المسمى بالقيمة بالجهالة وصفة كانت القيمة من وجه فيكون اداء من هذا الوجه لا قضاء ولان القضاء بالكون مختلفا ومعتبرا بعد اعتبار الاصل والقيمة ليست بعد بخروج العبد عن تسليم من هذا الوجه فكان تسليم القيمة قضاء لشبه الاداء المتعين فيه وكون جهة القضاء راجحة فاذا كانت القيمة اداء من وجه راجحت المسمى عند الوجوب لكون المسمى اصلا لتسمية والقيمة اصلا فكان الزوج مخيرا بينهما عند التسليم لانه وجب عليه دون المراة بخلاف ما لو كان العبد المسمى عند العقد معينا فانه يجب حينئذ تسليم لكونه معلوما من حيث الجنس والوصف فلا توقف بعينه على اعتبار القيمة فلا تكن للقيمة جهة الاصالة وهو فكانت القيمة قضاء لتعذر تسليم العبد المعين عند القدرة على الاصل وهو العبد المعين لما عرفت انه لا يعدل الى القضاء الا عند العجز عن الاداء فلا يجبر المراة على قبول القيمة تتمة القدرة التي هي شرط التكليف سابقة وهي نوعان ممكنة بالاداء فلا شرط للبقاء فلا يسقط الواجب بالموت والفسخ والفسخ بهلاك الزاد والراحلة والمال وتوقف قدرات في اذا سلم اوفى اذا طلبت ولم يتمكن في الوقت بالاداء لا يجب عليهم وان استحكمن الوجوب لانقضاء الوقت وقدرة التعذر فلا يكون الذاتية والاستقبال الى انقضاء وللعجز الى ما دونه فيجب الواجب الا السهو فانه كالزكاة الواجبة جزاء في المال شرط النماء الميسر فاشترطت للبقاء لبقاء الملك الصفة للشروعة فيسقط بالهلاك والا انتقلت عرفا فضاء للميسر بخلاف الاستهلاك للتعدي ولصحة التكفير بالصوم للاداء بعد الموت لقيام الميسر واعتبار العدم الى ما لو تيسر فمن لم يجد او لم يقصد يوم الوجدان ولا يعم بطل الصوم ولهذا سقط دين العبد بالهلاك فيه والاستهلاك لعدم تعين المال والاتلاف فلم يكن متعديا وانما لزم الزكاة حتى وكيلها بانفسهم لما فاته الميسر فان بقي بالكفارة اجيب بالعتق على قول ان الزكاة للاغنياء فانشرط كمال السببة وهو الغنى والدين بانيه والكفارة زاجره لا معينة ولهذا سقطت بالعفو والعفو فكل اصل المال مع الميسر فجعل الواجب المقابل للتمانية القدرة شرط التكليف فلا يجوز التكليف بالممتنع لذاته عقلا كالجمع بين الضدين عندنا لان التكليف اعتبار كلامي بالنظر فجوزناه بالكل فلا يجوز لنسبته الى الكل المطلق وعند الاشاعرة جايز عقلا وقعا

عدم السقوط بالاثم دون وجوب الفعل لانه لو لم يؤثر فيه فى سقوط الوجوب (با)
داء الاثم بترك التاخير وان سلم سقوط الفعل بالاجماع لكن لا يلزم منه سقوط الوجوب
كما ان الفعل انما يسقط بالضرورة ولا ضرورة فى سقوط الوجوب ورد بهذا الجواب بان الخصم
لا يسلم التمسك بالاجماع فى سقوط الفعل بالموت لم لا يجوز وجوب الفعل ضرورة الاستحالة
اجتماع الثبوت والسقوط فى شئ واحد فى حالة واحدة واستحقاق الاثم حتى على ترك الاداء
حالة القدرة لا ينافى الوجوب فى الثانى كما يجب سجدة التلاوة او السهو فى
الصلاة فلم يوجد ما يسقط للحج ولقى الاثم لترك الاداء حالة القدرة فتبين ان عدم الاثم لا يلزم
سقوط الوجوب بالموت ولا الاثم بالاجماع لانه ترك الفعل حالة القدرة وحينئذ كان
واجبا لا مباحا وما قالوا من ان الفعل ساقط فاسد لانه ان اراد بالوجوب الفعل بالمعنى
سقوط الفعل عدم اقتدار وجوبه بالضرورة اذ لا معنى لسقوط الفعل الا سقوط وجوبه وان
اراد بنفس الوجوب فلا نسلم فيه لانه غير مشروط بالقدرة فلا يستدل بفقده الموت
على عدم انتزاع اقتدار القدرة الممكنة لبقاء وجوب الفعل بل ان نفس الوجوب ليس
بمقصود بل المقصود الاداء او خلفه وهو القضاء فمتى لم يوجد احدهما بسقط لعدم
الفائدة والاثم لا يتوقف على بقاء الوجوب لما جاز قبل الكمال القضاء دون القدرة
تكليف بالميسور الوسع معفى بالعفو لا يكلف الله نفسا الا وسعها اجيب بان النفى يبقى
وجوب الاداء دون القدرة ولا يخرج للبقاء فيه لقطر اذ لا تخصيص فى النفى فانه يدل على
النفى مطلقا عن الابتداء والبقاء ثم رد الى قوله فرعين الاخرس بقوله والمغمى او المغطى
الا بالنظر الى بعض الاداء والراحة وجوب الصلاة بالقدرة الممكنة والنظر صدق
بالنظر بعد وجوبه بهلاك المال فيؤاخذ به يوم القيمة وان لم يكن التيمم موجودا اصلا لكونها
تابعة بالقدرة الممكنة وبقاء اليسر لتحقق الواجب لانه شرط محض فلا يشترط دوامه
لبقاء الواجب كالشهود فى النكاح الى آخره فتبين انه يجود الاستطاعة بالزاد والراحلة وهو انما
يكون الاثم فى ايراد هذه العلة فقوله فقد ما يستطاع به السبيل واليسر لا يحصل
الا بالزاد والراحلة واحدة النظر فلوجوبها اليسر زمن الذهاب ودوام الجلد
والاعضاء الفاعلة فى هذه الاشياء ولا انتزاع لهذه القدرة لعجز المكلف فان قرن ذلك مراد
اصحابنا ان اهلية التكليف بنوا آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبى او طهرت

الى بعض اداء ان المجنون ولم يبق من الوقت ما يسع الاداء لا يجب عليهم الاداء لفوات
شرط صحة التكليف به وهو امكان من الاداء لانهم لم يوافق دين على الفعل حقيقة لفوات الوقت
الذى هو من ضرورات القدرة فما يثبت اتكليف للعدم شرطه وهو القياس لكن اعفى بنا
استحسانا فاوجبوا عليهم الصلاة بجزء لا يتجزأ فيه الا يكثر الامتناع لترتب وجوب القضاء
عليه للفقد سبب الوجوب وهو ادراك جزء من الوقت كما عرفت بذوقهم بعد تحقق اهليته
لهم فيثبت بنفس الوجوب عليهم لا بغير مقتضر الى سبب آخر فيثبت لا يتوقف الاداء وجوب
وقد تحقق شرط وجوب الاداء وهو عليهم وهو سلامة الالات وصحة الاسباب فتحقق القدرة
الحقيقة تقديرا فان فوات القدرة كان لعجز التكليف للمكلف وهو حاصل للامكان الدائم
جواز امتداد الوقت بوقوف الشمس بحيث يسع للاداء كما كان لسليمان عليه السلام وبطلا
على انقله الطلى ولو لم يكن ممكنا لم يقع فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء لقيام متعلق الكل
المكلف وهو القضاء لتحقق العجز الحقيقى عن الاداء فان الامتداد وان كان ممكنا لكنه نادر
الوقوع والغالب عدمه فلا فائدة فى تاخير الاسقاط الى المكلف فينتقل ايجابه الى البدل باعتبار
هذه القدرة المتوهمة لاهل المكلف كاعتبار توهم البرء فى اقعد واليمين على لمس السماء
وتحقيق العجز فيها لاجل وجوب الكفارة لامكان الذمة والعجز الى آخره فيه خلاف ان فرغ له
فان شرط الانعقاد وهو وسع المكلف غير متحقق فصار كانعقاد العوسى وجوابه منع تحقق
هذا الشرط قبل الوقت للفعل فى حقه الآلة كاليد للبطش والرجل للمشى والعين للنظر وتوهم
حدوث هذه الالات لتوهم امتداد الوقت فلو كفى ذلك لفجز التكليف بالطيران للادمى
وبالاصعد للاعمى والمشى للمقعد اجيب بان القصور من المكلف فيما نحن فيه المكلف وهو
الفقد لا عين الاداء فلم يكن فيه توهم حدوث للقدرة كخلاف ما ذكرتم من الامور فانه لا
خلف لها حتى يصح الامر بها على قصد الخلف ثم المختار من مذهب اصحابنا من وجوب الصلاة بآخر
جزء منها والمصنف جعل مع آخر جزء فجوز ان يكون له قولان ولا نزاع فى بيان القدرة
الممكنة بقوله وميسرة الى القدرة الميسرة وهى القسم الثانى من القدرة وهذه زائدة على الممكنة
بدرجة لانه لا يثبت بها الا الامكان وهذه يثبت بها مع الامكان اليسر والسهولة فيتغير صفة
الواجب من الامكان المجرد الى السهولة وليس المراد بكونها ميسرة انها ميسرة حقيقة بل انها كان فى
صفة التغير باختراع الميسرة بتغير الصفة اليسر لان الواجب وجب بصفة اليسر ابتداء بل المراد
ان الواجب لما ثبت بالممكنة كان جائزا ان لم يكلف بالممكنة ووجب بالميسرة كما تغير

شبكة الألوكة
www.alukah.net

من العسر الى اليسر كالزكاة فانها واجبة بقدرة ميسرة لان الواجب فيها جزء قليل
وهو خمسة من كثير وهو مايبقى مع تحقق الامكان عند وجوبها فجعلت شرطا لوجوبها
دل على اعتبار اليسر ولانه اشترط لانه وجوبها انما ليكون الموجود منه ولا ينقض اصل
النصاب وهو دليل اليسر الا ان الشرع اقام الحول مقام النماء لليسر ايضا فان لم يتحقق
تحقق الغرض جبرا وحيث كان الوجوب لقدرة ميسرة اشترط لبقاء الواجب
لان بقاء كل شئ بحسب بقاء ما يعتبر في حدوثه لان الشرع اذا اوجب شيئا
لعلة لا يبقى شرعا دون تلك العلة لان البقاء غير الواجب ابتداء لانه واجب
بذلك السبب ولا يدل ان بقاء الميسرة شرط لبقاء الواجب ليسقط الزكاة بهلاك المال لانا
نمنع ذلك بل هو شرط لصفة الوجوب فلم يسقط به لا يعلب عليه منافاتها لليسر وبانا نمنع الشروع لا يكون
شرطا ثم اشار الى الفرق بين هلاك المال واستهلاكه وحيث لا يلزم بالاستهلاك
فلان كتاب الاستهلاك للمضي اي على حق الفقراء لان فرض النصاب صار حقا لهم
بدليل انه لو ذهب النصاب من الفقير بدون النية اجزأه عن الزكاة ولو ذهب
بالا اجزأه لم يجزه عنها وكذا لو هلك المال قبل التمكن من الاداء لا يجب عليه شيء وهذا
يدل على ان الواجب يتعلق بالنصاب اذ لو تعلق بمطلق المال لم يسقط بالهلاك
وبقاء الجواب اذا كان متعلقا بالكل بقاء اجزاء البقية لان من الفقراء والغرماء شائعا لليسر لا بقاء
المقدي وهو جميع الجواب بما قال ما ذكرتم من انه لو تعلق بها جزء شائع للفقراء لليسر لا يتحقق الاستهلاك اذ
يكون وجوبها بعد الاستهلاك اجتماعا شائعا للفقراء فيتعين ان يسقط وبشاريقوله وكصحة الكفر
الى شمال آخر الواجب بالقدرة الميسرة وهو خلف لان قوله الزكاة فكان المناسب ان يقول
والكفر بالاشياء الثلثة لا دليل للواجب بالقدرة الميسرة والواجب هو الكفر لا صحتها
بالصوم وقاسه ان الوسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر قبل التحنث صح تكفيره بالصوم لان وجوب
كفارة اليمين باحد الاشياء الثلثة يتعلق بالقدرة الميسرة لوجهين احدهما ان تخيير الشارع
الى الحنث من تلك الامور عند قيام القدرة عليها بالمال بعد اليسر يختار به هو الايسر منها فكان
الواجب احدها لا محالة لانه الذي وجد سببا بها انه اعجز الفقراء الى تلاقي قوام القدرة
في المستقبل فكان الوجوب بكل احد الاشياء الثلثة الا الصوم ولم يعتبر العجز عند الاداء
آخر الوقت كما اعتبره من الشيخ الخاص على ما قدر عليه الصوم بعد العدم البتة فقد يكون اعجز
عن الايسر والدليل على انه اعتبر العجز الى الحنث انا الصوم قد يتحلل فيمن لم يجد فصام
ثلثة ايام فان المراد والله اعلم فيمن لم يجد شيئا من الامور الثلثة حال التكفير او توهم
عدم الوجدان عند فجر يطل الصوم ولم يكن التكفير به لان الفجر الثاني انما يتحقق به جزء من العبد ولا
امكان للصوم حينئذ واذا وجه الاول اتى بقوله بالتخيير واما الوجه الثاني فانه بقوله واعتبار العدم
الى ما ذا ثبت ان الوجوب بالقدرة الميسرة صار وجوب الكفارة كوجوب الزكاة فاشترط
بقاء القدرة ليبقى الواجب فاذا هلك المال استقل الوجوب الا العدم ضرورة ولهذا اي
لاجل ان صحة التكفير بالصوم متحققة بالاعتبار ساوى الهلاك الاستهلاك في التكفير لان
الاعتبار يستلزم عدم تعلقها بمال معين اذ لو تعلقت بمال معين لكانت العين متعلقة بعوات
ذلك المعين عدم القدرة به لا باعتبار الذي هو عبارة عن فوات المال بالكلية فيتعلقها با
لاعتبار المطلق دل على ان الوجوب غير متعلق بمال معين ووقت معين فلم يكن الاستهلاك
تعديا على محل متعلق به حق الغير حتى لو لم يكن متعديا بالهلاك فتأمل وبانا نمنع الزكاة لا كان
وجوب متعلقا بمال معين هو النصاب كان استهلاكه تعديا دون الهلاك ولهذا افترق
الهلاك والاستهلاك فيها وهذا هو الحقيقة اشارة الى الجواب بما قال لو كان التكفير
بالمال كالزكاة لوجبها واجبين بالقدرة الميسرة لكان استهلاك المال موجبا لتلك الكفارة
للضمان كما في الزكاة والجواب بمنع الفرق بان المال في الكفارة غير معين فاي مال اصابه
من نقد دامت به القدرة فلهذا ساوى الهلاك الاستهلاك بخلاف الزكاة لان المال فيها معين
فكان الاستهلاك تعديا على محل متعلق به حق الغير فتوجب الضمان فافترقا واشار بقوله وبطلانها الى
التفرع على كون الزكاة واجبة بالقدرة الميسرة اي لاجل كونها واجبة بالقدرة الميسرة يبطل
وجوبها بالموت لانه حنث اليسر والفقد ولكون المال متعلقا بالمالية جعله الاصليته دين فصار الموت
فيه كالمعدوم كالمال المعدوم للعطش فيسقط اليسر لان اليسر انما يتحقق بالفضل عن الحاجة الاصلية
ولهذا لا يجب الزكاة في دور السكنى وثياب البدن واثاث البيت وعبيد الخدمة وغيرها
مما هو مشغول بالحاجة الاصلية فلا يحصل الغنى بقدر الدين لان الذمة واجب ولا يحصل الا بهذا المال
فكان كالمعدوم الا الدين واذا كان الموت حنثا في اليسر لا يجب الزكاة بعده والا لكان وجوبها
بالقدرة الميسرة وهذا التقرير موافق لما ذكره في الاسلام فانه جعل بطلانها بالموت متفرعا
على كونه مشروطا باليسر وعبارة المصنف قاصرة عن ذلك فان ظاهر الشرطان قوله وبطلانها
معطوف على قوله كصحة التكفير اذ قوله لان الزكاة دلك ليس بصحيح لانه يقتضي ان يكون بطلانها
بالموت مثالا للواجب بالقدرة الميسرة وليس كذلك وقوله فان الزكاة مع البعد [illegible]

شبكة الألوكة
www.alukah.net

حسنا فيكون معطوفا على قوله ليقاوم ذلك الصفة المشروعية فان نقض اي الدين المذكور بالكفارة بان يقال وكان ماذكرتم من كون الدين مانعا للميسرة الى الزكاة مانعا لوجوبها يمنع مقدمة صحبى الكبرى فيبطل قوله لان الكفارة وما فى وجوبها لكون المال مشغولا بالحاجة الاصلية وهو قضاء الدين لكن الكفارة بالمال واجبة مع الدين فانتقض ما ذكرتم بها فاجاب بمنع المشابهة بمنع بطلان اللازم فان الكفارة بالمال غير واجبة مع الدين اذ هي مشروطة بالميسرة والذين بانيه واجاب بعضهم بمنع الملازمة لتحقق الفرق بين الزكاة والكفارة فلا يلزم من كون الدين مانعا للزكاة كونه مانعا للكفارة وذلك لان الزكاة وجبت لاغناء الفقير لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة مثل هذا اليوم والحديث ورد في صدقة الفطر لكنه حمل على كون الزكاة ايضا للاغناء لان صدقة الفطر انما كانت للاغناء لدفع حاجة الفقير وسد خلته وهذا المعنى متحقق في الزكاة ايضا فيكون الاغناء سببا لنفي الحاجة بسبيل العبادة لان المال نعمة عظيمة لان بقاء الابدان ومقاصد الدنيا والاخرة منوطة ومتعلقة به فيجب شكر هذه النعمة كما يجب شكر سائر نعمة البدن ووجوب الشكر لسببين سببا كما لا يلزم من الايجاب من كل وجه اذ الناقص موجود من وجه فلا يلزم من الايجاب من ذلك الوجه لان السبب يثبت بقدر ثبوت السبب لكن وجوب شكر المال بايجاب الزكاة متحقق من كل وجه فيجب ان يكون سببه كاملا فالكامل الغنى والدين بناء على ان الغنى لكون المال كالمعدوم للاستغال بالحاجة الاصلية وهو الكفارة وان كانت مشروطة للزكاة فلو وجوبها واجبة بالقدرة الميسر لكنها ليست كالزكاة ولكون المقصود منها الاغناء لانها شرعت زاجرة للجاني وساترة لذنبه لا معينة ولهذا اي لكونها ليست بمعينة بادت الكفارة بالعتق والصوم وليس يوجد شيء منها اعتاد فلا يشترط لكمال صفة الغنى فيه هي طلب بها فلا يتوقف وجوبها على الفضل عن حوائجه الاصلية ووجوبها اصل المال مع اليسر لتحصل العقاب الفاعل للجناية والمراد بها انها كالسبب استعارة كما في الحسنات يذهبن السيئات وهذا المقصود لحصل اصل المال فان الدين لا يمنع اصل المال ويسر الاداء وان كان مانعا للحال المعجل فلا يلزم من انتفاء وجوب الزكاة بالدين انتفاء وجوب الكفارة به لتراخي وجبتها لا ينقض الدليل بالكفارة مسلم ان الواجب الآبه ان كان مشروطا لم يجب بتحقق الشرط او متعلق والوقوع مشروطه وهو معذور للمكلف فواجب غير الشرط كوقت الاجتهاد ونحو الواجب وفعل للصدر نحو النجوم توصل جزء من اسس غير واجب ثم لا كتسب على الوجوب وتحقق لا يجب فيها واستدل

على الاول

على الاول لو لم يجب كان مباحا والشروط واجبا مع عدم وفيه تكليف بما لا يطاق وردّ المشروط اذ كان مطلق والشرط صاحبا لم يلزم الوجوب حال عدم بل حال وعدم وجوبه على ان التكليف به حال عدم الشرط انكان محالا والتكليف به مشروطا بوجوده وعلى وجوبه مشروط لم يجب تحصيل الشرط وايضا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وعلى انه لو وجب لزم تعلق الوجوب له ولو جب دوام ما حصل على وجوبه وليس بمعقول ولانه شرع لعدمه ولا منع الشرع لغيره ولكان مقدورا ومثابا عليه وعصيانا بتركه ولارتفع المباح ولوجبت النية قالوا لو لم يجب لصح الفعل دونه والالزم تكليف المحال بتقدير عدمه ولاوجب التوصل الى الواجب فلن ان اريد بالوجوب والنفي ما لا يجوز تركه ان اريد انه مامور به بمعنى وان ولم يسلم وان سلم التوصل واجب فقط الاسباب المستلزمة لمسبباتها لا لنفس الامر بالفعل لاختلاف الشرط والحكمة والتعليمة وفيه نظر لاطراده من حيث توقف الشروط على الشرط

لان الكلام في القدرة التي يتوقف تحقق الوجوب عليها فالسبب ذكر هذا المسئلة مقدمتها لتوقف وقوع الواجب من المكلف عليها يتم الواجب الآبه والتحقيق فيه ان ما لا يتم الواجب الآبه اما ان يكون وجوبه مشروطا به كالزكاة فان وجوبها مشروط بحصول النصاب وتحقق الحولان فيها فان تحصيل الشرط ليس بواجب على المكلف فان وجد الشرط تحقق او جوبه الا فلا ان لا يكون مشروطا به بل يكون وجوبه مطلقا غير الشرط غير مشروط به لكن الوقوع مشروطا به كالصلوات فانها وجوبها غير مشروط بالطهارة وغيرها لكن وقوعها مشروط بشرائط وحينئذ اما ان يكون ما لا يتم الواجب الآبه مقدورا للمكلف اولا فان لم يكن مقدورا كالقدرة على النفس والبدن وغيرها من اعضاء الوضوء كالوصل للمشي واليد للكتابة وحضور الامام في الجمعة وحضور الجماعة وبها يبقى هذا القسم لا يكون التوقف عليه واجبا بالاجماع بل عدمه مع الوجوب الآبه اي من يجوز التكليف بما لا يطاق انكان مقدورا عليه فهو محل الخلاف وذكر المصنف فيه ثلثة مذاهب احدها وهو المختار عنده انه ان يكون شرطا شرعيا كالوضوء للصلوة اولا يكون شرطا شرعيا بل عقليا كترك اضداد واجب للاتيم بدون تركها وفعل الضد لا يتم كما يتحقق ترك الآبه وفعل جزء من اسس فعل الوجه فانه لا يكون شرطا شرعيا الآبه وكعدم بعض الضد الا الاخر المعدم المنع انتهاء فانكان شرطا شرعيا وهو معذور للمكلف يجب المشروط وان لم يكن شرطا لا يجب لوجوبه وهذا هو مذهب اكثر الاصوليين ان ما لا يتم الواجب الآبه واجب اذا كان مقدورا عليه سواء كان شرطا شرعيا او عقليا او عاديا او غير شرط بان كان سببا كالنار للاحراق او كان طريقا الى الحصول كالسير الطي بترك سلوك واحد وثانيها ان لا يتم الواجب الآبه

لتحقق المباح اللازم لان المباح يحصل بترك الحرام فان ترك الحرام لا يتحقق دون الاشتغال بضد
وترك الحرام واجب فلو كان غير المشروط كفعل الضد واجبا فترك الحرام لزم كون المباح
واجبا فلا يكون مباحا فيلزم ارتفاعه وقد فهمنا مما تقدم في اللازمة بالمباح فلو كان واجبا لزم
ارتفاع المباح وانما يلزم ارتفاع المباح اذا لم يحصل ترك الحرام الا به اما لو حصل بغيره كما
لو اشتغل بواجب او مندوب فلا لانه حينئذ لا يكون المباح مما لا يتم الواجب الا به وقد
تقدم تسليم انه لا يتحقق ترك الحرام الا بمباح لا يلزم منه ارتفاع المباح لانه يتحقق ترك
ترك الاشتغال بمباح ما ولا يلزم ارتفاع المباح اذ يكون قد تحقق تركه الاشتغال بمباح ما
ولا يلزم ارتفاع المباح مطلقا السابع لو وجب غير المشروط لوجب به لانه حينئذ يكون الفعل
عبادة مشروعة واجبة فيجب فيه النية لكن اللازم باطل لانه لا يجب فيه النية اجماعا قال
كيف لا وصحة الفعل دونها مقطوعة وردها بانا لا نسلم انه لو وجب لوجب منه الا يجب
النية فيه اذا كان واجبا بالذات بطريق الاصالة اما اذا كان واجبا تبعا فلا اذ يكفي في
النية الواجب نية المتبوع دون التابع واستدل بقوله قالوا لو لم يجب بصيغ الفعل دونه لما اقتضت
الامة الفاعلين بان وجوب الشيء مطلق يقتضي وجوب ما لا يتم الشيء الا به اذا كان مقدورا
شرعيا ثم عما كان اعم من الاسباب والشروط المستة المذكورة بالمصنف منها وجهين الاول
انه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به من الفعل الواجب مدونه واللازم باطل بالاتفاق
فالملزوم الواجب الا بالاتيان بما لا يتم مدونه واما الملازمة فلانه لو لم يجب الفعل مدون
ما لا يتم الا به لزم التكليف بما لا يطاق على تقدير عدمه لان المكلف عند عدمه مكلف بالفعل
على وجه الصحة فتى لم يجب الا به يكون التكليف به على وجه الصحة مدونه تكليفا بما لا يطاق
ولما كان التكليف بما لا يطاق باطلا لاجرم كان القول بعدم صحة الفعل مدونه باطلا واذا كان
الفعل صحيحا مدونه لم يكن مشروطا بالفعل والتقدير خلافه ولانه اذا
لم يكن ما توقف الواجب عليه واجبا كان الاتيان به واجبا مدونه اتيانا بما لا يتم الواجب
والاتيان بما لا يتم واجب يوجب صحة الفاء انه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب
التوصل الى الواجب بما لا يلزم باطل بالاجماع لوجوب التوصل الى الواجب اجماعا اما
الملازمة فلانه لا معنى للتوصل الى الواجب الا الاتيان بكل ما يتوقف عليه وكيف يتصور
ان لا يكون مدونا التوصل الى الواجب لا يكون الا به فلم لا يكن التوصل الى الواجب اجبا

بالضرورة وانت بعد الجواب على الوجهين يقول له قد بان ان ادعاء الوجوب مدفوع
بالملازمة الثانية وبعد الصحة فلا نسلم الملازمة الاولى وان سلم لم يتم الدوران لانه منقوض
بتحصيل الواجب للعلم اذا كان التوصل اليه مدونه مباشرة مقدماته فانها لا تسمى اللازم فيها مسلم لكن
الملازمة فيها ممنوعة بانا لا نسلم انه يكون واجبا فانه لا فرق المشتاق فيه فانه يجوز ان لا يكون
مشتاقا مع انه لا يكون واجبا لعدم ورود الامر به فان الوجوب لا يثبت الا بالامر وان
اريد به ما يفهم الامر ممنوع فيها وان الدليل على نفيه فانه لا يدل على دليل والاجماع على نفيه
ممنوع فانه هو المتنازع فيه وان سلم ان التوصل الى الواجب واجب بالاجماع لكن ليس
جميع ما يتوقف عليه الواجب بل واحد من الاسباب المستلزمة لمسبباتها لانعقاد الاجماع عليه
ليس الاجماع عليه ايضا لنفس الامر بالتوقف على الدليل خارجي وهو ما ذكرناه من التوصل
الا بالاشارة بعباشرة اسبابها وهذا لخلاف غير الاسباب من الشرط والمقدمات المستة كالسلم
الصعود والعقلية كترك الضد للفعل فالاجماع على وجوب التوصل بها ممنوع وباسنده الفرق بين
السبب وغيره بان المسبب عند وجود السبب واجب محال ان يتكلف بالفعل لشرط وجود السبب
لانه حينئذ كانه كلف بالفعل لشرط وجود الفعل وهو محال بخلاف غير السبب فانه لا يستفاد
بان يتكلفا بالصلوات لشرائطها مستطهرين وضئه اي مدونه الجواب وهو الفرق بين الاسباب والشروط
والمقدمات المستة فظن ان الدليل انما ذكر ورد وجوب السبب وهو توقف الواجب عليه بطريق
الشرط وذلك يتوقف عليه الواجب لان الشرط متوقف على الشرط وعلى سائر المقدمات
كتوقف المسبب على السبب فتخصيص السبب بالوجوب دون غيره تحكم باطل

فصل المحظور
المحظور وهو الشرع بما يقتضي تعلقه سببا للذم شرعا لوجه ما من حيث هو منهي والاول فصل
بانه الاحكام والثاني في الخبر والثالث في المباح المستلزم فعله ترك واجب فان فيه
جهة ترك الواجب لا فرق في مباحث الواجب الذي هو مطلوب الفعل جزما
ومباحث هذه وهو المحظور الذي هو مطلوب الترك ولهذا اضطر بالفعل والمحظور اللغة
الممنوع منه فلهم خطرت عليه كذا اي منعه ومنه المحظيرة للشفعة القطعة التي يأوي اليها الرعاة
والشرع مرادف للحرام وهو منتهض فعله سببا للذم شرعا لوجه ما من حيث هو منهي وهو
الاول وهو بهذا فعله سببا للذم فصل شرعي بانه الاحكام وهو الواجب والمندوب
والمباح والمكروه اذ ليس شيء منها سببا لاستحقاق الذم وشرعا احترز من مذهب المعتزلة ان
الذم عند ما فعله العبد انما هو وجوده بالفعل على المحظور المخير فجوزان يكون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المحرم واجبا لا بعينه حرام معقود كما قالوا ان الشارع اما حرام وهذا لا يتفق فعل واحد منها بعينه سببا للاثم شرعا مطلقا لانه اذا تعلق البغض وترك البغض لا يستحق العقاب على تركه فعلم ان موجب ما يبغض سببا للاثم وهو ان يتعلق بهذه الامور قولا اذا تقيد لا دخل فيه بشكل مخصوص بل يكفي فيه لا خصوصه التعريف للماهية وهي حيث هو فعل له اصل من المباح الذي يستلزم بعد ترك واجب لا اشتغال بالاكل والشرب وقت الصلاة الا ان مات فان فعل هذا المباح يدم عليه لكن لا من جهة انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم ترك الواجب فلو لا هذا القيد لا يحل بها المباح ذو التعريف والترك القصدي لزم منه ترك واجب فعل لان ذا لحقيقة مع النفس وكفيها عن الاتيان بالواجب سنة الاتفاق ط

حتى لو اتفق فعل بلحظ والوجوب من جهة واحدة الا من جوز تكليف المحال والملاق ذو النوع الواحد هل يوصف بها كالسجود واحد قاطبة والبعض ذو اتفق أو احد لا ختلاف الجهة كو

بعد الصلاة ذو الدار المغصوبة من جهة كونها صلاة وحرمتها من جهة الغصب فاجازه المتقدمون خالف ذو الاول بعض المتأخرين وذو اثنين منهم الحلبي ذو وابن الهمام والمنايه والرمزية ولا يكتب عندهم ولا يصح ولا يسقط بها الفرض ولا عندنا واتفقوا يوافقهم ويسقط عندنا لانها قالوا السجود نوع واحد مامور به هذا فلا يكون منهيا عنه لعدم من حيث هو سجود والنهي قصد تعظيمه فلتغاير ا بالشخصية فلا يستلزم وجوب احدهما وجوب الاخر ولا حرمته حرمته وان ابدى مطلق السجود ممنوع من الامور به المقيد بقصد تعظيم الله ولهذا قالت للسجود والشمس ولا للقمر والسجود لله والمنتهي عنه بهذا هو الامور به اقول ان الواحد

الا ان يكون وحدته بالشخص او بالنوع فان كانت وحدته بالشخص فقد اتفق المحققون على استحالة اتصاف فعل واحد بالشخص بالحظر والوجوب من جهة واحدة فلا يكون ورود الامر والنهي عنه لتحقق المتناقضين بين الوجوب والحرمة لتقابل ضديهما عليا ما بينا وغيرهما استحالة اجتماع المتناقضين ذو فعل واحد في زمان واحد مركوز ذو بداهة العقول الا من جوز التكليف بالمحال فانه خالف ذو هنا وجوز ذلك وان كان وحدته بالنوع فقد اختلفوا انه هل يجوز ان يوصف الفعل الواحد بالنوع بهما اي بالوجوب والحظر بان يكون بعض افراده حراما ان افعله واجبا فيمتنع ورود الامر والنهي اليه كالسجود فانه نوع واحد فهل يجوز ان يكون بعض افراده كالسجود لله فعلا واجبا وبعض آخر كالسجود للصنم حراما ذكر ا اختلفوا الفقه

وان الفعل الواحد بالشخص هل يوصف بكونه واجبا وحراما من حيث مختلفين كالصلاة والدار

المغصوب هل يوصف بالوجوب من حيث كونها صلاة وبالحرمة من حيث كونها مغصوبة ساقطة لملك الغير آخره فاجازه اي اجاز لكل واحد من الامرين المذكورين اكثر المتقدمين القول بجواز ذلك فيما فيه جهتان ولكن بشرط قصد وهو ان الجهتين اما ان يكونا متلازمتين اولا فان لم يكونا متلازمتين يجوز ذلك كما قالوا في الوضوء للعبد خط هذا الثوب ولا يدخل الدار فانه لا حائط الثوب ذو الدار كان الفعل منهيا عنه من حيث دخول الدار ومامورا به من حيث حائط الثوب ويكفي في تحقيقه هما فعلان متغايران وهو مراد المصنف من اطلاقه وان كانا متلازمتين فالمتى للبتة والازم وقوع الامر والنهي عن ذات واحدة معينة من جهة واحدة لان الامر بالشيء امر لازمه ذلك الشيء الا به وانما قيد بقوله لاختلاف الجهة لانه اذا لم يكن اختلاف الجهتين بان لا يكون الا جهة واحدة لا يجوز ذلك لمخالفة ذو الاول اي ذو العدة الاولى وهي الواحدة الشخصية بعض المتقدمين فمنع من ذلك وقال ان السجود ماهية واحدة لا يقع فعل الامر والنهي بها وخالف ذو الصورة الثانية وهي الوحدة الشخصية اذا كانت لجهتين الحلبي وابن الهمام والمنايه والرمزية اخر روايتين عن مالك فقالوا الصلاة والدار المغصوبة والبيع لا يسقط الفرض بها ولا عندا واتفقهم ابو يوسف الشافعي وذو مالك لا يسقط القضاء فانه مالك الفرض يسقط عندا لانها بالخبر الاول ثم اشار بقوله فالوا الى الثانية اقائلين بان النوع الواحد لا يوصف بها بقوله ان السجود نوع واحد واجب بامره اذا كان امر قالا فلا يكون كونه حراما ومنهيا عنه للعدم من حيث هو سجود والا يلزم كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه وهو محال لانه اجتماع الضدين في محل واحد زمان واحد ثم اشار بقوله والنهي فقد تعظيم الاصنام عبادة وعليهم وهو ان فعل السجود للصنم حرام ومنهي عنه باجماع المسلمين فكيف يصح قولكم لا يجوز كونه منهيا عنه للعدم تقرر الجواب ان المحرم والمنهي عنه ذو السجود للصنم انما هو قصد تعظيم الصنم لا نفس السجود من حيث هو ولهذا لو كبر فوضع غير السجود وقصد التعظيم لم يكن نفس السجود معبادة له فلا يلزم من كونه يلزم نفس السجود من حيث هو سجود ثم ان بقوله فقد الحجة القول المختار فتقريره ان السجود مثلا والسجود للصنم متغايران بالشخصية وان اتحدا بالنوع فاذا تغايرا لم يكن وجوب احدهما مستلزما لوجوب الاخر ولا حرمته مستلزمة حرمة الاخر لامكان وجود كل منهما دون الاخر لتباين شخصيهما فجاز كون احدهما واجبا

والامر حراما على غير السجدة كما دل سراير النباتين ثبات ركوعه وان اردتم بقولكم السجود مامور به فما مطلق السجود حتى
جواب يحتمل استدلال المفهم فتقرير ان اردتم بقولكم السجود مامور به فما مطلق السجود حتى
حيث هو على اي وجه كان فهو ممنوع فان المامور به ليس مطلق السجود بل السجود
المقيد بقصد تعظيم الله تعالى والمنهي عنه المقيد بقصد تعظيم غيره فان الله تعالى لا يامر بالسجود الذي
لغير الله والسجود لله الذي جعلتموه فانه دليل على ان المامور به ليس مطلق السجود ولان المنهي
عنه ههنا اي في هذه الآية هو عين المامور به اذ تكليف ههنا بالسجود فلو كان المامور مطلق السجود
كما ذكره لزم كون المامور به عين المنهي عنه وهو محال فتعين كون المامور به سجودا مقيدا بقصد
تعظيم الله تعالى وكون المنهي عنه سجودا مقيدا بقصد التعظيم غيره فلا يلزم كون الشيء الواحد
مامورا به ومنهيا عنه فولكم المنهي عنه قصد تعظيمه قلنا لا نسلم انتفاء النهي عنه على تقدير
ان لم يقصد تعظيم منهي عنه ايضا لما لا نسلم جريان النفي على كونه منهيا عنه وهو قوله لا تسجدوا
للشمس ولا للقمر وقالوا ثالثة تعين الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف وما هو
منه افعال محرمة عليه عامي بها فان استحال وصفها بالطاعة فلنا لوجه تغاير الجهتين فان
المحكوم عليه بالوجوب الهيئة الاجتماعية من ذات الفعل واحدى صفتيه وبالجزئية مجموع
الذات والصفة الاخرى قالوا ستلازمان ههنا فالواجب موقوف على الحرام وبالعكس الوا
جب الا به واجب فالحرام واجب لان حركة والسكون داخلان في مفهوم الصلوة وشغل
الحيز داخل في مفهوم الحيز داخل في مفهوم حركة والسكون الداخلين في مفهومها شغل الحيز داخل
في مفهومها لانه جزء او الشغل حرام فالصلوة التي هي جزء منها حرام ليست واجبة لان وجوبها
ان استلزم وجوب اجزائها وجب الجزء الحرام والا كان الواجب بعض اجزاء الصلوة
لا نفسها المغاير الكل والجزء فلنا الاتفاق على ان الصلوة اذا اخذت بشرط ان لا يقع في شيء من اجزائها
محظور مجموع كان طاعة وعاصيا وقد وارد والجواب واحد اشار بقوله قالوا الا
ية الى قوله الثانية الداخلين لعدم جواز كون الفعل الواحد بالشخص حراما وواجبا
باعتبار جهتين متعلقين بقدرته ان الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف لا بالمعنى
المعروف بالقول المكلفين بالاقتضاء او الكف او بالمعنى المعروف بالقول المكلفين بالاقتضاء او الكف قبل وجوده غيره وما وجد منه اي من الفعل
الصلوة الدار المغصوبة افعال اختيارية محرمة عليه وهو عامي بها لكونها شغلا لحيز الغير بغير اذنه

تالكل

بالشخص وصفها كونها واجبة وطاعة ان حراما لا يكون طاعة والطاعة لا يكون حراما لاستحالة
اجتماع النقيضين في محل واحد واشار بقوله فلنا بوجوب جهة بقوله فلنا بوجه اي بوجه كون الفعل الواحد
حراما وواجبا تغاير الجهتين جهة كون صلوة وغصبا وجهتان متغايرتان بكل انفكاك احديهما
عن الاخرى لوجود الصلوة بدون الغصب والدخول في مكان مغصوب بدون الصلوة
واذا تغايرتا يجتمعان ولم يتلازما كما تلازما في المثال فلنا تغاير في الشيء كما قد يقع به
قد يقع بمجموع كالانسان والفرس يقع بقيد وشخص كزيد وعمرو يقع بقيد انتشار الصفتين مع
اتحاد موصوفهما بالشخص فالمحكوم عليه بالوجوب هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة من مجموع ذات
الفعل واحدى صفتيه وهي صفة كونه صلوة والمحكوم عليه بالحرمة مجموع ذات الفعل والصفة الاخر
وهي صفة كونه غصبا فلا يلزم اجتماع النقيضين في محل واحد لتغاير المحكوم عليه فجوزنا كلا من
مانعيه مع تسليمه ومانعيه مع تسليمه مشكور لكرمه واشار بقوله قالوا تلازما الى قوله لهم تقريره ان
الجهتين وهما جهة كونه صلوة وغصبا وانكانا متغايرتين غير متلازمين بالنظر الى ذاتيهما لكن
انفكاك احديهما عن الاخرى غير مرضي النزاع لكنهما متلازمان ههنا اي في صورة النزاع وهي
الصلوة المعينة الواقعة في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والحكم
انما هو في امر واحد بالشخص فاذا كانا متلازمين ههنا كان الواجب موقوفا على الحرام فتوقف
احد المتلازمين على الاخر ضروري فلزم ان يكون المحرم واجبا لان اللازم الواجب لا يكون
واجبا فالحرام الذي ذكره واجب وهو تكليف بالمحال لكون العبد مكلفا حقيقة بالاتيان
بذلك المحرم وعدم الاتيان به والقسم لسلم امتناع التكليف بالمحال ولا نسلم استحالته وقوله
او بالمكانة دخل بقوله ولان حركة والسكون الخ اقره الدليل اقرارهم بقوله
ان حركة والسكون داخلان في مفهوم الصلوة لانها عبارة عن حركات مخصوصة كالركوع
والسجود وسكنات مخصوصة كالقيام والقعود ومطلق حركة والسكون داخلان في حركات
مخصوصة والسكنات المخصوصة فكذلك داخلان في مفهومها ايضا وشغل الحيز داخل
في مفهوم الحركة والسكون الداخلين بقولنا لان حركة عبارة عن شغل حيز بعد حيز
بغيره والسكون وهو شغل الجوهر حيزا كزيد زمان واحد فكذلك شغل الحيز داخل في مفهوم
الصلوة الضالان حراما بالجزء وحراما بالكل كالصلوة في الدار المغصوبة حرام فيكون
بعض اجزائها حراما فلا تكون الصلوة التي هي جزء حراما واجبة لان وجوبها الكل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

مستند، لوجب جمع اجزائها لزم كون الشيء حراما وواجبا وهو تكليف بالاطاق وتحويل بالاتفاق وان لم يكن وجوبها مستندا لوجوب جمع اجزائها كان الواجب بعض اجزائها لا بعضها لان الخطاب تعلق به ابتداء بل لان الفروض ان الواجب نفس الصلوة فلزم الخلف قوله والجواب على تقرير تقدم الاتفاق الخ اقوله تقريره ان العقلاء اتفقوا على ان الوتد اذا امر عنده بخياطة ثوب وجعل على السكون بحيث لو حصل محصور بان قال اوجدت عليك خياطة هذا الثوب وحركت عليك السكون بهذه الدار فان خياطته وان سكنها ما تمسك على الحد بخياطة الثوب والسكنى بتلك الدار كان طالبا بالخياطة وعاصيا بالسكنى فيها للجمعين الخياطة والسكنى وضح ان يقال انه انما يلزم الواجب والحرام وما قررتم الدليل انما يدل والثالث وارد على هذه الصورة ايضا فكورودها على صورة النزع اما وروده على الوجه الثاني فلانه لو كانت الخياطة المذكورة واجبة ومحرمة باعتبار الجهتين لزم تكليف بالاتيان لان الجهتين متلازمتان بتلك الخياطة المعينة وان لم يتلازمان بذاتها فيتوقف الواجب على الحرام الى آخر الدليل واما وروده على الثالث فبان يقال لو كانت تلك الخياطة واجبة ومحرمة لزم التكليف بالاطاق او كون الواجب فرارا لاسر والتقدير بخلافه لان الحركة والسكون داخلان تحت تلك الخياطة لا شتمالها على حركة نفس اجزاء البدن كاليد وسكون الباقي وشغل تلك الدار حرفا بها الى آخر الدليل فكل جواب لكم في هذه الصورة فهو الجواب لنا في صورة النزع وبهذا تندفع الحقيقة بتقض احوال الاتيان بالجهتين بحقيقتها في صورة الخياطة مع عدم الحكم بالاتفاق العقلاء على كونها مامورا بها ومنهيا عنها لو كانا بعد انتهائها صحيحين لاطراد في هذه الصورة وما قيل من كون العقد مشتملا بالخياطة لا يدل على كونها غير منهي عنها في تلك الحالة لانا نعد مشتملا بها لكونها فعلا حقيقيا يطلق عليه الفعل والصلوة ليست كذلك لكونها امرا شرعيا لا تتحقق لها الا باعتبار الشارع فمتى نهى عنها لم يكن الاتيان بها امتثالا لما سيجيء يقوى لان كون الخياط فعلا حقيقيا لا يوجب كون الاتيان كذلك امتثالا بعد كونها ممنوعا عنها لان الامتثال لا يحصل الا بموافقة الامر وذلك لا يتحقق عند كونه منهيا عنه لو اركان فعلا حقيقيا او مقدمة الخياطة انما يكون ممتثلا بعض النظر عما فيها من ارتكاب المنهي عنه اتفاقها في المكان المخصوص والصلوة مثلها في هذا لا فرق بين العقد بين والاتيان واحد قالوا

واستدل لو لم يصح لما سقط التكليف لان الفاعل قد تلبس بما امر به ويحصل الامتثال فيسقط التكليف بالضرورة ساقطا عندنا لانا نجد من انفسنا بعد الاتيان بالمامور به والخلو عن جميع الموانع حصول الامتثال والخروج عن العهدة والفرق بين مسئلتنا والمزوج بالمرأة التي تعلق الامر والنهي بها وقول الخصم انه قام به داعي الامر والاقامة مستلزمة للتكليف المحال والقول باستحقاب المعصية بعيد لعدم النهي عنه والقول بالتحقق غير ممكن لاستحالة امتثال الخروج وعدمه معا

اقوله اشارة الى استدلال القائلين بجواز الصلوة في الدار المغصوبة لكنها مختار تقريره انه لو لم يصح الصلوة فيها لما سقط التكليف بها لكن التالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاتيان بها حينئذ اتيان بالمامور به اذ المفروض هو الصحيح فلا سقط التكليف بها اذ التكليف لا يسقط الا بالاتيان بالمامور به اما بطلان التالي فلما قاله القائل ايضا من ان سقط التكليف بالاجماع ودليل عليه ان السلف لما امروا الظلمة بتعمير الصلوة الواقعة في الاراضي المغصوبة اذ لو لم يكن صحيحا لما سكتوا عن ذلك ولما امروا بالمعروف مع تسليمهم بالدليل وقول الحق ولما قامت الادلة المذكورة على عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة عند القائل وقام الاجماع على الصحة تحقق القائل بالفرق بين الصلوة في تلك الدار والاجماع فقال ان الفرض يسقط عندنا اي عند الصلوة في الارض المغصوبة لوجوب سقوط الفرض عند فعل آخر مما لو نزل الواجب وادى سقط الفرض عنده لانها لعدم صحتها عندنا باطلة دليلا على عدم صحتها وبين الاجماع اذ على صحتها بصير صحيحة لانه اما اجماع فلتحقق سقوط الفرض واما دليل فلانه لما ثبت الصحة لم يسقط الفرض وحاصله رفع الملازمة ان جعل اللام مطلق الوقوع التكليف ومنع بطلان اللازم ان جعل اللازم سقوط التكليف بيان قيل لو لم يصح لم يسقط التكليف بها وتوجيه المنع على هذا ان يقال لانسلم تحقق اما اجماع على سقوط التكليف بها لم لا يجوز ان يجمعنا على تحقق السقوط عندنا ام قلتم والحق عدم تحقق الاجماع على سقوط التكليف بها اوعندنا وجوب القضاء لما لعله لا يتحقق الاجماع ولو كان الاجماع متحققا فلم قصره لا يحتمل عليه لانا نعد مرة الفقيات من غيره لشذوذه كما نعد مخالفة بعض الاجماع بانا لانسلم تحقق الاجماع على سقوط التكليف بها لما لعله احمد والفرق بين بطلان اللازم بانا لانسلم تحقق الاجماع على سقوط التكليف بها لما لعله احمد والفرق بين مستند وهو صلوة الصلوة في الدار المغصوبة وبين الخروج منها على طريق التوبة وبين الفرق بين فعل ذلك الغير يكون الصلوة فيها كونها مامورا بها وطاعة مستندة على كونها منهيا عنها ومعصية متحقق الجهتين فيها ويكون الخروج عنها طاعة صرفة عن غير ان تكون معصية لعدم

يتحقق الجنبتين فيه وجوبه استحالة تعلق الامر والنهي به اي بالخروج عنها معا بان يكون
مامورا به ومنهيا عنه فعلا لانها لو تعلقا به لزم منه وجوب الخروج بالامر وعدم وجوبه
بالنهي وهو جمع بين النقيضين وفيه تكليف بالمحال وليس للخروج عنها جهتان تتعلق
الامر باحديهما والنهي بالاخرى كما في الصلاة في الدار المغصوبة لان الخروج ليس الا نقل المكان بنقل الاقدام
الا ان يخرج وهذا بعينه هو الامور به وهو متحد للجملة فلا يكون بعينه منهيا عنه وكان طاعة محضة و
قول ايضا ثم ان الخارج عنها توبة ماجور اي بالخروج عنها وعاص ايضا بالاقامة فيها معا مستلزم
للتكليف بالمحال وهو الخروج والا لخروج فيكون باطلا وذلك لانه اذا حرم عليه الخروج وجب
عليه تركه بالاقامة واذا حرم عليه الاقامة وجب عليه الخروج فيكون حركته كل منهما مستلزما
لوجوب الاخر فاذا حرما معا وجبا معا ايضا فان التضاد واجبين معا وليس فيه جهتان حتى
يكون واجبا باحديهما دون الاخرى فيكون تكليفا بالمحال وقال امام الحرمين ان الخروج
عنها توبة وان المقر به كونه ماموراً به والنهي منقطع عنه بالكلية مستصحب للمعصية الى تمام
الخروج عنها لان الوجب للمعصية وهو العصيان بان قتل نفسا ثم خرج لوادي فرياذا له الله
الخلق او جعله الله سلطانا ولهذا لو كشف بعض الارض لا يخرج عن الضمان لسبب الاقدام
بالخروج فعلى المصنف القول باستصحاب المعصية مع الخروج ولا نهي بعد لان ما لا يتجزى
منها عنه لا يكون الا بيان به معصية لان غير المنهي عنه اما واجب او مندوب او مباح
ولا معصية في شيء منها واذا لم يكن معصية فالقول باستصحابها غير وجيه والتحقيق فيه
ان يقال ان اراد الامام باستصحاب المعصية ان توزع الارض بنقل الاقدام على قصد
التوبة معصية فذلك لبعد لان هذه البينة ماموربه فلا تكون معصية وان اراد به ان اثر
حكم العصيان الوجود منه وهو الضمان بالهلاك بان لزم الخروج فهو مسلم لكن ذلك لا
يوجب كون نقل الاقدام معصية وبشار بقوله والقول بالجنبتين غير ممكن الا الجواب
بما تقدم اذ ان يكون الخروج ماموراً به ومنهيا عنه فيتعلق الامر والنهي به باعتبار
الجنبتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة فقوله والجواب ان القول بثبوت الجنبتين للخروج
عنه ممكن لا يستلزم تعلقهما به لتحقق ان امتثال احدهما لان كونه ماموراً به يستلزم
تحقق الامتثال وكونه منهيا عنه يستلزم عدم تحقق الامتثال به وتحقق الامتثال وعدمه
به محال فاين ما يقول انما يلزم ذلك لو كان متعلقهما جهة واحدة اما اذا كان الجنبتين
فلا يلزم ذلك لانه حينئذ يكون الاتيان به امتثالا باعتبار جهة التي تتعلق الامر بها و

فعصيانا باعتبار جهة التي تتعلق النهي بها واحدى الجنبتين لا تنفي اخرى كما في الصلاة في الدار
المغصوبة وقد اسلفنا ذلك وكونه امتثالا وغير امتثال لا يفيد ولا يلزم عدم الجنبتين فيه لتوقف لزوم
كونه امتثالا وعدم امتثال على عدم وجود الجنبتين والتحقيق فيه ان القول بثبوت الجنبتين فيه
ممنوع لانا لا نسلم ان الخروج يتعلق الاقدام الا ان يتم بان الامور به وليس فيه امر اخر يرجع ان
يكون متعلق النهي وليس كذلك لتحقق الجنبتين فيه كما في الصلاة لكن الجنبتين في الصلاة متباينتان يتعلق
احديهما بالاخرى كما ان الصلاة دون الغصب بان يصلي ساكنا والمكان المغصوب دون الصلاة
بفعل آخر فالكون يتعلق الامر والنهي بها باعتبار جهتها اما فيما نحن فيه فلا يمكن انفكاك احديهما عن الاخر
لان الخروج توبة لا يتحقق الا بالنقل فافترقا

فصل المندوب وهو المطلوب فعلا غير حتما فيرادف على
تركه مطلقا والاول فصل عن الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثلاثة بخطاب الوضع وفي الزام
ما يخبر والوضع عند اول الوقت

الخروج عن بيان مباحث الحرام شرع في بيان المندوب
وميزه بفصل المندوب عنه اللفظ هو الامر بما لا حتم مشتق من الندب وهو الدعاء الى امر مهم يقال
ندبه لامر فانتدب اي دعاه فاجاب ومنه قولهم اندب مرة لما يلزمك من اهتمام من يندبهم في
النائبات على ما مضى برهانا وفي الشرع هو المطلوب فعلا اي مباشرة والاتيان به فصل فخرج
به الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثلاثة بخطاب الوضع كسببية للاول وجوب العلوة و
شهود الشهر للصوم وليس فعل منها كذلك مطلوبا وقوله شرعا احتراز عما ذهب المعتزلة
وقوله وعلى الدوام على الخبر اي احترز بقوله ما لا حتم عن الواجب المخير فانه حتم لكن
مطلق عن الواجب المخير والواجب الموسع عند اول الوقت والواجب على الكفاية فان
هذه الواجبات وان حتم عليها انها حالا يلزم على تركها اثم بان ترك منهي الكفاية
او ترك منهي المكلفين او ترك عند اول الوقت لكن لا يحتم عليها انها لا يلزم على تركها مطلقا اي
على ترك الكل كيف كان بل يتوقف

سقوطه بما مور به عند الكرخي والحنفاء مجازا

والقائلون بوجوب ان فيه حقيقة انها صحيحة الا عزمة دليل المجازية فقالوا صلوة العصر ليس
ماموربها والعصر ماموربه قالوا والطاعة ليس لغاية والا لزم تقدم المنهي عنه ولا كونه مرادا و
لا لعصى شركة جنسه وبين غيره من الواجبات والا لتوقف كل حادث ومرادا ولا لانه شاب عليه
والا لكل طاعة بتقدير عدمه ولا كونه موجودا به اذ لو وجد لوجب تعين انه طاعة لامتثال الامر
فلان كونه مقصودا ومطلوبا يحصل له ذلك ولو كان كذلك ولو كان كونه ماموراً كان تركه معصية على ان

الوجوب وثبوت الكل مستلزم لثبوت الجزء فيكون الدليل الدال على الوجوب دالا على الجواز
ايضا لان الدال على الكل دال على جزئه ولا عكس بالاستقراء اي ليس استقراء الجواز مستلزما
لاستقراء الوجوب فلا يلزم من استقراء الوجوب لاستقراء الجواز لان الجواز اعم من الوجوب لكونه
مشتركا بينه وبين غيره وهو الندب فلا يلزم من استقراء الاعم استقراء الاخص فلا يكون الدليل
الدال على استقراء الوجوب والاعلا استقراء الجواز فيجوز استقراء الوجوب بدون استقراء الجواز
فيبقى الدليل الدال على الجواز وهو الدليل الدال على الوجوب سالما عن معارض الخ حينئذ
الاولى ابدال الجواز بثبوت الكل على سلامة دليله عن المعارض وترك المصنف الاجوبة
عنه لقوة متنها الاجابتان اي باجابتيه الجواز والوجوب متغايرتان اي متباينتان لان الجواز
عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك وهو مباين للوجوب فلا يكون الدليل الدال على
الوجوب دالا على الجواز فلا يكون الجواز من ضرورة الوجوب فلا يفي به الجواز عند انتفاء
الوجوب وحاصله راجع الى المنع اي لانسلم ان الجواز جزء مفهوم الوجوب لتباينهما
واحد المتباينين لا يكون جزء الآخر فلا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر ولو سلم ان
الجواز مفهوم الوجوب ويكون من ضرورته لكن لانسلم ان انتفاء الجواز الذي هو مدلول
دليل لازم للانتفاء بل هو لازم لانتفاء الجواز الذي هو جزء مفهوم الوجوب حتى يلزم
من انتفاء الجواز الذي هو جزء الوجوب انتفاء الوجوب بل انتفاء الجواز الذي هو جزء
الجواز ويتغاير حصة المنع من الجنس بعد تعدد المنع مجال لان المحصة هو الجنس المنضم الى
الفصل الموجود بوجود واحد والمنع لا يعدم الا باعدام نفسه فتى اعدم الفصل اعدم ذلك الوضع
بضرورة فلا يكون بقاء ذلك الوجود المقيد بعدمه فلا يفي الجواز الذي هو الجزء والمنع ثابت
بعض الوجوب متعينة ولكن يجاب بان المنع المتعلق دون المنع وان مطلق الجواز الذي هو
دون المحصة المنع وهو الجواز من حيث هو اعم من الوجوب فلا يجوز الغير بقاءه بعد انتفاء
الوجوب لانه اعم لا وجود له من حيث هو الا مستخصا ومتشخصا لا يكون الا بفصل وقد انتفى
الفصل المشخص فانتفى هو ايضا قلت ان الجواز الباقي بعد انتسخ ليس هو الجواز الذي كان
جزء للوجوب قطعا لزواله بزواله لكونهما موجودين بوجود واحد على الباقة حكم بزوال
دليل آخر مستقل على الدليل الدال على الوجوب ابتداء الخ جواز عموم عام خاص بعد تخصيصه
وجوبه فان ثابت بالدليل الدال على المخصص لكن يلزم العموم الفعل الباقي بعد المخصص
وجوبه او بفعل النبي عليه السلام لا بالدليل الدال على وجوبه فتأمل وقال ان يقال ان
اردتم بقولكم الاجابتان متغايرتان ان بينهما تباينا تمنع فان الجواز اعم من الوجوب

والاباحة والندب والاعم لا يباين الاخص وان اردتم به ان مفهوم الوجوب مغاير
لمفهوم الجواز فسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما جزء مدلول الآخر فان العام مغاير للخاص
والمفهوم وهو جزء مدلوله اجيب عنه بان المراد بالتغاير هو التباين ولا وجه لمنع ذلك لان
المشهور عند الفقهاء بان الجواز مرادف للاباحة التي لا جزء لها عندهم وترك وهذا هو النزاع فيه
اذ المقصد لا يريد بالجواز الا القدر المشترك بين الاحكام الخمسة اذ لا امكان لبقاء
الجواز بغير تقييد دلائل ان الجواز بمعنى الاباحة قسم للوجوب فيكون مباينا له واورد بالمنع على قوله لو
سلم فانما هو جزء الوجوب مختص باتفاقه وبمثل نقايض ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا
يلزم ان يكون جزء له لجواز ان يكون اعم من الوجوب ولازما له ولا يكون جزءا من لازم ما
هو جزء ماهية الوجوب سلمنا انه جزء الوجوب لكن لانسلم انه منتف باتفاء الوجوب فان
الجواز لا يلزم انتفاؤه باتفاء الكل اذ كان اعم من الكل وههنا اعم قوله لانسلم انه بتغاير
حصة النوع من الجنس بعد النوع قلت الانسان ممنوعة فانها متباينة على ان الفصل علة للحصة
من الجنس وهو ممنوع قد علم وجه المنع فيما مر آخر وقيل سلم ان الفصل علة للحصة ولكن لانسلم
ان علة الماهيات الموضوعة على انها هو علة في الماهيات المحصلة والوجوب الذي فرض
انتفاؤه من الماهيات الموضوعة فان الوجوب الذي فرض انتفاؤه هو من الاحكام المتعلقة
المتعلق الخبر لا من الاحكام المتعلقة المتعلق الكلي الطبعي التي هي قديمة لا يمتنع انتفاؤها وقيل
سلم ان الفصل علة لحصة النوع مطلقا لو كانت الماهية لحصة او موضوعة لانسلم انه يلزم
من انتفاء انتفاء الجواز والاعم وانما يلزم ذلك ان لو لم يمكن انتفاء الفصل مستلزما لانتفاء
آخر يقوم الجنس به وههنا كذلك فان الفصل الذي يقوم الجواز به هو الوجوب هو المنع والترك
فاذا انتفى يلزم عدم المنوع به الترك وهو فصل صالح لان تقوم الجواز به قوله ولا وجود للاعم
الا مشخصا سلم قوله فالجواز الباقي ليس بجزء الوجوب قطعا ممنوع وسند المنع ما ذكر بقوله
ان قوله الباقي مشعر بانه جزء الوجوب فان الجواز الذي ليس جزء للوجوب لا يقال الباقي
اجيب عنه بان المضمر اذا عرف كونه جزء الوجوب فلا يشهد به استدلاله بانه داخل في الواجب
وقيل لو سلم انه لا يلزم من جزئه لا يفيد لانه يلزم من ذلك التقدير يلزم بقاء الوجوب
انتفاؤه لفوته بمعنى بالدلالة الالتزامية والتابع لا يبقى عند انتفاء المتبوع قوله سلمنا انه
جزء لكن لانسلم انه منتف باتفاء الوجوب فقد اذا كان جزء له فانتفاؤه عند انتفاء

شبكة الألوكة www.alukah.net

ضروري لانه حينئذ يكون جهة للوجوب مع جميع اجزاء النوع لان الجنس لا يبقى عند انتفاء
النوع لان جزءه هو الجنس المقيد، فلا تصل صفة الاتمام اليه اذ لا تصير جهة مؤثرة ولا شك في استحالة
بقاء الجنس مع جهة انتفاء النوع لان النوع انما يبقى بانتفاء احد فصليه فلا يكون بقاء الجنس مع جهة الا
تمام لما انفصل وحده وهذا لان جميع اجزاء النوع هذا انتفى الواجب الذي هو النوع لا على وجه لا يكون بقاء
جزاء الا بوجود آخر ولا دليل عليه ولو كان ودليل آخر يدل عليه فلا كلام فيه ولان الجواز
الثابت جهة الوجوب لا يبقى عند انتفاء المنوع لقوله الاستحالة ممنوعة قلنا فذ حينا ان بقاء
الجهة عند عدم النوع غير ممكن اذ الجهة هو الجنس المتقوم الى الفصل ولا شك في استحالة بقاء
الجنس عند عدم الفصل فالاستحالة بقاءه عند عدم النوع ايضا لانتفاء الفصل بانتفاء النوع فحرره
فانها متينة على ان الفصل علة لحصول النوع من الجنس وهو ممنوع قلنا الحصة لا يكن بقاؤها دون
الفصل مع انه كان علة وجودها الفصل او امر آخر موجب لتقوم الفصل الى الجنس فلا يكون الاستحالة
مبنية على علية الفصل فانتفت عليه الفصل للجنس بل كونه فاعلا له ممنوعة لا يكن المنع اذا
اريد كون علة التعين الجنس وتخصيصه بالنوع المعين يعني ان الجنس بانضمام الفصل اليه يتعين
ويتخصص بنوع خاص فلا شك في علية لهذا لمنع قوله ولئن سلم ان الفصل علة للجهة ولكن
لا نسلم الى آخره قلنا بقاء الجهة عند انتفاء النوع الموجب لانتفاء فصله ممنوع فان اي شيء
سواء كان الفصل علة ام لا عرفت من منع الملازمة قوله فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الفصل
انتفاء الوجود الى آخره قلنا انتفاء الوجود الى آخره قلنا انتفاء الوجود الى
المقيد بالنوع عند انتفاء الفصل ممنوع لما ان وجوده عين النوع عينا وجود الفصل
الذي هو انتفى لان مجموع اجزاء النوع موجود بوجود واحد ولان وجوده يتبعه النوع
فلا يبقى بعد انتفاء متبوعه قوله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن انتفاء الفصل مستلزما لانتفاء
آخر يتقوم الجنس الى آخره قلنا انتفاء وجود الى صلح ان يتقوم النوع عندنا انتفاء فصله ممنوع
سواء كان انتفاء الفصل مستلزما لفصل آخر او لا لان وجوده عين وجود الفصل
والنوع لما مر ان المجموع موجود بوجود واحد فلم يكن بقاؤه عند انعدامه واستلزام انتفاء
الفصل لفصل آخر لا يوجب بقاؤه فانا بينا انه لو كان انتفاء الفصل مستلزما لفصل آخر
آن ثبت للجنس وجودا آخر غير ما مع آخر وهنا ليس كذلك لان عدم الجزء
الزكي الذي لزم من انتفاء الجزء الزكي ليس مستلزم للجزء الزكي هو عدم الجزء
الفصل الذي هو مقيد مع الجزء الزكي لقوله ولا وجود للاعم الا مشخصا مسلم الى آخره

قلنا اذا سلم ان الاعم لا يوجد الا مشخصا لزم تسليم انتفاء وجوده الى صلح بقاء من
ذلك المشخص لان وجود عين وجود المشخص فيمتنع بقاؤه عند انتفائه نسلم ان وجوده
بعد انتفاء المشخص لم يحقق لكون الوجود آخر ملاحظة لما ذكر بعد تسليمه فزعم ان قوله الثابت
مشعر بانه جزء الواجب الى آخره قلنا الراد بالجواز الثابت هو الجزء بعد نسخ الوجوب
لا الجواز المستمر بعد النسخ حتى يتوجه كونه جزء الوجوب والجواز الثابت بالنسخ بعد نسخ الوجوب
اعم كان يكون جوازا كان ثابتا حال الوجوب واستمر وجوده او جواز ثبت بعد النسخ الوجوب
به لدليل آخر كتعيين البدة اخص منه ويكون اطلاقه اطلاق الاعم على الاخص وذلك جائز

مسئلة الخ انه ليس تكليف النزاع فيه مع ايجاب الشيء لغرض فان معناه وجوب اتيانه لذلك
والوجوب تكليف وانما النزاع فيه ومتعلقه ولا تكليف مع التخيير اختلف اهل الاصول
في ان الواجب المخير هل هو كسائر الاحكام التكليفية ام لا فذهب الجمهور الى انه ليس تكليفا وهو الحق
وذهب البعض الاستراباذي الى انه تكليف والحق ان النزاع فيه لا يقطع مبتنى على تفسير
التكليف فان اريد بكونه تكليفا انه يجب اعتقاده كونه مباحا لان هذا تكليف كما اراد ابو
الحسين فلا شك ان هذا ليس تكليفا لان الوجوب من الاحكام التكليفية وان اريد به ما يكلف
فيه كلفة ومشقة من قولهم كلفني فلان امرا اي حملني اياه فيه كلفة ومشقة كما هو مراد الجمهور
فليس تكليفا لان الكلفة انما تتحقق بكونه مطلوبا لان مباشرته مشقة وتركه خروج فيما
او عقاب اما اذا لم يكن مطلوبا ويكون فيه التخيير بين فعله وتركه فلا تكليف ولا مشقة
مع التخيير لانك ان فعلت وان تركت لا عيب فلا نزاع في النفي مسئلة الاحكام
الشرعية خطاب الوضع اصناف الاول الحكم على الوصف بالسببية والسبب ما توصل الى المقصود
بواسطة الشرع لكن وصف ظاهر منضبط دل السمع على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي كجعل الدلوك
سببا لصلوات وجعل كل واقعة عرف الشرع بها سببا لحكم كان يقتضي الحكم والسبب المحكوم
به هما على الوصف المعرف له وفائدته نصب الاسباب معرفات الاحكام بعد انقطاع الوحي
لعدم الوقوف على الحكم الا بالوحي والخطاب الوجوب هو اقتضاء الفعل والسبب المأمور
لكان مرجعها الى الشروع والخطاب عندنا للاداء والوجوب بالسبب هو جبري والاداء
اختياري كالصلاة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون والاغماء دون
يوم وليلة وكالصلاة على الصبي عندنا واداء الزكاة عندنا ان بلغ الفقراء الا اعتقاد السبب

على الصبي

فعند الولادة وليس كذلك والدليل تثبت بالذمة ثبوت الامة عند بعض عند الولادة اجيب بانهم
عند اخذ الميثاق كانوا مجردين عن العلاقات البدنية والعوائق النوعية فكانوا حد المكلف
بالخطاب وكما ولد وارد النفوس في العلاقات البدنية وتعلقوا بها نفرت عقولهم تقصور الادراك
ويهذا جواب عما بنا الصغر من العوارض النفسانية فلم يتوجه الخطاب بالنصب
ولقبت بهم اهلية الوجوب لهم وعليهم حمل الامة والانسان المقصود من نفس الوجوب حكمه وهو الاداء
القسمين الاحكام في حق الصبي الى ما مضى فانه ثابت له والى ما مضى غير ثابت له بل بطريق الاقتضاء
والانسان ادائها وبالقسمان ما اعتبر الوجوب النصف الحكم الذي اراده من الصبي تثبت اهليته
ووجوب عليه فيما لم يتمكن في الاداء وانه لم تثبت له اهلية وجوب عليه فلا يكلف بالمحرمات لانه
ليس بمن حقوق البدنية لانها تتلفات لانه تثبت للصبي واهلية عليه لوجوب حكمه وهو الاداء والبقاء
ان المقصود في حقوقهم الدنيوية لا حياجهم اليها دون فعل الاداء بالاختيار واداء الى ذلك تثبت الاهلية
بحصول المقصود فوجب القول بالوجوب عليه اذا صح السبب وكذلك الصدقات التي تشبه المؤن
والاعراض وجبت عليه كنفقة الزوجات فانها صلة تشبه المؤن وتنفق القرابات فانها صلة
تشبه المؤن فانها مؤنة اليسار لا المنتهية بالجزاء الصلات التي تشبه الجزاء لا يجب على الصبي لانه
ليس من اهل الجزاء التوقف على اهلية الخطاب والمقصود هي مندوبة فيسقط عنه قتل عند الكرخي
ان الطلاق يدخل على العدة العاقل فانه صلة تشبه ان يكون جزاء المعتدة بترك ما يخط العاقل على الصبي
والصبي ليس باهل للحظ فلا يكلف عليه الجزاء بترك ما يحظى عقوبته لا يحمل فيه فلا يقصد الزجر عنه
كالجنون ايراث بالقتل لانه يدل انه الصبي لعدم اهلية الحكم وهو الاداء لانه ليس من اهل العقوبة
والجزاء الزجر والتقصير وهو لا يتصور من لا قصد له والمنع بهذا ما قبل ان اثبات وجوب بعض الحكم
في حق الصبي دون البعض تخصيص العلة وهي الاهلية حيث تثبت حكمي في بعض الاسباب
دون بعض الانهار انما ثبت اهلية بعض الاداء لفقد الشرط وهو ادراك الاداء وعدم الضرر
لفقد الشرط لا يكون تخصيصا والحكم في حقوق الله تعالى كالحكم بما ذكرنا من حقوق العباد
في ان كل حق كان الصبي اهلا لاداء وجب عليه وبالدليل الذي ذكرنا ان المقصود من الوجوب
الاداء فالوجوب من غير اعتبار الاداء لا يجدي لاي شرع في الفائدة في الدنيا والآخرة فلا يثبت
فمن الدنيا يتحقق مع الابتلاء وفي الآخرة ذلك باعتبار الحكم وهو الاداء ليطابق الشرع فلا يصح
لتحقيق الابتلاء والذكر في قوله تعالى وليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة تبنى عليه
عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فيثبت ان الوجوب بعد الاداء غير مفيد فلا يحل
يجوز القول بثبوته شرعا فلا يكلف الولي عن الصبي قبل ان يبلغ لعدم حكمه وهو الاداء بالكل اختيار
بتوفيقه على العقل اذ المعرفة لا تتصور بدونه ويجب عليه الولي بعد ما عقل بدل ما فات بعد الوجوب
بتحقق ما السبب شرط الاداء وبسبب يجب يتحقق في حقه لان سببه صدت الوكم وهو

تحقق في حق الكبير والدابة قابلة للوجوب فتثبت له صلاحية الحكم بأصل الامكان الاداء لعدم
السبب في حقه مرجا لنفس الوجوب لان الصبا لا ينافي نفس الوجوب انما كان متفنيا لغاية الاداء
ولا تثبت الخطاب عادة لانه منوط بكمال العقل واقتداره وذلك لا تثبت الا بالبلوغ فيكتب
عليها الدين دان قرب البلوغ وقد الان الاداء لم يتكمل لسقوط لعدم البلوغ لعدم وجوب والاحكام
وكذا الكتب عليها التكرار فيسقط ايضا لعذر الصبي لما ذكرناه كان صحيحا ونفع عن الفرض لان
لا تتوقف على وجوب الاداء على شرعية كصوم المسافر وهو في نفسه غير مشروع الى فرض ونفل ولو
ولو توجه فرضا كالكتب عليها التجديد بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها تتكرر فيسقط فرض ويسقط نفلا
وكذا لا يكتب على الصبي العبادات البدنية كالصوم والصلوة والحاجة لانه طاقة الكرة وان وجد منها بعد الوقت
وسببها وهو الوقت وانصاب لعدم الحكم وهو الاداء اذ المقصود فيها وجوبها في حق الله تعالى و
هو الابتلاء وهو انما يتحقق بالاداء على سبيل الاختيار وتعظيم لله تعالى والصبي ليس باهل لهذا
لعدم انتفاء لعجزه والدليل ان الصبي لكم من طاعة لان الطاعة انما تتحقق بالقصد
ولا اختيار له في ذلك وبذا في البدنية ظاهر وكذا المقصود في الآية في حقوق الله تعالى فعدم الاداء لعدم
بنفسه او بالاستنابة دون نقض الى حق الله تعالى عن الصبي ولعدم الوقوف لفقد الكرة لا كونها فاقدة
فيجب قضاء الصوم في حقوق العباد لو ظفر بالعذر تقديرا بجواز اخذه فلو وجب عليه لعدم الاداء
وهذا الوجوب على غاية الابتلاء تتوزع الى اهلية الاداء وهي قاصرة وكاملة فالوجوب الناقص قدرة وقدرة
كالصبي والمجنون يتصح منهما الاداء كالولي في العبادات البدنية وغير المؤدي عنه ويفوت قبول الهبة والقبض
لا ما يفوته كالفرض والصدقة دان ملك النقص الفرض عليه فلم يقع بقدرته على الاداء المستحق على الاداء
مثل الصبي وما يرد بهما كالبيع يصح برأي الولي لتكمل نقصان ومحمد كون الحجر من غير اذن الاداء
ومع الاذن تتزود لم يصح ايضا لاشتماله على ترك الاداء وهو شرع البيع كالشرع الاطلاق
العتاق لم يكره بيع الابهر بميلته الى الشهوة ولا خيار لصبي ايضا فبطل وتجب ستة في الحال
الآخرة ويلزم من الاداء الذي عندها فلذلك يوسف على كما ثبت بقوله الا يوم اتيه مرة
بالاداء [illegible] الشرع الثاني من الاهلية الاداء وهو عبارة عن بالاستقرار قاصرة وكاملة الاداء
وهي القاصرة بتعدد قدرة قاصرة على الاداء لا تثبت بها ونعدد الثانية يتعدد قدرة كاملة وكذا
وكل هذا بما يميز بفهم الخطاب بعقل العقل وبالقدرة على العلم بوجه الخطاب وهو بالبلوغ عاقلا
في البلوغ امره فحض عنها مستعد لكمال تهيأ فتيا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ قدرته
درجة الكمال وهي قبل البلوغ قاصرتان وبعد البلوغ قد يكون احدهما قاصرة وهي اهلية الخطاب كالمراهق
المميز فانه قاصر القدر وذلك لان قوى البدن وبقدر الحق بالصبي وقاصرة عن العقوبة
مع نقصانها او نقصان احد سببها وذلك لعدم عبادة من بلوغ القدر بين الباحثين الى

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بيان الحد ذهب ان تلك الافعال قد يكون بعضها شرطا كحوار استفهار شرط وقوعه مع قارئ بحيث علم بوجود
الشرط دار الم يكن الدليل نشر طاهر بل العلم بالدليل شرطا واشار بقوله قالوا الى قول
اى الدليل بان المعتزلة توهموا انه لو صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه بعد وقت صح
صح التكليف مع علم اى امور بانتفاء شرط وقوعه فى وقته اجتمار بالامر قياسا للامور الجمع
والجمع بينهما كون المكلف به غير متصور الحصول الا بحيث ممكن الحصول لانتفاء شرط فى صورتين و
والجامع كون عدم حصول المكلف به معلوما فى صورتين لنفيه لا مانع خارجى لقدرة غير متصور
حصوله وانه لا يصلح مانعا كما فى صورة انتزاع الله الامر بالفعل اتفاق فكذا العلم فاشار اى الجواب
اى الجواب بقوله قلنا اى لا نسلم انه يوصح مع علم الامر يصح مع علم الامور بتحقق الفرق بينهما و
هو انتفاء فايدة التكليف ههنا اى فى صورة مانعا علم الامور بانتفاء شرط وقوعه وذلك لان فايدة التكليف
فايدة التكليف تمامى فيما لو علم الامر بانتفاء شرط الوقوع وذلك لان فايدة التكليف هو ان الامتثال
هو الامتثال والعصيان عليه واذا علم الامور عدم وقوع الفعل سمع الامتثال لم يتم عليه فلم يتحقق
تحقق فالوجه وهو علم الامر فانه يمكنه الفعل لوجود شرطه فيصير حقيقيا صيا بالنسبة الى الفعل
بظهور الشر والكبر الباعث فى الغرم وتركه وهما سببا الثواب والعقاب وحاصل الجواب ان لا نسلم ان
الامر ذكر بعضا مانع آخر وهو انتفاء فايدة التكليف مع علم الامر به بانتفاء الشرط وهو الذى
يخلف فالوجه وهو علم الامر فانه يمكنه الفعل لوجود شرطه فيصير حقيقيا صيا بالنسبة الى الفعل
وذكر فى البسيط بهذا الذكر الفرق قوله فرع فعلى هذا من وقع فى رمضان ثم مات وصية الكفارة
وكيف على اى بقدر الشروع فى صوم علم الله تعالى فيه وفى قال ان شرعت فى صوم او صوته وحتى
واجبين فطلق ثم شرع مات فى اثنائها طلقت طلاقا للمعتدة ثم ان ما ذكرت فى الاصل انه ذكر
فرع عليه فروعا فقال فعلى هذا اى بناء على جهة ما من الاصل وهو تحقق التكليف بما علم الامر بانتفاء شرط وقوعه
وقوعه عند وقته منى وقع ان بناء فى رمضان متعمدا او افسد صوما ثم مات فى اثناء النهار و
وجبت عليه الكفارة فى احد القولين للشافعى لانه افسد صوما ثم مات فى اثناء النهار و
واجبا عليها بادراك سببه وان علم الامر وهو الله تعالى انتفاء شرط وقوعه وبقاؤه اى
آخر النهار وهو الفجر فى حقه التكليف على القول الاخر لديه وهو مذهب اصحابنا
البقاء لان الامر بالصوم وجوب القاطع للاداء تام فصار شبهة فى سقوط
الكفارة كما عرض الحيض والمرض وكذلك يجب على اى نفس الشرع فى صوم علم الله
انها تحيض فيه لوجود عليها بادراك سببه وعدم منع انتفاء الشرط عن ذلك وان علم الله
تعالى ان حيضها يمنع من الصوم او صلوة وحيض فاراته طالق ثم شرع فيهما ثم مات
فى اثنائها تطلق اذ لا تتحقق تطلق الشرط لكونها وحيض عند تمام الشروع وان علم
وان علم الله تعالى بانتفاء شرط وقوعها ما فرطا فالمعتبرة فى بناء الفروع بناء على صحيح
اندراج ... قصد ويعرض على الاهلية الامور سماويه واخر مكتسبة نحو السماوية الخمول

والقياس

والقياس ان يسقط الوجوب لعدم القدرة على الاداء والاستحسان فى غير المتمدد الى فاته بالنوم لعدم
الحرج والممتد فى صوم باستغراق الشهر وفى الزكوة بالحول عند محمد وما كثره عند ابى يوسف وهذا يقتضى
بالعارض عنده ولا فرق عند محمد حتى لو بلغ مجنونا تام افاق فى بعض الشهر تجب قضاء ما مضى عند
محمد خلافا له ولا ينافى الفطان لا عليه الحكم فانه كان لسبب الصبى الاقوال واثرها صحيح بين لانعدام
الركن ويسقط بعذر بخلاف السقوط كالطلاق والعتاق واذكر وجه قول ابى يوسف الاهلية
واثرها اى الصلاة بها اذ لا ينفع عنها ارادان نبين العوارض التى تعرض عليها فيغيرها عن وضعها
والاعتراض مستتبع فرض العوارض يقتضى عرض له كذا وقد يعترض عليه اذا ظهر له ارتفعت عن ما
ما كان فيه ومنه سمى السبى بما رفعه منعه شعاع الشمس وكذا السهول الوارد على الدليل اى اضا
نسخ الدليل من ثبات مدلوله وكذا سميت الامور التى تغير الاحكام عوارض فلانها تتبع اهلية الوجوب لان الاداء
عن ترتيب الاحكام عليها ما كانت فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها اهلية الاداء كالجنون
والاغماء وبعضها يغير بعض الاحكام مع بقاء اصل الاهلية للوجوب فى الاداء كالصغر كما سيجىء تحقيقها ان
شاء الله والله كما علم الامور المعترضة على قسمين احدهما سماوية اى ناشية من جهة الشارع بلا اختيار
العباد وقد دخل فى هذا السبت الى السماء بمعنى انها خارجة عن قدرتهم لا مدخل لاختيارهم فيها
واختيارهم وقدرتهم فيما بينهما مكتسبة اى حاصلة باختيارهم وسببهم وقد سماوية تظهر ما فى العوارض
من وجهها لان الاختيار وشبهة تاثيرها فى تغيير الاحكام فمن العوارض السماوية الجنون وهو منفى يوجب
العدام آثار العقل وتعطيل افعاله من غير الاطلاع على عواقب الامور وتمييز بين الضار والنافع والخير والشر
والخير والشر بسبب خلل فى دماغ من غير ضعف فى سائر اعضاء البدن حتى لو ضرب انسان فلم ينقض
ينقض بالسكر والاغماء فانهما لما يزيلان العقل بعد يزيل ان الجزء من الشارع تعالى وهو يزول بهما
بسببه له واقتضى ان يسقط بالجنون نفس الوجوب فى صح العبادات لعدم قدرة المجنون على
على الاداء فتوقف على انه وقعد القلب وعند عدم القدرة على الاداء لا يثبت نفس الوجوب لانه ثبت
ان المقصود منه ابتداء فيفوت بفوت مقصوده والاستحسان فى الجنون اذا لم يمتد فيه الى ستة اشهر فلا
والاغماء لعدم الحرج لانه لما لا عذر والنوم فى كونه من العوارض وقد الحق بالمعدوم فى حق كل عبادة لا يؤدى
اى بما على المكلف الى الحرج لبقاء الحاصل وجب القضاء عند فوت الاداء تيسيرا لفوت الاداء
قلنا الجنون اذا لم يمتد يلحق بهما فى هذا الحكم والاجماع وان كلا منهما عارضا زال قبل الابتداء
امر وجب بالحرج وهذا الذى لو تحقق الوجوب على المجنون يجتمع عليه الواجبات فيقع فى ادائها للتعذر تهافت
الاداء فى تلك اى فى واجبات حالة الافاقة فيتعذر او واجبات فيقع فى ادائها للتعذر تهافت
كما يسقط قضاء الصلوات عن الحائض لكثرتها حد مخصوص يتعين فيه فيتعذر الاداء وهو
وهو ان يستوعب الجنون وقتها اى الصلوة قال وقتها فصيرا فى غير الفجر تهافت فيه
فى هذا التكرار فهذا مقداره فى الصوم باستغراق شهر رمضان وهذا يقتضى انه لو افاق فى جزء من
ليلة ... ولا وجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلوانى رحمه الله

والازدواج بتحصين النفس والتحفظ على الولد وهذه الفوائد مشتركة بين الزوجين وهو سبب لوجوب المهر المقبوض
الدابرة لعادتها يختصان بها فكان الخلع في حقها ايضا تغريبا بطريق الاولى وكل تنصيف جاء باق
تنصف طلقتا ان انعدم والطلاق شرع بعقوبة هذا الحل فيتم فكان حل الحرة في المحل ازيد فكان
طلقتا الطلاق في حقها اوسع ومتى كان النقص كان محليته ارضيق لان استيفاء العدد انفوت
فيتصف الطلاق في حقها باعتبار منصف الحل وكان ينبغي ان يفوت حلها بالطلاق وتنصف كما لو
لم يكن الطلاق تحريما حاما يفوت به حلها طلقتين وهو على قول عليه السلام طلاق الامة تطليقتان
وعدتها حيضتان وكذا تتصف بعد الاربعة في حيضتين لانها حقها لغة كما فيه من تعليم حق
بملك النكاح فيتوقف في التنصيف كما توقف في اثر الحدود والطلاق وكان ينبغي ان يكون حيضة و
نصف فكثر الحيضة لوجوب قتلها علت وتم تسقط النصف لان جانب الوجود ارجح فاحتيط
في اتكامل دون اسقوط وكذا تتصف القسم في حقها فانها الثلث في القسم والحرة الثلثان
الثنتان لانه نعمة بينة على الحل فتنصف فاثبتت تنصف الثلثين وقد قال عليه السلام الحرة لها
من القسم والاسبوع وكذا تتصف الحدود في حق العبد والامة لان الحد عقوبة وهي انما
تستغلظ بالجناية وتغلظها بتوافر النعم وكثرتها فخفت لانعدام النعمة عليه اكثر فكانت جنايته
على النعم اعظم وهذا لما كانت النعمة على الحر اكثر بالتبعا وخطرا وقلادة بالحرة المخلوقة
من جوهره كانت جنايته في الزنا اغلظ حتى استحق في مقابلته اغلظ العقوبات وهو الرجم و
لما كانت النعمة على ازواج النبي صلى الله عليه وسلم اكثر تشرف صحبته كانت الجناية اغلظ
المخلوقة منهن اغلظ حتى كانت العقوبة اكثر وعدته ضعف عقوبة غيرهن قال الله تعالى
يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما كان
الرق مؤثرا في تنصيف الحل كان مؤثرا في تنصيف الحل كان مؤثرا في تنصف العقوبة
واليه الاشارة بما تلونا من قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا فيما يمكن
تنصيفه واما ما لم فيه لا يمكن كالقطع في السرقة فتلك على الاصل والتنصيف قيمته اذ في عدم نفس الرقبة
عجز وقيمة الشيء اقصى ما تقوم النفس اليه حتى لو قتل العبد خطأ وجبت فيه على عاقلة الجاني مائة
مائتا درهم فاذا بلغت عشرة الاف درهم فصاعدا الا يراد عليها بل ينقص منها
عشرة دراهم لان فيما النفس الى هذا المبلغ لا تطمئن قيمتها وكما خطأ وذلك ان تكون قيمة الابل
وهما بالكتابة والعبد انما نقص فيها لانه يملك التصرف دون رقبته لكنه اهل لملك العبد والتصرف
بالاذن لانه مع صحة الرق اهل لحاجة فيكون اهلا لنقضانها وادنى ذلك الذي يكون ما
يكتسبه اذا اتجر او وديعة شيأ لديك الحر فاخذه وانكر فان مجورا فاذا كان ناقصا فيها كان
ناقصا عن الحر في الفعل فالحرة اذا كانت ناقصة عن الرجل في الخطر لنقصان مالكيتها كانت

بملك اليمين يداورقبته دون النكاح والطلاق فانها مملوكة فيهما استحقت نصفها عن ذي الرجل
وان تنصفت لو تنصف خطرها باعتبار مالكيتها لملكها الحل دون النكاح وان شئت قلت
والعبد تملكها ناقصا الى الحر اذ عن لحقات كما لحقات العبد والحرة متمكنة في نقصان الملك لكنه
املك لكنه لما ان ينقص ان تنصفت قيمته كما تنصفت دية ما ان الدية تتراكم في العشرة بوصف التقدير
في الحكم تقدير الجواب مانع بانا لا نسلم ان الدية تتراكم فيما في نقصان الملك لانها انتشرت فيما في
في الرقبة دون مقداره لان بالدنو يزيد الخوف فصرفي الى الكيفية التي هي نصف المالكية وهو
مالكية النكاح بالملكية فانها لا يملك بل هي مملوكة فيه وتقويها احد ضرري الى الكيفية وهو مالكية
الحل بيداورقبته وهو نصف الملكية فلذلك نقص من قيمتها مقدار النصف والعبد ليس كذلك لانه
لم يتمكن من مالكية احد ضرري الى الكيفية مالكية تحقق الملك فيه فيرد لانه يملكها الا ان النكاح لكن بملكا
ملكا ناقصا لما عرفت ان يملك الحل بيداورقبته دون النكاح لما مر فنقص ولكن عبارة
عبارة الكتاب تشير الى النقصان فيها حيث قال يملكها ناقصا واذا لم يكن العبد حاسرا بالحرة
للحرة في مقدار النقصان لا يلزم ان تنقص فيها نقصان نصف قيمته لكنه لما كان شائعا لها
في احد النقصان حد شاركها فيها في احد نقصان الفيه تنقص مقدار الخطر في شرع وهو عشر
دراهم لانها لا تهان بما يتولى به على الحرة استنانا بما جعله مهرها واقل ما يستحق به قطع اليد التي
لها حكم نصف ابدال في السرقة ويؤيده قول ابن مسعود رضي الله عنه لا يقطع يد العبد دية الحر ينقص
بنقص منها عشرة دراهم وتنقد لا تتراكم في حكم الجميع من اني عليه السلام واوجبان مالكية العبد
النكاح ما نقصه تتوقف على اذن المولى والمكونه مالكا لنكاح امرأتين فقط فلذلك نقص بها ما الحر فيجب
بان التوقف على الاذن لدفع الضرر عن المولى مع كمال مالكيته بالنكاح فلا يدل على نقصانها وكذا
تنصيف حد الزنى في حقه تنصيف الحل لان نقصان مالكيته في ملك النكاح اورد بان العبد
اذا كان مالكا للنكاح فالحر وهو انصف مالك للعبد والتصرف في الاصل وضعا انما نقص منه لان الرقبة وهو اصل
الى مالكيته فكان ينبغي ان ينقص من قيمته ربع قيمته الحر اجيب بالاتفاق العبد والتصرف اقوى من
مالكية الرقبة لانها اصل وبالمكنة للرقبة وسيلة اليه فلذكر اعتبار الاصل في الاستحقاق وليس
مقدار اكبر يعتبر في الاستحقاق الا ترى ان نفس النقصان تحقق فينتقص من قيمته مقدارا اعتبارا لنوع
كما ذكرنا ثم بنى عليه حكم آخر للرقيق وهو قوله والاذن دون الاذن العبد الحاذون اصيد في التصرف وليست
له اليد على اكتساب حتى كان له حر فيها الى قضاء دينه وتنفقه وكان الاذن قد الحجر اثبت بالرق
ورفع اما نع من التصرف واثبات اليد له في كسب لانها اهلية التصرف لانه بعد ذلك ممنوع
بالحجر نفسه فالكتابة الذان اليد اثبتا بالاذن غير انه نموه على العود في الكتابة لان رقبته لمولاه
بعوض فالملك استقر بالهبة والبيع والمكاتب رقبته في اكتسابه ثبت للمولى والمستحق
في ذلك طريقان احدهما ان ملك الرقبة سبب لملك اليد ولا يتصرف الا باذن دان ثبت
ملك اليد فتصرفه لفيد امن ثبوت ملك اليد وثبوت ملك الرقبة سببا ومؤثرا فيما ثبت

لا يكون المسروق مال الغير والزنا وان كان عقابه على محرم فعله عقابه بنفسه وليس بها حد
اخر وينفصل احدهما عن الآخر بان زنى بمجنونة او محنونة اجنبية فانه يحد دون زناه ولو زنا مكرها
وهي مطاوعة كذلك دون عقد محمد فلو ثبت انكارها في فعله لانفصل عن فعلها فلم ان مكرة زنى
نفسها لان زناه يتبقى اقراره موجبا لا ينتقر الى اقرارها ونسبته اسرقه لا تتصور لانفصالها عن
كون المسروق مال الغير ممتنع ثم ثبت ذلك لا يكون مالا قرر مرقه وانما عند ابي حنيفة فلا حاجة الى
الفرق لانه لا حاجة الرجل عنده بانكار ما فلا يرد عليه ما ذكره بوجه قوله ونسبها العرض وهو سبب يتعلق به
الوارث والنوع بالمال لكونه من اسباب الموت الذي هو علة الخلف فكان سببا للمجاز
ان القدر بالموت تا حستند الى اول فاستوفت المحتملة للفسخ يصح في الحال لا هلية الحكم او
والعبارة تم ينقض كالمحاباة والهبة والتي لا يحتمله كالاعتاق الواقع على حق مستحق جعل
كالمتعلق بالموت وحين انتقل الشرع الهادة بورث بطل مطلقا ثم يصح بيعه مرضه مطلقا عند
الى ضعفه واقراره له وان حصل بسببه ولو بمعاينة وتقوت الجودة في حقهم للتهمة كما تقوت
في حق الاشعار اقول ان المعتبر السلامة المرض وهو صفة غير طبيعة في بدن الانسان
يجب عنها بالذات او في الفعل لا بالغير كتحديد صوره لوجود لها في الحال ولا ينفصلان
كضعف البصر او البطلات كالعمى والمرض وان عم الانسان وغيره من الحيوانات لكن ان قيد
بالانسان لان المراد من العرض ههنا ما يتعلق به الاحكام وذلك مختص والمرض لغة ما هيئة
الوجوب والاهلية الاداء في حقوق الله تعالى كالصلوة والزكاة او في حقوق العباد لما تقدم
والنقصة والاهلية العبارة لانه لا يوجب خللا في العقل والفطنة والنطق وبهذا اصح نكاح الصبي
وطلاقه والسلم وسائر ما يتعلق بالعبارة وكان ينبغي ان لا يتعلق بحاله حق الغير ولا يكون
سببا الى حلوله بقدر النقيصة مطلقا لما هيئة الصحيح لكنه انما صار سببا لتعلق حق الورثة
والنوع بالمال لكون المرض من اسباب الموت بواسطة تراكم الاورام والموت سبب كذلك
الورثة والنزاع انما هو في الحال فان الموت موجب بالاصالة الهيئة مطلقا في الحال ولكن الموجب
اقرب الناس اليه وهو سبب حراب ذمته فيصير اي حق الغير وهو محل اقتضاء الارث متعلقا برقبته
فيحل فلغو في حال كان الموت بتقدير الخلف ذلك كان المرض الذي هو سبب حقيقي
اليه علة تتعلق بها الورثة والنوع بالمال الى هنا ثبت الكلام بقوله وبدليل فان الحق وان تعلق
الحقيقة الموت فيثبت الكل ما ستند الموت مستندا الى اول السبب الذي يحكم الشرع بتسنده الى اول
السبب من جرح ونحوه ثم لغير مات صح الاستكفار لان وجوب الكفارة تتعلق بالموت
فيستند الى سببه الجرح فيظهر اثره في وجوب الكفارة هكذا هنا ما كان الحكم مستندا الى اول
وقت المرض وصار سببا لتعلق حق الورثة بالنوع بمال المريض كان سببا لتحجر المريض
التصدق بالموت فقد يحصل به حياته في الوقت وهو تقدير تعليق وهو ينافي التبرع وهو
جميع ماله اكثر كان مستغرقا دون ما لا يتعلق به حقهم وهو الزائد على الدين في حق الثلثين وما دونه

شغول بحاجته الاصلية كما تقدم ذكره الطيب في شرح الجامع الصغير بالموت لان نفس المرض ليس سبب
للموت فانه لا يفضي اليه بل السبب هو المرض المفضي اليه والعلم بالانفصال الايام اما ان الموت يستند له
لكنه موهوم فانه لو لم يصر سببا لتعلق حق الغير والاجر لعدم الحكم والعلم لا ينصف الى قبر اذا
العلة فاذا تقدم الموت بزمان الى اول زمان وجوده لم يظهر صنيعه ان فات سببا
من ذلك الوقت فان الموت يحصل مقترنا الى الاخر وصف القوي والضعيف فيوزع عليهما
لان ضعف يكون الموت مضافا الى جميعها كما في جراحات تتفاوت بتفاوت ضرب الى الموت فانه يضاف الى
كلها دون الوجوه ثم المرض محمد بالموت من اول وقت المرض فيستند الجرح الذي كان سببا
الجواز ويصير موصوفا بالتباعد محمد بالحول من اول وقيس ان الوقف الذي وجود بعد المرض صادر من المحجور و
لم يقدر الموت بموصوف فيه فيسلم لا ضمان ان يتصدق الا فلم يكن اثبات الحجر ما لك
مالك كيوم الاول في الحر الاطلاق فتلغو اي التفوت الصادرة من المريض فوجها لبعضها
المحتمل للفسخ دون البعض فقدنا المحتملة للفسخ يصح منه في الحال لاهلية حكم التصرف واهلية العبادة
كان لا نافي تتميم الاهلية كما مر فوجد ما يقتضي للصحة بلا مانع فوجب القول بالصحة وتحقق الحجر في
الحال مشكوك فيه فلا يصح مالك بالشك وليس في الحكم بالصحة في الحال ابطال حق الغرماء
حق الورثة لانه لا كان فلا يظهر الا بفسخ الوكيل الفسخ انما ينقض ان الراجح انه عند الله تعالى الموت بمرض
بالمعتبر في الحال علة بالتقض السالم عن المانع ثم ينقض عند الموت ان وقع الحال في حق الغرماء
والورثة والتفوت المحتملة للفسخ كالهبة والمحاباة في البيع وسواء البيع بالقيمة او بغبن يتغابن
الناس لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع في حق الغريم اعتق عند من ماله مستغرق بالدين او الورثة
بان اعتق عبدا فيه اكثر من الثلث صحت كما تتعلق بالموت فكان حكم هذا تعلق حكم الاجر
قبل الموت في كان عبدا في شهادات وسائر احكامه فان كان عليه ايمان مستغرق بالدين
على وجه لا يبطل في رب الدين فيجب عليه السعاية في الحال وان لم يكن عليه دين ينفذ عتقه ولا يبطل في
حق الورثة في الثلثين وان كان في الحال فلا يبطل ويرجع من الثلث الى الثلثين
بعد تعلق حق الغرماء والورثة بقدر وحين ابطل الشرع ايضا ما قبض او ورثه الى الفرض فروا بالبطل
الدين ويبطل الشرع كما بطل الوصية لوارث اقره عليه سائر الورثة لوارث بطل ايضا فتركتي
صورة ومطلقا ان من جميع الوجوه لان الايضاء صورة ومعنى وحقيقة وشبهة عند المقتضي لتقدم
بقدر الدين فان كان محجورا عن التصرف انتفع الى ورثته صار انصاف انتفع صورة ومعنى وحقيقة
وشبهة سواء والحقت الصورة والمعنى والشبهة بالحقيقة احتياطا في موضع النفع ثم استبدا الى
ثم اشار الى قصد الدين للصورة والمعنى بقوله فلم يصح بيعه منه مطلقا الى ما بيوم التصدق
التصدق صورة وبيان بيع من ورثته شيئا من اعيان التركة بانه لا يصح بيعه منه مطلقا اي سواء
اي سواء كان بمثل القيمة او اقل او اكثر عند ابي حنيفة لان التركة بذلك بعض ورثته يتعين حقه
اعيان التركة وهو محجور عن ذلك كسائر الورثة فلا يجوز كما لو اذن في بان يعطي امورا

الخطر حقه

هو التابع في الثبوت كما لا يخفى ههنا واما الخيار في النكاح فليس لذلك لانه تابع بالنظر الى العاقدين
لان قصدهما الحل دون الملك وما في الثبوت فهو احد وبهذا لا يتوقف ثبوته على شرط
بل يثبت بدون الذكر ومع النفي فيتوقف ترتيب الفعل كما في سائر الاصول وان لم يؤثر في النكاح
وعند ابي حنيفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلث على اختيار المرأة الطلاق
بالمشي على طريق الحد واسقاط الفعل كما يتوقف وقوعه في خيار الشرط في الخلع من
جانبها على اختيارها لان الفعل بمنزلة خيار الشرط عنده لكنه في الخلع غير مقدر بثلثة
بخلاف البيع لان الشرط في الخلع على وفاق القياس لانه من قبيل الاسقاط فانه
طلاق فيجوز تعلق بالشرط مطلقا من غير تقييد بمدة فلها النقض والاجازة مؤبدا واما
في البيع فعلى خلاف القياس لانه من قبيل الاثبات والتمليك غير جائز لكن جوز
بالنص مقدرا بالثلث لانه ثبوته من جانبها باعتبار معنى المعاوضة دون الطلاق وقدر
بالثلث كما في حقيقة المعاوضة اجيب ان يلزم ذلك لو كان المراد ما هو المقصود
الاصلي من العقد وههنا تابع في الثبوت للطلاق والاعتبار للمتبوع دون التابع فيقدر بالثلث
وقوله مما تعلق بالصور الثلث اي بالفعل بالاصل والبدل والجنس وقوله فحققت
سيرا تي اي غير مقيد باختيارها كما في قول ابي حنيفة وفي الصور البواقي اتفاقا
ان التعرف لازم واعلم ان واجب الاختلاف في التخريج واشار اليه بقوله وان اعرضا
اي اتفاقا على الاعراض عن المواضع في اصل التعرف وقدر البدل وجنسه يبطل الفعل
اتفاق وقع الطلاق باسمي بكماله اما عندها فيبطل الفعل لما مر في هذا القسم
الاصل فيؤثر في اصل الطلاق لان الفعل فيه بدل ولا في البدل لكونه تابعا
واما عنده فيطلق لانه اعرض عنها عنده وان لم يكن اعراضا عنه فقد علق
لم يكن بهما في الصور الثلث وقع الطلاق ووجب المسمى بالاتفاق ايضا
اما عنده فيطلق الفعل من الاصل في هذا القسم واما عنده فلجريان الحد
على الفعل اذ كونه اولى من العمل به اذ لا اصل في التعدد والتريثة الصحة والنفوذ ولا
تغير فلا يتحقق هذا الاعراض ولم يوجد وان اختلفا في البناء والاعراض في الصور الثلث
وقع الطلاق ووجب المسمى بالاتفاق ايضا اما عندهما فيطلق الفعل لما مر
الاصل عند الاتفاق على البناء وعند الاختلاف اولى واما عند فلان الحد
هو الاصل في العقود الشرعية فوجد الاعراض متمسك بالاصل فالقول قوله

وعند هما القول لمدعي البناء غير محتاج الى ذكره في هذا القسم ولا اثر لهما لان الفعل اذا لم يؤثر
عند الاختلاف فقد يحتاج بيان عدم تاثره فلا الى جعل القول لمدعي البناء واما يحتاج
هذا فيما اذا لم يكن الفعل مؤثرا فيه كما عرفت ثم اشار الى القسم الثاني من الاقسام
بقوله والفعل في الاقرار يبطل اي يبطل الاقرار يبطل الاقرار
بالتحمل الفسخ اولا لان الاقرار اخبار محتمل للصدق والكذب وبمجرده لا يصير حجة واقعا
ولا يتحقق به الصدق بل يتوقف صدقه على وقوع الحجة سابقا عليه فلو تبين احدهما بالدليل
والفعل دليل على الكذب وعدم وقوع الخبر به والاقرار الكاذب باطل فيكون الفعل مبطلا له
فلا يثبت به شيء وكذا التسليم المتفقه بعد الطلب والاشهاد يبطل بالفعل كما يبطل الاقرار
واعلم ان الطلب المتفق على ثلثة اوجه طلب مواثبته وهو طلبها حاله على البيع على الفور
حتى يبطل الشفعة بقدم هذا الطلب وطلب الاشهاد وتقريران ينهض بعد طلب المواثبة ويشهد
على البائع او المشتري او عند العقار بذلك وبهذا الطلب يستقر الشفعة ولا يبطل بالتاخير في
طلب الاشهاد على ظاهر الرواية وطلب خصومته وبه يملك فسخ البيع الشفعة هذا بعد الطلبين طلب المواثبة
والاشهاد لكن تسليما قطعا يكون شفعته باقية لان تسليمها من جنس ما يبطل بخيار الشرط
حتى لو سلمها بعد الطلبين لشرط الخيار له ثلثة ايام بطل تسليمه وبقي شفعته لان تسليمها كالمتبايعين
في استقاط حق العوضين عن ملكه وبهذا يملك الرد والوصي تسليم شفعة الصبي بخلاف ابي حنيفة وابي
يوسف كما يملكان البيع والشراء فيتوقف على الرضا بالحكم فيبطل بالخيار لانه يمنع الرضا فيبطل
بالفعل الذي لا يمنع الرضا بالحكم كالخيار وبهذا اذا اسلم هو ولد بعد طلب المواثبة والاشهاد ولو سلم
هذا قبل طلب المواثبة بطلب الشفعة لان التسليم هذا لا يكون عن طلبها فكان الاولى ان تبقى
بالتسليم هذا لا سكوت عن طلبها على الفور وانما يبطل الشفعة تحقيقة السكوت فمقدار البدء العلم بالبيع
ودليل الاعراض عن الطلب فكذا يبطل بالسكوت كما في الفعل لانه دليل الاعراض عن الطلب فكذا يبطل
واشار بقوله هذا الى منع هذا وتم هذا الى ان الكلام في هذا القسم قد تم ثم اشار الى القسم الثالث
وهو بالتعليق بالاعتقاد بقوله وفي الخلع اي الفعل على اعتقاد اي على ما يتعلق بالاعتقاد فان تبرأ
كافر عن دينه هذا لان الكلام بكلمة التوحيد هذا رد حكم بانه في احكام الدنيا لوجود الاقرار منه بالاسلام
الوصف فيها لدخول الاعتبار عليه وان كان زائدا بالنسبة الى الواقع كالكفر على اعتقاد

وعشرين سنة اذا لحان مبذرا النظر اليه يبعد مصونا عن التلف فدل على ان السفه سبب
للنظر فاذا صار سببا يمنع ماله صار اليها سببا للحجر عليه في تصرفاته حتى لو تلف
بلسانه ماتع بدن لحي مع تحقق مصلحة حفظ ماله لهما ولذا يمنع ايضا من عفو عن ماله بعد تلك المدة
اذ ايأس الخبير منه الرشد لوجود الموجب للنظر تقرير الجواب ان شرط القياس كون الحكم
معقول المعنى وكونه غير عقوبة فان القياس ليجري في العقوبات وذلك تتخلف بهما
فلا يجري فيه القياس وهذا الدليل منع اي عن اول بلوغه انما ثبت بحقيقته كما قال بعض المشايخ
لا بطريق النظر باعتبار ان التبذير ضياع مكابرة للعقل وارتباع الهوى ومنع ط
ان يصح ان يكون ضررها فانا نجاب انه فيجعل جزاء وعقوبة او تسبب ذلك ط
بالنص غير معقول المعنى كما قاله البعض المشايخ وهو تولي ذلك لتولي السفهاء اموالكم ووجه كونه ط
غير معقول المعنى ان منع الانسان عن ماله مع كماله وتميزه غير معقول المعنى فلا يقاس ط
عليه غيره لانتفاء شرط القياس على الوجهين وقد اداى البعض بان سلمنا ان السفه
ضابطة وحرام فلا يصلح سببا للنظر بالحجر عليه لكن يوجب عليه بطريق النظر للمسلمين ط
لان اسقاط ضرر سفهه لاولى لهم لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عالة عليهم ويحتاجون
للنفقة من بيت المال فيحجر دفعا للضرر عنهم والحجر لدفع الضرر عنهم مشروع بالاجماع كما في ط
المعنى الحرج الذي يعد الناس الجهل والطيش والاكثار المفلس ويجب النظر له ايضا ط
بحق دينه لان السفيه فانه وان كان عاصيا فاصل دينه باق لانه مسلم وهذا يصلح سببا
عليه الاجات فكان مستحقا للنظر لهذا الاعتبار فوجب حجره صونا لماله فضاء بحق دينه
وهو في الحقيقة جواب عن قول ابي حنيفة ان السفه فيانه فلا يصلح سببا للنظر وارجاب ابي يوسف
عن الاستدلال بانا بان النظر في هذا الوجه وهو النظر بحق دينه جائز لا واجب كالعفو عن بعض
الكثيرة فلا يثبت بذلك دعواها وهو وجوب النظر وعلى هذا الجواب يرد على ابي حنيفة ان كان
ينبغي ان يحبس او يجوز الحجر على السفيه عنده فلم يكتب مع انه لا يجوز فاجاب عنه بان النظر
في هذا الوجه وهو النظر لدينه انما يحبس اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا كيف وقد يتضمن ضررا فوقه
فان تبات الحجر له لصون ماله ابطال اهليته الى قوته ماليا يهايم والحي ينهي للاهلية لقصوره
بها بتقصف ماله ورسيه وتينه من سائر الحيوانات وتقويها بلحق بالبهايم والذي يحصل له
بالحجر من نعم الابد دهر بذلك الى نعم زايده طارية بقوتها لا تنزل عنه صفات الانسانية بل
عايبه ان يقتضر فلذ يجوز الابطال الدعي وهو اهليته لصون الاولى وهي الفارية فيجوز

قياسها الحجر على منع الاب على تقدير كونه معقول المعنى لعدم المساواة بينهما ثم اجابا عما ط
ذكره ابو حنيفة من ان النظر انما يجوز لدينه اذا لم يتضمن ضررا فوق وقد تضمن وقال بانه انما ط
يثبت له ذلك للعبد هذه النعم اي النعم المذكورة وهي نعم العبد والنسان والاهلية وقال
به بان يرتفق وينتفع بها فاذا صرت اي صار ثبوتها ارجحيا للضرر في حق المسلمين
رددت وازيلت عنه بالحجر عليه دفعا للضرر عنه كيلا يعود الضرر على موضوعه بالنقض
والنظر للمسلمين يدفع الضرر عنهم لا للسفه من حيث هو سفه وهو اشارة الى الجواب
عما ذكره ابو حنيفة بان السفه جنابة فقد يصلح سببا للنظر وبهذا الى الاصل ان الحجر ط
ان الحجر عليه عندهما لدفع الضرر نظرا للمسلمين ولما تعددت طرق الحجر لتعدد الامور المحقرة
ولم ينحصر في السفه وتلك الطرق منها السفه سواء كان اصليا بان بلغ سفيها
او عارضيا بعد البلوغ رشيدا وثبت بالحجر عند محمد بنفسه بدون حجر القاضي وعند
ابي يوسف لا يصير محجورا الا بحجر القاضي ومنها الامتناع عن قضاء الدين فان المديون
اذا امتنع من بيع ماله لقضاء دينه باع القاضي عليه امواله عروضا كان او عقارا عندهما
من غير اختياره وهو نوع حجر عليه ومنها خوف بيع المديون ماله بليه فاذا خيف على
المديون ان يلحي ماله بالاقرار والبيع وغير ذلك وطلب الغرماء من القاضي حجره حجر عليه عندهما
نظرا للمسلمين كيلا يبيع ملكه ويخطره بالنار والحجر من الخطر وهو المنع على الغرماء الذي يمنعه عنهما
وفي بعد به الخطر مع ما هذا بعد ويجوز ان يعطف على قوله فيبيع القاضي ومعناه معنى
اضجه الناسه وفي بعض النسخ بحمر بالصاد المهملة من الحصر اي يحصر القاضي ماله على الغرماء
بان لا يتصرف الا بغيرهم فيكون من عطف على قوله فيبيع القاضي لا على قوله كيلا يبيع ماله
وحجر المديون لخوف البلجة لا يثبت الا بقضاء القاضي عندهما وفرق محمد بين هذا
والحجر للسفه بان الحجر على المديون انما هو النظر على الغرماء فيوقف على طلبهم ولا يتم الا بالقضاء
والحجر على السفيه للنظر له فلا يتوقف على طلب احد فلا يفضي الى القضاء فظهر ان الحجر ط
للنظر لدينه لا للسفه الذي هو معصيته لعدم السفه في ما بين السورتين مع وجوب الحجر
قوله ومنها الخطاء وهو عذر يسقط حق الله اذا حصل عن اجتهاد وشبهه في التقويم
فلا يانم ولا يوجد للاقصاص وليس لعذر في حقوق العباد فيجب ضمان الاموال

لعقد الحج ووجبت الدية مع وجوب الحيف والكفارة لتقصيره في اللبث وصح طلاقه وسهو الناسي معتبر
بالنائم قلنا خاف باصل العمل بالنقل فقد قام البلوغ مقامه والعلم بدوام العمل به من غير سهو
خرج فاتهم البلوغ مقامه مع ان لا يكون منه تقصير فلم يكن سببا للكرامة ولهذا لم يلحق الناسي في حق الصوم
في لقاء الصوم اقول اى من العوارض المكتسبة الخطاء وهو هدا الصواب ومنه سمي الذنب خطيئة
قال الله تعالى ان قتلهم كان خطئا كبيرا والمراد منه ضد الصواب وتقدير اوله فعل العمل ومنه
قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وهو بدل بعض
عذر يسقط به حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اجتهد في القبلة عند الاشتباه و
اخطاء وصلى الى غير القبلة جازت صلوته ولا يأثم بترك التوجه الى القبلة لعدم خطوة عن التقصير
وهو وسع مثله وكذا لو اخطاء في القوى بعد الاجتهاد وهو من اهله في محله لا يأثم حتى لو لم
يكن من اهله او قصر ولم يجتهد او اجتهد في محل منصوص عليه واخطاء ثم وافق في انه
يصح يجوز المؤاخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة لا يجوز لان الخاطئ غير قاصد والجناية لا تتحقق
الا بالقصد فلا تؤاخذه به على خلاف مقتضى الحكمة وعندنا جائزة عقلا لانه تعالى ارشد عباده
بطلب عدم المؤاخذة عليه بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز المؤاخذة
عليه لكان ذلك طلبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل وقوله ربنا اتنا ما لا طاقة لنا به
على ما سوف يأتي طلب لاخبار الواقع مع انه واقع البتة ولكن المؤاخذة مع جوازها سقطت
بدعاء النبي عليه السلام ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وهو مستجاب ولهذا
صار عذرا في حقوق الله تعالى وقوله وسببه عطف على قوله عذرا اى الخطا

اى الخطاء شبهة في درء العقوبات حتى لو رمى الى خطاء بان رمى الى غير امرأته فوقعت
على امرأته لم يلزم الحد ولا يجب القصاص حتى لو قتل خطاء بان رمى الى
انسان فظن انه صيد فقتله او رمى الى هدف فاصاب انسانا فقتله لا يأثم الحد فان
قيل ان الخطاء لم يكن عذرا في حق الكفارة ولا قود احد بالقصاص لان القصاص عقوبة كالحد
فلا يجب على العمد والخطاء لم يعذر في حقوق العباد حتى يجب الضمان باتلاف اموالهم
خطاء فان رمى الى شاة غير مملوكة فظن انها صيد او اكل مال غيره يظن انه ماله فانه يجب عليه
الضمان لانه ضمان مال لا افراز فعل وهو جنى على محله المحل لا يكون الفعل عمدا او غيره وهي متحققة
لان الخطاء لا ينافي صحة المحل حق الاكل والدليل على كونه ضمان المحل دون الفعل ان جناية الصغير
على الملك لا تنافي صحة المحل حتى يجب ضمان واحد كما لو كان اثنان واحد الاخذ المحل وهو
كان مقر الفعل فوجب على كل منهم ضمان كامل كما في القصاص وفرار العبد ووجب ان يجب
الاجناس حقوق العباد وجب ضمانا بالمحل للانتفاع وجوبها لعذر الخطاء وكان ينبغي ان يجب
مال التقاصل حالة الضمان الاموال بل للخطاء في نفسه عذر صالح لسقوط بعض الحقوق فيصح ان يكون
سببا للتخفيف فيما هو ثابت بطريق الصلة للشرع بانها وان لم يصح سببا للتخفيف باصل
العدل فكذلك وجبت على الحر في قتل ثلاث سنين على خاطئ ووجبت الكفارة على القاتل
بحمل الخطاء بعد انه سقوط لها لكنه غير حال على نوع تقصير وهو ترك التحرز بالاحتياط
لكونه ممكن الاحتراز عنه فكان قاصرا فلم يصلح سببا للكفارة اعني هي عقوبة قاصرة
لقدورها بين العبادة والعقوبة فيتردد سببها بين الخطر والاباحة لتبنا سببها
وجب طلاق اعتاق عند ما حتى لو اراد ان يقول لامرأته اسقي مجرا على لسانه ذات
طالق وقع عليها الطلاق وخلاف في صحة وقوعه اعتبارا بالنائم لما ثم عدم الاعتبار
والقصد ان الطلاق يقع بالكلام وهو انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح والمجنون غير قاصد فلا يعتد
بمثل كلام المجنون والنائم ولنا ان القصد امر باطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلق الحكم بالسبب الظاهر
الدال عليه وهو اهليته القصد الثابتة بالعقل والبلوغ نظرا للشرع لهذه الشرائط المشقة وهذا السبب
متحقق فيتعلق به حكم الخطاء واما بالنائم فلان عرف الشرع اقام البلوغ مقام حقيقة القصد
حتى طلاق الصبي العاقل يقع مقامه وحتى طلاق النائم ايضا لاشتراكهما في العلة وهو عدم امكان
الاطلاع على حقيقة القصد الا ترى انا اوجبنا عليه ما يعرضه مع الملازمة وهو الاثم
انه لو قامت اهليته القصد على العاقل يقام وحتى انام وذلك لان النبي انما يقوم مقام غيره

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ترتبين احدهما كون ذلك الشيء حاصلا لكونه دليلا على الغير والثاني ان يكون ذلك الوقوف
على الامر الخفي لخفائه محتاجا متعلقا بالعلم من الامور الدليلية وجد ورد معتبرا واحد الامرين
وهو خفاء الامر في نفسه بالنظر الى الشخص وجد راه وقد انضم فقدان علمه بالعقل معلوم يقينا
او موقوف بالنظر فيما يؤدي به الشخص وجد راه وقد انضم فقدان علمه بالعقل معلوم يقينا
او موقوف بالنظر فيما يؤدي به الشخص وجد راه وقد انضم فقدان علمه بالعقل معلوم يقينا
لما علم ظهر ان القوم بنوا اصل العقل بالعقل لان القوم بانوا على استعمال نور العقل كما
ان اصل العقل بالعقل فيما يتعلق بالعقل ولا يخفى ان هذا معلوم بالضرورة فلا يقام البلوغ مقامه فقد ظهر
ان قوله لان العقل بالعقل فيما يتعلق بالعقل ولا يخفى ان هذا معلوم بالضرورة فلا يقام البلوغ مقامه فقد ظهر
وهو الفارق بينه وبين قوله والعلم بدوام العقل الى آخره الى الفرق بين القوم الذي قائم
ان نفي عليه الحالي القيس وهو انه قال الحاجي انما يتم القصد مقام البلوغ عن عقل
تحقق الركنين فيه حتى الحاكم على صلاحيته البلوغ عن عقل لكونه دليلا عليه والحاكم عند الوقوف
على الاصل وذلك لان العلم بدوام العقل والقصد امر خفي طريان وهو مرجح لعدم الحجر
فلم يجز ان يتبين الحاكم لوجوده حقيقة فانيم البلوغ عن عقل مقام القصد نظرا الى ما ثبت
بالحاكم بعده ولم يقم مقامه عند انعدام الامر الاصلي الى الخلي لا يخلو عن الغير وهو ترك العبث
وانه باطل فلا يصلح سببا للكرامة فلم يحتج الى الخلي عند بقاء الصوم بالنسيان لان النسيان
مرخص له الخلي من غير الخلي تقصير منه فيحتمل العذر فوجب الحكم بعدم الحجر عنه بعد
مضي المدة لتحقق التقصير منه فلا يستحق الاكرام كالسكران وهما الاكراه والخمار منه
الاحكام ان الاول الى العقل بحيث لا يكنه تركه وصار عقله كغيره المرتفق غير مكلف
وان جاء عقلا فمجنون سمعا لقوله عليه السلام وما استكرهوا عليه والمراد رفع المؤاخذة
المستلزم لرفع التكليف وادم الغرامات بعصمة المحل وان لم يكن مكلفا لانه
وعندنا هو مكلف مطلقا لانه مبتلى بين فرض وحظر اباحة ورخصة وانه واجر فانه لا يرخص له
فرض ولا واجب ولا سنة ولا حظر الحيلة والحظر المخير ويرخص له اجراء كلمة الكفر والفساد
العوم والصلوة وايلاف المال واليمانية على الاحرام وتكين المرأة من الزنا وقتل الرجل
ما لم يقصد لان لسبب الوجوب لا يقطع ولم يكن بين القتل والجذام الا كراه القاصر شبهة
الاباحة حقيقة بالاستثناء الذكور فوله تعالى الا مضطر الله والاقدام على المباح
عند الاكراه مضر كالاكراه على قتل النفس والزنا بانه يلزم عليه الاقدام فيما يأثم
الاكراه على الوقوف وصوم رمضان فانه مباح له الافطار ورخصه كالاكراه على اجراء كلمة الكفر مطمئن

للمي فلا تناف مشاهير الاقوال والافعال وانما اثر الكامل سنة تبديل السبتة والقاصرة
تقويت الرضا اي مسي العوارض المكتسبة الاكراه وهو ان يجبر انسانا على ما لا يرضاه
على نفسه لولا الخوف منه ودشار الضمير اولا الاول هو ذهب الى ان في هذا اضافة للاحكام
الى الشخص الملجأ الى الضرار الفعل لسبب الاكراه لكنه لا يكنه تركه بان يترتب على
الترك اتلاف نفسه او عضو من اعضائه وصار فعله صادرا منه غير اختيار صحيح كما كز الرقيق
ذلك الفعل الا على مذهب من يجوز التكليف بالاطاق وعلى تقدير جواز التكليف بذلك الفعل عقلا نتاج
على جواز التكليف بالاطاق وعلى تقدير جواز التكليف بذلك الفعل عقلا نتاج على جواز التكليف بالاطاق
غير ممتنع الوقوع سمعا لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فانه دل على
عدم التكليف لان المراد منه رفع المؤاخذة كيلا يلزم الخلف مع اختيار ان مع وجود هذه الاشياء
هو مستلزم لرفع التكليف واشار بقوله ولزوم الغرامات الى الجواب بالقياس وكان القياس
عليه اجماعا للزوم شبهة واما الازنة فلان وجوب الضمان من تبعية التكليف فيتوقف تحققه على
كونه مكلفا وحيث لم يكن مكلفا لم يتحقق وجوبه تقرير الجواب انا لا نسلم انه لو لم يكن مكلفا لالزمه
الغرامات فان وجوب الضمان ليس باعتبار التكليف حتى يتوقف تحققه على كونه مكلفا بل وجوبه
لاجل عصمة المحل وهي لا يتوقف على التكليف ولهذا يجب على الصبي وان لم يكن مكلفا لان عصمة
المحل لا تكين بالصبا وهذا لان الضمان ليس متعلق فعل الخلي حتى يتوقف على اضافته اليه بل
يتعلق بالمحل وهو اهل الذمة بالنسبة المنتهى بها لقبول التكليف وان لم يكن الاكراه ملجيا بان لم يخف
الا خوف الاضطرار عدم الوقوف على خوف نفسه او عضو من اعضائه والمه اشار بقوله وان لم يخف الا
الا انه لم يوجد مكلف عقلا وشرعا لانعدام العهدة الاعتبار به وقابل ان يقول لانا لا نسلم ان
الا انعدم فيوجد مكلف عقلا وشرعا لانعدام العهدة الاعتبار به وقابل ان يقول لانا لا نسلم ان
رفع المؤاخذة يستلزم رفع التكليف لم لا يجوز ان يكون التكليف باقيا ورفع المؤاخذة على سبيل
الرخصة كما في اجراء كلمة الكفر وهو لم يكن مكلفا لما ذكرناه اما عن آخر كلمة الكفر عند الاكراه
سبيل الفعل لانه حينئذ لم يكن مفعولا لحق الله تعالى لسقوط التكليف وعندنا هو اي المكره مكلف
مطلقا اي سواء كان الاكراه ملجيا او غيره لان الكره ما حاز الاكراه بان فرض كما لو اكره على اتلاف
البيعة وترك الجزاء فانه يفرض عليه الاقدام حتى لو صبر ولم يقدم عليها الا ان يقتل حتى يكون مأجورا
لما فيها من حقه بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا مضطر الله والاقدام على المباح
عند الاكراه مضر كالاكراه على قتل النفس والزنا بانه يلزم عليه الاقدام فيما يأثم
الاكراه على الوقوف وصوم رمضان فانه مباح له الافطار ورخصه كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر مطمئن

شبكة الألوكة
www.alukah.net

بنفسه وتفرع على كون الاكراه غير معدم للاختيار بطلان الاختيار بطلان الاختيار

لانه لا يجتمع شيئان في شيء مع الاقوال والافعال فلا يكون شيء من بطلان حكم الاقوال كالطلاق والعتاق بخلاف حكم الافعال كالقتل والاتلاف الخ طاف والصوم والصلوة لكونها صادرة عن اختيار

وعليه خطاب كقوال الشارع واتلاف قيمة وانما تأثر الاكراه من حيث جواب عما يقال اذا لم يكن الاكراه مؤثرا

واطلاق الاقوال دلالة قاصر يظهر اثره فترجح الجواب ان اثر يظهر عند عدم البينة اذا كان

الاكراه كاملا بما يفوت النفس كقطع العضو او الاكراه وهو ما اذا كان مختلفا لتعديل البينة ولم

يرجح منها بما وذلك بفوت الرضا اي رضا المكره فيحمل الاعتدال البينة اذا كان قاصرا بالنفس

والعضو وانما تأثر كذلك اذا كان الاقوال والافعال وبيان هذا يجيء الى ان القصد الى الفعل وقع

فيها الاكراه وبيان احكامها وسيأتي تحقيقها ان شاء الله تعالى

واصل الشيء ما يبنى عليه الحكم مطلقا لا بطريق الاختيار الذي يبتنى عليه صحة القول وهنا تم الاكراه بان ايقع الفعل فان

كان كسبيه الى الفاعل كالزنا وشرب الخمر وقتل الانسان بغير حق فهو الاكراه التام لعدم الاباحة وفعل الفاعل

كذلك الى الفاعل ايضا بالكسب ومع اسلام الحربي دون الذمي رجع الى دون اموالهم لصحة الاكراه

اي الاصل الذي بنى ان عليه الاحكام في باب الاكراه هو ان الاكراه الباعث هو الاكراه الذي

يحرم الاقدام عليه شرعا مبطل للحكم اي الحكم المكره عليه في حق المكره مطلقا سواء كان المكره

قولا او فعلا لان الاكراه مبطل الاختيار فيبطل اعتبار القول لان صحة القول مبنية على القصد والا

ختيار لكن رجوعه عند الضرب دليل عليه فمتى صدر دليل الاختيار لا يكون مبنيا على القصد في

القتل كالزنا ايلام والضرب والحبس والاكراه يدل على ان المكره تكلم لدفع الضرر عن نفسه لا لبيان

هو المقصود فلم يكن مبنيا على القصد فيكون معتبر العدم صدوره على قصد صحيح ومتى تم الاكراه بان يكون عند السامع

بانه اي المكره يسعه ويعجز عن المقاومة والهرب ويكون الفاعل آمنا ان لم يكن والا اي وان لم

يكن بنسبته الى المبطل بطلانه ولم يوجد به احد وانما كانت اباحة الفعل دليلا تاما لان

الاكراه لا ينافي على الكل القدرة حتى الله تعالى ويتحقق الاضطرار لهذا حتى الضطرار الى الكفر

فان اباحته دليل على الكل القدرة فقط الاكراه ايضا اباحة دليل على الكل الاكراه ومصيره بما

مضطر فيطلق حكم ذلك الفعل عنه ولم يوجد به احد عند الاختيار وانما يوجد الاثم بالسبب

ما ضمناه فيطلق الاصل لان ما يضاف الى اي المكره المال اذا اكره انسانا على اتلاف مال

الغير فعل الآمر اكراه اباحة الفعل والمال على المباشرة الاتلاف المكره وصار الفاعل آلة له

باذن نفسه لدفع الظلم عن الغير واذا قتل حتى محترم فكان شهيدا وكذا يرخص الاكراه

على اجراء كلمة الكفر بقلبه والبيع الفاسد بالمال الاقدام على الجناية بمرخص على الرفع موجبه صورة لان

الامكان قد فات بالبدل وهو الجزاء وفي الاتلاف فوت حقه صورة لا ومعنى فيرخص لهم الاقدام

مراعاة لحقين وهو يتركان بحوبها لكونه حقيقا على الرفع لبقاء دليل الرخصة وكما يرخص الاكراه يا كراه

بكلمة الكفر بالزنا والسرقة اذا فارقت الرجل ونحوه حيث يرخص بها ليكفي مسارا ولا يرخص

للرجل الزنا بالاكراه وامكان تمكينها ايضا فوعها في محترم فلا يحل صاحب الرفع لان شبهة الحل

يتعلق بها بين فلا يكون زنا فلا يحد بوطء الضيف فترجح جهتها على جهة الرفع لقناة لخلاف الاصل

فانه يتعلق عنه الحد بالشبهة زنا وفي الضيف قبل المرأة اذا لم يكن ذات زوج لا يمكن

من تزنيه الدواعي فيقتضي الى الهلاك ايضا فلا يرخص اجيب بان الهلاك يضاف الى فعله بالقتل

حدوه وغير ملك له الا فعلها لانها محل والفعل يضاف الى الفاعل دون محل وبهذا اي

لاصل ان الاكراه الكامل اوجب الرخص وجابها دون جانبه فلم الاكراه القاصر وهو الاكراه

بالقيد والحبس شبهة في درء الحد عنها دونه اي دون الرجل حيث لم يقم شبهة في درء

الحد عنه لانه لم يوجد الكامل في اثبات الرخص فحد لم يوجد القاصر في درء الحد عنه كذا ذا

كراه على القتل لما لم يوجد الكامل فيه لم يوجد القاصر في درء القصاص وكان القياس

ان لا يسقط عنه الحد بالكامل ايضا كما هو قول ابي حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا منه لا يتصور

الا باختيار الا انه ترك ذلك دليل الطواعية لانه لا يخلص ذلك عند الخوف ويمكنها يمكن ان يتحقق مع

الخوف لكن يسقط عنه الحد بالاستحسان كما هو قول اصحابه اجزاء وهو قولهما لان الدرء

على الاقدام طابق وههنا الاقدام فوت الهلاك من نفسه لا تقتضيه الشهوة فيصير شبهة في درء

الحد واما الاختيار فكما يحتمل ان يكون طوعا يحتمل طبعا للجبلية فيه دليل الاختيار حالة

الزنا لا اختيار طبعا وهذا اي ما ذكرنا من كون الاكراه مبطلا بين فرق وخطر واباحة ورخصة

ازالة الخطاب اي عليه توجه الخطاب الى المكره ويكون مكلفا فيما اكره عليه لان هذه التكاليف

لا تتحقق الا بالنسبة الى من يكون مخاطبا ولا يتأتى اي الاكراه الاختيار اي اختيار المكره فيما

اكره عليه لانه لو كان منافيا للاختيار لزم بطلان الاكراه به والملازم باطل فكذا الملزوم

اما الملازمة فلان الاكراه حمل المكره على اختيار الفعل المكره عليه وسابقته على وقف عرض

المكره بالاختيار لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يصير قصيرا

ولا يمكن فيكون فيما يتأتى الفعل فان المبطل في الشرع يجيء ههنا اذ لو لم يكن هو افاقه له

فلو كان مبطلا لاختيار كان مبطلا للاكراه ضرورة والبطلان الاكراه ظاهر لان الذي لا يكون

شبكة الألوكة www.alukah.net

فيقع الوجوب عند عدمه لانه مشروط وعلامة لعدم الشرط كعدم المشروط وقد
وقع الطلاق بغير مال لان وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود القبول فلم يتوقف
وقوع الطلاق على وجوب المال لكان المال لم يوجد فتقع بغير مال كما لو طلق امرأة الصغيرة
على مال فانه يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع ولا يجب عليها المال وهذا
بالاتفاق من اصحابنا وانما خصص حكم المرأة بالذكر لتغير الجواب عما ورد تفقا على
ان الاكراه بالهزل في الطلاق بان تقول اذا لم كان الاكراه تحققا بالهزل في الطلاق
وجب ان لا يقع الفرق بين المال والطلاق في اكراههما على الخلع كما لم يقع الفرق بينهما
في الهزل بالخلع بالاتفاق فانه لا يجب المال ولا يقع الطلاق في الهزل عند ابي حنيفة و
عندهما يجب المال ويقع الطلاق في الهزل فاشار الى الجواب على المذهبين بقوله
بخلاف الهزل الى آخره وحاصله ان الفرق ثابت بين الاكراه والهزل وهو
ان الهزل في العقد يمنع اختيار الحكم والرضاء ولا يمنع اختيار السبب والرضا
به فان الهازل مختار في نفس العقد وراض به غير مختار في حكمه والاكراه
يمنع الرضا بالسبب والحكم فان المكره ليس براض بشيء منهما ولا يمنع من اختيارهما
فانه مختار فيهما لما عرف ان الاكراه لا ينافي الاختيار وهذا متفق عليه واذا تقرر
هذا فابو حنيفة يقول لما لم يوثر الهزل في السبب وهو عقد الخلع هنا كان راضيا
مختارا له مع الهزل وكان اثره في منع اختيار الحكم وهو وجوب المال وفي منع
رضاه به صح التزامها للمال لعقد الخلع لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاها بالحكم
العقد واختيارها له فان المال لا يثبت دونها وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت
المال فان الطلاق في الخلع بمقابلته كما توقف الطلاق عليه في شرط الخيار من جانبها
بجامع ان كلا منهما منع الحكم دون السبب واما الاكراه فهو يوثر في السبب والحكم
فانه غير راض بهما ولا يمنع من اختيارهما لما امرانه مختار فيهما من حيث انه منع
من الرضا بالسبب لم يصح التزامها المال لعقد الخلع لتوقف صحته على الرضا فلم يتحقق
الخلع على المال ومن حيث انه لم يمنع من الاختيار كانت مختارة في نفس العقد فتقع
بنفس الخلع فحق وقوع الطلاق لعدم توقفه على الرضا فالعقد بالمال وتوقف الوقوع

نعم ان اوطلق ماض او نكاح او رجعة او بيعا او اقرارا او عفوعن دم عمدا وقع او
اجاره او دين لاب ان او ابراء عن دين لم يقبل ذلك باسلام ماض فان كفر اكان اقراره
بالطلاق ولم يثبت به شيء من هذه الامور لان صحة الاقارير يعتمد على قيام الحجرية وهو يوقف
على ثبوت سابقا على الاقرار والاقرار بذاته محتمل للصدق والكذب فاذا لم يكن فيه
رجحان ولا يقوم دليل على كونه ترجح جانب صدقه لوجود الحجر به فيحكم به واذا كان كذلك فانه
لم يترجح فلا يعتبر به وههنا اي في الاقرار بالطلاق قد قامت دلالة عدم صدقه وعدم
وجود الحجر به لان قيام السيف على راسه وجوده على عنقه تقييد دليل على انه انما يتكلم
به لدفع الضرر عن نفسه لانه لو وجد الحجر به فلم يترجح جانب صدقه بل ترجح جانب كذبه فلم
يثبت حكمه وما لا يحتمل اي ما لا يحتمل حكم الفسخ ولا يتوقف ثبوت حكمه على رضا المتكلم
واختياره كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل بالاكراه لانه لا يبطل بالهزل وشرط
الخيار مع ان كلا واحد منهما ينافي الرضا ولحكم هذا القول وبناء اختيار حكمه فهذا
اي الاكراه مفسد اي لاختياره لا ينافي له كان او لغيره اذا لم يبطل بالهزل و
شرط الخيار مع ينافيه كل واحد منهما للاختيار فبالاكراه الذي هو منتف بالاختيار
لاصناف له اولى ان لا يبطل به واذا اكره على قبول المال في الخلع وقع الطلاق
ولم يجب المال لكونه معدما للرضا بالسبب والحكم فلم يلزم المال لعدم الرضا في
وقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل فانه الرضا بالحكم
دون السبب فكان كشرط الخيار وبالصلح فيه انه كما تلزم مال او نفس لزم الجنس نفسه
حكما لانكان البنية بفساد الاختيار فوجب القصاص وضمان المال وما لا يصلح السبب
كما لكل والزنا يقتصر والصلح فيه صورة لا محل لا يتفق البنية فنقض ابطال الاكراه
كما اذا اكره الحربي على مال سيد فقتل نفسه صح انه لكنه يستلزم قتل محل الامانة او الحق على الاقوال
ووجب بنيابة النفس فلم يكن جنايته على اجزاء غيره لقيام فعله به فيبطل الاكراه فيتقرر على
فاعله اذا اكره الرجل على ان يخالع امرأته على مال مسمى غير مكره فالخلع واقع لانه
جانبه طلاق والاكراه لا يمنع وقوعه والمال لازم عليها لانها التزامه طائعة بازاء سلامة
النفس لها وان اكرهت على بذل المال في الخلع فقعلت ذلك وقد دفعت لها الزوج فان
طلاق واقع والمال غير واجب عليها لكونه اي لكون الاكراه معدما للرضا والرضا
المرأة المكره بالسبب وهو عقد الخلع ههنا والحكم وهو وجوب المال فلم عليها لعدم
الرضا لان وجوب المال يتوقف على تمام الرضا والاكراه لعدم الرضا بالسبب والحكم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

على نفس تبوها الخلع للعلم رضا بالمال وصار المال كالمأخوذ لانه لم يكن له العقد وقد تحقق تبوها الخلع لكونها مختارة فيه فنفذ حكمه فوقع الطلاق لتحقق الشرط وهو قبول الخلع ولم يثبت المال لعدم الرضا به وقالا الاكراه يفسد الهزل به الحكم دون السبب كشرط الخيار لم يؤثر في جعل الخلع بائنا لانه لا يلزم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بائنا لانه لا يلزم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بائنا لعدم توقفه على الرضا لم يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال ايضا لانه مانع للطلاق فيلزم حسب لزومه والطلاق لا يقع بالهزل وشرط الخيار لعدم توقف على الرضا فلا يمنع المال فيها ايضا فيقع الطلاق ويجب المال واما الاكراه فيدخل على السبب فيؤثر في منع المال دون الطلاق او المال لا يجب لانه الخلع الا بقبولها كالمشتري في البيع فيتوقف ثبوت المال في الخلع على قبولها الايجاب كالمشتري وما دخل على السبب كالاكراه لا يمنع صحة الايجاب ثم يثبت به المال بصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق بغير مال وقد فصل الطلاق عن المال بعقد كما في منع الصغر وظهر بما ذكرنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع على الذهبي والفرع من بيان حكم الاكراه قوان شرع في بيان حكم الاقسام وهو ان كل فعل يفسد الحامل له المكره كما تلف المال والنفس فانه يكن ان يأتيه ويقربه مالا او نفسا فيسعه لزم اليمين اي اكره حكمه بالاكراه الكامل وهو بان يكون يخشى يفوت اوتلف عضو وهو الحامل لان الحامل هو الذي يحمل غيره على الفعل وهذا لان الفعل لا يوجد منه حسا لامكان النسبة اي انما لزم المكره حكمه لامكان نسبة هذا الفعل اليه بكونه المكره الزور وفساد اختياره لانه بمباشرة هذا الفعل غلبان مجهول على صاحب الهواة فلا يعدو بالفعل طلب لنفسه محافظة على الهلاك ولم يجئ صلى اليه بالاقدام على ما اكره عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فقد اختياره بهذا الطريق وصار مجبورا على الفعل طبعا وصار الاختيار الصحيح وهو اختيار الحامل معارضا لاختياره الفاسد فوجب ترجيحه عليه فاضافة الحكم اليه وصار المرجوح في مقابلته كالعدم والتحق بالآلة التي لا اختيار لها كالسيف ثم يلزم عليه انه اذا لم يلزم الفاعل دون الآلة توجب القصاص وضمان الملك المكره دون المباشر وانا يمكن جعله الا اذا لم يتغير محل المباشرة كما في الاكراه على القتل

واما اذا تبدل محل مباشرته بحيث انه لم يجب الا لسبب الحقيقة وانما قيدنا الاكراه بالحامل منه لان القاصر هو الاكراه بالحبس والقيد لا يوجب اسناد الفعل الى الحامل لان الاسناد اليه انما كان لعدم اختيار المحمول وذلك لا يتحقق الا بالحامل منه فيقصر الفعل على المباشر فوجب القصاص والضمان عليه وكذلك حال الصبي كان البنته الا الحامل فقط والاختيار وجد من فاعله لا يمكن اضافته اليه بل المباشرة لصحة اختياره فلا ترجح ويكن حمل المباشر فيه مع ابي انا نلزم الحكم حكمه لامكان نسبته الفعل اليه بجعل المباشرة الحامل مع فساد اختياره وما لا يصح ابي كحمل فعل لا يصح كون الكره آلة فيه للمكره كالاكل والزنا فانه يقع ان بالاكل الان من لم غيره او يجامع ماله غيره فلا ينسب اليه فيقتصر حكمه على المباشر لعدم المعارضة من الاختيار الصحيح والفاسد فينسب الى الاختيار الفاسد حتى لو اكره على الاكل فاكل وكانا صائمين فسد صوم المحمول دون الحامل ولو اكره على الزنا لا يجب به الحد على واحد منهما ويجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطي حصلت له وعلى هذا كان استئناف نسبة الاكل الى الحامل متفق عليه بين ابي حنيفة وصاحبيه وانما الاختلاف بينهم في غير هذا المسئلة الذي بحيث انه اطلق فقد اختلف الروايات فيه فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة انه لو اكره على الاكل بالحجر فاصاب على المحمول دون الحامل وان صلح آلة له حيث الاكراه كان الاكراه على الافتراق لان منفعة الاكل هنا حصلت للمحمول دون الحامل عليه كان الاكراه على الزنا يجب العقر عليه لان المنفعة لان منفعة الوطي حاصلة له دون الحامل بخلاف الاكراه على الافتراق حيث لم يجب الضمان على الحامل لان الآلة يجب بمنفعتها فعل الفعول للمحمول دون الحامل بخلاف ما لو اكره على الاكل طعام فاكل جاز ان لا يرجع على الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان مشتركا يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على اكل طعام غيره يجب الضمان على الحامل وان كان المحمول صائما لا يفسد صومه لان المحمول اكل طعام الحامل لا المحمول ولو اكره على الاكل طعام نفسه فاكل لا يجب الضمان على الحامل لان المحمول اكل طعام نفسه لا طعام الحامل ولو اكره على اكل طعام نفسه فاكل لا يجب الضمان على الحامل لان المحمول اكل طعام نفسه لا طعام الحامل ولو اكره على اكل طعام نفسه فاكل لا يجب الضمان على الحامل لان المحمول اكل طعام نفسه لا طعام الحامل

شبكة الألوكة www.alukah.net

وذهب الاكثر الى ردّ روايته مع انكار الاصل بان الفرع عمل خارم بالرواية على
الاصل غير مكذب فان الوهن ان الاصل لا يكذبه فالتقى لفعول رفاقه وهو
العدالة موجود والمانع معدوم فان الاصل لم يكذبه فيجب العمل برواية للمعدل الى
ان عارضته المانع قضاء لما توجب الاصل اولا فانه تقبل روايته بالاجماع والنسيان
الاصل لا يريد على موته وحيوانه واستدل الشيخ على ذهب الاكثر بما روى ان ربيعة
عبد الرحمن روى عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قضى با
ن مع اليمين ثم لقيه سهيل فلم يعرفه حتى ساله الدار قطني روى عن روايته ربيعة
هذا الحديث عنه فكان سهيل بعد ذلك حدث ربيعة عنه ويشاوره ذلك وذاع ولم
يكن احد من التابعين فكان اجماعا منهم على جواز العمل بالدار بقوله فانه صحيح ولكن
ان وجوب العمل بجواز الرد والاستدلال بهذا الحديث تقريره ان ما ذكرتم
من الحديث على الوجه المذكور من رواية ربيعة وقول سهيل وعدم الانكار صحيح لكن
دلالة على وجوب العمل بالدار جوازه فان ربيعة لم يقل ذلك على طريق الشهادة والحديث و
تصحيح روايته وانما كان يقوله على طريق حكاية الواقعة لرفعه وعادته الاجماع لعدم
الانكار على حكاية الواقع ولا نزاع وانما النزاع في وجوب العمل بالدار اوجوازه
فلا دلالة لهذا على شيء من صحة الحديث ووجوب العمل بالدار اوجوازه ولا دلالة لانتفاء
ان استدل الشيخ من قول ابن الخطاب والعمل بالدار دون ان عاد بصيرا فيما لم يعمر وكان عمر
لا يرى التيمم للجنب اما ذكر يا امير المؤمنين اذا نا دات فدر به فاجتنبا فلم نصل
فاما اتيت فلم تعب وانا فتمعكت فصليت فذكرت ذلك النبي عليه السلام
فقال عليه السلام انما كان يكفيك هكذا فضربت بكفيه الارض فلم يعب عمر عمار برداه ولم يرجح
على مذهبه فكان ناسيا ولم يذكر الحادثة مع كون عمار عنده في الحال فدل على ان الفرع
من القبول الانسان وانما يقوله ويقبل ليست مستندا الى الدار وهذا لا استدلال
تقريره ان قصة عمار وعمر وروايته ليست مستندا الى ما ذكر من انها دليل انكار الاصل الرواية
الفرع لان عمارا لم يكن راويا شيئا عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اشار بقوله

وقبل عدم عمل عمر برواية شيئا لما الاعتدال لعمر والحديث الذي عن النبي عليه
السلام فهو انما ترك العمل لانه ذكر ان الحديث كان بخصوصه ولم يتذكر فتنكر روايته
الرواية فلم يعمل بها ورد هذا الرد بان عدم تذكر عمر لعدم ذكره اذا كان موجبا للشك ان الفرع
عن العمل بالخبر فعدم تذكر الراوي عنه بالطريق الاولى فالطريق الاول صالح لاثبات
المطلوب بالطريق الاولى وان لم يكن يجب انكار الاصل رواية الفرع واستدل ان الفرع
على العمل بهذا الخبر ايضا بالقياس على الشهادة بان يقال اذا انكر الاصل شهادة الفرع
وفسق يحكم بالعمل بشهادة الفرع فكذا لا يعمل برواية الفرع اذا انكر الاصل روايته عنه
بالقياس على الشهادة واشار بالرد هذا الاستدلال بقوله وليس كذلك بشرط
القياس المساواة بين الفرع والاصل ولم يوجد ههنا للفرق بينهما من وجهين الاول
ان باب الشهادة اضيق من باب الرواية لاختصاص الشهادة بشرائط لم تشترط في الرواية
كالحرية والعدد والذكورة ولفظ الشهادة وغير ذلك فلا يلزم من عدم جواز العمل
بالشهادة مع نسيان الاصل عدم جواز العمل بالرواية مع نسيان الاصل الثاني ان صحة
شهادة الفرع متوقفة على تخيل الاصل فاذا انكر الاصل بطل التخيل فلم يوجد شرط صحة
الفرع بخلاف الرواية فانها مبنية على السماع دون التخيل فلا كذلك الانكار الاصل مستلزما لنوات
شرط لجواز تحقق السماع مع نسيانه — مسعود العقر والعدل بزيادة لان كلا منهما اذا تلفظ انه
صلى الله عليه وسلم دخل البيت فرادى على فان اختلف المجلس فتبت باتفاق و
ان اتحد وكان غيره فذا تنزل العدد الواحد لا تصور عليهم على شيء اذا لم يتفق ان
لم يثبته فاظهر على القبول خلافا لبعض المحدثين واحمد في روايته لنا عمل جازم
فوجب العمل بروايته وعدم نقل الغير يجوز ان يكون لعروض شاغل او اشتغال او سهو
او نسيان فلم يفرغ قادحا والوعد على سبيل الشك فان احتمال الغلط والسهو والوهم
قائم في نقلهما على وتطرق الغلط على الواحد اكثر فكان اولى بالترك فتناول الاحتمال
لان الرجح دلان السهو فيما سمعه اكثر منه فيما لم يسمعه انه سمعه ورجح به زيادة
عدد الناقلين غير مطرد لوضوحه وبما ذكر في صور النزاع وان جهل حال المجلس فالقول
اولى وان كانت الزيادة محالفة فالظاهر التعارض حتى في بعض المتون ولو روى
العدل مرة واهمل اخرى فكذلك في الرواة ولو استند واحد وارسل الباقون

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ان يكون مفعول ما لم يسم فاعله هو الضمير ورجح الاول بانه يطرق الغلط الى الراوي
الزيادة ويجيب قد زيادة خبر مبتدا محذوف تقديره وهو زيادة ولا يجوز رفع قوله زيادة
بقوله رجح وجعل مفعول ما لم يسم فاعله لانه لا يستقيم المعنى حينئذ لان الزيادة ليست
ما اثبت لها الراوي حتى تطرق الغلط الى راوي الزيادة فقط فتركها ويجوز
ان يكون الضمير فيه عائدا الى عدم تطرق الغلط ويجعل زيادة ما لم يسم فاعله رجح تقديره
الزيادة هي التي اثبت لها الراوي عدم تطرق الغلط لاثبت الرجحان في آخر وهو بطء
مدرك بالفكر وان جهل حال المجلس فلا يعلم ان مجلس الزيادة وتركها متحد ام متعدد
انتقل الزيادة فيه اولا على قولها فيما اذا علم اتحاد المجلسين نظرا الى اتحاد المجلس
الرواية بهما وهذا كله فيما لم يكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه والا كانت للمزيد عليه
لا يكون ترجيح بينهما فان ظاهر التعارض بين الزيادة وللمزيد عليه الصير الى ترجيح احدهما
خلافا لبعض الحنفية كذا قالوه في الاحكام وذكروا ههنا فيما اذا كان المجلس متحدا
حكمان هذا ان كان ساكتا عن ضد منهما اما ان كان الزيادة مغيرة لاعراب
الباقي او لا كما ان كانت مغيرة فلا تقبل عندنا خلافا لابي عبد الله البصري وذلك كما روي
عنه عليه السلام انه قال الاعمال بالنيات فرواه بعضهم حيات الاعمال بالنيات
او انصف الاعمال بالنيات فغير الاعراب من الرفع الى الجر وبالعكس
فقد وقع التعارض فيرجع الى الترجيح والغت الزيادة غير معبر للاعراب هي
مقبولة عندنا خلافا لبعض المحدثين كما روي عنه عليه السلام التوفان بالمدينة سبعين
غيرة وزاد بعضهم واحد التوفان بالحجاز فلا يحل له ان يفارقه وهذا مستدرك
ذكره المصنف ان الجمهور على قبول فان النص للغير هو الذي لا يختلف مع
عدمه والنص للغير الاعراب من يسمى بما يختلف الزيادة مع المزيد عليه ولكن هو
اعم من ان يكون مما تغير الاعراب او لا مع تميزه فيجوز ان يكون مراد صاحب الاحكام
هذا ويجوز ان يكون اعم منه كما هو ظاهر كلامه والمنقسم على هذا الوجه هو طريقة الاصليين
واما المحدثون فقد قسموا الحديث باعتبار ذكره ابن الصلاح في علوم الحديث وهو
ان يكون به هذا اذا كان الراوي الزيادة غيره فلا يخلو اما ان يكون واحدا او لا
بان روى العدل الواحد الزيادة مرة واحدة اخرى لم يحدث واحد فالمنفصل والكل
حكما كالكل فيما اذا انفرد الرواة وهو انه ان لم يكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه

لكن مجلس مختلفا فقبلت بالاتفاق هذا معنى كلام المصنف وصاحب الاحكام وشيخ المحصول
قبلت الزيادة لو اوغيرت اعراب الباقي او لا او اغنى كلا وان كان المجلس متحدا فان
كان صدورات الترك منتهيا الى الصدر لا يكون عاده مقتضية عدم تلك الزيادة فلا يكون ما لم يسمع
الزيادة وان كان منتهيا الى الصدر كان عادة الفقيه على الزيادة فيها فالجمهور على القبول
وان جهل حال المجلس فيها بالقبول او لا حاذا الحد المجلس واتحادت الزيادة مخالفة
للمزيد فظاهر التعارض ولو اسند الخبر بعض الرواة الى النبي عليه السلام وارسله الباقون
بترك الواسطة بينهم وبين النبي عليه السلام او رفع بعضهم الحديث الى النبي عليه السلام
بالصال الاسناد بالنبي عليه السلام واوقفه الباقون على غير النبي عليه السلام يقطع
الاسناد او وصل الحديث بعضهم بترك الوسائط بينهم وبين النبي عليه السلام وقطعه
الباقون بترك بعض الوسائط فالخلاف في هذه الصور كالخلاف في الزيادة لان
الاسناد والرفع والوصل الى النبي عليه السلام زيادة على الارسال والقطع فيكون
حكم كل منها حكم الزيادة وقد عرفت حكمها فتلك اعتبارا باذكرنا حكمها
سلة اذا نقل بعض الحديث وترك البعض فان لم يتعلق بعضه ببعض فهو كاخبار
متعددة فيجوز والا وسلا نقله كما لو قوله عليه السلام المسلمون يتكافاؤ دماؤهم
الحديث وان اتصل بغاية او شرط او استثنا كقوله حتى يرجع والا لواد
لو اراد الخ اذا سمع الراوي خبرا من النبي عليه السلام واراد نقل بعضه دون
بعض هل ذلك ام لا فلا يخلو اما ان يكون الخبر متضمنا لاحكام يتعلق بعضها ببعض
فان كان الاول بان يتعلق بعضه ببعض بان كان كل بعض مستقلا بنفسه زائدا فائدة المتعلق
كان ذلك الحديث كاخبار متعددة فيجوز للراوي نقل بعضه وترك بعضه عندنا كما جزا
خلافا لقوم كما جاز ذلك في الاخبار المتعددة والا وسلا نقله بكماله فليكن مراقبا
لرواية ومدلوره من النبي عليه السلام لقوله عليه السلام المسلمون يتكافاؤ دماؤهم
هم يسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم فانه مشتمل
على احكام فجاز نقل البعض دون البعض ورد بمثل ذلك لمالك والبخاري و
غيرهما من ائمة الحديث فانهم كثيرا ما يفرقون بعض الحديث المشتمل على احكام
فيذكر في بعض ابواب الاحكام التي تناسبها وان كان الباقي بان كان بعضه

شبكة الألوكة
www.alukah.net

به البلوي لجامع افاقة الظن وان ويقوله فتنا الجواب عنه وبقرره ان
اردتم بامكان الصدق فنبايع البلوي الامكان القطع فالصغرى مسلمة لكن الكبرى
ممنوعة فان انكار الصدق عقلا انما يوجب افادة الظن بخبر العدل اذا لم يعارضه
عارض ههنا قد عارضه استحالة عادة فان العادة حاكمة باستحالة صدق واحد منا
بما البلوي وان اردتم به الامكان العادي او المطلق المتناول للامكانين فلا
نسلم الصغرى لان العادة تحكم باستناع صدقه فقد وهذا الخلوت بالبايع به البلوي لان
صدقه ممكن بالامكان ولا معارضة استحالة عادية قالي ان انفراد الواحد بالنقل
فيبايع به البلوي ليس بمستحيل عادة وانما انفراده فنبايع به البلوي مستحيل عاده
قوله مسلمة اذا خالف الكتاب رد فلا يترك ظاهره به ولا يخص عمومه فتبين ان الخصص
غيره فلا يزاد عليه ولا يسخ به لان الكتاب يفيني المتن والثبوت فلا يترك بما فيه

تنبيه خبر الواحد اذا خالف الكتاب او السنة المتواترة او الاجماع رد ولا يعمل
به لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي فيه فلا يترك ظاهره
اي لا يترك ظاهر الكتاب بخبر الواحد المخالف له ولا يخص عموم الكتاب بخبر الواحد ابتداء فلا
ان يخص بغير خبر الواحد من الادلة القطعية اما بخص او لا بقطعي فيجوز تخصيصه بعده
بخبر الواحد ولا يزاد به اي بخبر الواحد عليه اي عليه اي على الكتاب ولا يسخ
الكتاب به اي بخبر الواحد لان الكتاب يفيد المتن والثبوت لكونه متواترا فلا
يترك اي الكتاب بما فيه شبهة وهو خبر الواحد فلا يجوز نسخ من الاحكام الا رفعا فان
في الجميع ترك الكتابة بخبر الواحد اما ترك لظاهره او تخصيص والنسخ به قطع ظاهره
وكذا الزيادة عليه لانها تفيد النسخ من وجه كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فلا
يترك ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بخبر التسمية وخبر انا الاعمال بالنيات
ولا يخص عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا
ولا فارا بدم وهذا على مذهب العراقيين من مشايخنا والقاضي ابي زيد ومن تبعه
من مشايخ ما وراء النهر كشمس الائمة وفخر الاسلام ظاهر لان ظاهر الكتاب والعام
قطعي الدلالة كالخاص ولا يعارضه الظني والمذهب ما ذهب اليه بعض مشايخنا منهم
الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيختلف ان يجاب انه يجوز تخصيص عموم

الكتاب بخبر الواحد وقوع المعارضة بين ظاهر الكتاب وخبر الواحد فانهم جعلوا ظاهر
الكتاب وعمومه قطعيين لكن الاصح من مذاهبهم ايضا عدم جواز ذلك لان الاحتمال
في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام وانما يترجح الكتاب لان الشبهة فيها في حيث اللفظ
وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر لا في حيث النظم او ثبوته
بالتواتر والشبهة في خبر الواحد في نظمه ومعناه جميعا لان الفعل محكي في اللفظ وتابع
له في الثبوت فبرزخ الشبهة المكتسبة في اللفظ فيثبت معناه ضرورة لهذا لا يكفر
منكر نظمه ومعناه ويكفر منكر فرض العام والظاهر في الكتاب واذا كان كذلك لا يجوز ترك
صحيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب والتخصيص عمومه لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما
هو ظني واما الخاص في الكتاب فاذكره الصنف ان شاء الله تعالى بقوله وذهب جمع اصحابنا والراد بالكتاب مطلقه
متنا كان او عاما في ظاهره او نصا او ما في حكم الظاهر والعام بالذكر للاشتهار بها واما
ذكر نحو الترك بالتخصيص والنسخ والتقييد لما ذكره اولا واما عند ان عمر وعامة الاصوليين
فيثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب ويجوز تخصيص عمومه لان ظواهر الكتاب و
عمومات ظنية عندهم كخبر الواحد والظني يعارض الظني ويجوز تخصيصه به اذا
روى مشتركا ومحمولا على بعض ما تحته وهو ما علم انه لا يحتمل على جميعها فالمعروف محمولا على بعضه
ان ظاهره انه لم يحمل عليه الا لقرينة ولا يتعذر ان يقال لا يكتفي تاويله بحمله على غيره فان
اجتهد فلاح له ما يوجب ذلك وجب والا فتعين الراوي صالح للترجيح وان كان ظاهرا
محمولا على غيره فالاكثر الحق على الظاهر وقيل على العكس وعبد الجبار وابو الحسن ان علما انه
صار اليه العالم بقصده عليه السلام وجب والا فلا لغلبة الاحكام ان علما احد خلافه
وانه ما توجه خبره اليه ابتداء للعدل وان جهل علل بالظاهر لان الاصل في خبر العدل
وجوب العمل ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل النسيان والدليل مع الحامل اولى الصواب
فلا يعتبر وان كان دنيا لا يحتمل ذلك وبما قلنا وجه للمخالفة الا يظهر ما نسخ عنده وقد لا
يكون ناسخا عند غيره فلا يكون حجة فلا يترك النص بالاحتمال رواه الصيرفي
لا يخلو اما ان يكون مشتركا او ظاهرا فان كان مشتركا بين معان على السوية كالقرء
وحكمه وحمله الراوي على بعض ما تحته كالطهر او الحيض فان قلنا ان المشترك عند تجرده
عن القرينة المخصصة ظاهر في جميع معانيه كما ذهب اليه الشافعي فهو فالظاهر حمله على جميعها و
ان قلنا انه لا يجوز حمله على جميع ما تحته هنا وهنا الاصح فالقول المعروف عند الجمهور

شبكة الألوكة
www.alukah.net

وجب حمله على ما عينه الراوي فان الظاهر من حال الراوي انه لم يحمله على المعنى الذي
عينه الا لقرينة حالية او مقالية دالة على ان مراده ذلك المعنى فان الظاهر
من حاله عليه السلام انه لا ينطق بالمشترك لقصد التشريع وبيان الاحكام
الا ومعه قرينة حالية او مقالية معينة مراده منه والصحابي الراوي الحاضر لقاله
اذا بلا حوالة اعرف بذلك من غيره فوجب حمله على ما عينه ومع هذا لا يبعد ان يقال
ان تاويل الراوي وتعيينه لا يعد المحتملين لا يكون حجة على غيره من المجتهدين مطلقا بل لا بد
من النظر والاجتهاد فان اجتهد فلاح له تاويل اي تاويل فقد وظيفته وهو دليل
يوجب حمله على غير ما حمله الراوي عليه وجب عليه اتباع ما لاح له من التاويل لانه مامور
باتباع اجتهاده واما ان لم يلح له تاويل مع ذلك فيتعين الراوي صالح للترجيح بما
على غيره من المحتملات فيجب عليه اتباعه لظاهر حاله انه لم يحمله على ما عينه الا لقرينة استفاده
من حجة النبي عليه السلام وان كان اللفظ الذي رواه الصحابي ظاهرا في معناه فحمله الصحابي
على خلاف ظاهره فاكثر العلماء منهم ان نص والكرخي على انه يجب العمل على ظاهره دون ما حمله
الراوي من غير تاويله فان تاويله فان ليس تاويله من الحجة ظاهر قول النبي عليه السلام
فيجب العمل به ولا يترك تاويل المجتهد كونه من رواة الحديث واجتهاده وقبل يجب حمله على ما عينه الراوي
وهو قول بعض اصحابنا ونقل القاضي عبد الجبار وابو الحسن البصري فقالا ان علم انه
اي ان الصحابي الراوي انما صار الى تاويله الذي صار اليه لفهمه لقصد النبي عليه السلام
لذلك اتبع ومن ثم وجب العمل واتباع تاويله وان جهل ذلك فلم يعلم انه صار اليه لدليل ظهر له
جعل يقصد النبي عليه السلام لذلك اتبع تاويله وان جهل ذلك الدليل ان يكون صار اليه لدليل ظهر له
من نص او قياس او غير ذلك من الادلة وجب النظر في ذلك الدليل فان اقتضى
ذلك الدليل ما ذهب اليه وجب المصير الى الاداء وان لم يكن ذلك الدليل مقتضيا
لما ذهب اليه فلا يجب المصير اليه بل يجب العمل بظاهر الخبر لان الحجة كلام النبي
عليه السلام دون تاويله فلا يترك بما ليس بحجة واختار في الاحكام انه ان علم ما
الراوي في المخالفة بظاهر الخبر وكان ذلك الامر مما يوجب حمل الخبر على المجاز الذي
وهب اليه الراوي وجب المصير الى ذلك التاويل اتباعا لذلك الدليل لا لتاويل الراوي
عليه وعمله به لان غلط المجتهد ليس بحجة على الباطل وان جهل ما ضمن مخالفة
الراوي لظاهر الحديث حمل على ظاهره ولم يجز تركه لتاويل الراوي لان الراوي عدل و

قد

قد روى بالرواية عن النبي عليه السلام والاصل عدم العدالة وجوب العمل بما
يفهم دليل انفي منه وجب تركه العمل به ولم يجز تركه بظاهر مخالفة الراوي لان في مخالفته
تجهيل لم يكون لسان طاوعليه اولدليل اجتهد فيه وهو محتمل فيه كما يحتمل كون اجماع
اهل المدينة حجة او دليل قطعي يوجب المخالفة كما لم يعلم انه مراد النبي عليه السلام فيكون
مصيبا في المخالفة واذا احتمل مخالفته هذه الاحتمالات وتردد بينها وقع الشك
في كون المخالفة حقا او لا لا يترك الظاهر بالشك وعلى كل تقدير لا يسقط الراوي مخالفته
لظاهر الحديث فلا يسقط روايته ويسقط روايته مقبولة في الخبر وغيره لانه عالم
باجتهاده الذي عليه العمل فلا بحث الفقيه بيان الواجب وانكان الخبر الذي
رواه لضمانه دلالته لاحتمل تاويل اصلا فلو عمه مخالفته له لولا اطلاعه على ناسخ
عنده وظهور كذبه فحينئذ يتعين نسخ الخبر عنده والا كان عاملا بالمرجوح مع وجود الراجح
عنده وظهور كذبه فحينئذ يتعين نسخ الخبر عنده والا كان عاملا بالمرجوح مع وجود الراجح
عنده وهو خلاف مقتضى العدالة ولكن مع هذا لا يجب لغيره متابعته لانه قد لا يكون
عنده الدليل الذي ظهر عنده كونه ناسخا فلا يجوز ان يكون ناسخا عنده غيره من المجتهدين فلا يكون
حجة على غيره فلا يترك الفرض القطعي بما يحتمل انه ليس بحجة لكن الصحابي اعلم من كان في عصره
الفرض بقرائن دلت فالظاهر من حاله انه ما ترك الحديث الا بدليل يقتضي نسخ الحكم
الحكم فيجب متابعته في ترك العمل بالحديث وبه قال اصحابنا في ترك العمل بظاهر حديث
ابي هريرة في غسل الاناء ولوغ الكلب بسبعا وحمله على الندب لان ابا هريرة كان يفتي
على الفور مسئلة اذا خالف ما رواه قبل الرواية لم يرد ولعله اراد فانه الظاهر
فعالم يكن حجة او بطلا بقطت روايته وان جهل التاريخ لم يرد ولجواز التقدم

اذا خالف الراوي ما رواه فان عمل بخلافه او اتى بخلافه فان كان ذلك قبل الرواية
لا يرد ذلك الحديث بها ولا يكون مخالفته خرجا عن الحديث لان الظاهر من حال العدل
انه ان ذلك الحكم المخالف للحديث مذهبا له فلا يخالف الحديث ترك مذهبه ورجع الى
العمل به احتياطا للدين به وان كانت مخالفته للحديث بعد ادى بعد الرواية او قبل
رواية اياه بعد بلوغه اليه وكانت مخالفته له معينة بان لا يكون الحديث محتملا بعد
وفتواه بل فيه بان لا يكون عاما مخصصه بعض افراده ولا مشتركا فحمله احد معانيه

شبكة الألوكة www.alukah.net

ولا ظاهر محتملا محملا على احتمال مرجوح بالنسبة الى ظاهر اللفظ يرد بها الحديث وكان
المخالفة عرجانة الحديث لان مخالفه الكان حفيا بان خالف لوقوفه على كونه منسوخا او
لكونه غير ثابت وهو انما يرجع عليه وهو عمل فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس
ثابت لا يكون حجة ولا يجوز العمل وان كان مخالفا بالظاهر بان خالفه فقد المبالاة و
التهاون بالحديث والازدراء وتنقيصه او نسيانه سقطت روايته لانه ظهر انه لم
يكن عدلا بل كان فاسقا او لم يكن ضابطا بل كان مغفلا وكلاهما منهما يوجب رد روايته
وسقوط العمل به وان جهل التاريخ ولم يعرف ان المخالفة كانت قبل الرواية او
بعدها لم يرد بها الحديث ولا يكون مخالفة عرجانة الحديث لان الحديث حجة يتيقن به
الاصل وقع الشك في سقوطه فلا يسقط بالشك لان اليقين لا يترك بالشك فوجب
العمل بالاصل ويحمل مخالفته على انها كانت قبل ورود الحديث اليه حملا لامره على احسن
الوجهين فان حمل امره على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه اورد بانه
انما صار فاسقا بالخلاف بعد الرواية مقترنا بالحال فلا يقبل فيه قبول ما روي
قبله لعدم الفرق قبله كلمات او جز اجيب عنه بان قسمة في الحال يوجب رد ما
روي قبله ايضا لان الحديث لا يجري الاستناد في الحال والغرض انه وصف الناس
بكونه في الحال مستندا اليه كما لو رواه في الحال وهذا لان الله تعالى امرنا بالعمل بما لا يقف
عليه الا بالاستدلال باحترازه عن محظور دينه فاذا لم يجز ظهرانها لم يكن ثابتة
كخلاف الموت والجنون لان الجراحة والعقل كانا ثابتين يقينا فلا يظن بالموت
عدمها الا في الحال مسئلة اذا ثبت انه صلى الله عليه وسلم عمل بخلاف
خبر لم يكن داخلا في عمومه او كان ذلك العمل مما خواصه عمل بالخبر بالاجماع والخبر والعمل
ان تعذر التخصيص وان عمل بخلاف الخبر الاكثر الامة لم يرد باتفاق الا انكان كاجماع
اهل المدينة عند القائل بانه حجة اذا ثبت ان النبي عليه السلام عمل بخلاف
خبر لم يكن عليه السلام داخلا في عموم ذلك الخبر او كان ذلك العمل مما خواصه عليه السلام
وان كان عليه السلام داخلا في عمومه او لا على ذلك الخبر
ولم يكن من لغته عليه السلام فادحا وجب العمل به لان على تقدير ان لا يكون

وجب مقتضاه عينا بمقتضى الحديث على ما عنده موجب للعمل والا وان لم يكن ذلك
موجبه اذا كان النبي عليه السلام داخلا في عمومه فلا يخلو اما ان يكن تخصيص احدهما بالآخر
قراح لا فان لم يكن تخصيص احدهما بالآخر خصصنا به لتحقق الجمع بينهما فانه
اولى من ترك العمل بأحدهما بالكلية وان تعذر تخصيص احدهما بالآخر لتحقق التعارض
بينهما بالضرورة عدل الى الترجيح فنظر فنعمل بالراجح من الخبر والعمل كما هو حكم سائر
التعارضات وان عمل بخلاف الخبر الاكثر الامة لم يرد والخبر بين لان العمل الاكثر الامة باتفاق
الجمهور لان عمل الاكثر الامة ليس بحجة لما عرفت ان قول الاكثر الامة وعلمهم باجماع ولا
حجة وخبر الواحد حجة فلا يجوز ترك العمل بالحجة بما ليس بحجة الا اذا كان عمل الاكثر كاجماع
اهل المدينة عند القائل بكون اجماعهم حجة لمالك فانه حينئذ يترك به العمل بخبر الواحد عنده
لان الاجماع مقدم على خبر الواحد وبهذا ترك مالك العمل بحديث خيار المجلس مع انه رواه
في لغته اهل المدينة وانما ترك لاجماع المدينة كما في التنبيه ولم يقل اجماع اهل المدينة
يعلم منه تقديم عمل الاكثر عندي رواه اجماعا ولا يرد خلاف الاول فانه في انتفاء الاجماع
كتقديم عمل المدينة عند القائل به مسئلة خبر الواحد فيما يوجب الحد مقبول
عند الاكثر وهو قول ابي حنيفة واختيار المحاسبي ومنع الكرخي منه فلا عدل جازم على
حكم ظني فوجب قبوله قالوا الوقف لم يسقط الحد بالشبهة لان خبر الواحد محتمل فكان
لاشبهة مع الصحة كالاشبهة مع البينة والاحتمال قائم اختلفوا في خبر الواحد
فيما يوجب الحد هل هو مقبول في اثبات الحدود ام لا فذهب اكثر العلماء الى انه يجب
الاربعة الا ان خبر الواحد في الحد مقبول وهو قول ابي يوسف على ما نقل في الاساليب
واختيار المحاسبي وهو ابو بكر الرازي من اصحابنا ومنع الكرخي من اصحابنا ايضا
من قبول خبر الواحد في الحدود وهو مذهب ابي عبد الله البصري من المتكلمين وابي
بكر الدقاق من اصحابنا الدليل على ما ذهب اليه الاكثر وهو ان الخبر المنقول في الحدود خبر عدل
فوجب انه يكون حجة ويجب العمل به اما الاول فلان الظن الحاصل بخبر العدل
ظن جائز وهو جازم بالوجوب في حكم ظني اما في حكم يجوز اثباته بالظن فان الحدود
يثبت بالبينة وظاهر الكتاب وكل واحد منهما ظني فنقول لما في سائر الاحكام اما البينة
لان ظاهر العدل غالبا والسنة ظنية فكان الظن فيهما كافيا وقد قال النبي عليه

السلام حتى يحكم بالظاهر وانه متوسط الرابع استدل الاشعرى على قبوله وقالوا العدد من
الراوى عند الحد لا يسقط الحد بالشبهة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
خبر الواحد فيه شبهة الكذب باعتبار احتمال نسيان الراوى او غفلته او غلطه ومع ذلك
الحد به كان ثابتا مع الشبهة اما البطلان اللازم فلقوله عليه السلام ادرءوا الحدود بالشبهات
اشار رابط الجاب عند بقوله قلنا الشبهة مع اللحن اى للنسخ ان خبر الواحد فيه شبهة
نسخ ثبوت الحد لان خبر الواحد اذا ثبت صحته بروايته العدل لا يبقى فيه شبهة وانما
للحد غاية الامر ان فيه احتمال الكذب وهو مرجوح ولكن ذلك الاحتمال ليس بشبهة توجب
سقوط الحد لكانه البينة لا شبهة فيها بعد وجود شرائط صحتها حتى ثبت بها الحدود بالاجماع
مع ان احتمال الكذب قائم فيها ولم يوثر فى سقوط الحد به سلمنا اذا تعارض خبر الواحد
والقياس قدم الخبر عند اكثر فقهاء الكوفة بالعكس وعيسى بن ابان ان كان الراوى ضابطا غير
مشتهل فقدم والا فموضع اجتهاد فخر الاسلام انكان الراوى من المجتهدين كالخلفاء الاربعة
وابن مسعود والعبادلة قدم لانه يفيد الاصل والقياس لظنية اوان الراوى كابى هريرة و
انس فالاصل العدم لم يوجب الضرورة ترك حديث المصراة فانه معارض بالاجماع فى
ضمان العدوان بالمثل والقيمة دون الثمن وفصل الجرجانيون انكانت العلة بنص قطعى
فالقياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وانكان الاصل مقطوعا خاصة فموضع الا
جتهاد والا فالخبر لاستواء النصين فى الظنى وترجيح الخبر بالدلالة على الحكم بدون واسطة
وانكانت العلة مستنبطة فحكم الاصل انكان الخبر واحدا فالخبر او بدليل مقطوع به
فهو موضع اجتهاد وتوقف القاضى واختار فى الاحكام انكانت العلة منصوصة قلنا
لا يخرجه عن القياس فكان النص مساويا لخبر الواحد عند الدلالة او مرجوحا فالخبر لدلالته
من غير واسطة اوراجح والعلة فى الفرع قطعية فالقياس اوظنية فالوقف لان
رجحان الدلالة فانما دلالة الخبر بغير واسطة وانكانت مستنبطة فالخبر مطلقا و
دليل ان عمر ترك القياس فى الجنين لخبر ابى مالك وقلنا لولا ذا لعضدناه برأينا
وفى الاجابة دية الاصابع على قدر منافعها بالخبر فى كل اصبع عشر فى ميراث الزوجة
من الدية من غير كبر اذا تعارض خبر الواحد والقياس على وجه لا يمكن الجمع بينهما
قدم الخبر على القياس عند الاكثر العلماء وهم ابو حنيفة واتباعه ومالك واحمد وقيم

وقف لعكس وهو ان يعدم القياس على الخبر وهو منسوب الى مالك الا انه استثنى اربع
احاديث نقضها على القياس احدها حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة و
حديث العرايا وحديث الوقية وقد راى جماعة من الحذاق المتاخرين ان كلا من القولين
ليس على اطلاقه وذكروا بينهما تفاصيل اليه اشار بقوله وعيسى ابن ابان الخ وتفصيل عيسى
ابن ابان هو اصحابنا فقال انكان الراوى ضابطا عالما غير متساهل فيخبره ويقدم خبره
على القياس والا ان لم يكن الراوى كذلك فهو موضع اجتهاد وفصل فخر الاسلام البزدوى
من اصحابنا على وجه آخر فقال انكان الراوى من المجتهدين المشهورين كالخلفاء الاربعة
شديد ابو بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله تعالى عنهم اجمعين وكالعبادلة الثلثة وهم عبد الله
بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس عند الفقهاء وعند المحدثين ابن الزبير مكان
عبد الله ابن مسعود والعبادلة اما جمع عبدل فان العرب تقول عبد عبدل وزيد عبدل وزيد عبدل
او جمع عبد وصفا كالبيت والقراة وكزيد من ثابت ومعاذ ابن جبل وابو موسى الاشعرى
وعائشة وغيرهم من المشهورين بالاجتهاد قدم خبره على القياس لان الخبر يفيني الاصل فانه
قول المعصوم عن الخطاء واما التشبيه فمن طريقه وهو النقل باعتبار انه يحتمل ان لا يكون سمعه
عن عليه السلام فيكون الاحتمال فى الخبر عارضا لا فى ذاته ولهذا لو انتفت الشبهة
بالتواتر كان قطعيا كالمسموع منه عليه السلام والقياس ظنية اى فى الاصل فانه باعتبار
نظر المذاكرة محل للصواب وغيره فان داره على الوصف الجامع وكل وصف سمى او
صاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر فى الحكم ويحتمل ان لا يكون هو المؤثر بل غيره فيكون
الاحتمال فيه اصليا ويتبين فيه ان التعليق موافقة نظر عارضا فيكون الاحتمال
المردود فى القياس اقوى لكونه فى اصله من الاحتمال فى الخبر لكونه فى طريقه بعد اليقين
باصله ولكون احتمال حقيقة والصواب فى الخبر راجحا على احتمال حقيقة القياس فوجب
العمل بالراجح وان كان الراوى من الرواة المشهورين بالضبط والعدالة دون الفقه
والاجتهاد مثل ابى هريرة وانس رضى الله عنهما فالاصل العمل بخبره واوفق
القياس ام خالفه ولا يترك العمل به الا لموجب الضرورة تركه وهو ضرورة السواد باب
الراى والقياس مطلقا لان منطوق حديث النبى عليه السلام يظهر الخطر فانه عليه السلام
قد اوتى جوامع الكلم والاطلاع على جميع المعانى فتضمن كلامه من المعانى امرا عظيما لا يمكن من الاجتهاد
فكان نقل الحديث بالمعنى شائعا فى الصحابة على ما تقدم وقد اصبح ان يكون الراوى

نص الحديث بالنص فانه وان فقد الراوي من هو اعلم منه بمراد صاحبه عليه السلام واحاط بجميع ما
من ان يذهب عليه شيء من معانيه حيث فقد صاحبه عليه السلام بعبارته لا يستطيع جميع الضوابط
التي استنطقتها عبارة ابي عبد الله عليه السلام اذا الفقه العلم بفقه فهم المتكلم فيدخل
في هذا الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان الشبهة عند اظهر من الوقف الذي
يدار القياس عليه وفي الخبر نكتة اشبهة واحدة بعد نكتة الاشكال فتكون شبهتان
وفي القياس شبهة واحدة فالاحتياط في مثله ترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس على
الخبر مع قصور فقه الراوي وهو القصد عند المقابلة لم هو الفقيه الطاعن فيهم فاما ان
يراد الازدراء والاستخفاف فعاذ الله عن ذلك فان محمد الحكم عن ابي حنيفة وغيره وغيره محض
انه احتج بمذهب انس امير مالك فاقتدى بابي هريرة مع انه عالم دينه العلم من انس
لاشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بمزيد من عليه السلام وفقه في روايته
وسئل ترك الحديث غير المشهور بالاجتهاد لقصور رواة التداد باب ويفضح رواته
الراوي الحديث المشهور وهو ما روى انه عليه السلام قال للابل والبقر والغنم فمن
اتباعها بعد ذلك فليس لها حظ النظر بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر فانه اي الحديث معارض بالاجماع فان الاجماع فيما انعقد
على وجوب المثل فيما له مثل ووجوب القيمة فيما لا مثل له عند فوات العين وتقدر
الرد فالعين ان كان مثليا فالواجب رد مثله والقول في مقداره لمن عليه الضمان
وان لم يكن مثليا فالواجب القيمة فالجاني العين عليه اللبن مطلق فيخالف الاجماع
فيرد وكذا يخالف القياس على سائر المتلفات وغرامة كل ما يضمن به فلو عمل به يلزم
منه الفساد وخلاف الرأي وعدم اعتباره وهو متروك بالنص وهو قوله فاحلبوا
فاعتبروا بما اولى الابصار وهو حديث معاذ والمضرية لعله اجمع والمراد بهما
جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتجمع اللبن فيراه المشتري فيظن
وفرة اللبن فيزداد فذهب الشافعي ان للمضرية عيب وبه قال ظهر للمشتري بعد
الحلب خلاف ما تخيله فله الخيار بهذا الحديث وعندنا ليست بعيب فلا يرد به
المبيع فيرد رطلا من لبن مثله ان كان المبيع يقتنى لسلامة اللبن لا لوفور سلامة اذ اللبن
مثره ولبن المرة بالكثرة لا لوفور صفة السلامة فنقلها اولا لكنه صفة مر
غوب فيها بقي انها وجب صاع الودان تزيلت في البيع قبل قبض القهقة

نص القياس من كل وجه وقد رواه معبد الجهني وهو غير معروف بالفقه بخلاف الصحابة
هذا فهم من عرف فيحتمل للمراة ورواية ابي هريرة وهو لما رينة العلم من معبد او
اجيب بان هذا الخبر رواية جماعة من الصحابة كابي موسى الاشعري وجابر وابن عمران
من الجهني وزيد بن خالد ومنهم المعروف بالفقه وعلى بن جماعة من الصحابة مثل
علي وابن مسعود وابن عمر وجابر وجماعة من التابعين كالحسن وابراهيم فالكل كذلك وحمل
قوله وتقييد القياس وقال بعض المحققين من اصحابنا ان اشتراط الفقه الراوي لتقديم
الخبر انما هو مذهب عيسى ابن ابان واختيار القاضي ابو زيد وجماعة من المتاخرين و
صرحوا به حيث قالوا اذا عدل الراوي في ما نقله من اصحابنا فليس لنا ان نقدم
على القياس خبر الكل عدل ضابط اذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة قال صدر
الاسلام والبه ذهب اكثر العلماء لان التغير في الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم
والظاهر انه يروي كما سمع وغيره على وجه لا يتغير المعنى وهو الظاهر من احوال الصحابة
لان الاخبار وردت بانهم فعلهم بالسان ينبغ غفلتهم عن اللحن وعدم الفهم و
عدم التهم بنبغ تهمة الزيادة والنقصان ولهذا قدم عمر حديث حمل ابي مالك بن الجنين
على القياس الذي لف له فان الجنين اذا كان حيا وجبت الدية كاملة واذا كان ميتا لا
يجب شيء وقال كدنا ان نقضي فيه براينا وفيه سنة ابي عليه السلام وقدم الصحابي
عليه في الصحيح في توريث المراة من دية زوجها والقياس عنده يخالف فان الميراث
انما ثبت فيما يملكه المورث قبل الموت والدية انما تجب بعد موته ومعلوم انها غير
مشهورة بالاجتهاد والفقه بل الصحابة ثم هذا التقييد غير مشغول عن الصحيح
اصحابنا بل المشغول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس مطلقا الا ترى انهم ما ردوا خبر
ابي هريرة في ايضاع اذا اكل او شرب ناسيا وانه كان مخالفا للقياس حتى قال
ابو حنيفة رضي الله عنه لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عنه انه قال ما جاء
عن الله وعن الرسول اسمه فعلى الراس والعين ولم يقل عن احد من السلف اشتراط الفقه
في الراوي قيل انه مستحدث والجواب عن حديث المراة واشباهه انهم انما ذكروا
العين في لفظ الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه يقتضي
ان ضمان العدوان فيما له مثل مقدرا وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المشهور

المقدمي

وهو قوله عليه السلام من اوتي شقصا او نخلا فلا يبع حتى يعرض على شريكه فان
موسرا ومخالفته الاجماع على ايجاب المثل او القيمة ظاهر على انا لا نسلم ابا هريرة
لم يكن فقيها فانه كان يفتي ويناظر الصحابة ويكفي فيهم الا الفقهاء مع انه من
المهاجرين وكبار الصحابة وقد دعا له النبي عليه السلام قبل لا نسلم ان الحديث
مخالف لما ذكرتم من الكتاب والسنة والاجماع لان المثل او القيمة انما يصح فيما
يعلم مقداره عند القاضي او الضمان له ههنا مجهول فكيف يقدر بالمثل او القيمة
بل القياس في امثال هذه المجهولات ان يقطعها الشرع اجيب بانا لا نسلم
انه لزم به لضمان المثل او القيمة العلم بقدر المضمون فان من اتلف ضفة من صبر
او شاطئ قطع مجهول المقدار وجب الضمان المثل او القيمة بالاجماع ولا يعلم
عنه الا الشيء آخر بالحمل من عليه الضمان بيقظة على الشيء ثم اختلف المنكر للزيادة
اذا زادها الاخر او ورثها اجيب ان الحديث انما اتلف ضفة من صبر
نفع معنى كلام النبي عليه السلام بعبارة لا يحفظ الفاظ التي استعملها عبارته عليه السلام
بحضور فقهاء ليس ببعيد لان الحديث انكان هذا شأنه بما يدل بالاتفاق وانا خلاف
فمن كان عارفا باللغة وقف الحديث فهذا الكلام يقتضي لشبهة ابي هريرة الذي لا يجوز
بالاجماع والحديث ساقط على هذا التقدير سواء وافق القياس او خالفه وهذا قطعي
قطعي فيه وانا ثانيا فلا نسلم ان النص بهذا الحديث يوجب نسخ الكتاب والسنة
المشهورة ومخالفة الاجماع قولكم ان الادلة المذكورة يقتضي ان ضمان المتلفات
مثل عند وجوده او بالقيمة عند عدمه قلنا لا نسلم ذلك والا يعتبر وارد عليكم اذا
كان الراوي من المشهورين بالفقه اذا كان مخالفا للقياس حيث قدمتم روايته على القياس
وفيه ابطال الكتاب والسنة المشهورة الذالين على وجوب الحكم بالقياس والسند
اذا باب اذا كان الراوي فقيها لا تأثير له في ذلك هذا اذا سلم ان ابا هريرة
غير فقيه وهو ممنوع لا نسلم اجيب عن الاول ان قصور فقيه بالنسبة الى علم الذي عليه
السلام وادراك معاني جوامع كلمه ليس بطعن فيه بل بيان الواقع ولا يلزم من ذلك سقوط
حديثه لان الموجب لسقوط لتفات الحديث بالطعن انما هو عدم معرفة اللغة والفقه اصلا
ولا يلزم من قصور الفقيه عدم مطلقا والجواب منه انه يرد هذا الكلام طعنا عظيما ولم يقل

انه بالنسبة الى علم النبي عليه السلام مطلقا كيف اهد فقول من لو عاصره لم يجز فتياه وهي الناطقان
الفرق ظهر بين رواية الفقيه وغيره لما ذكرنا ان رواية الفقيه اقوى من القياس فيقدم
عليه كما في رواية غير الفقيه وتقدم ابو الحسن البصري على وجه آخر فقال عند القياس
اما ان يكون منصوصا عليها او مستنبطا فانكانت منصوصا عليها فاما ان يكون منصوصا عليها
بنص قطعي او غير قطعي فانكانت منصوصا عليها بنص قطعي ولم يكن الحكم في جانبها فالقياس
مقدم على الخبر لان النص على العلة كالنص على حكمها فحينئذ كان القياس قطعيا وخبر الواحد
ظنيا فيجب العمل عليه وانكانت منصوصا عليها بنص غير قطعي فلا يخلو اما ان يكون حكمها في
الاصل مقطوعا به ام لا فانكان حكمها في الاصل مقطوعا به فوضع اجتهاد فيجتهد في طلب
الترجيح ويقدم ما يترجح اذ فيه تعارض نصين ظنيين احدهما النص الدال على العلة والآخر
خبر الواحد لا نسلم ان النص على العلة كالنص على الحكم فيحتاج الى الترجيح واليه اشار بقوله و
انكان الاصل الذي حكمه مقطوعا به خاصا فيه ولم يكن النص الدال على العلة ايضا مقطوعا
به فموضع اجتهاد والا اي وان لم يكن حكمها في الاصل مقطوعا به كما ان النص الدال
على العلة غير قطعي الثبوت فالخبر مقدم على القياس والاستواء النصين اي النص الدال
على العلة وخبر الواحد في الظن ويترجح الخبر على النص الدال على العلة وخبر الواحد في
الظن ويترجح الخبر على النص الدال على العلة لانه على الحكم بقرينة فان دلالة خبر الواحد
على الحكم بقرينة غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة
العلة وانكانت العلة مستنبطة فحكم الاصل لا يخلو من ان يكون ثابتا بخبر الواحد او
بدليل قطعي فانكان ثابتا بخبر الواحد فالخبر مقدم على القياس وانكان ثابتا بدليل
مقطوع به فهو موضع الاجتهاد ويمكن ان يكون خلاف الاصل ثابتا بهذا الموضع
خاصة وان ذكره الاصوليون مطلقا ووقف الفاضل ابو بكر في هذا الباب فقدم
القياس على خبر الواحد وعكسه واختار في الاحكام تفصيلا آخر وهو ان العلة اما ان
يكون منصوصة او مستنبطة وعلى تقدير كونها منصوصة وقفنا ان النص على العلة
لا يوجب على القياس فالنص الدال عليها اما ان يكون مساويا في الدلالة لخبر الواحد او
راجحا عليه او مرجوحا فانكان مساويا فالخبر مقدم على القياس لدلالة الخبر على الحكم

بلا واسطة ودلالة النص الدال على العلة على حكمها بواسطة كذا وكان مرجحا
لرجحانه على رجحان آخر وهو دلالة على الحكم بغير واسطة فان النص الدال على
العلة راجح على الخبر الدال على الحكم بغير واسطة فوجد ذلك العلة في الفرع لا يخلو اما ان يكون مقطوعا
به او لا فان كان مقطوعا به فالقياس مقدم على الخبر وان كان مظنونا وهو الظاهر
الموافق للاصل رجحان دلالته على العلة وان كان مقتضيا لرجحان القياس لكنه قابل
اي قابل رجحان دلالته دلالة الخبر على الحكم بغير واسطة ودلالة على حكم العلة
بواسطتها فعند تعارض الترجيحين وان كان العلة مستنبطا فالخبر مقدم على
القياس مطلقا ودليله اي دليل كونه مقدما عليه ان عمر رضي الله عنه ترك القياس
في الجنين بخبر حمل بن مالك انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقد لولا ذلك لاقتضى
فيه ما ذكرنا اي بالقياس ولولا انتفاء ما اقتضى لثبوت غيره بدليل انه انتفى العمل
بالقياس لثبوت الخبر وكذا ترك القياس في ايجاب دية الاصابع على القاطع
باعتبار منافعها بالخبر الواحد وهو ما روي في كل اصبع عشر من الابل وكذا في
ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يورث الدية للورثة دونها فانه
لم يملكها الزوج فلا يرث الزوجة فتركه بخبر الضحاك انه عليه السلام امر ان يورث منها
منه وقد تبع ذلك فيهم وذبح ولم ينكره احد فكان اجماعا قال المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

والقياس

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله اجمعين القاعدة الثانية في الادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقاعدة لانه اما ان يرد عن الرسول او غيره والاول اما متلو او غيره والثاني اما عن معصوم او غيره والاصل سوا الكتاب والسنة مخرجة عن حكم الله وهما مستندا الاجماع والقياس منهما اما الكتاب فنقل القران المنزل المكتوب في المصحف المتواتر ملا شبهة وراء تبعضهم بالاحرف السبعة المشهورة وليس لسديد فان النقل والتواتر والكتابة فرع للمقدوره فهو دور وقيل القران القابل للتنزيل واحترز بالاول عن غيره من الكتب وعما انزل ولم يتلب وبالثاني عن الكلام النفسي وقيل الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وبحث الاصوليين على النفسي والاصح من مذهب الحنفية انه النظم والمعنى وصح رجوعه عن الاجزاء بالمعنى في الصلوة لوجوب القراءة فيها بما قرأ وما تيسر من القران ولا تنطبق حده على المعنى وحده وقولهم النظم ركن زايد غير محتمل مما الدخول في الاية لا فرع من مباحث القاعدة الاولى شرع في القاعدة الثانية في البحث عن الادلة الشرعية وهي التي يكون طرق العلم بها والمعرفة والانتهاء مستفادا من الشرع وتوقيف الدليل واقتباسه ووجه تقديم القاعدة الثانية على الثالثة والرابعة تقدم والادلة المتفق عليها محصورة في الكتاب والسنة والاجماع والقياس

ان الدليل اما ان يكون واردا الينا بالنقل عن جهة الرسول الله عليه السلام او غيره والاول وهو الوارد من جهة الرسول عليه السلام اما متلو وهو ما تعلق بنظمه جواز الصلوة وحرمة القرائة على الجنب والحايض ومسه على المحدث وهو الكتاب او غيره اي غير متلو وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو الوارد من جهة غير الرسول عليه السلام اما ان يكون واردا عن معصوم عن الخطاء وهو الاجماع المنعقد اهل الحل والعقد فرائه النبي عليه السلام وهم معصومون عن الخطاء او يكون وارد اعن غير معصوم وهو القياس واما شرايع من قبلنا فما لحقه بالكتاب او اقرها الله تعالى في من غير انكار او بالسنة او اقرها الرسول عليه السلام كذلك واقول الصحابة ملحقة بالسنة عند العامة يكون حجة والتابعي ملحق بالاجماع والمصحاب الحال بقاء ملحق بما ثبت اصله لعدم الزيل والعلة ما بالتجربة ثابت بالدلايل الاربعة ثم اشار الى وجه ترتيب هذه الادلة بتقديم البعض على البعض فقال والاصل في هذه الادلة الكتاب لانه كلام ضمنه البولاية القائمة في شرع الاحكام والسنة مخرجة عن حكم الله تعالى وكاشفة عنه لانه مبلغ لا ينطق الا عن وحي قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والكتاب والسنة مستندا الاجماع الداعي الله والقياس مستنبط منهما ومثال الادلة الثلاثة كاستنباط حرمة الوطي في الدبر من حرمة وطي الحايض بجامع النجاسة المشار اليها بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء واستنباط وحرمة الربوا في ساير المكيلات من حرمة الربوا في الشيا السنة الثابتة بالحديث المشهور بجامع الجنس مع القدرة واستنباط سقوط الصوم عن المسافر بسقوط الصوم عن الحايض بجامع المشقة وبدا بالكتاب لانه اصل الادلة ثم بالسنة لانها مخرجة عن الكتاب ثم بالاجماع لانه مستند الكتاب والسنة ثم بالقياس لانه مستند الاجماع الداعي الى الكتاب والسنة ثم شرع في بيان الكتاب فقال هو اي المتلو المنزل على النبي عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة اي بلا ريب وشك وهذا تعريف الكتاب بالمعنى الاعم الشامل للقرانات الشاذة والاحاد والمشهور وقوله المنزل على النبي عليه السلام يخرج ما نزل على غير النبي كالتوراة والانجيل والزبور وقوله المكتوب في المصاحف يخرج ما لم يكتب كالقرانات الشاذة وقوله المنقول الينا نقلا متواترا يخرج ما نقل الينا نقلا غير متواتر كالقرانات الشاذة والاحاد والمشهور وقوله بلا شبهة يخرج ما نقل الينا نقلا متواترا بشبهة كالقرانات المشهورة فانها منقولة الينا نقلا متواترا بشبهة لانها منقولة بالاحاد وقوله بلا شبهة يخرج ما نقل الينا نقلا متواترا بشبهة كالقرانات المشهورة فانها منقولة الينا نقلا متواترا بشبهة لانها منقولة بالاحاد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ايها والكتاب راجع الى الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى انه كاشف له ومعبر عنه
ودليل عليه كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فيكون
هو المثبت للحكم في الحقيقة والكلام النفسي لسببيته لوجزية بين مفردين وهما المحكوم
عليه والمحكوم به قايم بذات المتكلم اما بالصفة النسبية وكون الكلام النفسي نسبة فغير ظاهر
واما كون النسبة قايمة بذات المتكلم فلانها لو لم تقم به لكانت موجودة في الخارج
واللازم منتف اما الملازمة فلان الوجود لا يخرج عن النفي والخارج قسم الثالث
واما انتفاء النفي فبين الخارجي واما انتفاء اللازم فلان هذه النسبة تتوقف حصولها
على تعقل مفرديها وكل شيء في الخارج حتى يتوقف حصولها على تعقل المفردين لان
نسبة المقام الى زيد اذا حدث في الخارج حدث سواء عقل زيد والقيام ام لا
فتبين هذه النسبة لا يكون خارجية فيكون قايمة بالمتكلم والنسبة العقلية
اذا كانت قايمة بالمنتسبين وهما الصورتان العقليتان لكنهما قايمان بالمتكلم
فكانت قايمة به لان القايم بالقايم بالمتكلم قايم به وبذه وبذه النسبة مغايرة
للعلم لان النفسي لا يدرك كونه مع قصد المخاطب اما مع النفسي او مع المفردين
العلم فانه لا يكون فيه قصد المخاطب او لو كان فيه قصد المخاطب اما مع النفس
او لا يكون فيه قصد المخاطب فكان كلاما وقيل المغاير قد ثبت النسبة
على خلاف علمه فيكون جهلا او على هذا يدل على انها غير العلم المخصوص لا على انها
غير مغايرة للعلم احسن بان يدل المحيث انها تاتي على تقدير تفسير العلم بما
هو اعم من النفسي وغيره اما لو فسر بالنفسي وغيره فلا مرد والبحث
لان المقتضيين لا يكونان عليين بهذا المغير الظاهر ان عرض من ثبت المغاير
انتباتها بينها وبين العلم بهذا التغيير فلا يرد عليه ما ذكر وكذا بذه النسبة مغايرة
للارادة فان هذه النسبة متحققة في الامر والنهي بدون الارادة ولما فرغ من
بيان الحصر شرع في تعريف الكتاب فقدمه لانه هو الاصل وقد ذكر له اربع تعريفات
الاول انه القران المنزل المكتوب في المصحف المتواتر ملا شبهة التعريف التالي
وبهذا مع زيادة قوله بالاحرف السبعة المشهورة بعد قوله المنزل واحترز بقيد
بالاحرف السبعة عن القراءات الشاذة فانها لا تسمى قرانا واحترز بالمشهورة عما يهم

في الاصل السبعة انا انه من طريق الاداء كالمد والقصر والترقيق والتفخيم وان لا تلتبس
وقرائك فانه ليس بمشهور او ان يعرفه اهل المهرة في علم القراءة وهو تعريف رسمي
ربما تعورض بدليل تحققه قبل الكتابة والتواتر في زمن النبي عليه السلام والقران
مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرانه اي قراءته وهو بمعنى المقروء
ههنا اطلاق للمصدر على المفعول وهو كالخلق بمعنى المخلوق لشمول جميع ما نظم في الكتب
المنزلة وغيرها والمراد في المنزل ما انزل نظمه ومعناه والالف واللام للعهد والمعهود
هو المنزل على نبينا محمد عليه السلام فاخرج بقيد المنزل عالم ينزل اصلا وسواء كان مكتوبا
في الكتب السماوية او انزل على غير النبي عليه السلام كالتوراة والانجيل وغيرهما مما انزل
على سائر الانبياء او انزل معناه دون لفظ كالاحاديث النبوية بالوحي الغير المتلو
انه لم ينزل معنا ايضا او المراد بالمنزل ما كان على لسان جبريل والمغايرة كذلك
والالف واللام في القران بمعنى المقروء اما للاستغراق فيكون المعنى ان الكتاب بمجموع
المقروء الذي سركذا وكذا وفيه اخراج عن البعض فلا يصدق الكتاب الا على المجموع
وان للجنس فيكون تعريفا لما يطلق عليه الكتاب شرعا بعضا كان او مجموعا فانه لا يطلق على
المجموع المطلق على البعض حقيقة او مجازا ويخرج بقيد المكتوب به المصحف ما لم يكتب فانه
مع بقاء حكمه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموا البتة نكالا من الله والقرء المتواتر
مثل قراءة ابي بكر وعدة من ائمة آخر مشتملات جامعة لتلك الطرق ان عاد والقرء طاشيمة
مثل قراءة ابن مسعود فانقطعوا بانها مما تلقت بطريق الشهرة وبذا انتفى ما قيل
المخلص فانه جعل الشهور احد فسمي المتواتر فلا حاجة بقيد المتواتر فيحتاج الى بذا القيد
وعلى مذهب غيره خرج بقيد التواتر فيكون القيد المذكور للتاكيد دون الاحتراز
واحسن منه ان يقول شبهة المشهور بالتواتر وذلك جايز في الحدود ويقطع الاتصال
قال المصنف بذا التعريف ليس بسديد لان النقل والتواتر والكتابة فروع تصوره
اركلوا حد منها فرع لتصور الكتاب الذي هو المحدود لانه لا يكون تعلق الشيء بلوازمه
وكيفياته بدون تصوره ووجوده فيكون تعريف الكتابة بهذا الامور تعريفا له
ما يتوقف معرفة على معرفة الكتاب وهو دور لانه اخذ في المصحف ومعرفته
متوقفة على معرفة الكتاب لان المصحف ليس الا الكاتب لكتاب الله وهو دور
قيل التعريف الذي ذكره المصنف لم يتعرض للنقل فلم يتعرض به فلا يكون
لا حط التعريف الذي ذكره فخر الاسلام فانه ذكر فيه النقل اي لا حط وخولف المتواتر
فان مفي المتواتر المنقول بالتواتر اجيب عن الدور بان المأخوذ في تعريف الكتاب
ليس نفس الكتاب وكتابته لتواتره حتى يلزم الدور بل مطلق النقل والتواتر والكتابة
وهو غير متوقف على معرفة الكتاب والمراد بالمصحف المعنى اللغوي لا العرفي فان المصحف
اسم المغلوب من الاصحاف وهو جمع الصحايف في شيء ويقال اصحفت اي جمعت الصحايف وهي

القرآن الذي كتب فيها يعني في المصحف فجمع الصحف وتقرر بهذا المعنى غير متوقف على تصور الكتاب
لكونه معلوما قبل نزوله وقد يقال بخلاف بعد ما علمت ان ههنا ما نقل في المصحف وما لم يخل
فالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر كالشواذ والمشهور منه ما وافق العرضة الاخيرة
بالقسم الاول دون الاخرين لتعلم ذلك هو الدليل عليه فتبنى الاحكام من منع
التلاوة على الجنب والمس للمحدث وان لم يسم عالم شخص والتعريف لا يكون الا
لحقائق الكلية وبهذا الان القرآن لما نزل به جبريل عليه السلام ووجد مستحفظا لا
يوقف الا بالاشارة بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذا فان لا يفيد موقوف
المشخصات فيكون التعريف للكتاب باذكر والشخصيات في جواب آي كتاب
تريد والتوقيف لماهيته فلا يلزم الدور ولو اريد بتعريف ماهيته الكتاب فيلزم الدور
قيل التعريف المذكور ليس بلفظي فانه شرط فيه تعريف احد المترادفين بالاخر وكونهما
مفردين وههنا احدهما مفرد والآخر مركب وليس بتضييع بالان اتفاق او التواتر
والنقل والكتابة ليس من الذاتيات لتفقوه بدونها في زمن النبي عليه السلام
وليس برسمي لان شرط التعريف بالاعراض الى صلته اللازمة وهذه الامور
ليس كذلك لامكان الانفكاك في الصدر الاول حين لم يكن منقولا متواترا ولا
مكتوبا فيكون تعريفا بالعوارض المفارقة كتعريف الانسان بالكاتب بالفعل وهو
فاسد لعدم الانعكاس لصدق الانسان مدونة فلا يلزم الدور في اتفاقه اتفاق
الان ولا في اتفاق النقل والتواتر والكتابة اتفاق الكتاب الذي هو مسك
الاصوليين في اثبات الاحكام في زماننا لمطلق الكتاب اي شيء هو وهذه الامور
هي لوازمه وهو جامع مانع بالنسبة الى ما هو المقصد بالتوقيف وقيل جميع فيه بين
تعريفين احدهما لفظي فان القرآن في العرف اسم مفرد مرادف للكتاب
والشهرة منه لانه اسم للمنزل على النبي عليه السلام بتلك القيود وهو المتبادر منه الى الاذهان
دون اللغوي وبانهار يسير وهو المنزل الى آخره فكانه لما تاب الكتاب القرآن
فقيل له ما القرآن فاجاب بانه كذا وكذا فوقع التعارف فيه بهذا الرسم وقعا
فتوهم ان المراد بالقرآن المعنى القائم بذات الله تعالى فان القرآن يطلق
على الكلام الازلي الذي هو صفة الله تعالى وعلى ما يدل عليه وهو المقروء اما
بالاشتراك او بانه حقيقة في اللفظي ومجاز في النفسي او بالعكس يجب
ان فتلاف فيه فكانه قيل اي شيء والمعنيين مترددة فقال يريد المقروء لئلا
فيه خلط النفسي بالرسم وهو خلاف الاصطلاح واشار الى التعريف الثالث
بقوله وقيل القرآن القائم للتنزيل واحترز بالقيد الاول وهو السلام
ولم يأت بالقيد الثاني وهو قوله القائم للتنزيل واحترز بالقيد الاول
وهو قوله القرآن الرادف للكتاب عن غيره من الكتب السماوية وغيرها وعما انزل

على النبي عليه السلام ولم يتيقن بالقيد الثاني وهو قوله القائم للتنزيل عن الكلام النفسي فانه
على المصدق تعريفه في الاصول وبهذا في الحقيقة تعريف لفظ الكتاب لما ان فلق القرآن على الكلام
اللفظي والنفسي حيزه بهذا القيد عن النفسي فانه مبني قائم بذات الله لا تقبل التنزيل
بل قبول التنزيل وتقوعه انما يتصور في المعرف الذي هو عبارة عنه ودليل على وبشار
الى التوقيف الرابع بقوله الكلام بقوله المنزل للاعجاز بسورة منه فقوله الكلام جنس
شامل له ولغيره وخرج بقوله المنزل الكلام النفسي وما ليس بمنزل من كلام البشر
وخرج بقوله للاعجاز الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية
والكتب المنزلة على سائر بيان بنبيا ان بنبي انها لم تنزل للاعجاز بسورة منه ما وهنا
كالاسية بعضها والكتب المنزلة التي هي غير القرآن ان قلنا ان انزالها للاعجاز
لانها وان كانت للاعجاز لكنه لم يكن الاعجاز بسورة منها بل بالمجموع والمراد بالسورة
البعض المترجم اوله وآخره توقيفا واريد ههنا القدر الذي يأتي به اللوثر اقل
هي اقصر سورة قيل ان اريد تعريف مجموع الكتاب فليس بمانع لانه يدخل
فيه البعض الزائد على مقدار الكوثر كالنصف والثلث والربع وغيرها من الابعاض
وان اريد تعريف ما يتناول الكل والبعض وهو القدر المشترك بينهما فليس كما مع
لانه يخرج عنه سورة الكوثر لانها ليست للاعجاز بسورة منها التي هي البعض بل
بمجموعها فقيل لو سمي بسورة منه ان اجري على ظاهره فما قراح بعض القرآن فان
بمجموعها التحدي وقع بسورة من كل القرآن اي سورة كانت غير مختصة ببعض دون
اريد بسورة من حيث البلاغة والعلو فيتناول كل القرآن وكل البعض منه صادق
ان بعضه بمقدار اقصر سورة وهذا اقرب الى عرض الاصول وهو تعريف القرآن
الذي هو دليل الفقه واعلم انه ان اريد بلفظ القرآن فهو صحيح وان اريد
التميز والتعريف فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة موقوف
على معرفته فيدور فالحق ان المقصد بيان ضابط معرفته وهو المتواتر في متون
المصحف وصدور القاطرون التحديد ثم اشار بقوله وبحث الاصوليين ليس
الكلام النفسي الى الجواب عما يقال له اقترن في التوقيف عن الكلام النفسي مع ان
كلام الله تعالى فاجاب بان بحث الاصوليين ههنا في المنزل الذي ادعاه الله تعالى
فانه هو موضوع اصول الفقه فبحث عنه المتكلم فلذلك احترز عنه واقامه كيفية
الاستدلال منه واما النفسي فلا يبحث عنه المتكلم فلذلك احترز عنه ههنا والاصح
من مذهب اصحابنا ان القرآن عبارة عن مجموع النظم المعنى اي النظم العربي وهو العبارات
التي تنزل بها جبريل على النبي عليه السلام والمعنى وهو المنزل بتلك العبارة لان المعنى

وحده وبهذا اشارة الى رد قول من زعم من الشارح ان مذهبه اليه ان القرآن عبارة عن المعنى
وحده بدليل جواز القراءة بالفارسية للعاجز عند وعدم ان الحلموز قراءة القرآن
فلو لم يكن المعنى وحده قرآنا لما جاز ذلك وبهذا اشار بقوله وصح رجوع الى حنيفة
عن الاجزاء الا بالفارسية في الصلوة الى الجواب عن هذا الاستدلال لان انه لما
رجع عنه لا يصح الاستدلال به على انه مذهبه ثم اشار الى سبب رجوعه لقوله لوجوب
القراءة في الصلوة بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولا ينطبق حد القرآن على
المعنى وحده بل على المجموع فيكون القول بجواز الصلوة بالمعنى وحده مخالفا للنص
ترجع الى ما لو افقه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وعليه الفتوى والخلاف قبل الرجوع
ليس لانهم شنعوا من البدع ولم يحتمل نظم القرآن بان قرأ ومكان معجزة ضنكا
شيئا او سكان جزاما كساشرا ولو قرأ بالفارسية لا يجوز بالاتفاق عن الامام ابي بكر
محمد بن الفضل الخلاف فيما جرى على لسانه بلا قصد اما لو تعمد ذلك فهو مجنون
فيما ذكره ابو زيد فيكفر واجاب بعضهم عن استدلال من زعم ان مذهبه ان
المعنى وحده قرآن بالمسئلة المذكورة بانه لم يقل بالجواز بالمعنى وحده بناء على ان
النظم ليس ركنا في القرآن عنده وانما قال ذلك بناء على انه لم يجعل النظم ركنا
لازما في حق جواز الصلوة بما لا يخفى لانه من الدليل والصنف رد هذا الجواب بقوله
وقولهم النظم ركن زائد كلام غير محصل اي غير صحيح لا حاصل له لان كونه زائدا على الماهية
مع الدخول فيها غير معقول وبتقدير ان اغراضهم انما يتوجه عليهم لو قالوا بزيادة على الماهية
مع الدخول فيها اما لو اراد وا به زيادته على ما يتعلق به جواز الصلوة مع دخوله في
ماهية القرآن فلا يرد عليهم ذلك لانه لا منافاة بين كونه ركنا لماهية القرآن فلا يرد
عليهم ذلك لانه لا منافاة بين كونه ركنا وزائدا على ما يتعلق به جواز الصلوة

مسئلة ما نقل احاد كثلثة ايام متتابعات حجة ونفاه الشافعي بانه لا يجوز لقلة
على انه قرآن لوجوب التواتر فرق وبين كونه خبرا وهذا فلم يكن حجة قلنا كونه
خبرا راجح لانه عرفناه ليكون مذهبا ولو كان يصح به نفيا للتلبس على ما اعتقد
نقله حجة قالوا كونه مذهبا اولى لموافقه براءة الذمة ولكونه لم يصح بالجرمة قلنا
بل الخبر اولى لوجوب اصل الصوم وبالتتابع المروج عن العهدة بيقين التفق
العلماء على ان المنقول بالتواتر قرآن وحجة واختلفوا فيما نقل ما لا حاد مثل قراءة
ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات هل هو حجة ام لا فذهب ابو حنيفة الى انه حجة

ولفاه

ونفاه ان في وجاك لتبس بحجة واستدل عليه بانه لا يجوز لقلته على انه قرآن لانه لو كان
قرآنا لوجب تواتره لان النبي عليه السلام كان مامورا بالتبليغ وما نزل عليه قرآنا على
كافة لقوم الحجة القاطعة بقولهم وتواتر اهل التواتر والظن بالنبي عليه السلام ترك المامور
به يتحقق الانتفاء اليهم قطعا والعقل يمنع تواطئهم على عدم نقل ما القي اليهم فيجب
التواتر في القرآن فالراوي الواحد ان نقله على انه قرآن فهو خطاء لوجوب التواتر
فيه فلا يكون حجة وان لم ينقله على انه قرآن فمع تردد انه بين كونه خبرا عن النبي عليه السلام
فيكون حجة وبين كونه مذهبا له فلا يكون حجة فلم يكن حجة بالشك اجاب عن
هذا بقوله قلنا كونه خبرا راجح على كونه مذهبا له لوجهين احدهما انه ليس من اقتباس
ان يكون مذهبا له فانه لا يدخل تحت قياس على اوراك وجوب التتابع في صوم كفارة
اليمين فتعين كونه خبرا وثانيهما انه لو كان مذهبا له للصح به ان يكون مذهبا له نفيا
لتلبس على ما اعتقد نقله حجة والدليل انه لو لم يصح بكونه مذهبا له للتلبس على ما يعتقد
ان نقله حجة والتلبيس حرام فيفضي الى ما هو حرام فلو لم يصح بكونه مذهبا له كان تاركا
للواجب والظاهر من حاله انه لا يترك فان الغالب من حاله انه لو كان مذهبا له
كان تاركا للواجب والظاهر من حاله انه لا يتركه فان الغالب من حاله انه لو كان مذهبا
له لصح به نفيا للتلبس وحيث لم يصح دل على انه خبر وليس بمذهب له ولانه لو كان
مذهبا له لما اثبته في مصحفه اذ الظن بالصحابي انه يخلط مذهبه بالقرآن ويلتبس
في المصحف ما اوحي اليه اجتهاده ولم يكن مسموعا من النبي عليه السلام ولا يجب التواتر
بالسنة اليها وكون النبي عليه السلام مامورا بالالقاء الى اهل التواتر مسلم
لكن يحتمل انه سبحانه وتعالى منع على قلوب سائر الناس لا عن قلب الراوي بعد القائه
اليهم او يجب بلا رفعه قبل تكنه من الالقاء اليهم اذ لا يجب عليه الالقاء اليهم انه بل
بالتدريج قالوا اي اثر فيه في المعارضة كونه مذهبا اي للاول اولى من كونه خبرا عن النبي
عليه السلام لوجهين احدهما ان كونه مذهبا له موافق لبراءة الذمة والنبي الاصلية لانه لا
يكون حجة فلا كلفة به وفيه شغل الذمة على البراءة الاصلية بخلاف ما لو كان خبرا فانه لو جب
شغل الذمة بموجبه وان عدم براءة الذمة فيما لو نقله اولي قاطعا فلعدم تواتره وثانيهما ان الراوي
لم يصح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام فعدم عليه الظن لعدم الحجة اذ لو كان خبرا لصح به
وكل خبر لم يصح الراوي بكونه خبرا لا يجب العمل به اجاب عن هذه المعارضة لقوله
قلنا بل الخبر اولى اي جعله خبرا اولى من جعله مذهبا للراوي لكونه احوط لوجوب اصل
الصوم بالقراءة المتواترة والمتردد في قيد التتابع لانه ان جعل خبرا يجب وان جعل
مذهبا لا يجب فجعله خبرا يجعل المرفوع عن العهدة بيقين لان يجب التتابع فيما دونه
به فيخرج عن العهدة بلا تردد وجعله مذهبا له لا يجب التتابع فقد لا يأتي به المكلف فلا يخرج

يخالفه

في العبدة سعين لاتفاق وجوب التتابع بكونه قرآنا والحق ما قيد البعيد اولى في العادات
قالوا ما نقل احادا ليس بقرآن لعدم التواتر ولا جرا ان الراوي لم ينقل على الجزئية
فلا يكون حجة قلنا لا شك في كونه مسموعا من النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم
في الصحابة ان ينقل على انه قرآن بدون السماع لكن لم يثبت كونه قرآنا بفوت الشرط
وهو التواتر فتعين كونه خبرا مسموعا ولا يخرج عن كونه خبرا مسموعا لعدم التصريح بالجزئية
بل كونه مسموعا من النبي عليه السلام كاف للحجية ... مسئلة ما لم ينقل متواترا قطع
بانه ليس بقرآن وانما لم يكفر احد المخالفين الآخرين في التسمية بقوة الشبهة في كل طرف
والحق انها ليست بقرآن وانما لم يكفر احد الثاني لتعين الآخر وانما هي بعض اية في النمل
لعدم التواتر ما بينها قرآن في هذه المحال توجب القطع بالنفي كغيرها قالوا كتبت في المصحف
بخط المصحف وعن ابن عباس لم نعلم انقضاء السورة حتى تترك وسرق الشيطان منه
الناس اسه بعينها قلنا غير قطعي فلا يصلح للاثبات قالوا القطع بكونها من القرآن
حاصل والخلاف في موضع اوائل السور ولا شرط فيه القطع قلنا ضعيف لما سنذكره
سقوط كثير في التكرار وهو بعيد فظهر قالوا لو انتفى حصول العلم بانتفاء السقوط مع جوازه
لتواتر المكرر قلنا بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرآنا كانت كذلك وما نقل
عن ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح وانما نقل حذوهما عنها فان صح حمل الترك
على الهجر امرا دون انكارها ... الثاني جمهور العلماء من المذاهب على ان ما لم ينقل الينا متواترا
يقطع بانه ليس بقرآن اذ هي بالنسبة الينا لانتفاء الامر فان التواتر ليس شرطا في حق من
سمع من النبي عليه السلام فقط لان العادة تحكم قطعا بان مثل هذا المنزل الذي
هو اصل الاحكام واساس الدين وقاطع للحق ومبجر على وجه لو اختص الانس والجن على ان ما
يالوا ابا قصر سورة في مثله يعوزا ما سرهم عن ذلك فيتبع ان لا تواتر في اصله واجزاءه
ومنعه وترتيبه وكمله الداعي موفره عن نقله لما تقدم من التحدي والاعجاز لما لم ينقل
ما يتواتر لتوفر الدواعي في نقله بخلاف الحاصل ان كلما هو قرآن متواتر وبتمسك لتعيين
النقيض الى كلما ليس بمتواتر ليس بقرآن واما ريقوله وانا لم يكفر احد الى الثاني الآخر
الى الجواب عما يقال لو كان التواتر واجبا في القرآن قطع بان ما لم يتواتر ليس بقرآن لوجب
ان يكفر احد المخالفين الآخرين في التسمية واللازم منتف اما الملازمة فلانه ان ثبت انها
اية من كل حجوره من القرآن ولو اتوترت فالظاهر كونها من القرآن منطنة التكفير للاجماع
على تكفير منكر شيء من القرآن وان لم تثبت كونه انه من كل سورة ولم تتواتر فانتفاء بعض
القرآن ايضا مظنة للاجماع على تكفير من يلحق بالقرآن ما ليس منه فمنكر احد الاركان اولى
ركن اخر وانما انتفى واللازم ظاهر لوقوع النقل والاجماع على عدم التكفير في الجانبين لتوفر

الجواب

الجواب ان قوة الشبهة في كل طرف تقوة دليل كل طايفة ما نوه لكل فريق منهم فصار الكل
ان دليله قطعي وخصمه مخطئ فان قوة الدليل المخصم عذر واضح في عدم التكفير لانه بدلا
على انه غير مكابر للحق وان عنده اخبارا ثابتة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قطعا وحاصل
منع الملازمة انما يصح لو كان كل من الطرفين للقوم فيه شبهة قوية كغرضه في هذا الموضوع
اي هذان شكال واما اذا قوي عند كل فرقة الشبهة في الطرف الآخر فلا يلزم التكفير لقيام
الدليل عند كل طايفة على كون التسمية قرآنا في اول كل سورة او على قطع الالصاق بغيرها وثباتها
في القرآن فكيف يطلق قوة الشبهة على دليل كل جانب فان قوة الشبهة انما تتحقق على الطرف
الجانب بانه والكاذب دليل فريق قطعيا عنده لكنه ظني عند خصمه فالحق قوة الشبهة عليه
في دليله فان افادة الظن بقوة التسمية يقدح في كون دليله قطعيا عنده على انه
لا اعتبار للظن وقوة شبهة مع القطع لان الظن لا تحكم في مقابلة القاطع فليس المراد بتحقق
قوة الشبهة في دليل الخصم حصول الظن بل المراد ان دليله قوي الشبهة ما لا تتأتى بالنظر اليه
يحتاج في التكفير التام في دليل نفسه لتظهر بطلان دليل خصمه فتحدث تلك الشبهة القوية
عذرا في منع التكفير قيل لو كان دليل كل فرض قطعيا يلزم تعارض القطعيين وهو محال
لا يلزم فانا نعتقد كل طايفة قطعية دليله تعارض القطعيين في نفس الامر وعند كل طايفة
فان قيل فما الحق في التسمية ام من القرآن هي ام لا فاشار الى جوابه بقوله
والحق انها اي التسمية ليست من القرآن في اول كل سورة اصلا دليل انها لم تتواتر
بانها من القرآن في هذه المحال اذ في اوايل السور وكل ما لم يتواتر كونه من القرآن
لا يكون قرآنا جميع انحاله لا يكون قرآنا في هذه المحال ... وكلما هو من القرآن متواتر جميع
فالتسمية ليست من القرآن في هذه المحال والمصنف لم يصرح بالكبرى لسبق تقدم الاشارة
اليها واشار الى الصغرى بقوله فوجب القطع بالنفي اي بنفي كونها من القرآن في اوايل
السورة واشار بقوله كغيرها الى الكبرى يعني لما لم تتواتر في هذه المحال وجب القطع
بنفي كونها من القرآن هناك وجب القطع بنفي غيرها من القرآن فما لم تتواتر كونه من
مثل ابن وغيره مما لم يذكره في القرآن فيقدان كل ما لم يتواتر كونه من القرآن وجب
القطع بالنفي منه واما لو اتوترت بعض اية في سورة النمل انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم وذلك لم تكليف فيه اصلا وانما الكلام في انها هل هي آية
في اول الفاتحة في اول كل سورة سوى التوبة ام لا قال الصحيح عندنا انها آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من اول شيء من السور وذلك قولان
تمسك من قال انها من القرآن في اول كل سورة او انها تحرم به عنده قولا واحدا وانما
القول في انها هل هي آية برأسها في اول كل سورة او انها مع اول اية من كل سورة
اية وهو المختار عندنا الغرض في دعائه من اضعاف به وذهب الفاتح الويكر وحاذقه من اهل

يفصل

خلاف فيهم من البسملة

قرانا الآن وما انقطع بانتفاء الجواز بنى وليس هذا القطع بواسطة التواتر الا لقائل ان
القطع عند قطع النظر عنه وليس كذلك بل وجب القطع بانتفاء الجواز بنى كونه قرانا
متواترا لما عرفت ان القرآن يجب تواتره بحسب العمل والوضع فانا لو قطعنا النظر عن
انتفاء تواتر المكرر نقطع بانتفاء السقوط وبانتفاء الاثبات الف الف دين للقطع بهما
مستفادا مما سبق في وجوب اشتراط التواتر فيما هو قرآن بالنظر الى اصله
وهو ان العادة تحيل عدم التواتر في مثل هذا المعجز الباقي في اصله وهو محله
فعلى هذا لو كانت التسمية قرانا في محلها كانت كذلك اي لكانت متواترة
في محلها لكانت كذلك ان لكانت متواترة في محلها كالمكررات ولو كانت كذلك
لعدد القطع بكونها في القرآن وارتفع الخلاف فيها اختلفوا دل على انها ليست من القرآن
ملك الحمار وايثار بقوله وما نقل عن ابن مسعود الخ اي الجواب عما يقال لو كان
سبع طوال في القرآن لما وقع الانكار من الصحابة في اسقاط السور والكتابة ودورانها في الالسنة
واللازم منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة فعلى تقدير وجوب التواتر يجب على النبي
عليه السلام تبليغه الى اهل التواتر ولا يظن به التقصير فلا يجب فيتحقق النقل المفيد لهم فلا
يتصور في مثل هذا الجمع العظيم الاتفاق على ترك نقل ما سمعوه فيتواتر باعتبار ضرورة فلا
يقع الخلاف والانكار منهم واذلك واما بطلان اللازم فلان ابن مسعود انكر كون
المعوذتين والفاتحة من القرآن وتقرير الجواب انا نمنع بطلان اللازم بانا لا نلزم انكار
الصحابة في شيء من ذلك وما نقل عن ابن مسعود انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح نقله
وانا نقل خلو مصحفه عنها حمل خلوه على انه تركها لظهور امرها فلا تعلم العذر في كونها منه
لانه انكرها مسئلة القرات السبع مشهورة وقيل متواترة والا لكان بعض
القرآن غير متواتر كملك ونحوها والتخصيص تحكم الا لتواتر القرات
السبع المنسوبة الى القراء السبعة المشهورين وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر
وعاصم وحمزة وذلك لما هو من قبيل الهيئة والاداء كالمد والين والقصر
والاظهار والادغام والاشمام والتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزة والابدال ونحو ذلك
لا يجب تواتره وانما هو جوهر اللفظ كملك المنسوب الى الكسائي وعاصم وملك
المنسوب الى الباقين فشرط صحة اسناد ها اليهم الاستفاضة وجهالة العوام ليس قيدا
لفظيا حفظ المصحف المنسوب الى هما جميعا متواتر في الاصح لانا لو لم نكن ما سريا متواترا
لكان بعض القرآن غير متواتر واللازم منتف فالملزوم كذلك اما الملازمة

فلان

فان بعض القرآن قد اشتمل عليه ملك وقد قررنا عدم تواتر بعض القرآن اما الآخر
الامر فاما ان يكون كل واحد منهما متواترا اذ يمتنع المطلوب او يكون بعضهما متواترا دون
بعض وهو محكم نظرا لاستوائهما في النقل فلا اولوية فلم يتحقق الا انهما غير متواترين فيلزم
من ان لا يكون بعض القرآن متواترا واما بطلان اللازم فلاجماع على بان جميع القرآن متواتر
فان العادة قاضية بتواتر مثل هذا المعجز الذي تتوفر الدواعي الى نقله ولا يقدح في هذا
نقل الآحاد له لانه لا يفيد العلم وانما المفيد حصول العلم عنده فيعتبر حصول العلم بالسبعة ولان نقل
هذا القرآن لم يكتف بهولاء السبعة بل نقل معهم في كل طبقة جمع يبلغ عددا التواتر الى
ان ينتهي الى النبي عليه السلام وانما نسب اليهم لاشتهارهم بكثرة استعمالهم لا لانهم ابتدعوها
منحصرة عليهم وقيل مشهورة اي آحاد الاصل ومتواترة في الفرع وهو ليس بصحيح وفي
تقديم المصنف المشهور وذكر المتواتر بقيل سوء ترتيب لا يخفى فان المذهب
انها متواترة فكان يجب عليه رعايته مسئلة لا يجوز اشتمال القرآن على ما لا معنى له
وما عورض به من حروف المعجم وعشرة كاملة وفتحة واحدة والهاءين اثنين فجهالة
فان الحروف اسماء السور عند الاكثر ولا حاجة لدفع توهم التحدي او لدفع قصور الصوم
عن الهجاء من جهة قصور المخلف عن الاضداد اثنين وصف للتاكيد فان قيل فيه
ما لا يفهم وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا
والواو للابتداء والعائد المضمر الى المجموع وهو مستحيل على الله تعالى وانما الصفات لا يكون حملها على
ظاهرها لغة وما هو المراد غير معلوم اجيب بان من جوز التكليف بما لا يطاق اجاز مثله
في القرآن ومن منع منع منه لاشتماله على اخراج القرآن عن كونه بيانا وحمل الواو
عاطفة وخصص الضمير بالراسخين للدليل العقلي وانما الآيات الصفات كآيات
وتجوزات فهم العرب المراد منها بادلة حارقة اليها والحق ان وجوب
اعتقاد الحقيقة في ذلك على اهل العلم مكلفون بالوقوف عن طلب معناه للاستئناف
والواو عنده للابتداء وذهب الجمهور الى انه لا يجوز اشتمال القرآن على
ما لا معنى له وخالف فيه بعض فرق الحشوية حيث قالوا قد اشتمل القرآن على
على اشياء كثيرة لا معنى لها والحق ما ذهب اليه الجمهور لان الله تعالى قد وصف القرآن
بانه هدى وشفاء وتبصرة وتبيان ذلك لا يحصل حال ما لا معنى له لكونه غير مفيد لان
المتكلم حال ما لا معنى له لا يعد هازلا وعابثا وذلك ينقض تنزيل ذلك الى الله تعالى
واما عارضة الحشوية من القرآن مشتمل على ما لا معنى له فانه مشتمل على حروف المعجم
الخ في اوايل السور مثل الم وكهيعص وحم عسق ونحوها فانها الفاظ لا معنى لها

لا لعدم موضوعه في اللغة ش وكذا مثل على الزيادة التي لا يفيد معنى لقوله
تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة بقوله تلك عشرة
كاملة لا لتفيد معنى زايدا على معنى الثلثة والسبعة والعشرة لا يطلق الا على الكاملة
فائدة في ذكر الكاملة وكقوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة واحدة فان
قوله واحدة لا يفيد معنى زايدا على معنى النفخة وكقوله لا تتخذوا الهين فان
لفظ اثنين لا يفيد معنى زايدا على نفي النفخة وكقوله لا تتخذوا الهين فان لفظ
اثنين لا يفيد معنى زايدا على معنى الهين فجملة جزء قوله وما عورض
به وهو اشارة الى الجواب عن معارضتهم وهو انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة لا
معنى لهم بل لكل منها معنى الى الجواب عن معارضتهم وهو انا لا نسلم ان الالفاظ المذكورة
زايدة اما حروف المعجم فقد نقل عن علماء التفسير انها معان وذهب الى كل منها عالم
والمختار عندنا الاكثر العلماء انها اسماء للسور فلها معان وانا نذكر عشرة كاملة
فلانها وكررت لدفع توهم التخيير بان صوم ثلثة وصوم سبعة يكون الواو مستعملة
بمعنى او فجيء او لدفع توهم كون الصوم قاصرا عن الهدي في الثواب فانه باعتبار
انه خلف عن الهدي لتوهم تقصيره كون الصوم قاصرا عن الهدي في الثواب فانه
باعتبار انه خلف عن الهدي لتوهم قصور عنه فان الخلف فرع عند المخلوف
وهو ان الاصل عليه فرع ذلك التوهم ببيان ان العشرة كاملة في الثواب من
غير قصور عن اصله وكلواحد من الدفعين فائدة جليلة واما واحدة فلانها
للتاكيد وهو معنى مطلوب للعقلاء وكذا قوله تعالى في الهين اثنين وضعف تاكيد
وزوايد حسنة وهي انه تعالى انما قيد الهين باثنين وانه بواحد لزيد الفاح
النهي عنه في الاول والمامور به في الثاني فان قيل لما قال لا تتخذ الهين علم
ان متعلق النهي قوله الهين ومعناه اثنان من الجنس المسمى بالله فلم قال قوله
الهين على امر غير احدهما معلوم الا له مطلقا اذ المقيد يدل على المطلق لانه
جزؤه وثانيهما الاتيان بالمستفاد من لفظ الهين المتعلقة بجنس الاله وكذا الحال
انما هو الهة واحد علم ان المامور به هو الله ومعناه فرد واحد من جنس الاله
وما هو مدلول ايضا على جنس الاله مطلق وعلى الوحدة المتعلقة بجنس الاله
والذي ورد الكلام لا لفاح حالته في الاول وهو قوله لا تتخذوا الهين
هنا لعدد داخل الاثنية المتعلقة بجنس الاله لا جنس الاله مطلق او لو تعلق النهي به

مطلق

مطلق لما جاز اثنى وثنى وان الاله فكلمة واجب الاتحاد والله تعالى الها واحدا وفرد
الكلام لا لفاح حالته في الثاني وهو قوله انما هو اله واحد هو الوحدة المتعلقة بجنس
الاله لا جنس الاله مطلق او لو تعلق النهي بجنس الاله مطلق لجاز اثنى واكثر فرد واحد
اذ المطلق لشمل الواحد والاكثر لكنه غير جايز فغير الله تعالى في قوله الهين باثنين
وقوله اله واحد لتبيين في كل منهما ما هو المراد لانه لما قيد الهين باثنين الدال
على العدد وهري علم ان المراد من الهين سوى العدد المتعلق بجنس الاله لا مفهوم الاله
من حيث هو فلما قيد قوله اله واحد الدال على الوحدة هري علم ان المراد هو الوحدة
المتعلقة بجنس الاله لا المفهوم من حيث هو هو واذا ثبت انه لا يجوز ان يشمل
القران على ما لا معنى له فهل يجوز ان يشمل على ما لا يفهم المكلف معناه وان كان له
معنى في نفس الامر اختلف في ذلك على اكثر اقوال الاول انه لا يجوز ان يشتمل
على ما لا يفهم المكلفون معناه بل جميع ما فيه مفهوم لهم الثاني انه قد يجوز اشتمال
على ما لا يفهم المكلفون معناه الثالث الفرق وهو ان ما يتعلق بالتكليف فيجوز
كالامر والنهي للايدان يكون معنى ما لهم والا لكان للتكليف بالا طيق وهو غير جايز
وما لا يتعلق بالتكليف فيجوز وقد اشتبه على كثير من العلماء هذه المسئلة بالتي قبلها
بعضهم فرض الخلاف في الاولى فقط كصاحب المحصول وغيره وبعضهم في الثانية
فقط كالقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والصواب انها مسئلتان والحق
من الاقوال الثلثة في الثانية انه لا يجوز اشتمال القران على ما لا يفهم معناه والمفهوم
من كلام المصنف انها مسئلة واحدة حيث ذكر الثانية بطريق السوال
على الاول والجواب عنه بقوله فان قيل لم لا يجوز ان لم يكن فيه
ما لا معنى له لكن فيه ما لا يفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له في عدم الفايدة فالمحذور
وهو اشتماله على العبث باق غير مندفع بما ذكرتم وذلك كقوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله والراسخون معناه والله اعلم والراسخون في العلم يقولون
الاولى ان لا يعلم غيرهم وهذا لان الواو في قوله تعالى والراسخون
في العلم يقولون امنا به للابتداء فيكون كلاما مستانفا والوقف على قوله
الا الله واجب فيكون معناه لا يعلم تاويل المتشابه الا الله تعالى ولا يجوز
ان يكون للعطف على الله اذ لو كانت للعطف لكان الضمير في قوله تعالى يقولون
امنا به كل من عند ربنا عايدا الى المجموع السابق وكرد وهو الله والراسخون في العلم
على الله لانه يلزم منه ان يكون الله تعالى قايلا امنا به كل من عند ربنا فتعين
كونه للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون معلوما لله والراسخين ولذلك
ايات الصفات الواردة في القران الدالة على معناه لا يليق بذات الله تعالى
كالوجه واليد والعين والرفع والاستواء على العرش والمكر والاستهزاء

وغيرذلك مما يستحيل ظاهره في حقه تعالى لكن حمل تلك الايات على ظاهرها لعه وهي التي وصفت تلك الالفاظ في اللغة بها والمعنى الذي هو مراد منها غير معلوم للمكلفين فيكون في القران ما لا يفهم معناه اشار في الجواب بقوله اجيب عنه باني في جواز التكليف بما لا يطاق اجار مثله اي مثل المذكور في القران او اجاب المذكور فيه والمثل زايد فان غايته ان يكون التكليف بما لا يطاق ممنوعا اي ممنوع من وقوع ما لا يفهم معناه في القران لكونه تكليفا بما لا يطاق سوى محال عنده تعالى لو اشتمل عليه القران عز كونه جايزا واما بطلان اللازم واللازم مختلف واما الملازمة فظاهره فان ما لا يفهم معناه لا يصلح للاتيان به ايمانا واما بطلان اللازم فلقوله تعالى في مدايبان للناس واجاب بهذا القايل عز وجل الحصر اما عن الاية فان جعل الواو في الراسخون عاطفة له الا يفهم ومنع بطلان كونها عاطفة وخصص الضمير في قوله يقولون بالراسخين وان كان ظاهرا في العود الى المجموع فانه لا بعد في التخصيص باجماع الله عن الدليل العقلي الدال على امتناع عود الضمير اليه وسوغه لو لم يخصص يلزم ان يكون الله تعالى قايلا امنا به اورد بان التخصيص وجعل الواو للعطف غير جايز لان قوله يقولون حال ولا يجوز تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف قلنا يجوز الاشتراك المعطوف والمعطوف عليه في متعلقات الكلام اجيب بانا لم لم انه لا يجوز تخصيص المعطوف مطلقا وانما لا يجوز ذلك في موضع لقح فيه التباس لعدم القرينة انا في موضع لا التباس فيه فجايز كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال عن يعقوب وصح ذلك لعدم الالتباس وكذا فيما نحن فيه دل الدليل العقلي المذكور على التخصيص على ان محافظة الظاهر اصون عن الخطاب بما لا يفيد فيترك الاصل اذا قتضاه الدليل واما الجواب عن ايات الصفات فهو ان تلك الايات كنايات ومجازات فهم العرب المراد منها باولته صارت تلك ظواهر تاليا تلك الايات والمجازات يعلم ما علم في علم التفسير والكلام فلا يلزم من وقوعها في القران وقوع ما لا يفهم معناه فيه واعلم ان مذهب السلف من الصحابة والتابعين انه لا حظ للراسخ في علم المتشابهة وانما لواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة المراد وهو مذهب ائمة متقدمي اهل السنة والجماعة والوقف على قوله الا الله واجب والراسخون ثناء مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عند الله واستدلوا عليه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود في رواية الحاء وسكون عنه ويقول الراسخون في العلم ان تاويله الا عند الله الثاني

قراءة ابي وابن مسعود في رواية الحاء وسكون عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به الثالث انه تعالى ذم من اتبع المتشابهة ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة فان تخصيه على الظن فمن غير تاويل وذلك يدل على عدم علمهم والا لما ذموا على اتباعه الرابع ما روى عن عايشة رضي الله عنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر ما الحذر من غير فصل بين من ابتغى ابتغاء الفتنة اولا بتغاء غيرها فتناول الحديث الخامس ما روى عنها ايضا انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمتشابه كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اشتهى علماء الاسلام في العلم تاويل القران ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا اي لا حظ لهم الا مجرد الخلف وهم اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله والراسخون في العلم لا قايل قبله واستدلوا عليه من وجوه الاول لو لم يكن لهم حظ فيه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على غيرهم لانهم ايضا يقولون ذلك الثاني ان الغرض من انزال الايات ولكون الايات ولم تتدبر وقوفا عن تاويل جميع ما في القران ولولا العلم بالمتشابه لم يحسن قوله فيه وما يتذكر الا الجميع الثالث ما قال القفال انه لم ينزل الله تعالى شيئا في القران الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلولا العلم بالمتشابه للزوم الالغاء فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم فلا يحسن الا على ندرة الحقيقة فان من قال ان الراسخ يعلم تاويله اراد به انه يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقة فان ذلك الى الله تعالى والسلام اختار مذهب السلف وهو ان الراسخ لا يعلم تاويله ويجب عليه اعتقاد الحقيقة في ذلك اي في المتشابهة بان يعتقد انه حق منزل من الله تعالى وما اراده من ذلك معنى صحيح حق من غير تعرض لتاويله وان اهل العلم مكلفون بالوقف اي بالوقف عن طلب معناه فان الوقف موجود لكنه استعمل بمعنى لازمه وهو الوقوف او معناه انه مكلف بوقف نفسه اي حبسها عن طلب معناه بجوه عن الاطلاع اعلم انه لو كان لانسان اطلاع على جميع العلوم لما صدق عليه انه محيط بعلم الله تعالى فانه لا يزال المتشابه اجلا والراسخ في العلم من يعلم ما يمكن علمه ويعترف بالعجز عما وراءه ويتبع في عجزه وتكلف في ما تاويله بما لا يعين له به ولا يعلم له ذلك وان الله تعالى في استاثاره بعلم بعض غوامض العبادات بعضها على كمال البدن وبعضها على نقصان معرفة على الاعضاء اعجب مما يلتبس بذلك عضوا قدما وما استاثر الله تعالى به عن القلب اشرف الاعضاء واجلها وما يتباهى به ما مثال المتشابه ليمتنع عن التفكر فيه معتقدا حقيقته وما يزال الخوض والمكالمة في التفكر فيهما وان عن الراسخ مستلزم بعزب عن الجهل وكلف ما طلب وان من في العلم وكلف الراسخ بالتوقف عن تاويل المتشابهة وذلك اعظم في البلاء فان التلبيس رياضة بالصعب ليحرز الجواد رياضة تليح عنايته ليسمع عن الرب في حال الاتباع فما اعظم الفوايد

معتقدا

فلا يسلم خلوه عن الفوائد والله اعلم قوله والمراد بالسنة عند فخر الاسلام ما ابتدأه ولم يكن
على الكتاب الخ واما السنة فالطريقة والعادة في الشرع العبادات المتعلقة
باقواله وافعاله عليه السلام وتقريره والبحث في الاقوال ما هو المشترك فيه الادلة
لما فرغ من مباحث الاحد وهو الكتاب شرع في البحث عن الاصل الثاني وهو السنة
وهو في اللغة عبارة عن الطريقة والعادة التي تسلك فيها ويجعل عادة ما المحافظة عليها
واعادتها مرة بعد اخرى سواء كانت محمودة او غيرها قال عليه السلام من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة فعليه وزرها ووزر من عمل
بها الى يوم القيمة وفي الشرع يطلق على العبادات المتعلقة التي تتعلق بفعلها ثواب
ولا على تركها عقاب ويطلق ايضا على ما صدر عن النبي عليه السلام من ادلة الشرعية
فليس بسنة ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا المعنى هو المقصود ما بالبيان في هذا
الموضع وندخل فيه اقوال النبي عليه السلام وافعاله وتقاريره وبهذا فسره المحدثون
بهذه السنة ولكن البحث في الاقوال من الامر والنهي والخبر فسيأتي بعد هذا النوع
الى النوع الثالث الذي يشترك فيه الانواع الثلثة وانا افعاله وتقاريره فهي المخصوصة
بالبيان في هذا الموضع مسئلة الفاء واكثر المحققين انه لا يمتنع على نبي
قبل البعثة معصية ما ولا كفر ومنعت الشيعة منه مطلقا واسست المعتزلة
الصغيرة في استمرار اضا حتقاره في النفوس الموجب للنفرة عن الاتباع وانه خلاف
للحكمة ولنا لا سمع قبل البعثة ودلالة العقل مبنية على التحسين والقبح العقلي
ورعاية الاصلح وقد مر ما فيه واما بعد البعثة فبالاتفاق انه معصوم بالحمل على تصديقه
فما دلت المعجزة على صدقه في دعوى الرسالة والتبليغ واختلف في الجواز عمدا
ونسيانا فمنع الاكثرون لا يستلزم منه نقص دليل المعجزة وجوزه القاضي متمثلا الى جوزها
في التصديق والمقصود بالمعجزة ما المعاجز العربية والعجيبة فالاتفاق انه معصوم
عن بعده الكبيرة سوى الخسيسة والحوارج وبعض الشيعة وقوعه نسيانا الفا وما او جب
خسة وسقوط مروءة فلذلك وسنذكر العصمة السمع عندنا والعقل عند المعتزلة ومثل
نظره او كله سفه نادرة نسب طا الاكثر على جوازه مطلقا وبعض الشيعة وضع من المعتزلة
وعندنا هو معصوم عن العصمة دون السرية والفرق ان المعصية مقصودة والسرية تجعل
غير مقصودة بسوقه اليه بمباح ولاح عن سان منه او من الله لما كانت السنة
متعلقة من اقوال النبي عليه السلام وافعاله وجب البحث عن ذلك اولا بانها هل هي حقة
فتجب علينا اتباعه والا فلا قدار بها ام لا وذلك اولا بانها هل موقوف على ثبوت
عصمة النبي عليه السلام عن العامد اولا لما المعصية عنها لا يثبت حقه ما عصاه فيه
لا ملاءمة لزمه فكذلك فلم البحث عنها وجهلها كما التقدمة للباحث الاتية وذكر ما فيها فنقول

عصمة الانبياء عليهم السلام

خبر ان مخالفا وقد ان

قال القاضي اي مذهبه واكثر المحققين انه لا يمتنع على نبي قبل بعثته معصية ما والقاضي كفره
وكبيرة ولا يمتنع عليه عقلا الكفر القاضي فجوز ارساله من بعد كفره ومنعت الشيعة منه الامامية
وكبيرة ولا يمتنع عقلا الكفر القاضي فجوز ارساله من بعد كفره ومنعت الشيعة منه الامامية
صدور المعاصي منه اي النبي عليه السلام من مطلقا من غير قيد معصية دون اخرى للا يجوز ان يصدر
منه قبل البعثة صغيرة ولا كبيرة وواقفهم المعتزلة في ذلك الا الصغيرة الصغير الخوار ما منه
دون الكبيرة واستدل الفريقان على ذلك بان صدورها منه يستلزم احتقاره في النفوس
وسقوط الانقياد على اتباعه وهو ما ينافض مقتضى الحكمة الارسال او الحكيم لا يختار للرسالة من يكون
محتقرا في النفوس وتنفر الطباع عن طاعته لكونه محالا بان هذا منافاة للحكمة بالدليل
السمع قد ذكرنا ما الجل لانه لا يسمع قبل البعثة فيدل على عظمته وعدم جواز ارسال غير المعصوم
وان ادعوا انه منافاة للحكمة بالدليل العقل وعرفتم صحة ذلك بالعقل فهو موقوف على ثبوت
دلالة العقل وهي مبنية على التحسين والتقبيح العقلي وجوب رعاية الاصلح والحكم في الغائب
الله تعالى وقد عرفت بطلان قاعدة التقبيح العقلي في الكلام وقد مر ما فيه من الخلاف
في هذا الكتاب في البناري ويفايد ان يقول لا يلزم من عدم السمع قبل البعثة ان لا يثبت وجوب
البعثة قبل البعثة بالسمع لجواز ان يرد بعد البعثة وقبل سمعي يدل على وجوب عصمة رسول قبل
البعثة وعدم جواز ارسال غير المعصوم وما بعد البعثة فالاتفاق واقع فما بالشرائع بجميعهم
على انه اي النبي عليه السلام معصوم عن تعمد ما يحصل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من
دعوى الرسالة وتبليغ الاحكام عن الله تعالى اذ لو جاز ذلك لارتفع الامان عن دلالة المعجزة
الدالة على صدقه وارتفع الامان عن احكام العقل والطمانينة خطا واختلف العلماء في جواز صدور
ما يحل بصدقه بعد البعثة بطريق الغلط والنسيان فمنع الاولون من ذلك وهم الاكثرون
منهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني لان صدوره منه يستلزم منافاته دليل المعجز القاطع فان المعجزة
القاطعة دلت على صدقهم وما ينافي الحق بالحل وجوزه اي جوز صدور ما يحل بصدقه بطريق
النسيان والغلط القاضي ابو بكر متمثلا الى جوزها اي جوز وقوع الغلط والنسيان عن المتصدق
المقصود في المعجزة فان المعجزة دلت على صدقهم فيما صدر منهم بطريق القصد والتبليغ من الله
تعالى واما ما كان فلسان اللسان غلطا او من النسيان فيجوز ادخل تحت التكليف بل هو خارج
عن التصديق المقصود بالمعجزة حتى منه كبحث لانه يلزم منه عدم الوقوف بحقيقة احتمال
السهو والغلط وليس عند الصاح دليل يفرق به بين ما يصدر منه سهوا وغلطا وبين ما
يصدر منه قصدا فيحتمل المقصود بالمعجزة وهو الدلالة على صدقه والجواب عنه انه لا يجوز
ان نقرره على السهو والغلط ولا بد في اثباتها والتنبيه عليها كما سيأتي فاذا لم يرد البيان في ذلك
او من الله تعالى دل على انه صادر قصدا فلا يرتفع الوقوف بكلامه وما ذكرناه وهو

ما كان منها في العقوبة والفضيلة التي لا دلالة المغفرة على عصمتهم عنه فما كان كفرا فاجماع الامة
والشرائع منعقد على عصمتهم عنه الان نقل عن الاباضية من الخوارج حيث جوزوا بعثة رسول
علم الله تكفيره بعد وسالته اللهم الا ان يقال عن الاباضية من الخوارج الصحابة حوزوا صدور
الكبائر منهم لانهم يحوزون الذنب منهم بقيه والذنب عندهم كفر واما ما كان منها ليس
بكفر فاما ان يكون من الكبائر او من الصغائر فان كان من الكبائر فاجماع الامة منعقد
على انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى الحشوية وسوى طائفة من الخوارج من جوزوا الكفر على الانبياء
واما فعل الكبيرة بطريق النسيان والتاويل خطأ فقد اتفق الكل على جواز ذلك منهم
الا الشيعة حيث منعوا من جواز وقوع الكبيرة منهم بطريق النسيان الضعف وان كان من
الصغائر فاما ان يكون من قبيل ما اوجب لفاعله حسنة ودناءة همة وسقوط مروءة كسرقة
حبة او كسرة فكذلك الرأي الحكيم فيه فكحكم في الكبائر وهو انهم معصومون عن تعمده ويجوز صدوره
نسيانا وخطأ وعند غير السنية واختلفوا في مستند العصمة ومدركها هل هو السمع او العقل وذهبت
المحققون من اصحابنا واصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الى ان مدركها السمع وذهبت المعتزلة
الى ان هو العقل والكلام في الصغائر ولم نحل التقبيل لنظره او كلمة سفه مادونه وافقه قال
بعضهم فان الاكثرون من ان فعله والمعتزلة على جواز صدوره منه سهوا والاعداد وقع من المعتزلة
منهم الجاحظ والنظام منعوا صدوره عنه عمدا وعند اصحابنا النبي معصوم عن المعصية صغيرة كانت
او كبيرة ودون الرتبة والفرق بينهما ان المعصية اسم لفعل حرام مقصود بفعله للفاعل والزلة
عبارة عن فعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه لسوقه اليه فعل مباح يقصده كمن زل
في الطريق فانه لم يقصد الوقوع ولكنه لما قصد منه القصد الى المشي والسبب اشار بقوله لغة
فتسمى ولم يخرجه عن كونه عمدا والزلة لا يخرج عن الحرام بيان انها زلة اما من الفاعل كقوله تعالى
اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكزه القبطي فقتله هذا من عمل الشيطان فانه هم بقتله فوقع
فوقع قتيلا فاضافه اليه تنبيها على الله تعالى قال تعالى وعصى ادم ربه فغوى اي اخطأ
باكل الشجرة التي نهي عن كلها وطلب الملك والخلد بذلك واما تحقيق معنى العصمة فالقائلون
بها منهم واختلف الاولون فمنهم من قال ان النبي يخلق كما خلقه في بدنه او لفه الفاطقة
بتحقيق اشياع الله على المعاصي ومنهم من قال يعلم النبي ما يغيره في الحواس البدنية
والنفسية يكفر العصمة لعدم القدرة على المعصية والقدرة على الطاعة واما القائلون
بانه يمكن من المعاصي قالوا العصمة امر يفعله الله تعالى بعبده وبعد انه لا يقدم بذلك الامر
على المعصية بشرط ان لا ينفي فعل ذلك الامر الى حد الالجاء وقالوا ان اسباب العصمة
اربعة الاول ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية يقتضي ملكه مانعة في الجوز والفرق بين الفعل

والملكة فاخبر الثاني في اخر كتاب العلم بمسائل الحديث وسائر الطاعات بالكلية ملك
تلك العلوم بمتابع الوقت والبيان من الله تعالى في الرابع انه متى صدر عنها من باب ترك
الاولى والنسيان لم يترك مهملا بل تعاتب عليه وتحقيق الامر عليه فاذا اجتمعت هذه الامور
الاربعة كان الشخص معصوما لمحالة لان ملكة العصمة اذا حصلت في جوهر
النفس ثم اقتران بها العلم التام في الطاعة من السعادة وفي المعصية من الشقاوة
صار ذلك معنى مقتضى الملكة الخ مقتضية ثم الوحي يصير متمما لذلك ثم خوف المؤاخذة على
القدر القليل يكون موكدا لذلك الاحراز فيحصل من اجتماع هذه الامور مالكد حقيقة
العصمة مسئلة ما كان من افعاله عليه السلام جبليا كالقيام والقعود فالاتفاق انه
مباح لنا وله وما اختص به فالاتفاق على الاختصاص وما كان بيانا بالقول مثل صلوا
كما رايتموني اصلي او بالفعل عند الحاجة لاحقاق او عموم كالقطع من الكوع والصعود الى المرقى
فالاتفاق انه بيان لما لي القطع والتيمم وما لم يكن كذلك مما علمت صفته من وجوب او
ندب او اباحة فالجمهور لا قدرة به فيه على ملك الصفة للاتفاق الصحابة على الفاسق به في
فعله على الصفة التي اتى بها والايات الدالة على الفاسق والدلالة عليه والفاسق هو ان
يفعل مثل فعله على وجهه لا فعل فعله وكذلك الترك وما جهلت صفته كقبيل على الوجوب
والندب والوقف والاباحة حملا فالمكرهي في الوقف على اتباع الادلة وفي الاحكام
ان ظهر قصد القربة فمندوب والا فمباح هذه المسئلة تحرير موضع الخلاف والوفاق
في فعل النبي عليه السلام واختلف اهل الاصول في فعله عليه السلام هل يدل على شرع مثل ذلك
الفعل بالنسبة الى الامة ام لا فاردا بيان اقسامه وبيان موضع النزاع فما كان من
افعاله عليه السلام جبليا اي يكون صدوره كحقيقة طبيعية وجبلية في اصل خلقته كالقيام
والقعود والنوم والاكل والشرب فالاتفاق بين العلماء واقع على انه مباح لنا وله وما
كان من افعاله غير جبلي فما كان من خصائصه عليه السلام مما لا شاركه غيره لتخصيصه لوجوب
الضحى غير جبلي فما كان من خصائصه عليه السلام مما لا شاركه غيره لتخصيصه والنبي واباحة
الزيادة على الاربع في النكاح وصوم الوصال ومس الحرم واباحة الوصال في الصوم ودخول مكة
بغير احرام وغير ذلك مما دل الدليل على اختصاصه به فالاتفاق الفاقع واقع على الاختصاص
به ليس لاحد من الامة تشريكه فيه وما سوى هذين النوعين من افعاله فما كان بيانا بقول
هو في حكم صدوره كقوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه بيان للصلوة وحاز واقع مما سلكه
بيان للحج او بفعل هو في البيان بقرينة الى كما اذا ورد لفظ مجمل كمفتاح الى البيان
او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد به التقييد ولم يبينه قبل الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة
الى بيانه فالاصح ان يكون بيانا يكون لما مضى لانه لو لم يكن بيانا يلزم تاخير البيان عن وقت

ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والاتباع من لوازم محبة الله تعالى وهي واجبة على الفور فيكون الوجوب
فاتبعوني فترديكم الفرع عن المومنين في ازواج ادعيائهم وما خلع لعلة فعلوه مسابقة بين لهم غلبة
الغيرة ولما نهم عن الوصال وواصل سالوه عن ذلك فقال لست كاحدكم فاقرهم على قضية
من وجوب المتابعة ولما سالته ام سلمة عن بل الشعر في الفعل اجاب اما انا فيكفيني
ان احثو على راسي ثلث حثيات فزاد بقول الاتباع لما كان هذا جوابا ولما امرهم
بالتحلق بالحلق والذبح فقوموا فذبح وحلق فاقدموا الوجوب الاتباع والاجماع
ان الصحابة تركوا الاحلال فهم في الغسل فمن غرامزال بما روت عائشة من غسله
منه ودلان الحي على الوجوب احوط كما اذا اشتبه بعين صلوة من يوم او ثوبين سقط
وان فعله قايم مقام قوله في بيان المجمل والتخصيص والتقييد فكان معلقة بحكمها
على الوجوب لما فرغ من تحرير المذاهب في تقرير الاقوال شرع في بيان ادلته
كل قابل فبدا بذكر ادلة القايلين بالوجوب ولما كان ادلتهم من الكتاب والسنة
والاجماع والقياس اورد ما على الترتيب فقدم ادلتهم من الكتاب وهي ستة الاول
قوله تعالى واتقوا الله واطيعوه والتقوا امر الله تعالى بمتابعة الرسول عليه السلام والامر
للوجوب ظاهر فمتابعته واجبة وهي عبارة عن امتثال امره والاتيان على السلام
بمثل فعله ولا معنى لكون للوجوب الا هذا الثاني قوله تعالى فليحذر الذين تخالفون
عن امره امر الحي الغير عن امره بالحذر عن العقاب والتحذير عن مخالفته يقتضي وجوب
موافقته فعله لان الحذر عن العقاب ولا يكون الا عند وجود ما يستحق به العقاب
ولا موجب له الا مخالفة امره لان تخصيص الحي الغير بذلك اشارة الى ان علة استحقاقها
هي الحي لغته لان ترتيب الحكم على الاسم المشتق دليل كونه علة والاستحقاق العقاب
لا يكون الا بترك الواجب او فعل الحرام فيكون الحي لغته محرمة والموافقة واجبة
والامر يطلق على الفعل ايضا فيكون حقيقة فيه واذا ثبت الاطلاق الحقيقة فانه
ان مرادنه مشترك بين القول والفعل وهو جميع معانيه عندهم فيكون الفعل مرادا منه فيه
على الحذر عن مخالفته فعله واجب لموافقته فعله واجب الفعل الثالث قوله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه امر باخذ ما اتى الرسول والامر للوجوب فيكون اخذه واجبا وان احد جوانب الشك
والاتيان فيجب الاتيان بمثل فعله الذي لم يعلم صفته وهو المطلوب الرابع قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وهذا زجر عن
ترك التاسي به عليه السلام في كل الاحوال لانه شبه بان تقديره فمن كان يرجوا الله واليوم
الاخر يتاسى به والتاسي يقتضي ذلك ايدل على وجوب الاتباع لانه مشابهة في التعبد بعمل عدم
الاسوة فيكون الاسوة واحدة ولان الاية بصدد ان الاسوة الحسنة برسول

لاوجه
مغلقة

لا رسته فمن كان يرجوا الله واليوم الاخر وكان يرجوا الله واليوم الاخر فمن لوازم الايمان بالله واليوم
الاخر واللازم اللازم فالاسوة لازم للايمان فمن رجع منه الاية الى ان من يومن
بالله واليوم الاخر فله اسوة حسنة ومن لم يتاس به فليس بمومن بالله فان فتح اللازم
موجب فتح الملزوم وليك الوجوب ولان الايمان واجب بامور به فيكون الامر
ايضا مامورا بها لان الامر بالملزوم امر باللازم لتوقفه عليه فيصير التقدير ما سواء
وان كان التاسي بالصحابة ايضا مامورا به وهو الاتيان بمثل فعله فيكون مسابقة فعله واجبا
وهو المطلوب الخامس قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله فانه دل على ان متابعة الرسول عليه السلام لازمة لمحبة الله وهي واجبة
فتكون مسابقة ايضا واجبة لان وجوب الملزوم مستلزم وجوب اللازم لتوقفه عليه
ومتابعته وهو الاتيان بمثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله واجبا السادس
قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها كي لا يكون على المومنين في ازواج ادعيائهم اذا قضوا
منهن فانه جعل تزويج النبي عليه السلام زوجه داعيه موجبا فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
كي لا يكون على المومنين في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فانه جعل تزويج النبي عليه السلام زوجه داعيه موجبا لرفع الحرج عن المومنين
في ازواج ادعيائهم وهذا يدل على ان فعله عليه السلام تشريع لامته وواجب
اتباعه فانه لولا الوجوب لالزم من تزويجه رفع الحرج عنهم لانه حج جاز ان يكون جايزا
لا غير جايز اليهم ولما فرغ من ادلتهم من الكتاب شرع في ادلتهم من السنة وهي اربعة
الاول ما روي انه عليه السلام لما خلع نعليه في الصلوة خلعوا نعالهم متابعة له
فدل انهم فهموا من فعله التشريع ووجوب المتابعة والنبي عليه السلام امرهم على ذلك
ولم ينكر عليهم لم من على الفور او بالخلع ليصير الفرق بينه وبينهم في تلك الواقعة
فقال الساجي جرائيل اخبرني انها قذره اي لحمه والثاني انه عليه السلام لما نهى
الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل سالوه عن ذلك فقال لست كاحدكم
فاني اصل عند ربي فيطعمني ويسقيني فاقرهم فهموا وجوب متابعته فاقرهم
على ذلك واعتذر بعدر يخص به من غير الخلاف فدل على وجوب اتباعه الثالث ما روي
انه لما سالته ام سلمة عن بل الشعر في الغسل اجابها بقوله اما انا فيكفيني ان
احثو على راسي ثلث حثيات فزاد في جوابه بهذا على ان فعله للتشريع لهم و
يجب عليهم اتباعه اذ لولا وجوب الاتباع لما كان هذا جوابا لها الرابع ما روي انه
عليه السلام لما امر الصحابة بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فحلق ذلك الى ام سلمة

فاوجبت عليه بان يخرج ويخبر وكل نفعل ذلك قد فعلوا فلولا وجوب المتابعة
لما كان كذلك ثم استدلا لهم بالاجماع وهو ما روى عن الصحابة انهم لما اختلفوا
في الغسل من غير انزال ثم ذكر استدلالهم بالاجماع وهو ما روى عن الصحابة انهم لما
حتفوا في الغسل من غير انزال الفذ عمر رضي الله تعالى عنه الى عائشة رضي الله
تعالى عنها وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فاخذ عمر رضي الله
عنه بقوله فاوجب به الوجوب الغسل لاجل فعله عليه السلام برواية عائشة وتركوا الاختلاف
بذلك اجماع منهم على وجوب اتباع فعله وكذا رجعوا الى فعله في تقبيل الحجر وكان
عمر يقبله ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله صلى
الله تعالى عليه يقبلك لما قبلتك وكان ذلك شائعا بين الصحابة في غزاة فكان
اجماعا منهم على وجوب اتباع فعله ثم استدل بالقياس من وجهين الاول ان فعله
يحتمل ان يكون موجبا وقد تعذر ان لا يكون موجبا فحمله على كونه موجبا احوط اذ فيه
الامر والحجر عن ترك الواجب والاحد هما يقين في العبادات واجب لانه على تقدير
الاتيان به يتخلص من العقاب فان كان واجبا يقين وعلى تقدير عدم الاتيان
به يحتمل ان يكون واجبا فيكون الاخلال به موجبا للعقاب كما تارك الصلوة من يوم
وليلة في تنبيها ما يدرى الظهر هي او غيره فانه يجب عليه الاتيان بالخمس ازراء عن الاخلال
بالواجب وكما لو طلق احدى نسائه ثلثا بعضها ثم نسي بعينين المطلقة فانه يحب عليه
الامتناع عن وطي الجميع ويحرم عليه اجراء عن الاخلال بالواجب وهو وطي المطلقة
الثاني ان فعله عليه السلام قايم مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العام وتقييد
المطلق من الكتاب والسنة فيكون حكمه حكم القول فيحمل مطلقه على الواجب
كالقول المندوب اسوة حسنة واولى درجات الندب لان الزايد مسكوت فيه
وان فعله حسنة فلا يخرج عن الواجب والمندوب لكن المندوب اولى بفعله على افعاله

استدل القايلون بالندب بالنص وهو قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة جعل الثابت به حسنة واولى درجات الحسنة الندب لانه هو المعروض للمدح
ولا مدح على الباح فوجب حمله على الندب لانه ثابت بالتعين والزايد عليه مسكوت فيه فلا
يثبت بالشك وبالمعقول وهو ان فعله اما واجب او مندوب او مباح لانتفاء المعصية
عنه وان اباحة مستفادة منه لا اسوة حسنة بالنفل وان حسن الاباحة وكذا الوجوب

منتف اذ لو كان الموجوب ثابتا لوجب التبليغ ولان التكليف بما لا يطاق والحرج منه
لا تبلغ اذ الكلام فيما يجد فيه حرج الفعل فتعين الندب او ما قيل فما اصل الخلاف الموجوب
والندب وجب حمله على احدهما حالا بالقرائن الندب لعامة الندب على افعاله عليه
السلام والباقي الفرض والتلاميذ اولى ما لم يقم دليل غيره الوقف مزدد
بين مختص وغيره والتلاميذ الواجب والمندوب ولا صيغة للفعل يترجح
بها بعض اولى استدل القايلون بالوقف بان فعله عليه
السلام الذي لم يعلم صفته مزدد بين ان يكون مختصا به غير مختص والتابع
وهو ما يكون مختصا به غير مختص والتالي وهو ما يكون غير مختص بين الواجب والمندوب
والمباح فلا يجوز حمله على احدها بالترجيح وليس للفعل صيغة ترجح احدها على الاخر والتالي
وليس بعضها باولى من البعض فوقف فيه الى ان يقوم الدليل على التعيين
لما يلزم الترجيح بلا مرجح الاباحة هي الاصل والاصل عدم المغير استدل
القايل بانا صح بان الاباحة هي الاصل في الافعال كلها لانتفاء المعصية وانتفاء
الوجوب والندب لعدم الدليل فوجب اثبات ما هو الاصل عدم ما لم يقم الدليل على غيره
فيعتبر والاصل عدم المغير للكور اثبات الزايد بلا دليل . اكثر حي على ما ادعاه وهو
انه يعتقد الاباحة في حقه عليه السلام لانها منتفية لانتفاء المعصية ووقوع الشك في الزايد
لكي يتحقق اختصاص النبي بذلك الفعل لانه حدثت اختصاصه بما فوقه لفعل الافضل
فلا يكون لنا مشاركته فيه الا بدليل يدل على عدم الاختصاص به فوجب التوقف حتى يقوم
الدليل المرجح لاحد الوجهين وجه المختار انه المقتدى في الاتباع الاصل والاختصاص
عارضي اي وجه مختار فحوان سلام وهو ان يعتقد في حق الاباحة وما فعله بنا لم
يعلم صفته وفيما علم صفته فالاقتداء به على ملك الصفته فهو مستدل على ملته اشياء
الاول انه اذا علم صفته يقتدي به على ملك الصفته وقد استدل على ما يذام قبيل والثاني
انه يعتقد الاباحة في حقه وقد اكتفى في الاستدلال عليه بما ذكره الكرخي الثالث ان لنا
اتباعه وقد استدل عليه بان النبي عليه السلام سوى المقتدي للامة اذ الرجل يعتقد الاقتداء
بهم فالاصل في الاقتداء الاقتداء والاختصاص عارضي لاثبت الا بدليل فلنا اتباعه مالم
يقم دليل على اختصاصه به ولا بد من بيان ما يختص به او الى جهة ما سبب اليه لان عدم البيان
موجب جهالة في الجهالة عذر فاما البيان عن الحاقة عذر فاذا سكت عن بيان المخصوص دل
فيما انه من جملة الاحكام المقتدى به وهذا نص الخصوص فيما يختص به لقوله تعالى

حالصه لك فمراد من المومنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله كذلك لما صار لك قوله
حالشه لك فائدة حاصل الاصل عند الكرخي الاخصاص ذالك الاشتراك لمعارض وعند الخاص
وهو مختار فخر الاسلام الاصل هو الاتباع والخصوصية تعارض لا يثبت الا بدليل
وهو اختيار الحاكم اذا وجدت القرينة لم يكن القول بالاباحة بمنع لقطع الخروج لعدم
القرينة مثله فتعين الندب وهو اختيار صاحب الاحكام اذا ظهر قصد القربة
في فعله عليه السلام لم يمكن القول بالاباحة بمنع لقطع الخروج عن فعله وتركه وحمل الطرفين
سواء وبين في ذلك والقربة لا يحقق بمثل هذا الفعل لان القربة لا يكون الا
بفعل ينهض سببا للتوقف فعلى هذا القربة ودليل رجحان الفعل على الترك والرجحان
غير خارج عن الوجوب والندب اذ هو قدر مشترك بينهما فرجحان الفعل بما من بالتعين
والزيادة التي احتمل بها الوجوب وهو الدم على الترك مشكوك فيها فلا ثبت بالشك
فتعين الندب اذا اذا لم يظهر قصد القربة فالغالب في فعله ان لا يكون معللة وكل
مكروها فيكون واسطا بين الواجب والمندوب والمباح فان القدر المشترك وهو رفع الحرج
عن الفعل محقق بالتعين فيجب القول به وما اقتضى به الواجب المندوب في ترجيح الفعل على
الترك فمشكوك فيه لا يثبت الا بدليل فتعين كونه مباحا والجواب قلنا في اقواله
الاجماع على ان المتابعة في الفعل انما يجب لوجوبه فاذا كان غير واجب فاتباع ما ليس
واجب غير واجب ومطلوبه غير معلوم ووجوبه والامر محمول على القول بالاجماع على انه حقيقة
فيه والكلام حقيقة في انفس المشترك لا بيع والقول راجح ولو عم فالتعريف فعل يشعر على
وجوبه فلو استفيد وجوبه من الامر دار على ذكر الدعاء قلنا يرجح القول واحدا ما في
به انا نجيب اذا وجب في الاسية اجد ما ليس لواجب وسوف نناقض فلا يكون الاخذ في الاسية
واجبا فتى كيف الفعل فلو وجب في الاسية دار على انه مقابلة بالباكم بالفعل فرجح القول
وقد مر تقرير في الاسية ومطلق فعله لم يثبت وجوبه ليكون ما يجاب فعلنا منا سبين
في هو الوجوب غير انه الاتباع وعايه ما عرف دلالته على مساواة حكمه الحكمة وجوبا وندبا
واما جوابه لا يلزم اتصاف جميع افعاله بما الوجوب يجب فعلنا لا يدفع ما ذكرنا الا دليل
على الندب بعد ان ثبت في الاجوبة عن انه المعاب الغير المختارة وذكرنا على التعريف قيد اما
لجواب عن ادلة القائلين بما الوجوب على ترتيب اولهم فاجاب على الاية الاولى

وفي قوله فاتقوه ان المراد بما السابقة فيها السابقة في القول وفي اتبعوه بان المراد
بما السابق فيها المتابعة في القول اي اتبعوه في الاقوال وسوا شمال وامره اذ الضمير
في فاتبعوه عايد الى الشخص الرسول وسوا خبرا واو لا ومع لا اتباع سخفه فلا بد من اضمار
سبع وقلنا ان يضمر اقواله او افعاله اي اتبعوا اقواله وافعاله بكم لا يجوز اضمار الحال لانه
العقد الاجماع على ان متابعته فعله انما كب علينا لوجوبه عليه فان كان العقد غير واجب
عليه لا كب متابعته علينا لان متابعته ما ليس لواجب غير واجب ومطلقه اي مطلق
فعله غير معلوم لنا وجوبه عليه لاحتماله او الندب واذا لم العلم وجوبه لم يحقق متابعته
على صفة الوجوب لانه كوزان يكون غير واجب ومتابعة ما ليس لواجب غير واجب
او نقول انه لما وجب اضمار شيء فاما ان يضمر اقواله وافعاله او لا يجوز اضمار هما معا اذ
الاضمار انما يصار اليه لضرورة صحة الكلام فيقدر بقدرها وهي تندفع باضمار احدهما
واضمار اقواله اولى لان وجوب متابعته اقواله متفق عليه ووجوب متابعته
افعاله مختلف فيه فاضمار المتفق عليه اولى وان وجب اضمار الفعل لكن الاتباع انما يكون
في فعل على صفته لانه عبارة عن الاتيان به على الوجه الذي فعله فلا بد من معرفته
اما فيما لا يكون صفة فلا فالى ما صلت ان المضمر اما القول او الفعل الذي عاين صفته
او بما معا ان الفعل الذي لا يعلم صفته فلا يلزم متابعته فعله الذي لم يعلم صفته
واشار الى الجواب عن الثانية انا نمنع وسي قوله فليحذر الذين يخالفون عن
امره بقوله والامر محمول على القول الاجماع على ان الامر حقيقة في القول وفي كونه
حقيقة في الفعل اختلاف واحد على الجمع عليه اولى لان القول لفظ في الغالب فالحذر
عن مخالفته عن العذاب اوضح من الحذر عن مخالفة الفعل ولو سلم ان المشترك يعم جميع معانيه لا يلزم من
وجوب متابعة الفعل ان يحذر عن مخالفة الشارع فربما ان يتحذر عن مخالفته امر تندبي ووجوبه اي موقوف
على كونه ذلك الفعل واجبا لاستحالة التحذر عن مخالفة ما ليس لواجب واذا كان كذلك
فالتحذر عن مخالفة الفعل لا يستدعي وجوبه ووجوبه اذا كان لا يعرف فلا يستفاد الا من جهة
التي بركان دورا وفي لزوم الدور نظر لانه انما يلزم الدور لو كان يحقق الوجوب بنفس
الامر مستفادا من التحذير وليس كذلك لان المستفاد منه علم يحقق ويحقق التحذير فرع الشارع
لا توقف على علمنا بكونه واجبا لجواز ان يكون واجبا في نفس الامر ولا يعلم به انا التحذير
الشارع عن مخالفته بناء على ان التحذير لا يكون الا عن مخالفة الواجب واشار بقوله على ان الى
اي مع ان الى قرينة اخرى يرجح القول فيعين ان سلمنا ان الامر حقيقة في الفعل الف
دان المشترك يعم جميع معانيه ولا يلزم الدور على ذلك التقدير لا يلزم متابعة الفعل
بهذا الاية لان فيها قرينة ترجح ارادة القول بالامر المذكور فيها وهو ذكر دعاء الرسول قبله

شبكة الألوكة
www.alukah.net

في قوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا فان المراد بالدعاء القول فيكون
المراد بالدعاء القول فيكون المراد بالامر كذلك نبتغي ، على فالنظر هو الاولى بالقضاء
الواجب كما بينا في القرآن واشار في الجواب عن الآية الثالثة وهي قوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه بقوله واخذ تعالى به الى آخره بعض احد نافي الرسول انما يكون واجبا اذا
كان ما اتى به واجبا والا لم يغن واجبا فحينئذ لا يكون واجبا فالقول بوجوب فعل لا يكون
واجبا ناقص فيتوقف دلالة الآية على الوجوب على كون الفعل المأتي به واجبا فلو توقف
وجوبه على دلالة الآية على وجوبه كان دورا على ان في الآية ما يدل على ان المراد بوجوب
احد ما اتى به سوى الامر لمنع القرآن فان مقابلة ما اتاكم بما نهاكم يرجح القول فان النهي لا يكون
الا بالقول فكذلك الامر المقابل له وهو الذي يصح بعضا القرآن ويقابل ان يقول الآمر
اعم من القول والفعل فيصح اتباعه مطلقا للامر وقوله ما نهاكم عنه زجر كان مقابلا للامر
قوله ما نهاكم عنه وانكان مقابلا للامر القولي لكنه الى الاستفاد في الامر ما الاشتمال في
الفعل والقول والاشتمال في النهي لما نهى عنه وانتظم في لزوم الدور دلالة فان علمنا وجوب
الموقوف عليه دلالة الآية على وجوب الاحد لا يتوقف عليه علمنا لوجوب الموقوف على انه
وجوبه موقوف على الامر فلا يلزم الدور واشار الى الجواب عن الآية الرابعة وهي قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة بقوله وقد مر تفسير الناس وسواء كان يشمل فعل
الغير على الوجه الذي فعله حتى لو صلى واجبا وصلينا مندوبا او بالعكس سينا فلا يلزم العلم
بوجه الفعل حتى يقع الناسي به واذا كان مجهولا امتنع الناسي به ومطلق فعله عليه السلام
لم يثبت وجوبه ليكون باعتقاد وجوب فعلنا ما سيبين به فجوز ان يكون ما فعله
مندوبا او مباحا كان بعض افعاله غير واجب عليه فلا يكون في الآية دلالة على وجوب
اتباعه في كل فعل يعلم صفته فلا يثبت بها دعواهم وبهذا الجواب بعينه على انه الاتباع
وهي الآية الخامسة وهي قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان
اتباع الغير سواء الانسان يمثل فعله على الوجه الذي فعله فيه الوجوب والندب كما ان اباحة
كما ذكر في الناسي فلا يكون اتباعي واجب كل فعل علينا وليس جميع افعاله واجبة علينا فلا
يلزم المتابعة الا بعد العلم بصفته فاذا جهلت صفتها امتنع الاتباع واشار الى الجواب
عن الآية السادسة وهي قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها ليكون وعن عنها بانه
انما ذكر زيدا فيها لقوله بان عائشة انه زيد وهي هذه الآية تدل على ما اداه حكمنا فانا
علمنا ان الوجوب والندب في الاباحة ولا يلزم من هذا الضعف جميع افعاله بالوجوب
لم يثبت علينا فعلنا لتحقق الباح والندب بفعله فلا يكون في الآية دلالة وجوب متابعته فيما
لم يعلم صفته ويمنع ان خلعه كان للوجوب لانكاره عليهم ولو ظنوا وجوبها فلا يدل

آخر

من القول المجرد الثاني ان وجوب الفعل لا يستفاد من فعله بل هو مستفاد من امر النبي عليه السلام
بالتحلل واشارته وغيرهم رضي الى الجواب عما يقال لو كان الوجوب مستفادا من الامر بالتحلل
لما تاخر وا عن التحلل الى زمان وجود التحلل من النبي عليه السلام فلما تحللوا بعد تحلله عليه السلام
دل على انهم اتبعوه في فعله تقرير الجواب ان تاخيرهم التحلل الى زمان وجود التحلل من النبي عليه السلام
لم يكن لاجل انهم استفادوا الوجوب من فعله لانه قوله بل تاخروا عن التحلل لاحد امرين اما
لانهم كانوا ينتظرون نزول الوحي في ذلك او علما منهم بان التحلل قبل الطواف لا يحل لهم
من كل شيء الا النساء فاخروا التحلل لذلك النبي عليه السلام المسرور في ذلك تحللوا امتثالا
لامره السابق للاذن فعله للوجوب والفعل من غير ان يقوله عليه السلام
اذا تقع الحسنان وحب العمل وفي رواية عائشة المطابقة لمفعول القول وان حيض بحرى
فيما ثبت وجوبه كفاية من صلوة يوم وليله او كان الاصل سبوعا كثلثين من رمضان
فانا ما اختلفوا في وجوب وغيره فلا ولا يلزم من كون الفعل سببا ما للقول ان يكون موجبا
ما توجه القول وعن الندب ما سبق ومنع ان الغالب المندوب بل المباح وعن
الوقف انه ان اريد به عدم الحكم ما يجاب والندب لا دليل يحق او ثبوت احدهما
وجهل المعين فلا دل استدعاء ذلك دليلا ولا دليل لسوى الفعل هذا اشارة
الى الجواب عن استدلالهم بالاجماع وهو انا لا نم ان وجوب العمل من الفقاء والحنفيين
من مستفاد من فعله عليه السلام بل هي مستفادة من قوله عليه السلام او النبع الحنفيان
وجب العمل وسوال عروة عائشة انما كان لتعلم ان فعل النبي عليه السلام ما كان مطابقا
لقوله وامره ام لا ولتفضل الحجر الاسود ليس واجب على الرسول ولا على غيره فمنه انا نقول
عائشة ان فعله يدل على ترجيح جانب الفعل على الترك ونحن لا ننكر ذلك ولا ننكر ان كثرة
الامة له فيه واذا كان ليس بواجب فالقول لوجوب الاتباع فيما ليس بواجب ممتنع واشار الى الجواب
عن القياس بقوله والاحتياط يجري مما ثبت وجوبه كصلوة فائتة من صلوة يوم وليلة
او ثلثين او فيما كان الاصل سقوط وجوبه كثلثين من رمضان اذا كانت ليلة
مقيد فان الاصل سقوط وجوبه كثلثين من رمضان اذا كانت ليلة
ما يحتمل ان يكون واجبا وغير واجب للاحتياط فيه اذ الاصل براءة الذمة فلا يجب بالشك وما يحتمل
كونه كذلك دائم سقط وجوب الفعل فيه ولا الاصل فيه الوجوب اشار الى الجواب عن قياسهم الثاني
من القياس بقوله ولا يلزم من كون الفعل سببا ما لما اي لا يلزم من كون الفعل
بيانا للقول المجرد ان يكون موجبا لما توجه القول اليه بل يجوز ان الخطاب بالقول يستدعي الجواب
دون الفعل لما فرغ عن جواب استدلال القائلين بالوجوب شرع في ادلة القائلين

بالقائلين بالندب بقوله وعن الندب بما سبق اي الجواب باستدلال القائلين بالندب وهو قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهو ما سبق في جواب استدلال القائلين
بالوجوب وهو ان الناس بهذه فعله سوا الاتباع على الفتة الخ او تعقيبها وذلك لان
بذلك انما علمت صفته والنزاع فيه فلا يدل الا به على الماشي فيما لم تعلم صفته والجواب
عن دليلهم المعقول وهو منع ان الغالب في افعاله المندوب بل الغالب افعاله المباح
محله على اولى واما الجواب عن دليل الوقفية فهو انه ان اريد به اي بالوقف عن
الحكم عدم الحكم ما يجاب وندب وابا حة الا بدليل يدل على التعيين احدهما فمتى فان
الحكم بتعيين احدهما بحوز لا بد لذلك وان اريد به ثبوت احدهما لا بعينه
والجهل بالمعين الذي هو ثابت فهو خطا وان ذلك يستدعي دليلا ودليل سوى الفعل
ان الفرض انه وصف بمجرد الفعل ولم يقترن به دليل آخر فنعين شيء من صفاته وافعاله
المجرد لا دلالة له على شيء منها سوى سوى قطع الحج كما هو مذهب المخالفين والحج
عند عدم ظهور القرينة والترجيح عند ظهور قصد القربة كما هو مختار صاحب الاحكام
مسئلة اذا سكت عليه السلام عن انكار فعل بحضرته او في عصره مع القدرة
والعلم فان كان معتقدا لكفر فاعله كالاحتفاف بالكنيسة فلا اثر لسكوته اتفاقا وان سبق
تحريمه فسكوته وتقريره نسخ واتا فدليل على الجواز وان كان لغيره مع كراهته والقدرة
على الانكار محضورا مع استشاره محرما فيجب ان انكار معذوره دليل الجواز والفاعل
باجر الاسوة عن وقت الحاجة لا بهام الجواز والنسخ هذه المسئلة لبيان تحرير موضع
يكون سكوت النبي عليه السلام دليلا لجواز فيه وهو ان يقال اذا فعل احد في المكافحين
فعلا بحضرته عليه السلام او فعله في عصره وعلم به عليه السلام ولم ينكره عليه مع قدرته
على الانكار بل سكت عنه وقره عليه من غير نكير فلا يخلو اما ان يكون معتقدا كافرا
او لا فان معتقدا كافرا وعلم احراره وعلم من النبي عليه السلام احراره على المنع والانكار
عليه لكنه ترك الانكار في الحال لعلمه بان علم منه ذلك ولا ينفع في الحال كالاحتفاف
اي التردد الى الكنيسة فانه لو ارى كافرا يتردد الى الكنيسة فسكت ولم ينكر عليه فلا اثر
للسكوت اي الا دلالة للسكوت على جواز ذلك وابا حته باتفاق العلماء بل يبقى حرمته
كما كانت لانه قد تقرر في نفوس الامة احترازا النبي عليه على تحريم الكفر واحترازا الكافر على فعل
واعتقاده فلا فائدة في الانكار ولا التباس على المومنين بان تحريمه باق وان لم ينكر
ذلك معتقدا كافرا فلا يخلو اما ان سبق تحريمه او لا فان سبق تحريمه وعلم احراز النبي
عليه السلام على ذلك انتحريمه فسكوته عليه السلام عن الانكار وتقريرا فاعل عليه ايضا على
نسخ تحريمه في حق ذلك الشخص لانه لزم ارتكاب محرم لان سكوته عن الحرام حرام لا سيما
السكوت عما يتعلق بمصالح الاحكام الشرعية وانا لا يدان ليس ملا ضي عليه السلام تحريم ذلك

شبكة الألوكة
www.alukah.net

التعلق بسكوته عن الانكار وليس كذلك لجواز انه لم يعلم سكوته وليس فيه ما ينفي جواز كونه
وليس في الحكم بزنا مع اليقين كونه كذلك تقريره عليه السلام مع حرمته والعقوبة على الانكار فضلا
مع استبانته واظهار السنة ورتبته محرما وهو ممتنع لما حققته في عصمته عن ارتكاب المحرمات فتعين عليه
الانكار لانه بعث لهذا اثبته الناس وامرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر فعدمه
اي فعدم الانكار دليل الجواز والفاء فيه تأخير البيان اي لو لم يكن سكوته دليل الجواز لزم
تأخير النبي عليه السلام البيان عن وقت حاجته واللازم منتف اما الملازمة فلانه لو لم
يكن الجواز ثابتا عند سكوته لكانت الحاجة ماسة الى بيان عدم الجواز لان معاشر
الصحابة لو فهموا جوازه ونسخ التحريم السابق واذا كان السكوت موهما لهذا ولا يكون الجواز
والنسخ متحققا في الواقع كان العبد محتاجا الى بيان عدم الجواز ليرتفع عنه ذلك الوهم
فلو سكت عن البيان يلزم تأخيره عن وقت الحاجة وللحال اللازم باطل بالاجماع
وقد استدل الشافعي رحمه الله تعالى في اعتبار المعافة في اثبات البنت بكلا الامرين
الاستشارة وترك الانكار بقصة محرز المدلجي فانه رأى اسامة وزيدا كانا نائمين قد غطيا رؤسهما
وقد بدت اقدامهما فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض فلما ذكرت القصة
للنبي عليه السلام سر بذلك سرورا عظيما لان اسامة كان اسود وزيد كان ابيض
وكان المنافقون يتعرضون له بالطعن في نسبته فلما ألحقه به المدلجي سر بذلك عليه
السلام فدخل على عائشة رضي الله عنها وأسارير وجهه تبرق من الفرح فقالت عائشة يا رسول الله
ألا تحدثني بقول المدلجي حيث قال واذا نظرت الى اسامة وجهه تبرق كبرق العارض
المهلل فقال يا عائشة ألا ترى الى محرز كيف مر على اساقة وزيد وحكى لها القصة
فهذا يدل على ان الفقيه حتى واعترض على الشافعي بانا لا نسلم ان تركت الانكار
من النبي عليه السلام يدل على ان العافة حق بل انما ترك الانكار لقوله لان في قوله
والحق الحق اتفاق فان نسبة اسامة كان ثابتا عند النبي عليه السلام فلما وافق
قوله ما هو ثابت في نفس الامر ترك الانكار عليه لذلك القول حتى وان كان الاجماع
بالحال وهو انما قرر في القول واما الاستشارة بقوله فلانه حصل حاله يلزم منه الخصم بنا وعلى اصلهم
لان قول المدلجي مثبت للنسب عندهم لانه كان نافيا مقبول القول عندهم حتى لما كان
ذلك السكوت عن الطعن من النبي عليه السلام لاستقرار ما علموه فيه وليس القصد بما يدل
على اثبات النسب لقوله فان اللازم لا يجب ان يكون لمقدمة حقة في نفسها بل حالتها
الخصم كذلك في الانتزاع ان العافة حق عندهم اجيب عن الاول بان موافقته الحق
لا تمنع من الانكار اذا كان الطريق المثبت للحكم منكرا فان القول باتباع السند منكر مستند
وان كان اصل الشبه وقائعهم فتقرر السند الذي انكره عليه السلام قد انكر على الجملة وان

واني

والحق فهو الحق فيما نحن فيه ان الالزام حصل بقاعدة وقائع الاحوال تعلق الانكار
اولم يحصل فاذ الزم النفي في العافة لا يصح ان يكون مانعا من الانكار وكونه دليلا مستدلا
مسئلة لا تعارض بين فعليه لانهما ان تماثلا او اختلفا وتصورا اجتماعهما كالصوم
والصلوة اولم يتصورا لكنهما لا يتناقض حكمهما فلا تعارض لامكان الجمع وان تناقض كما اذا
صام في وقت بعينه واكل في مثله فكذلك لامكان كونه واجبا او مندوبا او مباحا وفي
الوقت الآخر كذلك فمع عدم رفع واحد الامور للفعلين وللاحدهما لكن ان دل
دليل على تكراره او لزم اتساسه به في مثل ذلك الوقت قضى بتعدده مع القدرة ونسخ عند
دليل التكرار في حقه لانسخ حكم الصوم المتقدم لعدم اقتضاء التكرار ورفع الوجود كحال
واقترانه كل في مثله من الامة كان ناسخا لدليل تعميم الصوم على الاثنين في حق ذلك
التخصيص او تخصيصه وقد يطلق النسخ والتخصيص على التعلق بمنع زوال التعدد به كورود
لما ذكر حكم فعل النبي عليه السلام في اثناء وتيرة الوجوب وعدمها اشار الى انه هل
يعقل التعارض ام لا فقال لا تعارض اي لا يتحقق التعارض بين فعل النبي عليه السلام
بحيث يكون احدهما نافيا للثبوت حكم الآخر اذ التعارض هو التقابل بين الشيئين
على وجه يكون احدهما نافيا للثبوت حكم الآخر ذلك لا يتصور بين الفعلين لانهما اما ان
يكونا متماثلين كفعلي الظهر في وقتين او مختلفين والمختلفان اما ان يتصور اجتماعهما في وقت
كالصوم والصلوة اولم يتصور اجتماعهما والثاني لا يتصور اجتماعهما اما ان لا يتناقض
حكماهما كصلوة الظهر والعصر مثلا واما ان يتناقض حكماهما كما اذا صام في وقت معين
واكل مثل ذلك الوقت فهذه اربعة اقسام ولا تعارض في شيء منها اما في الثلثة
الاول فلامكان الجمع لعدم النفي في بين شيء من حكميهما شيء منهما واما في الثلثة الاول
فلامكان الجمع لعدم النفي في واما في الرابع وهو ما تناقض حكماهما فلامكان كونه الا
كون الفعل واجبا او مندوبا او مباحا في وقت وفي الوقت الآخر كذلك فمع عدم ان
يكون احدهما رافعا او مسقطا لحكم الآخر لانه لا عموم للفعلين وللاحدهما فلا يلزم
وقوعه في وقت الا كونه مشروعا في ذلك الوقت سواء كان واجبا او غيره فلا ينافي قبله
وقوع ضده في ذلك مثل الوقت بخلاف ما لو كان له عموم لاقتضى تكون وقوعه
في وقت على صفة فقد يكون منه مشروعا في مثل ذلك الوقت في تلك الصفة فكان
وقوع ضده في مثل ذلك الوقت بخلاف ما لو كان له عموم لاقتضى حينئذ تكون وقوعه
في وقت على صفة فقد كونه مشروعا في مثل ذلك الوقت على تلك الصفة فكان وقوع
ضده في مثله منافيا فلم يقع التعارض بهذا بالنظر الى نفس الفعل فمن غير ما
يدل عليه من كونه او وجوب التأسي به فانه دل دليل على وجوب تكراره عليه في مثل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

الوقت او على لزوم ما مع الامة اى اقرارهم واستمرارهم به في مثل ذلك الوقت فليس اقرار
النبي عليه السلام وبعد ذلك الفعل كما لو اكل في مثل الوقت الذي صام فيه قبله مع القدرة
على ذلك الفعل هو الصوم ومع تذكره دل اى تلبسه بذلك العدد على النسخ ودل انكاره
في حقه عليه السلام وان الاكل ان النبي عليه السلام تاركا للواجب وهو غير جائز او لهذا دليل
على نسخ حكم الصوم المتقدم لان النسخ حكمه اما رفع مقتضاه في مثل ذلك الوقت وهو
غير متصور لعدم اقتضاء ذلك الفعل التكرار ورفع ما لم يثبت لا يتصور او رفع نفس
الواقع في الزمان المتقدم وهو ايضا محال لان رفع الموجود محال او امرار النبي عليه
السلام مرتكل مرتامنه في مثل ذلك الوقت مان راه ياكل ولم ينكر عليه كان اى
اقراره على الاكل ناسخا للدليل المفيد وجوب الصوم على الامة في حق ذلك الشخص الخاص
مخصصا لذلك الدليل الدال على خروج ذلك الشخص عن حكم ذلك العام وان الخاص
النبي عليه السلام تاركا للواجب وهو غير جائز وان جعله ناسخا او مخصصا ثانيا وعلى ان
اخراج بعض افراده العام عن حكمه مترددا بين النسخ او التخصيص باعتبار اشتراط الوصل
في التخصيص وعدم اشتراطه على الاختلاف المشهور ولا يكون اقراره عليه السلام
لرتكل ناسخا لحكم فعل النبي عليه السلام ولا مخصصا له لانه لا دلالة له بعمومه على العموم
والتكرار حتى يكون الاقرار ناسخا او مخصصا او قال او مخصصا له لانه دلالة لفظه
على العموم والتكرار حتى يكون الاقرار ناسخا لان السنة لقوته ناسخا لمطلقه عليه
وان ارد بقوله وقد يطلق النسخ والتخصيص الى اخره الى الجواب عما يقال قد ذكرتم ان
النسخ والتخصيص لا يردان على الفعل لعدم دلالته على التكرار والعموم وقد وجد
في الشرع اطلاق النسخ والتخصيص الى اخره على الفعل فانه يقال بان الفعل الفلاني
منسوخ او مخصوص فقرر الجواب انه قد يطلق على الفعل بانه منسوخ بمعنى زوال التعبد
به ان علم ثبوت التعبد بمثله في مثل ذلك على طريق التجوز اطلاق للملزوم على
اللازم لان النسخ يستلزم عدم ثبوته في الزمان الاتي لعدم النسخ فالمطلق النسخ
ويريد به عدم الثبوت الذي هو لازمه مجازا لعدم امكان المحافظة بعدم الدلالة
على العموم ... اذا تعارض فعله وقوله فان لم يدل دليل على تكريره في حقه
ودل على انه كان به فيه واقتضى القول به فان تقدم الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت
ثم قال لا يجوز لي مثل هذا الوقت فلا تعارض لامكان الجمع لعدم تكرار الفعل فلم يكن رافعا
لحكمه في الماضي ولا المستقبل وان تقدم القول كما اذا قال وجب على كذا في وقت
كذا وعلى بصيغة كان الفعل ناسخا في الحكم عند من جوزه قبل التمكن من الفعل

وهو ذهب ومنهم لم يجوزه منعه وقال الاستاذ لعدد من اجلة البصرة والا لبو معصية وان اقتضى
القول سنا فلا تعارض لعدم اتحاد محلهما وان عم وللعدم الفعل فلا تعارض لعدم اتحاد محلهما
لما مر ولا في حقنا لعدم تعلق فعله بنا وان تقدم القول فلا تعارض لعدم اتحاد محلهما وان
عم وتقدم الفعل فلا تعارض في حقنا لعدم لزوم ذلك علينا وامانه في حقه فكما تقدم
في حقنا على القول به ... لما بين انه لا يتصور التعارض بين فعله عليه السلام اذا ان
بين حكم التعارض بين قوله وفعله فقال اذا تعارض فعله وقوله الى اخره وحاصله
انه اذا كان مع فعله قول يعارضه فينبغي ان يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب تاسيه
الامة به على ارتبعة اقسام لانه لا يخلو اما ان لا يدل دليل على تكرار الفعل في حقه
عليه السلام ولا على مانبغي الامة فيه او يدل دليل على تكرار الفعل في حقه عليه السلام
الا يتبعه به او دليل على ما ينبغي الامة به فيه او يدل دليل على تكرار الفعل في حقه عليه السلام
وما ينبغي الامة به او دليل على تكرار الفعل في حقه دون ما ينبغي الامة به او دليل على
ما ينبغي الامة دون تكراره في حقه فهذه اربعة اقسام وكل قسم منها الى تسعة اقسام لان
القول في كل قسم اما ان يكون مخصصا به عليه السلام او بالامة او شاملا لهما وعلى التقدير
الثالث فاما ان يكون القول متقدما او الفعل او يجهل الحال فالمجموع ستة وثلثون قسما والمصنف
تعرض لبيان جميع الاقسام وذكر حكم القسم الاول بقوله فان لم يدل دليل على تكراره في حقه دل على انه به وقد علمت ان اقسامه الاول
ثلثة القسم الاول ان يكون القول مخصصا به وهو على ثلثة اقسام احدها ان يكون الفعل
متقدما على القول كما اذا فعل عليه السلام فعلا في وقت ثم قال في ذلك الوقت
لا يجوز لي مثل هذا الوقت فلا تعارض بينهما لامكان الجمع بينهما لان القول لا يقتضي
تكرار الفعل والفرض عدم دليل يفيد التكرار فلم يكن القول رافعا لحكمه اى لحكم الفعل
في الماضي لارتفاع رفع ما تحقق والقضي ولا في المستقبل لانه حكم لا فعل المستقبل لان الفرض
عدم التكرار فلم يكن القول رافعا لعدم المنافاة بين القول حينئذ وثانيها ان يكون القول متقدما
على الفعل كما اذا قال عليه السلام وجب على كذا ثم تلبس بصيد اى بصيد ذلك الفعل فيه اى
في ذلك الوقت كان الفعل المتاخر ناسخا لحكم اى لحكم القول المتقدم عند جواز نسخ حكم الفعل
قبل التمكن منه الفعل كما هو مذهبنا ومذهب الجمهور ومنهم لم يجوزه اى نسخ الحكم قبل التمكن من الفعل
كما هو قول المعتزلة منعه اى منع كون الفعل ناسخا لحكم القول وقال الاستاذ واحد العدد ان بعد الفتح
عليه السلام صدر ذلك الفعل في ذلك الوقت اى قبل ما العصمة اى لعصمة النبي عليه السلام
من المعصية كما هو الحق والا اى وان لم تقل بعصمته منها فهو اى ذلك الفعل لعصمته منه وما شابه
ان يحمد الحال فلا علم المتقدم والمتاخر والمصنف لم يتعرض له لانه بذكره في نظائره من القسم

قبل التكرر من الفعل كمقتضى القول كان الفعل ناسخا للقول على الخلاف وكان بعده كذلك ناسخا
بالاتفاق وان كان متأخرا عنه بقطع النظر عن التصور كان الفعل مخصصا له عند من لا يشترط فيه
الاتفاق وناسخا له عند من يشترط فيه ذلك وان جهل التاريخ فقيه المذاهب الاتية
بترجيح الفعل او القول او التوقف لكن المختار سوا المختار وهو العلم بالقول وهو
لعدم دليل ايثاره وليل عدم التعارض في حقنا لا دليل التعارض في حقه عليه
عليه السلام كانه قال تعارضا في حقه لا في حقنا لكذا في حقنا لا دليل التعارض
في حقه عليه السلام للوقوف الاحتياج الى بيان الحكم في حقنا ايضا لانه يصدر للبيان في حقه
وحقنا كما في سائر الاقسام وان دل على التاسي دون التكرار في حقه فان
احتمل القول به وتاخر عنه الفعل فلا معارضة مطلقا وان كان الفعل ناسخا في
حقه وان جهل فعلا مر من الخلاف وان احتمل فلا معارضة في حقه لعدم
المزاحمة والتاخر ناسخ في حقنا وان جهل فالمختار المختار وان علم وتقدم
الفعل فلا تعارض في حقه والقول ناسخ في حقنا وان تقدم القول نسخ الفعل
مطلقا فالمختار المختار هذا هو القسم الرابع من اقسام الاربعة وهو الذي
دل الدليل على التاسي الامة به في فعله عليه السلام دون تكريره في حقه وانما منه
الاول ايضا ثلثة اقسام احدها ان يكون القول متاخرا عن الفعل للمعارضة بينهما
مطلقا اي لا حقه عليه السلام ولا في حقنا اما في حقه فلانه لا تكرر الفعل في حقه لعدم
الدليل عليه لانه سو المفروض واما في حقنا فلان القول غير متناول لنا اذ التقدير
انه مختص به وما بينا ان يكون القول متقدما عليه فالفعل ناسخ للقول في حقه
ان اقتضى القول التكرار وكان الفعل بعد التمكن من العلم بمقتضى القول بالاتفاق
والا كان قبله كان ناسخا له على الخلاف وان لم يقتض التكرار وكان الفعل بعد
التمكن من العلم بمقتضى القول فلا معارضة بينهما وان كان قبله كان ناسخا له على الخلاف
ولا معارضة بينهما في حقنا وثانيها ان يجهل التاريخ فعلا مر في الخلاف وسو المذاهب
الثلاثة والمختار كالمختار وهو العلم بالقول والقسم الثاني ان يكون القول مختصا بالامر
وهو على ثلثة اقسام احدها ان يتقدم الفعل وما بينا ان يتقدم القول ولا معارضة في
شيء من القسمين منهما في حقه عليه السلام لعدم المزاحمة بينهما لعدم اتحاد المحل اذ المنتشر
ان القول مختص بنا ولا في حقنا فالحق المصنف ان المتاخر ناسخ للمتقدم وفيه
المصنف وهو ان القول اذا تاخر وصدر بعدا تمكن من العلم بالفعل للمعارضة
بينهما وان كان قبله كان ناسخا للقول على الخلاف وان اقتضى القول التكرار وكان الفعل
بعد التمكن من العلم بالقول بالاتفاق وان كان قبله كان ناسخا له على الخلاف
وثانيها ان يجهل التاريخ وفيه المذاهب الثلثة على ما سبق والمختار كالمختار وهو العلم

بالقول

بالقول القسم الثالث ان يكون القول عاما لنا وله عليه السلام وهو على ثلثة اقسام
احدها ان يكون متقدما على الفعل والتعارض بينهما في حقه عليه السلام لعدم تكرار
الفعل في حقه والقول ناسخ للفعل في حقنا ان كان القول قبل التمكن من العلم بالفعل
على الخلاف وان كان بعده فلا معارضة بينهما وان لم يدل دليل على تكرر الفعل
في حقنا وان دل على تكرره كان القول ناسخا لتكرره وثانيها ان يكون القول متقدما
على الفعل وكان الفعل قبل التمكن من العلم بمقتضى القول كان الفعل ناسخا للقول
على الخلاف في حقه لكن القول متناولا له على التخصيص وان كان متناولا له ظاهرا كان
مخصصا له عليه السلام عن عموم اللفظ في حق الامة ان دل الدليل على التاسي به فيه
فقط كان ناسخا للقول وان لا كان تخصيصا وان كان الفعل بعد التمكن من العلم
بالقول لا يكون بينهما معارضة في حقه عليه السلام وفي حقنا ان يقتضي القول
التكرار وان اقتضى كان الفعل ناسخا للدليل التكرار وان جهل التاريخ فالمذاهب
الثلثة والمختار المختار سوا العلم بالقول والمصنف اهل بعض الاقسام اعتمادا على استحواذ
الفطن بقوة ما ذكر وبخ قد استوفينا جميع الاقسام فان وانما الاجماع فالعزم
والاتفاق ايضا وفي الاصول فصل الاتفاق الامة فاعلم على المرديني ولا يشترط فان
فان اهل عصر ليسوا كل الامة وليس في ذكر اهل الحل والعقد والخروج العصمة الغفلة
والعزيمة المتفق عليها والحق الاتفاق حجة اهل الحل والعقد فزاحمه محمد عليه السلام في عشر
على واقعة فالاتفاق قسم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير والتقسيم الثالث في
تحرج الاتفاق بعضهم ان الاتفاق العامة وانما لا يخرج الاتفاق الامم السابقة والرابع
يخرج قولهم اجماع كلهم في جميع الاعصار والى من لم الاثبات والنفي والاحكام العقلية
والشرعية القول لما فرغ من مباحث الاصل الثاني وهو السنة شرع في الباحث الثالث
وهو الاجماع وجه تقدمه على القياس قد بيناه في المبادي والاجماع في اللغة له معنيان
احدهما العزم على الشيء بالتصميم فقال اجمع فلان على كذا اذا اعزم عليه قال الله تعالى
فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام
في الليل اي لم يعزم عليه وبهذا المعنى يصح الطلاق الاجماع على عزم الواحد وما بينا لا تفاق
يقال اجمع القوم على كذا اذا بلغوا عليه وبهذا المعنى الاتفاق كل لفظة اثنين فصاعدا
على امر ديني او دنيوي عقلي او شرعي يصح الاجماع وان لم يكونوا مثلين وفي اصطلاح
اهل الاصول يسمى الاتفاق الامة فاعلم على امر ديني ذكره الغزالي
في المستصفى قال المصنف هذا التعريف ليس بسديد لثلثة اوجه الاول انه ليس
بجامع لانه لا يصدق على اتفاق في عصر على حكم انه اجماع لان قولها اتفاق الاعتراض الامة

شبكة الألوكة www.alukah.net

محمد عليه السلام والالف واللام للعهد ليتعين باشتراط اتفاق كل الامة الى يوم القيمة لان
محله فما شوهد الى يوم القيمة واهل عصر ليسوا كل الامة فلا يدخل اجماع الى يوم القيمة وهو
باطل لان اتفاق عصر واحد اجماع الثاني انه ليس بحاجة لانه ليس فيه ذكر اهل الحل و
العقد فاوخلا عصر عن المجتهدين وكان محل فريضة عاميا والفتوى على امر ديني فانه
يلزم ان يكون اتفاقهم اجماعا شرعيا وليس كذلك مع صدق التعريف عليه فلا يطرد
الثالث انه يلزم من تقييده الاجماع باتفاق على امر ديني ان لا يكون اتفاق الامة
على امر عقلي او عرفي اجماعا شرعيا لانه ليس امرا دينيا مع انه اجماع فلا يمكن التعريف
ودفع الكل بالعلامة اما له الاول فانه اراد بامة محمد الموجودين في عصر فان الامة
كما يطلق على الموجودين الى يوم القيمة يطلق ايضا على الموجودين في عصر بل هو المتبادر
الى الذهن غالبا عند الاطلاق فرينته لذلك فلانه لا يكون الامر الموجودين في عصر
واما الثاني فبانه اراد بامة محمد المجتهدين لانهم الاصول والعوام اتباع لهم فقرينته ان
الاجماع اتفاق فريضة اهليته الراي ولا راي للعوام ولا حصر لهم لتعذر اتفاقهم بخلاف
المجتهدين فانهم محصورون ولهم الراي في المعضلات واما اتى بلفظ الامة لعوافي ما ورد
في القران والحديث الدال على كون الاجماع حجة كقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وكقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة والعام وان لم يدل على الخاص بوجه لكنهم
اذا وجدت القرينة قد يراد منه مجازا ولان العوام لا يخالفون المجتهدين فيلزم من
اتفاقهم اتفاق الكل فيلزم من اتفاق المجتهدين قد طوا في العوام واما الثالث
فان الامر الديني عبارة عن الامر العقلي والعرفي لان المعتبر منهما ما لم يخرج عن الدين
فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجة فيه او المراد بالاجماع حدوده
الاجماع الشرعي دون العقلي العرفي بقرينة ان الاجماع دليل شرعي فما دل عليه فهو شرعي
وما ذكر في التعريف المذكور قال المحقق اي التعريف الصحيح للاجماع ان يقال هو اتفاق
جملة اهل الحل والعقد فانه محمد عليه السلام في عصره على واقعة فخرج منه الاتفاق بعض
الى قول الافعال والسكوت والتقرير فان الاتفاق لهذه الطرق الاربعة على الاتحاد
والاجتماع اجماع والقيد الثاني وهو قولنا جملة اهل الحل والعقد يخرج اتفاق البعض فانه
ليس باجماع ويخرج ايضا اتفاق العوام فانه ليس باجماع ايضا والقيد الثالث وهو قولنا في
امة محمد عليه السلام يخرج اتفاق اهل الحل والعقد في الامم المتقدمة فانه ليس باجماع لان
اتفاق اجماع فرضا يض بدء الامة والقيد الرابع وهو قولنا في عصر اي عصر كان يخرج لزومهم اشتراط
اجتماع كل الامة في كل الاعصار فانه لو لم يكن هذا القيد بلزم ان الاجماع لا يتحقق الا

ان اتفاق جميع اهل الحل والعقد في جميع الاعصار في اليوم العسيم فاقد وجد الاجماع ان اتفاق اهل كل عصر حجة
كما ذهب اليه المجتهدين والقيد الخامس وهو قولنا على حكم شرعي يخرج اتفاقهم على الامور الدنيوية
كالامور العقلية والشرعية فانه ليس باجماع والقيد السادس وهو قولنا في الحادثة يخرج اتفاقهم
في الاحكام المتفق عليها بين الامة فانه ليس باجماع لانه لا فرض العصر يزيد في الحادثة يخرج
كذا ذكره ابن الحاجب ان الاجماع انقراض العصر لا يشتهر مع سبق خلاف مستقر وهو حي مرتد قبل انقراض
وهو عالم بالمسئلة خلاف مجتهد مستقر قال سلمه وتبعه بعضهم قالوا ان الكلام عن دليل ينتظم
احالته العادة والا لعلم ان لو فرض فاكد بتباين قراهم ودواعيهم المقتضي للاختلاف كما يحيل العادة
اتفاقهم على اكل معلوم واحد في وقت واحد فلم لم يحل اتفاقهم لعدم الداعية وانما يكون
ان لو لم يكن نفس الاجماع كافيا وفيه النزاع ولا يمنع الاتفاق والدليل الظني فان اهل

الكتابين والفلاسفة والمجوس متفقون على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
وهي قطعية العالم والتشبيه استدالي شبهة ناقصها القواطع فكيف يمنع على ظني
لا يعارضه قطعي وضعيف ما يتلوا به لعدم الداعي اليه مع انتقاض ذلك بالواقع منه
اجماع الكل على اركان الاسلام وغيرها من الاحكام التي لم يكن طريق عليها ضروريا
والوقوع دليل التصور اقول لما فرغ من تعريف الاجماع شرع فيما يحتج به على اثباته يكون
الاجماع حجة وهو البحث في امكان وجوده وفي امكان الاطلاع عليه وفي نقله وفي كونه حجة
فهذه اربع مقامات وبدء بالمقام الثاني في النظر في المقام الاول واختلفوا فيه فاثبته الجمهور
وقالوا لا يمكن ثبوت الاجماع وانفاه بعضهم وهو النظام وبعض الشيعة وذكر انه لا يمكن
ذلك فانه لو تحقق اتفاق المجتهدين على حكم واحد قالوا اما ان يكون لامكانه في الاستدلال
على المشاهدة لو كان اتفاقهم على حكم ممكن كذلك الاتفاق اما ان يكون عن دليل او لا
عن دليل والثاني باطل والا لزم اجماعهم على الخطاء وهو ممتنع فلم يبق الا ان يكون عن
دليل وذلك الدليل اما ان يكون قطعيا لا يحتمل التاويل او ظنيا يحتمله وعلى معتقده
لا جواز ان يكون ما سمعه من الشارع او ما شاهده من فعله او تركه على خلاف معتقده
لغرض من الاغراض مثل التقية عن عنى لغة الجمهور او غيرذلك والعبرة للاعتقاد دون
اللفظ والفعل وتعذر الاطلاع على معتقده وحده فيما قال او فعل وحصول اليقين
فان تقييد ذلك حصول العلم بالاجماع لانه لا يمكن ادعاء اجماع منهم ان واحدا لم يقل فيهم في البلاد
المتباعدة في زمان متطاول وسفر اجتهاد بعضهم فرجع عن ذلك الراي قبل قول الباقين او الوصول
اليهم فلا يحصل الاجماع حينئذ لرجوع بذاه الاحتمالات لا يحصل العلم بوقوع الاجماع وانما قال قبل
الوصول لان الباقين لا يرجوعه بعد الوصول الى الباقين واتفاقهم عليه لاحتمال رجوع في الاجماع
فهو كاذب وانت ترى الجواب عما ذكره بقوله قلنا ما ذكرتم يناط بالعلم الى عدم

واجمعوا على تقديمه على قواطع الادلة فكان قاطعا والا تعارض الاجماعان
تقديم غير القاطع بالاجماع لما فرغ من بيان ثبوت الاجماع وثبوت
الاطلاع عليه وتعلقه شرع في بيان المقام الرابع وهو كونه حجة فقال الحق
ان الاجماع حجة قاطعة يحكم العمل به عند الجمهور العلماء خلافا للخوارج
من المعتزلة والشيعة والنظام فقد قرانه انكر امكانه فاذا ان تيكر كونه حجة
واما الخوارج فقد صح عنهم ان اجتماع الصحابة قبل التفرق ووقوع الفتنة منهم
حجة وبعدها ليس بحجة واما الشيعة فقالوا قول الامام المعصوم هو الحجة بذاته
وان انتشار لا تفاق غيره واختلافهم وليس احد ابن حنبل ممن انكر الاجماع
بل مذهبه انه حجة شرعيه اذا وجد ومنع قوله مما ادعي الاجماع فهو كاذب انما هو
استبعاد لوجود الاجماع لانه انكار لكونه حجة واخلف القائلون بكونه حجة
قطعية بل هو حجة شرعية اوظنية فالمشهور عند اكثر العلماء انه حجة قطعية وهو
اختيار المصنف وصاحب ان الكلام واكثر المحققين وذهب قوم الى حجة قطعية واليه
ميل صاحب الحصول واجتج الجمهور على كونه حجة بالمنقول وهو الكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فذكر فيها ثلث آيات الاولى قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من
بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا وجه التمسك بها ان يقال اتباع غير سبيل المومنين حرام ويلزم منه وجوب
اتباع سبيل المومنين حرام لوجهين احدهما انه تعالى توعد على اتباع غير سبيلهم
وكل توعد عليه حرام اذ الوعيد لا يتناول الا المباشرة الحرام وثانيهما انه تعالى
جمع بين اتباع غير سبيلهم وبين مشاقة الرسول عليه السلام وهي كفر فتكون حرام
لانه لو لم يكن حراما لحسن الجمع بينه وبين المشاقة المحرمة والتوعد لانه لا يحسن
الجمع بين المباح والمحرم في ذلك كما لا يحسن الجمع بين الكفر وكل الخزي والتوعد بان
ان كفرت واكلت الخزي عاقبتك لان ذكر المباح حينئذ عبث لاستقلال المحرم بالتوعد
بان يقال لا مدخل للمباح في ذلك فاستحقت الحرمة المشاقة واتباع غير سبيلهم جميعا
الا انه تعالى خصه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه التمسك بها انه
تعالى نهى عن التفرق وخلاف الاجماع تفرق فيكون منهيا عنه ولا معنى لكونه حجة سوى انهى
عنه بمخالفته الامة الى هنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وجه التمسك بها ان الله تعالى

حيث وجب الرد الى الله هو الى كتابه والى الرسول اي الى سنته بعد موته بالشروط
علم اي فمعدوم بالمعدوم الاطلاع عند عدم شرطه وعند تحقق الاتفاق الشارع معدوم
فيستحيل الرد اليهما فيدل على انه اذا لم يوجد الشارع فالاتفاق على الحكم كاف عن السنة
والكتاب فلا يلزم لكون الاجماع حجة ان يكون كافيا في الحكم بنفسها واما السنة فان احاد الصحابة
رووا عن النبي عليه السلام اخبارا كثيرة رواية بمخالفة اللفظ متفقة المعنى كلها دالة
على عصمة الامة قطعا وحيث بذلك التواتر المعنوي تواترا القدر المشترك كما يشجاع على وجود
حاتم منها قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا
فهو حسن وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم خالف من خالفهم
وقوله عليه السلام من خرج عن الجماعة قد خلع ربقة الاسلام من عنقه وكونها بمعنى قوله
صلى الله على غلط شاذ في الشذوذ وقوله من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة وقوله
عليكم بالسواد الاعظم وقوله من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك من
الاخبار التي لا تحصى كثرة مما اجتمع الكل على صحته من الصحابة والتابعين على العمل بها الى زماننا
وهذا لم ينكره ولا واحد فهذا واقع فلو لم انها صحيحة قطعا لما باعت الامة بالقبول ويقضي
العادة باستناع الاتفاق على قبول باطل واما المعقول فذكر منه دليلين احدهما ان
جميع اهل الحل والعقد اجمعوا على القطع بحطئة المخالف للاجماع فلو لم يكن قطعا لكان
كان العادة بحكم اجماع بعد العدد من العلماء المجتهدين على قطع بحكم شرعي فرد لبعد
قاطع والا على ما اجمعوا عليه في الحكم نوجب حكم العادة تقدير نقض قاطع والا قطع
بحطئة المخالف للاجماع وحقيقة بحطئة المخالف يقتضي حقية الاجماع وهو المطلوب وثانيهما ان
العلماء اجمعوا على تقدير الاجماع على الادلة القطعية واجمعوا ايضا على ان غير القطع
لا يعدم على القطع فوجب ان يكون الاجماع لانه لم يكن قطعيا لزم تعارض الاجماعين
ان احدهما يقتضي تعدم القطع على غيره والاخر يقتضي عدمه والعادة يحيل وقوعه التعارض
بين اجماع الجم الغفير والعقد المحققين كان فيصل مشروطة بسلامة الرسول
سلمنا الاتفاق ولكن سبيل غير المومنين الكفر والاثم في المومنين للاستغراق فاين
الاختصاص باهل عصرهم انه يعم الى هل السبيل مفرد فلا يعم وان لو جب متابعتهم فيما قالوه
مساغا وقد حكموا اما باحته وقد وجب اتباعهم في اجماعهم على جواز الاجتهاد في الحكم
قبل انه اتفاق عليه وقد حكموا باباحته ولو جب اتباعهم في اجماعهم على جواز الاجتهاد
في الحكم واتباعهم في امتناعه بعده وهو تناقض فتعين ان ذلك لمتابعة سبيلهم في اتباع
الذي عليه السلام وترك مساقته او في الايمان وهو راجح لان اللفظ في بنية عليه السلام
وان اجماع خاص بما بعده والبقاء مشروط بالسنة وبين الهدى بدليله فلزم بقدم
وسلمنا كون الاجماع حجة ولكن نفس الاجماع وغيره كاف عنه سلمنا ان الاطلاق لكن المراد

المؤاخذة الدليل المعقول لا في الاجماع فما طريقه الاجتهاد ومع هذا الاحتمالات
لا تفيد القطع بعصمتهم عن الخطأ في الاجماع الذي هو المطلوب الثالث وان
سلمنا افادته هذه الاحتمالات عصمتهم عن كل خطأ وضلال فلم قلت بجواز ان يراد
بالامة كل من امن به الى يوم القيمة فيخرج اجماع اهل عصر عن كونه حجة لانهم ليسوا
كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم الرابع وان سلم انه يمتنع امتناع
الخطأ والضلال عن الاجماع في كل عصر لكن لا يلزم منه كون الاجماع حجة على
وانه لا يجوز مخالفته مع التقدير ان كل مجتهد مصيب في الفروع فلم قلت بوجوب اتباع
غيره فلا يفيد كونه حجة على كل مجتهد دليل على القايل بان المجتهد كالمفتي والمفتي و
المطلوب كونه حجة مطلقا ثم ذكر الاعتراض على الاحتجاج بالمنقول اما على
الدليل الاول فلان لفظه مصادرة على المطلوب لاشتماله على الدور من
وجهين الاول انكم اثبتم الاجماع بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على
القطع بخطئه مخالف الاجماع فيكون حجة فيما شاء الاجماع نفسه الثاني
انكم انما تثبتون كون الاجماع حجة قاطعة متوقف على ثبوته على كون الاجماع حجة حيث
قلتم الاجماع دليل قاطع فلو كان الاجماع قاطعا في خطئه المخالف بعد استتمام وجود النص القاطع
باجماع هم على القطع بخطئه مخالف الاجماع والاجماع على القطع بخطئه مخالف لفظه
انما يفيد وجود نص قاطع لو كان الاجماع حجة متوقف على ثبوت النص القاطع على
كونه حجة فلو توقف كونه حجة على ثبوت النص القاطع لزم الدور واما ان الاعتراض
على الدليلين فان مقتضاه بيان ان الاجماع انما يكون حجة اذا بلغ المجتهدون عدد التواتر
وبيان ان ذلك مقتضى الاول فلان العادة انما تحكم باجماع العدد الكثير على
القطع في حكم شرعي من غير قاطع اذا كان عددهم على حد التواتر فيلزم ان يكون عدد
التواتر شرطا في الاجماع وليس كذلك واما بيان انه مقتضى الثاني فلان العادة
انما تحكم بالتعارض بين اقوال العلماء المحققين اذا بلغ عدد التواتر فيلزم ان يكون
التواتر شرطا في الاجماع وليس كذلك وحكم العادة بهذه الاشياء انما هو موجود في الاول
في بيان المقدمة الثانية من الصغرى وفي الثاني في بيان انتفاء اللازم
والجواب اجماع غير مسبوق بمنقول عليه عند ائمة ولا جايز ان يكون بغير مستند

والا لما خفي المستند وانما تتفق به فرقة الكائنين في جهة الا فقد ذكره كاشف
وان لم يذكر لزم القواعد عليه والسبيل الطريق فلا تخصيص بمعنى ولا غيره وان كان
اللفظ مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يعلم الا بعد العلم بكونه من المؤمنين
حقيقة الا على المتصفين به وفي مات او لم توجد ليس بمؤمن حقيقة على ان المراد
على مخالفته سبيلهم والحد على ذلك يكون الحاد غير مراد لمخالفته والمن خرج
فالمخصوص حجة لما سياتي ويجب عموم لفظ السبيل لما مر ودفع الثاني فنقول
ان فعلهم المباح اذا كان سبيلا فكلهم كذلك اذ ترك سبيل ولا يلزم مخالفة
الاية الا وجوب اتباع الفعل في نفسه واتباع الفعل في اعتقاد جواز الترك وبذلك
الدليلان تخصيصات للسبيل من غير ضرورة فلا يقبل وبتبين الهدى شرط
الوعيد على المشاقة لاقتضاء اللام له عرف الهدى اولا والا لا يكون مشاق
والبقاء قيدين الاحكام الفروعية ليس شرطا في المشاقة فان فرقتين عدل الرسول
وعاد عنه كان مشاقا وان جعلها فلا يكون شرطا للوعيد بالاتباع والحق ان الاية
ظاهرة لان ظاهره وجوب لا يصح التمسك الا بالاجماع وهو دور ولا يلزم هذا القياس
المثبت فاعتبر وان ان نظر فيه لم يثبت بالقياس واستراط المعصوم ممنوع عما تقرر
في الكلام ولكونه تخصيصا من غير ضرورة على ان التوعد لا حق باتباع غير سبيلهم وعند
باتباع غير سبيل المعصومين وهذه وهو خلاف الظاهر وغير المعارضة انه لا يتبادر
بين ما اشتهاه فيكون الاجماع حجة وبين كون الكتاب حجة ما لكل شيء وعن الثاني
القول بالموجب فانا لا ننازع في كون الاجماع حجة ورود ذلك الى الكتاب والسنة
فاشتباه بهما وعن الاخير بان المراد كلهم واحد منه لانه ولا يلزم من جواز المعصية
على الافراد جوازها مع المجموع ولو دل فالجواز عقلا فلا يلزم الوقوع ويكفي بهم عليه
السلام ان يكون في المايتين والكافر منهم الحكم بعصمته وبان مات ولم يقض علم
ان الله تعالى يعلم بعصمته ليعلم العلم بذلك منه كونه مبدا عنها وترك معاد الاجماع
كذلك ليس بحجة على انه معارض بما دل على نقايضه من قوله تعالى لهم الحجة لا يزال طايفة
من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيمة ويجب حمل النهي عن التفرق على العموم
والا لما فاد عين ما افاده الامر بالاعتصام فالاصل العكاسين ودون التاكيد والام
في انهم انما هو اهل كل عصر عند تقدير وجودهم وجمعهم كما سياتي وان كان الاجماع يستدعي
دليلا فلا نحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قياسا والسوال الثاني مشكل
واما السنة اما دالا ان العلم القطعي حاصل من مجموعها فقد تقدم واما الاحاد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

ثم اجاب عن الاعتراض على الدليل الاول ثم المعقول بانه لا يلزم لجواز ان يكون الاجماع حجة بنص متوقف على كون الاجماع حجة غير يلزم الدور بل يكفي في كون الاجماع حجة بنص قاطع مستفاد عن وجود صورة من صور الاجماع واستفادة ثبوت ذلك النص من وجود تلك الصورة من صور الاجماع بطريق عادي وهو حكم العادة بان مدار الاجماع من سوار المجتهدين لا تحقق بدون نص قاطع نادر لا يكون الاجماع حجة فلا يكون دورا لان استفادة وجود تلك النص من وجود تلك الصورة بحكم العادة لا يتوقف على كون الاجماع حجة فان العادة تحكم بمجيء الامة اجتماعهم بدون نص قاطع سواء كان الاجماع حجة ام لم يكن فاجاب عن الاعتراض على الدليل الثاني في المعقول بان قولهم بحالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع فيما يكون اذا بلغ عددهم عدد التواتر وليس بشرط عندكم ممنوع فلا نسلم بان العادة انما تحيل ذلك اذا بلغ حد التواتر بل العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين المجتهدين على القطع في شرعي من غير قاطع سواء بلغ عددهم التواتر او لا وكذا العادة تحكم بامتناع وقوع التعارض بين اقوالهم سواء بلغ عددهم عدد التواتر او لم يبلغ

مسئلة لا اعتبار بالكافر فيه لان ادلة الاجماع لا اشعار لها به وهو غير مقبول القول فلا اعتبار به في حجة شرعية اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار بالكافر فيه اي في الاجماع فلا يعتبر خلافه اذا وقع موافقا بين الاول ان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة كما سبق ذكرها وادلة الاجماع لا اشعار لها انه لا اعتبار بما يعتقد قول الكافر فانها لا تدل الا على عصمة الامة عن الخطاء وكلامنا فيهم وانكافر ليس بالكبرائه والثاني في الكافر غير مقبول القول في الدين وهذا لا يقبل شهادته دل قوله في امور الدين لانه عدو له سباع في بدنه فلا يعتبر قوله في اثبات حجة شرعية وهو الاجماع ولا في ابطالها بالاخبار المخالفة سلمنا ولكن لا نسلم ان جميع الملة الى يوم القيمة لا قضاء الى ابطالها لعدم كمال المجمعين قبلها وارتفاع التكليف بعدها والفق القائلون بكون الاجماع حجة انه لا اعتبار ايضا بالفاسق في جميع اهل الملة الى يوم القيمة بمعنى انه لا يشترط في تحقق الاجماع الى ابطاله اي ابطال كون الاجماع حجة في الاحكام لانه لو لم يمكن الاستدلال به في ثبوت الاحكام ما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجمعين قبلها واما يوم القيمة فلارتفاع

التكليف لعدم لزوم القيمة مسلم ولا يكون الفاسق واغيره الذين لا يعتد بقولهم في الاجماع حجة لفقدهم وصف العصمة ولا يمنع كونهم متصفين بالعدالة اذ الاجماع انما كان حجة لعصمتهم ومخالفته حكم المجموع لحكم الافراد وجايز ان يكون الله تعالى قد جعل من اهل الاستدلال ما يثبت الاجماع وليس هو في الواقع كذلك والجنون والسفه مشكوك في عدم اعتباره

والاعتبار ايضا في الاجماع بقول العامي بل اتفاق اهل الحل والعقد كاف لانعقاد الاجماع سواء وافق العوام ام خالفوا وهو مذهب جمهور العلماء واعتبر القاضي ابو بكر الباقلاني قوله ان اشترط موافقته في انعقاد الاجماع واستدل عليه بان قول الامة ان اجماعهم انما كان حجة لثبوت عصمتهم عن الخطاء بالادلة السمعية الدالة عليه الواردة بلفظ الامة والمؤمنين فيتناول العوام والمجتهدين ولا يمنع عقلا ان يكون العصمة الثابتة لهم للبيعة الاجتماعية الحاصلة من اتفاق مجموع الخواص والعوام معا واذا اصبح كون العصمة صفة للبيعة الاجتماعية فلا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ولا يثبت لافراد المجموع فلا يكون اجماع المجتهدين وحدهم حجة واشار بقوله لنا الى حجة الجمهور في وجوه الاول ان العامي مقلد لهم اي للمجتهدين فيجب عليه متابعتهم في اقوالهم ويحرم عليه مخالفتهم فلا يعتبر خلافه فما يجب عليه المتابعة ويحرم عليه المخالفة كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد تحقق الاجماع بجامع حرمة المخالفة بل عدم مخالفة المقلد اولى لعدم قدرته على الاستنباط من الادلة وقدرة المجتهد عليه الثاني ان اهل الاجماع انما يعتبر اجماعهم لان استنادهم الى الاستدلال بما هو حجة فتجب عليهم لانهم من اهل الاستدلال فيثبت لهم البتة الاستدلال بالادلة على ما يقولون فان القول من غير احتجاج بدليل وفي غير استناد الى حجة باطل والعامي ليس هو من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون من اهل الاجماع كالصبي والمجنون يجامع عدم اهليته الاستدلال فلا يعتد بخلافه وهذا قوله الثالث ان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين على عدم اعتبار موافقة العامي ومخالفته في الاجماع والادلة متطابقة فالمدرك كذلك بيان الملازمة ان العوام ليسوا مشتركين في الجلاء والغرق وغرابة غوامضه فلا يمكن ضبطهم وان اطلاع على اتفاقهم فلو كان لقولهم شرط في الاجماع لا يحصل العقد الا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تابعة لبعضهم وهم المجتهدون وحدهم فان خالف حكم المجموع جاز فيجوز ان يثبت العصمة للمجموع

ص

له عدم فهم الجهل بالشروط الجملة بالمشروط وامّا انتفاء اللازم فظاهر

فيه

فمن ادخله في اصول الفقه نظر الى قطع النظر بالطريق الاولى ومن منع منهم ادخلها نظرا الى تفاوت الرتبة ومنهم من طرد النظر الى عدم اهلية الاجتهاد وآخر فصل فاعتبر الفقه ومنهم الاصولي للكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد

اشار بقوله بيته

الى ان النظر بالامعان فيما سبق كاف فيه لكنه احتاج الى ادلى تبيينه لان الكلام لم يبلغ رتبة الاجتهاد فهو مقلد يجب عليه متابعة المجتهد ثم حصل على معتبر من فقه واصول وان ترقى عن رتبة العوام لكنه لم يبلغ رتبة المجتهد فيكون حاله متوسطا فعلى هذا من ادخله اى اصول العامي في الاجماع فشرطه موافقته او دخل الاصولي الذي ليس بفقيه الذي يحفظ الفروع ودون الاصول في الاجماع بطريق الاولى لما جهلها ومن العامي من التفاوت في صحة النظر والاهلية فان لاحدهما قوة النظر في ان الحكم دليلا حرقوة النظر في الاصول ولا قوة للعامي في شيء من ذلك فاذا اعتبر خلاف العامي فلخلافها اولى ومن منع ان يدخل العامي في الاجماع اختلفوا في الفقيه والاصولي فمنهم من ادخلها في الاجماع نظرا الى تفاوت الرتبة فانها اسهل على اهليته لعدم معتبر لم يوجد في العامي ومنهم من طرد المنع وقال لعدم وجودها فيه نظرا الى عدم اهلية الاجتهاد لها فكانا كالعامي في عدم اهلية الاجماع ومنهم من فصل اى فرق بين الفقيه والاصولي ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اعتبر دخول الفقيه دون الاصولي لان الفقيه عالم بتفاصيل الاحكام التي بنيت عليها الخلاف والوفاق فيعتبر قوله دون الاصولي ومنهم من عكس فاعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكون الاصولي اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف انواعها وكيفية استفادته الاحكام منها لمنظوقها ومفهومها كخارف الفقيه مسئله ولا نقول المجتهد المبتدع الذي لا يكفر ببدعته ومنهم من اعتبر نظرا الى وجود في مفهوم الامة والحل والعقد وفقيهه به لا يحل باهلية الاجتهاد مع ان الظاهر عدمه فيما يخبر عن اجتهاده واما بالقراين لانه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل قوله في اخباره تاخذ بالكفر ولانه لا يقلد في القشور فلم يعتبر خلافه كالفاسق المجتهد المبتدع الكانت بدعته توجب تكفيره كالمجسم علة الرفقة فهو كالكافر فلا يعتبر موافقته ومخالفته في الاجماع بلا خلاف والكانت لا توجب تكفيره فقد اختلفوا في اعتباره في الاجماع على ثلثة مذاهب او لما لا يعتبر قوله مطلقا وهو مختار المصنف وثانيها انه يعتبر قوله مطلقا فلا ينعقد الاجماع بخلافه

(ثالثها)

وثالثها انه يعتبر موافقته في حق نفسه دون غيره فلا يكون الاجماع حجة عليه ويجوز له العمل بمعتقده ويكون حجة على من سواه فلا يجوز لغيره مخالفته لذلك والاجماع ولم يذكر المصنف هذا المذهب وانما رجح القليل باعتبار قوله مطلقا لوجهين الاول انه داخل في مفهوم الامة والحل والعقد المشهود لهما بالعصمة بالمنصوص لغة المنصوص التي دلت على كون الاجماع حجة من قوله لغة لا تجتمع خرامتي وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة متناول له فان لفظ الامة صادق عليه وانه من اهل الحل والعقد الثاني انه فاسق ببدعة وفسقه لا يحل باهلية الاجتهاد وكونه من الامة فلا ينعقد الاجماع بدون قوله اذ ليس من سواه كل الامة والدليل انا دللنا فيما اذا ان الظاهر عدمه فيما يخبر به عن اجتهاده لان الظاهر من حال المجتهد ان لا يخبر بخلاف ما قام عليه الدليل عنده وادى اليه اجتهاده وان لم يكن الغالب من حاله ذلك لكن لعارض بعد فقد بقرائن احواله في مباحثته واستدلاله بما قام عندهم الجزم واذا علم عدد من مجتهد كان كغيره من المجتهدين في اعتبار قوله واشار بقوله وانا الى الاستدلال على المختار بوجهين الاول انه ليس من اهل الكرامة لفسقه فلا يعتبر قوله في اخباره في الشهادة وغيرها لوجوب التثبت في خبره بالفسق فالتحق بالكافر بجامع عدم العدالة السدادي ولا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالعامي فقيل فيه لان الكافر انما لم يعتبر قوله لانه ليس من الامة والفاسق من الامة فلا يلزم من عدم اعتبار قول الكافر عدم اعتبار قول الفاسق وكذا العامي ليس من اهل الاجتهاد لقصوره عن استنباط الاحكام والنظر فيها والمجتهد الفاسق ليس كذلك لانه من اهل اجتهاد على ان الفاسق بما لا يعتبر قوله ولا يكون اهلا للكرامة اذا لم يكن مجتهدا وكان عالما بالفقه اما اذا كان مجتهدا ولا كلام في التفريع وشارب النبيذ فاسق عند قضمه مع انه يعتبر خلافه ولين سلمنا ذلك لفسقه لا يمنع قبول قوله في فقه كقرار الفاسق والكافر كما هو المذهب الثالث وتصديقات على الاخرين قوله هذا الوقيل كان له لا عليه ويمكن ان يقال حال الحاقه بالعصبي والكافر في كونه غير مقبول القول والفتيا صحيح باعتبار عدم العدالة وهو الموثر في عدم اعتبار قوله ومجرد كونه من الامة واهل الاجتهاد لا يليق في قبول قوله لا يدفع ذلك من كونه مدنسا فاهل

الشهادة وهو ليس كذلك والتأويل في الفروع والاجتهاد لا يوجب علم قول المخالف لعدم تغير الحق فيها والمخطئ فيه معذور وإما التأويل في الأصول شبهته بالجملة فيوجب عدم اعتبار قوله والمخطئ فيه غير معذور ولهذا انعقد الإجماع دون قوله بقدم عدالله وجب تبليغه العلة كما وجب على غيره مسلم وليس بمخصوص بإجماع الصحابة خلافا لداود وواحد من زوائد لنا ان الدلالة عرفت صلة قالوا بل خطاب للموجودين كنتم خير أمة وجعلناكم أمة وسطا ولم يوجد غير متصف بالإيمان فكانوا كل الأمة ومن بعدهم ليسوا كلهم فرد دون من تقدمهم ولم يكونوا لم يخيروا من الآية ولذلك منع خلاف لواحد منهم إجماع التابعين فإذا لم يكونوا كلهم لم ينعقد إجماعهم ثم الكان عرف إجماع الصحابة فالأول كاف وإن لم يكن وجب تفاقهم عليه ليكون مباحا وهنا مختلف منهم أو في نفس وجب معرفة الصحابة لأنهم طريق معرفة التابعين فلو كان متمسكا به فما قالوا على تركه والأدلة مخصصة لهم أصح إذ كان النجوم هنا قد نابا الدين في بعدي لم يعبوا المكذب ثم نفي خلافه فوجب الاقتصار عليهم ولأنهم يجوز كل مسألة حلت من نفس أو إجماع مجتهد فيها ولو قبل إجماع التابعين في واقعة حلت عينها استلزام عرف إجماعهم أبدا اجتهادي فلف عزم أن ينقرض موت الموجودون المخالف في انعقاد إجماع التابعين لخروج بعض المخاطبين وأن ينعقد بخلاف كسلم بعد الخطاب ويلزم في كون التابعين ليسوا كل الأمة عدم إجماع المتخلفين من الصحابة فتقول إذ هم كل الأمة المفترض في الإجماع والدليل كان معلوما فإن الموافقة مختصة بالتابعين فاختصوا بما تنتهي واضح في كان النجوم لا يدل على عدم الاستناد بغيرهم فالمفهوم ليس بحجة وبهذا سقوم اللغة وظهور الكذب في الأعصار لا يستلزم عدم من يقوم الحجة بهم في الخطاء ولأنك حلت إجماعهم على تجويز الخلاف مطلقا وإلا لما تصور إجماع التابعين فيها التعارض الإجماعين بل لا بد من تقييد عدم الإجماع فارتفع التناقض وذهب جمهور القائلين بكون الإجماع حجة إلا أنه غير مخصوص بإجماع الصحابة بل إجماع كل عصر حجة خلافا لداود ومن تبعه الظاهر وجميع شيعة من الظاهرية إلى أنه غير مخصوص بإجماع الصحابة دون غيرهم استدل بقوله تعالى والمجيب لقولنا ان الآية تدل على ان الإجماع حجة من

الكتاب

من الكتاب والسنة والمعقول غير فاصلة أي غير فارقة بين إجماع الصحابة وغيرهم بل هي مساوية لها بل كل عصر مثل تناول لأهل عصر الصحابة فوجب كون الإجماع أهل كل عصر القائلون بأن الإجماع مخصوص بالصحابة قالوا على وجه الإيراد وهذا الإيراد خطأ الوجه مختار الجمهور قبلا لا نسلم بأن الآية تناولت غير إجماع الصحابة بل هي مخصوصة بإجماع الصحابة لأنها وردت بلفظ الخطاب للموجودين والأمة مثل قوله تعالى كنتم خير أمة وقوله تعالى وجعلناكم أمة وسطا وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا يجتمع أمتي على الضلالة والخطاب لا يكون الا للموجودين ولا نزاع النبي عليه السلام فلا يدخل غيرهم تحته وكذا لفظ المؤمنين لا يتناول الأمة كان موجودا في زمانه عليه السلام لأن الذي لم يوجد غير متصف بالإيمان ويكونه في الأمة وإذا لم يتناول غيرهم فكان الموجودون في زمنه عليه السلام كل الأمة بعدم وجود من بعدهم في زمانهم فكان إجماعهم حجة دون غيرهم لأن من بعدهم ليسوا كل الأمة وحدهم بدون من تقدمهم فلا يكون الآية متناولة لهم وحدهم بل مع من تقدمهم لأن في تقدمهم المتصفوا بكونهم من المؤمنين وفي الأمة حال وجودهم ودخلوا تحت الآية وبموتهم لم يخرجوا عن كونهم في الأمة وفي المؤمنين ولذلك أي لأجل أنهم لم يخرجوا بموتهم عن الأمة وعن المؤمنين منع خلاف واحد منهم في انعقاد إجماع التابعين فإنه لو ذهب واحد من الصحابة في واقعة إلى وافق التابعون على خلافه لم يكن إجماعهم منعقدا فلو كان موتهم يخرجه عن ذلك لكان الأمر كذلك وإذا لم يكن من بعدهم كل الأمة لم ينعقد إجماعهم ثم غلا هنوا بأدلة أخرى وقالوا ولئن سلمنا أن الآية لا إجماع التابعين غير مخصوصة بإجماع الصحابة لكنها معارضة بما يدل على عدم انعقاد إجماعهم من سبعة أوجه أحدها أن إجماع التابعين لكنها معارضة بما يدل على عدم لا يجوز أن يكون من غير دليل شرعي إذ القول لا عن دليل شرعي غير مقبول والشرع فلا بد أن يكون عن دليل وهو إما إجماع الصحابة إذ القياس أو النص لانحصار الدليل الشرعي على هذه الثلاثة فإن كان إجماعهم هو دراية إجماع الصحابة فلذلك الإجماع كاف في إثبات الحكم فلا حاجة إلى إجماع التابعين وإن كان عن قياس وجب اتفاق التابعين على كون ذلك القياس حجة لكونه

منافيا لاجماعهم او لو لم يكن حجة انفاقا لم يصر لانفاقهم لان المنكر لكونه حجة لا
مع غيره بناء على ما ليس بحجة عنده ولكن القياس ليس كذلك لوقوع الخلاف
بينهم في كونه حجة في انه بل ينعقد الاجماع عن قياس والكلام عن نص وجب
معرفته الصحابة لذلك النص لان الصحابة بهم طريق معرفة التابعين
بالنصوص فلا يمكنهم معرفتها الا بالنقل من جهة الصحابة ولكن الصحابة لم يعرفوا
ذلك النص او لم يعرفوه وعرفوا كونه حالا للتمسك به لما توا طوا على ترك التمسك
به واهماله والفرض انهم لم يتمكنوا به الثاني ان الاصل ان لا جماع الى قول
احد في الاحكام سوى الصادق المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه لبطلان
الخطاء والكذب في غيره لكن الادلة الواردة على القاء من النبي عليه السلام
على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق تخصصهم وادلة على كون اجماعهم
حجة مثل قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وغير ذلك في الاحاديث الدالة على مدحهم ولم يدل على كون قولهم حجة
بل يدل على خلافه حيث وبخهم بقوله ثم يفشوا الكذب بقوله ثم يمتع حتى تكون كخيانة
والشجر لا يعبأ الله بهم وبقوله ان الرجل يصيح مؤمنا وليس كافرا وبقوله ان الواحد
منهم يكلف على ما لا يعلم وليشهد قبل ان يستشهد فوجب الاقتصار على قبول قول
الصحابة على ما يدل عليه هذه الادلة دون غيرهم الثالث ان الصحابة اجمعوا قبل
ان يجيء التابعين وهو من بعدهم على ان كل مسئلة خلت عن نص قاطع اذا اجمع غير
الصحابة على تلك المسئلة لتعارض الاجماعان لان اجماع الصحابة يجوز الاجتهاد
فيها فان علمنا باجماع غيرهم وتمكنا من الاجتهاد فيها استلزم رفع اجماع الصحابة
المنعقد على التفريع الاجتهاد فيها فانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد وان علمنا باجماع
الصحابة بالاجتهاد وفيها استلزام رفع اجماع غيرهم الصحابة على منع الاجتهاد فيها
وتعارض الاجماعين محال فدل ذلك على ان اجماع غير الصحابة لا يكون حجة
اشار الى الجواب عن هذه الادلة بقوله قلت لعل الجواب عن الاول انا لا نسلم
ان الخطاب بلفظ المؤمنين والامة في النصوص المذكورة مخصوصة بالموجودين
وقت ورودها لا يتناول غيرهم او لعل خفيت بهم لم ان لا ينعقد اجماع الصحابة

بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات وورود الاخبار لانه لا يكون
اجماعهم اجماع جميع المؤمنين الى طبقين وقت نزولها لخروج بعضهم بالموت
فلا يكون حجة وكذا يلزم ايضا ان لا ينعقد خلاف من اسلم من الصحابة بعد نزولها
لكونه خارجا عن الى طبقين الموجودين وقت نزولها وكما اجمع كل من اثبت
كون الاجماع حجة ان اجماع من تبع من الصحابة بعد موته عليه السلام حجة وان خلاف
من اسلم بعد نزول هذه الايات معتبر قولهم التابعون ليسوا كل الامة بدون
من تقدمهم الى آخره قلت يلزم عليه ان لا ينعقد اجماع المحققين اي اجماع لفظ
من الصحابة بعد موت النبي عليه السلام لانهم ليسوا كل الامة اذ قد مات
واستشهد من الصحابة في زمانه عليه السلام خلق كثير بعد دخولهم في الخطاب
وليسوا الامة والمؤمنين وهو خلاف ما اجمع عليه القائلون بان اجماع فانهم
مجمعون على انعقاد اجماعهم وليس ذلك الا باعتبار ان الماضي غير معتبر كما ان المستقبل
غير منتظر ولما ان الموت الماضي من الصحابة لا يمنع دخول التابعين كل الامة المغبرين
في الاجماع فينعقد اجماعهم والكلام لبعض الصحابة قول علماء السلف اجمع عليه التابعون
قولهم وذلك يمنع خلاف الواحد منهم الى آخره قلت هذه المسئلة مختلف فيها فان
العلماء اختلفوا فيما لو ذهب واحد من الصحابة في مسئلة الى حكم ثم مات فهل ينعقد
اجماع التابعين بعد موته على خلاف الحكم الذي ذهب اليه ام لا فذهب الجمهور الى
انه لا ينعقد فهم يسلمون هذا المنع لكن لا يلزم من عدم انعقاد اجماع التابعين على شيء و
خلاف فيه بعض الصحابة عدم انعقاد اجماعهم على ما لم يخالف فيه احد منهم وذهب
قوم منه ينعقد والاعتبار بقول من مات فهم لا يسلمون هذا المنع فانهم منعوا
ان خلاف واحد من الصحابة يمنع من انعقاد اجماع التابعين والحواشي المعارضة
الاولى بانا نختار بان اجماع التابعين حصل وعرف وسيل وهو النقض قولهم لو وجد مثل
هذا النقض لوجب معرفة الصحابة له قلت لم لا يجوز ان ذلك النقض كان معلوما للصحابة
غير ان الواقعة التي يحتاج الى اثباتها بذلك النقض كانت محققة زمان التابعين
بان وقعت في عصرهم دون عصر الصحابة فاختصوا اي التابعون باثباتها
بالاجماع عليها مستندين بذلك النقض الذي الصحابة ان لم يتمكنوا بذلك النقض
مع كونهم عالمين به لعدم وقوع تلك الحادثة المفتقرة للتمسك به في عصرهم
والجواب عن المعارضة الاولى بالمنع وهو انا لا نسلم دلالة الادلة على اختصاص
كون اجماع الصحابة حجة دون غيرهم وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم

الذين اهتديتم لايدل على عدم الاقتداء والاهتداء بغيرهم الا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة خصوصا مفهوم اللقب وهذا مفهوم اللقب وكذا القول في قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي وقوله عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين من بعدي فانه لايدل على نفي الاقتداء بغيرهم مع انه ليس بمحمول على الخلافة والا لوجب ان يكون قولهما حجة مع مخالفته ما في الصحيحة وايضا الاحاديث الدالة على ذم سائر الاعصار وظهور الكذب فيها لايقتضي ان يقوم بهم الحجة في العصر وفيها وان اهلها اذا اتفقوا على شيء لم يكونوا معصومين عن الخطاء فيه لان ظهور الكذب وفشوه فيهم لايقتضي خطأهم الصدق والصواب والجواب عن المعارضة الثالثة بمنع الدلالة وهي لو كان اجماع التابعين حجة لزم تعارض الاجماعين فانه اذا يلزم ذلك لو كان الصحابة على جواز الخلاف في تلك المسئلة مطلقا غير مقيد بشرط وهو ممنوع فانه لايكفي دخل اجماعهم على تجويز الخلاف والاجتهاد فيها مطلقا سواء كان مقترنا باجماع او غير مقترن به لانه لو حل اجماعهم على تسويغ الاجتهاد والخلاف في تلك المسئلة مطلقا لما تصور اجماع الصحابة والتابعين على تلك المسئلة والا لزم تعارض الاجماعين اجماعهم على تسويغ الاجتهاد والخلاف فيها قبل الاجماع واجماعهم على المنع فيها على التعيين ومنع الاجتهاد فيها بعده وهو باطل بالاتفاق بل لابد في تقييد عدم الاجماع بغير وجب ان يكون تسويغهم الاجتهاد مشروطا بعدم الفقاد الاجماع فارتفع التناقض بين الاجماعين ووجب هذا القيد لتحقق العلم باجماعهم وبالادلة الدالة على انعقاد اجماع التابعين

مسئلة ولم يعتبر اجماع الاكثر مع من لغتهم الاقل خلافا لاحمد في رواية وللطرطوشي والرازي منا وبعضهم ان بلغ الاقل عدد التواتر منع والا جاز وان اجاز واجتهاد المخالف اعتد به على القول بان الكروه فلما كان المتفق لنا ان ادلة الاجماع متناولة للكل حقيقة فوجب الحمل عليه ولان الاكثر سوغوا الواحد الاجتهاد كما في بكر في قال مانع الزكوة وابن عباس في القول وابن مسعود في الفرائض الى غيرهم ولو كان حجة لما كروه وان نقل فانكاره مناظرة قالوا يصدق على الاكثر سكوتهم يحمون الحار وعليكم بالسواد الاعظم ولان اعتماد الامة في خلافة ابي بكر الاجماع وقد خالف قوم قلت فما زرد لذلك صح لغتهم والسواد الاعظم هو الكل لانه الاعظم والناخر من الشيعة لان

بعدهم اتفقوا اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع من لغتهم الاقل على مسئلة قولان

الاول انه لايعتبر اجماع الاكثر مع من لغته الاقل وهو مذهب الجمهور الثاني انه يعتبر وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وابي بكر الرازي من اصحابنا وابي الحسن الخياط واحد اثنين فيه في احدى الروايتين عنه الثالث ان المخالفين للاكثر ان بلغوا عدد التواتر منع خلافهم انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغوا عدد التواتر منع خلافهم انعقاد اجماع الاكثرون وان لم يبلغوا عدد التواتر لم يمنع وهو مذهب كثير من الاصوليين الرابع ان الحامة وهم الاكثر ان سوغوا عددا التواتر اجتهاد المخالف في مسئلة كان خلافه معتدا به فيها وان انكروا اجتهاد المخالف فيها ولم يسوغوه لايعتد بخلافه فينعقد اجماع الاكثر بدونه كخلاف ابن عباس في متعة النكاح والمنع في تحريم ابي الفضل فان الصحابة انكروا عليه فيها وهو مذهب ابي عبد الرحمن حرجا في الي مس ان قول الاكثر يكون حجة ولا يكون اجماعا الخامس ان اتباع قول الاكثر اولى وان جاز خلافه والقولين الاخيرين لم يذكرهما المصنف واستدل على المختار بوجهين

الاول ان ادلة الاجماع اي الادلة التي دلت على كون الاجماع حجة من الكتاب والسنة كلفظ الامة والمومنين متناولة للكل حقيقة وللاكثر مجازا اطلاقا لاسم الكل على البعض فوجب الحمل على الكل لان الاصل في الكلام العمل بالحقيقة فلا يكون اجماعا الاكثر حجة لان الاكثر ليس بكل الثاني ان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد فيما ذهب اليه مع من لغته الاكثر فلو كان اجماع الاكثر حجة لما سوغوا له ذلك ولوجب عليهم الانكار عليه ليكون خلافه حراما لمن لغته الدليل القطع ولكن سوغوا له ذلك فان اكثر الصحابة افتوا على المنع قال مانع الزكوة وخالفهم في ذلك ابو بكر الصديق ولم ينكروا عليه بل سوغوا له الاجتهاد فيه مع من لغتهم وكذلك سوغوا خلاف ابن مسعود للاكثر فيما انفرد به من مسايل الفرائض الى غيرهم قال ابو موسى الاشعري في ان النوم لاينقض الوضوء ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادر وا بالانكار والتخطئة واشار بقوله وان نقل فانكار فانكاره مناظرة الى الجواب عما يقال لانسلم ان الصحابة سوغوا للمخالف الاكثر ولم ينكروا عليه لانقل انهم انكروا عليه لتعذر الجواب ان ما نقل منهم من انكار في بعض الصور فهو انكار مناظرة في المآخذ ومطالبة للدليل لتظهر ما هو الحلال كما جرت عادة المجتهدين ببعضهم مع بعض في المناظرات واظنار المآخذ

الانكار بخطئه ورجوعه مع ظاهر قول مثل هذا الكثير على عدم السوغ الاجتهاد ولذلك
بقي الخلاف الذي وصب اليه المخالف للاكثر الى وقتنا هذا وربما كان هو
المعول عليه كيف ما كان فلو كان مخالف الاجماع المقطوع به لما كان ذلك شائعا
واشار بقوله قالوا الى استدلال القائلين بالاجماع الاكثر مع مخالفة الاقل
وقد احتجوا على ذلك بوجوه احدها ان الادلة الواردة في ان الاجماع حجة
من الكتاب والسنة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء والواردة بلفظ الامة
بلفظ المؤمنين وهي صادقة على اكثر اهل العصر وان خالفهم الواحد والاثنان
كما يقال سيتم بحيون الحمار ويكومون الصف والمراد الاكثر هم وكما قال القرآن
عربي والكان فيه الفاظ يسيرة من لغة اخرى ويقال المرجل السود ض بياض
باسنانه فكان اجماع الاكثر حجة لدلالة المنصوص عليه وما بهما لو له عليه
السلام عليكم بالسواد الاعظم وهو الاكثر فيكون الفاقهم حجة بتحقيب
ما يفهمها قوله عليه السلام عليكم بالجماعة وقوله يد الله على الجماعة وقوله
الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد وقوله اياكم والشذوذ الواحد ولا
شك بان السنة الى الجمهور اذ والشذوذ ومنهي عنه فيدل على كون الاجماع الاكثر
اجماعا متبعا والواحد المنفرد بقوله يخطئ ما تبعها الاجماع فان اعتماد الامة في ذلك
الى بكر الصديق رضي الله تعالى عنه على الحاق جمهور الصحابة عليه بمتبعته واستحقاق
للخلافة وان خالف في ذلك بعضهم كعلي وسعد بن عباده فلولا ان الحاق
الاكثر مع مخالفة الاقل اجماع عندهم لما كانت امامته ثابتة ما لا اجماع ولما صح
منهم الاستدلال على خلافته بما اشار بقوله قلنا الى الجواب عن ادلتهم اما عن الاول
فهو ان الحاق لفظ الامة على الاكثر بطريق المجاز وذلك يصح تقيده فانه يجوز ان
يقال لما عدا الاقل منهم ليسوا كل الامة بطريق المجاز وذلك يصح تقيده فانه يجوز
ان يقال لما عدا الاقل انهم ليسوا كل الامة ولا كل المؤمنين ويصح استشهاد منهم
فيجب بقاء لفظ الامة والمؤمنين على الكل ليكون الكل هو المقتضى حتى الامر ما دليل
على المنع وسواء سلم ان السواد الاعظم هو الاكثر بل المراد به كل الامة
ان يكون فوق السواد الاعظم حجة على ليس في السواد الاعظم وذلك لا يتم
الا ان يكون في عصرهم من سوى المخالف للسواد الاعظم لا نعقد قولان السواد الاعظم
حجة عليا ما لبعدهم لانهم اقل عددا منهم وكما المراد بقوله يد الله على الجماعة الكل واراد بقوله

الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد البحث على طلب الرفيق في الطريق
ولذلك قال والثلاثة ركب ولا حجة في قوله اياكم والشذوذ لان ما نحن فيه
بعد الموافقة والشذوذ المنهي المحذر منه وهو الخلاف بعد الوفاق فيجب الحمل عليه
جمعا بين الادلة على كون الاتفاق الكل حجة وبعضها وانما خالف قبل الموافقة
فليس بشاذ فلا يتم الاستدلال به والجواب عن الثالث بالمنع ايضا وهو انا لا نسلم
ان المتفقين كانوا اكثر الصحابة بل الكل اتفقوا على ذلك الان لبعضهم ناظر عن
السبقة في اول خلافته لعذر وظهر امرهم الحق مع الباقين لبعد ذلك الا ان لبعضهم
وتحقق اتفاق الكل على ان الامة لا يتصور منها انعقاد الاجماع بل البقية بحجر على
مخالفيه مسئلة والاجماع الصحابة مع مخالفته تابع من اهل الاجتهاد قبل انعقاد
ومن اشترط انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا وبعض المتكلمين واحمد في رواية
لا يعتبر اصلا لنا لو قدم قبل انعقاد اجماع الامة عند خروج التابعين المجتهد منهم ولا شك
في ان الصحابة حوفا لدين لعين الاجتهاد منهم في الوقائع ورجعوا اليهم ولو كان
باطلا لما سوغوه ضعيف لجواز ان يختلفوا لتغير مواقع الخلاف دون الوفاق
الا ترى ان قول التابع انما يعتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم وفاق
احتجوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي اقتدوا بابا الذين من بعدي
الى عمر الضي في كل الجزم وبهم مرتبة الصحبة وشهود الوحي والتاويل وهم المرضيون
ان الحق لا يعدوهم ولقضي علي رضي الله عنه حكم سريح في امتي خاصة حين قضى دام حين
اعطى الحاكم ثلثي سهمين جواب المنقوض في اجماع غير الصحابة واعتبار المرتبة
لوجب في الاوفى مع ان يقال كما الانصار مع وهم مع العشرة وباقيهم مع الاربعة
ولنقض عليه ليس للمدم اعتباره والا لانعقاد الحكم بقوله على خلاف مذهبه اولا لخلافه
على نص لمنع الاجتهاد اختلفوا في القائل المجتهد في غير الصحابة هل لغير خلافه
او وفاقه في انعقاد الاجماع ام لا لتذبب الجمهور مع الصحابة وغيرهم الى انه اذا كان العالم
مجتهدا حالة انعقاد الاجماع لغير خلافه وفاقه فلا ينعقد اجماع الصحابة بقوله من غير
وان لم يكن مجتهدا وقت انعقاد الاجماع وصار مجتهدا بعده فالمختاره وعدم اعتداد
على انقراض العصر فلم يسقوط انقراض العصر فلا يعتبر خلافه ولا وفاقه ومن شرط
انقراض العصر اعتبر خلافه مطلق فلا ينعقد الاجماع مع مخالفته سواء بلغ رتبة الاجتهاد
وقت اجماعهم او بعده في عصرهم وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل في رواية
انه لا يتقرض فلا شيء اصلا فينعقد الاجماع مع مخالفته سواء كان مجتهدا وقت اجماعهم

وصار كجهد البدعة في عصره استدلال الجمهور بقوله لنا ان الادلة انما دلت
على كون الاجماع حجة اذا كان اجماع جميع الامة دون بعضها ولا يصدق اجماع جميع
الامة عند خروج المخالف المجتهد عنهم اي اجماع الصحابة فانه لا يصح ان يقال وفاته انه
اجماع الامة بل اجماع بعضهم واجماع البعض ليس بحجة ثم اشار بقوله وما قيل الخ
الى استدلال لبعض العلماء على الوجه المختار كصاحب المحصول وكثير من الاصوليين
وهو ضعيف عندنا تقريره استدلال ان الصحابة سوغوا الاجتهاد وقلدوا التابعين
المعاصرين لهم في الوقائع التي دارت في عصرهم ورجعوا اليهم كسعيد ابن المسيب
وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي وايل والشعبي وسعيد ابن جبير وغيرهم
حتى روي ان عليا وعمر ولما رأى القضاء لم يتغير عليه فيما خالفهما وحكم شريح
عند علي كرم الله وجهه في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ولم ينكر
عليه وروي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقالوا سلوا سعيد ابن جبير فانه اعلم
مني بها وعن الحسن انه سئل عن مسئلة فقال سلوا الحسن البصري وسيل
الزهري ومالك عن مسئلة فقال الحسن مولانا فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا
وعن ابن عباس انه سئل عن التدريج الولد فقال سلوا مسروقا فانه اتانا ه
السائل بجوابه مالجعه عليه وروي عن ابي سلمة ابن عبد الرحمن ابن عوف انه قال
تذاكرت انا وابن عمر بن ابي هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال ابن عمر عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها وضع الحمل وقال
ابو هريرة انا مع ابن اخي فسئل ابن عباس لابي سلمة فخالفه وفاقته على ذلك به
اذ عرفت من الوقائع التي لا يحصى كثرته ولو كان قول التابعين بالحلال سوغ الصحابة
اجتهاد التابعين وخلافهم معهم ولما رجعوا اليه واذا كان اجتهاده صحيحا وخلافه
معتبرا ان ينعقد الاجماع مع مخالفته وهذا الدليل ضعيف فان هذه المسايل
التي جوزوا الاجتهاد والخلاف للتابع فيها رجعوا اليه مختلف فيها بين الصحابة
ولا يلزم من تجويزهم الخلاف في مسايل اختلفوا فيها تجويزهم الخلاف فيما اتفقوا
عليها فجاز ان يختص تجويزهم اجتهاده ومخالفة الخلاف منهم دون الوفاق ومحل
النزاع ما اتفقوا عليه دون ما اختلفوا فيه واشار بقوله والاشبه الى ما يقوم على اعتبار
قول التابعين مع اتفاق الصحابة بيانه ان قول التابعين اذا لم يعتد بقول العارض عصر الصحابة
او لم يكن منهم اتفاق واما اذا كان منهم اتفاق فلا يعتبر بقوله وما قيل مبتدأ وقوله
ضعيف خبره واورد ان اجتهاد التابع اذا كان مبنيا على اجتهاد الصحابة بدليل تجويزهم

اجتهاده ومخالفته في موضع الخلاف كان ينبغي ان يكون خلافه مانعا من انعقاد الاجماع كما ان خلاف
احدهم مانع من ذلك لان خلاف احدهم انما منع لكونه مجتهدا لا لكونه من الصحابة والاجماع
قول العلماء والذي ليس بمجتهد والتقييد بقوله الآتي ضعيفه لان قول التابع
بعد انقراض عصر الصحابة على الاتفاق انما لم يعتبر بعد وروده بعد انعقاد الاجماع فلا يلزم
عدم اعتباره قبل الاتفاق واشار بقوله احتجوا الى دليل القايلين بعدم اعتبار
قول التابع ما النص والمعقول والاثر فمن الصحابة اما النص من السنة فقوله
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله الصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
اهتدينا فهذه الاحاديث تدل على وجوب متابعة الصحابة وان الحق معهم
فلا يعتبر خلاف التابع لانه اذا خالفهم لا يكون الحق معه فلا يعتد به واما المعقول
الركب من المنقول فهو ان يقال ان الصحابة رضي الله عنهم مزكية الصحبة للنبي عليه
السلام فلا يزكيهم ومزكيه شهادة التنزيل والوحي النازل عليه وسماع التاويل
المنصوص منه عليه السلام وذلك مدحهم بقوله خير القرون الذين انا فيهم وهم
الذين عند الله بقوله ما النص وهو قوله الخ بقوله رضي الله عن المومنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة والرضى منه يدل على ان الحق معهم لانه ذمهم وانهم لا
يقدموا على المحظور ومن كان كذلك كان قوله حجة واتفاقه حقا ومتى ثبت هذا فلا
واما الاثر فهو انه نقض فلا علم شريح القاضي ابن عم احد حاج لام حين جعل
شريح جميع المال للاخ في الام لمنها وما روي عن عايشة انها انكرت على ابيها
ابن عبد الرحمن خلافه لابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل ان جرم
مجرى ابنته فلعصمتها وكلامه فيما بينهم وثالث فرع تقدم مع الدليل واشار
بقوله قلت الى الجواب عن استدلالهم اما عن النص فهو كما سبق في مسئلة انعقاد
عمر الصحابة لان عايشة ما ذكر واما ان احاديث انهما تدل على وجوب ان تقتدوا
بهم ولا متناع الاقتداء بغيرهم الا بطريق المفهوم وهو ليس بحجة فمنوع مفهوم اللقب
واما عن المعقول ان ثبوت مزكية الصحابة على غيرهم في الفضيلة والدرجة العليا
بهم لا يوجب اختصاص الاجماع بهم اذ لو كانت مزكيتهم وجب اقتضاء الاجماع
بهم لوجب رد قول الاقل منهم مع وجود قول الاكثر عليهم فيلزم رد قول الانصار
مع قول المهاجرين لمزيتهم على الانصار ورد قول من المهاجرين مع الخلفاء الاربعة ورد قول
بالجنة لمزيتهم على الانصار ورد قول من المهاجرين مع الخلفاء الاربعة ورد قول
عثمان وعلي من قول ابي بكر وعمر لمزيتهما عليهما ولم يقل احد مستبعد انه لم يقل احد
بان الصحابة لما مات اصحاب ابي بن عبد الله لبعد بعضهم عن بعض بل الميت والحاضر من

نبي وآله علي وفاطمة وحسنان رضي الله عنهم بقوله عليه السلام سيولد لاهل بيتي وبما
ورد اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ملاحظة غيرهن
من نهم المختصون بشرف النسب لما قدر في الآية فكانوا اهل الواحد منهم فلما ترتبت
في نساء النبي لرفع التهمة عمن وسياق الآيات تدل عليه واشارة الى علي وفاطمة
معه لا يخفين واتما ذكر الضمير تغليبا للمذكر او الخبر في الاخير على الاخيرين
وسنتي وقول العترة عطف ايتهم حجة بان الآية وهو معارض بما مضى فكان النجم
والمقتدى بالذين من بعدي واما النسب فلما اثرته في الاجتهاد والعصمة ممنوع
لما قرره في الامامة فلم يكن قول الواحد حجة بقصده ان علي لم يكن علما من علماء
دين فاذن في الآية ولو كان حجة لكان الشرك خطأ وقد خطأ في العصمة اختلفوا
في انعقاد الاجماع باهل البيت وحدهم مخالفة غيرهم فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد
وذهبت الشيعة الى انه ينعقد بهم وحدهم ويكون حجة على غيرهم ولا غرو لمن
خالفهم والحق ما ذهب اليه الجمهور واشار بالدليل على ذلك بقوله لما ما مر من
الادلة في المسائل المتقدمة وهو ان الادلة على كون الاجماع حجة انما يدل على كون
اجماع جميع الامة حجة لا على كون اجماع بعضهم حجة واهل البيت وحدهم ليسوا
كل الامة فلا يكون اجماعهم وحدهم حجة والشيعة احتجوا اما بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وجه التمسك ان الله تعالى اخبر بانه يريد او ما اراد الرجس عن اهل البيت
بكلمة انما المفيدة للحصر فنفي عنهم الرجس والخطأ رجس فينتفي عنهم فيكون قولهم حجة وانما
كان حجة واهل البيت علي وفاطمة والحسنان الحسن والحسين يدل على ذلك انه لما
انزلت الآية المذكورة لف النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال عشيرتي اليهم سولاء
اهل بيتي واما السنة فقوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي وجه التمسك انه غير الثقلان وقوله صلعم اني تارك فيكم الثقلين كتاب
الله وعترتي وجه التمسك انه غير بينهما بحرف التخيير ولم يذكر خلاف غيرهم اعتبار مع قوله
صلعم كتاب الله تعالى والعترة فلم يكن غيرهما حجة ولم يذكر خلاف غيرهم اعتبار مع قوله
انا المعقول انما نهم اي اهل البيت هم المختصون بشرف النسب وهم اهل البيت هم
اهل الرسالة ومعدن النبوة ومهبط الوحي وهم الموافقون على اسباب التنزيل
ومعرفتنا وبيت الذي صلى الله عليه وسلم وآله ومقاصده لكثرة ممارستهم اياه
وهم المعصومون عن الخطأ والمراد في مسئلة الامامة علم الكلام اسم يكون الاتم
معصوما نهم العدم الخطأ فكانوا اي فكان قولهم واقعالهم حجة على غيرهم بل قول

الواحد

الواحد منهم حجة لكونه معصوما عن الخطأ وكل قول اي فكان اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم
واشار بقوله قلت الى الجواب عنها وانتهم اما الجواب عن الآية فهو اما لانا لا
نسلم حصر اهل البيت فيهم ولا نسلم ان المراد في الرجس المنفي في الآية هو الخطأ في الاجتهاد
وذلك لان الظاهر الآية يدل على انها نزلت في النساء والنبي لرفع التهمة عنهن
ولدفع امتداد الاعين النظر اليهن لان سياق الآية وما قبلها وبعدها وهو قوله
تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول
الى قوله انما يريد الله وما بعدها وهو قوله واذكرن ما يتلى في بيوتكن خطاب
معهن فلم يدل على تفاوت الخطاب عن المذكورين وكون احاديهم وحدهم حجة واشار
بقوله والاشارة الى علي الى آخره الى الجواب على تقدير اشارة النبي عليه
السلام الى علي وفاطمة معه في الكساء وبقوله سولاء اهل بيتي لقيض ان
لا يكون الزوجات من اهل البيت واشار بقوله واما ذكر الضمير تغليبا الى الجواب
عما قال لو اراد باهل البيت الزوجات لما ذكر الضمير في قوله لتذهب عنكم
بل فانه يذهب عنكن كما قال وقرن واذكرن تقرير الجواب عن الاول
ان اشارة النبي عليه السلام الى علي وفاطمة معه بقوله سولاء اهل بيتي لا تخلو اما ان يكون
الزوجات من اهل البيت او ليس اشارته لتخصيص اهل البيت بهم فيجوز كونهن
من اهل البيت ايضا ويدل عليه ما روي عن ام سلمة انها قالت للنبي عليه السلام
الست من اهل البيت فقال يا ان الله
وتقرير الجواب عن الثاني ان تذكير الضمير في قوله عنكم لا ينافي كون الزوجات
من اهل البيت فانه انما ذكر الضمير تغليبا فان الامة وان كانت خطابا معهن
لكنه على خاطبهن باهل البيت او فضل تغليب عن من الذكور كما وحسن وحسين
لعموم الفائدة في ما يعمهما ساتذكره عنكما لان الجمع لان الجمع او اشتمل على مذكر
ومؤنث غلب حكم المذكر كما في قوله قد جاءتني حتى رؤيته اي رؤية ابراهيم عليه السلام
ربه وراي الحق يعقوب قال لو يلتي الله منه اما بجور وانا نحو وبذا نقضي ان هذا
لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت
فان الخطاب والكاف مع زوجة ابراهيم للشك لما خاطبها باهل البيت عم
لتساويه من حوالي بيت ابراهيم من الذكور والاناث وغلب الذكور فقال
عليكم واما الجواب عن الخبر فهو ان الخبر فيها لا حاد وهو عدهم الى عدد الامة
من الشيعة لا يجوز اتفاقا عن كونه مفيدا للعلم فلا يجوز التمسك به واما جواب
الرابع واشار بقوله على انه ورد كتاب الله وسنتي الى جواب آخر وهو انه سلمنا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

كونه حجة عندهم لكن لا لما صحة النقل فيما ذكروه لكن يحمل على ما ذكرناه
ابل البيت حجة ويجب ان يحمل على هذا التاويل جمعا بين الادلة لانه حينئذ
يصح التعليل بهذا الحديث وبالادلة الدالة على كون اجماع الجميع حجة دون
بعضهم واما حمل رواياتهم بالذكر لما شاع ذلك عندهم فانه رواياتهم
به ثم لما فرغ من المناقشة شرع في المعارضة بقوله فان سلمنا جميع المقدمات
فعلى معارض لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ولقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وكذا
الاولى على كون كل واحد من الصحابة حجة فلا تكون قول الكثرة
وحدهم حجة عندي من فقهاء الصحابة والثاني دليل على كون قول
الشيخين حجة وذلك يمنع كون اجماع اهل البيت مع من قبلهم حجة والجواب
عن المقبول بان النسب واقتضاءهم لشرفه لا اثر له في الاحتجاج والاستناد
الى الاحكام في مدارك واستنباط مآخذها بل الاعتماد في ذلك على البينة
النظر وجوده الذهن وكثرة المعاني لطرق ركبهم فيها غيرهم كالروحانيات
فانهن شاهدنا اكثر احوالهم من اقواله وافعاله مع كون قولهن ليس بحجة
وان كان الصحابة من الصحابة في السفر والحضر من جده وغيرهم وقولهم انهم
معصومون فهو ممنوع لما مر في الامامة ان العصمة تختص بالانبياء
ولان تركب كون الامام معصوما فلا يلزم قول الواحد منهم حجة ويعضده اي الذي
يدفع بان قول الواحد ليس بحجة وان الامام ليس بمعصوم ان علمار رضي الله
عنه لم ينكر على احد فمن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ولم يقل ان الحجة
فيما اقول مع كثرة من خالفه لانه من خلافته وظهور شوكته وتمكنه من اراه انكار
على من خالفه ولانه من خالفه غيره فلو كان قوله حجة ويكون معصوما لكان
تركه الانكار على من خالفه خطا وارتكابه للحرام وقد ورد في العصمة والادلة
باطل عندهم بانهم يجوزون الخطا عليه ولا يجوز خوفه على العصمة
والاجماع الاربعة وحدهم خلافا لاحد في روايته ولانه حازم منا ولا اجماع
الشيخين خلافا لبعضهم قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
والعطف للشركة والاستدلال عرفوا ان اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر تلف
عام فلا دلالة على الحصر في الاربعة ولو دل عوارض باطني في كالنجوم وسوء الاخرين
اختلفوا في انعقاد الاجماع بالاربعة وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي

رضي الله عنهم فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد بهم وحدهم مع من قبلهم غير بهم من الصحابة
وذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والقاضي الوحازم منا هي بنا
فيما حكاه عنه ابو بكر الرازي الى انه ينعقد ويكون حجة على غيرهم ولا يحل ذلك
لم يعتد الوحازم بخلاف زيد ابن ثابت في توريث دون الارحام وحكم برد
اموال حصلت في بيت اموال المقتضد الى ذوي الارحام وعمل المقتضد فتواه
واتقد قضاوه وكتب به الى الافاق ووافقه علماء الصحابة في زمانه وكذا
اختلفوا في انعقاد الاجماع بالشيخين وحدهما وبهما ابو بكر وعمر رضي الله عنهما
فذهب الجمهور الى انه لا ينعقد وذهب بعض العلماء الى انه ينعقد بهما وحدهما
ولا عبرة لمن خالفهما ودليل الجمهور ما سبق في المسايل المتقدمة وهو ان الاربعة
والشيخين ليسوا كل الامة بدون قولهم فلا يكون اتفاقهم حجة استدل
القايلون بانعقاد الاجماع الاربعة بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ وجه التمسك به انه عليه
السلام عطف سنتهم على سنته في الايجاب والعطف يقتضي المشاركة فوجب
اتباع سنتهم كما وجب اتباع سنته والمخالف لسنته عليه السلام لا يعتد بقوله
فكذا المخالف لسنتهم لا يعتد بقوله ايضا واستدل الاخرون وهم القايلون
بانعقاد اجماع الشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولما لم يجب الاقتداء بهما حال اختلافهما وجب الاقتداء بهما حال اتفاقهما
اشار الى الجواب عن استدلال الاولين ان قوله عليه السلام عليكم وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي عام في وجوب اتباع جميع خلفاء الراشدين من بعده
عليه السلام سواء في ذلك الاربعة وغيرهم ودلالته فيه على الحصر في وجوب
الاقتداء بالخلفاء الاربعة فلو سلم دلالته على الحصر لكن انما يدل على اهليتهم
في اتباع المقلد بهم بان يكون لواحد منهم دون اتباع المجتهدين ولو سلم ذلك لكنه
معارض لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على
كون قول كل صحابي حجة وعلى عدم الحصر في اتباع الاربعة وليس الحد
الجواب الى منا لا غير واذا تعارضا سلم الدليل الدال على كون اجماع جميع
الامة حجة دون بعضهم وهو اي قول اصحابي كالنجوم هو جواب الاخرين ايضا
والقايلون بانعقاد اجماع الشيخين لما ذكروه معارض يدل على جواز الاقتداء
بهما في القضاء ولا نزاع في ذلك مسئلة لا يشترط فيه عدد التواتر فتفاوتهم ادلتنا الاجماع قال الله
والمؤمنين صادق على جميع لم يبلغوا عدد التواتر فتفاوتهم ادلتنا الاجماع قال الله

لا يتصور مع بقاء التكليف بالدين لدلالة القطعية ولا ناقل عن المسلمين فلا يتصور
لفقهم عن عدد التواتر ولين سلم فانهم غير معلوم فكيف تعلم صدقهم في الخبر
ولم يسلم فلو بقي من الامة واحد ما حكمه قلت انكان المجموع المجتهدين فقطعنا
بالسنة انقطاع الحجة بالتكليف لانفضام العامة دان وخلو وبعض المجموع
فكذلك لامكان الدوام باختيارهم مع غيرهم وان لم ينعقد الدين وبجز
القليل من المسلمين مع القرائن المفيد للعلم وقد تعلم انما يجزم للقرائن
ولو كان المخبر واحد الجواز خلق الله تعالى في علما ضروريا واما حكم الواحد فقائل
موجبة لصدق الامة عليه وحده لا اسم عليه وحده ان ابراهيم كان امة
والاصل التغاير واللغة بخصوص الاجماع وقائل ان الاجماع متعذر والاجماع
فلا بد من الاثنين اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع فذهب
الجمهور الى انه لا يشترط وقال امام الحرمين وغيره متعذر على كون الاجماع
حجة على الادلة النقلية وبعض متعذر على الادلة السمعية لابد ان
يبلغ عدد المجمعين عدد التواتر واشار الى الدليل على قول الجمهور بقوله لنا
تقريره ان الادلة السمعية التي منها كون الاجماع حجة وردت بلفظ الامة
وردت بلفظ ان امة والمؤمنين وهو صادق على جميع لم يبلغوا فلهم
ادلة الاجماع من الكتاب والسنة لكونه كل الامة فدل على كون اجماعهم حجة
من غير اشتراط عدد التواتر للنقل والاجماع ثم اشار بقوله فان قيل الى اعتراضات
اورد ها القايلون باشتراط عدد التواتر الاول انه لا يتصور تفقد ان
عدد هم من عدد التواتر مع بقاء التكليف منها الادلة لما الامتنع لان بقاء
التكليف لا يتصور الا بقيام الحجة على ذلك والحجة على ذلك انما تكون بالنقل
المفيد للعلم بوجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحديه بالوسالة واما مة المخبر عن صدقه
وما وزد على بيان من الكتاب والسنة وادلة النقلية ولا يفيد العلم بوجود
جميع ذلك الا النقل المتواتر من اخبار المسلمين فانه لما نقل ذلك غير
المسلمين لمنابذته غرضهم في محوه واثاره ما يتصور لقلتهم بهذه الامور
فلا يمكن تفقد ان عدد هم من عدد التواتر مع بقاء التكليف ولكن العطف مدين
باق الى يوم القيمة بلا نزاع فلا يمكن تفقد ان عدد لابل الاجماع ومن عدد التواتر فانا
انه ولين سلم امكان بقاء التكليف مع تفقد المسلمين من عدد التواتر لكن
الايمان التفقيين عن عدد التواتر غير معلوم باخبارهم لانه لا يعلم قطعا الا
بجزم التواتر لكن الايمان التفقيين من عدد التواتر غير معلوم باخبارهم

لا يعلم قطعا الا بالخبر المتواتر ومن لا يعلم انه كيف يعلم صدقه في اخباره عن الدين فلا يوثق بخبره المؤمن
في الدين الثالث انه لو سلم امكان معصول العلم بخبر من ان يكون عددهم دون عدد التواتر
لكن لو لم يبق في الامة الا واحد فانه يقوم الحجة بقوله لم قلت ان قوله حجة بل يلزم الترجيح
بلا مرجح لان خبر ما دون عدد التواتر خبر الواحد ولا فرق فيه بين خبر وخبر فان التسليم
عدد التواتر خبر الواحد لا يفيد اليقين قلت في الجواب عن الاعتراضات المذكورة
بقولنا تلك انما يجزم الاول ان المجتهدين اي اهل الملة انكانوا اهل المجمع اي معهودين
في اهل العقد والحل في كل عصر ولا دخل للعوام في ذلك فتفقدهم عن عدد التواتر لا يستلزم
انقطاع الحجة بالتكليف بالدين لانفهام العامة منهم فيمكن حصول العلم بالتكليف
من اخبار المجتهدين والعامة جميعا لتحقق التواتر بالمجموع اوليس من شرط التواتر ان يكون
نقلة في كل عصر والا فحاصله مع الملازمة ما قال لم لا يجوز ان انقفض عددهم عن
التواتر ام انعقاد التكليف ان خلوا اي انكانوا المجموع غير منحصرين في المجتهدين
ان تقل بان العوام دخلوا في الاجماع واعتبر دامع المجتهدين في انعقاد ون ينقض عدد
المجموع اي مجموع المجمعين من المجتهدين والعامة من عدد التواتر فلذلك اي فلا يلزم ايضا
ايضا انقطاع الحجة بالتكليف لامكان دوام الحجة بالتكليف باخبارهم اي بالاخبار
المسلمين مع اخبار غيرهم من الكفار معهم وان لم يعتقدوا دين الاسلام ولم يعرفوا
نبوة محمد عليه السلام اذ لا يعد في حصول اليقين تفقد التواتر من المسلمين وغيرهم
فانه لا يشترط في التواتر ان يكون ناقلة من المسلمين فانا نعلم بالضرورة بنقل
الكفار وجود فرس وغيره من بلدتهم اذ لا امكان دوام الحجة بالتكليف بخبر العدد
القليل من المسلمين وان يبلغوا عدد التواتر مع القرائن المفيدة للعلم
يؤيد ذلك الجزاء لا يعد في حصول العلم بخبر القليل اذا احتفت بالقرائن
يؤيد ذلك قوله عليه السلام لا تزال طايفة من امتي يقومون بالحق حتى يأتي امر الله
اما الجواب عن التعليل فلانا نمنع انه اذا تفقد عددهم من عدد التواتر لم يعلم اجماعهم
لجواز ان يعلم ايمان المجمعين المتفقين من عدد التواتر بخبر هم للقرائن المحتفة
بخبر هم المفيدة للعلم فانه لا يعد في حصول اليقين بخبر الواحد لو اسلمنا القرائن
المحققة اذ لا امكان لخبر واحد الجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري لصدقه باختياره
اما الجواب عن الثالث فهو ان المجتهد اذا حضر في اليوم واحد فانا العصر فقد اختلفوا فيه
قبض العلماء يقول ان قوله حجة معه لانه اذا لم يوجد غيره من الامة لصدق عليه
لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله فاطلق لفظ
الامة مع دليل قوله على ابراهيم وحده والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان الواحد

هذه الاحتمالات لا يكون السكوت مع اشتهار قول المجتهد فيما بينهم اقرارا ولا
اشار الى الجواب عن هذا بقوله قلنا بان هذه الاحتمال وان كانت ممكنة عقلا
فكونها خلاف الظاهر من احوال المجتهد يعلمه المحققين من اهل الحل والعقد في
الدين وما اختاب عدم الاجتهاد في المسئلة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير
لما فيه من ابطال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوب الاجتهاد عليهم والتزموا
به وامتناع تقليدهم للغير مع كونهم مجتهدين فانه مفسدة والظاهر عدم ارتكابها
دفع هو المقيدي في الدين وضعف هذا ما نه انما يلزم ذلك ان لو وجب
على كل واحد من المجتهدين الاجتهاد في كل مسئلة بحيث لا يخرج عن اجتهاده
شيء وليس هو بموجود بل الفتاوى ان المسائل بحسب الاستفتاء فمن لا اجتهاد
لها ولم من مجتهد سئل عن مسئلة فقال لا ادري كما هو منقول عن ذلك وهو
نصف العلم واما اختيار الحكم ما ربه اجتهاده الى شيء دليل وقوفه لذلك
فبعيد ايضا مع كثرة الامارات الدالة على الحكم ما يتة النظر وان اجتهاد
لان الظاهر انه ما حكم الا والله تعالى في عليه امارات ودلائل تدل عليه
والظاهر من اهلية الاجتهاد والاطلاع والظفر بها وضعف هذا ايضا ما مالا
ان كل مسئلة لا بد وان يكون فيها دليل معين ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان كل من فقدت في اهلية الاجتهاد بحصل له الاطلاع على ذلك الدليل والظفر به
ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان كل مسئلة لا بد وان يكون فيها دليل اذ قد يقع
السكوت والاحتمالات عن دليله الذي لظفر به واما اختياره خيار الانكار للذي
وان جاز ممكنة بعيد ايضا لان المعاودة بحيث ذلك في حق الجميع لا سيما اذا مضت
عليهم ازمنة كثيرة متطاولة في زمان التفرق العصر من غير انكار واما عدم احتمال
عدم الانكار والسكوت لاعتقاده ان مجتهد وكل مجتهد مصيب فبعيد ايضا لان ذلك
مما لا يمنع المباحثة والمناظرة ولعل الكشف عن الاخذ الشرعية ومدارك الاحكام
لا يطرق الانكار بل يوقف الحق في حكم الحادثة على ما جرت به العادة بين العلماء
لما كان يجري بين الصحابة فانهم كانوا يناظر بعضهم بعضا في مسايل كما ناظر بعضهم
في مسايل الجد والاخوة وسئل ابن عباس وزيد الجدين وفي مسئلة انت على حرام
وغيرها وكذا كان يجري بين التابعين ومن بعدهم الى زماننا هذا فان السكوت
لهذا الاعتقاد لا وجه له وضعف هذا بان الرجل التعظيم في النفس من سوء الظن
يمنع من مباحثة معه فانا سلمنا انه لا يمنع منها لكن لا نسلم اعتقاد كون كل مجتهد مصيب
كما لا يمنع من مباحثة المجتهد معه فانا سلمنا انه لا يمنع منها لكن لا نسلم اعتقاد كون كل مجتهد

مصيب

مصيب كما لا يمنع من مباحثة المجتهد لا يقتضي المباحثة معه واما اعتقاد كونه للتبعيه
وخوف ثوران الفتنة فبعيد ايضا لوجهين الاول ان المنقول انما يكون فيما يكثر
المخالفة لها وليس كذلك لان مباحثة المجتهد بين ما مونة العواقب فافهم
ايمه الدين والسادة العادة ليلة التعيين فان الظاهر من مباحثتهم انما هو الحق فالفتنة
غير شية الجد والحقد والانقياد الى استماع الادلة من غالبهم فلا يفضي الى خوف
ضرر وثوران فتنة الثاني ان من اشتهر عنوانه الكتاب عايلا سوكته دلالة الخلاف
بخلاف من شهر عنه خلوه من ذلك فلا علم الخلاف للفتنة منه وان كان مخونا فاسكوته
وسطوه كما ان امام الاعظم فحي اباه دل السكوت منهم اذ من سايرا المجتهد بين
بالسكوت عنه وكتمان الخلاف عنه وسلوك طريق المسالمة معه عيش من المجتهدين
ارباب الدين ترك العيش للسلامة والاقدام على اظهار الحق للنصيحة كما روى
ان عمر رضي الله عنه حكم كملا حامل زنت فرد عليه معاذ وقال له ان جعل الله
لك على الحبلى سبيلا فلين لك ما في بطنها فانقال له فتن قال عمر لولا معاذ لهلك عمر
وكما نقل عن عبيده السلماني انه رد على علي رضي الله عنه رايه لما قال لخذ دراي
في مع امهات الاولاد فقال لعبيده رايك مع الجماعة احب الين من رايك
وحدك وكما روت امراه على عمر بين خطبته وقال ايها الناس لا تغالوا في صدقات
النساء فقال او اي امرجل زاد على صدقات النبي صلى الله عليه وسلم الا فعلت
وصنعت فردت عليها امراته وقالت اقول الله حق ان الله يقول وان اتيتم احديهن قنطارا
فلا تاخذوا منه شيئا فقال عمر امراه قالت فاصاب وعمر قال فاخطا امراه تفاد
يقول امراه كيف كان منه ومن هذا علم ان حديث ابن عباس لا ليل ولا يصح لان
عمر كان اشد الناس انقيادا للحق وليوبد عدم صحته ايضا ان عمر كان مكرم ابن
عباس وتقدمه على كثير من الصحابة ولثنايه في الوقايع وصلاحيه ولين سلم صحته
فلا نسلم ان ابن عباس جعل اثبته عذرا في عدم اظهار الخلاف بل جعلها عذرا في عدم
في المناظرة والمباحثة مع ثباته على مذهبه واظهاره قال ابن ابي هريرة مستدلا
على ما ذهب اليه من التفصيل ان العادة قاضية بان السكوت عن اظهار الخلاف
من المجتهدين في الفتيا دليل على الوفاق والرضا فيما وقع به لعدم المانع من اظهار
الخلاف لان فتواه غير لازمة غيره ولا مانعة من الاجتهاد ولا من الانكار
عليه عند ظهور ما يقتضيه خلاف حكم الحاكم قال ابو اسحاق من يحضر مجالس الحكام فيجدهم
يحكمون بخلاف مذهبه علم انه لا ينكر عليهم ولا سكوت سكوتا ناقص من ذلك فان
ادى ضرر على المجلس الحكام حكمه على بصيرة من حاله فيما ذهب اليه من غير انكار ولا
انكار من الاكفياء عليهم فان الحكام يفقدون الاحكام على وفق المقضاء فربما

اتفقت المصلحة بان حكم على زيد بمذهب وفي عمر ومذهب آخر لسبب اختلاف احوال
المحكوم عليه والمقتضي انما يتبع الادلة وان حكم الحاكم لوجب الاتباع وينقطع الخلاف
ويسقط الاعراض فلم يكن ترك الاعراض دليل الموافقة واجاب عنه بان لزوم
اتباع الحاكم قبل استقراء المذاهب عزا مانع من اعلام الخلاف واظهاره بل الظاهر
اظهاره ليعلم الحاكم ان حكمه مختلف فيه وعرض المسئلة للمركن فيه قبل استقرار
المذهب فلا يجوز السكوت الا عن الرضى سواء كان مع حاكم او مع غيره فيكون
السكوت دليل الموافقة بخلاف ما بعد استقرارها فان السكوت حينئذ لا يدل على
الوفاق لان الخلاف قد اشتهر واستقر كل واحد على مذهبه فلا فائدة في اظهار
الخلاف واجيب الجبائي بانه ان اشترطت انقراض العصر في كونه اجماعا وحجة
لان استمرارهم على السكوت في الزمن الطويل مع تكرر الموافقة فيما بينهم والتفكر
فيها ما يضعف وجود تلك الاحتمالات لان سكوتهم في تلك المدة مع كون ذلك
واضحا مما ابوا عن السكوت على انه حجة لا اجماع بانه دليل ظاهر او في العادة انه لو كان
على الخطا ولم ينكر واعليه لكنه لا يكون اجماعا للاحتمالات وان قال المخالف
في هذه المسئلة على القول المختار انه اجماع وحجة بزيادة قوله حجة لا اجماع بالسبب ان
يقال اجماع وحجة او لو قال اجماع فقط يوهم مغايرة لفظ الاجماع انه اجماع لا
حجة باعتبار انه في مقابلة ذلك القول فحسن التاكيد مسئلة اذا لم ينشر
فتوى مجتهد وجهل الخ في نقله لا يكون اجماعا لان الوفاق يستلزم سبق تصورهم
مع احتمال انه لا قول لهم فيها او لهم ولكنه مخالف او موافق ومع الجهل فلا حكم
بالوفاق المسئلة اما بان كانت فيما اذا انقرض المجتهد وانتشرت فتواه
وهذه المسئلة فيما اذا انقرض مجتهد في مسئلة ولم ينتشر فتواه بين عامة عصره ولم
يعرف له مخالف هل يكون ذلك اجماعا ام لا اختلفوا فيها على قولين الاول
وهو المختار قول الجمهور لانه لا يكون اجماعا لاحتمال الثاني انه لا يكون اجماعا
ويكون حجة الثالث امكان فيما يعم به البلوى فهو حجة والا فلا لقولين الاخرين واضح
فيما يعم به البلوى فليس اجماع ولا حجة والمصنف لم يذكر القولين الاخرين
على المختار انه انما يتصور كونه اجماعا وحجة اذا اشتهر وسبق فيما بينهم وعلموا
واسكتوا عن الانكار كما تقدم وانما اذا لم يعلموا الفتوى فيمتنع رضاؤهم واسكتهم
لان وفاقهم يستلزم سبق تصورهم لها غير مسلم فيجوز الحكم عليها بالموافقة او المنع
ثم يكفر قبل تصورها ولكن يتصورهم لها غير مسلم فيجوز الحكم عليها بالموافقة او المنع
فيحتمل ان لا يكون لهم فيها قول لعدم خطورها ببالهم ويحتمل خطورها ببالكم فيكون
لهم فيها قول لكنه يحتمل ان يكون موافقا لقولهم او مخالفا لاحتمال على السواء مع

او نقول لكنه مترد وبين الموافقة والمنع فلا يكون حجة قلنا كيف يتحقق سبق الموافقة وعند
ذلك فلا يكون الاجماع متحققا ولا يكون حجة مسئلة لا يشترط انقراض العصر
المجمعين خلافا لاحمد ابن حنبل وابن فورك وقيل ان كان سكوتيا اشترط والا فلا لنا
ان الادلة الاجماع لا يشترط واستدل ان الحجة ان كانت ان انقراض وحده فمما لا
ادعى الاتفاق فيكون موهما موثرا في كون اقوالهم حجة فلا يصح كموت الرسول
فقبل الاتفاق وحده وهو ضعيف لجواز ان يكون فتح الفاء شرط بعدم
مخالف في عصرهم وحاله ذلك محل النزاع والحق ان قول الرسول مستند الى الوحي
فلا يقاس عليه قول غيره بخلاف غيره فان قوله غير اجتهادي فيقاس عليه مسئلة استدل لا يشترط
لما تصور اجماع فلا حق المجتهدين وكونه حجة من لقته الاقلين في عصرهم وهو ضعيف
اما لان اللاحق لا دخل له في رد ائمة عز اشترط او لان اشترط انقراض عصر المجمعين
اولين حاصة اقول اختلفوا في انقراض العصر هل يشترط في انعقاد الاجماع ام
لا على اربعة اقوال الاول انه لا يشترط مطلقا قبل الاتفاق في ساعة واحدة كما في فتيا
يجوز له العدول بعده لمن لقته الاجماع وهو مذهب الجمهور من الصحابة وغيرهم من الشافعية
والاشاعرة والمعتزلة الثاني انه يشترط مطلقا وهو مذهب احمد ابن حنبل
والاستاذ ابي بكر ابن فورك فيجوز مخالفة المجمعين ما بقي واحد منهم ويجوز موتهم او بعضهم
الرجوع عن قولهم بعد اجماعهم ويجوز لمن اجتهد بعد اجماعهم مخالفتهم فاذا ماتوا
ما جمعهم قوم فانهم الثالث ان الاجماع الكائن سكوتيا بان يفتي البعض
وسكوت الباقين بالانقراض العصر شرط في انعقاده والا اي وان لم يكن
الاجماع سكوتيا بان يكون الاتفاق بتصريح اقوالهم او افعالهم او بهما معا فلا
يشترط انقراض العصر وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني واختاره ابن الحاجب
الاحكام الرابع انه ان الاجماع الكائن مستنده القياس اشترط فيه انقراض العصر
وان كان نفاة القياس كالشيعة وهو مختار امام الحرمين والمختار هو القول الاول
واشار بقوله لنا الى آخره عليه وهو ان ادلة الاجماع التي دلت على كون الاجماع
حجة لم تشترط فيها انقراض العصر فانما ساكتة عن اشتراط انقراض العصر فاذا دلت
لفظا لانهم كلهم امة يجب عصمتهم فيدرك على الحاد بالنسبة من المنصوص فالقول
بانقراض العصر مخالف لها اذا لم يوجد مخالف فالحجة فيه اما ان يكون الاتفاق
او نفس الانقراض او المجموع والحصر فرد اي لا جائز ان يكون الحجة نفس الانقراض وحده
فانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الانقراض حد دون الاتفاق حجة وهو محال للاجماع
ان يكون الحجة هو المجموع فانه لو كان كذلك لزم ان يكون موهم موثرا في كون قولهم

حجة ولا يصح كون سوادهم موثرا في كون اجماعهم حجة لكونه الرسول فانه لا اثر له في قوله
قوله حجة فاذا بطل القسمان تعين ان يكون الحجة القسم الاول وهو الاتفاق
دون الفرض وهو المطلوب وهو ضعيف لجواز ان يكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم وجود المخالف لهم في عصرهم وذلك لا يتحقق الا بموتهم فان
التوفيق على الموت ليكونه شرطا لا لانه خبر دعلة فلا يلزم ما ذكره دعوى احالة
ذلك محل النزاع فلا يسمع واما قياس اتفاقهم على قول الرسول عليه السلام فهو
تمثيل حال عن جامع مغير كيف والفرق بين اتفاقهم وقول النبي عليه السلام
ظاهر وسوان قول الرسول عليه السلام انما كان حجة لكونه موحى اليه الوحي على ما قال تعالى وما ينطق
ان هو الا وحي يوحى فلا يقاسه قول غيره غير معتد به مع قوله خلاف قول غيره وهو
الاجماع فانه غير مستند الى الوحي بل الى اجتهاد وقول المخالف ايضا مستند الى الاجتهاد
فيقاسه فلا يلزم من عدم اشتراط عدم المخالف لكون قوله حجة عدم اشتراط عدم
المخالف لكون اتفاقهم حجة وبهذا الفرق اما يتحقق اذا كان مستند الاجماع للنص
اما اذا كان المستند الكتاب او السنة فهو ايضا مستند الى الوحي الثاني لو اشترط
انقراض العصر لما تصور اجماع فلا تتحقق اصلا اذ لا يخلو المجتهدين بعضهم بعض وجوز
ميتي الفرقة الحقين بالبقين فان في اشتراط انقراض العصر جوز لبعض لبعضهم مخالفتهم
او كان مجتهدا وشرط في صحة اجماعهم موت فقهائهم فلا ينعقد الاجماع الا بعد انقراضهم
وقد لا يسفر عن عصرهم حتى يلتحق بهم تابعي فهو الكلام فيه كالكلام في الاول بل هو اولى
الى لوم تقيه في لا يتحقق الاجماع في عصر من الاعصار فيخرج عن كونه حجة وهو جحة بالاتفاق
فالذي ذهب اليه بعضهم من اشتراط انقراض العصر باطل وهو ايضا ضعيف
فان الملازمة ممنوع اما ان الاول فلان الحق لا ينحصر في العالمين باشتراط انقراض
العصر اختلفوا في ادخال المدرك لعصرهم في اجماعهم فلا يعتبر خلافه وذهب فائدة
اشتراط انقراض العصر على هذا القول جواز رجوع المجتهد
وقول المجتهد اللاحق في اجماعهم وعلى هذا فلا تدفع رجوع المجتهدين الا شهال فانه اذا لم
الحق لم تدخل بعقبا اجماع الاولين لموتهم على الاتفاق سواء وافقهم اللاحق اولا
ولا سوق الفائدة على القراض عصر اللاحق فلا يلزم ما ذكر واما لان اشتراط انقراض
عصر المجتهدين الاولين حاصلة لا عصر فمن ادرك عصرهم لم يجز له ان اللاحق
له دخل ولو قف اجماعهم على موافقته اشترط عنده انقراض عصره الاولين خاصة
ان القراض عصر من ادرك عصرهم وفائدة القراض عصر المجتهدين على هذا المذهب جواز
رجوع المجتهدين او رجوع بعضهم قبل انقراضهم واذا خالف المتابعين المجتهد الذي

ادرك

ادرك عصرهم في اجماعهم وتوقيفه على ما فقته وعلى هذا الفائدة يدفع الاشكال قال
الوقف لا دراك لا شتراط انقراض عصره قالوا الكونوا شهداء على الناس
وقت وط عليهم رجوع كما نوا حجة على الفهم وعلى الهم الخالف في سع ام الولد بعد وفاته
تقول عبيده رانك مع الخالفة احب الينا وعن خالف ابا بكر في قسمة الفتنة وافره الاولون
ولو لم يشترط لا متنع رجوع المجتهد ولو لم يتبر المخالفة في عصرهم لم يتبر مخالفة من بات
لان الباقين كل الامة ولان قولهم لا يرتد على قول النبي عليه السلام وموته شرعا
استقرار الحكم فكذلك فيهم ولانه لو لم يشترط فتذكر وا الفاضي مخالفتهم ان رجعوا
كان الاجماع خطأ وان استمروا على حكم الهوى فيما يقضيه هذا اشارة الى الاستدلال
من اشتراط انقراض العصر بالكتاب والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى
ولذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه التمسك به
ان الله تعالى جعلهم شهداء على غيرهم ومتى انعقد الاجماع بالاتفاقهم من غير اشتراط انقراض
العصر وحظر اي حرم عليهم الرجوع عن اتفاقهم كانوا حجة على الفهم فان لم يشترط
انقراض منهم فلم يرجع فيكون رجوعهم حراما فيكونون شهداء عليهم حجة
على الفهم فان لم يشترط انقراض منهم لم يرجع فيكون رجوعهم
حراما فيكون شهادتهم حجة على الفهم وهو خلاف النص واما الاثر فوجهان
احدهما ما روي عن علي رضي الله عنه انه الهم الخالف لعمر الوقاف في غدم جواز
بيع ام الولد حيث قال اتفق راي ورای عمر على ان لا يباع امهات الاولاد
والان فقد رايت بيعهن ولهذا قال لعبيده السان في حين الهم الخالف اليك
مع الخافة احب الينا في رايك وحدك وهو دليل قدم الدليل ورجوعه بعد الاجماع
وليس اشتراط انقراض لافعاده اذ لو لم يكن شرطا لم يجز لعلي خلافه لكونه
حرقا للاجماع الثاني ما روي ان عمر خالف ابا بكر وعمره في التسوية بنته فيها كانوا
عليه في زمانه في التسوية بين الصحابة فرجع بعد انقضاء الاتفاق
على التفضيل بعده وافقهم واقره الباقون على ذلك ولو لم يكن الانقراض شرطا
لكن عمر الخالف ولم يقره الباقون عليه لكونه حارقا للاجماع واما المعقول فمن اربعة
وجه الاول انه لو لم يشترط انقراض العصر لانعقاد الاجماع لامتنع رجوع المجتهد عن
اجتهاده اذا تغير اجتهاده بعد اجماعهم عن اجتهاد واللازم منتف فكذا الملزوم واما
الملازمة فلانه لو لم يشترط الانقراض لانعقد الاجماع بمجرد الاتفاق فكان رجوع
المجتهد عنه خلافا لاجماع وهو باطل واما بطلان اللازم فلان المجتهد اذا تغير اجتهاده لم يسع
له العمل بالاول لان العمل بالخطأ لا يجوز ولانه لا جوز على المجتهد ان تغير اجتهاده ان لو لم يكن
رجوعه لكان اجتهاده الاول مانعا عن الاجتهاد والعمل بالثالث الذي هو اقوى

الاجماع المتاخر يرفع الخلاف المتقدم عند محمد لا عند غيره مع دليل الطرفين

الاجماع اللاحق فان العلماء اختلفوا في ان الخلاف السابق هل يمنع من الاجماع اللاحق فالمعتزلة اختلفوا في ان الخلاف السابق هل لا فذهب اكثرهم الى انه يمنع وذهب اكثر اصحابنا الى انه لا يمنع وجعله بعضهم مختلفا فيه بين اصحابنا الثلاثة فقال عند ابي حنيفة يمنع وعند محمد لا يمنع وجعله بعضهم مختلفا فيه بين اصحابنا الثلاثة فقال عند ابي حنيفة يمنع وعند محمد لا يمنع وجمع قوله من قول ابي حنيفة ان القضاء يمتنع ام الولد ما فذ وقوله هذا دل على انه جعل الخلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق لان هذه المسئلة مختلف فيها بين الصحابة ثم جعل الاجماع على عدم جواز بيعها فلو كان اجماع التابعين منعقدا عند ابي حنيفة ولم يكن الخلاف السابق مانعا منه لقال بعدم نفاذ القضاء لان القضاء والمخالف للاجماع لا ينفذ فدل قوله بنفاذه على انه لم يجعل اجماع التابعين منعقدا وجعل الخلاف السابق مانعا وبعضهم ادخل قول ابي حنيفة بنفاذ القضاء انه اذا قال بنفاذه بناء على ان هذا الاجماع مجتهد فيه كان ظنيا والقضاء اذا كان صادرا في الظنيات يفيد ولا ينقض وما يدل على صحة قول من جعل الخلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق ان اتفاق التابعين ليس باتفاق لان اتفاق كل واحد منهم فان المخالف السابق من قوله واعتبار قوله كان دليله وهو باق بعده لبقاء نفسه مخالفا فلا ينعقد الاجماع ولانه لو انعقد هذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الآخر خطأ يقينا لكونه مخالفا للاجماع وهو ضلال لكن لا يظن ما بن عباس انه قال في انكاره العول باجماع من بعده على خلافه دليل على قول من قال بنفاذ القاضي بامتناع ام الولد باطل فانه على خلاف اجماع التابعين والخلاف السابق غير مانع من انعقاد اجماعهم لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا توجب القطع بين اجماع بسبقه خلاف وبين عالم بسبقه خلاف بل ان الادلة عامة متناولة لاجماع لاهل كل عصر فتخصيصها عالم بسبقه خلاف مع غير دليل باطل فان احتضار هذه الامة بهذه المنكرات ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور في الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكل لا يعتبر قول من سيأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر ما مات قبلهم فكل لا يعتبر وفات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت واجاب عن دليلهم الاول وهو قولهم وسبق المخالف باق بعد موته ما لانا لم ان دليله باق بعد تحقق الاتفاق في العصر الثاني بل الاجماع اللاحق ابطل العمل به

وانفرد

واخره عن كونه حجة ودليلا لكون الاجماع قاطعا وكون الدليل السابق ظنيا لكن هذا لا يصلح فارقا لان الاجماع اللاحق فانه يخرجه عن كونه حجة معمولا به لانه يظهر به ان الحق لم يكن في دليل بل شبهة فكذلك تبين بالاجماع انه لم يكن في الدليل بل شبهة فلذلك تبين ما لا اجماع انه لم يكن دليلا بل كان شبهة وعن دليلهم الثاني بانا لا نسلم انه لو انعقد الاجماع اللاحق لزم تضليل السابق وانما يلزم ذلك لو لم يكن العمل بالرأي حجة قبل انعقاد الاجماع وليس كذلك فان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا انعقد الاجماع القاطع كونه حجة متقدمة على الاجماع لم يلزم ضلال السابق لعدم وقوع خلافه وقت تحقق الاجماع بل قبله فلم يزل كان رأيه حجة وذلك كما اذا اختلف الصحابة في امر بالرأي فرضوا ذلك على النبي عليه السلام فرجوع البعض فانه لا ينسب صاحبه الى الضلال لكونه خلافه قبل صدور البعض في النبي عليه السلام وذلك كصلوة اهل قبا الى بيت المقدس بعد نزول الفرض التوجه الى الكعبة قبل بلوغ الخبر اياهم فانه لم ينكر النبي عليهم بل صح عليهم وعن دليلهم الثالث بانا لا نسلم اذا كان موت النبي عليه السلام شرطا لاستقرار قوله يكون موتهم ايضا شرطا لاستقرار قولهم لتحقق الفرق بين النبي عليه السلام وغيره وهو ان الى قبل موته عليه السلام والكتاب قطعا يمكن نسخه من الله تعالى بتبديله قطعا وهذا النوع من النسخ جائز بخلاف رفع الحكم الثابت بالاجماع القطعي فانه لا يجوز بالاجتهاد والظني فلا يلزم من توقف استقرار قوله عليه السلام على موته لاحتمال نسخه توقف اجماعهم الذي لا يحتمل الرفع بالاجتهاد وقيل فيه نكث فان المضي غير معتبر فيما بعد الاجماع من غير اقتران العصر كليف بقال انه لا يرفع حكمه الا اجماع القاطع باجتهاد فانه لا يصير قاطعا عند من يقول باشتراط الاقتراض فلا لوجوده ليصح الخلاف قبله وعن دليلهم الرابع فان ما فرضوه فانما التقدير وهو العثور على بعض مخالف لاجماعهم محال عادة اما لعصمة الامة عن الاجماع على حكم مع وجود النص المخالف له في الواقع فان الامة معصومون عن الاجماع على الخطأ لما دلت الدلالة على ذلك ولو كان في الواقع نص يخالفه كان خلاف النص خطأ واما لعصمة الراوي لذلك النص المخالف له عن الكتمان لروايته الى تمام انعقاد الاجماع واذا امتنع العثور على نص مخالف لا يلزم من عدم العثور المحذور الذي ذكرتم وعلى تقدير ظهوره لا نسلم انه لا يجوز عليه فلا يجوز لانه لا اثر له مع الاجماع القاطع والاجماع كاشف عن عدم كونه مشروعا فكما يجوز عليه اهل العصر الثاني بعد انقراضهم قبل وجود النص بعد انعقاد الاجماع امكان ممتنعا لذاته لكان ممكنا في ذاته لكن

انقض وجوده بعد انعقاده بانقراض العصر اذ لا اثر للانقراض في حق الحكم ممتنعا
لزم خطأ الاجماع عند اشتراط الانقراض ايضا فيكون الالزام مشتركا ولا يكون
لاشتراط الانقراض اثر في دفع الفساد وهم ان يقرروا بانهما بان وجوده بعد
انقراض عصرهم مع استمرارهم على الاتفاق العدم وجوده فحينئذ لا انقراض

مسئلة لا يجوز اجماع الامة عن مستند خلافا للشواذ لنا ان الفتوى بغير دليل
خطأ ولا اجماع على خطأ ولا اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه فلو انعقد
بدون دليل لم يكن في اشتراطه فائدة خالفوا لو توقف لكان الدليل هو الحجة
المجمع عليه بالاجماع فلتس ممنوع وفائدة كون الاجماع حجة الاخذ به واسقاط
البحث عن دليله وهو منتف الخلاف الخابر قلنا علمنا ذلك لوجب عدم انعقاده
عن دليل ولا قائل له تم قول النبي عليه السلام حجة في نفسه وان استند الى الوحي

وذهب جمهور العلماء الى انه لا اجماع الا عن ما هو مستند هو دليل لوجب اجماع الامة
على الحكم خلافا لطائفة شاذة من الناس حيث قالوا يجوز ان الاجماع من غير مستند
بان لو لهم الله تعالى لاختيار الصواب في غير مستند واشار بقوله لنا الى حجة الجمهور
وهي ان احدا من الاجماع على حكم ديني في غير مستند فتوى في الدين بغير دليل و
كل فتوى في الدين بغير دليل هو خطأ فلو اجمعوا على حكم في غير مستند لكانوا مجمعين
على الخطأ ولا اجماع على خطأ بعصمة الامة على ذلك وتانيهما انه لو شرط الاجتهاد
في المجمعين بان الاجماع فلو انعقد الاجماع من غير دليل لم يكن في اشتراط الاجتهاد فيهم فائدة
اذ شرائطه فيهم الا ان يستدلال ما دلته الشريعة حتى يكون القول بقياسه ومنهم عن دليل
وضعف الاول بان القول من غير مستند انما يكون خطأ اذا لم يكن في الامة عليه واما اذا
اجمعوا عليه فلا نسلم انه خطأ فانه دعوى محل النزاع وضعف الثاني في بان اشتراط الاجتهاد
في مثل هذه الصورة والاولى ان يقال بان العادة لم تجر باتفاق اهل الحل والعقد
على حكم من غير دليل فان الاثار مختلفة فلا بد جامع قالوا اي المجوزون لوقوع الاجماع
من غير مستند احتجوا بانه لو توقف الاجماع على سند ودليل لكان ذلك الدليل
هو الحجة على ذلك الحكم المجمع عليه لان اجماع لعثوته بذلك الدليل فلا يكون في انعقاد
الاجماع فائدة اولا فائدة له لانثبوت الحكم المجمع عليه به وهو منتف لتقريبه
بذلك الدليل وانت تالي الجواب عنه بقولنا قلتم ممنوع نقرره بان ما ذكرتم معوض
في بعثته اوجه احدها نقض تفصيلا وسوان قولكم لو توقف على سند لكان الدليل
ذلك السند لان الاجماع قلنا لم انسح لا يكون الا اجماع حجة بل الاجماع ايضا
حجة وفائدة كون الاجماع حجة جواز الاخذ به من غير احتياج الى دليل اخر واسقاط

البحث

البحث عن دليله الذي هو سند وحرمة الخلاف في الحكم المجمع عليه الخ قلنا هي قبل الحق الاجماع
وذلك لان الاجماع قطعي فلا يجوز خلافه وسنده ليس بقطعي فيجوز خلافه اي قبل تحقق
الاجماع وذلك لان الاجماع قطعي فلا يجوز خلافه وثانيهما نقض اجمالي وهو انه لو كان
الدليل لكان الجميع مقدمات صحيحي لوجب ذلك عدم انعقاد عن دليل لجريان دليلك في ذلك
الاجماع ولا قائل به وثالثهما نقض اجمالي وهو انه لو كان دليلكم لجميع مقدمات
صحيحي لوكان قول النبي عليه السلام حجة لجريان ذلك الدليل فيه بان يقال لو كان قوله
عليه السلام مستندا الى الوحي لما كان قوله حجة ولما كانت له فائدة لكون الحجة عليكم حكما
هو الوحي لا قوله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكما ان قول النبي
عليه السلام حجة مع الاتفاق في نفسه وان كان مستندا الى الوحي فكذا اجماع حجة في نفسه
وان كان مستندا الى دليل

مسئلة وقد ينعقد عن قياس ومنع الظاهرية
نفاه القياس جوازه واجازوه وقوعه وجواز اخرون وقوعه دون جوازه لنا ان
وقوعه لا يستلزم المحال لذاته واما وقوعه فلان الصحابة اجمعوا على استخلاف
ابي بكر وقاس جماعة رضي الله عنهم رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا وعلى قتال مانعي الزكوة
قالوا فرقت بين ما جمع الله بين الصلوة والزكوة وعلى تحريم شحم الخنزير اقتاسا
بلحمه واراقة الدم السائل بموت فاره اعتبارا بالسيل وعلى حد الشارب قايسا بين
وعلى شرب قليل فكثيره فاجرى قاري عليه حد القريته وعورض بان عصر العنب
نفاه القياس فيمنع الاتفاق عليه وبانه اصل معصوم عن الخطاء والقياس فرع
معرض للخطاء فلا يصلح مستندا وبان محل الفتة المجتهد جايز بان اجماع فلو انعقد به
حرمت المخالفة المجمع عليها فينا نقض مستند بالنقل بعض والنقض بالاجماع
فيما سلف فنه قلت ممنوع فان الخلاف في القياس حادث كيف وفي قرالواحد خلاف
ولا خلاف في انعقاده عنه واذا اجمع على حكم القياس سبعة الاجماع على صحته فلم يكن ظنيا
والقياس الذي هو مستند الاجماع ليس قرعا للاجماع بل الكتاب والسنة فلا يكون
بناء الاصل على فرعه فالاجماع على جواز عمل المجتهد المتفردون الامة وما ظهر ان
مستنده نص فسلم فلا نص فيه وقد صرح بالقياس فلا جواز عنه
انه لا يكون بالاجماع لا ينعقد الا عن مستند وهم الجمهور اختلفوا في جواز انعقاده عن
القياس فذهب الجمهور منهم الى انه ينعقد عن القياس ومنع الظاهرية ونفاه
القياس وابن جرير الطبري جوازه اي جواز انعقاده عن القياس واخرون

ای منع اجرون ووقوعه ای دفوع الاجماع بالقیاس ممنوع عقلا وجوازا جرون انعقاده
بکلا القیاس دون خفیه والقائلون بالوقوع اختلفوا فمنهم من قال بان الاجماع
المنعقد عن القیاس حجة یحرم مخالفته ومنهم من قال لا یحرم مخالفته
والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة یحرم مخالفته واشار الی جوازه العقلی
لقوله لنا ان فرض وقوعه لاستلزام المحال لذاته عقلا ولا نعنی للجواز العقلی
الا ذلک واما بالنظر الی وقوعه فلان الصحابة اجمعوا علی امامة ابی بکر واستخلافه بطریق
القیاس حیث قالوا انکم تقیسون رضیه رسول الله لدیننا افلا نرضاه لدنیانا وقد سوی الامامة
الکبری علی الصغری ومصالح الدنیا علی مصالح الدین ومنهم انهم اجمعون علی قیاس
مانع الزکوة بطریق القیاس علی قتال مانع الصلوة قال ابو بکر وهی الله لاقاتلن من
فرق بین ما جمع الله قال الله تعالی واقیموا الصلوة واتوا الزکوة
ومنها انهم اجمعوا علی تحریم شحم الخنزیر بالقیاس علی تحریم لحمه ومنها انهم اجمعوا
علی اراقة الدن السیال والسمن الجامد اذا ماتت فارة بالقیاس علی الثمن
ومنها انهم اجمعوا فی زمن عمر علی حد شارب الخمر بالقیاس علی القاذف
فی حال علی رضی الله عنه لانه اذا سکر هذی واذا هذی
افتری فاری ان یقاس علیه المفتری وهو حد القذف فان القاذف مفتری
وعارض امر الدلیل الدال علی جوازه انعقاده عن القیاس لوجود مثله دالة
علی عدم جواز انعقاده عن القیاس الاول ان عصر من الاعصار لم یخل القیاس
فیه ممتنع انعقاد الاجماع مستندا الی القیاس لان ذلک فرع علی ان الخلاف یکون
حجة وهاهنا لا یقولون به فلو انعقد الاجماع بدونهم کان منعقدا مع مخالفة
بعض اهل الاجماع وهو ممتنع لان خلاف الواحد مانع الثانی ان الاجماع
اصله القطع فما صول الذی معصوم عن الخطاء والقیاس فرع ظنی معرض لان
یکون خطاء وغیر معصوم عنه اذ المجتهد قد یخطی فلا یصلح مستندا للاجماع لئلا یلزم
کون فرع الشی اقوی منه الثالث ان مخالفة المجتهد فی اجتهاده ما دام حیا
جائز والاجماع فلو انعقد الاجماع بالقیاس لجاز موت المخالفة المجمع علیها المجتهد
علی جواز ما وجد من مخالفة المجتهد لانه یجوز ان یخالف الاجماع المنعقد عن الاجتهاد فیکون
الحکم الثابت بالاجماع هو خلاف الحکم الثابت بالاجتهاد فیکون مخالفة جائزة

باعتبار کونه یحیی علیه فهو تناقض ثم اشار الی نقض تعلیلهم للدلیل الرابع وهو الا نسلم
ان مستند الاجماع ما نقل فی الصور المذکورة عن الصحابة والقیاس بل مستنده
نصوص کانت ظاهرة للمجمعین وظهر لنا بعضها کقتالهم الی بکر فی قتال
مانع الزکوة لقوله تعالی واقیموا الصلوة واتوا الزکوة وما سنشیر الیه علیه
علیه السلام قوله الا بحقها من قوله امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا
لا اله الا الله وکاستدلال الصحابة علی امامة ابی بکر وتقدیمه بنص النبی علیه
السلام حیث قالوا انکم تطیب نفسا ان یتقدم قدمنا رسول الله
صلی الله علیه وسلم الکفی لنا الاجماع فی الصور التی لم ینقل الینا مستندهم من
المنصوص لکون الاجماع کاشفا فی اثبات تلک الاحوال لا لعدم النص فیها
وکون مستنده القیاس اشار الی الجواب عن دلیلهم الاول بقوله قلنا
ممنوع ای لانا نمنع انه لا یخلو عصر من الاعصار عن نفاة القیاس فان الخلاف فی القیاس
حادث بعد العصر الاول لم یکن فیه وقوع الخلاف فی القیاس بعد العصر الاول
لا یمنع انعقاده عن القیاس مطلقا بل یمنع انعقاده عن القیاس بعد وقوع الخلاف
فیه کیف وانه منقوض بخبر الواحد فانه لیس وقع الخلاف فی کونه حجة وفی اسباب
ترکیته ومع هذا فلا خلاف فی انعقاد الاجماع عن خبر الواحد فلو صح دلیلکم لما
انعقد خبر الواحد والجواب عن دلیلهم الثانی انا لا نسلم ان القیاس الذی
یسند الاجماع الیه ظنی وذلک لان الامة اذا اجمعوا علی ثبوت حکم القیاس
فاجماعهم علی ذلک سبقه اجماعهم علی صحة ذلک القیاس فلم یکن ذلک القیاس ح
ظنیا بل قطعا لوقوع الاجماع علی صحته فح یکون اسناد الاجماع الی قطعی لا الی
ظنی وعلی هذا لا یلزم کون الفرع اقوی من الاصل وهذا لان الاجماع یقوم بامور
متعددة من اشخاص من المجتهدین لان القیاس القائم بمجتهد مغایر للقائم
بآخر وان اتحد المقیس علیه وقد یحدث عند الاجماع حالم یکن عند الانفراد
کقوی الجنبات فی توهم ان القیاس فرع قلت القیاس الذی هو مستند الاجماع وان
کان فرعا لکنه لیس فرعا لذلک الاجماع بل لغیره من الکتاب والسنة فما یلزم
بناء الاجماع علیه بناء الاصل علی فرعه والجواب عن دلیلهم الثالث انا لا نسلم لزوم
التناقض قولهم لان مخالفة المجتهد جائزة بالاجماع قلنا ان اجماع انعقد
جواز مخالفة المجتهد باجتهاده فانما انعقد

سوى بلزم من جواز مخالفة المنفرد جواز مخالفة المجمع فلا مانع من الجواب عنهم كون
مستند الصورة المذكورة القياس بل اجمعوا على نقوض ظهر بعضها بنقوض ظهر بعضها
بما بان يقال ان ما ظهران مستند اجماعهم فيه بعض فعدم استناده الى القياس
مسلم ومنعهم في ذلك متوجه لكن ما ان نقض فيه ولم يظهر فيه نقض مع تقرير الصحابة
بالقياس ما لفي فارق صورة باخرى لجامع مشترك بينهما فلا جواب لهم عنه
ويجب عليهم تسليم كون مستند الاجماع فيها القياس اذ لو كان فيها نقض لما عدلوا
عنه الى التقرير بالقياس وفي ثالث جواز كون مستند الاجماع القياس وصح
لزاحمهم بذلك مسئلة اذا اختلف اهل عصر على قولين لم يسغ ثالث عند
الجمهور وحقق بعض اصحابنا بالصحابة والاصح الالحاق مثاله وطي بكر اتم وجد
عيبا قيل يمنع الرد وفيه مع الارش فالرد ممكنا ثالث وكالاتلاف قيل
يرث مع الاب والكل وقيل تقاسمه فجزء ثالث وكالام مع زوج والدين
والدين اولى زوجه والدين قيل ثلث الاصل وثلث الباقي فالتفريق
ثالث كالبنوة قيل يعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض فتقسيم التيمم
ثالث منهم من فصل واختار في الاحكام الكفاية الثالث رافعا للاتفاق فمنع
كالبكر فانها لا ترد بما وكالجد فانه يرث اتفاقا وان وافق كلام زوجه
فجاز فانه رجع غير مخالف للاجماع كفسخ النكاح ببعض العيوب المختصة دون البعض
وكالتفصيل في الام فانه موافق في كل صورة مذهبا فان هو لا رفع خالف
الاجماع فامتنع وغيره وافق الاتباع وهذا كما لو قال لا يقبل مسلم بذمي ولا
يصح بيع الغائب فقيل بجوازه وصحته فانه لا تقابل بجوازه وعدم الصحة
او بانه ليس مخالفا للاجماع بما الاجماع فان قيل لا قابل بالتفصيل
لان كل قابلا بنفيه فلنا عدمه لا يمنع القول به والا امتنع الاجتهاد في دقائق
لم يستبق فيها قولان وليس النظر كذلك مستفادا من الطلاق البتة والا ثنتان
والا امتنع في مسئلة النقل والبيع اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين
فهل يسوغ اي لم يجز ذلك وحقق بعض اصحابنا عدم جواز الثالث بالصحابة
وان فقيه نعم لانه لم يسغ اي لم يجز ذلك وحقق بعض اصحابنا عدم جواز الثالث
بالصحابة فانهم اذا اختلفوا في مسئلة على حكمين لا يجوز لمن بعدهم في الغالب احداث قول

قول ثالث

ثالث وفي غير الصحابة يجوز لمن بعدهم احداث الثالث قال المصنف وهذا مع الاطلاق
دون التقييد بالصحابة فلا يجوز احداث الثالث مطلقا سواء فيه الصحابة
وغيرهم وذهب بعض الظاهرية وكثير من الشيعة الى الجواز هذا هو ابي القول الثالث
بعد الاتفاق على القولين مالو وطي المشتري الجارية البكر المشراة ثم وجدها
عيبا بعد الوطي فقيل يمنع الرد بما العيب للبائع وقيل لا يمنع فيرد بها مع الارش
الوطي وهو الصحيح في القول بالرد بما بالملازمة ومنع ازالة البكارة قول ثالث
وكالجد مع الاخوة قيل الميراث معهم جميع المال وقيل تقاسمهم فالقول
بالحرمان عن الارث معهم قول ثالث وكالام مع زوج والدين او زوجه
والدين قيل لهما ثلث الاصل الباقي ثلث جميع المال وقيل لها ثلث الباقي بعد
فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بالتفريق بين السببين بان يقال
لها ثلث الاصل في احداهما وثلث ما بقي في الاخرى قول ثالث وكالبسملة
في الطهارة قيل بانها كبعض في جميع الطهارات فمن الوضوء والغسل والتيمم
وقيل بانها كبعض في بعضها كوضوء التيمم فتقسيم التفريق بان يقال لا يجب في
شيء منها قول ثالث وهم اي من الاصوليين من فصل هذه المسئلة واختاره
صاحب الاحكام فيه مع مخالفة الاجماع وكالتفريق في طي البكر المشراة فانها لما تعلقت
الاسنة فيها على قولين وهما المنع من الرد والرد مع الارش فالقولان متفقان
على منع الرد بما فالقول بالرد بما بالطل لرفعه لما تفق فيه القولان من عدم
الرد بما وكذلك في مسئلة الجد مع الاخوة فان الفريقين اتفقا على انه يرث جميع
المال او ما الاقاسمة فقد اتفقا على عدم الحرمان فالقول بالحرمان بانه لا يرث
شيئا اصلا راجع للاجماع السابق فيكون باطلا وان لم يرفع القول الثالث
لما اتفق عليه القول بل وافق كلا واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جايز
لانه حينئذ لا يكون مخالفا للاجماع وذلك في كل مسئلة فسخ النكاح بالعيوب المختصة
وهي البرص والجنون والجزام في الزوجين والجب والعنة في الزوج ويختص الزوجة
في الزوجة فانه قيل يفسخ بجميعها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول الثالث
بانه يفسخ بالبعض دون البعض غير رافع للاجماع لانه لموافق كل صور مذهبا هم

قال هو الامدي القائلون بالتفصيل احتجوا عليه بان القول الثالث اذا كان رافعا
للوفق عليه القول بالتفصيل كان رفعا لما اجماعا فكان باطلا وغير كذا هو القول الثالث
اذا لم يكن رافعا لما اتفق عليه القولان لم يكن مخالفا للاجماع فانه وافق كلا واحد
من القولين من وجه فكان سائغا وهذا كما قال بعض الائمة في عصر لا يقبل المسلم
الا الذمي ولا يصح بيع الغائب وقال بعضهم يقبل المسلم الا الذمي ويصح بيع الغائب فالقول
الثالث وهو جواز قبل المسلم الا الذمي ومنع صحة بيع الغائب او بالعكس
وهو القول بصحة مع الغائب وعدم جواز قبل المسلم الا الذمي لا يكون مخالفا
للاجماع بالاجماع فكان جائزا فان قيل القول الثالث رافع للاجماع
فانه لا قائل بالتفصيل لان القائلين بالجواز قائلون به مطلقا والقائلين
بالمنع لم يقولوا به مطلقا فالقائل بالتفصيل قائل بقول لم يقل به احد من الفريقين
فيكون خارجا للاجماع قلنا لا نسلم ان القول الثالث رافع فلم يجمع عليه
قولكم لانه لا قائل بالتفصيل قلنا عدم القول بالتفصيل لا يمنع القول به ان لم
يكن عدم القول بالتفصيل مانع من التفصيل لا يمنع القول بالتفصيل بل كان
مانعا منه امتنع اجتهاد المتاخرين في واقعة لم يتقدم فيها قول لاحد وهو خلاف
الاجماع وقولكم بامكان ذي قائل بنفي التفصيل غير مسلم لان نفي التفصيل ليس
بطريق الصريح في كلام الفريقين وهو ظاهر ولا بطريق الالتزام بان يكون
مستفادا من الحاق النفي الذي هو قول احدهما ولا من الحاق الاثبات الذي هو قول
الفريق الآخر والا اي وان لم يكن نفي التفصيل غير مستفاد من الحاقين بل كان
مستفادا من مجموع قولكان عدم القول بالتفصيل قولا ثالثا لا يمنع القول بالتفصيل
في احد الصورتين لكن لا نسلم التفصيل فيها بالاتفاق والمخصم ان يقول لانا
لا نسلم مستفادا من الحاق النفي والاثبات بل هو مستفاد منهما لان ان يقول
الحق النفي فيها سوى ما نفى الفرق والذي الحق الاثبات سوى الف فيها
في اثبات النفي فالفرق الفريقان على النسوية فيها بالحكم وهو مسلم لنفي التفصيل
فيها اذ التسوية والتفصيل متنافيان وثبوت احدهما مستلزم لنفي الآخر فولكم

والا امتنع في مسئلة القبض مع الغياب بمنوع للعرف عليها لان القبض مع الغياب امران مختلفان
عند مشاركين في شيء والثابت فيها كان مختلفان جواز القبض وصحة
البيع عند فريق وعند جوازه وعدم صحته عند فريق اخر فيها مختلفان لا تسوية
فيها ومسئلة العيوب ليس كذلك لتحقق التسوية فيها لان الكل مشاركة في العيب
فالتسوية متحققة فيها وكذا في مسئلة الامام فلا يلزم من امتناع التفصيل فيها
لتحقق الاجماع على التسوية فيها امتناع التفصيل في المسئلة القبض والبيع
قوله الجمهور الخ ان الثالث فهو غير دليل المنع او عنه لزم مخطئة الامة
بالجهل به وان حصر الاختلاف في قولين اجماع منع على المنع من ثالث للاجماع
كل طائفة الاخذ بقوله او قول من يخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك الى تلف الاختلاف
سوغ للاجتهاد والثالث صادر عنه وان الصحابة لو اجمعوا على الاستدلال بدليلين
سائغ للتابعي دليل فكذا قول ثالث على ان دليل الجواز الوقوع فان الصحابة
على قولين في ام ولد ابن سبعين قابل ثلث الاصابع الزوج والاولين وبعث
الثاني في الزوجة الاولين وتابع اخرها بالعكس ولا يكسر وكذلك في انت
علي حرام على ستة اقوال احداث مسروق سابعا ان لا يتعلق به حكم
اجيب بان تسويغ الاجتهاد في غير هم ممنوع والدليل الثالث مؤكد والقول
مبطل فافترق والثالث مردود وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه والتفصيل
ان يحيث ما منه من قبيل القبض بالعيوب الخ اي اجماع الجمهور
على منع جواز احداث القول الثالث مطلقا لوجهين الاول ان القول
الثالث ان كان صادرا من غير ولي امتنع اعتباره لان القول في الشرع من
غير دليل باطل او عنه اي او كان صادرا عن دليل فهو ايضا ممتنع لانه يلزم
منه تخطئة الامة بالجهل به اي بذلك الدليل وهو محال لما عرفت انهم معصومون
عن الخطأ وضعف هذا بانه انما يلزم من ذلك نسبة الامة الى الخطأ ان لو كان الحق
في المسئلة معينا وليس كذلك وانما كل مجتهد مصيبا في تخطئته ممتنعة اجيب عن
ان صح هذا لزم جواز مخالفة الاجماع مطلقا لتالي هذا الكلام في مخالفة كل اجماع وهو
باطل
باطل الاجماع الثاني ان حصر الامة الاختلاف على قولين اجماع منهم منع على
المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة منهم لوجب الاخذ بقولها او بقول
مخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك فاحداث القول الثالث خرق الاجماع فلا يجوز
وضعف هذا ايضا بان المنع انما يلزم ان لو كان كل واحدة من الطائفتين الاخذ
بقولها او بقول من يخالفها بتقدير ان لا يكون قد انقضى اجتهاد غيرهم لان القول

الثالث واجيب عنه بانه اذا استقر خلافهم على قولين تحقق اجماعهم على وجوب
الاخذ باحدهما وذلك يوجب المنع من احداث القول الثالث مطلقا اشار
بقوله الى خلاف الى حجة المخالف وهو القايل بجواز احداث قول ثالث مطلقا
في ثلثة اوجه الاول ان الاختلاف الامة على قولين في مسئلة مشروع للاجتهاد
فيها لان الاختلاف فيها دل على كونها اجتهادية فشاع فيها الاجتهاد والقول
صادر عن الاجتهاد وكان جايزا الثاني ان الصحابة لو اجتمعوا في مسئلة
على الاستدلال بدليلين سوغ للتابعي احداث دليل ثالث فكذا جاز له
احداث قول ثالث باب القياس عليه بجامع ان احداث القول الثالث
احداث دليل ثالث ايضا الثالث ان احداث القول الثالث واقع
والوقوع دليل الجواز فان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج وابوين على قولين
فان ابن عباس قال للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة
وقال الجمهور للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج والزوجة وقد احدث
بعض التابعين قولا ثالثا فان ابن سيرين قال بان لها ثلث الاصل
في زوج وابوين وثلث الباقي في الزوجة والابوين وقال تابع اخر العكس
وهو ان لها ثلث الباقي في الزوج والابوين وثلث الاصل في الزوجة والابوين
ولم ينكر عليهما احد فكان اجماعا على جوازه وكذا الصحابة اختلفوا في قول
رجل لامرأته انت علي حرام على ستة اقوال ثم احدث مسروق وهو ثامن
قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بهذا الكلام حكم اجيب عن الدليل الاول
المبني على ان تسويغ الاجتهاد من غيرهم بعد استقرارهم خلافهم ممنوع وعلى
سلم لكنه لا ينفعكم وعن الثاني بان الدليل الثالث ليس مثل القول الثالث
فان الدليل الثالث مؤكد لما قاله الا ان يقول لا مبطل لقولهم والقول
الثالث مبطل لقولهم لا موكد فافترق فلم يخرج الى القول الثالث بالدليل
الثالث مع الفارق وعن الثالث ان احداث مسروق وغيره القول
الثالث مع الفارق وعن الثالث مسروق وغيره القول الثالث في الصور
المذكورة مردود وغير مقبول لكونه مخالفا للاجماع وقولكم من غير نكير ممنوع ايضا
فان عدم نقل الانكار لا يدل على عدم الانكار في نفسه ثم قال والمصنف
بين الرافع وغيره ان يكتفي عن دليلهم الثالث وهو الاستدلال بالوقوع
على الجواز بان ما ذكروه من صورة وقوع الاحداث فيها انما لم ينكر فيها احد

لانه من قبيل الفتوى بالغريب مسئلة وهو ان الثالث ليس برافع لما الفق عليه الغير لفان
بل موافق لكلهم احد قسميهم هم وجه ومثل هذا جايز عند المصنف فلا يقوم بهذا الزام
عليه مسئلة الاكثرون ان اهل عصر اذا استدلوا بدليل واحد او دليلا وتاويلا
فلم يعتبروا احداث تاويل آخر ودليل لم يسبقوا الا دليلون على البناء انه قول بعض
اجتهادي غير مصادم لاجماع فجاز ولانه لو امتنع لانكر لما وقع ولم يترك المتاخرون المتوخرون
الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم منها ولانكروا قالوا اتباع غير سبيل المومنين
قلنا معنا دليلا ما اتفقوا عليه لما لما لم يعرضوا له والا لامتنع الاجتهاد وقد لم يعترض
الاجماع لم يتفق او اثبات قالوا يا مرون بالمعروف اذا لم يامروا به التابع لم يكن
معروفا فكان منكرا قلنا معارض بقوله وتنهون عن المنكر فوجب النهي وانتهوا
فلم ينكر قالوا انتهوا عنه فلو كان صوابا لكان زنا بهم عنه خطا قلنا استغفروا
عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن خطا وقع بعضهم او استدل اهل عصر على الانفصال
في مسئلة بدليل او تاويلا فان الصحابة على البطلان احداث دليل او تاويل آخر لم يجز
احداثه لما يلزم تخطيه الامة فيها اجمعوا عليه وان تنازعوا على صحته فان احداثه
او لا يخطيه فيه وان سكتوا عن الامرين فقد اختلفوا فيه فذهب الاكثرون من العلماء
الى انه يجوز لمن بعدهم احداث تاويل او قول آخر وذهب الاقلون الى انه لا
يجوز لهم ذلك واشار بقوله لنا الى استدلال الاكثرين بوجهين الاول انه اي احداث
الدليل والتاويل الاخر قول صادر عن اجتهاد وغير مصادم اي غير خارق للاجماع
لانه سوا الفرض فكان جايزا للمقتضى وعدم المانع وكان هذا لما سبقه دليل
او تاويلا فرالث الى انه لو امتنع احداث دليل او تاويل آخر لانكره العلماء
من السلف والخلف لما وقع لان عادتهم الانكار على احداث ما لا يجوز لكنه
لم ينكره احد فان العلماء المتاخرين لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة
لادلة من تقدم وتاويلاته من غير نكير فكان اجماعا واشار بقوله قالوا الى استدلال
المانع من الجواز في صورتين احداهما الاول ان احداث دليل او تاويل اخر لما وقع
سبيل المومنين فان ذلك الدليل او التاويل الذي اتت ليس هو سبيلهم وهو
متوعد عليه بقوله ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله

جهنم فلا يجوز احد الله واشار الى الجواب بقوله فلما معناه الى منع قوله ولو سلم
غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فيما اتفقوا عليه من نفي
واثبات لانهم لم يتفرضوا نفي او اثبات وذلك لان الدليل اذا تناول الدليل
او التاويل اثنان ليس تركا لدليلهم او تاويلهم بل غايته ضم دليل او تاويل الاخر
اليه وليلهم توقف تاويل الدم اللاحق على ترك سبيلهم ما ذكرنا فلا يكون وسيلة
او تاويله محالفا لاجماعهم اذ لو كان مخالفتهم فما لم يتفرضوا له لعدم التعرض
له مادة المنع اجتهاد المتاخرين فما لم يتفرض اهل العصر الاول بنفي واثبات وهو
بالجعل بارا لاتفاق الوجه الثاني قالوا قوله لئلا يكتم خرامته اخرجت للناس ما مر دل
انا المعروف فالمعروف لفظ عام لكونه معرفا باللام والمقيد بالاستحقاق
دل على انهم تامرون بكل معروف فلو كان الدليل او التاويل الاخر معروفا فاللام
فكان منكرا اشار الى جوابه بقوله قلت معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر
فانه يدل على انهم ينهون عن كل منكر لان المنكر عام لكونه معرفا باللام والاسم
للاستغراق فلو كان الدليل الاخر او التاويل الاخر منكرا لنهوا عنه وحيث
لم ينهوا عنه لم يكن منكرا فكان معروفا الوجه الثالث قالوا ان الدليل الاخر
او التاويل الاخر لم يتعرض له اهل الاجماع لو اجماع في العصر الباقي فهو ماذهبوا
عنه اي اعرضوا عنه وتركوه وكل ما اعرضوا عنه غير صواب اذ لو كان صوابا
لكان قولا بهم منه خطاء فكان مجمعين على الخطاء وهو باطل لقوله عليه السلام
لا يجتمع امتي على الضلالة فلا يكون احدالله واشار الى الجواب عنه بقوله
عنه ممنوع قلنا لم انه لو كان صوابا لكان قولا بهم خطاء لانهم انما ذهبوا عنه
لاستغنائهم عنه بدليلهم او تاويلهم لا لكون الدليل او التاويل الاخر خطاء
مع صحته في نفسه فلا يلزم من قولهم عند عدم صحته في نفس الامر مسئلة
اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول قد استقر خلافهم جايز وحجة
ومنعه البصري وابن شريح واحمد الغزالي والجويني لئن لو لم يكن حجة لزم
تخطية الامة الاحياء في اجماعهم قالوا اجمع الاولون على جواز الاخذ بكل
من القولين والثاني مانع عن المصير الى احدهما فامتنع سمعا والالزم تخطية

الاجماع

الاجماع الاول لاستحالة كون الحق في اخذه وتركه معا للتناقض الاجماع كما تناقض
احد القولين خطا والقول اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران
اصاب فلا اجران ولا اجماع على خطا لاستلزامه كثرة خطا عدم اجماع لا حق دليل
سلم فالاول اجماع على احدهما والثاني موافق للمقتضاه فلا يمنع ثم هو واقع
في قضية رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم امامته الى بكر وقضائه
مانع الزكوة لعدم اختلافهم واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف
الصحابة وفي الصحابة وفي الصحيح كان عثمان ينهى عن المتعة وقال البغوي ثم
حصل الاجماع اذا اختلف اهل عصر في الاعصار في مسئلة على قولين واستقر
خلافهم فيها من غير نكير فهل يجوز للعصر الثاني ان يجمعوا على احد القولين كحيث
يمنع على المجتهد المصير الى القول الاخر ام لا اختلفوا في ذلك فكان من اصحابنا واصحاب
الشافعي جايز وحجة وهو المنقول عن محمد ونقله بعض المشايخ عن الحنفية
وهو المختار عند المصنف ومنعه اي منع جوازه ابو بكر البصري من الحنفية والشيخ
ابو الحسن الاشعري واحمد ابن حنبل والغزالي والجويني وهو امام الحرمين وجماعة
من الاصوليين ونقله بعض المشايخ عن الحنفية وتقدمت الاشارة الى هذا
وذهب بعض القائلين بالجواز الى انه ليس بحجة وبهذا جمع المصنف بين كونه جايزا
وحجة احترازا عن هذا القول واشار المصنف لقوله لنا الى دليل المختار عنده
وتقريره انه لو لم يكن اتفاق اهل العصر على احد القولين حجة لزم تخطية الامة الاحياء
عنده وتقريره انه لو لم يكن اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين حجة لزم
تخطية الامة الاحياء في اجماعهم وهم المجمعون في اهل العصر الثاني واللازم
باطل للادلة الدالة على عصمة الامة عن الخطاء واشار بقوله قالوا الى دليل
المانعين وجوازه تقريره انهم قالوا قد اجمع اهل العصر الاول عند استقرار
خلافهم على القولين بعد استيفاء النظر والاجتهاد على جواز الاخذ بكل واحد من
القولين باجتهاد او تعليل وهم معصومون عن الخطاء وفي اجماعهم على ما سبق
من الادلة فلو جاز اجماع اهل العصر الثاني على احد القولين كان الاجماع الثاني
مانعا للمجتهد او المقلد عن المصير الى احدهما بعينه وهو القول الذي انعقد الاجماع
الثاني على خلافه فتعارض الاجماعان فامتنع الاجماع الثاني سمعا والا

اي وان لم يمنع الاجماع الثاني لزم تخطئة اهل الاجماع الاول فيما اجمعوا عليه وهو جواز
الاخذ بقوله لان معنى كون الحق في جواز الاخذ بقوله كما هو موجب الاجماع الاول
وفي تركه من كما هو موجب الاجماع الثاني لاستحالة كون النقيضين حقا فلا بد
ان يكون احد الامرين خطأ ويلزم منه تخطئة احد الاجماعين القاطعين وهو فرع
ظهور ان اجماع اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول يفضي الى امر محال
والمفضي الى المحال محال لكن هذا الامتناع ليس عقليا بل شرعيا للادلة الثالثة
على امتناع اجماع الامة على الخطأ واشار بقوله قلت الاجماع ممنوع الى الجواب
عن ذلك بتقرير انا لا نسلم ان اهل العصر الاول اجمعوا على جواز الاخذ لكل واحد من
القولين بل لا يجوز اجماعهم على ذلك لان احد ذينك القولين لا بد وان يكون
خطأ بناء على ان كل مجتهد ليس بمصيب بل المجتهد يخطئ ويصيب نقول عليه السلام
اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران واذا كان احدهما خطأ
لا يجوز اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد من القولين لكن لا نسلم معارضته للاجماع الثاني
لجواز ان يكون اجماعهم على جواز الاخذ بكل منهما مشروطا بعدم اجماع لاحق
على احدهما فاذا وجد اجماع من بعدهم على احدهما زال ذلك الاجماع كزوال شرطه
فلا معارضة بينهما ولئن سلم ان اجماعهم على ذلك غير مشروط بعدم اجماع لاحق
فلا معارضة بينهما على هذا التقدير ايضا لان الاجماع الاول اجماع على جواز الاخذ
باحدهما والاجماع الثاني موافق لمقتضاه لانه ايضا موجب لجواز الاخذ باحدهما
لانه مخالف لاجماعهم فلا يكون معارضا له فلا يمنع سماعه وفيه بحث لان الاجماع
الاول على جواز الاخذ بكل واحد من القولين من غير تعيين والاجماع الثاني على جواز
الاخذ باحدهما على التعيين وهو الذي انعقد الاجماع عليه وحرم الاخذ بالاخر
فلا يكون الثاني موافقا لمقتضى الاول بل معارضا له ثم اشار بقوله ثم سوغ واقع
الى ان المعارضة بان يقال سلمنا دلالته ما ذكر تموه على الامتناع لكنه
معارض بما يدل على جوازه فان الوقوع دليل على الجواز وقد وقع في قضية وفي
رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة رضي الله تعالى عنها فان الصحابة
اختلفوا دفنا في موضع دفنه ثم اتفقوا على دفنه في بيت عائشة رضي الله تعالى
عنها وكذا اختلفوا اولا في تعيين الامام ثم اتفقوا على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه

وكذا اختلفوا

وكذا اختلفوا في قتال مانعي الزكوة ثم اتفقوا عليه وكذا اختلفوا في
جواز بيع ام الولد ثم اجمعوا اقتداء بعمر على منع جواز بيعها وكذا اختلفوا
في جواز نكاح المتعة فكان ابن عباس يقول بتحليلها وكان عثمان
ينهى عنها وقال البغوي ثم حصل الاجماع على خبرتها باتفاق الناقلين
فلو لم يكن جائزا لما وقع وان لزم اجماع العصر الثاني على الخطأ وهو باطل
قلت بحث لان الاتفاق في مسئلة الدفن وامامة ابي بكر وقتال مانعي
الزكوة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل منهم على الجزم
بمذهب بل كان ذلك قبل الاستقرار بطريق المشورة كما جرت
العادة في حالة البحث فيما ينبغي ان يعمل به العقلاء بخلاف ما وقع
النزاع فيه سلمنا ان الاتفاق في تلك الصور كان بعد استقرار الخلاف
لكن ذلك غير محل النزاع فان المسئلة التي ذكرنا بعد هذه المسئلة في بيان
ذلك فان الخلاف هو في اهل العصر الاول بعد اختلافهم فلم الاتفاق
من المختلفين ما عيانهم ومن شرط انقراض العصر لم يمنع من رجوعهم او رجوع
بعضهم عما اجمعوا عليه واما المسئلة التي نحن فيها فهي في اتفاق اهل العصر
الثاني على احد قولي العصر الاول والصور المذكورة لم تدل على وقوعه ويمكن
ان يقال سلمنا ان اتفاق الصحابة في الصور المذكورة بعد اختلافهم
ليس قاطعا في صورة النزاع لكنه يفيد المطلوب لانه اذا ثبت جواز اجماعهم
بعد اختلافهم جاز اجماع من بعدهم مع اختلاف الصحابة لان الحجة في
اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة لان سلمنا المعارضة وعدم
ثبوت الوقوع بتلك الصور لكنه ثابت بقصوره بيع ام الولد وتحريم المتعة
لسلامتهما عن كل ما ذكر قال مسئلة اتفاق عصر بعد اختلافهم
اجماع وحجة وبعد استقرار الخلاف من شرط انقراض العصر قطع بالجواز
ومن لم يشترط ماض بجوازه ومانع وهذه اظهر من التي قبلها لانه لا قول
لغيرهم على فانه اقول اذا اختلف اهل عصر من الاعصار سواء كان عصر
الصحابة او غيرهم في مسئلة من القولين فان ماتوا ان استقر خلافهم او ان استقر
فان لم يستقر خلافهم فاتفاقهم على احدهما بعد اختلافهم اجماع وحجة خلافا
لشرذمة قليلة ملة الاتفاق كالاتفاق من غير مخالف اما اتفاقهم بعد
استقرار الخلاف بل يجوز على احدهما بعد اختلافهم اجماع حجة لعصمة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المعراج الى الاخرائم لما اختلفوا فيه من شرط القراءة في العصر لانعقاد الاجماع وقطع بجوازه
بهذا اجماع وبطلان ما قبله لعدم ما يمنع من الجواز فان الاول لم ينعقد اجماعا
على انفي فلا يكون اجماعهم البتة في مخالفة الاجماع ومن لم يشترط القرض العصر
لانعقاده فقد اختلفوا فيهم من جوزه بشرط ان يكون مستندا اتفاقهم
على الخلاف الاجتهاد والقياس لا الاجماع المقاطع ومنهم من منعه مطلقا
ولم يجوزه ان ينعقد اجماعهم على احد القولين وبهذه المسئلة ظهر ان كونه
حجة من المسئلة التي قبلها ذليلا وضعوا او وجوبا فعلك فتفكر كما قيل
ثم الى سهنا الان الا تفاق في هذه المسئلة ظهر كونه حجة من المسئلة
التي قبلها لان الذين اختلفوا فيه هم الذين اتفقوا عليها ليس بغيرهم
بل قول على خلاف ما اتفقوا عليه وكان المجموع عليها كالامة بخلاف
المسئلة الاولى فان بغير المجتهدين فيها خلاف ما اتفقوا عليه وكانوا بعض
الامة فلم يعتبر قول الميت لانعقاد الاجماع عنده مسئلة ثبوت
الاجماع بخبر الواحد جائز وواقع كقول عليه الصلاة والسلام اتبعوا اقتداء بالذين من بعدي ابا بكر وعمر
الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار
بالصبح وتحريم الاخت في عدة الاخت وهذا ظني لوجوب العمل به وتقدم
على القياس لكونه نفي الاصل وانكره بعض فقهاء بناء والعرفي ليت ان
يفيد الخبر الظني لوجوب العمل وتقدم على القياس لكونه نفي الاصل وانكره بعض
قطعا فقد القطع اولى قالوا فيه اثبات اصل ظاهر وهو الاثبات موجود
المنع اختلفوا في انه هل يجوز ثبوت الاجماع بخبر الواحد ام لا فذهب الجمهور
الى انه جائز وواقع كقوله عليه الصلاة والسلام انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار في
الفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وهذا الاجماع انما ثبت بخبر الواحد
فلئن فوجب العمل وان العلم وتقدم على القياس لانه فان كان ظنيا فعنا
انه لم يحقق ما البتة فلم يكن تغيير الاصل لان الاجماع حجة قطعية في اصل
كخلاف العباس فانه لم ينعقد في اصله لان مستنده على الاجتهاد بالرأي المحتمل
فانه لو كان الاجماع راجعا على العباس لم يكن حجة عليه كالخبر المنقول عن النبي
عليه السلام بطريق الاحاد وهو موجب للعمل ومقدم على القياس لكونه نفي الاصل
وانكره اي انكر ثبوت الاجماع بخبر الواحد لكونه موجبا للعمل بعض فقهاء بناء

والواقي واتضح المصنف على المختار بقوله لان انعقاد الخبر الظني وهو المنقول عن
بطريق الاحاد موجب للعمل قطعا فتفكر القطعي وهو ان اجماع المنقول بطريق
الاحاد اولى ان يكون موجبا للعمل لان الاول ظني يحتمل الاصل والنقل
والاجماع ظني يحتمل النقل قطع الاصل فاضمحل الضرر في مخالفته
المقطوع اكثر من اختفائه في مخالفته المظنون فاذا ثبت وجوب العمل
بالمظنون فثبوته بالمقطوع اولى وفيه كبت لان الخبر الظني قطع الاصل
فاضمحل الضرر في مخالفته المقطوع اكثر من اختفائه في مخالفته المظنون فاذا ثبت
وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع اولى وفيه كبت لان الخبر الظني قطع
الاصل لكونه منسوبا الى المعصوم وانه الظني واقع في النقل فلا
يصح قوله ان يقال الظني موجب للعمل فنقل القطع اولى واشار الى الدليل
المذكور بقوله قالوا فيه اي في اجماعات وجوب العمل بالاجماع المنقول
بخبر الواحد وجعله حجة اثبات اصل عظيم في اصول الفقه لظاهر اي دليل ظني
فان الدليل المذكور وهو القياس على خبر الواحد ظاهر وليس بقطعي و
الاصول لا يثبت به اي بالظاهر لان الاصل حجة قطعية اعتقاده بنوصل
به الى اثبات الاحكام العلمية والقاعدة العلمية اثباتها بالظاهر الذي
لا يفيد العلم واجاب عنه بالمنع اي لانم ان القياس الذي احتج به ظني بل
هو قطعي لانه قياس بالطريق الاولى وهو دلالة النص مثلا فيكون اثباته
وكونه حجة به اثباتا بقطعي لا ظني فلا يكون اثباتا للاصل بالظاهر

مسئلة حاصل حكم الاجماع القطعي كافر فرقان منكر الاسلام واما اجماع القاطعين
فهو كالخبر المشهور والاجماع المسبوق بالخلاف كخبر الواحد الصحيح والمنع
جار في جميع ذلك بجملته والمختار في احكام الاركان كالعبادات الخمس
والتوحيد والوسائل نحو وكونها متابعة خلافا في مفهوم الاسلام كفرا وان قلنا
الاجماع اما ان يكون قطعيا او ظنيا فان كان ظنيا فالخلاف في ان
جاحده ليس بكافر فان كان قطعيا فاختلفوا في تكفير جاحده على ثلثة اقوال
احدها ان جاحده ليس بكافر اذا كان قطعيا ان انكاره يقتضي فتكار سند
عامة اقوال احدها ان جاحده كافر مطلقا لان انكاره يقتضي

الاول المسند وهو الاخبار عن طريق التواتر وفيه فصول فصل في حقيقة الخبر وما
يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كما في عينك خبر
ما في الوجه من سواد الليل بالصيغة لغة وشرعا للقول وعند الاطلاق اقول
ان خرج من المباحث المحققة بكلا جزءي ان ذلك الثلثة التي هي الكتاب
والسنة والاجماع شرع في المباحث المشتركة بينها ان هذه الاصول الثلثة
يشترك في نوعين احدهما السند وما بنيها المتن وقدم الكلام في السند لانه وسيلة
الى المتن وطريق اليه ومقدم عليه صنعا فقدم وضعا فقال النوع الاول
السند وعرفه بانه الاخبار عن طريق المتن هنا ما خوذ اما من السند وهو اما الفعل
وعلاقي سبب الحبل لان المسند يرفعه الى قايله او من قولهم فلان سند اي معتمد
فيتم الاخبار عن طريق الحديث مسندا لاعتماد الحفاظ في صحة الحديث وضعفه
عليه والسند ينقسم الى المتواتر والشهرة والاحاد ويدل التقسيم اثنانيا في
السند الى الكتاب والاجماع واما السنة فالكتاب مختص في المتواتر كما عرف في تعريفه
ذل كان السند وسوا الاخبار عن طريق المتن اصح في معرفة اقسام الى معرفة
الخبر فلذلك تعرض لتعريف الخبر وبيان اقسامه فقال وفسماي في النوع الاول
فصول اي ثلثة فصول فصل في حقيقة الخبر وما يطلق بالمجاز على اللفظ الخبر ويطلق بالحقيقة
والدليل المعنوية كما قولهم اخبرني عينك بكذا وخبرنا الغرابيل بكذا وفيه
قول الشاعر اي الشاهد والاثار والدليل فاخبرت بان القوم قد رحلوا
ومنه قوله يخبر في العينان ما بالقلب كاتمه وقول اخر وذاك خبرنا الغراب
الاسود وقول اخر غراب البين اخبر ما بالفراق ومنه قول الشاعر ولم يسوا
الليل عندي في بلاء الحوادث الا كذب والمايون طايفة يعتقدون
ان الشر في الظلمة وسموه ماهرمن يد تخرم النور وسموه سروان والمراد
ما ليد الظلمة والمخ ان السواد الليل عندي في كثرة بحر ملك النعم ان المايوسة
يكذبون في نسبة الشر الى الظلمة وسلب الخير عنها وهذا لان النور تقصي بذاته
المحسوب يكذبون في نسبة الشر الى الظلمة وسلب الخير عنها وهذا لان النور
وتسلط الرقيب على الظلمة تشتمل في اعين الاخبار وتشفي عن شر مراقبة
المرقب وهو حر عظيم بالنسبة الى ما حوله فقد ضد في الظلمة مثل هذا الخبر
العظيم فلا سبيل لهم عنها ويطلق الخبر ما الحقيقة على الصيغة المخصوصة تارة مثل

يقابلهم فخبر قاعد وقايم فخبر القعود والقيام بقطع النظر عن الخبرية والانشائية
والثاني راجع الى الفهم شيء خبر قرينة علامة الحقيقة فيكون مجازا في المعنى القايم
بزيد الذهني دال على اشتراك عند نزد واللفظ بينهما وقيل مشترك بينهما قد عرف
تحقيقه في الكلام السابق والمعنى في موضعه ثم قيل لا يحد لكونه ضروريا
لان كل واحد يعلم وجوده وان الشيء اما يكون موجودا معدوما ومطلق الخبر
جزء منه والعلم بالشيء موقوف على العلم بالكل على العلم بجزوه وان كلا
يحد بفرقة بين الجزء وغيره وهي مستدركة سبق تصوره وقيل لان الاستدلال لدسل عدم
القدرة او الضروري لا يقبله وجواب بان كون العلم نظريا انفرد به قايل له
كما يدل على ان العلم يكون اكمل اعظم من الحد وضروري بان تصور طرفيه
كاف في الجزم بالنسبة بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة فانه مناف للضرورة
ورد بانه لا يلزم من حصول العلم بالحد الخاص بصوره او تقديم بصورة بعدم
استلزام العلم الضروري بالثبوت العلم بالثبوت بالتصور لكون التصور غير الثبوت
وايضا نقل تصور الى خاص غير شيوعه لا يلزم تصور مطلق الجزء منه ويقال انه لو كان
المطلق جزءا لزم الحصار الاعم في الاخص فان قيل مشترك بين جزيه
فكان جزءا وكما ليس بجزء لتغاير الوجود في الانواع او الاشخاص بل مع تغاير
هذا الطبيعة التي عرض لها انها كلية لجزيا تحتها من الصلوة الى خاصة وعلى الثاني
بانه لا يلزم من التعريف بين امر غير ضرورة تصورهما ضرورة على انه يلزم ان
يكون الامر ضروريا وهو محدود ايضا فان حقايق الواع اللفظ منه على الوضع
الذي لا منع بتبدله فلم تذكر ضرورته ثم اختلفوا في تحديد الخبر فقال فرقة
لا يحد وقال فرقة اخرى بانه يحد ثم القايلون بانه لا يحد اختلفوا في سبب المنع
عن تحديده فقيل لبساطته وقد يقدم مثله في العلم وقيل لكونه ضروريا ثم
من سوى الامرين منع بكونه ضروريا عن اقامة الدليل على ذلك فان الضروري ما تيسر
التعقل فيه فاقامة الدليل عليه تحصيل للحاصل ومنهم من سلك في ذلك
اقامة الدليل على كونه ضروريا وهو الاتم فخر الدين الرازي فانه قال في
المحصول والحق عندنا ان تصور ماهية الخبر عن الحد والرسم لانه ضروري
لدليلين ذكرهما المصنف الاول الامكان احد العلم وجوده اي نعلم
انه موجود ويعلم بالضرورة ويعلم ايضا بالضرورة ان الشيء الواحد لا يكون

العلم

ان كل

موجودا ومعدوما وكلواحد فيهذين الجزئين خرج خاص معلوم لمقابلته بالضرورة
بمطلق الجزء توقف العلم بالكل على العلم بالجزء فاذا كان العلم بالجزء الخاص المقيد
والعلم بالجزء الخاص موقوف على العلم بمطلق الذي هو جزؤه اولى ان يكون
ضروريا لان ما يتوقف عليه الضروري اولى ان يكون ضروريا فيلزم ان يكون
ضروريا وكسبيا وهو محال الثاني لان كل واحد يجد بالضرورة التفرقة بين
الجزء وغيره من الطلب بالعرض والنهي والاستفهام والنداء وغيرها
ولذلك نورد كلواحد في موضعه ويجيب عن كل بما يليق به ووجد ان التفرقة
بين الجزء وغيره مستند لسبق تصورهما او التفرقة بينهما بدون التصور محال
واشار بقوله ان قال الاستدلال على عدم العلم الضروري الى سؤال اورده صاحب
الاحكام على الدليل الذي ذكره في المحصول وهو ان يقال ان الاستدلال المذكور
على كون مطلق الجزء ضروريا دليل على عدم كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يفتقر
العلم به الى نظر وهذا استدلال يستفتقر به الى النظر فالضروري لا يتوقف الاستدلال
واما ان يقال بان كون العلم بالشيء موصوفا بكونه نظريا او ضروريا كيفية
لحصوله وهو قابل للاستدلال عليه والذي في المحصول الشهادة بموقف حصول العلم
به فانه يمنع ان يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لا ينافيها والاستدلال
المذكور دليل على عدم كونه ضروريا واذا كان كذلك لو كان الاستدلال
المذكور لحصول العلم به فان توقف كون العلم بالجزء ضروريا على الاستدلال
وقبوله له لا يستلزم توقف حصول العلم به عليه وقبوله له فانه يجوز ان يكون العلم
بالشيء ضروريا بان يكون حاصلا له بالضرورة فيكون مستغنيا عن الاستدلال
ويكون العلم بكونه موصوفا بانه ضروري محتاجا الى الاستدلال كما في قولنا
بان الكل اعظم من الجزء فان العلم به ضروري اعني حاصل بالضرورة مع انه يمكن ان
يستدل على كون هذا العلم ضروريا بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة فانه ينافيه
كونه ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يحتاج حصوله الى الاستدلال فلو احتاج
الى الاستدلال في حصوله لما كان ضروريا بل كسبيا قلت المعنى ان الجزء اذا كان ضروريا
يلزم ان يكون وصف الضروري قائما بالشيء لكنه اذا تصور مع اللزوم لحصول الجزم
بالنسبة فيها بالضرورة فلا يستدل على انه لكنه قد يحتاج الى التنبيه فتذكر على

على صورة الدليل يكون فيها على ثبوت هذا الوصف له استدلال الحصول به والجزء
صاحب الاحكام عليه بان هذا باطل لانه لو كان كذلك لامكن دعوى الضرورة في كل علم
نظري لان ما من علم نظري الا ويمكن ان يقال انه متصور
وانما ذكر الدليل على سبيل التبيه دون الاستدلال عليه وذلك مما لا يخفى
بانا لا نسلم امكان دعوى الضرورة في كل علم وانما يلزم ذلك لو امكن في كل علم ان تتم
صورة دليل ينتج كونه ضروريا لما انتهى في مثل هذا العلم صورة دليل يفيد كونه ضروريا
واشار بقوله ولو سلمنا انه لا يلزم من حصول العلم بالجزء الخاص بتصوره الى ورود الدليل
الاول من الدليل على كون العلم بمطلق الجزء ضروريا فهو ممنوع وان اريد بان حصول
الضروري لم يتم ذلك لا ينفعهم ذلك لانه لا يلزم من حصول العلم بالجزء الخاص بهذا
المعنى تصور الجزء الخاص او تقدم تصوره لان العلم الضروري بالجزء الخاص هو العلم
الضروري بثبوت النسبة والعلم الضروري بثبوت النسبة غير مستلزم للعلم بالتصور
بحقيقته لان التصور غير الثبوت وغير لازم للثبوت فيجوز انفكاك التصور
الجزء الخاص عن العلم الضروري بثبوت النسبة والعلم الضروري بثبوت النسبة
غير مستلزم للتصور بالمتصور بحقيقته متصورا بالضرورة فان قيل لو لم يلزم
من حصول العلم بالجزء الخاص بتصوره او تقدم تصوره ليس بصحيح اذ المسلم
بان هذا التصديق حاصل عنده حكم عليه والحكم على الشيء يستدعي تصوره فالعلم
بثبوت هذا التصديق مستلزم لتصوره قلنا سلمنا انه يستلزم تصوره لكن
لم قلت انه مستلزم لتصوره بوجه ما فانه كاف لان يحكم عليه لا تصوره بحقيقته الذي هو المطلوب وقوله
ويقال بالعكس اشارة الى رد آخر للدليل المذكور وهو ان يقال سلمنا ان الجزء
الخاص ضروري لكن لا نسلم ان الجزء المطلق جزء للجزء الخاص حتى لا يجوز كونه جزءا
كما لانه لو كان جزء المذموم الكفار الاعم في الاخص كان الجزء المطلق الاعم من
الجزء الخاص فلو كان جزءا له كان موجودا معه بوجوده فلم يكن وجوده في غيره
فكان مختصا فيه وهو محال لانه يجوز ان يكون الاعم اعم من الاخص فحصل وفيه بحث
لانا لم نسلم انحصاره في الاخص واذا سلم هذا لو كان عمومه ووجوده في جزئياته
مع وجوده وليس كذلك فان عمومه باعتبار الطبيعة بمعنى ان العموم عارض
لها من حيث هي هي في العقل لها مع الوجود ومع وجوده في جزئياته تعدد
وجوداته متعدد وجودات جزئياته للثبوت في ضمنها وكونه جزءا للخاص
وجوداته موجودا لوجوده لا يمنع كونه عاما من حيث هو وقد اشار الى معارضة
الدليل الذي ذكره على المحيص بجواز ان يقال ان سلمنا ان الجزء المطلق

الجزء لا بد وان يكون مشتركا فيه بين جزئياته التي تحته وهي الافراد الى قوله
او ان منع للزوم اعم الا كون مشتركا منها فكان جزأ له او لا منع لاشتراك منها الا كون
جزءا منها موجودا وانا حققنا ما شار الى الجواب عنه بقوله ويجاب وتقرره انا
لا نسلم انه اذا كان مشتركا منها كان جزءا منها ولا نسلم اما مع اشتراك الاعم وجوده
ان موجوده في الانواع والاشخاص التي تحته وانما جزءا منها بل منع اشتراكه ان
وجد طبيعته التي تعرض لها اجمالا كلية في الذهن يوافق لكل واحدة من الطبائع التي تحت
والاشتراك بهذا المعنى لا يوجب كونه جزءا نعم اشار بقوله وعلى التنزل الى الاعراض
على الدليل الثاني فمن الدليلين المذكورين شبهة او جهة الاول وهو منع تقضي وهو
منع الملازمة وتقرره بانا لا نسلم انه يلزم من كون التفرقة المذكورة ضرورية كون
تصور مطلق الجزء ضروريا وانما يلزم ذلك لو كانت التفرقة بين الشيئين موقوفة على
تصورهما بحقيقتهما وهو ممنوع فانه لا يلزم من العلم الضروري بالتفرقة بتصور ما ضروريا
او كيفية التفرقة تصورهما بوجه حال الحقيقة الذي هو المطلوب الذي ينقض الحال
بوضح ما ذكرتم بمقدماته لزم ان يكون الامر ضروريا بتقين ما ذكرتم من التصور فيكون الذكر
فيكون الامر مستغنيا عن التعريف وليس الامر كذلك بالاتفاق فلم يصح بان الامر محمد
وانما يكون محمدا ان يكون ضروريا وهذا لان المدعى لكون الجزء ضروريا وهو الاتيان
الذي عرف الامر في المحصول بانه قلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
وهو ينافض بان اثبت معارضته تقريرا ان حقيقة الامر من حقايق الانواع
اللفظية فانها منقسمة الى امر ونهي وخبر بديهية مبنية على الوضع وتابعة الاصطلاح الذي
لم يقع تقديره فان العرب مثلا لو وضعوا لفظ الامر على معلوم الجزء بالعكس والتفويض
عليه لم يكن ممتنعا وما يكون قابلا للتبدل والاختلاف باختلاف الوضع والاصطلاح
لا يكون كونه ضروريا او لا محالة في تصوره في ادراك الامور المصطلحة الا بالتوقف
من الواضع والمصطلح فلا سبيل فيه الى دعوى كونه ضروريا وقد انتفى ما
والمعترضة في اخر بانا لا نسلم ان الكلام الذي لا يدخله الصدق والكذب ينقض بمثل
محمد وسليمة صادقان والكاذب وانا لا كل اخباري كاذب كاذب فان صدق
كذب هذا وان كذب صدق في نفسه فيلزم التناقض ويلزم الدور لان الصدق للاخبار
المطابق والكذب ضده وبانهما متقابلان فلا يجتمعان واللازم اما امتناع الجزء
او وجوده مع عدم الصدق والكذب وكيفما تقديري واجيب بانهما جزءان في الجميع
وانما يوصف بهما الجزء الواحد في حيث هو جزء وبانه والكلام في معنى جزئي
لا في قارة حكما شخصان لكن لا نمنع وصفهما لما لان يمتنع في اشخاص من حيث

كلي موجود لا يمكن حادث واجيب بانه كذب لانه اضاف الجزء الى معانيه لا حد لها وهو
حق وكم لم يدخله الصدق وقوله كل اخباري ان طابق صدق والا فكذب ولا خلو
عنهما والرد بمنع الحصر فيهما واجيب بان الجزء وجنس الجزء يجتمعان فيه كالسواد
والبياض في جنس اللون وبان اللازم صدق الحد على الافراد المحققة والا لزم
وجود الماهية بدون احدها والحق ان الواو ان افادت الجمع لكن الجزء
التردد بين القسمين لجواز ان يحسب خلو الحد عن كله لما قرع سمعك
مذهب القائلين بانه يكتسب محتاج الى الحد وقد ذكروا له تعريفات كثيرة وفي
المعول عليه منها التعريف الاول اشار اليه بقوله وعند الفخر عبد الجبار
ومشايخ المعتزلة كابي عبد الله البصري والي علي الجبائي وابنه واحد من فرقة الاصوليين
فجزء بهم فانه الكلام الذي يدخله الصدق والكذب في الكلام كالخبر بقسميه
الامر وغيره والنداء كالتفصيل اخترزنا به على الاتي ذكرها الامر والنهي في الكلام كالخبر
لا يدخلهما الخبر وغيره في اجناسه كالتفصيل وعرفنا به على هذا الحد وتنقض بوجوه
الاول ان قول القائل محمد وسليمة صادقان في دعوى النبوة فانه خبر
ولا يدخله الصدق او لو كان صادقا ان كون سليمة صادقا وهو كاذب
ولا يدخله الكذب او لو كان كاذبا لزم منه ان محمد عليه السلام كاذبا وهو
صادق فلا يكون الحد منعكسا الثاني ان قول الكاذب دائما في جميع اخباره
في جميع عمره كل اخباري كاذب فان قوله كل اخباري كاذب خبر ولا يدخله
الصدق والكذب اما انه لا يدخله الصدق فلما سان صدق في هذا الخبر
كان جميع اخباره كذبا وهو خلاف اخباره بهذا الخبر وكان هذا اليقينا كذبا فالفرض
انه صدق فيه فيلزم كونه على تقدير صدقه وهو يناقض واما انه لا يدخله الكذب
فلانه لو كذب في هذا الخبر كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا فالفرض انه كاذب في
جميع اخباره فكان قوله كل اخباري كاذب صادق فيلزم صدقه على تقدير
كذبه وهو يناقض ايضا فيلزم عدم الانعكاس الف الثالث انه اخذ في
هذا الحد الصدق والكذب وهما لو كان تحت جنس الخبر لان الصدق هو الخبر
المطابق للواقع والكذب ضده وهو الخبر الغير المطابق للواقع فيتوقف معرفتهما
على معرفة الخبر فان توقيف النوع اما ان يكون بالجنس والفصل ومعرفتهما متوقفة
على معرفة النوع ضرورة تقدم الموقوف عليه الموقوف فلو عرف الجزء وهو الخبر
بهما وهو الصدق والكذب لتوقف معرفته على معرفتهما وقد ذكرنا
ان معرفتهما متوقفة على معرفته الجزء طبعا الذي هو الخبر فيلزم الدور وبالجملة ان
الصدق والكذب متقابلان فلا يصدقان على واحد اخبارا عما هو جزء واحد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

قال الجواب عن الاشكال الاول هو بعينه الجواب المذكور في التوقيف الاول واما الجواب
عن الاشكال الثاني وهو لزوم الدور فلا جواب عنه في رسالتنا فلذا لم يذكر وقد ذكرنا
له الاجوبة المذكورة وهي بعينها جواب له ههنا واشار بقوله وحد بانه ما يدخله
التصديق او التكذيب وهو الحد الرابع ونقض كل واحد منهما مشتمل على الدور فانه
عرفه بالتصديق والتكذيب وهو الاخبار عن كون المتكلم صادقا او متكلما
بالصدق فيكون معرفة التقييد التي موقوفة على معرفة الكلام ومعرفته
موقوف على معرفة الخبر فلو توقف معرفة الخبر على معرفة التقييد لزم الدور
لتوقف معرفة الخبر على معرفة لفظ يادراج مرادف له في الاول بمعرفتين فصاعدا
الا ان توسيع لدايرة ونقض الحد الثاني بانه قيد التردد المستفاد للتحديد وقد عرفت
الجواب عنه وهذه ابو الحسين البصري وهو الى هنا بيان الخبر هو الكلام المفيد
بنفسه لنسبته او اي اضافته الى احد طرفيها النفي او الاثبات واحترز بقوله المفيد لنسبته
عن مطرد الدال لا يفيد لنسبته اصلا كغير المشتق مثل زيد قائم وانما قال هكذا لم
يخرج مثل هذا المفرد لفيد الكلام عنده لان الكلام عنده ما يصدق على الكلمة لانه
عرف الكلام بما ينتظم من الحروف المسموعة المتميزة عن غيرها اعتبار قيد اخر وهذا
صادق على الكلمة واحترز بقوله بنفسه عن مثل قائم من المشتقات فانه يفيد
لنسبة القيام الى ضمير زيد في مثل زيد قائم لكن لا بنفسه بل لواسطة ذكر الموضوع
الذي هو زيد ويخرج الاضافات ايضا بهذا القيد لانها ايضا تفيد النسبة
لكن لواسطة الموضوع لا بنفسها وبرد على طرده التوقيف مثل قم اي فعل الامر وما هو
مثله في كونه انشاء في النهي والاستفهام والنداء والتعجب فانه لا يفيد
بنفسه لنسبة القيام الى المامور المخاطب او لنسبة الطلب الى الامر المتكلم مع انه ليس
بخبر فلا يكون التوقيف مطردا واجيب عنه بان ان مرادنا على الطلب المخصوص
وهو ليس بنسبة او المراد بالنسبة هي النسبة الحكمية وهي القاع نسبة شيء
الى اخر بهو او سلبه عنه كما يقال زيد كاتب زيد ليس بكاتب وبهذا النسبة
وبهذه النسبة غير متحقق في مثل قم قال المصنف وبرد على طرده ايضا مثل الضرب
الشديد لكونه حيوانا ناطقا فانه يفيد لنسبة بنفسه اثبات النطق للحيوان وليس
بخبر ومثل ما احسن زيدا وسائر المركبات الانشائية فانه يفيد ايضا بنفسه
اثبات النطق للحيوان وليس بخبر ومثل ما احس النسبة وليس بخبر وقيل الايراد
بالمركبات التقييدية ليس بصحيح بناء على ان التقييد لنسبة لا بنفسها ولا بغيرها او المراد

بالنسبة في التوقيف النسبة الحكمية وهي القاع نسبة او انتزاعها والمركبات التقييدية
لا تفيد القاع النسبة وانتزاعها ولكنها تدل على النسبة فهي بنفسها والنسبة عند
الاطلاق ينصرف الى الحكمية في كلام ابي الحسين اشارة الى ذلك فان صاحب
الاحكام نقل عنه بانه كلام يفيد اضافة امر الى نفي واثبات فالاضافة على طريق
النفي والاثبات لا يكون الا في النسبة الحكمية فكرر او رد على قوله نفيا واثباتا
يلزم الدور لان ان ثبات سوى الاخبار عن وجود الشيء والنفي هو الاخبار عن عدمه
فتعريف الخبر بهما دوري واجيب بمنع لزوم الدور بسنده ما تقدم في رفع الدور
وارد عليه ايضا في المحصول ان وجود الشيء عندي غير عينه وذاته
فاذا قلنا السواد موجود كان خبرا بالاتفاق مع انه لا يفيد نسبة امر الى آخر
فقد خرج من الحد وما هو منه فقد صدق المحدود بدون الحد عليه واجيب بان
هذا غير وارد على ابي الحسين لان قولنا السواد موجود حكم على السواد الذهني
والمحمول هو الموجد الخارجي ولا شك في تغاير الموضوع والمحمول في مذهب
ابي الحسين ان الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية فوجود الشيء والانسان
نفس ماهيته في الخارج فهو غيرها في الذهن والوضع والحمل لا يتعدى الا
المتغايرين مفهوما الموضوع والمحمول ولو باعتبار ما وذلك موجود ههنا ثم
قال المصنف والمختار اي في تعريف الخبر هو التوقيف الاول من ان
الخبر كلام ما هو كلام فيه نسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر خارجة عن
مدلول النفس ويتعلق بها كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة سواء
كانت تلك النسبة ثابتة في نفس الامر ذهنية مثل لنسبة القيام
وعرفت زيدا فان نسبة الطلب والمعرفة الى المتكلم قائمة بالذهن
او خارجة اي خارجة عن الذهني غير قائمة به كقولنا زيد قائم فان النسبة
الى الخارجة عن كلام النفسي ليست قائمة بالذهن بل هي واقعة في الاعيان
فالمراد بالى الخارجة في قوله بنسبة خارجة الخارجة عن كلام النفس و
هو المفهوم من الكلام اللفظي وهي قد يكون قائمة بالذهن وقد تكون
واقعة في الاعيان والمراد بالخارجة في قوله ذهنية اي خارجة عن الخارجة
عن الذهن فقد خلط في هذا التوقيف كون المعلوم قائمة نسبة
خارجية عن كلام النفس فان نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي
خارجة عن الكلام النفسي الذي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة
وهذا يخرج الخبر الصادق والكذب دون الانشاء والمراد بالنسبة النسبة
الاسنادية لانه احد ما عده الكلام وهو ما تضمن كلمتين ما الاسناد فيخرج
عنه النسبة التقييدية كزيد الكاتب والاضافية كغلام زيد والكلمة والمركب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

المرجى فانه ليس بكلام فالى هلم اذا قلت زيدا فانت طالب وليس بكلام فقد
وكررت كلاما وهو الكلام اللفظي وهو مركب على الجزء لفظ فرد الثبات او
اوثق قيد التكلم بهذا الكلام وهو الكلام النفسي وله متعلق خارجي عن الكلام
النفسي اذا كان خبرا نحو قلت القيام بحيث اذا طابقته حكم بصدقه وان
لم يطابقه حكم بكذبه فانه جزء حكم فيه خصيصة الطلب الى المتكلم وله خارجي اذا
طابقته فصدق واذا لم تكذب بخلاف قم فانه ان كان بعيد بنسبة القيام الى
المامور وانسبت الطلب الى الامر لم يكن بهذه النسبة ليس لها خارجي لا تتأتى
الا بحرد الطلب القيام بالنفس ولما فرغ من تعريف الجزء اشار الى غيره فقال
وغير الجزء اى الكلام الذي هو غير الجزء وهو الشرطان لمدلوله متعلقا خارجيا
بحيث ان امتثلها وامتثله اى فرق بين الاثبات والامر والنهي والاستفهام
والتمني والترجي والقسم والنداء والمصنف لم يفرق بين الاثبات والى ما
مايدل على طلب الفعل او الترك دلالة اولية او على طلب الماهية
لا بتعيين فان دل على طلب الفعل مع الاستعلاء فهو امر ومع التساوي فالتماس
ومع التسفل دعاء وان دل على طلب الترك الغير نهي وان دل على طلب
الماهية للفهم فهو استفهام والى ما لم يدل على الطلب دلالة فهو تمنية
ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء ولما فرغ من تعريف الاثبات المتعلق
عليه شرع في بيان المختلف فيه فان العلماء اختلفوا في صيغ العقود التي
يستقل بها الشرع فحدوث الاحكام الشرعية يعقد بها الوقوع كبعت
واشتريت والحلقت واعتقت بل هي انشاءات او اخبارات وهو مذهب
الجمهور انها انشاءات لوجوه اربعة الاول صدق حد الانشاء عليها وهو ان
هذه الصيغ لا تدل على الحكم نفسه خارجة فان بعت لا يدل على بيع اخر غير
البيع الذي يقع به فصيغ كونه خبرا او الخبر سوا الكلام المحكوم فيه نسبته خارجية
عن كلام النفس فتعين الانشاء الثاني انه لم يوجد فيها خارجية وهو اخال
الصدق والكذب فان هذه الصيغ لا يقبل صدقا ولا كذبا او لو حكم عليها
باحدهما كان خطا فظا فلا يكون خبرا لان الخبر قابل لهما فان قبول هما وان
لم يعلم معرفة للخبر لكنه خاصته ما وبينه لازمه له فلم يكن وجود الخبر بدونه
الثالث لو كانت اخبارا لكانت ماضية لانها على صيغة الفعل الماضي
والاصل في الكلام الحقيقة ولانها لو كانت مستقبلة لم تقع بها العقود الشرعية
واللازم منتف لانها لو كانت ماضية لم تقبل التعليق بالشرط لان التعليق لو قيف

دخول

ودخول غيره وانما يتصور ذلك فيما لم يقع بعد لكن هذه الصيغ يقبل التعليق
اذا تطلق فانه لو قال الرجل لامراته للملك ان دخلت الدار فصح و
يتعلق الطلاق على دخول الدار فيقع ان يقع الفرق بينها اى بين هذه الصيغ
اذا كانت اخبارا وبينها اذا كانت انشاءات ان الفرق بين للملكت اذا عقدت
الا اخبار وبهذا اى لاجل تحقق الفرق بينهما يسال المفاتن رجعيا اذا قال بها بعد
ايقاع الرجعي للملكة على بنا الاختيار عن الطلاق السابق الواقع اولا او
الايقاع للملكة اخرى فان اراد الاخبار لم يقع للطلاق اخرى وان اراد الانشاء
وقع ولو كانت اخبارا عند اراده حدوث الاحكام فما فرقتا بينهما الفرق
يقتضي المغايرة ولا مغايرة بينهما في الجوهرة ولم يحتج الى الاستفسار لعدم تعدد
الاخبار فيه تقسيم وهو صادق وكاذب لانه اما مطابق او غير مطابق
قال الخاطر وغارعنها وزاد الاشفاق وعدمه ومع المطابقة وعدمها
وقال ليس لك فهو ثالث واصح بقوله افترى على الله كذبا ام به جنة والراد
الحصر فيها والثاني ليس بكذب لتقدمه ولا صدق لعدم اعتقاد صدقه
فالاخبار حال الجنون غارعنها ولان فرد خبر مطابق غير معتقد لم يكن صادقا
لانه غير ممدوح ولا كاذبا للمطابقة وليس الكذب عدم المطابقة والا
لزم الكذب في العام المخصوص والمطلق المقيد ولانه لو اخبر معتقدا للمطابق
لم يكن كاذبا والا لزم ولا صادق لعدم المطابقة واجيب بان المراد افترى
لم يقترا والمجرد كاذب ام ليس بمجرد فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة
القصد والمدح والذم تابعان للقصد فان الابنة حاكمة بصدق الكذب
برسول الله في قوله محمد رسول الله مع عدم اعتقاده وبكذبه له في نقيض الرسالة
مع اعتقاده وتخصيص العموم وتقييده الطلاق في المخازن ليس بكذب وقتل
الطلاق المشترك واراده بعض محامله فما فرع لما فرغ من تعريف الجزء شرع في
تقسيمه الاول في تقسيمه الى الصادق والكاذب واقتصر في حصره فيهما
على انه ولا واسطة بينهما فقال الجمهور الخبر ينقسم الى صادق وكاذب وهو
محصور فيهما ولا واسطة بينهما لان الخبر كما عرفت وهو الكلام الذي له نسبة

تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب

والخبر كاذبا فانه لو كان كاذبا لذم عليه عادة فان الكاذب يسمى مذموما
لا يلزم عليه عادة لانه اخبر بشيء على خلاف ما هو عليه ولم يكن عادته الصدق
خبره ليس بمطابق للواقع فقد وجد خبر لا يوصف بالصدق والكذب و
هو المطلوب ولما فرغ من الاستدلال اشار الى الجواب عنه بقوله اجيب الى
غير الاشعرية بوجهين الاول ان المراد افترى على الله كذبا او لم يفتر فان
افترى فهو كذب وان لم يفتر وهو ليس بعامد فعندهم فيكون مجنونا
لان المجنون لا افتراء له والكاذب من خبر قصدا وان لم يكن عامدا ولا ناسيا
مجنون فقد سلم حصر حاله بين الافتراء وكونه مجنونا فلما قلنا لانم ان
الثاني وهو كلام فيه جنة ليس كذبا لقوله لو قوبل في مقابلة الكذب قلنا انه
واقع في مقابلة الافتراء وهو اخص من الكذب فانه كذب خاص لان
الافتراء هو ان يتعمد ان ينسب الى غيره كلاما كاذبا ولم يكن ذلك الكلام صادرا
منه بان يتعمد زيد انه قال بكر انه مجنون والواقع انه عاقل فلم يصدر
من زيد هذا الكلام والكذب المطلق اعم من ان يكون المحكوم به كلاما او غيره
والمحكوم عليه اعم فمن لم يكن صدور الكلام عنه ام لا واذا افتراء الكذب مخصوص
بما لو كان المحكوم به كلاما فعلى هذا لو قال زيد عالم وهو جاهل او لم يعتقد
اصلا كان كاذبا ولم يكن مفتريا فمقابل الافتراء قد يكون كذبا وقد لا يكون
فيكون النفي والله اعلم افترى على الله كذبا او لم يفتر وعرفا عدم الافتراء
قالوا المجنون اذا افترى لانه انما يوصف الافتراء الكلام من له
شعور وقصد صحيح والمجنون ليس كذلك فيكون الجنون مستلزما لعدم الافتراء
قالوا حكموا بان المجنون يصح ان يقول انم به جنة واراد والا ذمة وهو عدم الافتراء الثاني
سلمنا ان كلام من به جنة ليس بصدق ولا كذب ولكن لا يلزم منه ثبوت الواسطة
بين الطارق والكاذب وانما يلزم ذلك لو كان كلامه خبرا وهو ممنوع وبهذا
ان الخبر انما يطلق على كلامه من له شعور وقصد وكلام المجنون صادر لا عن
قصد والارادة منتفيه فلا يكون كلامه خبرا حقيقة والكان خبرا صورة كالكلام
الصادر عن النائم والساهي فيكون المراد افترى قصدا وعمدا على الله او على رسوله بكلامه الدالة على ثبوت
النبوة فيكون كاذبا لو علم انه لم يقصد فيكون مجنونا فلا يكون كلامه خبرا
حكمهم حصر حاله في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر والباقي بقوله اخبر كاذب

هو ام ليس بخبر فان المجنون لا يتصف انه خبر لعدم صحة قصده والجواب غير قبول
عائشة انه ما سبق ان ابن عمر لم يكن منعها بالطلاق العام وارادة الحائض وهو
شائع فلم يجعلوه قسما مغايرا للكذب والجواب غير المعقول الاول اما لانم ان لم
اخبر خبرا مطابقا مع عدم اعتقاده لا يكون هازلا نحو لو كان هازلا
لسمي المدح قلت انا لم يمدح لعدم قصده لصدق لعدم صدقه فان المدح
تابع لقصد الصدق لا على مجرد الصدق فلا يلزم من عدم المدح عدم الصدق
وغير المعقول الثاني وان ذكره في الكتب ثالث ما قالوا ان من اخبر خبرا معتقدا
لا مطابقة او لم يكن مطابقا لم يكن كاذبا فوجب عليه
الذم عادة قلنا لانم انه لو كان كاذبا لذم عليه لان الذم انما يترتب لو كان
ذما صدقا للكذب وليس كذلك لاعتقاده المطابقة فلا ينافي منه قصد الكذب
وبهذا ان الذم تابع لقصد الكذب وليس كذلك لاعتقاده المطابقة
فلا ينافي منه قصد الكذب وبهذا ان الكذب تابع لقصد الذم المطلق
الكذب فالحاصل ان الكذب تارة يكون عمدا وتارة يكون سهوا بدليل
قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فمفهومه يدل
على ان الكذب قد يكون بدون العمد والاثم انما يترتب عليه اذا كان
عمدا لا سهوا واشار الى بدين الجوابين بقوله والمدح والذم تابعان
للقصد صدقا الصدق مع قصده ليتبع المدح والكذب مع قصده ليتبع الذم
ثم اشار بقوله فان الآمدي حاكيا الى ان مطابقة الخبر للواقع كاف بقصد
ولا يتوقف الصدق على اعتقاد المطابقة كما هو رأي الى خط وان عدم مطابقة
للواقع كاف للكذب ولا يتوقف الكذب على اعتقاد عدم المطابقة
انا الاول فلان الآمدي حاكم بان المنكر لرسالة النبي عليه السلام والكذب
به اذا قال محمد رسول الله فهو صادق في اخباره بلزوم الكونه مطابقا
للواقع مع عدم مطابقة اعتقاده فانه يقتضي انه ليس شيء بدليل حكمهم
بصدقه على ان الاعتبار في ذلك لمطابقة الواقع دون الاعتقاد واما
الثاني فلان الآمدي حكم بانه لو قال لكذبت رسول الله في نفسي رسالته عنه بكذبه
في اخباره انه ليس شيء لعدم مطابقته للواقع مع مطابقته لاعتقاده فدل حكمهم
بكذبه هنا ان الاعتبار في ذلك لمطابقة الواقع دون الاعتقاد

ظاهر سياق كلام المصنف سه ذكر قوله فان الامة عاكمة الى آخره ملفقا
انعا عقب قوله والمدرج والذم للمقاصد يقتضي ان يكون هذا الكلام
من تتمة علة ومتعلقا وليس كذلك وجه يعرف بامعان النظر فيه وعنه
الثالث بانه لانم انه لو كان الكذب بمجرد عدم المطابقة لزم
الكذب في انعام المخصوص والمطلق المقيد قوله لان عدم المطابقة
متحقق فيهما قلت لانم ذلك وانما كان عدم المطابقة متحققا لو كانا على
حقيقتهما وليس كذلك فان تخصيص العام وتقييد المطلق من قبيل المجاز و
صرف اللفظ من مفهوم الحقيقة الى المجاز ليس بكذب فان الانسان
اذا قال رايت اسدا وارادبه الشجاع لا يكون كاذبا ومثله اي
مثل في التخصيص والتقييد المطلق للواقع وصار لافادة احد معنيته اذ اول
الاول ولا بعد كاذبا وبهذا ظاهر لا حاجة الى ذكره اذ ليس فيه ما يوهم الكذب
لان الشترك لا يجوز استعماله الى في احد معانيه بعند استعماله في احد
معانيه مستعمل فيما كيف استعماله فيه فلا يتوهم فيه شائبة الكذاب
وانما يلتفت هذا لو هم لو كان المشترك في الاعلى معينة ومستعملا فيهما وكان
الواقع احدهما وقال طابقته لكان المخبر معتقدا لما يخبر به فيصدق والا
فكاذب ولا عبرة فيها لمطابقة الواقع وعدمها واحتجوا بقوله تعالى
والله يشهد ان المنافقين لكاذبون الله تعالى فوبهم انك لرسول
الله مع مطابقته للواقع لانه لم يعتقدهم والجواب لانم انه كذبهم في ذلك
بل شهادتهم اما لاشعاره عرفا بالعلم لان من قال اشهد كذا لقسم
الى قوله عن علم ولكانت الشهادة بمجردها تستحق العلم والزور ويقيد
بها لغة واما لانهم عبروا شهادتهم بذلك مبالغة بمجردها تسترة عنيته
وحضورا وفيه وجوه اخر عرف في علم المعاني والبيان لقة اخر
الجزئية معلوم الصدق ومعلوم الكذب وما لا يعلم واحد منهما فالاول
ما علمت مطابقته ضرورة اما بنفسه كخبر التواتر او بغيره كخبر من وافق
ضرورة او نظرا كخبر الله وخبر رسوله عنه وخبر الاجماع وخبر من سبق بخبر الله
او رسوله او الاجماع صدقه وخبر من وافق خبره خبر الصادق والثاني
ما خالف معلوم الصدق والثالث مظنون الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة
ومظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب ومشكوك كخبر المجهول وقول القابل

هل خبر لا يعلم صدقه كذب قطعا والا لتصف له دليل خبر المدعي بالرسالة عن محق
فانه مقابل بمثله ويقتضيه على انه يلزم كذب كل شاهد وكخبر كل مسلم الق
قاطع بصدقهما والعادة هي القاطعة بتكذيب المتنبي اذا لم يقارنه المعجز لا خرق
العقيد هذا القسم آخر للخبر الى ثلثة اقسام احدها خبر هو معلوم الصدق
وثانيهما خبر هو معلوم الكذب وثالثها خبر لا يعلم واحد منهما اي لا يعلم
صدقه ولا كذبه بل هو محتمل لهما فالاول اي القسم الاول وهو معلوم الصدق
منقسم الى قسمين احدهما ما علم صدقه ومطابقته للواقع ضرورة وثانيهما ما يعلم
صدقه نظرا او ما علم صدقه ضرورة يقسم الى قسمين الى قسم احدهما ما يعلم صدقه
ضرورة بنفسه اي بنفس الخبر من غير انضمام غيره اليه بل بتكرره كخبر التواتر فانه
بنفسه يفيد العلم الضروري بمضمونه وثانيهما ما علم صدقه ضرورة لغيره اي لمفيد
العلم الضروري والمراد بالواقع للضروري ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من
غير تكرر ونظر كخبر الواحد بنصف الاثنين فان الكلام اعظم من الخبر فما علم صدقه
نظرا او استدلالا كخبر الله تعالى وخبر الرسول عليه السلام عن الله تعالى
خبر اهل الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله ورسوله او الاجماع صدقه بان اخبر الله
تعالى او رسوله او اهل الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره خبر الصادق
وخبر من وافق خبره دليل النقل الصحيح القطعيات فان ذلك كله قد علم
وقوع مضمونه وصدقه بالنظر والاستدلال وهو واضح لقائله على صادق
وصدق رسوله وعصمته الامة عن الكذب وعلم ان الموافق للصادق
صادق والقسم الثاني من اقسام الخبر وهو معلوم الكذب هو ما خالف
معلوم الصدق من اقسام المذكورة بان كان مخالفا لضرورة العقل كالخبر
اعظم من الكل او نظره اولى او خبر التواتر والنص القاطع او الاجماع القاطع
والثالث من اقسام الخبر وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه على انواع منها ما لا يظن
صدقه اي بان يكون صدقه راجحا كخبر من اشتهر بالعدالة اذ الراجح ان صدقه غالب
ومنها ما لا يظن كذبه اي كذبه راجح كخبر الكذب المشهور بالكذب لرجحان كذبه
ومنها ما لا يظن صدقه ولا كذبه وهي الامور التي فيه كخبر المجهول الحال بان لم يعلم حاله في
العدالة وعدمها ولم يشتهر امره في الصدق والكذب فان الشهد كما له

يوجب وفي الامثالين وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية وانكر القسم الثالث وقال
كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعا فالخبر عندهم اما صادق او كاذب قالوا
لو كان الشكوى صدقا لنصب الله تعالى له دليلا كاشفا عن صدقه كخبر المتحدي
اي يا ابا العباس على الخبر المشتمل على التحدي بالرسالة فانه اذا كان دعوى
المدعي بالرسالة صدقا نصب له دليلا على صدقه وهو المعجزة ومتى لم تقم عليه
كان كاذبا وبهذا المذهب فاسد خرق وابيه اشار بقوله وقول الفلاسفة
الى قوله غير محق وهو مبتدأ وغير محق خبره اي هو باطل لانه مقابل اي معارض
بمثله في نقيضه اي في نقيض مدعاه اي في نقض الصدق وهو الكذب
بان يقال ما به ليس بكذب لانه لو كان كذبا لنصب الله له دليلا يدل على كذبه
فما دل به الدليل على ما ذكرناه دل على نقيضه فاذا اخبر به اخبر عن نقيض ما اخبر به
الاول فيلزم اجتماع النقيضين ويعلم انا الضرورة قاضية بوقوع الخبر بها ولانه يرد
عليه نقيض احمالي وهو انه لو قبح بهذا الدليل لزم الكذب كل شاهد وكفر كل مسلم
لم يقم دليل قطعي على صدقهما في الشهادة والايمان لجريان هذا الدليل فيهما فان
قال لو كان هذا الدليل هذا او هذا المسلم صادقا لنصب الله دليلا على صدقه والفرض
انه لا دليل على صدقه لانه امر متعلق بما في الباطن وللباطن منصف لانه لو كان هذا
الترتيب فليس والقياس على خبر مدعي الرسالة فاسد لعدم المساواة في العلة
لتحقق الفرق وهو ان المتحدي بالرسالة اذا لم يظهر المعجزة الدالة على صدقه
اما يقطع بكذبه لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة فان العادة
بين القاطعة بكذب مدعي الرسالة اذا لم يقارنه المعجزة لا حرف النقل وذلك
لان دعوى الرسالة عن الله تعالى على خلاف العادة والعادة تحكم بكذب
من ادعى ما هو مخالف للعادة من غير دليل يدل على صدقه بخلاف الاخبار
عن الامور المتعارفة فان العادة لا تقتضي بكذبه من صادف عقلا
وشرع الى متواتر واحاد فصل في المتواتر التواتر لغة تتابع الشيء
بنحو مهلة وفي الاصول خبر جماعة يفيد للعلم بنفسه والجماعة تقابل عن خبر الواحد
والمفيد للعلم عن خبر جماعة لا يفيده وبنفسه عما افاده بغيره كالخبر المعلوم صدقه

بالقرائن او موافقه وليس بعقلي او ظني كذلك وهذا القسم اخر للحصر باعتبار مستند
وهو بهذا الاعتبار ينقسم الى متواتر واحاد لانه ان افاد العلم فهو المتواتر وان
فهو الاحاد ولم يذكر المشهور لانه احاد الاصل وتواتر الفرع فهو راجع اليهما لكنه
معتبر بهما فلا حاجة الى ذكره كما ذكره فخر الاسلام والنظر في هذين القسمين هو المقصود
الاعظم من هذا النوع فلهذا الغرض لما بحث كل منهما ورتبه على فصلين الفصل
الاول في المتواتر وانما قدم المتواتر لشرفه لافادته العلم والكلام فيه اما
لتعريف حقيقته واما في حكمه واما في شرائطه واما في اقسامه فهذه اربعة امور
الاول في تعريف حقيقته ولما كان المتواتر مستفادا لغة ثم منه اصطلاحا
فقال المتواتر سابع اشياء المشتق منه بعرض اولا لمعنى المتواتر لغة على وجه يقع
بينها مهلة بان يقع واحد بعد واحد بزمان قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اي رسولا بعد رسول بمهلة وفترة بينهما وفي اصطلاح اهل الاصول عبارة
عن خبر جماعة مفيد للعلم بصدق المخبر بسببه فقوله خبر كالجنس يشمل المتواتر
وغيره وقوله جماعة احتراز عن خبر الواحد وقوله مفيد للعلم احتراز عن خبر جماعة
لا يفيد العلم وقوله بنفسه احتراز عن خبر جماعة يفيدهما للعلم لا بنفسه بل لغيره
كالخبر الذي يحكم صدقه بالقرائن الزائدة على نفس الخبر وتلك القرائن اما عادية
كخبر جماعة او خبر واحد عن موت والدهم مع شق الجيوب وخرق الحدود
وهتك الحريم او حسية كالقرائن التي يكون على خبر جماعة عن عطشهم وجوعهم
او عقلية كخبر جماعة يقتضي البديهة او الاستدلال صدقه كالخبر الموافق لما
لما علم صدقه بالبديهة مثل خبر جماعة بان النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان وكالخبر الموافق للدليل القطعي العقلي او كخبر الله تعالى او كخبر الرسول
او غير ذلك كالاجماع او ما دل خبر العدد ان على صدقه كما سبق العقلاء على
ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه فانا نجد هما ضروريا ما الاول والثانية
والامم الماضية والملوك والانبياء والملغاة بمجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات
ونجد ذلك من انفسنا وما توجده الرياضة والسمعة كتشككنا في الضروريات فانا سمع
قالوا اجتماع الخلق الكثير مع تباين امزجتهم وارائهم واغراضهم على خبر ممتنع كما تمتنع
على حسب تعارض واحد لو سلم فكل واحد يمكن كذبه لو انفرد والجماعة ممكنة
منه فان كان ممتنعا فاستحال العلم على انه يلزم منه تناقض العلم بين متعارضين لو اتيرنا

ت وبين الكذبة والكيفية فكان ما لطلا وتحصل العلم بعقب اهل الكتابين ما يفيد
الاسلام ولما فرقنا ضرورة بين خبر التواتر وبين المحسوسات كالبديهيات
كان الضروري لا يختلف ولما خلفنا كم فان الضروري لا يخالف قلنا مردود
بما قدمناه علينا وقوعه ولا يلزم من ثبوت امر للاحاد ثبوته للجملة فان المعلوم
الواحد عشاه ومعلوماته لا تقع في غير متناهية والواحد جزء العشرة وليست
العشرة جزءا منها وكل بيت جزء من الدار وليست الدار جزءا منها وفرض
اجتماع تواتر بين محال واخبار اهل الكتابين ليس على شرط التواتر ليحصل العلم
وليس بديهيا ولا ضروريا في المحسوس البديهي بل هو عادي فيجوز تصوره لمثله
في شرعة النقول مع انه علم والمالي لقلكم فعاد والدار كما خلاف السوفسطائية
لكم في المحسوس قادحا والجواب واحد

الفرع الثاني ماهية الخبر شرع في بيان حكمه فقال العقلاء اتفق العقلاء على ان خبر التواتر
لشرطه وسوف نذكر بعد هذا مفيدا للعلم تصدقه خالف في ذلك البراهمة
وهم طائفة ينكرون النبوة والسمنية وهم طائفة ينسب الى مونمات
باشتهوردا الهند حيث انكروا افادة التواتر العلم وقالوا انا علم في غير
الضروريات المدركة بالحواس واقتنع الصنف على ذلك بانا نجد
من انفسنا علما ضروريا بالوجود البلاد والثانية البعدة عنا لجواز زلزم وكي زا
سر قند ووجود الامم الماضية كما الصين والمكوك والاسكندر والخلفاء
العباسيين الماضين والمواقع الغائبة عنهم لمجرد الاخبار كما نجد منا العلم بالمحسوسات
عند ادراكها بالحواس في غير لغة فيما يجوز فيه الكذب في الخبر وذلك الوجدان
دليل قطعي على افادة الخبر العلم وتنكر ذلك مباهتة اي مكابرة ومعاندة وتحكم
في ادراك الضروريات كتحكم من عقله والته بادراك فلا يسمع الكلمة
وما ورد من ادراجهم في تلكوك والسمنية في الشبه على ان المتواتر لا
يفيد العلم من الوجوه الثلاثة فتكيك في الضروري فهو كشبه السوفسطائية
ضعيفة واهية فلا يسمع بها منهم ولا يستحقون الجواب عنه فانه قد سقط
مكالمتهم وظهرت مجاحدهم فانه لا يكن رفع الامور الضرورية بشبه واهية
ضعيفة وان لا رتفع الامان من الضرورات وهذا رد اجمالي واما التفصيلي فسنذكره
بعد ذكر شبههم المثارة بها بقوله قالوا الخبر المسند قد يفيد الاثنان فاذا سوا
اليه من ستة اوجه احدها ان افادة التواتر العلم فرع على تصوره ووجوده

فهو

وتصوره مسلم فان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير لا يتباين امرهم وارائهم واغراضهم
على فرد واحد ممتنع عادة كما يمتنع عادة اجتماعهم على حسب طعام واحد مع اختلاف
الامزجة والاغراض الموجب لاختلاف الرغبات في المأكول فانها اذا سلم
امكان اجتماعهم على جزء واحد لكن كل واحد من المخبرين يمكن كذبه بالفرد والجملة
مركبة منه ان من كل واحد منه الاحاد فما يمكن نهاري للجملة المركبة منه ما امكن لكل واحد
وان لا انقلب الممكن ممتنعا وهو محال لكن الجملة امكن كذبه ومع امكان كذبه
لا يحصل العلم فان العلم بالشيء ومع امكان نقيضه غير متصور ما لنا نجد المتواتر العلم لكن من منه تناقض المعلومين متعارضين متواترين متنا وبين
في الكذبة والكيفية فانه لو جاز اجتماعهم في الكيفية والكمية على الاخبار بنقيض
ذلك الشيء كما لو اخبروا بلون بموت زيد في وقت كذا واخبر اخرون بحيوته
في ذلك الوقت بعينه فان حصل العلم بالخبرين لزم اجتماع العلم الضروري
بموته وحيوته في وقت واحد فيلزم تناقض المعلومين وهو محال كذا ان حصل
العلم باحد الخبرين دون الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح اولا فلو سوى بين
الخبرين في الكذبة والكيفية فكان ما طلا وربما لو حصل العلم بالتواتر لحصل
العلم بنقل اهل الكتابين اليهود والنصارى عن موسى وعيسى عليهما السلام
فما نقلوه عنهما من الامور الممكنة لو رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
متدفقوهما لانبي بعدي فانها خلق كثير لا يمكن حصرهم لكن المعجزات القاطعة
الدالة على صدق محمد عليه السلام في دعوى الرسالة دلت على بطلان
ذلك وخاصها انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما فرقنا ضرورة
بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات في الحالان الضروريات
لا تختلف في الجلاء والجزم فان الاختلاف فيها نقرن احتمال النقيض وذلك
لا تكن في المعلومات لكن وجدنا التفاوت بالضرورة بين علمنا الثابت
بالتواتر وبين علمنا بالمحسوسات كالنار حارة والشمس مضيئة والبديهيات
كاستحالة النقيضين وكون الجسم الواحد في ان واحد في مكانين وهذا اذا
عرضنا على النفس وجود جالينوس وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما وجدنا
الثالث اقوى من الاول بالضرورة الحاسوس انه لو حصل العلم الضروري بالخبر
المتواتر لما خالفناكم فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلاء فانه مستلزم الوفاق
فيه مع جميع العقلاء لكن المخالفة متحققة فلا يكون علمنا ضروريا اشار الى
الجواب عنها بقوله قلنا مردود اما الاول فبانا علمنا وقوع العلم بالخبر
المتواتر كما وكيفا من العلم بوجود الملك الماشة والامم الماضية والوقوع وليلا

لا امكان فدل الوقوع على الامكان اجماع الخلق الكثير والجم الغفير على امر واحد مع تباين
وجوه الدواعي كاختلاف اكل الطعام واحد وهو الجلبة فوجود العادة هيهنا دعدمها تم فا
ان الاختلاف الامر جبة موثرة في اختلاف الدواعي الى المأكول وغير موثر
في اختلاف الدواعي الى الاخبار اذ التعلق للمزاج فيها واما تعلقه وقوع المخبر
عنه فلا بعد في وقوعه واطلاع الخلق الكثير عليه فيدعوهم الى نقله اما الثاني
لانه لا يلزم من ثبوت امر لكل واحد من الاحاد على الانفراد وثبوته للجملة
المركبة منها وامكانه لها لجواز ان يثبت للاحاد شيء لا يمكن ثبوته للمجموع
فان كل واحد من معلومات الله تعالى متناه ومجموع معلوماته غير متناهية والواحد
جزء العشرة وليست العشرة جزءا من نفسها وكل بسيط من الدار جزء وليست الدار
جزءا من نفسها فلا نسلم انه اذا كان كذب كل واحد منهم ممكنا كان كذلك المجموع
امضا ممكنا فانه قد تحدث عند الاجتماع ما لم يكن عند الانفراد واعتبر ذلك في
الجيش فان الواحد لا يقوى على العسكر ولا يلزم الانقلاب لان المتواتر قابل للكذب فاعتبار
ذاته هو هو خبر غير قابل له باعتبار اجتماع الرواة والقيام كثرة الاخبار
والثاني لان الواحد قد يصير مستغنا بالغير واما الثالث فلان فرض اجتماع
متواترين على امر عادي فانه يمتنع اجتماعهما على اخبار جماعة ما يحصل منها العلم بالمخبر عنه
اخبار جماعة في الكيفية والكمية وتفاوتهما في الاحوال بما يفضي ذلك لاستدلاله
المحال وسيوافيك نقض المعلومين فلا نسلم جواز تعارض المتواترين على تقدير كون
المتواتر مفيدا للعلم واما عن الرابع فلان اخبارا بالكتابين ليس على نمط
المتواتر ليحصل العلم به لو سلمنا ان اليهود فعلوا في زمان بخت نصر لقتله
اياهم وفات شرط المتواتر فيهم وهو استواء الطرفين والواسطة ولان
التواتر قطع دل على كذبهم فما نقلوا واخبارنا يكون متواترا اذا لم نكذبه فاطع
واما عن الخامس فلانا لا نسلم انه لو كان مفيدا للعلم لما افترقنا بين الثابت
بالمتواتر وبين المحسوسات وانا يلزم ذلك لو اردنا ان حصول العلم بالمتواتر
بالبديهيات كما في سائر البديهيات والحسيات وليس كذلك
فانه قد يتوقف على تأمل بل سوء علم قد يتعذر تصوره عند البديهي والمحسوس
مع سرعة الحصول مع كونه علما فالاختلاف بين العلوم المختلفة في النوع
لا لاجل التفاوت بل بالسرعة لاختلاف الاسباب فالفرق بين الضروريات
والبديهيات لا بالضرورة وبديهتها لجواز كون بعضها احد الواسطة
الالف والاستيناس بتصور طرفيه لكثرة الاستعمال فلا يقدح في البديهة

واما الخامس فلانا نسلم انه لو كان مفيدا للعلم لما اختلفنا ولما يلزم لو كان خلافكم
ضروريا على تقدير وليس كذلك فان خالفتكم عنا ومحض مكابرة
في انكار الحق الواضح فلا يقدح في كونه علما ضروريا والا اي لو كان خلافكم
لبس ما نافيا في كونه علما ضروريا وفاد حالة لكان خلاف السوفسطائية لكم
في حصول العلم بالمحسوسات قادحا في كون العلم بالمحسوسات ضروريا
فما هو جواب لكم عن كلام السوفسطائية فهو جواب لنا عن كلامهم اذا
الاعتراض واحد فالجواب ايضا لذلك

مسئلة الجمهور ان

العلم بخبر التواتر ضروري وابو الحسين والكعبي نظري والغزالي مرة وابي
بمعنى عدم الى قته الى الشعور بالواسطة مع حصورها في الذهن وليس بضروري
بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها ولو قف الرضروحات الاحكام لها لو كان
نظريا لافتقر الى توسط الى المقدمتين والقطع واقع مع انتفاء ذلك
ولما وقع لمن ليس من اهل النظر كالصبي وساع الحلاف فيه عقلا كما يراه النظريات
ابو الحسن لو كان ضروريا لافتقر الى ترتيبه على علم اخر وقد افتقر لان العلم
به نافع للعلم بان المخبر عنه محسوس من جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكلما كان
كذلك فليس بكذب فيلزم ان يكون صدقا فلنا نمنع احتياجه الى سبق
علم بذلك بل يقع من غير حصول الحر فالوا جوزه الترتيب بحكمه قلنا
مطرد في سائر الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا لعدم
حصول العلم من غير شعور به قلنا معارض بمثله في النظري والحق انه لا يلزم
من الشعور بالعلم الشعور بوصفه لما قدم من بيان ان المتواتر مفيدا
للعلم اشار الى بيان كيفية افادته العلم واختلف اهل الاصول في العلم
الحاصل به بل هو ضروري وقال الواسطي نظري والبلخي من المعتزلة وامام
الحرمين والغزالي مرة انه نظري وقال الغزالي انه ضروري لمنع انه
لا يحتاج في حصوله الى الشعور بالواسطة اذ المتيقنه للعالم به مع حضورها في
الذهن وليس بضروري بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد منها بالكلية بان يكون حاصلا بدون
الواسطة اذ لا بد منها فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احدهما ان
الجمع الكثير مع اختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع ذاتيها انهم قد
اتفقوا على الاخبار عن الواقعة ومن محو عنها بحث والعلم بالصدق فلا بد
من شعور النفس بهما لحصول العلم بالصدق ولكنه لا يتوقف على ترتيبهما بلفظ

شبكة الألوكة
www.alukah.net

منظوم مجموعة قياسها مقدماتها الضروري والنظري فيكون من القضايا التي قياساتها
معها كقولنا القديم لا يكون حادثا والموجود لا يكون حادثا والموجود لا يكون
معدوما وتوقف الشريف الرضي من الشيعة وصاحب الاحكام في ذلك واشار
المصنف بقوله بنا الى ذهاب الجمهور من جهته اوجه الاول ان لو كان العلم
الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر حصوله الى توسط القدمتين اللتين تركب
منهما قياس منتج بالبديهة واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
ان كل علم نظري يتوقف على المقدمتين اذ لا معنى له الا ما يتوقف حصوله
عليهما واما بطلان اللازم فلانا نعلم قطعا بحصول علمنا لاذكرنا من المتواترات
مع انتفاء ذلك اي مع انتفاء توسط القدمتين فلو افتقر اليهما لما حصل
العلم بدونهما وهذا يحصل العلم بالتواتر لمن ليس من اهله تترتب المقدمتين
على وجه صحيح كالعوام والصبيان كما سيأتي اورد ان اريد بتوسطهما بالفعل
فالملازمة ممنوعة لجواز كونه نظريا لا يحتاج لتوسطهما بالفعل وان اريد توسطهما
مطلقا اعم من الفعل او القوة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع فلانه لا بد
في حصول العلم به من وجودهما بالقوة اجيب بان المراد توسطهما بالفعل
مع ملاحظة النفس ادا العلم النظري بهذا شانه ولا فائدة للتوسط بالقوة
وادا ورد ان اريد بتوسطهما التوسط بالترتيب الخاص فلا نسلم انه لازم
في حصول كل علم نظري بل من النظر بل يكون مقدمته بديهية وان اريد
بذلك استحضارهما في الذهن فلا نسلم ان المتواتر لا يفتقر الى توسطهما
بل هو مفتقر الى ذلك لان المتواتر من القضايا التي قياساتها معها كما تقدم
الثاني لو كان حصول العلم بالمتواتر نظريا لما وقع العلم به لمن هو ليس
من اهل النظر والاستدلال كالعوام والصبيان واللازم باطل فكذا الملزوم
اما الملازمة فظاهرة فان من لم يكن من اهل النظر لو وجد منه النظر فلا
يحصل له ما يتوقف عليه النظر واما بطلان اللازم فظاهر ايضا لانا نعلم
قطعا كونهم عالمين بالمتواترات اورد بان النظر ينقسم الى ما يكون
مقدماته نظرية فيكون جليا والى ما يكون مقدماته كلها ضرورية
فيكون جليا والعلم بالمتواتر من القسم الثاني فلذلك استوى فيه العوام
والصبيان الثالث لو كان حصول العلم بالمتواتر نظريا لاختلف الحال
فيه بين العقلاء واللازم باطل واما الملازمة فبناء القياس على سائر النظريات

الا النظر تحقيقه والصحيح والف والفكر كخطر والصحيح ان الخلاف والا لكان الكلام
فلانه لم يقع فيه الخلاف الا من معاند كالشمنية وكما في الحسيات للسوفسطائية
فلا يعتد بخلافهم لانكارهم الحق الواضح واعترض عليه بمنع الملازمة وهو انا
لا نسلم انه لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه عقلا وانما يسوغ الخلاف في
العلوم النظرية اذا قلت مقدماتها ايضا نظرية اما في النظرية التي مقدماتها
ضرورية فيمنع الخلاف فيها كما بين الحساب وقد تقدم ان العلم بالمتواتر
في هذا القسم اجيب لانا نسلم كونه من هذا القبيل فان في مقدماته عدم جواز
الكذب على الجمع العظيم وهذه المقدمة مبنية على ان لا يكون ثمة مصلحة
مشتركة تدعو الجميع وان لا يجوز الكذب عليهم وهما نظريتان فالموقوف
فالموقوف عليها كذلك ورد هذا الجواب اولا بانه كلام على المستند وثانيا
انه يلزم منه خلاف المطلوب لانه يلزم منه كون العلم الموقوف على المقدمتين
نظريا واجيب بانه ليس كلامنا في المستند بل هو بيانات للمقدمة التي منعها
وفي تضمنه البيان سنده ولا نسلم انه يلزم منه خلاف المطلوب وانما يلزم منه
ذلك لو كان التوقف على المقدمتين في نفس الامر وليس كذلك فان الموقف
عليهما على تقدير فرض كونه نظريا في نفس الامر ولما رجع عنه الجمهور شرع في ادلة
القائلين بانه نظري وقد احتجوا على ذلك بوجوه ذكر اغرب الاحتجاج بالوجه
الاول في الحسن لانه مختص به وما كان الوجهان الباقيان غير مختصين
استدل بهما بقوله فانهم وقالوا اما المختص فانه قال لو كان حصول العلم
بالمتواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب علوم اخر شوهد طلب بها اليه واللازم
باطل فكذا الملزوم واما الملازمة فلانه لا معنى للنظري الا ما يكون مفتقرا الى
ترتيب علوم شوهد طلبها اليه اما بطلان اللازم فلان حصول العلم بالتواتر
قد افتقر في ذلك لان العلم به تابع اي موقوف على العلم بان المخبر عنه من الامور
المحسوسة وعلى العلم بان التواتر صادر عن جماعة لا داعي لهم على توافقهم على الكذب
وعلى العلم بان كلا منهم كذلك اي يكون خبره عن محسوس من جماعة لا داعي
لهم الى التوافق على الكذب لا يكون كذلك وعلى العلم بان ما لا يكون كذلك ما يكذب
فلذلك كان لم يقع النقصان وهما افتقر الى ترتيب بهذا الوجه الا ان الامور لا يحصل العلم
بالتواتر ولا في نفس النظري اعني ممنوع بطلان اللازم وسنده انا لا نسلم افتقار العلم بخبر
التواتر الى سبق العلم بتلك المقدمات المذكورة بل نعلم بها الى تلك المقدمات

الا ذكر اشارة الى الجواب عنه بقوله فلنا اتباع اصابه

الى سبق علم بذلك ص

www.alukah.net

عند حصول العلم بصدق الخبر المتواتر اذا العلم يحقق تلك الاعتبارات موقوف على حصول العلم بصدق
الخبر المتواتر فاذا علمنا صدق الخبر المتواتر علمنا بعد ذلك ان تلك المقدمات تحققت
ومعنى اشتراطها في التواتر هو اشتراط تحققها في نفس الامر لشرط العلم بتحققها
ثم توقف العلم بصدقه في العلم بصدقه لقيد العلم بتحققها فيه اشار لقوله
قوله الى استدلال هم بوجهين اخرين احدهما انهم قالوا لو كان حصول العلم
بالمتواتر ضروريا لما امكن فيه صورة ترتيب القياس المنتج واللازم باطل
واما الملازمة فلان الضروري هو الذي لا يتوقف حصوله على دليل بل يحصل
بدونه فلا يمكن فيه تركيب قياس منتج لان الحاصل بدونه لا يكون
القياس منتجا له واما بطلان اللازم فلانه امكن تركيب القياس المنتج
فيه كما تراه بانه خبر جماعة غير محسوس بهم داعون على الكذب وكلما يكون كذلك
كان صدقا فهذا الخبر صدق اشار الى الجواب عنه لقوله قلنا مطردة في سائر
الضروريات اي لانا نمنع انه لو كان العلم بصدقه ضروريا لما امكن تركيب القياس
فيه لان امكان صورة القياس لا ينافي كونه ضروريا فان صورة تركيب
القياس مطردة في كل ضروري وامكان حلب لابك اذا قلت الاربعة زوج
فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت
الكل اعظم من الجزء فلك ان تقول الكل فيه اجزاء غير متناهية وكلما هو كذلك
فهو اعظم والحاصل ان العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين
فانه يمتنع عن الترتيب وثانيهما قالوا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم
بالضرورة كونه ضروريا كغيره من الضروريات واللازم باطل اما الملازمة
فلان حصول العلم للسائل وهو لا يشعر به وبانه كيف حصل له محال واما بطلان
اللازم فلانه لو علم بالضرورة كونه ضروريا لما وقع الخلاف بين المحققين
في كونه ضروريا لكن وقع الخلاف فيه كما تراه اشار بقوله الى الجواب عنه بقوله
قلنا معارض بمثله فاجاب اولا بالمعارضة ثم بالحل اما المعارضة
في النظري وبيانه لو كان نظريا العلم بالضرورة كونه نظريا واللازم باطل
وبيان معارضة الملازمة وبطلان اللازم قد عرف في الاول واما الحل
فاشار اليه بقوله والحق الى اخره الى الجواب الحق كذا وسوسنح الملازمة
وسوسنا ان لانسلم انه لو كان ضروريا العلم كونه ضروريا الضرورة فان كون
العلم ضروريا او نظريا لا يمكن كون الشيء معلوما ولا يكون صفته معلومة

فلم لو كان الوصف لازما للعلم بلا واسطة يلزم من تصور العلم والشعور بالموصوف
الجزم بثبوت الوصف له مسئلة اتفقوا في المتواتر على شروط اما في المخبرين
فان يبلغوا عددا يمتنع معه التواطؤ على الكذب مستندين الى الحس مشاهدين
الطرفين والواسطة وشرطوا في الاحكام ان يكون عالمين لا لما بين وقيل لا
خاتمة البته لجواز ان لا يعم واما في المستمعين فالتفاوت للعلم مع عدمه مرفيق
لامتناع تحقيق الحاصل وفي زعم انه نظري شرط سبق العلم بذلك كله
ومن قال ضروريا لم يشترط وضابط العلم بخبرهم عنده حصول ما الجزم لان
ضابط حصول العلم به سبق حصول العلم بها واختلف في اقل العدد فقيل
خمسة لان الاربعة بينة تزكى وقيل اثنى عشر بعدد نقباء والمبعوثين
ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
وارجحون احدا من الجمعة عند قوم وسبعون لاختيار موسى والصحيح انه لا تحصر
في عدد وضابط ما حصل العلم عنده لانا قاطعون به من غير علم بعدد حاصل
لا متقدما ولا متاخرا والعادة تقطع السبيل الى واحد انه قاله حاصل
بغير ان الظنون على تدريج كما يحصل كمال العقل بالتدريج والقوة الشرسة
لا تقع بمعرفته وادلة الحاضرين مع عدم مناسبتها مضطربة فان حصول
العلم غير لازم عند عدد منها ضرورة فقد يحصل لقوم دون قوم ولو كان
موجبا لما اختلف وسوء تاتي لسبب اختلاف القرائن المعرفة وقوة
الاستماع والفهم بها واختلف الوقائع لما فرغ من بيان حكم المتواتر
في بيان شرائطه وانما قدم الحكم مع تقدم الشرائط وانما قدم الحكم مع تقدم
الشرط بالطبع لان العلم يتحقق الشرائط متاخرة عنه حكمه وهو حصول العلم
به ثم اتفقوا على ان المتواتر يفيد العلم اتفقوا على شروط واختلفوا في شروط
فاشار الى القسمين وقدم المتفق فقال اتفقوا على شروط ثم المتفق عليها
على قسمين الاول ما هو راجع الى المخبرين والعدة فيه امور احدها ان يبلغ
المخبرون عددا يمتنع عادة معه تواطؤهم على الكذب وثانيها ان يكونوا مستندين
في اخبارهم الى دليل العقل وثالثها وهي طرف الجزم وسطه
الى الحس في هذه الشروط بان يكونوا في كل طبقة كثيرين مستندين الى الحس لان خبر
كل عصر مستقل بنفسه وكانت جميع الشروط معتبرة فيه وشرط في الاحكام ان يكون
المخبرون عالمين بالمخبر لا لما بين فيه قيل لا حاجة الى هذا الشرط لجواز ان لا يفيد

العلم لانه ان اريد ان جميع المخبرين في الطرفين والوسط لابد وان يكونوا عالمين
بما اخبروا به فمما لايخفى انه قد لا تكون الجميع عالمين كل بعضهم لجواز ان
يكون بعضهم غافلا وان اريد بعضهم فلا يحتاج الى تعرضهم لعدم الشرط لان
عدم البعض لا يدخل في الشرط الثاني وسواء ان يكونوا مستندين الى الحس
فانه لا يوجب كون المحسوس علما او ردية بانه اذا كان بعضهم لجواز ان لا يحصل
العلم لكثرة وبانه لو امكان حصول علم البعض لاخلل من الشرط الثاني في تكليف مذكور
ما ان التزام فلم يجز به ليكون مذكورا بالمطابقة الشرط الثاني ما هو راجع الى المجموعين
والمغير فيما ان احدهما قول المستمع اما بقول العلم بانه المخبر لانه اذا لم يكن
اما له لا يحصل له العلم بالمتواتر وبانهما عدم علمه بدليل الخبر فيجب
الاستماع بانه الخبر لانه لو كان عالما به قبله لم يكن المتواتر مفيدا للعلم
وان امكان تحصيل الحاصل وهو ممتنع ومن زعم ان حصول العلم بالمتواتر نظري
شرط سبق العلم بتلك الشروط كلها على حصول العلم بالمتواتر نظري فلا يحصل
العلم به الا بعد تحققها لانه لما كان نظريا عنده توقف حصوله على النظر وهو
ان عقد الدليل فانه خبر وجدت هذه الشرائط فيه وكل ما يكون كذلك لا
يكون كذبا فيكون هذا الخبر صدقا فقد زعم انه ضروري لان الشرط
سبق العلم بحصول هذه الشرائط على حصول العلم به والا لما كان
حصوله ضروريا ولان العلم عنده حاصل بخلق الله تعالى عند خبر المتواتر
فان خلق العلم له على الخبر المشتمل على تلك الشرائط والا لم يحصل بهذه
الشرائط او بعضها فقط فالعلم بحصول تلك الشرائط عنده اما عند القائلين
بكونه ضروريا سوى حصول العلم بالمتواتر فان متى حصل العلم به استدل به
على تحقق تلك الشرائط فانها لا تنفك عن حصول العلم به عادة لان ضابطة حصول
العلم بالمتواتر عنده سبق حصول العلم بتلك الشرائط كما يقوله من ترقى
انه نظري ثم اختلف هؤلاء فيه فقيل هو ستة لان ما دونها يحصل به غلبة الظن فلو كان
الاربعة مثلا مشروطة في الدوام بحسب ما يقتضيه تركيبها يحصل به غلبة الظن فلو كان
العلم حاصلا بخبر الاربعة لم يخل اما ان يكون بالتركيبة وقيل اثنا عشر على عدد نقباء
موسى عليه السلام على ما قال الله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا
وانما حصلوا بذلك لتحصيل العلم بخبرهم والا لما بعثهم لاقل الاقل عشرون لقوله تعالى

ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين الى قصتهم بذلك لتحصيل العلم بخبرهم والا
لما قصتهم بذلك لتحصيل العلم بخبرهم والا لما قصتهم بذلك وقيل اقله اربعون احدا
فيه لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فانها نزلت في
اربعين واقدم قول عليه السلام في السماء اربعون فلعل ان خبرهم يفيد العلم
للشركين مدعوا ان يسوا والا لما امرهم بقتالهم وقيل اقله سبعون لقوله تعالى
واختار موسى من قومه سبعين رجلا فلولا ان خبرهم يفيد العلم لما بعث
بعدد هو عهم في الميقات والا لما قصتهم بذلك وقيل اقله تسعة وتسعة
عشر نظرا الى عدد اهل بدر وان قصتهم بذلك ليعلم المشركون ما اخبروا
به وقيل اقله ان يكون عددهم عدد جميع الصحابة لقوله تعالى لقد رضي
الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وهم من لم يعين فيه عددا
وانه انسب بقوله فالصحيح انه لا يحصر في عدد مخصوص فطائفة ارضابط
العدد والذي يحصل به المتواتر ما جعل العلم عنده اي عند تحقق ذلك
العدد فانه متى حصل العلم بالمتواتر عنده علم تحقق ذلك العدد وان
لم يعلم عينا فانه غير معلوم لغالب الناس بحصول العلم بالمتواتر كوجود
بغداد ومكة وغيرهما من المتواترات من غير علم بعدد خاص لامتقدما
على هذا العلم كما هو راي من يقول بانه نظري ولا متاخرا عنه كما هو راي من
يقول انه ضروري والمقطوع به مع عدم العلم بعدد خاص ليس طاهرا على عدم
انحصاره فيه والحاجة بقطع السبيل الى نفي السبيل الى وجدانه اي وجدان
العدد المخصوص ليفتح السبيل الى العلم به عادة لان العلم بالمتواتر انما
هو معتبر للاعتقاد وتزايد الظنون فيه بمدرج خفي غنا الى ان يكمل واذا
كان بالمدرج الخفي متعددا وعدان العدد الموجب للعلم لان القوة
البشرية قاصرة عن ضبط ذلك لا لفي لمعرفته الخفاية وعدم انضباط مراتب
الزيادة في ذلك عادة من الخبر والحرس اثار الصدق وما اختلاف
طلاع المخبرين على مثلها عادة لخواص ذلك الخبر والمباشرة والاختلاف

لادراك المستمعين فظنهم وباختلاف الوقايع وتفاوتها فلو احد مبدأ وجب العلم
بخبر عدد اكثر واقل لا يمكنه ضبطه فكيف اذا تركبت الاسباد ثم اشار الى
عدم صحة ادلة القائلين بعدد مخصوص فقال وادلتهم الى اخرين الى العدد
في مقدار قيمة كفارة تحقيقوا فيه مع عدم فائدتها وملا يمتها فانظروا لعقل
شيء ولم يمكنك الاعداد ضرورة فانه قد يحصل العلم به لقوة في واقعة
ولا يحصل به لقوة اخرى الى ما لا نهاية عدد ونقرض حصول العلم لقوم الا
ويمكن ان يفرض عدم حصول العلم بذلك العلم لغيره لقوم اخرين فلو كان
ذلك العدد موجبا للعلم وضابطا لحصوله لما اختلف حصول العلم به يجب
الا تقوام لان لازم الشيء لا يمكن ان يتخلف عنه واختلاف حصول العلم
بما ان عدد دافع بالاسباب التي ذكرناها فمن اختلاف القرائن المعرفة
المقترنة بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه وادراكه للقرائن واختلاف
الوقايع في عظمها وحقارتها واختلف في شروط منها تاتي الاماكن
وعدم الاكفار به عند وقع العدالة وقد شرطنا في خبر الاسلام لان الكفر
عرضه للكذب والاسلام والعدالة ضابطان للصدق والتحقيق ولذلك
جعل اجماعهم حجة قاطعة ولو وقع بخبر الكفار لزم صدق البصارى في قتل
المسيح والتثليث وقال منهم لشرط ذلك بخبر قاطعون بحصول العلم
بدون ذلك فان اهل بلد او جامع اذا اخبروا الواقعة حديث لهم افادا
العلم وهم محصورون وكذا اهل محلة اذا اخبروا القبيلة ملكهم مثلا
وانما بلطة في التواتر الكثرة المانعة من الكذب وخصوصيته الاجماع
بالاسلام للادلة السمعية واختار القفال ما جل لعدم استواء الطرفين واوائل
ومنها اشتراط السبعة المعصوم فيهم دفعا للكذب ومنها اشتراط انتهاء
اهل الدعة والمسكنة فيهم لامكان تواطوء غيرهم على الكذب لعدم حوجهم
الى واحدة وهو ما جل لحصول العلم باخبار الشرفاء الكثيرين عن محسوس
بل قد يكون حصوله لسمع شرفهم عن الكذب ولا يمتنع ان يقرب هذه شرط

حصول العلم اما ان يكون شرطا فلا لما وقع من بيان الشروط المتفق عليها مع
في بيان المختلف فيها فقال واختلف في شروط منها اختلاف سوالهم و
تباعدهم اي تباعدهم بان لا يجمعهم بلد او محلة بحيث لا يتعذر الامر تواطوهم
على الكذب فانهم اذا كانوا من بلد واحد او محلة واحدة لا يبعد ان يتفقوا
على الكذب فانهم اذا كانوا من بلد واحد او محلة تعنتهم لما بينهم من الالفة
المانعة وهو باطل فان اهل بغداد لو اخبروا الواقعة محسوسة جرت بينهم
حصل العلم بخبرهم مع اتحاد بلدهم ومنهم عدم انحصار المخبرين في بلد بان
يكون كثرتهم بالغة الى حد لا يتاتى حصرهم عادة لتعذر الامر عن التواطوء
على الكذب فانهم اذا كانوا محصورين لا يبعد اتفاقهم على الكذب عادة
ومنها العدالة وهم بتقديم الاسلام فيكون هذا الشرط شرطين في حقيقة
وقد شرطنا في الاسلام اي شرط الشروط الثلثة المذكورة في اليزدوي
او شرط العدالة حيث قال ان مروي الخبر قوم لا يحصى عددهم ولا يتفق
تواطوهم على الكذب في وسط كطرفيه فقد شرط بقوله لا يتوهم تواطوهم
ويدوم هذا الشرطين متفق عليهما واشار الى الشرط الثلثة المختلف فيها
بقوله وفقك ان يروه قوم لا يحصى عددهم مما اشتراط حروهم عن
الاحصار والحصر وقوله لامكان التواطوهم وبقوله وتباين اماكنهم اي
اشتراط اختلاف بلدانهم وادلهم ومحلاتهم لانه اشد تاثيرا في دفع
امكان التواطوء وبقوله وعدالتهم الى اشتراط الاسلام والعدالة
فانبطان للصدق والتحقق في القول فلا بد منهما ليدفع عنهم الكذب
وتحقق الجزم بالصدق كما في الشهادة وكذلك اي لاجل كون الاسلام
والعدالة شرطين للصدق والتحقق جعل اجماع المسلمين حجة قاطعة
ولانه لو وقع العلم بالتواتر للكفار للزوم العلم بصدق النصارى فيما اخبروا
به من قتل المسيح وما تفوه منه في كلمة الثلث لانهم اخبروا بما جمعهم عن ذلك
فتهم خلق كثير فلولا ان الاسلام شرط في خبر التواتر والا لافاد العلم بالقول
وهو باطل باجماع المسلمين وقال قوم لم يشترط شيء في الشروط الثلثة هذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

باطل وشرط ليس بشرط فانا قاطعون بحصول العلم بالمتواتر بدون ذلك
اى بدون تلك الشروط فانهم اهل بلد او اهل جامع اذا اخبروا الواقعة حديث
لهم وسوان ويرتهم قد غزل وان خطيبهم قد ارخ عليهم فاخبرهم العلم
وانكانوا محصورين حيث جمع بلد واحد ومسجد واحد فدل على ان تباين
اماكنهم وعدم انحصارهم ليس بشرط لقطع اثر وكذا لو اخبرا هل قسطنطينية
فقيل بلكهم مثلا بقطع بصدقهم وانكانوا كفارا فدل على ان العدالة والاسلام
القيلطان تصدق فلا نسلم ذلك بل الطابطة في التواتر كثرة المخبرين
كثرة مانعة من التواطو على الكذب والكثرة صالحة لضبط ذلك فان الجزم
قد يحصل بها من غير العدالة والاسلام واما عن اختصاص الاجماع باهل
الاسلام فبان خصوصية الاجماع باهل الاسلام والعدالة انما ثبت
بادلة السمعية الدالة على عصمتهم كما بينه لهم ودون العقلية فلا نسلم الصدق
لا يمكن ان يحقق الا بها واما عن قولهم لو وقع العلم بخبر الكفار لزم لصدق الفساد
فيمنع الملازمة وسند انا لا نسلم انه لو وقع العلم بخبر الكفار لزم صدق النقيضين
فيما نقلوه وذلك لانه انما يلزم ذلك لو تحقق الشرط المتفق عليه وهو ممنوع
لانه لم يوجد فيه استواء الطرفين فالواسطة في قبرهم لانهم لم يبلغوا في الطبقة
لان النصارى في ابتداء امرهم كانوا قليلين حالا يحيث لا يمتنع تواطؤهم
على الكذب او لان المسيح شبه لهم فقتلوا فان المشبه به بناء على اعتقادهم
ان المشبه هو المسيح وقد صرح الوحي بذلك حتى قال تعالى ولكن شبه لهم
وكذا في الوسط لان بخت نصر قتلهم لم يبق بعد قتله الا حلق يسير
ومنها اشتراط الشيعة وجود الامام المعصوم فيهم اى في المخبرين دفعا
لتواطوهم على الكذب لانه بدونه وقد يتفقون على الكذب
وهذا ايضا باطل لان الصدق قد يحصل بخبر قوم ليس فيهم مسلم
فضلا عن المعصوم ولانه اذا وجد فيهم معصوم كان خبره واحدا معتبرا
للعلم فلا يكون للتواتر مدخل ومنها اشتراط اليهود في التواتر ان يكون
في المخبرين اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم هؤلاء بل كان الكل

من الاكابر

الا اكابرهم لم يمكن اجبارهم على التواطو عليهم على الكذب لعوض وهو غير حاصل
لعدم خوفهم من المواخذة على الكذب لعرضهم من الاعراض لكرم خوفهم
من المواخذة على الغرتهم وجاههم بخلاف ما لو كان فيهم اهل الذلة والمسكنة
فان خوفهم عن المواخذة على الكذب لهوانهم يمنعهم من الكذب وهذا البقا
باطل لحصول العلم باخبار الشوكاء والعظماء الكثيرين عن محسوس بكل قد
قد يكون العلم في غيرهم اسرع لتيقظهم عن رد بلد بكذا سرعة فهم ولحفظ
وطباعهم بخلاف اهل الذلة والمسكنة فانهم قد يقدمون على الكذب
لاضمار تقويتهم وحسبتهم لعدم خوفهم من سقوط جاههم وقلة مبالاتهم عن بذه
الامر زيله ثم قال المصنف ولا يمنع ان يقرب هذه الشروط سرعة حصول
العلم به اى الخبر بكون حصول العلم به بلد كحفتها اسرع من حصوله بعدد فيها
واما ان تكون هذه شروطا لحصول العلم به بحيث يمنع العلم به عند انتفائها
فلا يدل لذلك فالاولى ان العلم قد يحصل عند وجودها سئل اذا
اشتملت اخبار المتواتر على تحقق كل مشترك بجهة التضمن او الالتزام مع اختلاف
في الوقائع حصل العلم به كوقائع عزه في الحروب وحاتم في الجود وعلى في
الشجاعة لان الكل مخبرون به لكن لا يبعد ان يكون العلم بغيره اسرع لاتحاد
الحافظ ومعانيه وان اتحد المدلول من جهة التضمن والالتزام لتفاوت
في سبل المتواتر اللفظي شرع في بيان المتواتر المعنوي فقال اذا اشتملت
اخبار المتواتر اى اخبار فريق كثير يبلغ عددهم عدد التواتر على معنى كل مشترك
بين تلك الاخبار داخل فيها فيكون تلك الاخبار دالة من جهة التضمن
او خارج عنها لازم لها حتى يكون دلالة عليه من جهة الالتزام مع تحقق الاختلاف
في الوقائع التي يعلم بها ان اخبارهم وقائع مختلفة حصل العلم بمجموع
الاخبار بذلك المعنى الكلي المشترك منها لبلوغ عدد التواتر معنى اذا الكلام
محمول بعد تحصيل المعنى الكلي المشترك تضمنا او التزاما كوقائع عزه في حروبه
وقائع حاتم في وجوده وقائع علي في شجاعته لان الكلام مخبرون عن ذلك
المعنى الكلي المشترك لا لنقل واحد بان حاتما ذهب في الاجلك كذا واخر بانه
ذهب في الذهب كذا واخر بانه ذهب في العفة وكذا الاجوال كل منهم

كل منهم بخبر واحد او اكثر الى ان يمكنوا لو تواطئوا من منع الكذب على جميع عادة فالمجموع
يدل على شيء واحد وهو ملك الرواية وان كانت مختلفة فجميعهم دال على قدر
مشترك وهو بنى فيحصل لنا العلم به وكذا لو نقل واحد بان على قلع
باب خيبر واخر بانه قاتل عليه مهرهم واخر بانهم حلب على ثمنين فعليهم واخر
بانه القى المغرفة وسط جيش عظيم وحده فان مجموع تلك الاخبار يفيد العلم
بشيء عنه فانا سميه هذا المتواتر معنويا لكون المتواتر فيه هو المعنى المطلق
لا لفظا اذ لم يتواتر لفظ شيء من الرواية لعدم اتفاقهم عليه والكل يفيد
العلم لكن لا يبعد ان يكون حصول العلم بعزه اي بعزم المتواتر المعنى وهو التواتر
اللفظي اسرع في حصول العلم بالمعنى لاتحاد الفاظ المتواتر اللفظي و
مغايرته بخلاف المعنوي فان الفاظه مختلفة فان اتحد المدلولات اي مدلولات
الفاظ زواياته فرجحه المصنف والا التزام وفي نسخة وان اتحد المدلولان
فالتثنية وان اتحد مدلول اللفظ والمعنوي لكونه معلوما مجزوما به فرجحه
اعتبار التضمن والالتزام لكن الاختلاف بالسرعة والبطوء . فصل في خبر
الواحد وفيه اربعة اقسام الاول في حقيقته خبر الواحد خبر لم ينته الى التواتر
والمشهور وقبل ما افاده الظن وهو غير مطرد فان القياس يفيده وغير
منكم شيء خبر لا يفيده لعدم التعارض الى احتمالات والى ما يفيده عند ترجح
احدها وفي الاحكام ان زادت ناقلته على اثنتين سمي مشهورا وشرط فخر
الاسلام ان يكون احاد في الاصل متواتر الفرع فنقل جاحده وتكفيره
على الكتاب كالرجم ومسح الخف والتتابع في الكفارة لوجب علم طمانينة
لان فرع فيه الكلام على المتواتر شبيه بالكلام على خبر الواحد وفيه اربعة
اقسام الاول حقيقة خبر الواحد الثاني في شرائط وجوب العمل به الثالث
في مستند الراوي الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به وقدم القسم
الاول لتوقف مباحث سائر الاقسام عليه وقد عرفت خبر الواحد
فقال خبر الواحد خبر لم ينته الى حد التواتر والمشهور فقوله خبر كالجنس
وباقي التعريف لاخراج المتواتر والمشهور عنه وقد عرفت المتواتر
وسياتي المشهور ثم قوله الى آخره ذكر في تعريفه بيان خبر الواحد
ما افاده الظن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على القياس فانه مفيد للظن وليس

خبرا فقد صدق الحد عليه وليس بمطرد وغير منعكس لعدم صدقه على الخبر خبرا يفيد
الظن كخبر الفاسق والمستور فانه خبر واحد ما الاتفاق وان لم يفد الظن فقد
كمفهوم الحدود وبدون صدق الحد عليه فلا يكون منعكسا ولو اريد بكلمة
ما في قوله ما افاد الظن الخبر بقرينة كونه من اقسام الخبر سقط الاعتراض الاول
ثم خبر الواحد ينقسم الى خبر واحد لا يفيد الظن اصلا عند تعارض الاحتمالات
فيه وتقابلها على السواء وفي غير ذلك احدها والى خبر واحد يفيد الظن
عند ترجح احدها ان احد الاحتمالات في النفس من غير قطع والمراد
بما افاد الظن عدم افادته سواء افاد الظن وعدم افادته لان افاده
الظن بحسب الدلالة والا لما كانت القضية حاصرة لخواص تكون قطعي الدلالة
فعلى هذا المراد باحتمالات احتمالي الصدق والكذب بالحاق الجمع على التثنية
وقال الامام ان الخبر اذا زادت ناقلته على اثنتين سمي مشهورا استفيد
ذلك استهتاره بين اهل العلم كقوله عليه السلام فرض الله سلام المرتزكه
تارك العشرة فكان قسما متوسطا بين خبر الواحد والمتواتر وشرط فخر الاسلام
في كون الخبر مشهورا ان يكون احاد في الاصل بان يكون الرواة عن
النبي عليه السلام في مرتبة الاحاد ومتواترا في الفرع بان ينقله في العصر ان
الثاني وما بعده قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وحكم المشهور ان
يفيد علم طمانينة لان الناس لما اتفقوا على قبوله والعمل به تلقته
الامة بالقبول فالتحق بالمتواتر في حق وجوب العمل به حتى يكفر جاحده
لان الكفر بالرد الى الله ورسوله وقد ورد الامر بالقبول منهما وقد يكفر بالرد
الى من ثبت الامر بالقبول عنه وهو الامة لاجماعهم على وجوب العمل به
وقد يكفر بالرد الى الراوي لكونه مكذبا للنبي عليه السلام لانه لم يسمع منه عليه السلام
فقد رد ما يتوهم تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد في الاصل قبله
الصحابة في العصر الثاني فتورث الى تخطئتهم في القبول وانتفاؤهم بعد الاتفاق
لا يكون عن النبي عليه السلام وتخطئتهم ليس بكفر بل هي بدعة وضلال كجاحد
انكار المتواتر فانه تورث الى تكذيبه عليه السلام اذ المتواتر كالمسموع
منه عليه السلام وتكذيبه كفر وسوق خبر الواحد دون خبر المتواتر فلذا

شبكة الألوكة
www.alukah.net

جازت به الزيادة على كتاب الله ودون خبر الواحد ولا يجوز به نسخ الكتاب وذلك
لان الزيادة نسخ من وجه يجوز بالمشهور الذي هو متواتر من وجه ولا يجوز
به نسخ النظم لانخطاط ورحته عنه صورة وبهذا الان الزيادة بيان من حيث
انها تبين المراد من اللفظ ولا نسخ من حيث انها ترفع الاطلاق
بل هي تقييد الذي هو صنده ولو كان بيان محضا لما جازت الا بالمتواتر كالمشهور
وان جاز ولو كانت نسخا محضا لما جازت الا بالمتواتر كاشتراط
المماثلة في القوة بين الناسخ والمنسوخ او كون الناسخ اقوى والزيادة
لما كانت شبيهة بكلا واحد منهما لم يجز بخبر الواحد اعتبارا بالشبيه بنسخ ولا
يشترط لها التواتر اعتبارا بالشبيه البيان وجازت بما هو شبيه بالتواتر
من وجه وبالآحاد من وجه وهو المشهور علما بالشبهين مثل الزيادة به على
الكتاب زيادة الرجم في حق المحصن لقوله عليه السلام الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة وترجم عليه السلام ماعزا والغامدية على قوله
تعالى الزانية والزاني وزيادة مسح الخف بحديث المغيرة وغيره على قوله
تعالى وارجلكم وزيادة التتابع في صوم كفارة اليمين على قوله تعالى
فصيام ثلثة ايام بقراءة مسعود رضي الله تعالى عنه فصيام ثلثة ايام
متتابعات وذلك لتحقق النسخ بهذه الزيادة مبنى في هذه الصور لان عموم
قوله اثر ابنية والزاني يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم
حكم الجلد في حق المحصن وكذا قوله وارجلكم نصبا وحالة ليس الخف
الحاق الغسل فزيادة المسح نسخ حكم الغسل في تلك الحالة وكذا قوله
فصيام ثلثة ايام بالحالة يوجب جواز التفريق والتتابع فزيادة التتابع
فيه يوجب تظهير ايه القلب فوق ما يظهر بالنظر المحض فكانه نفي
الظهر القريب حق اليقين وذلك لا يفيد اليقين لاحتمال توهم
الكذب والغلط وقد ثبت ان اجماع الصحابة هو المختار وانقاضه الى ما ذكرنا
وعامة المتاخرين منهم المصنف وجهه انه لا اتفق العلماء على انها تعين

او فرغ بعدهم نبي فقد رد القرآن به ايد ويقوى لان قبولهم والاجماع على العلم
به لا يكون الا عن تعرض عنه وظهور الصدق فيه فصار شبيها بالمتواتر
من هذا الوجه لكن لما لم يبلغ المرتبة في الاصل حد التواتر لم ينقطع الاحتمال
بالكلية فافاد علم طمانينة دون اليقين فلا يكفر جاحده لان الكفر
لا يثبت بالانكار لما فيه احتمال وذهب جماعة من اصحابنا منهم ابو بكر الجصاص
الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال
دون الضرورة فلا يكفر جاحده وقال صدر الاسلام ثمرة الاختلاف
تظهر في الاكفار فعند هؤلاء يكفر وعند الفرق الاول لا يكفر ولكن يضلل
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق فلا تظهر فايدة الاختلاف
في الاحكام مسئلة خبر العدل يفيد النظر لشرح الصدر بالعدالة
واتقاء اليقين بالاحتمال واحد في روايته لقيد العلم ويطرد في كل
من كل واحد ومنع بعض المعتزلة بين الاطراد وقيل يفيده لقرينة دالة لكن
لا يفيده مطلقا واختار في الاحكام حصوله مع القرائن وامتناعه عادة
دونها واستدل لوافاده لمجرده لتناقض معلوما ان عند اخبار عدل
بمناقضين والضروري لا يزايد بثان وثالث لعدم قبول الزيادة فان قيل
قائل فانا نجد بعض العلوم اجلى كالضروري مع المكتسب قلنا ممنوع
فانها تشترك في انتفاء احتمال النقيض ودونك للتفاوت ليس في نفس
العلم بل في افتقاره النظري الى النظر دون الآخر وايضا يلزم ثبوت
سوء المحرمها عن نفسه بغير معجزة والحكم بشهادة واحد من غير تركيبه
ولوجب بخطبة من خالفه ما الاجتهاد ويعارض به المتواتر ولامتنع الشك
لا يعارضه ودونك خلاف الاجماع واما افادته العلم مع القرائن فانه لحكم
بموت ولا ملك اذا اضيف به فرضه ان لا مريض عنده غيره مع خروج
الدار به على هيئة منكرة معتاده في موت مثله مع العويل وخروج
الملك وراء الحائط ودونك للاتفاق على سلم ذلك بمجرد القرائن لما لقول
لو الخبر لما ان يكون في موت آخر لما فرغ من تعريف خبر الواحد

والعبيمة شرع في المسائل المتعلقة به وهي تسع الاولى اختلفوا في خبر الواحد العدل
هل يفيد العلم والنظر على اربعة اقوال الاول انه يفيد النظر ولا يفيد العلم اصلاً
بقرينة ولا لغيرها وهو المختار عند الفقهاء واكثر المحدثين والنظر لما كان
عبارة عن جميع احد الطرفين فمع يقين اشار الى اثبات القيد الاول
بقوله لترجح الصدق بالعدالة فان العدالة لما كان محترزاً عنه في محرمات
ربما يفيد على الظن احترازه عن الكذب فانه محرم الاديان واشار الى
اثبات القيد الثاني بقوله واتفاقاً واليقين لوجوب تصديقه بالاجماع اي
سبب اقتران الكذب فان عدالته وان رجحت جانب الصدق لكن لم
يقطع احتمال الكذب عنه فلا يثبت اليقين مع هذا الاحتمال القائل قد يفيد
العلم في غير قرينة والمراد بكون الخبر مفيداً للعلم في خبر كل واحد من العدول
وهو مذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه الثالث انه يفيد العلم
بغير قرينة لكن لا يطرد في خبر كل واحد بل يوجد ذلك في بعض اخبار الاول
دون البعض والبه اشار بقوله ومع بعض العدد ثلثين الاطراد الرابع انه يفيد
العلم بقرينة مختصة به ولا يفيده اذا انفردت عنها وهو مذهب النظام واتباعه
واختاره امام الحرمين والغزالي وصاحب المحصول وجمهور اتباعه واجري عن احمد
بن حنبل وقال الاكثرون انه لا يفيده مطلقاً اي لا بقرينة ولا بغيرها وهو
القول الاول واختاره في الاحكام حصول العلم به مع اختلاف القرائن
واتباع تحصوله مادة دون القرائن لوجوه اربعة الاول انه لو فاخر خبر الواحد
العدل العلم بخبر غير عنه لزم تناقض المعلومين عند اخبار عدلين باللاقاء
باطل فكذا المؤدي واما الملازمة فلانه اذا اخبر عدل بشيء وعدل اخر بعدمه
والتقدير ان خبر الواحد العدل يفيد العلم فيلزم ان يفيد خبر كل منهما العلم
بما اخبر به فيلزم تناقض المعلومين بالضرورة وللانه لا يخلو ان يكون خبر
احدهما مفيداً للعلم فيلزم التناقض وبطلان اللازم ظاهر فان استحال
اجتماع نقيضين عند بداهة وتقابل النقيضين لانهم انه متى حصل العلم بخبر
الواحد يمكن ان يخبر العدل بنقيض ذلك وهو حينئذ ممنوع بطلان اللازم سنداً
على ان فرض خبر معينين للعلم متناقضين محال والمحال جاز ان يستلزم

المحال

المحال وللخصم ان يدفع هذا بانا نوقع سلمنا ذلك لكن على تقدير اخبار عدل بنقيض ما اخبر به
الاول لكون القرينة المفيدة دالة على كذب احد الخبرين والخبر الواحد انما
يفيد العلم اذا كان مجرداً عن القرائن الدالة على ذبه او صدقه وكلامنا فيه
فعلى هذا الملازمة ممنوعة البتة انه لو كان خبر العدل مفيداً للعلم لما تواردا
الاتفاق على ذلك الخبر باخبار ثلاث واللازم باطل اما الملازمة
فلان العلم غير قابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم فلوجدان
فان كلا واحد من اخبار زيد والاتفاق والمجموع زيادة المخبرين فان قيل
هو يعلم قابل للزيادة والنقصان لانا نجد بعض العلوم كالضروري اجلى من
بعض والمشاهدة كالعلم بالعيان اقوى من العلم بالخبر قلنا كون بعض
العلوم اجلى من بعض وبقوله الزيادة والنقصان وجدان ذلك ممنوع بل
لا يتصور ذلك لان العلوم تشترك في انتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً والا
لما كانت علوماً بل ظنوناً فلا يكون الزيادة والنقصان فيها في حيث انها
علوم والتفاوت بين النظري والضروري ليس لتفاوت في نفس ماهية
العلم حتى يجعل افتقار النظري في حصوله الى النظر دون الضروري فيكون
الضروري اسرع حصولاً في غيره والنظريات قد تتفاوت بسرعة الحصول
وبطوء بقرب بعضها الى الذهن وبعد البعض الثالث لو كان الخبر العدل الواحد مفيداً
للعلم لمجرده في غير قرينة لزم العلم بثبوت حرة المخبر بها على تقدير غير معجزة
ولزم على التقدير الاول شهادة واحدة في غير تركيبة وللازم بقسميه باطل اما
الملازمة فلانه حينئذ يلزم العلم بصدقه لمجرد الاخبار عن ثبوته فلا يحتاج الى
المعجزة الدالة على صدقه ومجرد اخبار العدل عما يشهد به فيستغني عن التركيبة
وشاهد اخر واما بطلان اللازم فلان اجماع الرابع انه لو كان خبر العدل
الواحد مفيداً للعلم لمجرده في غير قرينة يوجب تخطئة من خالفه بالاجتهاد
لكن مخالفة اليقين خطأ وبالضرورة ويعوض به اي بخبر الواحد العدل
الخبر المتواتر لكونه مشاركاً في افادته العلم على ذلك التقدير لما علمت ان العلم
لا يقبل الشك واجتماع النقيضين لا يتوقف العالم في نفسه لو قدر وكان متمسكاً
متمسك والملزوم باطل بالاجماع لان كل ذلك خلاف الاجماع واستدل
على القيد الثاني وهو ان خبر العدل اذا اختلف في قرينة دبر العلم بان لا يفيد

شبكة الألوكة
www.alukah.net

عند الملك بموته مع خروج النساء حوله حلف الحمارة على بيته منكرة حاسرة
مسرحات لاطمات خدودهم وما تعاقدت سقوفهم على ما جرت به العادة
بالموت مثله مع العويل والصراخ والنحيب الخارج عن العادة وخروج
الملك وحماة الحمارة كذلك الى على هيئة منكرة من تمزيق الهيوت
الهيوب وكسر الرحل واقتطر أب الفال وتشويش الحال على خلاف
ما كانت عادته في الزمان الكوفار والتهم والحمى فطنة على اسباب الروة
فكيف اذا قيل سمع هذا الخبر وشاهد هذه الحالة من يقطع بقوة الخبر عنه بحيث لا
لا العلم بخبره كما تعلم صدق خبر المتواتر واشباهه فما هو جواب الاعراقي
على هذا المثال يقوله لا يفيد العلم بموت ولد الملك في هذه الصورة
المفروضة بخبر القرائن المذكورة ما يخبر مع القرائن فانه لا جايز ان
يكون حصول العلم من مجرد الخبر لما ذكر ثم منها الا ثنية على ان خبر الواحد
العدل لا يفيد العلم بخبره ولا طايل ان يكون حصوله من الخبر مشروطا
بالقرائن ولا من القرائن مشروطا بالخبر ولا من الخبر والقرائن معا لان
تلك المذكورة فايدة العلم بالموت متواترة وحينا لخبر الواحد لو جد فان من شاهد
تلك القرائن علم بمجردها فايدة العلم بموته وان لم يكن احد روح لا ثر للخبر
فلا يفيد العلم لا ما يقول لا نسلم ان العلم حاصل بمجموع هذه تلك القرائن من غير
اخبار احد به بل لا بد من انضمام الخبر اليها لانه لولا الخبر بموت ولده جاز
ان يكون ذلك الاحوال الشاهدة بموت شخص خير ولده من اخيه وابيه
فلا يحصل الجزم بموت ولده بغيبته قول لا قايل به ولا تقف ما ليس كذلك
على سواه طبعا على اتباع غير فلو لا فايدة العلم لكان الاجماع على مخالفة
النص والقرائن ممنوعا لان النظن لا فايدة له لكنه غير ممنوع على اتباعه
ولو لم يفده لما اوجب عند كثرة العدد والتوالي لان الجملة مركبة
من احاد ولما امتنع تبليغ المتواتر ولا تفق عليه ولما اقيم حد لكونه قاضيا
على المقطوع به بالاستدلال من مخصص بان يقال كان يستحلف الراوي
ويستفتح ابا بكر فاطمة فلما وجوب العمل به بناء على الاجماع وهو
قاطع للمنازعة واتباع للعلم والمنع من اتباع غير العلم هو فيما نزاع فيه العلم

لكان اعتقاد ان قطبة لم يحكم بالشفعة بموجب الا حاد ولا العلم ان الحاكم
يقضي على الظن باجماع المسلمين بل الاقتران الدالة على صدق اخبار بكر من الحرائن الخارجة
بزيادة العدالة والضبط بحيث يفيد العلم بخبره والعلم بكذب قطبة
لو سلم اشارة بعضهم الى ان ترتيب القاضي على خبر الواحد يفيد العلم بخبره من
غير بينة ملتقط ويطرد ذلك في كل خبر واجب العمل عليه وذلك باطل بالنص والمعقول
اما النص فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وجه التمسك به انه
تعالى نهى عن اتباع ما ليس بعلم وقد اوجبنا على اتباع خبر الواحد في احكام
الشرع وجوب العمل فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لكان اجماع الامة
منعقدا على مخالفة النص وهو ممتنع لما عرفت ان الاجماع لا ينعقد على
الخطاء ومخالفة البعض خطاء واورد بان دعوى الاجماع لا يستقيم مع مخالفة
الحنابلة واتباعه في جواز العمل بخبر الواحد اجيب بان الاجماع على ذلك منعقد قبل
مخالفتهم فلا يعتبر مخالفتهم بعد انعقاده مخالفا لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وما تهوى الانفس ان الظن لا يغني من الحق شيئا فانه يقتضي الذم على اتباع
الظن فلم لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم بل يكون مفيد الظن لكان الذم متوجها
على اتباعه وهو خلاف الاجماع لانعقاده على وجوب اتباعه واما المعقول فمن ثلثة
اوجه الاول انه لو لم يفد خبر الواحد العلم حال القرائن لما اوجب عند كثرة عدد
المخبرين وبلوغهم الى حد التواتر لان الجملة مركبة من الاحاد فما جاز على الخبر الاحد
جاز على الثاني والثالث فصار عدد الان القرائن مما لا يفيد العلم الى ما لا يفيد لكن قد
بينا ان خبر المتواتر يفيد العلم فاذن الملزوم الثاني وهو انه لم يفد خبر الواحد
لما اوجب العمل قلت الاقرار والشهادة مما لا يفيد العلم بالصدق لان كلواحد منهما
من اخبار الاحاد والجمل مما كان فيه لان حقن الدم مطلوب شرعا فالخبر سفلكه
دليل فيه شبهة هكذا قرره في الاحكام فجعل لازم عدم افادة خبر الواحد العلم
شيئين عدم اباحة القتل بالاقرار والشهادة وعدم اباحة قتله بشهادة شاهدين والعلم
جعل لازم عدم اباحة القتل بالاقرار دون البينة فلم صح قال وما اتبع قتلا
الا ظنا بالقصاص واجب عليه وفيه نظر لان عدم اباحة قتله بالبينة ممنوع لان خبر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

انه عليه السلام لم يعلمه لم كالمه عنارة المخبر والكلام العالم بمدلوله على تقدير العلم بالكلام اما ارادته وقدرته كونه كاذبا فعدم انكاره يحتمل ان يكون لانه عليه السلام قد بينه لمره وكان ذلك معلوما للمخبرين فلم يحتج الى الانكار لمرة اخرى او عام ان الكارة لا يفيد فلم يشتغل به او داهنى عليه السلام تاخر البيان الى وقت آخر لمصلحة والكتمان وهو يمتنع ان يكون الكلام عليه السلام لعدم علمه بكونه كاذبا لانه من الامور المتعلقة بالادنيا ولو قدر عدم جمع تلك الاحتمالات فيحتمل ان يكون عدم الكاره من النبي ترويا غير متحقق عليه ومع هذا الاحتمالات ترك الكاره لا يدل على صدقه قطعا وان دل عليه الظن بصدقه دون العلم وفيه بحث لانه لو كانت صغيره لافترن البيان من النبي عليه السلام او من الله تعالى كما يوهم تقريره حوارا لاقتداء به فان الظاهر من افعاله واقواله التردد اشكال من وجه آخر وهو ان الاجماع السكوتي عند الجمهور ليست بانتشار الصور وسكون الباقين لان سكوتهم دليل على صدق المفتي ويتعقد به الاجماع قطعا فسكوت النبي عليه السلام اولى بكونه دليلا على صدق المخبر فيكون المذكور ههنا مخالفا لما مر في الاجماع اجيب بانا لا نسلم ان عدم الكاره عليه السلام يفيد الصدق قطعا وانما يفيد ذلك لو افاد العلم بكونه كذلك وهذا ممنوع لما مر في الاجماع السكوتي فانه ايضا يفيد الظن وهو يجري في الاحكام دون القطع وانما ويمكن ان يقال ان الاجماع قطعي ان ارادوا به انه اجماع قطعي فهو ممنوع لما عليه الجمهور حاشا نعم نصوا على انه ظني وان ارادوا به القطع بكونه حجة في الاحكام فمسلم ولا نسلم انه

مسئلة كذا لو اخبر بخبره جمع عظيم وسكتوا عن تكذيبه وقيل يقطع بصدقه لانه يمنع عادة جهل الكل بتكذيبه ومع الاطلاع فنحن حاكمة بان السكوت مع اختلاف الاراء والاغراض دليل الصدق فلم يحتمل انهم لا يعلمون كذبه او علمه بعضهم وسكتوا لعلمه وسكوتهم عن الانكار مانع ولا قطع مع الاحتمال وكذا اختلفوا فيما اذا اخبر واحد عن امر محسوس كخبر جميع وسكوتهم عن تكذيبه في خبره هل يدل ذلك على صدقه فيما اخبره قطعي الظن كما اختاره في مسئلة التي قبلها

والبيضاوي وشارحه وكذا المحققون من الجمهور او ظني يدل على صدقه ظنا لا قطعا وذهب قوم منهم الى انه يدل على صدقه قطعا واحتجوا على ذلك بانه يمنع عادة جميع خلق عظيم منهم مع كثرتهم بكذب لو كان كاذبا في خبره فلما بدا هذا الطلاعهم على كذبه فهي اي العادة حاكمة بان سكوت الجمع العظيم عن التكذيب واتفاقهم على السكوت مع اختلاف اغراضهم وطباعهم ودواعيهم المقتضي للخلاف دليل على صدقه واشار الى الجواب عنه بقوله قلت تقريره ما قال ثم ان العادة حاكمة بان سكوته دليل الصدق بانه يحتمل ان يكون سكوتهم لانهم لا يعلمون كذبه والعادة لا يحيل هذا فانه قد يقع امور في بلد لا يطلع عليها اكثر اهله فيحتمل عدم اطلاعهم ويحتمل ان يكون بعضهم قد اطلع على كذبه لو لان البعض والعادة لا يحيل سكوت بعضهم كالواحد والاثنين عن تكذيبه وبتقدير ان يكون جميعهم قد اطلعوا على كذبه لان لم ان العادة يحيل سكوتهم لاحتمال ان يكون سكوتهم لمانع منعهم عن الانكار عليه والتكذيب ومع هذا الاحتمالات لا يمكن القطع بصدقه

مسئلة وكذا لو اخبر واحد ثم اجتمعت الامة على العمل به قطع ابو هاشم وابو عبد الله البصري في آخرين بصدقه قالوا والا كان عليهم خطاء والاجماع على الخطاء قيل يحتمل ان يكون عنادهم او بعضهم لغيره ومع عمل الكل فهم مكلفون ما بالعمل بالمظنون فلم يكن خطاء وكذا اختلفوا فيما اذا اردى واجتهد فيه النبي عليه السلام ثم رايناه امته اجتمعت على العمل به اي بموجب ذلك التجويز فيفيد القطع بصدقه او الظن فالجمهور على ان عمل الامة به يدل على صدقه ظنا لا قطعا وهو مختار صاحب الاحكام والمصنف والبيضاوي بقوله وكذا الى الحاشية هذه كالحكم فيما سبق وذهب ابو هاشم والكرخي وبعض اتباعهما ابو عبد الله البصري في حاشية اخرى من اتباعهم انه يدل على صدقه قطعا واحتجوا على ذلك وقالوا لو لم يكن ذلك الخبر صدقا قطعا كان عمل الامة به خطاء اي محتملا للخطاء والاجماع منتف لانه لا اجماع على خطاء ولا يحتمل الخطاء وانما قلنا انه لو لم يكن الخبر صادقا قطعا كان محتملا للخطاء وكان حكم

عمل

محتمل

الاجماع الموافق لم ايضا حتما للخطاء وانما حلنا قوله كان عليهم خطا قطعا وانما
اي الجواب عنه بقوله قلت اي لانا لم ان اجماعهم على العمل بما يوافق الخبر
يدل على صدقه وانما يدل عليه لو كان عليهم به فهو ممنوع لاحتمال ان يكون
عملهم او عمل بعضهم بغيره فان الادلة لا يذكر لجواز احتمال قيام الادلة به
الكثير على المدلول الواحد وحينئذ لا يدل عملهم على صدقه لعدم علمهم به و
بتقدير عمل كل الامة به لا يدل ذلك ايضا على صدقه قطعا لان الامة مكلفون
بالعمل بالمظنون فجاز الواحد والقياس فيجوز ان يكون عملهم به باعتبار كونه
مفيدا للظن وذلك كاف في العمل به قولهم والا لكان عليهم خطاء قلت
الملازمة ممنوعة لانهم اذا كانوا مكلفين بالعمل بالمظنون لا يكون
عليهم بمقتضاه مع التكليف به العمل به خطاء وانما الخطاء بترك ما كلفوا به او
فعل ما نهوا عنه ومع هذه الاحتمالات لا يقطع بصدقه والكلام انما هو
على انه صدقه والمحقق ان يقول اذا كان الاجماع القطعي موافق لمقتضى
الخبر كان مقتضاه قطعيا لان الموافق للواقع قطعي واقع قطعا وهذا هو المراد
بما ادعيناه والحق انه ان اريد ان اجماع الامة يدل على حقيقة مدلوله
فهو صحيح وان اريد كون لفظه مسموعا من النبي عليه السلام قطعا فلا
مسئلة اذا انفرد مخبر بما يتوفر الدواعي على نقله مع انتفاء تلك الامور المغفر كما اذا
اذا انفرد بان ملكا نزل قبيل صلوة الجمعة وسط الجامع دل على كذبه قطعا
خلافا للشيعة لنا انا نجد في انفسنا العلم بكذبه فان الطباع مجبولة على النقل
كل معلوم وان صغر تكليف بالامور العظام في الجمع العظيم في العادة
حاكمة بامتناع السكوت عنه ولو جاز كتمانه مثل لو ومقرر وهو محال
ومثله عرفنا كذب من ادعى معارضته القرآن والنص على امام فانه لو
وجد لتوفرت الدواعي على نقله والشكاك فيه فلا يسمع فان
قيل لعل المخبر بان يدعوهم الى الكتمان داع لم نعرفه او عارض وهو نوع
شاهد فان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد ونقلوا ما دونه ونقل
المسلمون القرآن متواترا وما دونه من معجزاته آحادا كما اتفق في الغرر وشيخ

الحص

مجمع المعارف الاسلامية (الجمع) وجمعه غرر وهو ما ظهر وانما فرادا ان ما
وبينهما واو فرادا الجمع وقرانه الى غرة فلت لفظ الغرة وحدة تمام الداعي كما تحقق
الكتمان على طعام واحد وكلام المسيح لم يكن من شعاره فنقله الآحاد ولذا نقل ما يبقى
القرآن كالاشقاق فانه امر لم ينظره فاختلق بنقله من يأباه ولا كذلك
القرآن فانه لم يبلغ بروده عليهم ايام غرة فلم يتسن الامر على به فاستحال تواطؤهم
على عدم نقله واما دعوى مكة فالمشهور وجوبه قبرا وعلته والحلف يشتبه
عليه ما اورده من قبله حالا ولا يبعد ظنه من الاحاد فلا اختلاف في الاقامة
واشباهها بحيث ان يستند الى اختلاف السمع وجواز الامر بمرة والافراد في
الحج واشباهه ليس مما يجب ظهوره تعلقه بالسنة اختلفا بانا الفرد
مخبر واحد فنقل ما يتوفر الدواعي على نقله من الامور العظيمة مشاركة الجم الغفير
والجمع الكثير له في ذلك وبما كان كالنص على ابائه على او غيره كما لو انفرد مخبر
واحد بان ملكا نزل بغداد قبل وقت صلوة الجمعة وسط الجامع بمشهد خلق عظيم
فلم يكن ذلك احد سواه وهل يدل على كذبه ام لا فذهب الجمهور الى انه دل على كذبه
قطعا خلافا للشيعة حيث قالوا بجواز صدق المنفرد مع توفر الدواعي على
نقله وزعموا ان النبي عليه السلام نص على امامة علي بمشهد خلق عظيم
ولم يتواتر مع توفر الدواعي على نقله واشار الى دليل مذهب الجمهور
وهو الحق بقوله لنا الى آخره نقرر انا نجد من انفسنا العلم القطعي بكذب
هذا المخبر عادة لان طباع الخلق محمولة على كل نقل ما علموه والتحدث
بكل ما سمعوه او عرفوه فان العادة تحكم كتمان ما لا يوجه اليه ما جرى بحضرة
الجمع العظيم من صغار الامور فكيف بالامور العظام والخطوب الجسام
في الجمع العظيم والنفوس متشوقة الى معرفته وتتعلق بنقله مصالح العباد
وصلاح البلاد فالعادة قاضية باحالة السكوت عن نقل ذلك ولو جاز
كتمان ذلك لجاز ان يوجد في الدنيا مثل مصر وبغداد ولم يخبر احد عنها وتواطؤ
على كتمانها وذلك محال عادة ويتمثل ما ذكرنا من احالة العادة على
الجمع العظيم كتمان ما يتوفر الدواعي على نقله عرفا كذب من ادعى معارضته

ما ادعاه على العلم لا يغير في الاصول فلا يلزم من جواز التعبد به في الفروع جوازه
في الاصول وادعى الثالثة فمنع المانع فيقول لانه لو جاز التعبد به مع ارسول
لخارق الله تعالى لتحقق الفرق فان العادة تحيل صدق مدعي الرسالة بغير معجزة فانه
على صدقه دليل يخلق صدق المخبر عن النبي عليه السلام بل يحصل له عليه الظن
بصدقه وهذا لان الرسالة امر في غاية الندرة وسوء تهمة في غاية العظمة
في الطباع مستعد وقوعه لكونه خارقا للعادة وادراك الفوس الكفار بقوته
فهو غير معجزة والمعجز هو النبي ليس لكل احد وادعى الثالث فيمنع الملازمة ايضا
لتحقق الفرق بين القرآن وسائر المعجزات فان القرآن معجزة دال على صدقه النبي عليه
السلام وهو من اعظم المعجزات فحكمت العادة فيه بالتواتر ليفيد القطع
ولم يحكم العادة بتواتر اخبار الرسول عليه السلام واجازت تواترها بالطرق الآحاد
فلم يكن القرآن معجزة وادعى الرابع فيمنع الملازمة ايضا وسواء لان لزوم جواز التعبد به
لزم جواز وقوع التناقض في الشرع وانه يلزم التناقض لم لم يجز ما يدفع به التناقض
عند تعارض الخبرين وهو ممنوع لانه عند وقوع التعارض اما ان يرجح احد الخبرين المتعارضين وتسقط
الاخر او الترجيح في مقابلة الراجح حكم العدم فلا تناقض وان لم يكن الترجيح
يدفع التناقض ايضا بجواز المجتهد في العمل بما شاء كما ذهب اليه البعض
العلماء وهو مذهب الشافعي فاختار احدهما بشرط ان خرج ادفع التناقض
او ما التوقف فيهما الى ان يظهر رجحان احدهما كما هو مذهب بعضهم منهم القاضي
ابو بكر ما يدفع التناقض الى زمان وجود المرجح فيندفع به التناقض ايضا
مسئلة يجب العمل بخبر الواحد خلافا لقوم هم والجمهور انه ما يفيد الظن واحد والعقل
والشرع والحس ما يدل عليه اجماع الصحابة على العمل به وقد دليل ما تقدم من
الوقائع المختلفة التي لا يكاد يخلو عن عملهم وقد اطلع عليها حصلت العلم العادي
بذلك عمل ابو بكر بخبر المغيرة وعمر ابن سنان في ميراث الجدة وعثمان بخبر الضحاك
في اعداد الدية فيما يجب فيه ومن بخبر حمل في الغرة وعلي لو لم يسمع هذا المقتضى لاجماع
وبكر الضحاك كما انه عليه السلام كتب الى ان ورث امرأة لو لم يسمع هذا المقتضى لاجماع

وجوبها وذهب ابو بكر الرازي وابن حزم وابن علية واصحاب المعتزلة وعثمان البتي
فيما نقلت مالك ان عدة الوفاة في منزل الزوج وابن عباس لجواز الى سعيد
في الوارث في العقد ورجع اليه وكون اهل قبا يخبر الواحد وعمل الصحابة بخبر الى بكر الاثنة
من قريش والانبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبياء لا نورث
ولذلك اتفاق التابعون من غير نكير فان قيل احاد فيلزم الدور وكيف ان
يكون حكمهم بعرفا وان سلم لهم البعض فلا اتفاق وان سلم عدم الانكار لعل الوبكر
انكر على المغيرة حتى رواه ابن مسلمة وعمر حراني موسى الاشعري فجبر رواه ابو موسى
ورد على جراني سنان في المعونة وكان كتف غير الى بكر وردت عائشة خبر
ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله وان سلم لكنها مخصوصة فلم يعم قلنا متواتره
المعنى كتواتر عدد ركعات الصلوات وعلى وجود حاتم والساق ودليل ان العمل بها والعادة تحكم العمل بعرفا وهو
غير معقول والسبوع مع عدم الانكار اتفاق وانما انكر من انكر عند الارتياب وعلى
فرض عمل الظهور ما دون خصوصها كظاهر الكتاب والمتواتر وايضا فانا المتواتر عليه
السلام كان يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بتكليف المبعوث
اليهم العمل بمقتضاه ابو الحسين العقل يوجب العمل ظنه لتفصيل محله علم وجوبه
عقلا فان العدل اذا اخبر بمضرة اكل شيء والقيام لم يحسن حايط مايل وجب
لاستدامة على تقصد واجب معلوم وهو اجتناب المضار والرسول عليه السلام
مبعوث للمصالح ودفع المضار فالخبر يقصد به واجب بانه في العقل ليس تواجب
بل هو اولى وان سلم لمنوع في الشرعي وان سلم فمنوع فيما ليس ظني في الاصول
اتفاقيون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في انه هل يجب العمل به ام لا
فذهب الجمهور الى انه يجب العمل بخبر الواحد خلافا لقوم منهم العامري والوبكر الرازي
والرقعة حيث قالوا انه لا يجب العمل به ثم العاملون بوجوب العمل به اختلفوا في انه
هل يجب العمل بها السمع او بالعقل فذهب الجمهور منهم الى انه يجب العمل به بالسمع
دون العقل وذهب احمد ابن حنبل والقفال وابن شريح من اصحاب الشافعية والبو
الحسين البصري من المعتزلة وجماعة اخر منهم الى انه يجب العمل به بدليل العقل
كما وجب بدليل السمع واشار الى دليل الجمهور بقولنا اجماع الصحابة على العمل به
كذا اجماع التابعين ومن بعدهم ولم يزل ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم ينكر منكر

ولا فقه في ذلك فيما نوى الحج والدليل على اجماعهم على العمل بما نقل عن
فيما لو تنازع المجتهدان التي لا يكاد يخلو مسئلة على اجتهادهم بخبر الواحد ومنع الجمع على ذلك
الوقائع محمد البعلي العادي بذلك اي باجماعهم على العمل بكثرتها وشهرتها
فانه حكم جزما بما يفيد جواز العمل بخبر ذلك فانقل عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه انه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة فانهما رويا
ان النبي عليه السلام اطعمها السدس فجعل بهما السدس بعد ان شهدا عنده وما
نقل عن عمر رضي الله عنه انه عمل بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من
المجوس وهو قوله عليه السلام استنوا بهم سنة اهل الكتاب وفي عمل عمر ايضا
بخبر حمل ابن مالك في غرة الجنين وهو قوله كنت بين جاريتين اي ضرتين
فضربت احداهما الاخرى بمسطح وهو عمود الخباء فالقت جنينا ميتا فقضى
فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة فقال عمر لم نسمع هذه الفقه
فيه بعد هذا او قال كذا بالنقض فيه مرشدا واسم هذه المرأة مليكة بالحاء
المهملة والشين المعجمة الواقع في الكتاب وهو جميل مشهور في النسخ وعمل عمر
ايضا بخبر الضحاك بن سفيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه
ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها وعمل عمر ايضا بخبر عمر وبن حزم
ان النبي عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية
زوجها وعمل عثمان ايضا بخبر الضحاك وتركه ما كان يراه من عدم توريث
امرأة من دية زوجها وعمل عمر ايضا بخبر عمرو بن حزم ان النبي عليه السلام قال
في كل اصبع عشر من الابل وكان يرى قبل وصول هذا الخبر اليه في الاصابع
نصف الدية وتفاضل بينها على قدر منافعها فجعل في الخنصر ستة وفي البنصر
تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر فلما روى
له عمر وبن حزم هذا الخبر رجع اليه وترك ما رآه وقد ثبت ما روى ان عثمان رجع
رجع الله عنها عمل بخبر فريعة بنت مالك في ان عدة الوفاة يكون في منزل
الزوج وهو انها لما قتل جاءت الى النبي عليه السلام بعد وفاة زوجها واردت ان تنتقل
في موضع العدة فقال عليه السلام يقضي عدتك في بيت زوجك فلما ولي عثمان
كسره

اخت ابي سعيد الخدري في الصلوات شهدت معه رضوان الله عليه
عليه السلام وفي ذلك ما نقل عن ابن عباس انه خبر ابي سعيد الخدري
في الربوا في النقد ورجع اليه بعد الكان لا يحكم بالربوا في غير النسئة وفي
ذلك ان اهل قبا كانوا يتوجهون في صلاتهم الى بيت المقدس الى الكعبة بخبر واحد
واخبار القبلة فاستحث فاستقبلوا الى الكعبة بخبره وفي ذلك ان النبي عليه
كلهم على خبر ابي بكر وهو انه عليه السلام قال للانبياء في قريش وقال الانبياء
ما يموتون فيه يموتون وقال نحن معاشر الانبياء لا يورث ما تركنا صدقة
فعملت الصحابة بهذه الاحاديث الثلاثة التي رواها ابو بكر وكذلك التابعون
عملوا بخبر الواحد في غير نكير فمنهم من احد منهم مثل علي بن الحسين ومحمد بن علي وخبر ابن
مظعم دفاع ابن جبر وخارجة ابن زيد وابي سلمة ابن عبد الرحمن وسليمان
ابن يسار وعطاء ابن يسار وطاوس وعطاء ابن ابي رباح وسعيد بن المسيب
وغيرهم والمرجئة والخوارج الى حين ظهور المخالفين من غير نكير فلما استبطأ
الحجاج الاحاج اب بن يعمر فهم بل سيطيل لحيته الاجاج ثم اشار بقوله
فان الى اخر الى اعتراضات اوردت على هذا الدليل والى اجوبتها الاول
ان ما ذكرتم في الاخبار المذكورة يكون خبر الواحد حجة اخبار احاد وبه استدلالنا
بها على خبر الواحد حجة وذلك متوقف على كون اخبار الاحاد حجة فيلزم
الدور وهو ممتنع الثاني انه ولئن سلم عدم لزوم الدور لكن لا نسلم ان الصحابة
المذكورين عملوا بالاخبار المذكورة في الصور المذكورة لانه كما انه يكون
عليهم بعضها من نصوص متواترة او اخبار احاد اقترن بها من القياس او قرائن
الاحوال ما يفيد العلم بالحق الثالث ان سلمنا ان غيرهم تلك الاخبار
لكن لا نسلم ان الحاملين بها مجموع الصحابة بل بعضهم فلا يتحقق الاجماع فلا يلزم
الرابع انا لا نسلم وان سلمنا ان عمل البعض مع عدم انكار الباقين حجة لكونه
اجماعا فلا نسلم انه لا نكير فلا نسلم عدم الانكار عليه فان ابا بكر انكر على المغيرة
خبره الذي رواه في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة ورد عمر

شبكة الألوكة
www.alukah.net

رضي الله عنه خبر الواحد الاشعري في الاستدان وهو قوله سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول او استفتان وهو قوله سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فليرجع
رواه ابو سعيد الخدري معه ورد على رضي الله عنه خبر ابي موسى
الاشعري في المعوقة وهي ما يرفع بيت واسق وهو قوله ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قضى بها بميراث المقتلة حين ماتت زوجها قبل الدخول بها وقبل
الفرض وكان عادة على انه لا يقبل خبر احد حتى كخليفة غير ابي بكر الصديق
فقد انكر على خبر الواحد دون ضم اليمين وردت عائشة رضي الله عنها خبر ابن
عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه بما في ظاهر كلام المصنف وهو قوله
وان سلم عدم الانكار فلعل ابا بكر انكر خلل ظاهر فانه منع ما سلم بعينه فيمنع
كلامه حذف وتقديره ولم يسلم عدم الانكار لكن ابو بكر انكر خلل ظاهر فانه
منع ما سلم بعينه فيمنع كلامه حذف ومنع البعض مع عمل البعض يكون المنع
عدم الانكار لانه انكر ابو بكر الى آخره الى قوله وان سلم عدم الانكار
فيما ذكرتم من الاخبار لكنها اخبار مخصوصة فلا يلزم من كونها حجة اجماعهم على كون
خبر الواحد حجة على العموم بان يكون كل واحد من اخبار الاحاد حجة مطلقا ولا
يلزم سلم على ان الاخبار المذكورة يدل على جواز العمل بخبر الواحد لكنه ليس
ذلك محل النزاع وانما النزاع في وجوب العمل به ولا دلالة في هذه الاخبار
على ذلك واشار الى الجواب عنها بقوله قلنا المدعى الاول فيان الاخبار المذكورة
وان كانت احادا في صورها لكنها متواترة معنى لكثرة احادها واشتمال الكل
على معنى مشترك فيها وهو العمل بخبر الواحد كالاخبار الواردة في شجاعة
علي وجودها حتى كون اشجع كون خبر الواحد حجة مع ان المتواتر المعنوي لا احاد
فلا يلزم الدور وعن الثاني بان سياق الاخبار المذكورة دال على ان عمل كان
تلك الاخبار لا لغيرها فان قوله عمل لو لم يسمع هذا لفهمنا منه لغيره صح عطفا
ذلك او لو كان عليهم تعريفا لعقد او العادة بخلاف العمل لغيرها وهو غير مقبول

ولكذا

وكذا القاعدة حاكمة بما قالوه على عدم نقله ولا سيما في مواضع الاشكال بما
كون المشهور عنهم عدمه في غالب الاخبار المروية والسؤال عنها عند وقوع
الحوادث وترك آرائهم عند ملوغها ورجوعها اليها دليل واضح على ان عملهم
بها لا لغيرها وعن الثالث بان القائلين بتلك الاخبار المروية والسؤال
عنها عند وقوع الحوادث وتركهم آرائهم لبعض الصحابة لكن لم يسمع عليهم ولا وصول
الى اهل عصرهم مع عدم انكارهم اتفاق منهم على ذلك والا لاستكوا عن
الانكار كما مر في الاجماع وعن الرابع بانا لا نسلم ان احدا منهم انكر على العمل
بخبر الواحد مطلقا وانما انكر فمن انكر على بعض الاخبار عند تحقق الارتيابات في
الخبر بسبب وهن الناقل في عدالته الراوي او فوات شرط من شرائط الصحة
او وجود معارض لا لعدم الاحتجاج بها في نفسها ولا يلزم من الانكار على خبر
مخصوص مطلقا وانما عمل المنكرين على هذا التوقف بان ما نقل من عملهم وبين الخبر
وتخلف على انما هو لسبب وقوع الريبة لا لانكار العمل بخبر الواحد وهذا لا يخالف
ايد حيث لم يجد الريبة في خبر وعمله به بعد بين الراوي لا يخرجه عن كونه عملا بخبر
الواحد وعن الخامس بانه نجزم بانه انما عمل بها اي بتلك الاخبار فمن عمل بها المخصوص
في نوعها خاصا لا لخصوصها ما عتبار كونها اخبارا مخصوصة وارد في الاحكام مخصوصة
او انه مدخل لخصوصيات معتبرة في كونها حجة بحيث تحقق لظهور الصدق بالسجاع
شرائط وجوب العمل به من غير اختصاص بخبر دون خبر كما في ظاهر الكتاب
وخبر المتواتر فان السند فيه من غير اختصاص بظاهر دون ظاهر ومتواتر دون متواتر
فكذا هذا واشار بقوله وايضا فيما ذا المتواتر الى آخره الى دليل آخر على كون
خبر الواحد حجة بتقرير انه اشتهر واستفاض ما النقل المتواتر عليه السلام كان يبعث
احاد الصحابة لا لى النواحي في البلاد والقبائل لتبليغ الاحكام وقد جاء الى
الاسلام واحد من المذكورات وفصل الخصومات وغير ذلك مع علمنا القطعي بتكليف
المبعوث اليهم بالعمل بمقتضى ما بعث بهم رسله وانقيادهم لهم ولما عنهم مع كون
المبعوث في الاحاد فلولم يكن خبر الاحاد حجة لما كان لارسالهم فائدة واستدل
الوحسين على ان وجوب العمل بخبر الواحد يدرك عقلا بان العقل يحكم بوجوب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لعلم الظن في تفصيل جملة علم وجوبها عقلا لان العقل حاكم بوجوب الاجتناب عن المضار
وتحصيل المنافع فاذا اخبر عدل عما فيه مضرة كطعام مسموم وضعيف حايط بمتهدم
وصدقه فانه كحكم بعلمها بترك ذلك الطعام والقيام من تحت ذلك الحايط
فظهر ان ما اخبر به تفصيلا لما كان معلوما اجمالا في الجملة من وجوب الاجتناب عن
المضار عقلا وخبر الواحد في الشرعيات كذلك يتحقق بهذا المعنى فيه فيجب علينا العمل به
عقلا وخبر الواحد في الشرعيات كذلك لتحقق هذا المعنى فيه فيجب علينا العمل به
في الجملة النبي عليه السلام مبعوث لدعوتنا الى المصالح وتحذيرنا عن المفاسد
فاذا اخبرنا عدل انه عليه السلام امرنا بكذا ونهانا عن كذا فانه يحب علينا العمل به و
الاقتداء به بالعقل نظرا انه تفصيل لما كان معلوما اجمالا في الجملة من وجوب
الاتباع له عليه السلام حيث علمنا انه انما يدعونا الى المصالح الدينية والدنيوية
واجيب عنه بانه مبني على التحسين والتقبيح العقليين وقد ابطلناهما فيما تقدم ولئن
سلم قاعدة التحسين والتقبيح لكن لانسلم ان العمل بالظن في تفصيل جملة علم
وجوبها واجب في العقليات بل العمل به اولى من تركه اذ ظننا صدقه فلا
يلزم من الاولوية بالمذموم ولئن سلم ان العلم بالظن في تفصيل جملة علم
وجوبها واجب في العقليات لكن لانسلم انه واجب في الشرعيات بالقياس
عليها لاحتمال ان يكون خصوصية الصور العقلية معتبرة في علة الوجوب فيها اذ
خصوصية الصور الشرعية ملغية لتاثير علة وجوب العمل بالظن فيها فانه لا يلزم
من كون شيء علة الوجوب فيها فانه لا يلزم من كون شيء وعلة للوجوب في العقليات
كونه علة للوجوب في الشرعيات وقياس الشرعيات على العقليات لكن لانسلم
ثبوت المطلوب لان غايته ما ذكروه انه قياس ظني في اثبات اصل في الاصول
وهو ان خبر الواحد حجة في الشرعيات فلا يصح اثباته بالقياس الظني لكونه من الاعتقاديات
التي لا يجوز شيوعها الا بقطع وقد ذكرنا ثبوته بقطعي وهو الادلة السبعة الثاني
في شروطه منها العقل والبلوغ امارة كمالة فلا يقبل رواية الصبي وان قبل التمييز فكمال
العقل وما بعده فلعدم القدرة على الضبط فان الراهق قادر ولو لا فقد

لا سمع

لا سمع اقراره على نفسه فغيره اولى لما تقاضيه ما العبد والمجنون عليه بل لاحتمال الكذب كما معلوم
واولى فانه مكلف يخاف الله تعالى والصبي غير مكلف وليس بحال قبله واذا لم يقبل
استبانت بعدم الخلف في العلم والاداء والصحابة قبلوا رواية ابن عباس و
ابن الزبير والنعمان في مثله والسلف والخلف مجمعون على استماع الصبيان من
المشايخ واعتبارا بالشهادة المتحملة قبل البلوغ واداؤه بعده
لما مضى من القسم الاول في حقيقة الخبر شرع في القسم الثاني في شروط
صحة خبر الواحد ووجوب العمل به وهي بعضها معتبرة في الراوي وبعضها
في نفس الخبر والمعتبرة في الراوي منها ما لابد منه ومنها ما يظن لزوم انتهاء شروط
وليست بشروط اما المعتبرة في الراوي التي لابد منها فاربعة منها العقل
والشرط كماله لكن لما كان كما لا يختلف باختلاف الاشخاص وان طابع
عليه متعذر جعل البلوغ الذي هو وصف منضبط امارة كماله والعقل قوة
في غريزة يدرك بها حقايق الامور كما يدرك بالحواس المحسوسات
واما شرط كمال العقل لان الخبر كلام وهو في انه لابد وضع الاظهار المعنى
الذي في النفس وليحصل ذلك بادون العقل ثم العقل قاصر في البصير
يحدث شيئا فشيئا فيبلوغه الى اوايل درجة الكمال والاعتدال بالبلوغ
فاذا بلغ حكم بكمال عقله ولابد منه لان المطلق من كل شيء ينصرف الى
الكمال منه لانه هو المحقق من كل وجه واما الناقص فموجود من وجه دون وجه
فعلى هذا ان يقبل رواية الصبي سواء كان مميزا او غير مميز اما قبل التمييز فلكمال
الخلل في ضبط ما سمع وعدم احترازه عن السهو والغلط فيما يجانبه ولانه
كالمجنون واما بعد التمييز فليس عدم قبول روايته لعدم قدرته على الضبط
كما علل به بعض الاصوليين لان الصبي المراهق المدرك فرق بينه وبين البلوغ
ان الاول ليس له ملكة راسخة بخلاف البالغ فانه قادر على الضبط متمكن منه فان
انتقض التعليل به فلا يصح التعليل به ولعدم قبول روايته لما قبل
من انه لا يقبل اقراره على نفسه فلا يقبل اقراره على غيره بالطريق الاولى
كما علل به بعضهم لان هذا التعليل ايضا منقوض بالكبير المحجور عليه لسفه فانه
لا يقبل اقراره على نفسه ومع هذا يقبل روايته ما لا جماع لاحتمال الكذب
في روايته لان الفاسق مكلف يخاف الله تعالى فيزجر عن الكذب فوق العقاب

شبكة الألوكة
www.alukah.net

والصبي غير مكلف فلا يكون فاسقا في الكذب فيكون له جزاءه على الكذب
الكذب في رواية الصبي اظهر من رواية الفاسق وكانت رواية اولى بالرد
من رواية الفاسق ولو يحمل الصبي الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها
وادا ها بعد البلوغ ووجود الشرط الصحة قبلت روايته لوجود الاول انه لا
خلل في تحمله بالرؤية لصحة تحمله والخلل في ادايه والرواية انما يضع بعدين الامرين
فازالم يكن في شيء منهما خلل قبلت روايته اما رواية لا خلل في تحمله فلان الكلام
فيمن تحمله وقت تميزه وهو قادر على سماعه على الوجه الذي يضبط وعلى ضبطه
واما منه لا خلل في ادايه ظاهر لان الغرض انه يورده بطار استكمال شرائط
الرواية واختلفوا في اقل مدة لصبي الصبي اهلا لتحمل فاختار الجمهور ان خمس سنين
وهو الذي استقر عليه عمل اهل الحديث فيكفيون لابن خمس فصاعدا سمع وفهم
ومنه حفظ واحضر والاصح انه لا يقدر فيه الثاني ان الصحابة اجمعوا على قبول
رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
في تلقي اي في مثل الحديث الذي يحملوه في حالة الصغر وادوه بعد البلوغ
الثالث ان السلف في الاعصار مجمعون على اسماع الصبيان في المساجد
واحضارهم مجالس الحديث وقبول رواياتهم بما يحملوه في حال الصغر بعد
البلوغ وهو اجماع على عين المطلوب الرابع القياس على الشهادة فان الصبي
اذا تحمل الشهادة في حال الصغر ثم ادا ها بعد البلوغ عند استجماع الشرائط قبلت
شهادته بالاجماع فكذا روايته بل رواية اولى بالقبول من الشهادة لان التحرز
في امر الشهادة اكثر منه في امر الرواية ولهذا اختلفوا في قبول شهادة العبد والمجهور
على رده ولم يختلفوا في قبول روايته بل اتفقوا على قبولها وكذا اختلفوا في الشرائط
العدد في الرواية والجمهور على عدم اشتراطه واجمعوا على اشتراطه في الشهادة
فاذا قبلت شهادته مع كونها اضيق وكون الاحتياط والتحرز فيها اكثر فالرواية
اولى وشبه الاسلام للاجماع على السبب الكافر بالرواية الرواية لا لمنافاة
الكفر الصدق بل لتهمة العداوة واما الفاسق نحو المتحتم مردود عند الشافعي
وعند المخالفين يقول ان حاكم فاسق وهذا فاسق وقبله ابو الحسن وغيره
الكافر متهما على الكذب لظهور صدقه واختاره في الاحكام الرد للتحقيق
اي من الشرائط الاربعة المعتبرة في الراوي الاسلام والكافر اما ان يكون
خارجا عن الملة الاسلامية غير منتمي اليها كاليهود والنصارى ونحوهما فالاجماع

على سبب مثل هذا الكافر بالرواية فان قبول الرواية منصب ديني اما منه ولا
لانه بهذا الاجماع سواء اعتقد في زور روايته لكما قال بعضهم في تفسيق زور روايته ان الكفر
كافر فيصدق فلا يوثق به كالفاسق وبهذا ان الكفر اعظم توابع الفسق والفاسق
الذي غير قابل لا يقبل روايته لكونه لا يوثق بقوله لاحتمال كذبه فلان لا يوثق
بقول الكافر الذي هو اعظم فسقا منه بالطريق الاولى وهذا التعليل ليس بصحيح
لان الكافر لا يتحرى في الصدق لان الكافر اذا كان عدلا في دينه معتقدا لحرمة
الكذب يتقي البتة بخبره والفاسق المسلم اما روت روايته لما علم من حرمته
على اقدام المحرمات مع اعتقاد حرمتها فاذا اقدم عليها لم سعيدان يتقدم على الكذب
الذي هو احد المحرمات ومنه فلا يحصل الثقة بقوله وبهذا يتضح مفقود في الكافر اذا
اما كان متحرزا في دينه معتقدا لحرمة الكذب فخبره كخبر المسلم العدل بل
التعليل الصحيح لرد روايته تهمة العداوة وذلك لان الكلام في الاخبار التي
ثبت بها الاحكام والكفار اعدا ما في الدين اشد العداوة فربما يحملهم على
في هدم اركان الدين بادنى خال ما ليس منه فيه سفر العقلاء منه فحصلت بواسطة
هذه العداوة زيادة تهمة في خبره فلم يقبل روايته بهذا الاعتبار فاة الاحتراز
الصدق واما الكافر فانتمي الى الملة ان سلامية كالكافر صحيح بخاري والتوغل
في الرقص فقد اختلفوا في روايته فذهب الجمهور منهم الشافعي في اما بكر الرازي والغزالي وعبد
الجبار واحرون الى ان خبره مردود مطلقا بالنص وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا امرنا التثبت في خبر الفاسق وبالكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات
الفسق فيدخل تحت النص الكافر عاما في كل فاسق بلفظه وان لم يكن عاما بلفظه
فهو عام بمعنى الذي لولى اليه النص وهو الفسق رتب التثبت على الفسق
وهو صالح لان يكون علة له فيعم جميع مواقعه وجود الفسق ما عتبار علة فساد
هذا الكافر ايضا لتحقق العلة فيه قبلت الفاسق انما يلحق على المسلم الذي ارتكب كبيرة
او اوجب غلبة ظنه فلا يتناول الكافر قلنا لانم ذلك فان بعدا خصاص عرف
المتاخرين من الفقهاء واما عرف الشارع والمعنى به ما قال بعين فهو اعم منه لانه اسم
للخارج عن طاعة الله تعالى وهو متناول للكافر والفاسق والقرآن ترك بعرف الشارع
لا يعرف المتاخرين وحمله اي قبل روايته جماعة كافر ابو الحسين البصري ان كان
ضابطا عن الكذب معتقدا لحرمته لا يعتقد جواز الكذب لمعذرة مذهبه كالحنفي

ثم الرفعة فاهم سهون جواز الكذب في الاخبار وان كانت موافقة لمذهبهم لظهور
اتفاق رجحان صدقه على كذبه اذا كان معتقدا لحرمة الكذب ومحترزا عنه كما حرر في
سائر محرمات دينه وكما ظهر صدقه وجب تبيينه لقوله عليه السلام لحكم
بالظاهر بخلاف من اشتهر بالكذب لفسقه وبنيه لعدم الوثوق بصدقته حينئذ
واخباره بالاحكام ردحيز مدالكافر فتفقه كما ذكرنا ان النص عام لفظا او معنى
فيكون نبذ الكافر دافلا فيه ومنها الضبط وهو الحفظ والفهم لمعنى الصيغة
فلذا وانما لم يعتبر في القرآن لان المقصود فيه النظر لا عجازه والمعنى تابع والسنة
بالعكس حتى لو امكن نقلها بالصيغة اكتفى بالنظم فارجحان ضبطه وذكره على سهو
سو الشرط لحصول علة الظن حينئذ فان جهل حمل على الاغلب فان قيل الظاهر
ان لا يرد ي العدل الا ما يذكر وذلك انكر على اكثر ما يرويه قيل قلت
لا يرد ي العدل الا ما يعتقد انه يذكره لكن لا يوجب عليه النظم الا ما يذكر وليس
لاختلال الضبط بل لان الاكثار يخاف معه ذلك وما قيل من ان الجزو ليل و
الاصل الصحة فلا يشترك ما لا اختلاف كالشك في الحدث بعد الطهارة مردود
وبانه لا يكون دليلا ما لم يغلب الظن به وقد روى في الراوي وجحان السهو
يقع التردد في كونه دليلا لانه خارج عنه بخلاف مشكك الحدث فانه دارد
على تعين سابق بالظهور فلم يقدح اي ترك الشرائط الاربعة المعتبرة
في الراوي الضبط وهو حفظ السموع لمدة ساعة كما يحين ساعة بالحرام بان يعرف
همته للاستماع ويقبل بكليته عليه بالتوجه التام والاهتمام ليكون متذكرا للتباع
ما يرد به جاز ما يتحقق سماعه سواء كان رواياً من لفظ المتكلم او من الكتاب
وليس المراد من الحفظ حفظ اللفظ عن ظهر قلب بل الرادية مذكوره وعلى ما يتباع
مدلول اشتقاقا ذي حفظه وبذكر سماعه جاز لمرورية ما لفظ بصيغة الصيغة لغة اي
فهم معناه الذي اريد به لغة والكتاب على الحفظ مذكوره في اوقاته مع انتباه
ملظ سيف كيلا تعين فيتساهل واستمراره الى زمان الاداء والمراد بحفظ الضبط
والفهم لان حفظ الكلام بدون سماعه لما يتحقق سماعه غير ممكن وقد سماعه اذا
لم يفهم معناه لم يكن سماعا للكلام بل سماع الصوت وبعد الفهم هم للحفظ و لكن
لا يتباقى بنفسه واما النبات على حفظه وعدم الاعراض عنه فليس وبعد مرجوحه
في كثير من الناس فلذا ذكرة المقتضي الى النسيان الى زمان الاداء وانما رقوله

اتم لم يشترط الضبط في القرآن الى الجواب عما يقال ان الضبط بالمعنى المدلول ليس شرطا في نقل
القرآن فجاز نقله بمن لا ضبط له يحفظ وفهم معناه اللغوي فلهم شرط ذلك في نقل
السنة وما الفارق فيها تقرر الجواب ان الفارق متحقق فيها وهو انا لم نتعبد
الضبط في القرآن لان المقصود فيه النظر لا عجازه ولا يتحقق بالمعنى وحده بل بالنظم
والمعنى جميعا وكان النظم فيه مقصودا كالمعنى وهو موضوع في الضبط فيكون المعنى تابعا
فلم يتحقق ما اللفظ احكام لا يتعلق بالمعنى كحرمة الحوائج على الجنب على الى بعض
والتفاوت وجوز الصلوة على الاصح او لا يحرم على الحائض والجنب ذكر المعنى لعبارة
اخرى وهو كان النظم مقصودا في القرآن والمعنى تابعا له اعتبر في نقله نظمه
مع عزم عرفته لمعناه لحصول المقصود به اولا فرق في نقل النظم بين العالم لمعناه
وغير العالم به فان النظم قد تقرر وحرر بنقل العلماء الحيث لم يتق قائما للتعبد و
التحريف بحفظ القصص بحرر ونقل النظم والسنة بالعكس اي لعكس الكتاب
فان نقل المعنى فيها اصلا والنظم تابعا لان المقصود فيها هو المعنى لا نفس
النظم اذ المقصود به اثبات الاحكام وهو يكون بمعناه ودون نفس اللفظ
ولا يتعلق بنظمها حكم من الاحكام ونظمها غير منقول كالقرآن لان كثيرا في الصحابة
نقلها بالمعنى والناس مختلفون في النقل بالمعنى واذا كان المقصود فيها المعنى
يصح النقل من يفهم المعنى ولا يتحقق المقصود بنقل من لا يفهم المعنى اذ لا يتحقق الوثوق
لاحتمال ان يكون نقله بمعناه الذي فهمه ولا يكون اللفظ دالا عليه حتى لو امكن
نقل بعضه ايضا بالصيغة التي سمعت من النبي عليه السلام بعينها من غير مقترن
بدل لراوي متهجورة في ضبط اللفظ بعينه غير المعنى الكنه بنقل نفس النظم بدون اشتراط
فهم المعنى وكان محمد ايضا ورجحان ضبط الراوي على ضبطه ورجحان ذكره على سهوه
سو الشرط في قبول خبره ووجوب العمل به لحصول علة الظن بصدقه فيما يرويه وهو
كاف في قبوله ووجوب العمل به لان العمل بالظن واجب فان لم يترجح ضبطه وذكره
بل وفي ضبطه وذكره مع عدم ضبطه وسهوه او ترجح جانب عدم الضبط والسهو
لم يقبل روايته لعدم حصول الظن بصدقه اما على تقدير مرجوحية الضبط والذكر فظاهر
وكذا على تقدير التساوي لان ترجح الصدق على مرجحه قليل على ما هو الاغلب فمن حال الراوية
جهد حال الراوي ولم يقدم رجحان منها قليل على ما هو الاغلب فمن حال الراوية
ويغلب عليه وان لم يعلم الاغلب في حقهم فلا بد في الاجتهاد والامتحان ليظهر رجحان
احد الى نسبين فان قيل لم لا يلزم انه متى قلب سهو الراوي على ذكره او تساويا لا يقبل

شبكة الألوكة
www.alukah.net

لو تكرره فان الراوي اذا كان ثقة فالظاهر في حاله انه لا يروي عن النبي عليه السلام
الا ما يحقق من نفسه بضبطه وتذكر سماعه وعدم الغلط وكذلك اي لاجل ان الظاهر من
حال العدل ان لا يروي الا ما يذكره انكرت الصحابة على ابي هريرة الاكثار في روايته
حتى قالت عائشة رضي الله عنه في حديث المرأس رحم الله ابا هريرة لقد كان يحدثنا
هذا في حديث ومع ذلك قلت روايته وما ذاك الا بناء على ان الظاهر من حاله
انه لا يروي الا ما يثق في نفسه بضبطه وما يتذكره جزما قلنا لا نسلم ان الظاهر من حاله
انه لا يروي الا ما يحقق جزما بل الظاهر من حاله انه لا يروي الا ما يعتقد انه يتذكره
وضبطه ولكن هذا لا يوجب علينا قبول روايته وصدقه اذ الكلام فيما
غلب سهوه على ذكره وعدم ضبطه على ضبطه اذ تساوي كل واحد منهما مع مقابلته
فيعد عليه السهو بترجيح جانب السهو فلا يغلب على الظن صدقه وعند المساواة يحتمل انه
يعتقد انه يتذكره وضبطه ويكون في هذا الاعتقاد مخطئا غير ضابط فلا يغلب على الظن
صدقه واما الكبار الصحابة غلط ابي هريرة كثيرة الرواية فليس لاجل قلة ضبطه و
غلبة نسيانه حتى يصلح تمسكا لكم في القبول بناء على الظاهر الذي ذكرتم بل كان
ارتهم الانكار عليه لان الانكار حكم الرواية لا يوجد معه احتمال الضبط فهو ما
يكاد مع ذلك ان يعدم الضبط والسهو وقلة التحفظ الذي لا يعرض ذلك
لم تقلب روايته وان كان ذلك في غاية البعد لان عدم ضبطه ونسيانه
كان متحققا وما قبل اليقين في بيان وجوب قبول روايته العدل مع غلبة السهو
وعدم الضبط اذ قبل وبهما مع مقابلتهما فان الخبر اصل والاصل نفي الصحة فلا
يترك بمثل هذا السهو وعدم الضبط مع مقابلتهما او عليتهما لان غاية ذلك انه
يوجب الشك في الصحة وذلك لا يقدح في الاصل فلا يترك الاصل بالاحتمال والشك
كالمتطهر بيقين اذا شك في الحدث او المحدث بيقين اذا شك في الطهارة فان
الاصل الثابت بيقين لا يترك بالشك الحادث قرد وهو خبر لقوله وما قيل
انما كان مردودا لان الخبر لا يكون حجة الا عند السامع ما لم يغلب الظن بصدقه
وذلك ممنوع ههنا لانه متى كان الغالب على حاله قلة الغلط وكثرة النسيان او
تعادل الامران لا يغلب الظن بصدقه بل يقع التردد في كونه دليلا فلا يثبت كونه
دليلا والتردد والواقع فيه ليس فيما هو خارج عن كونه دليلا وما ادرى عليه حتى يقال
انه لا يزول كونه دليلا بالشك لان الاصل الثابت لا يزول بالاحتمال

ما تقدم ذكره

ل التردد

بل المتردد في نفس كونه دليلا كالخارج الكثير في الحدث بعد يقين الطهارة فانه شك
وارد على يقين الطهارة اذ لم يقطع الطهارة فلم يقع في سبب الطهارة لان
اليقين لا يزول بالشك فسقط ان يتبقى الطهارة كما كانت حتى لو وقع الشك
في نفس الطهارة لا يتحقق معه الطهارة فيجب عليه تحصيلها ومنها العدالة و
هي الاستقامة والتوسط وهي الاصطلاح هيئة نفسانية تحمل على ملازمة التقوى
والمروءة ليس معها بدعة وانما يتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر
وروى ابن عمر الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا
والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في البيت
الحرام وزاد على السرقة وشرب الخمر وابو هريرة اكل الربوا وما يدل على
الخسة كسرقة لقمة وعلى نقص المروة كالاكل في السوق والبول في الطريق
والافراط في المزح الى الاستخفاف وصحة الاداء ولم يعتبر في الشهادة بعد هذه
الثلثة والجرية والذكورة والعدد وعدم القرابة والعداوة لانها متوقفة
على تهمة تخل بالمعنى وكمال ولايته بعدم بالرق وينقص بالانوثة والولادة
لا يعتد بها لان ما يلزم اسماع فهو ما التزامه لحاجة الشارع لا بالتزام المجرى القاضي
ما يلزمه القاضي بالتزامه لا بالزام المقضي له انه يلزمه ثم يتعدى بخلاف الشاهد
ولا يلزم رد روايته الفقر والعبد في الزكوة للزوم اعتقاده في اهله فيتعدى

اي من شرائط الاربعة المعتبرة في الراوي العدالة وهي في اللغة
الاستقامة ومنه العادل المستقيم السيرة في الحكم والعدل الاستقامة ومنه
العادل المستقيم السيرة في الحكم والعدل الاستقامة ويطلق ايضا على التوسط
في الامور من غير افراط في جانب الزيادة والنقصان ومنه قوله تعالى
وكذلك جعلناكم وسطا اي عدلا واما في الاصطلاح الشرع المصنف بانها هيئة
نفسانية اي راسخة فيها يحمل على ملازمة التقوى والمروة ليس معها بدعة قيد
بقوله يحمل على ملازمة التقوى لشرح الطيبي وتعوز ليس معها بدعة ليخرج المبتدع
فانه لا يقبل روايته ولما كانت العدالة هيئة نفسانية خفية فلا بد من علامات
يتحقق بها ولذلك انما يتحقق باجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر
وذكر بعض الصغائر يرد بعض المباحات وما كان الاجتهاد في هذه الامور
موكولا على معرفتها اشار الى سببها اما الكبائر فقد اضطرب فيها الرواة

كما روى ابن عمر عن ابيه عن النبي عليه السلام انه قال الكبائر تسع الاشراك بالله
وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
واكل الربا واستحلال البيت الحرام وزاد على على ما رواه ابن عمر السرقة وشرب
الخمر وزاد ابو هريرة في رواية عن النبي عليه السلام اكل الربوا وفي اكثر الكتب ذكر
ان ابا هريرة زاد على ما روى ابن عمر اكل الربوا وزاد على رضي الله عنه على ما روى
ابو هريرة السرقة وشرب الخمر ففي هذه الكبائر في رواية على اثنان عشر
وفي رواية ابي هريرة اثنا عشر ولفظ المصنف يوهم ان عليا زاد على ابن عمر
السرقة وشرب الخمر فالكبائر على رواية احدى عشرة وان ابا هريرة زاد على
ما روى على اكل الربوا وابو هريرة عند غيره والانقلاب الى الاعراب
بعد الهجرة وعن ابن عباس انها الى سبعين اقرب وفي رواية عنه الى السبعمائة
اقرب وما عده العلماء في الكبائر مع ما ذكر شهادة الزور والاحتراز على الصغار
واليمين الغموس واليمين التي يقطع بها حق امرئ مسلم والعار والسرقة
سبب السلف الصالح والطعن في اصحاب النبي عليه السلام والسعي في الارض بالفساد
في الدار والدين وعدول الحكام عن الحق واما بعض الصغاير التي تركها شرط
في العدالة ما يدل على الخسة وتقص الدين وعدم الترفع وذلك كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة واشتراط احد الاجيرة على سماع الحديث ونحوها واليه اشار
بقوله وما يدل على الخسة وهو عطف على قوله الاحتراز اي انما يتحقق ترك
الاحتراز وترك ما يدل على الخسة وهو عطف على قوله الاحتراز اي انما يتحقق
واما بعض المباحات التي تركها شرط في العدالة فما يدل على نقص المروة
وذلك كالاكل في السوق والبول في الشارع والافراط في المزح بحيث
يفضي الى الاستخفاف وضحكه الارازل والاستخفاف بالناس والاشتغال بحرف
ونحو مما لا يليق بارباب المروات واهل الديانات فعلها دليل ظاهر عليهم
في تركها كالحياكة والحجامة والحراثة والصباغة وبيع الخبز القماش والقلنسوة
الاعلى كمة في بلد لم يعتاد وه بذلك ونحو ذلك مما يدل على سرعة الاقدام على الكذب
وعدم اكتراث به بان لم يجتنب على هذه الامور فالغالب عليه انه لا
يجتنب الكذب فلا يوثق بقوله ولا يجعل لفظه بصدقة في روايته واليه اشار

بقوله

الشهادة
بقوله وعلى نقص المروة فهذه الشرائط اثنا عشر كما يعتبر في الرواية ويعتبر الفاسق
بعد التوبة زيادة الامور اواخر يخص بها كالبصر والحرية والذكورة والعدد وعدم
القرابة وعدم العداوة الدنيوية اما اشتراط البصر في الشاهد فلان الشهادة
موقوفة على التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليها
والى المشهود فيما يحتاج احضاره كمجلس الحكم وذلك قليل العمى ولا حاجة الى التمييز في
الرواية فلا يشترط فقدها البصر واما اشتراط الحرية والذكورة فلان الشهادة
موقوفة على كمال ولاية الزام الغير والولاية ناقصة لنقصان القوى على الغير شاء او ابى وهذا
المعنى موجود في الشهادة والولاية بعدم الرق اصلا فلا يكون الرقيق اهلا
للشهادة وينقص ما الا لوية فان الولاية يستفاد من المالكية والمرأة وان صلحت
مالكة للمال فلا يصلح مالكة للنكاح للولي مملوكة فيه وهذا افيت شهادة المرء من
مقام شهادة رجل واحد فنقصت الولاية فيها ولم تشترط الحرية والذكورة في الراوي
لان الرواية لا يعتمد بها اي لا يعتمد الولاية ولا يتوقف اهلية الرواية على
كون الراوي متصفا بالولاية بوجه من الوجوه الى ان الراوي لا يلزم على احد
شيئا لان ما يلزم الكف عنه من وجوب الحد بما الحديث ليس بالزام الراوي
عليه بل انما بالزام ورده بتهمة الشارع باعتقاده انه يقصر في الطاعة فاذا ترجح
صدق الراوي يلزم القضاء بلزوم القضاء عند الشهادة بالزامه ولعدم هذه الامانة
لا بالزام الراوي كالقاضي يلزم القضاء عند السماع الخصم وهو المدعي او الشاهد
فان كلام الشاهد لا يلزم المشهود عليه فاذا لم يكن العدالة ملزما شيء لم يتوقف
اهلية الرواية على العدالة الشهادة الثابتة الحكم الحديث يلزم الراوي اولا
ان يكلف ثم يتعدى الحكم منه الى غيره وفي مثله لا يشترط قيام الولاية وهذا
حمل العبد كالمرأة مثله وهو الشهادة برؤية هلال رمضان بخلاف الشهادة
في مجلس الحكم فانها يلزم على الغير ابتداء فلا بد في كمال الولاية لئلا يؤدي لكن
الالتزام بشهادة الفاسق بقوله ولا يلزم رواية الفقير الى الجواب عن سؤال
يرد على الوجه الثاني وهو ان يقال لو كان قبول الرواية باعتبار انه يلزم الحكم
او الافتاء على الراوي ثم يتعدى منه الى غيره لزم ان يقبل رواية الفقير والعبد

ي النصاب لانه لا يعلم حكمه او لانه متعذر منها الى الغير لعدم وجوب الزكوة عليها
لعدم المال بل هو التزام لغيرها ابتداء او التزام بالحمل بقبول روايتها في الزكوة با
الاتفاق فتقرر الجواب بانه لا يسلم انه لا يعلم فيها او لا حكمه بل لانها اولى الاعتقاده
اي اعتقاد وجوب الزكوة في ذمتها وهو الحر البالغ تم متعذر منها وجوب ذلك الاعتقاد
الى غيرها واما عدم وجوب الزكوة عليها فلعدم السبب وهو ملك النصاب
مسئلة المجهول الذي لا يعرف الا بحديث او اثنين ان قبله السلف وعملوا به
او سكتوا عنه التحق بالمعروف فان سكوتهم بيان لقبولهم وان رده
البعض وقبله اخرون قبل عمل ما فمتى لا تعديل لقبول ابن مسعود وعلقمة ونافع
ابن جبير ومسروق والحسن برواية العقيلي ابن سنان وقد عمل عبد الله برواية
في بروع ثلث واسيق الاشجعية انه مات عنها زوجها هلال ولم يكن فرض لها ولا دخل بها
انه عليه السلام قضى لها بمثل مهر نسائها ورده بعلي بالمجهول لقلة راويه وان رده
جميع لم يقدح وان استبر عليه فلم يرد ولم يقبل في يحتمل العمل به ويكون لظاهر
عدالة السلف وجوز ابو حنيفة القضاء الظاهر العدالة واما اليوم فلابد من
البرهنة لفشو الفسق لنا العدالة اصل والفسق شرط التثبت فاذا ابتنى
على قوله نحكم بالظاهر وقت الصحابة حديث ولم يظهر لفسقه اما اذا
ظهر الفسق العمل الحال فلا ينبغي الا ما لجرأة والتهتك قال ابن حال الرازي
المعروف الذي اتفق في قبول اجزه شرع في مجاهيل المجهول الذي اختلف في قبول
جزه فقال المجهول الذي لم يعرف الا برواية حديثين او حديثين ولم يوف عدالته
وه فسقه ولا ظهر صحته من النبي عليه السلام ولم يكن معروفا برواية الحديث مثل
واصلة ابن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل ابن سنان وقوله الذي لم يوف الى اخره
كما لفقهه الكاشفة له واحد احترازه عن مجهول النسب وسيأتي بيانه وههنا قال
جهالة النسب لا يمنع قبول الرواية وحكم رواية المجهول على حسبه اقسام الاول
ان السلف قبلوا خبره وعملوا به وعدلوه ثانيها انهم سكتوا عن الطعن فيه بعد
ما بلغهم حديثه فمع هذين القسمين يلتحق بالمعروف بالفقه والعدالة والضبط في

قبول وتقديمه على القياس لان السلف كانوا يراعون غاية الورع ويحتاطون غاية
بالتفقه امر الدين فقبولهم رواية دليل على صحته بخلاف العدالة فانهم لم يقبلوا
الحديث الا بعد الصحة وكذا السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان لقبولهم وفي
نسخة كقبولهم اي كصريح القبول بالقبول فيكونهم على الرد دليل تقرره بمرتبة ما
لو قبلوا وعملوا به ورووا احتمالا او لو لم يكن لانه لم تعرف لسنة التقصير الى السلف
وهم لا يسكتون عن ذلك الثالث الذي اختلف السلف في قبول خبره فقبله
بعضهم ورده اخرون وسلم مقبول عندنا مترجحي لتعديل منه عن تعديل شرح
على الطعن فيرده كقبول ابن مسعود وعلقمة ونافع وابن جبير ومسروق وانحن
رواية مفعل ابن سنان الاشجعي مع انه لا يعرف الا بحديث او حديثين وقد
عمل عبد الله ابن مسعود ايضا بروايته في بروع بروع بفتح الباء وبعث الناس
الاشجعية انه مات عنها زوجها هلال فعقل ابن سنان الاشجعي اخبره ولم يكن
فرض لها مهرا ولا دخل بها فقضى لها النبي عليه السلام بمثل مهر نسائها وذلك ان
ابن مسعود سئل عن رجل تزوج امراه ولم يسم لها مهرا فمات عنها قبل الدخول بها فلم كيف
شهرا وكان ابن سنان يروي هذا بعد شهر اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطاء فمني ومن ابن ام عبد منه وفي رواية فمن الشيطان والله
ورسوله بريئان منه اراد بها مثل مهرهن نسائها ولا وكس ولا شطط اي لا يقصر ولا يجاوزه
حد فقام معقل ابن سنان وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق مثل قضايك فسر ابن مسعود
ابن مسعود سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى
عليه وآله وسلم وروه علي رضي الله عنه لما حالف رايه والقياس الذي ضده وهو
ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يجب بمقابلته عوض كما لو قتلها قبل الدخول
بها وجب العقر بالقياس اجيب في روايته مثل هذا المجهول قال ما يصنع بقول
اعرابي سوال على عقيبه وقيل انما رده لان مذهبه تخليف الراوي عرف انكر ولم
يره الرجل ليحلفه واشار بقوله لعل فلعله الى انه من اهل البوادي والاعراب
عليهم الجهد وشغلهم الحول في مكان المجالس فمن غير صحابة باصحابة الاعتناء
وثبت في علم الحديث هذا الحديث لكونه مخالفا للقياس عنده لان الاصل عنده

انما المهر لا يجب الا بالعرض او بالتراضي او بقضاء القاضي او بما يقيض المعقود عليه فاذا
مات ولم يوجد شيء منها لا يجب شيء والعود المعقود عليه سالما الرابع الذي اشتهر
حديثه في السلف فرووه جميعا وحكمه انه يقبل حديثه ولا يعلل لان السلف
لا يتهمون برد الحديث الصحيح فيكون اتفاقهم على الرد دليلا على انهم اتهموه في
الرواية فرد الحديث فاطمة بنت قيس فانها اخبرت ان زوجها ابا عمرو ابن
حفص المخزومي طلقها ثلاثا فلم يجعل النبي عليه السلام لها نفقة ولا سكنى فرده عمر وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها
لو نسيت او لعلها ذكرت او قال ابو جعفر الطحاوي اراد ما في الكتاب
قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن وما في السنة ما قال عمر سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة بن
زيد وابو سلمة ابن عبد الرحمن وابو اسحق الاسود وسعيد ابن المسيب والنخعي والزهري
ومروان ابن الحكم ورد عمر كان بحضرة من الصحابة ولم ينكر احد عليه فدل على ان
مذهبهم كمذهبه وان هذا الحديث غير مقبول الخامس الذي اشتهر حديثه في
السلف ولم يبلغ اليهم فلم يظهر منهم قبول ولا رد ثم ظهر بعدهم وحكمه انه لم يجب
العمل بحديثه ولكن يجوز العمل به اذا وافق القياس لظاهر عدالة السلف لغلبة
العدالة في زمانهم بشهادة النبي عليه السلام لخيرهم بقوله عليه السلام خير القرون
قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب فاعتبار هذا الظاهر
مرجح جانب الصدق في خبره فيجوز العمل به اذا وافق الكتاب احسانا للظن بهم
وباعتبار انه لم يشتهر في السلف تمكن فيه تهمة الوهم فلا يجب العمل به لان الوجوب
لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق قبل العمل بالقياس اذا كان موافقا
لمثل هذا الخبر ودونه اجيب بان العمل به دون القياس وهذا العمل منكر القياس
وحكم العدالة هو الاصل في السلف جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة
السادسة ما لا يسلم في عصره او سلم في ظهور الفسق فكان مستترا او لاحتياج
الى البحث عن سيرته والكشف عن سريرته الا بطعن الخصم لان الغالب على الناس
في زماننا الجور وعدالة حق الخصم فان طعنها وجب على الحاكم الطلب والبحث وان
لم يطعنها اكتفى بالظاهر فالحق ابو حنيفة اصاب في هذا الغالب في هذا الزمان فلا
يجوز

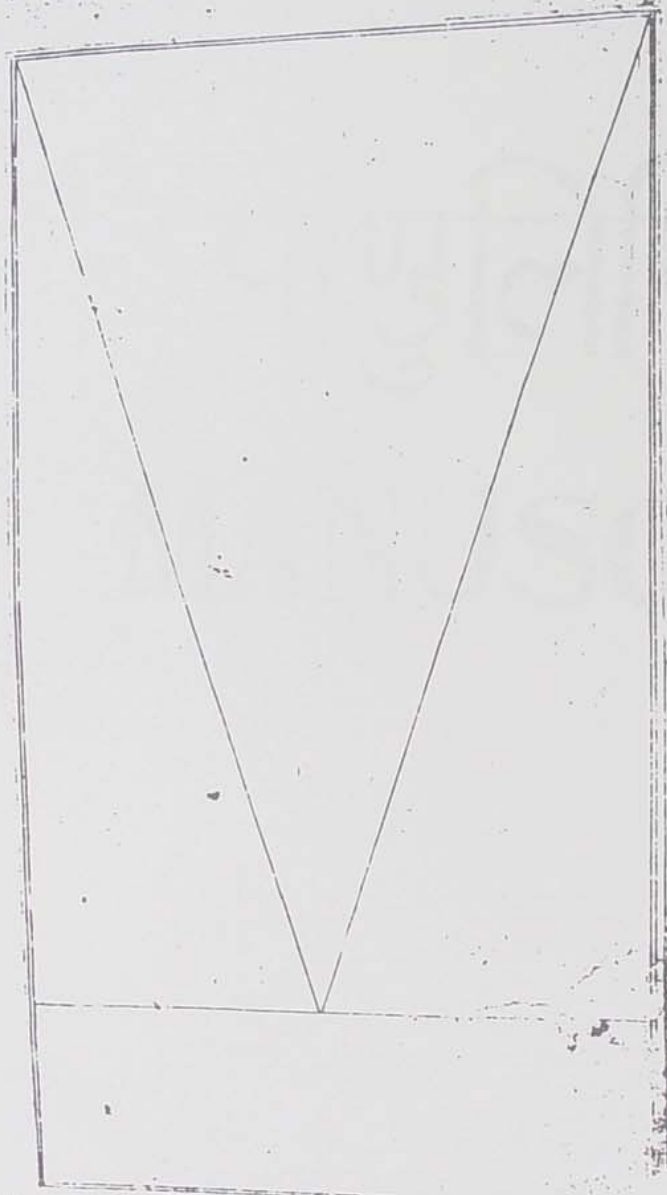
الحكم شهادة المستور لان عدم التزكية لعجز الفسق على اصله فيلحق الغالب وبالغالب
وهو مذهب صاحبي فيقع الترجيح بين ثلثة اقوال الاول مذهب مالك والشافعي
واحد ابن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين الى ان مجهول الحال لا يقبل اذ ريته
ولا شهادته الا خبره باطنه وتركيه من عرف بالعدالة ولا يكتفي بظاهر الاسلام
الثاني مذهب ابو حنيفة وسوائه يكتفي بظاهر العدالة الثالث التفصيل بين زمان
السلف فيكتفي فيه بظاهر العدالة وبين زماننا فلا بد من التزكية وهو مذهب
المتاخرين من اصحابنا واشار الى دليل ابو حنيفة بقوله لنا من ثلثة اوجه
الاول ان العدالة اصل في قبول الرواية او الكلام فيتم لم يعرف بفسق فالظاهر
من حال المسلم الاحتراز عن محظورات دينه والفسق شرط وجوب الثلثة في قبول خبره
بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان فاذا انتفى الفسق انتفى التثبت
حرورا بانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت
وفيه نظر لانا لا نسلم انه ههنا انتفى الفسق بل انتفى العلم بالفسق ولا يلزم من عدم
العلم بالشيء عدمه والمطلوب العلم بانتفائه ولا يحصل الا بالتزكية
او الخبرة اجيب عنه بان النص جعل ظهور الفسق شرط التثبت فاذا لم يظهر
الفسق ولم يجب التثبت وههنا لم يظهر الفسق فلا يجب التثبت وهذا استدلال
بالنفي وهو انما يساعد عند القائل بمفهوم الشرط واضحابنا لا يقولون به
فمقصودهم الزام الخصم القائل بالمفهوم انتفاء قوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرائر والظاهر من حال هذا الراوي الصدق باعتبار اسلامه وسلامة
ظاهره من الفسق وكان داخلا تحت الخبر فيجب قبوله لعدالته وبهذا قبل النبي
عليه السلام شهادة الاعرابي في رواية الهلال من غير تفحص عن عدالته
بل بظاهر الاسلام حيث قال له حين اخبر برؤية الهلال اتشهد ان لا اله الا
الله فقال نعم اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم فامر بلالا ان يؤذن الناس
بالصوم الثالث ان الصحابة قبلوا حديث من لم يعرف فقه من مجهول الحال
بمجرد الاسلام فانهم اتفقوا في قبول اقوال البعيد والنسوان والاعراب
الى يومنا هذا بمجرد الاسلام وسلامة ظاهرهم عن الفسق واما في زماننا فظهر الفسق
الحكمي الذي كان مردودا عندنا لظاهر الفسق لانه الغالب في هذا الزمان فلا
ينفي الفسق الا بالخبرة او التزكية الصادرة من العدول المقطوع بفسقهم

شبكة الألوكة
www.alukah.net

تاويل ان يدين بالكذب ردت روايته وشهادته ولا خلاف كما في المطابيه نا لان الاكثر القبول والقاضي
والجبائي وابو هاشم في اخرين ردوا شهادته وهو ان كما الجوارح واختاره في
الاحكام الرد للفسق وفخر الاسلام ان دعى الى هواه ردت روايته ودون شهادته
لان الداعي لا يومن معها الافراد ولا جلها كخلاف الشهادة قالوا الحكم بالظاهر
وهذا الى هو الصدق لتحرزه عن الكذب وقيل على والصحابة قبل قتلة عثمان كالجوارح
ولا تكبير وكان اجماعا والجواب انه مقطوع بفسقه فلا ظاهر يدين كل من قبل
شهادتهم اعتقد فسقهم فان الجوارح مسلمون ومنهم صحابة ولم يعتقد الفاسق
الفهم فلا اجماع الفاسق الذي لا يعتقد فسق نفسه لسبب تاويل
وتشبث بدليل لانه اما ان يكون فسقه مظنونا كفسق اكل متروك التسمية عامدا
ومن عب السكر عند من يحرمها وشارب النبيذ عند من يحرمه فالجمهور على قبول
روايته وشهادته لان اقدامه على ذلك يشكك بالظن ظن علمه للاجرائه
على محرمات دينه فيحصل الظن بصدقه او يكون فسقه مقطوعا به وهو لا يدين اما ان
يدين بالكذب اي يعتقد جوازه وشبهه كالمطابيه في الرفضة فان هم
يعتقدون جواز شهادة الزور ليوالوا فتهم في المذهب اذا حلف عندهم انه
محق بناء على ان المسلم لا يحلف كاذبا وما يرون جواز الكذب في الاخبار او كانت
موافقته لمذهبهم ولا خلاف في رد روايته وشهادته لان اعتقاده هذا لورث
جرأة في رد روايته والا ان لم يدين بالكذب فاكثر العلماء على قبول
شهادته واعتقاده جواز الكذب في الجملة والقاضي ابو بكر الباقلاني والجبائي
وابو هاشم في جماعة اخرين من اهل الاصول على رد شهادته ورد روايته هولاء
اي المقطوع بفسقهم وهو لا يومنون الكذب كالجوارح فان فسقهم مقطوع به
لانهم اباحوا الدار وقتل المسلمين واطفالهم ونسواءهم واخذ اموالهم لكنهم
لا يعتقدون جواز الكذب واختار في الاحكام رد شهادتهم ورد روايتهم لفسق
المقطوع بفسقه وكان منذر جانحت النفس فيكون خبره مردودا او فصد فخر الاسلام
فقال هذا الفاسق المقطوع بفسقه الذي لا يدين الكذب لان دعى الناس
الى هواه ومعتقده ورغبهم في اتباعه وجنهم عليه ردت روايته دون شهادته
لان دعواه الناس الى معتقده ان يقرر على الرسول عليه السلام لاجلها الى تلك الدعوة

فائدة البعثة

البيت لكل علم ان لكل جملة الا موقوفة ومشروطة ومبادية ومتقدمة على ما سيلحظ الكلام
ين على ان الارادة الخ الى مسئلة اجتماع البعثة في الامور المذكورة وانما ذكرها
ومقابل الحصار سهل على البديع عبد الباسط الى التي بالتصوير في الصرف فنقول اعلم ان الحرف
هم ما يصول لغرض بها احوال الاسم التي ليست باعراب ومرفوعه لفظ الاسم مطلقا اي من قطع النظر
من الوكات السكنات مبادية مريض الجمع والتضاعف ومخرجه الاقتدار على الاخبار
ان لحظ في حروف الكلمة فذكر كالابواب الستة تقدم الجمع والتضاعف والهموز والتاء والاخر
والناقص واللفيف بالجر والرفع اه بالجر فخ التي لذلك من ستة ابواب وانما الرفع فخ الجملة الواقعة
اي احد الفعل او انه الخرف الاعراب غير ستة لان كل كلمة لا تخلو اما ان تكون غير مركب جمع وف
عرف فقط او لا فان كان الثاني فهو الجمع والا كان الاول فلا يخلو من ان تكون ذلك لمعنى ليس الا فهو ا
او يحصل الاجتماع فالاول يحتمله اقسام لانه اما ان كان في مقابلة الضد ليس مثلا وان كان في مقابلة
الضد يكون اجوفة وان كان في مقابلة الام ليس ناقصا وان كان يحصل الاجتماع فهو اللفيف فان
اذا كان في مركب جمع وف عدة اما اذا كان على حرف واحد بحروف العلة فظاهر اما ان يكون على
حرف الفعل او على سبيل الاجتماع فان كان الاول فهو المزيد والا كان الثاني فهو المضاعف
فهذا المقيد مستفاد من الشرع وانما قدم الجمع على المضاعف ونحوه لانه لا تغير فيه والاصل هو الاقرار
وقدم المضاعف على المهموز لانه يحقد اكثر مشابهة بالصحيح كحذف المهموز والهجرة من تحركات
حروف العلة وقدم المهموز على المثل والناقص المهموز من تحركات حروف العلة تقويتها فانها
حروف الصحيح قابل للحركات وقدم المثال على الاجوف لتقدم حرف الشرف وكذلك تقديم الاجوف
على الناقص ثم لا يخفى عليكم ان اردت بالباب الكلمة اصولها فربما صحيح ومضاعف ومثل
ومهموز وان اردت اصولها وفروعها بان تزاد لتسم فزيد على عشرة في الجمع ومضاعف
ومثل في ثلاثي ومهموز الفاء والعين واللام والمثل على اربعة اقسام مثال واوي ويائي والاجوف
وكذلك اجوف الناقص كذلك واللفيف على اربعين قولي والعروق والمضاعف مع المهموز
المثال مع المضاعف وغير ذلك مثلا يخفى في ستة ابواب حكم اللهم الان يقع في جواب
ما هو قيل من العقل لكان الكثير اي ما ثم البسيطة لا الباقي فرع الحرف حيث كثر فيه
والبسيط والبسيطين الحاصل على حدة فخرج الى الكل كخلاف الباقي فانه ليس هذا الشابهة
على فيه مستفاد لتعدد الحرف كل معهم محروفه على قوله ستة ابواب الحرف



لا يحتاج الى اشتقاق لقوة شبه الفعل والاسماء يحتاج واصل شعابر وزن فعل ك هو راجع
بمعنى ههنا الف فقد الام وهي التحت الاول الى موضع الفاء فقالوا هو شعاير فعايل وزن الفعاعل
وهو اعند سيبويه وفيه خلاف الزجاج والكسائي قد ركز في المطولات واتمام دخل عليها الجر
لانه غير متصرف القيام الف الثلثي مقام العينين وهي الالف الثاني اي الاشعار بالتبعية
بخروج المعطوف والمعطوف عليه فالعطف مقدم على العمل وانما قدم الامر على المستقبل لتقدم
زمانه عليه والمضارع وجه تقديم على الامر لان الامر ماخوذ منه فيكون فرعا والامر قدم به على النهي
اما الدلالة على الموجود والنهي على العدم والوجود اشرف منه واما لكونه قسما ثمانيا من الافعل
بخلاف بخلاف النهي فانه قسم رابع ههنا عند الكوفيين واما عند البصريين فلا بد داخلا
في المضارع والنهي انما قدم على اسم فاعل لكونه فعلا واسم الفاعل اسما والفعل اصل في العمل و
والاشتقاق واسم الفاعل انما قدم به على المفعول لكونه اشرف لصدور الفعل عنه اولانه هو المقصود
في الكلام واسم الفعل قدم على المكان لان جانب الفاعل في قيامه مقامه في اسناد الفعل
اليه والمكان والزمان صفة واحدة وقدم على الالة لكونهما متنابين للفعول بنفسه لكونهما حالا
لصدور افعال وزمانه والمفعول مغايب والالة ووجه الاخصاص في الكسائي التفرق
لانخلوا اما ان يكون فعلا وهيئة فان كان فعلا فاما ان يدل على الزمان للعين فقط او على الزمان
فان دل على الاول فهو المكان وان دل على الزمانين لكن على سبيل التضمن فهو الحدث
هذا اذا كان الفعل ثلثيا وان كان اكثر فلا يخلوا اما ان يدل على طلب الفعل او غيره
فان دل على الاول والثاني فهي اذا كان الفعل فيه اما اذا كان اسما فلا يخلوا اما
يدل على صدور الفعل عن الذي او على وقوع الفعل عليه بتوسط او غير توسط فالاول
هو الفاعل والثاني اسم المفعول والثالث اسم الالة والرابع اسم الزمان والمكان
فان قيل لم لم يذكر الشيخ والمصنف انهما مشتقان من المصدر الفعلة قلنا الفعل شيء الذي صورت والهيئة
شيء من ذلك الم يذكر هما كذا اقرره بعض الشارحين قرر شيخه وفيه ان المتبادر بحسب الصورة
الكائنة وجه عدم الذكر هنا شيخه ان لانه ذكر المكان والزمان يذكر احدهما يكون هيئة واحدة
اي بحسب الصورة كضرب فانه يكون الاشتهار كلها قائمة تامل كتبه على بسنته الواب الى البحث
في الكتاب احدة ختمتا على بسنته الباب والكتبة ما لوذ من كسر الباء هنا حيث اذا
جهلا للوقوعها والتقيد واحوال الفاعل في نفسه وقيد فان كان متعديا فاما ان يقوم

لا يجتاج