الذريعة (أصول فقه)

السيد المرتضى ج 1

---

[1]

انتشارات دانشگاه تهران شماره 1100 گنجينه عقايد وفقه اسلامي شماره 26 - الذريعة إلى اصول الشريعة تصنيف سيد مرتضى علم الهدى (أبو القاسم على بن الحسين الموسوي) قسمت اول (از آغاز تا پايان مباحث نسخ) تصحيح ومقدمه وتعليقات از دكتر أبو القاسم گرجى

---

[1]

مقدمة الكتاب - بسم الله الرحمن الرحيم - الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين، المعترفين بجميل (1) آلائه و جزيل نعمائه، المستبصرين بتبصيره (2 (المتذكرين (3) بتذكيره، الذين تأدبوا بتثقيفه (4)، وتهذبوا (5) بتوفيقه، واستضاؤوا بأضوائه، وترووا من أنوائه حتى هجموا بالهداية إلى الدراية (6(، وعلموا بعد (7) الجهالة، واهتدوا بعد الضلالة، فلزموا القصد، ولم يتعدوا الحد، فيقلوا في موضع الاكثار، ويطيلوا في مكان الاختصار، ويمزجوا بين متباينين، ويجمعوا بين متنافرين، فرب مصيب حرم في صوابه ترتيبه له في مراتبه وتنزيله في منازله، فعد مخطئا، وعن الرشاد مبطئا، وصلى الله على أفضل بريته وأكمل خليقته سيدنا محمد وآله الطاهرين وسلم. أما بعد: فإننى (9) رأيت أن أملى كتابا متوسطا في أصول الفقه (10) لا ينتهى بتطويل إلى الاملال (11)، ولا باختصار إلى الاخلال، بل يكون

- 1ب: المعرفين لجميل. 2 - ج: - بتبصيره 3 - ب وج: المذكرين. 4 - الف :بتثفيقه. 5 - ب: تهذبه. 6 - ب: الدارية. 7 - ب: + 1 بعد. 8 - ب وج: + من عترته. 9 - ج: فانى. 10 - ج: + و. 11 - ج: الامتلال (*) .

---

[2]

للحاجة سدادا وللبصيرة زنادا، وأخص مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء فإن مسائل الوفاق تقل الحاجة فيها إلى ذلك. فقد وجدت بعض من أفرد في أصول (1 (الفقه كتابا، وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه، قد شرد (2 (من (3) قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعداها كثيرا وتخطاها، فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبب عن السبب، وبين حصول الشئ عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف (4) العادة وتتفق، والشروط التى يعلم بها (5) كون خطابه تعالى دالا على الاحكام وخطاب الرسول عليه السلام، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان، إلى غير ذلك من الكلام الذى هو محض صرف خالص للكلام (6) في أصول الدين دون أصول الفقه. فإن كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع أن أصول الفقه (8) لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الاصول، فهذه العلة تقتضي أن يتكلم (9) على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها وعلى ترتيبها، فإن أصول (* هامش *) 1 - ب وج: لا صول. 2 - ج: تشرد. 3 - ب وج: عن. 4 - ب: - بها. 6 - ج: في الكلام. 7 - ب: - كان. 8 - ج: - فان كان تا اينجا، + مما 9 - ج: نتكلم (*)

---

[3]

الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل (1) الصحيح، وهذا يوجب علينا أن نبتدئ في أصول الفقه بالكلام على حدوث الاجسام وإثبات المحدث وصفاته وجميع أبواب التوحيد، ثم بجميع (2) أبواب التعديل و (3) النبوات، ومعلوم أن ذلك مما لا يجوز فضلا عن أن يجب. والحجة في إطراح الكلام على هذه الاصول هي (4) الحجة في إطراح الكلام (5) على النظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه (6). وإذا كان مضى (7) ذكر العلم والظن (8) في أصول الفقه اقتضى أن يذكر ما يولد العلم ويقتضى (9) الظن ويتكلم (10) في أحوال الاسباب وكيفية توليدها، فألا اقتضانا (11) ذكرنا (12) الخطاب الذى هو العمدة في أصول الفقه والمدار عليه أن نذكر (13) الكلام في الاصوات و (14) جميع أحكامها، وهل الصوت جسم أو صفة لجسم (15 (أو عرض ؟ وحاجته إلى المحل (16). وما يولده، وكيفية توليده، وهل الكلام معنى في النفس أو هو جنس الصوت أو معنى يوجد مع الصوت ؟ على ما يقوله أبو على. فما التشاغل

- 1ج: تأمل. 2 - ج: جميع. 3 - ب: بجميع ابواب التعديل و. 4 - ج: متى. 5 - ب وج: حجة. 6 - ب: حكيناه. 7 - ب: معنى. 8 - ب: الظن والعلم. 9 - ب: يفضى. 10 - ج نتكلم 11 - ج: اقتفتاتا. 12 - ب وج: - نا 13 - ب: يذكر. 14 - ب: في 15 - ب :بجسم. 16 - ب وج: محل .

بذلك كله إلا كالتشاغل بما أشرنا إليه مما تكلفه، وما تركه إلا كتركه .والكلام في هذا الباب إنما هو الكلام في أصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو أصول لاصول الفقه. والكلام في هذا الفن إنما هو مع من تقررت معه أصول الدين وتمهدت، ثم تعداها إلى غيرها مما هو مبنى عليها. فإذا كان المخالف لنا مخالفا في أصول الدين، كما أنه مخالف في أصول الفقه، أحلناه على الكتب الموضوعة للكلام في أصول الدين، ولم نجمع له في كتاب واحد بين الامرين. ولعل القليل التافه من مسائل أصول الفقه، مما لم أملل فيه مسألة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة، لا سيما مسائله المهمات الكبار. فأما الكلام في الاجماع فهو في الكتاب الشافي والذخيرة مستوفى. وكذلك الكلام في الاخبار. والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه وشرحناه في جواب مسائل أهل الموصل الاولى. وقد كنا قديما أمللنا قطعة من مسائل الخلاف في أصول الفقه،

وعلق عنا دفعات لا تحصى من غير كتاب يقرأه المعلق علينا من مسائل الخلاف على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة. وعلق عنا كتاب العمدة * مرارا لا تحصى . والحاجة مع ذلك إلى هذا الكتاب الذى قد شرعنا فيه ماسة تامة، والمنفعة به عامة، لان طالب الحق من هذا العلم يهتدى بأعلامه عليه، فيقع من قرب عليه. ومن يعتقد من الفقهاء مذهبا بعينه تقليدا أو إلفا في أصول الفقه، ينتفع بما أوضحناه من نصرة ما يوافق فيه، مما كان لا يهتدى إلى نصرته وكشف قناع حجته، ولا يجده في كتب موافقيه ومصنفيه ويستفيد أيضا فيما يخالفنا فيه، إنا حررنا في هذا الكتاب شبهه التى هي عنده حجج وقررناها، وهذبناها، وأظهرنا من معانيها ودقايقها ما كان مستورا، وإن كنا من بعد عاطفين على نقضها وإبانة فسادها، فهو على كل حال متقلب بين فائدتين مترددتين منفعتين. فهذا الكتاب إذا أعان الله تعالى على إتمامه وإبرامه، كان بغير نظير من الكتب المصنفة في هذا الباب. ولم نعن في تجويد وتحرير وتهذيب، فقد يكون ذلك فيما سبق إليه من المذاهب والادلة،

وإنما أردنا أن مذاهبنا في أصول الفقه ما اجتمعت لاحد من مصنفي كتب أصول الفقه. وعلى هذا فغير ممكن أن يستعان بكلام أحد من مصنفي الكلام في

هذه الاصول، لان الخلاف في المذاهب والادلة والطرق والاوضاع يمنع من ذلك، ألا ترى أن الكلام في الامر والنهى الغالب على مسائله والاكثر والاظهر أخالف القوم فيه، والعموم والخصوص فخلافي لهم، وما يتفرع عليه أظهر، وكذلك البيان والمجمل والاجماع والاخبار والقياس والاجتهاد مما خلافى جميعه أظهر من أن يحتاج إلى إشارة، فقد تحقق إستبداد هذا الكتاب بطرق مجددة لا استعانة عليها بشئ من كتب القوم المصنفة في هذا الباب. وما توفيقنا الا بالله تعالى. وقد سميته بالذريعة إلى أصول الشريعة، لانه سبب ووصلة إلى علم هذه الاصول. وهذه اللفظة في اللغة العربية وما تتصرف إليه تفيد هذا المعنى الذى أشرنا إليه، لانهم يسمون الحبل الذى يحتبل به

---

[7]

الصائد الصيد ذريعة واسم الذراع من هذا المعنى اشتق، لان بها يتوصل إلى الاغراض والاوطار، والذراع أيضا صدر القناة. وذرع القئ إذا غلب، وبلغ من صاحبه الوطر. فبان أن التصرف يعود إلى المعنى الذى ذكرناه. وما توفيقنا إلا بالله عليه توكلنا وإليه ننيب. باب الكلام في الخطاب وأقسامه وأحكامه إعلم أن الكلام في أصول الفقه إنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه، يدل على أنا إذا تأملنا ما يسمى بأنه أصول الفقه، وجدناه لا يخرج من أن يكون موصلا إلى العلم بالفقه أو متعلقا به وطريقا إلى ما هذه صفته، وإلاختبار يحقق ذلك. ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الادلة والطرق إلى أحكام فروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أصولا للفقه، لان الكلام في أصول الفقه إنما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الاصول على الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل، وأدلة

---

[8]

الفقهاء إنما هي على تعيين المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل. وإذا كان مدار الكلام في أصول الفقه إنما هو على الخطاب وجب أن نبدأ بذكر أحكام الخطاب. والخطاب هو الكلام إذا وقع على بعض الوجوه، وليس كل كلام خطابا، وكل خطاب كلام. والخطاب يفتقر في كونه كذلك على إرادة المخاطب لكونه خطابا لمن هو خطاب له ومتوجها إليه والذى يدل على ذلك أن الخطاب قد يوافقه في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب، فلا بد من أمر زائد به كان خطابا، وهو قصد المخاطب. ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون الخطاب لبعضهم دون بعض لاجل القصد الذى أشرنا إليه المخصص لبعضهم من بعض، ولهذا جاز أن يتكلم النائم، ولم يجز أن يخاطب، كما لم يجز أن يأمر وينهى. وينقسم الخطاب إلى قسمين مهمل ومستعمل. فالمهمل: ما لم يوضع

---

[9]

في اللغة التى أضيف أنه مهمل إليها لشئ من المعاني، والفوائد. و أما المستعمل: فهو الموضوع لمعنى، أو فائدة. وينقسم إلى قسمين. أحدهما: ما له معنى صحيح وإن كان لا يفيد فيما سمى به كنحو الالقاب مثل قولنا: زيد وعمرو، وهذا القسم جعله القوم بدلا من الاشارة ولهذا لا يستعمل في الله تعالى .والفرق بينه وبين المفيد أن اللقب يجوز تبديله وتغييره، واللغة على ماهى عليه، والمفيد لا يجوز ذلك فيه. ولهذا كان الصحيح أن لفظة شئ ليست لقبا، بل من قسم مفيد الكلام، لان تبديلها وتغييرها لا يجوز، واللغة على ماهى عليه .* وإنما لم تفد لفظة شئ، لاشتراك جميع المعلومات في معناها، فتعذرت فيها طريقة الابانة والتمييز. فلامر يرجع إلى غيرها لم تفد، واللقب لا يفيد لامر يرجع إليه. والقسم الثاني من القسمة المتقدمة: هو المفيد الذى يقتضى الابانة. وهو على ثلاثة أضرب. أحدها: أن يبين نوعا من نوع، كقولنا :

[10]

لون، وكون، واعتقاد، وإرادة. وثانيها: أن يبين جنسا من جنس كقولنا: جوهر، وسواد، وحيوة، وتأليف. وثالثها: أن يبين عينا من عين كقولنا: عالم، وقادر، وأسود، وأبيض. البحث في الحقيقة والمجاز وينقسم المفيد من الكلام إلى ضربين :حقيقة ومجاز. فاللفظ الموصوف بأنه حقيقة هو ما أريد به ما وضع ذلك اللفظ لافادته إما في لغة، أو عرف، أو شرع. ومتى تأملت ماحدت به الحقيقة وجدت ما ذكرناه أسلم وأبعد من القدح. وحد المجاز هو اللفظ الذى أريد به ما لم يوضع لافادته في لغة، ولا عرف، ولا شرع. ومن حكم الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها إلا بدليل. والمجاز بالعكس من ذلك، بل يجب حمله على ما اقتضاه الدليل. والوجه في ثبوت هذا الحكم للحقيقة أن المواضعة قد جعلت ظاهرها للفائدة المخصوصة، فإذا خاطب الحكيم قوما بلغتهم وجرد كلامه عما يقتضى

[11]

العدول عن ظاهره، فلا بد من أن يريد به ما تقتضيه المواضعة في تلك اللفظة التى استعملها. ومن شأن الحقيقة ان تجرى في كل موضع تثبت فيه فائدتها من غير تخصيص، إلا أن يعرض عارض سمعي يمنع من ذلك. هذا إن لم يكن في الاصل تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس، نحو قولنا: أبلق، فإنه يفيد اجتماع لونين مختلفين في بعض الذوات دون بعض، لانهم يقولون: فرس أبلق، ولا يقولون :ثور أبلق. وإنما أوجبنا اطراد الحقيقة في فائدتها، لان المواضعة تقتضي ذلك، والغرض فيها لا يتم إلا بالاطراد، فلو لم تجب تسمية كل من فعل الضرب بأنه ضارب، لنقض ذلك القول بأن أهل اللغة إنما سمو الضارب ضاربا، لوقوع هذا الحدث المخصوص الذى هو الضرب منه .

[12]

وإنما إستثنينا المنع السمعى لانه ربما عرض في إجراء الاسم على بعض ما فيه فائدته مفسدة، فيقبح إجرائه، فيمنع السمع منه، كما قلنا في تسميته تعالى بأنه فاضل. واعلم أن الحقيقة يجوز أن يقل استعمالها، ويتغير حالها فيصير كالمجاز. وكذلك المجاز غير ممتنع أن يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكم الحقائق. وإنما قلنا ذلك، من حيث كان إجراء هذه الاسماء على فوائدها في الاصل ليس بواجب، وإنما هو بحسب الاختيار، وإذا صح في أصل اللغة التغيير والتبديل، فكذلك في فرعها، والمنع من جواز ذلك متعذر. وإذا كان جائزا، فأقوى ما ذكر في وقوعه وحصوله أن قولنا: غائط، كان في الاصل اسم للمكان المطمئن من الارض ثم غلب عليه الاستعمال العرفي، فانتقل إلى الكناية عن قضاء الحاجة والحدث المخصوص، ولهذا لا يفهم من إطلاق هذه اللفظة في العرف إلا ما ذكرناه، دون ما كانت

[13]

عليه في الاصل. وأما إستشهادهم على ذلك بالصلوة والصيام، وأن المفهوم في الاصل من لفظة الصلوة الدعاء، ثم صار بعرف الشرع المعروف سواه، وفى الصيام الامساك، ثم صار في الشرع لما كان يخالفه، فإنه يضعف، من حيث أمكن أن يقال إن ذلك ليس بنقل، وإنما هو تخصيص، وهذا غير ممكن في لفظة الغائط. وأقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص أهل اللغة، وتوقيفهم على ذلك، أو يكون معلوما من حالهم ضرورة. ويتلوه في القوة أن يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد، ولا يدلونا على أنهم متجوزون بها مستعيرون لها، فيعلم أنها حقيقة، ولهذا نقول: إن ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شئ دلالة على انها حقيقة فيه الا ان ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر. وقد قيل فيما يعرف به الحقيقة أشياء غيرها عليها إذا تأملتها

[14]

حق التأمل طعن، وفيها قدح. وما ذكرناه أبعد من الشبهة. ويمضى في الكتب كثيرا أن المجاز لا يجوز استعماله إلا في الموضع الذى إستعمله فيه أهل اللغة من غير تعد له. ولا بد من تحقيق هذا الموضع فإنه تلبيس. والذى يجب، أن يكون المجاز مستعملا فيما استعمله فيه أهل اللغة أو في نوعه وقبيله. ألا ترى أنهم لما حذفوا المضاف، وأقاموا المضاف إليه مقامه في قوله تعالى: واسأل القرية التى كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها، أشعرونا بأن حذف المضاف توسعا جائز، فساغ لنا أن نقول * سل المنازل التى نزلناها، والخيل التى ركبناها، على هذه الطريقة في الحذف. ولما وصفوا البليد بأنه حمار تشبيها له به في البلادة، والجواد بالبحر تشبيها له به في كثرة عطائه، جاز أن نصف البليد بغير ذلك من الاوصاف المنبئة عن عدم الفطنة، فنقول: إنه صخرة، وإنه جماد، وما أشبه ذلك .ولما أجروا على الشئ

[15]

اسم ما قارنه في بعض المواضع، فقلنا مثل ذلك للمقارنة في موضع آخر. ألا ترى أنهم قالوا سل القرية في قرية معينة، وتعدياها إلى غيرها بلا شبهة للمشاركة في المعنى. وكذلك في النوع والقبيل. وليس هذا هو القياس في اللغة المطرح، كما لم يكن ذلك قياسا في تعدى العين الواحدة في القرية. وبعد فإنا نعلم أن ضروب المجازات الموجودات الآن في اللغة لم يستعملها القوم ضربة واحدة في حال واحدة، بل في زمان بعد زمان، ولم يخرج من استعمل ذلك ما لم يكن بعينه، مستعملا عن قانون اللغة، فكذلك ما ذكرناه. واعلم أن الخطاب إذا انقسم إلى لغوى، وعرفي، وشرعي، وجب بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض، حتى يعتمد ذلك فيما يرد منه تعالى - من الخطاب. وجملة القول فيه أنه إذا ورد منه تعالى خطاب، وليس فيه عرف، ولا شرع، وجب حمله على وضع اللغة. لانه الاصل .

[16]

فإن كان فيه وضع، وعرف، وجب حمله على العرف دون أصل الوضع لان العرف طار على أصل الوضع، وكالناسخ له والمؤثر فيه. فإذا كان هناك وضع، وعرف، وشرع، وجب حمل الخطاب على الشرع دون الامرين المذكورين. للعلة التى ذكرناها. ولان الاسماء الشرعية صادرة عنه - تعالى -، فتجرى مجرى الاحكام في أنه لا يتعدى عنها. واعلم أن الناس قد طولوا في أقسام الكلام، وأورد بعضهم في أصول الفقه ما لا حاجة إليه. وأحصر ما قسم الكلام المفيد إليه، أنه إما أن يكون خبرا أو ما معناه معنى الخبر. وعند التأمل يعلم دخول جميع أقسام الكلام تحت ما ذكرناه. لان الامر من حيث دل على أن الآمر مريد للمأمور به، كان في معنى الخبر. والنهى إنما كان نهيا لان الناهي كاره لما نهى عنه، فمعناه معنى الخبر. ولان المخاطب غيره إما أن يعرفه حال نفسه، أو حال غيره، وتعريفه حال غيره يكون بالخبر دون الامر، وتعريفه حال نفسه يكون بالامر والنهى، وإن جاز أن يكون بالخبر .

[17]

واعلم أن المفيد من الاسماء إما أن يختص بعين واحدة ولا يتعداها، أو يكون مفيدا لما زاد عليها. فمثال الاول قولنا: إلة وقديم وما جرى مجرى ذلك مما يختص به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره. فأما ما يفيد أشياء كثيرة فينقسم إلى قسمين: إما أن يفيد في الجميع فائدة واحدة، أو أن يفيد فوائد مختلفة، فمثال الاول قولنا: لون، و إنسان. ومثال الثاني قولنا: قرء، وعين، وجارية .ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين أو على ضدين، لا يتلفت إلى خلافه، لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللغة. واعلم أنه غير ممتنع أن يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبر

الواحد المعنيان المختلفان. وأن يراد بها أيضا الحقيقة والمجاز. بخلاف ما حكى عمن خالف في ذلك من أبى هاشم وغيره .والذى يدل على صحة ما ذكرناه أن ذلك لو كان ممتنعا لم يخل إمتناعه من أن يكون

---

[18]

لامر يرجع إلى المعبر، أو لما يعود إلى العبارة، وما يستحيل لامر يرجع إلى المعبر، تجب استحالته مع فقد العبارة، كما أن ما صح لامر يعود إليه، تجب صحته مع إرتفاع العبارة، وقد علمنا أنه يصح من أحدنا أن يقول لغيره لا تنكح ما نكح أبوك، ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ولا من وطئه. ويقول أيضا لغيره إن لمست أمرأتك فأعد الطهارة، ويريد به الجماع واللمس باليد. وإن كنت محدثا فتوضأ، ويريد جميع الاحداث. وإذا جاز أن يريد الضدين في الحالة الواحدة، فأجوز منه أن يريد المختلفين. فأما العبارة فلا مانع من جهتها يقتضى تعذر ذلك، لان المعنيين المختلفين قد جعلت هذه العبارة في وضع اللغة عبارة عنهما، فلا مانع من أن يرادا بها. و كذلك إذا استعملت هذه اللفظة في أحدهما مجازا شرعا أو عرفا، فغير ممتنع أن يراد بالعبارة الواحدة، لانه لا تنافي ولا تمانع .

---

[19]

وإنما لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة الامر والنهى، لتنافى موجبيهما، لان الامر يقتضى إرادة المأمور به، والنهى يقتضى كراهة المنهى عنه، ويستحيل أن يكون مريدا كارها للشئ الواحد على الوجه الواحد. وكذلك لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة الاقتصار على الشئ وتعديه، لان ذلك يقتضى أن يكون مريدا للشئ وأن لا يريده. وقولهم لا يجوز أن يريد باللفظة الواحدة * إستعمالها فيما وضعت له والعدول بها عما وضعف له، ليس بصحيح، لان المتكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب أن يكون قاصدا إلى ما وضعوه وإلى ما لم يضعوه، بل يكفى في كونه متكلما بالحقيقة، أن يستعملها فيما وضعت له في اللغة، وهذا القدر كاف في كونه متكلما باللغة، من غير حاجة إلى قصد إستعمالها فيما وضعوه. وهذه الجملة كافية في إسقاط الشبهة. واعلم أن الغرض في أصول الفقه التي بينا أن مدارها إنما هو على الخطاب وقد ذكرنا مهم أقسامه، وما لا بد منه من أحواله. لما كان لا بد فيه من العلم بأحكام الافعال، ليفعل ما يجب فعله، ويجتنب

---

[20]

ما يجب اجتنابه، وجب أن نشير إلى العلم ما هو، وما يشتبه به من الظن، وما يقتضى كل واحد منهما من دلالة أو أمارة بأخصر قول، فإن الجمل المعقولة في هذه المواضع كافية. فأما الافعال وأحكامها ومراتبها، فسيجئ القول فيه من هذا الكتاب عند الكلام على أفعال النبي ص ع - وكيفية دلالتها بإذن الله - تعالى - ومشيته. واعلم أن العلم ما اقتضى سكون النفس. وهذه حالة معقولة يجدها الانسان من نفسه عند المشاهدات، ويفرق فيها بين خبر النبي - ص - بأن زيدا في الدار وخبر غيره. غير أن ما هذه حاله، لا بد من كونه إعتقادا يتعلق بالشئ على ما هو به. وإن لم يجز إدخال ذلك في حد العلم، لان الحد يجب أن يميز المحدود، ولا يجب أن يذكر في جملة ما يشاركه فيه ما خالفه. ولئن جاز لنا أن

---

[21]

نقول في حد العلم: إنه 1 اعتقاد للشئ على ما هو به مع سكون النفس . ونعتذر، بأنا أبناه، بقولنا اعتقاد، من سائر الاجناس. وبتناوله المعتقد على ما هو به،

من الجهل. وبسكون النفس، من التقليد. فألا جاز أن نقول في حده عرض، لبينه عن الجوهر. ويوجب حالا للحي، لبينه مما يوجب حالا للمحل. ويحل القلب ولا يوجد إلا فيه، لبينه مما يحل الجوارح. والعلم ينقسم إلى قسمين. أحدهما :لا يتمكن العالم به من نفيه عن نفسه بشبهة إن إنفرد، وإن شئت قلت لامر يرجع إليه، وإن شئت قلت على حال من الحالات. والقسم الآخر: يتمكن من نفيه عن نفسه على بعض الوجوه. والقسم الاول على ضربين. احدهما: مقطوع على أنه علم ضروري ومن فعل الله تعالى فينا، كالعلم بالمشاهدات وكل ما يكمل به العقل من العلوم .والقسم الثاني :

مشكوك فيه ويجوز أن يكون ضروريا ومن فعل الله فينا، كما يجوز أن يكون من فعلنا، كالعلم بمخبر الاخبار عن البلدان والحوادث الكبار. وهذا مما يستقصى في الكلام على الاخبار من هذا الكتاب بعون الله ومشيته. وإنما شرطنا ما ذكرناه من الشروط، إحترازا من العلم المكتسب إذا قارنه علم ضروري، ومتعلقهما واحد .وأما العلم الذى يمكن نفيه عن العالم على الشروط الذى ذكرناها، فهو مكتسب، ومن شأنه أن يكون من فعلنا، لا من فعل غيرنا فينا. وما بعد هذا من أقسام العلوم الضرورية، وما يتفرع عليه، غير محتاج إليه في هذا الكتاب. والنظر في الدلالة على الوجه الذى يدل عليه، يجب عنده العلم و يحصل لا محالة. وهذا القدر كاف لمن ينظر في أصول الفقه، ولا حاجة به ماسة لا يتم ما قصده من أصول الفقه إلا بها، إلى أن يحقق كيفية كون النظر سببا للعلم وشروط توليده .

وأما الظن فهو ما يقوى كون ما ظنه على ما يتناوله الظن، وإن جوز خلافه . فالذي يبين به الظن التقوية والترجيح. ولا معنى لتحقيق كون الظن من غير قبيل الاعتقاد هيهنا، وإن كان ذلك هو الصحيح، لانه لا حاجة تمس إلى ذلك. وما يحصل عنده الظن، يسمى أمارة. ويمضى في الكتب كثيرا، أن حصول الظن عند النظر في الامارة ليس بموجب عن النظر، كما نقوله في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة، بل يختاره الناظر في الامارة لا محالة لقوة الداعي. وليس ذلك بواضح، لانهم إنما يعتمدون في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والامارة واحدة، وهذا يبطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات والدلالة واحدة. فإن ذكروا إختلال الشروط وأن عند تكاملها يجب العلم، أمكن أن يقال مثل ذلك بعينه في النظر في

الامارة. وتحقيق ذلك أيضا مما لا يحتاج إليه هيهنا لان الاغراض في أصول الفقه تتم بدونه. وإن قيل ما دليلكم على أن تكليفكم في أصول الفقه إنما هو العلم دون العمل التابع للظن وإذا كنتم تجوزون أن تكليفكم الشرايع تكليف يتبع الظن الراجح إلى الامارة فألا كان التكليف في أصول الفقه كذلك. قلنا ليس كل أصول الفقه يجوز فيه أن يكون الحق في جهتين مختلفتين لان القول بأن المؤثر في كون الامر أمرا إنما هو إرادة المأمور به وأنه لا تعلق لذلك بصفات الفعل في نفسه وأنه - تعالى لا يجوز أن يريد الا ما له صفة زائدة على حسنه ولا ينسخ الشئ قبل وقت فعله وما أشبه ذلك وهو الغالب والاكثر فلا يجوز أن يكون الحق فيه إلا واحدا كمالا يجوز في أصول الديانات * أن يكون الحق إلا في واحد .

اللهم إلا أن يقول جوزوا أن يكلف الله تعالى من ظن بأمارة مخصوصة تظهر له أن الفعل واجب، أن يفعله على وجه الوجوب، و من ظن بأمارة أخرى أنه ندب، أن يفعله على هذا الوجه، وكذلك القول في الخصوص والعموم، وسائر المسائل، لان العمل فيها على هذا الوجه هو المقصود دون العلم، واختلاف أحوال المكلفين فيه جائز، كما جاز في فروع الشريعة. فإذا سئلنا على هذا الوجه، فالجواب أن ذلك كان جائزا، لكنا قد علمنا الآن خلافه، لان الادلة الموجبة للعلم قد دلت على أحكام هذه الاصول، كما دلت على أصول الديانات، وما إليه طريق علم لا حكم للظن فيه، وإنما يكون للظن حكم فيما لا طريق إلى العلم به، ألا ترى أننا لو تمكنا من العلم بصدق الشهود، لما جاز أن نعمل في صدقهم على الظن، وكذلك في أصول العقليات .

---

[26]

لو أمكن أن نعلم أن في الطريق سبعا، لما علمنا على قول من نظن صدقه من المخبرين عن ذلك، وإذا ثبتت هذه الجملة، وعلمنا أن على هذه الاصول أدلة، يوجب النظر فيها العلم، لم يجز أن نعمل فيما يتعلق بها على الظن والامارات، ومعنا علم وأدلة. وأيضا فلو كانت العبادة وردت بالعمل فيها على الظنون، لوجب ان يكون على ذلك دليل مقطوع به، كما نقول لمن ادعى مثل ذلك في الاحكام الشرعية، وفى فقد دلالة على ذلك صحة ما قلناه. وأيضا فليس يمكن أن يدعى أن المختلفين يعذر بعضهم بعضا في الخلاف الجارى في هذه الاصول، ويصوبه، ولا يحكم بتخطئته، كما أمكن أن يدعى ذلك في المسائل الشرعية، فإن من نفى القياس في الشريعة، لا يعذر مثبتيه، ولا يصوبه، ومن أثبته، لا يعذر نافيه، و لا يصوبه، وكذلك القول في الاجماع وأكثر مسائل الاصول .

---

[27]

باب القول في الامر وأحكامه وأقسامه. فصل في ما الامر اختلف الناس في هذه اللفظة، فذهب قوم إلى أنها مختصة بالقول، دون الفعل، ومتى عبر بها عن الفعل كانت مجازا. وقال آخرون هي مشتركة بين القول والفعل، وحقيقة فيهما معا. والذى يدل على صحة ذلك، أنه لا خلاف في استعمال لفظة الامر في اللغة العربية تارة في القول وأخرى في الفعل، لانهم يقولون: أمر فلان مستقيم وإنما يريدون طرائقه أفعاله، دون أقواله، ويقولون: هذا أمر عظيم، كما يقولون: هذا خطب عظيم، ورأيت من فلان أمرا أهالني، أو أعجبني، ويريدون بذلك الافعال لا محالة، ومن أمثال العرب في خبر الزبا: لامر ما جدع قصير أنفه وقال الشاعر: لامر ما يسود من يسود .

---

[28]

ومما يمكن أن يستشهد به على ذلك من القرآن قوله تعالى -: حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور، وإنما يريد الله تعالى بذلك الاهوال والعجائب، التى فعلها - جل إسمه، وخرق بها العادة، وقوله - تعالى -: أتعجبين من أمر الله، وأراد الفعل لا محالة. وإذا صحت هذا الجملة، وكان ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيئين أو أشياء، يدل على أنها حقيقة فيهما، ومشتركة بينهما، إلا أن يقوم دليل قاهر يدل على أنه مجازفي أحدهما وقد بسطنا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا، وسيجئ مشروحة مستوفاة في مواضعها من كتابنا هذا - وجب القطع على إشتراك هذه اللفظة بين الامرين، و وجب على من ادعى أنها مجاز في أحدهما، الدليل. فإن قالوا: قد استعمل لفظ الخبر فيما ليس بخبر على الحقيقة، كما قال الشاعر: تخبرني العينان ما القلب كاتم. قلنا: قد بينا أن ظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة، إلا أن يقوم دلالة، ولو خلينا وظاهر إستعمال لفظة الخبر في غير القول، لحكمنا فيه بالحقيقة، لكنا علمنا

---

[29]

ضرورة من مذاهب القوم أنهم لذلك مستعيرون ومتجوزون، فانتقلنا عما يوجبه ظاهر الاستعمال، وليس ذلك معنا في استعمالهم لفظة الامر في الفعل. وقد تعلق المخالف لنا في هذه المسألة بأشياء: منها: أن الامر يشتق منه في اللغة العربية الوصف لفاعله بأنه آمر، وهذا لا يليق إلا بالقول دون الفعل، لانهم لا يسمون من فعل فعلا ليس بقول بأنه آمر. ومنها: أنه لو كان إسما للفعل في الحقيقة لاطرد في كل فعل حتى يسمى الاكل والشرب بأنه أمر، ألا ترى أن القول لما كان أمرا، اطرد في كل ما هو بصفته. ومنها: أن من شأن الامر أن يقتضى مأمورا ومأمورا به، كما يقتضى الضرب ذلك، ومعلوم أن ذلك لا يليق إلا بالقول دون الفعل. ومنها: ان الامر يدخل فيه الوصف بمطيع وعاص، وذلك لا يتأتى إلا في القول. ومنها: أن الامر نقيضه النهى، فإذا لم يدخل النهى إلا في الاقوال دون الافعال، فكذلك الامر .

---

[30]

ومنها: أن الامر يمنع من الخرس والسكوت، لانهم يستهجنون في الاخرس والساكت أن يقولوا وقع منه أمر، كما يستهجنون أن يقولوا وقع منه خبر، أو ضرب من ضروب الكلام. ومنها: أن لفظة الامر لو كانت مشتركة بين القول والفعل، لم تخل من أن يفيد فيهما فائدة واحدة، أو فائدتين مختلفتين، وفي تعذر الاشارة إلى فائدة تعمهما، أو فائدتين يخص * كل واحدة منهما، دلالة على فساد كون هذه اللفظة حقيقة في الامرين. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا من دلالة الاشتقاق :ما أنكرتم أن يكون الاشتقاق الذى أوجبه أهل اللغة لفاعل الامر إنما هو الذي هو قول دون ما ليس بقول من الافعال، ومعلوم ضرورة أنهم إنما اشتقوا آمرا من الامر الذي هو القول، فأى دلالة في ذلك على أن الفعل لا يسمى أمرا، ومن الذي يحفظ عن أهل اللغة القول بأن كل ما يوصف بأنه أمر على الحقيقة يوصف فاعله بأنه آمر، وإذا لم يكن هذا محفوظا عنهم، ولا منقولا، فلا دلالة فيما ذكروه .وهذه الطريقة

---

[31]

توجب عليهم أن تكون لفظة عين غير مشتركة، لان لقائل أن يقول إن هذه اللفظة إنما تجرى على ما يشتق منه أعين وعيناء، وهذا لا يليق بالجارحة، فيجب أن تكون مقصورة عليها. وبمثل ما يدفعون به هذا القول، يدفع قولهم. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: نحن نقول بما ظننتم أنا نمنع منه، ولانفرق بين وقوع هذا الاسم الذي هو الامر على الافعال كلها، على اختلافها وتغايرها، وإلا فضعوا أيديكم على أي فعل شئتم، فإنا نبين أن أهل اللغة لا يمتنعون من أن يسموه أمرا. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إن اقتضاء الامر لمأمور ومأمور به إنما هو في الامر الذي هو القول دون الفعل، وإنما كان كذلك، لان الامر له تعلق بغير فاعله، والفعل لاتعلق له بغير فاعله، فلذلك احتاج الامر بمعنى القول من مأمور به ومأمور، إلى مالا يحتاج

---

[32]

إليه الفعل، وإن سمى أمرا، وأنتم لا يمكنكم أن تنقلوا عن أهل اللغة أن كل ما سمى أمرا - وإن لم يكن قولا - يقتضي مأمورا به ومأمورا. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: إن الوصف بالطاعة والمعصية أيضا لا يليق إلا بالامر الذي هو القول للعلة التي ذكرناها، وهو أن المطيع من فعل ما أمر به، والعاصي من خالف ما أمر به، والامر الذي هو الفعل لا يقتضي طاعة ولا معصية، لانه لا يتعلق بمطيع ولا عاص. على أن قولهم إن دخول الطاعة والمعصية علامة لكون الامر أمرا، ينتقض بقول القائل لغلامه: أريد أن تسقيني الماء، ونحن نعلم أنه إذا لم يفعل يوصف بأنه عاص، وإذا فعل يوصف بأنه مطيع، وقد علمنا أن قوله: أريد أن تفعل، ليس بأمر، لفقد صيغة الامر فيه، فبطل أن تكون الطاعة أو المعصية موقوفة على الامر. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: إن النهى نقيض الامر الذي هو القول، دون الفعل، فمن أين لكم أن النهي نقيض كل ما

[33]

سمي أمرا، وإن لم يكن قولا. والذين قالوا لنا من أهل اللغة: إن النهى نقيض الامر، هم الذين قالوا لنا: إن الفصل يسمى بأنه أمر وجرى ذلك في كلامهم وأشعارهم. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: إن الخرس والسكوت يمنعان من الامر الذي هو القول، ولا يمنعان من الامر الذي هو الفعل، يدل على هذا أنا نقول في الاخرس: إن أمره مستقيم أو غير مستقيم، ورأيت منه أمرا جميلا أو قبيحا، وكذلك في الساكت. ويوضح ما ذكرناه أنه لو كان الاخرس لا يقع منه ما يسمى منه أمرا من الافعال، - كما لا يكون آمرا لوجب أن يستقبحوا وصف فعله بأنه أمر، كما استقبحوا وصفه بأنه آمر. فقد علمنا الفرق بين الامرين ضرورة. ولمن خالف في إشتراك لفظة عين أن يطعن بمثل ما ذكروه، فيقول: إن هذه اللفظة تجري على ما يؤثر فيه العمى والافة، وهذا لا يليق إلا بالجارحة،

[34]

فيجب أن تكون مختصة بها. ولا جواب عن هذا الطعن إلا ما قدمناه من الجواب عن طعنهم. ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا: إنا لا ندعي أن الفائدة واحدة، فيما سمي أمرا من القول، وسمي أمرا من الفعل، بل ندعي إختلافهما، ويجري وقوع هذه التسمية على المختلف، مجرى وقوع قولهم عين على أشياء مختلفة لا تفيد في كل واحد منها فائدتها في الآخر، لان العين التي هي الجارحة لا تشارك العين التي هي الذهب أو عين الماء في فائدة واحدة، بل الفوائد مختلفة، وكذلك لفظة أمر تفيد تارة القول الذي له الصيغة المعينة، وتارة الفعل، وهما فائدتان مختلفتان. ولهذا نقول: إن هذه اللفظة تقع على كل فعل، ولا تقع إذا استعملت في القول على كل قول، حتى يكون بصيغة مخصوصة .

[35]

فصل: في وجوب اعتبار الرتبة في الامر اعلم أنه لا شبهة في إعتبارها، لانهم يستقبحون قول القائل أمرت الامير، أو نهيته، ولا يستقبحون ان يقولوا أخبرته، أو سألته، فدل على أنها معتبرة، ويجب أن لا تطلق إلا إذا كان الآمر أعلى رتبة من المأمور. فأما إذا كان دون رتبته، أو كان مساويا له، فإنه لا يقال أمره. والنهي جار * مجرى الامر في هذه القضية. وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة تعتبر أيضا فيه الرتبة، لانهم يقولون شفع الحارس إلى الامير، ولا يقولون شفع الامير إلى الحارس، فالشفاعة إنما يعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمشفوع إليه، كما أن الامر إنما تعتبر الرتبة فيه بين الآمر والمأمور. ولا إعتبار بالرتبة في المشفوع فيه، على ما ظنه من خالفنا في الوعيد، لان الكلام على ضربين، ضرب لا تعتبر فيه الرتبة، وضرب تعتبر فيه، فما اعتبرت

[36]

فيه الرتبة، إنما اعتبرت بين المخاطب والمخاطب، دون من يتعلق به الخطاب، ولذلك جاز أن يكون أحدنا شافعا لنفسه، وفي حاجة نفسه، ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه، لما جاز ذلك، كما لا يجوز أن يكون آمرا نفسه وناهيها. وقد تعلق من خالفنا بأشياء: أولها أنهم حملوا الامر على الخبر في إسقاط الرتبة .وثانيهما وقوله - تعالى -: (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) والطاعة تعتبر فيها الرتبة كالامر. وثالثها قول الشاعر: (رب من أنضجت غيظا قلبه، قد تمنى لي موتا لم يطع) والموت من فعل الله - تعالى -، والطاعة لا تجوز عليه - تعالى - عند من اعتبر الرتبة. فيقال لهم في الاول: لو كان الامر كالخبر في سقوط اعتبار الرتبة، جاز أن يقال أمرت الامير، كما يقال أخبرت الامير، فلما لم يجز ذلك، بان الفرق .

[37]

والجواب عن الثاني أنه استعار للاجابة لفظة الطاعة بدلالة أن أحدا لا يقول إن الله أطاعنى في كذا، إذا أجابه إليه. وأيضا فظاهر القول يقتضي أنه ما للظالمين من شفيع يطاع وليس يعقل من ذلك نفي شفيع يجاب، فإذا قيل: فكل شفيع لا يطاع على مذهبكم، كان في ظالم أو في غيره، لان الشفيع يدل على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع إليه، و الطاعة تقتضي عكس ذلك: قلنا: القول بدليل الخطاب باطل، و غير ممتنع أن يخص الظالمون بأنهم لا شفيع لهم يطاع،، وإن كان غيرهم بهذه المنزلة. وأيضا فيمكن أن يكون المراد بيطاع غير الله - تعالى - من الزبانية والخزنة، والطاعة من هؤلاء لمن هو أعلى منزلة منهم، من الانبياء - عليهم السلام - والمؤمنين صحيحة واقعة في موقعها .

[38]

والجواب عن الثالث أن الشاعر تجوز، واستعمل لفظة يطع في موضع يجب، وهذه عادة الشعراء. وأيضا فيمكن أن يكون إنما تمنى في عدوه أن يقتله بعض البشر، -فقد يسمى القتل موتا، والموت قتلا، للتقارب بينهما - فلم يطعه ذلك القاتل، ولم يبلغه أمنيته. والشبهة في مثل هذه المسألة ضعيفة. فصل في صيغة الامر اختلف الناس في صيغة الامر، فذهب الفقهاء كلهم وأكثر المتكلمين إلى أن للامر صيغة مفردة مختصة به، متى أستعملت في غيره كانت مجازا، وهي قول القائل لمن دونه في الرتبة افعل. وذهب آخرون إلى أن هذه اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة، و هي حقيقة فيهما، ومع الاطلاق لا يفهم أحدهما، إنما يفهم واحد دون صاحبه بدليل، وهو الصحيح .

[39]

والذي يدل عليه أن هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الامر و الاباحة في التخاطب والقرآن والشعر، قال الله - تعالى -: (أقيموا الصلوة) وهو آمر، وقال - تعالى -: (وإذا حللتم فاصطادوا) وهو مبيح، وكذلك قوله - تعالى -: (فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض) والانتشار مباح وغير مأمور به، وظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة، إلا أن تمنع دلالة. وما نريهم يفزعون إذا أرادوا أن يبيحوا إلا إلى هذه اللفظة، كما يفزعون إليها في الامر. ولا يعترض على هذا بقولهم: أبحت، لان ذلك خبر محض. وهو جار مجرى أمرت في أنه خبر، وإذا أرادوا أن يبيحوا بغير لفظة الخبر، فلا مندوحة لهم عن هذه اللفظة، كما لا مندوحة * لهم في الامر. وأما ما تعلق المخالف في اختصاص هذه الصيغة بالامر، بان معنى الامر - وهو الطلب - يهجس في النفس، وتدعوا الحاجة إليه، فلا بد من أن يضعوا له لفظا تتم به أغراضهم. وإذا وجب ذلك،

[40]

فلا لفظ إلا هذه الصيغة المخصوصة. فإنه يبطل بالاباحة، لان هذا المعنى موجود فيها، وما وضعوا عندهم لها لفظا مخصوصا. على أن أكثر ما في اعتلالهم أن يضعوا له لفظا، فمن أين لهم أنه لا بد من أن يكون خاصا غير مشترك. وأما تعلقهم بما سطره أهل العربية في كتبهم من قولهم: باب الامر، وأنهم لا يذكرون شيئا سوى هذه اللفظة المخصوصة، فدل على أنها مخصوصة غير مشتركة. فباطل أيضا، لان أهل العربية أكثر ما قالوا هو أن الامر قول القائل: افعل، وأن هذه الصيغة صيغة الامر، ولم يذكروا اختصاصا ولا اشتراكا، فظاهر قولهم لا ينافي مذهبنا، لاننا نذهب إلى أن هذه صيغة الامر وأن الآمر إذا أراد أن يأمر فلا مندوحة له عنها، لكنها مع ذلك صيغة للاباحة. وبعد، فإن أهل اللغة كما نصوا في الامر على لفظة افعل، فقد نصوا في الاباحة على هذه اللفظة، فلا يبيحون إلا بها. فإن كان ما

ادعوه دليل الاختصاص بالامر، فهو بعينه دليل الاختصاص بالاباحة، والصحيح نفي الاختصاص وثبوت الاشتراك. فصل فيما به صار الامر أمرا اختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أن الامر إنما كان أمرا بجنسه ونفسه. وقال آخرون إنما كان كذلك بصورته و صيغته. وقال أخرون إنما كان كذلك لان الآمر أراد كونه أمرا، وأجروه في هذه القضية مجرى الخبر. وقال آخرون إنما كان الامر أمرا، لان الآمر أراد الفعل المأمور به، وهو الصحيح. والذي يدل عليه أن الامر إذا ثبت أنه قد يكون من جنس ما ليس بأمر، وأن الامر بعينه يجوز أن يقع غير أمر، فلا بد والحال هذه من أمر يقتضي كونه أمرا. وإذا بينا أنه لا مقتضي لذلك سوى

كون فاعله مريدا للمأمور به، تم ما أردناه. والذي يدل على أن الجنس واحد التباسهما على الادراك، كالتباس السوادين، فكما نقضي بتماثل السوادين، كذلك يجب أن نقضي بتماثل ما جرى مجراهما. وإنما قلنا: إنهما يشتبهان على الادراك، لان من سمع قائلا يقول: قم، وهو آمر، لا يفصل بين قوله هذا، وبين نطقه بهذه اللفظة مبيحا، أو متحديا، أو ساهيا، أو حاكيا عن غيره. ولقوة هذا الالتباس كان من يجوز على الكلام الاعادة، يجوز أن يكون ما سمعه ثانيا هو ما سمعه أولا، وكذلك من اعتقد بقاء الكلام. وأما الذي يدل على أن نفس ما يقع فيكون أمرا، كان يجوز أن يقع غير أمر، فوجوه: منها أن الالفاظ العربية إنما تفيد بالتواضع من أهل اللغة، و

تواضعهم يتبع اختيارهم، وليس هناك وجوب، وقد كان يجوز أن لا يتواضعوا في هذا اللفظ المخصوص أنه للامر، ولو كان كذلك، لكانت هذه الحروف بعينها توجد، ولا تكون أمرا. ومنها أنه لو كان الامر يتعلق بالمأمور من غير قصد المخاطب به، لم يمتنع أن يقول أحدنا لغيره: افعل، ويريد منه الفعل، ولا يكون قوله أمرا، أو لا يريد منه الفعل، فيكون قوله أمرا، وقد علمنا خلاف ذلك. ومنها أن لفظ الامر لو كان مغايرا للفظ ما ليس بأمر، لوجب أن يكون للقادر سبيل إلى التمييز بين ما يوجد فيكون أمرا، وبين ما يوجد فيكون تهديدا، أو إباحة، وفي علمنا بفقد طريق التمييز دليل على أن اللفظ واحد. ومنها ان هذا القول يقتضي صحة أن نعلم أن أحدنا أمر وإن لم نعلمه مريدا، إذا كان القصد لا تأثير له، ولا خلاف في أن أحدنا إذا كان آمرا، فلا بد من كونه مريدا لما أمر به. وإنما الخلاف

بيننا وبين المجبرة في الله تعالى. ومنها أن هذا القول يقتضي انحصار عدد من نقدر أن نأمره في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف، وإنما اوجبنا ذلك، لان القدرة الواحدة لا تتعلق في الوقت الواحد في المحل الواحد من الجنس الواحد بأكثر من جزء واحد، وحروف قول القائل قم مماثلة لكل ما هذه صورته من الكلام، فيجب أن يكون أحدنا قادرا من عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدرة، وهذا يقتضي إنحصار عدد من يصح أن نأمره، ومعلوم خلاف ذلك .وليس لاحد أن يقول: إذا جاز أن يفعل أحدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها، ولم يجب أن يقدر على كون واحد يصح وجوده في المحال على البدل بالارادة، فألا جاز مثله في الالفاظ. وذلك أن القدرة الواحدة لا ينحصر متعلقها في المتماثل إذا إختلفت * المحال، كما لا ينحصر متعلقها في المختلف والوقت والمحل

واحد، وليس كذلك ما يتعلق به من المتماثل في المحل الواحد والوقت واحد، لانها لا تتعلق على هذه الشروط بأكثر من جزء واحد. وليس له أن يدعي أن محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلناه في الاكوان. وذلك أن من المعلوم أن مخرج الزاء مثلا كله مخرج واحد، و كذلك مخارج كل حرف، ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف آفة، أثر ذلك في كل حروف ذلك المخرج. فإذا صح ما ذكرناه من أن نفس ما وقع أمرا قد كان يجوز أن يكون غير أمر، فلا بد مع وقوعه أمرا من وجه له اختص بذلك. ولا يخلو ذلك الامر من أن يكون ما يرجع إليه ويتعلق به، أو ما يرجع إلى فاعله، والذي يمرجع إليه، لا يخلو من أن يكون جنسه، أو وجوده، أو حدوثه، أو حدوثه على وجه، أو عدمه، أو عدم معنى أو وجود معنى. فإن كان المؤثر حالا يرجع إلى فاعله، لم يخل من أن يكون

ذلك كونه قادرا، أو عالما، أو مدركا أو مشتهيا، أو مريدا، لان ما عدا ما ذكرناه، من كونه موجودا، أو حيا، لا تعلق له بغيره، ونحن نبطل من الاقسام ما عدا ما ذهبنا إليه منها. ومعلوم أن ما معه يكون الكلام تارة أمرا، وأخرى غير أمر، لا يجوز أن يكون مؤثرا في كونه أمرا، فسقط بذلك أن يكون أمرا لوجوده، وحدوثه، وجنسه، وصفته، لان كل ذلك يوجد، و لا يكون أمرا. ومما يفسد أن يكون أمرا لجنسه أيضا، أن صفة النفس ترجع إلى الآحاد دون الجمل، فكان يجب في كل جزء من الامر أن يكون أمرا. ولانه كان يجب أن يتناوله الادراك على هذه الصفة، فيعرف بالسمع كونه أمرا من لا يعرف اللغة. ولان صفات النفس تحصل في حال العدم والوجود، فكان يجب أن يكون في حال العدم أمرا. وليس يجوز أن يكون أمرا لحدوثه على وجه، ويراد بذلك ترتيب صيغته، لانا قد بينا أن نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر. و

إن أرادوا غير ما ذكرناه، فلا وجه يشار إليه إلا وقد تحدث عليه ولا يكون أمرا، حتى يكون فاعله مريدا. ولا يصح أن يكون كذلك لعدمه، لان عدمه يحيل هذه الصفة، وما أحال الصفة لا يكون علة فيها. ولا يجوز أن يكون كذلك لعدم معنى، لان ذلك لا اختصاص له به دون غيره. ولا يجوز أن يكون كذلك لوجود معنى، لان كل معنى يشار إليه دون إلارادة قد يوجد ولا يكون أمرا. على أن المعنى لا بد من اختصاصه به حتى يوجب الحكم له، فلا يخلو من أن يختصه بالحلول فيه، أو في محله، والامر لا يصح أن يكون محلا لغيره، وما يحل محله ليس بأن يوجب كونه أمرا بأولى من أن يوجب كون غيره أمرا مما يحل ذلك المحل، لان الصدى قد يحله في حال واحدة الكلامان من زيد وعمرو، فيكون أحدهما أمرا والآخر غير أمر .

وأما كون فاعله قادرا فلا يجوز أن يكون المؤثر في كونه أمرا، لان تعلق هذه الصفة به وهو آمر كتعلقها به وهو غير آمر. ولان كونه قادرا لا يؤثر إلا في الايجاد، وكونه أمرا حكم زائد على الوجود. وأما كونه عالما فلا يخلو من أن يراد به كونه عالما بذات الآمر، أو بالمأمور به، أو يراد بذلك كونه عالما بأن الكلام أمرا، والوجهان الاولان يفسدان بأنه قد يكون عالما بذات الآمر وبالمأمور به ولا يكون كلامه أمرا، والوجه الثالث يفسد بأن، كلامنا إنما هو فيما به صار أمرا، فيجب أن يذكر الوجه فيه، ثم يعلق العلم به، لان العلم لا يؤثر في المعلوم، وإنما يتعلق به على ما هو به من غير أن يصير لاجله على صفة، بل لو قيل: إن العلم إنما كان علما لاجل أن المعلوم على ما هو به، كان أقرب من القول بأن المعلوم على ما هو به بالعلم، ألا ترى أن العلم كالتابع

للمعلوم، من حيث يتعلق به على ما هو عليه. ويجري هذا القائل مجرى من قال: إن الجسم إنما صار متحركا بعلم العالم بأنه يتحرك. وبعد

---

[49]

فهذا يؤدي إلى أن يكون علمنا بصفات القديم - تعالى - وصفات الاجناس هو المؤثر في كونه - تعالى - على صفاته، وكون الاجناس على ما هي عليه، وبطلان ذلك ظاهر. والذي يفسد أن يكون المؤثر في الامر كون فاعله مدركا أو مشتهيا أو نافرا أنه قد يكون كذلك، ويكون كلامه تارة أمرا وأخرى غير أمر. فلم يبق بعدما أفسدناه إلا أن يكون المؤثر هو كون فاعله مريدا. وإذا كان المؤثر هو كون فاعله مريدا، فلا يخلو من أن يكون الموثر كونه مريدا للمأمور به، أو كونه مريدا لكونه أمرا، والاول هو الصحيح. والذي يبطل الثاني * أنه يقتضي أن يكوأمرا بما لا يريده، أو بما يكرهه غاية الكراهية، وقد علمنا تعذر ذلك، وأنه محال ان يأمر أحدنا بما يكرهه. ومما يدل على ما ذكرناه أنه لا يصح أن يأمر الآمر إلا بما يصح أن يريده، ألا ترى أنه لا يصح أن يأمر بالماضي ولا بالقديم لما لم يصح أن يراد، فلولا أن الارادة المؤثرة في كونه أمرا هي المتعلقة بحدوث

---

[50]

المراد، لم يجب ذلك، ألا ترى أن الخبر لما احتاج إلى إرادة تتناول كونه خبرا، ولا تتناول المخبر عنه، جاز أن يخبر عن القديم والماضي، فدل هذا الاعتبار على مفارقة الامر للخبر فيما يتناوله الارادة. فأما الكلام فيما وضع له الامر ليفيده، فهو أنه وضع ليفيد أن الآمر مريد للمأمور به. ولهذا نقول :إن الامر - من حيث كان أمرا لا يدل إلا على حال الآمر، ولا يدل على حال المأمور به، لانه قد يأمر بالحسن، والقبيح، والواجب، وما ليس بواجب، فإذا كان الآمر حكيما لا يجوز أن يريد القبيح، ولا المباح، علمنا أنه لم يأمر إلا بما له صفة زائدة على حسنه من واجب أو ندب. والذي يدل على ما ذكرناه أنه لا فرق عند أهل اللغة بين قول القائل لغيره: أريد منك أن تفعل وبين قوله: افعل .وأيضا فإن الظاهر من أهل اللغة أنهم يجعلون قول القائل لغيره :

---

[51]

)افعل) أمرا، إذا كان فوقه في الرتبة، وسؤالا، إذا كان دونه، فجعلوا الرتبة فاصلة بين الامرين، ولا خلاف في أن السؤال يقوم مقام قول السائل للمسؤول: أريد منك أن تفعل كذا وكذا. فلم يفصلوا بين السؤال والامر إلا بالرتبة، وإلا فلا فصل بينهما في الفائدة والمعنى. فصل في هل الامر يقتضي الوجوب أو الايجاب إختلف الناس في ذلك، فذهب جميع الفقهاء وطائفة من المتكلمين إلى أن الامر يقتضي إيجاب الفعل على المأمور به، وربما قالوا وجوبه. وقال آخرون: مطلق الامر إذا كان من حكيم، اقتضى كون المأمور به مندوبا إليه، وإنما يعلم الوجوب بدلالة زائدة، وهذا هو مذهب أبي علي وأبي هاشم ومن وافقهما. وذهب آخرون إلى وجوب الوقف في مطلق الامر بين الايجاب والندب، والرجوع في كل واحد من الامرين إلى دلالة غير الظاهر، وهو الصحيح. وتحقيقه أن الامر إذا صدر من حكيم نأمن أن يريد القبيح أو المباح، فلا بد من القطع على أن للمأمور به مدخلا في استحقاق المدح والثواب، إلا أن هذا القدر غير كاف في أنه ندب، ولا كاف في أنه

---

[52]

واجب، فيحتاج إلى دلالة إما على أن تركه قبيح، فيعلم أنه واجب. أو أنه ليس بقبيح، فيعلم أنه ندب. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أنا قد بينا أن الامر إنما

يكون أمرا، لان الآمر أراد المأمور به، وإرادة الحكيم له تقتضي ما ذكرناه من الصفة الزائدة على حسنه، وهذه الصفة الزائدة على الحسن قد تثبت في الندب والواجب، فلابد من دلالة زائدة تدل على حكم الترك، فيبنى على ذلك الوجوب أو الندب. وليس لاحد أن يقول: أراد الفعل على جهة الايجاب، لان ذلك لا يعقل، إن لم يكن المقصود به أنه أراده وكره تركه، فإذا كان مطلق الامر لا تعلق بينه وبين هذه الكراهية، لم يجز أن يدل عليها. ويدل أيضا على ما اخترناه من المذهب أنه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة، والتعارف، والقرآن والسنة، وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، وإنما يعدل عنها بدليل، وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الاشياء إلا كاستعمالها

في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة. وإذا ثبت اشتراك هذه الصيغة بين الوجوب والندب، لم يجز أن يفهم أحدهما من ظاهر القول إلا بدليل منفصل. ونحن وإن ذهبنا إلى أن هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب، فنحن نذهب إلى أن العرف الشرعي المتفق المستمر قد أوجب أن يحمل مطلق هذه اللفظة إذا وردت عن الله (تعالى) أو عن الرسول (ص ع) - على الوجوب، دون الندب، وعلى الفور، دون التراخي، وعلى الاجزاء، وتعلق الاحكام الشرعية به. وفي النهي أنه يقتضي فساد المنهي عنه، وفقد إجزائه. وكذلك نقول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء إلى أنه موضوع للاستغراق والاستيعاب في اللغة، ونذهب نحن إلى اشتراكه، فنذهب إلى أن العرف الشرعي قرر ومهد حمل هذه الالفاظ - إذا وردت عن الله (تعالى) أو عن رسوله (ص ع) - مع الاطلاق والتجريد على الاستغراق، وإنما يرجع في التخصيص إلى الدلالة. والذي يدل على صحة هذه الجملة ما هو ظاهر لا يدخل على أحد

فيه شبهة، من حمل الصحابة كل أمر وارد في قرآن أو سنة على الوجوب، وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة، فمتى أورد أحدهم على صاحبه أمرا من الله - تعالى أو رسوله - عليه السلام -، لم يقل صاحبه: هذا أمر، والامر يقتضي الندب، أو الوقوف بين الوجوب و الندب بل اكتفوا في الوجوب واللزوم بالظاهر. * وكذلك في جميع المسائل التي ذكرناها، لانهم ما زالوا يكتفون في وجوب تعجيل الفعل بأن الله - تعالى - أو رسوله - عليه السلام - أوجبه وألزمه، وفي فساده وعدم إجزائه، أنه نهى عنه، وحظره. والعموم يجري مجرى ما ذكرناه. وما كانوا يطلبون عند المنازعة والمناظرة والمطالبة في ألفاظ العموم التي يحتج بها عليهم إلا المخصصات لها، وقد كان يجب أن يقولوا: هذه ألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص، فكيف يحتج بها في العموم بغير دلالة. وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم التي ما اختلفت، ومعلوم أيضا أن ذلك من شأن التابعين لهم و تابعي التابعين، فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون

الذي ذكرناه، وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك، حتى جرت عادتهم به، وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب، و أما أصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه، وإن اختلفوا في أحكام هذه الالفاظ في وضع اللغة، ولم يحملوا قط ظواهر الالفاظ إلا على ما بيناه، ولم يتوقفوا على الادلة، وقد بينا في مواضع من كتبنا أن إجماع أصحابنا حجة. وقد تعلق من ذهب إلى وجوب الامر بطرق اعتبارية، وطرق سمعية، وهي على ضربين، قرآنية وأخبارية .ونحن نذكر أقوى ذلك شبهة، فإن الذي تعلق به الفقهاء في ذلك لا يكاد ينحصر وينتظم. فأما الطرق الاعتبارية، فأولها قولهم: السيد إذا أمر غلامه بفعل، عقل منه الايجاب، ولذلك يوبخه العقلاء، ويذمونه، إذا خالفه. وثانيها قولهم: لو لم يكن لفظة افعل موضوعة للايجاب، لم يكن للايجاب لفظة موضوعة في اللغة مع الضرورة الداعية إلى ذلك. وثالثها أنه لا

شبهة في تسمية من خالف الامر المطلق بأنه عاص، والمعصية لا تكون إلا في خلاف الواجب .

---

[56]

ورابعها قولهم: إن غاية ما يفعله من يريد الايجاب والالزام أن يقول لغيره افعل. وخامسها أن الامر بشئ بعينه يقتضي أنه حصر المأمور به، و قصره عليه، وذلك يمنع من تعديه وتجاوزه. وسادسها أنه لو لم يقتض الايجاب، لم يكن بعض الوجوه بأن يستفاد به أولى من بعض مع تضادها، فيجب أن يقتضي الوجوب. وسابعها قولهم: إذا كان الآمر لابد من أن يكون مريدا للمأمور به، وإذا أراده، فقد كره تركه، وربما قال بعضهم: إن إرادة الفعل كراهة لضده. وثامنها قولهم: إن الامر بالشئ يقتضي في المعنى النهي عن ضده، كما أن النهي عن الشئ يقتضي الامر بتركه. وتاسعها أن لفظ الامر يجب أن يقتضي ضد ما يقتضيه لفظ النهي في المعنى، وإذا كان النهي يقتضي التحريم، فالامر يقتضي الايجاب .

---

[57]

وعاشرها قولهم: إن الامر لا يخلو من أقسام ثلثة، إما أن يقتضي الايجاب، أو المنع، أو التخيير، والمنع معلوم أنه لا يستفاد بالامر، و إنما يستفاد المنع بالنهي، ولا يجوز أن يفيد التخيير لفقد ألفاظ التخيير، فلم يبق إلا الايجاب. وحادي عشرها قولهم: إذا احتمل لفظ الامر الايجاب والندب، وجب حمله على الايجاب، لانه أعم فوائده، كما يقال في ألفاظ العموم. وثاني عشرها طريقة الاحتياط، وأن حمله على الايجاب أحوط للدين. وثالث عشرها أن الامر لابد له من فائدة، ومحال حمله على الايجاب والندب معا، لتنا في الفائدتين، فلو كانت فائدته هي الندب، لوجب أن يكون متى حمل على الايجاب أن يكون مجازا، وأجمعنا على خلاف ذلك. فأما الطرق القرآنية: فأولها قوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره)، والتحذير يقتضي وجوب الامتثال. وثانيها قوله تعالى: فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت .

---

[58]

وثالثها قوله - تعالى -: وما كان لمؤمن ولا مؤمنة، إذا قضى الله ورسوله أمرا، أن يكون لهم الخيرة من أمرهم. ورابعها قوله - تعالى -: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول. وخامسها قوله - تعالى -: ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم. والطرق الاخبارية: أولها ما روي عن النبي - ص ع - من قوله (لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة) وقد ندب إلى ذلك عند كل صلوة، فثبت أنه أراد الايجاب. وثانيها خبر بريرة حين أشار عليها بمراجعة زوجها، وأنها قالت له - عليه السلام -: أتأمرني بذلك، فقال: إنما أنا شافع، فقالت عند ذلك :فلا حاجة لي فيه، وفرقت بين الامر والشفاعة، وليس ذلك إلا لوجوب الامر .وثالثها قوله - عليه السلام - للاقرع بن حابس وقد سأله عن

---

[59]

الحج: أنه لعامنا هذا أم للابد - فقال - ع -: لا، للابد، ولو قلت: نعم، لوجب، ولو لم تفعلوا، لضللتم. وهذا صريح في أن الامر يقتضي الايجاب. ورابعها توبيخه - ع - أبا سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلوة، فلم يجبه، وقوله - ع - ألم تسمع الله - تعالى - يقول: يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إننا لا نسلم ما ادعيتموه لا حكما ولا علة، لانه ليس كل عبد يستحق

الذم، إذا لم يفعل ما أمره مولاه، ومن استحق الذم منهم فليس العلة في استحقاقه مجرد خلاف الامر، لانا لو فرضنا عبداسمع مجرد الامر من مولاه، وهو لا يعرف العادة العامة، ولا عادة مولاه الخاصة، وفوت منفعة مولاه بمخالفة أمره، فإنه لا يستحق الذم. ولو أمره مولاه بما يختص بمصالح العبد، من غير أن يعود على السيد منه نفع أو ضرر، لما ذمه أحد من العقلاء

---

[60]

إذا لم يفعل، فالحكم الذي قضوا به، نحن نخالف فيه، ثم لو عرف العبد كراهية مولاه لمخالفته، إما بالعادة، أو بشاهد الحال، نحو أن يأمره بأن يسقيه الماء وقد غص بلقمة، فاستحق الذم على خلافه، وما كانت العلة في ذلك ما ادعي من مجرد خلاف الامر، * بل ما ذكرناه. ومما يوضح ما ذهبنا إليه أن الامر لو أفاد الايجاب لامر يرجع إليه، لم يفترق الحال بين الكبير والصغير، والجليل والوضيع فكيف يختص الايجاب بأمر الاعلى للادون، لولا أن ذلك ليس بموجب عن الامر. وإنما يقتضي الايجاب لاسباب عارضة من أحوال و عادات. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: قد وضعوا للايجاب لفظا في اللغة، وهو أوجبت، وألزمت، ومتى لم تفعل استحققت الذم والعقاب، فإذا قالوا: هذه صيغة الخبر، وأردنا ما هو بصيغة الامر، قلنا: هذا

---

[61]

تحكم على أهل اللغة، وإذا اوجبنا أن يضعوا لهذا المعنى لفظا فأي فرق في الانباء عن مرادهم بين ما هو بصيغة الخبر وبين ما هو بصيغة الامر. على أن ذلك يعكس عليهم، فيقال: معنى الندب معقول لهم، فيجب أن يضعوا له لفظا ينبئ عنه، ولا لفظ إلا قولهم: افعل. فإن عدلوا إلى أن يقولوا: قد وضعوا لذلك ندبت، قلنا في الايجاب مثله. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: لا نسلم لكم أن لفظة عاص لا تدخل إلا في الوجوب أو الايجاب، لان من خالف في الشاهد ما ندب إليه أو أرشد إليه يقال: عصى، بل يقال ذلك في المشورة ولا خلاف أنه لا إيجاب فيها .ولفظة عاص لا تفيد فعل قبيح، كما أن إطلاق لفظ مطيع لا يدل على فعل حسن، وإذا أضفنا فقلنا: أطاع الله - تعالى - فهو دال على زيادة على الحسن، فإن الله - تعالى - لا يأمر إلا بما له صفة الوجوب أو الندب، وإذا قلنا: عصى الله - سبحانه - في كذا، فالمعنى أنه خالف أمره وإرادته. وقد يدخل ذلك في الوجوب والندب معا، فإذا

---

[62]

اقترن بذلك ذم أو توبيخ، خلص للاخلال بالواجب. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: ما زدتم على الدعوى، فمن أين قلتم إنه غاية ما يفعله الموجب هي أن يقول: إفعل، ففي ذلك الخلاف، بل إذا أراد الايجاب والالزام قال: أوجبت أو ألزمت أو إن لم تفعل ذممتك. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: هذه عبارة موهمة، فما مرادكم بقولكم: حصره وقصره، أتريدون أنه أراد المأمور بعينه دون غيره، فهو مسلم، ولا إيجاب في ذلك أم تريدون أنه حصره على وجوبه ففيه الخلاف، ولصاحب الندب أن يقول: حصره وقصره على أن ندب إليه. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: هيهنا وجه معقول مستفاد من مطلق الامر، وهو دلالته على أن الآمر مريد للفعل، وإذا كان الآمر حكيما، إستفدنا كون الفعل عبادة، ومما يستحق به الثواب، وهذه فائدة معقولة. ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا: لو كان الآمر بالشئ إذا أراده فلا بد من كونه كارها لتركه، لوجب أن تكون النوافل كلها واجبة ولا حقة بالفرائض، والذي يدل على أنه - تعالى - أمر بالنوافل أنه لا خلاف

---

[63]

في وصفنا فاعلها بأنه مطيع لله تعالى، والطاعة إنما هي إمتثال الامر أو الارادة. ولا خلاف في أنه - تعالى - رغب في النوافل، وذلك يقتضي كونها مرادة لله تعالى. ولا خلاف أيضا في أن النوافل كالفرائض في تناول التكليف لها، وذلك يقتضي كونه - تعالى - مريدا لها. وقوله - سبحانه - (إن الله يأمر بالعدل والاحسان) دليل على أن النوافل مأمور بها، لان الاحسان له صفة النفل دون الوجوب. فأما من ذهب إلى أن نفس إرادة الفعل تكون كراهة لتركه، فقوله يفسد بما ذكرناه في النوافل. ولانه محال أن يكون الشئ بصفة ضده، وما كون الارادة كراهة إلا ككون العلم جهلا، والقدرة عجزا. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا :من أن الامر بالشئ نهي عن ضده، سنبين بطلان هذه الشبهة في باب مفرد على أن ذلك ينقض بالنوافل. ويقال فيما تعلقوا به تاسعا: ما أنكرتم أن يكون الامر يقتضي ضد ما يقتضيه النهي فيما يجوز أن يدل عليه الامر والنهي، والامر إذا

دل على كون الآمر مريدا للفعل، فالنهي يدل على أنه كاره له، والتحريم ما علمناه في متناول النهي إلا بواسطة، وهي أن الله - تعالى - إذا نهى عن فعل، فلا بد من كونه كارها له، وهو - تعالى - لا يكره إلا القبيح، والقبيح محظور محرم، وهذا الاعتبار ليس بموجود في الامر، لانه إذا أمر بشئ، و أراده، فلا بد من كونه طاعة ومما يستحق به المدح والثواب، وما هو بهذه الصفة ينقسم إلى واجب وندب، فلا يجب أن يقطع على أحدهما، وما يكرهه - تعالى - فهو غير منقسم، ولا يكون إلا قبيحا فافترق الامران. ويقال لهم فيما تعلقوا به عاشرا: قد أخللتم في القسمة بقسم، و هو مذهبنا، ونحن نعلم أن * الترغيب في الفعل وجه معقول كالالزام وليس كونه ندبا يقتضى التخيير، لان التخيير إنما يقتضي المساواة بين الشيئين المخير بينهما، وليس الندب مساويا لتركه فيكون التخيير بينهما. ويقال لهم فيما تعلقوا به حادي عشر: قد اقتصرتم على دعوى، فمن أين قلتم: إنه يجب حمله على أعم الفوائد وما الفرق بينكم، وبين من

يقول بل يجب حمله على اليقين وهو الاقل في الفائدة، وذلك هو الندب. وإنما يسوغ ما قالوه، إذا كان اللفظ يتناول الجميع تناولا واحدا، فأما إذا كان محتملا، وما يحتمله كما لمتضاد، فما ادعاء الاعم إلا كادعاء الاخص. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانى عشر: الذي ذكرتموه ضد الاحتياط، لانه يقتضي أفعالا قبيحة، منها اعتقاد وجوب الفعل، وذلك جهل، وعزم على أدائه على هذا الوجه، وهو أيضا قبيح. ولا بد من أن يعتقد هذا الفاعل قبح ترك هذا الفعل، فيكون جهلا ثانيا. وربما كرهه، فيكون قبيحا زائدا. فما هذه حاله، كيف يكون إحتياطا. وليس يجري ذلك مجرى من ترك صلوة من خمس صلوات من غير أن يعفها بعينها، والقول في إيجاب كل الصلوات عليه، لان ذلك يقتضي دخول ما أخل به في جملة ما فعله، من غير فعل قبيح وقع منه. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالث عشر: إنا قد بينا أن الامر يفيد كون الآمر مريدا للفعل، وليس يفيد في الافعال حكما على وجه، فالندب

كالواجب في معنى دلالة الامر، وهو أن الآمر مريد للفعل، فإذا قامت دلالة على وجوبه، فإنما هي دالة على أن تركه مكروه، وذلك لا يوجب كونه مجازا، لان دلالته وهو واجب، كدلالته وهو ندب فيما يرجع إلى الامر به. وبعد، فإن كل لفظ مشتركة بين أمرين على سبيل الحقيقة، لا يجب أن تكون مجازا في كل واحد منهما، إذا أريد بها كسائر الالفاظ المشتركة مثل عين ولون. ويقال لهم في أول ما تعلقوا به من القرآن: أول ما نقوله: أنه لو ثبت في القرآن أو السنة ما يدل على وجوب المأمور به، لم يكن ذلك نافعا لمخالفنا، ولا ضارا لنا، لاننا لا ننكر على الجملة أن يدل دليل على وجوب الامر، وإنما ننكر أن يكون ذلك يجب بوضع اللغة. وإنما نتكلم فيما إستدلوا

به من قرآن أو سنة على وجوب الامر، لا لانه إن صح، قدح فيما أصلناه، وإنما نتكلم فيه لانه

---

[67]

لا يدل على المقصود. وهذه جملة يجب أن تكون محصلة مراعاة. ثم نقول : اقتران الوعيد بهذا الامر هو الدلالة على وجوبه، فمن أين لكم أن الامر المطلق يدل على الوجوب. ثم إن المراد ظاهر، وهو أنه أراد الخلاف على الرسول - عليه السلام - على سبيل جحد النبوة، بدلالة أول الآية بقوله - تعالى - (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا)، وهذا إنكار على من لم يلتزم الانقياد له لاجل النبوة، ولا محالة إن خلافه على هذا الوجه كفر. وبعد، فان مخالفة الامر هو ضد الموافقة، وفعل ما ندب إليه على وجه الوجوب مخالفة له، كما أن فعل ما أوجبه مقصودا به إلى الندب مخالفة أيضا، والآية تضمنت التحذير من المخالفة فمن أين لهم وجوب ما أمر به، حتى يكون من فعله على غير هذا الوجه مخالفا. فعلم أن ظاهر الآية مشترك بيننا وبينهم، وأنه لا حجة فيها لهم. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: ليس المراد بالقضاء هيهنا الامر المطلق، بل الالزام، كما نقول: قضى القاضي بكذا وكذا، بمعنى حكم و ألزم، ولهذا لا تسمى الفتوى قضاء .

---

[68]

والكلام فيما تعلقوا به ثالثا، كالكلام في هذه الآية، فلا معنى لاعادته .ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا، من قوله - تعالى - (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول): إن هذا أمر، والخلاف فيه نفسه، فكيف يستدل به على نفسه. والطاعة هي إمتثال الامر، وقد بينا أن الطاعة تدخل في الندب والايجاب جميعا، فكيف يعقل من الظاهر أحدهما. وأيضا فإن الطاعة هي إمتثال الامر على الوجه الذي تعلق به الامر إما بإيجاب أو ندب، حسبما مضى من الكلام في المخالفة، فمن أين لهم أن أمره على الوجوب، حتى يكون من فعله على هذا الوجه مطيعا له، وإلا كان على الندب، وطاعته إنما هي فعله على هذا الوجه. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا :إنا قد بينا أن المعصية قد تدخل في الندب كما تدخل في الواجب، وأنه قد يكون عاصيا لمخالفة الامر على وجه لا يستحق * به الوعيد، فيجب أن تحمل الآية لاجل الوعيد على مخالفة الامر الواجب. ويقال لهم في أول الطرق الاخبارية: إنه ليس يجوز أن يثبت

---

[69]

حكم الامر في وجوب أو ندب وهو أمر معلوم، بأخبار الآحاد التي لا توجب إلا الظن. وبعد، فإن قوله - عليه وآله السلام -: لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة، لو تجرد، ما علمنا به الوجوب، لكنا لما علمنا أن السواك مندوب إليه، كان ذلك قرينة في أنه أراد الوجوب. ويقال لهم في خبر بريرة: أكثر ما فيه التفرقة بين الامر والشفاعة وبينهما تفرقة وإن لم يكن لاجل وجوب الامر، وهي أن الامر منه - عليه السلام - يتعلق بالديانات والعبادات، والشفاعة ليست كذلك، لانها تكون في المنافع الحاضرة العاجلة، وفي الاغراض الدنياوية. وأما خبر الاقرع بن حابس، فإنه لم يسئل عن مطلق الامر، وإنما سأل عن تكرار ما ثبت وجوبه، وهو الحج، فأجاب - ص ع - بإنه لو قال نعم، لوجب، لان قوله نعم يكون بيانا، وبيان الواجب واجب .

---

[70]

وأما الجواب عن خبر أبي سعيد الخدري، فإن دعاء الرسول بخلاف أمره، لان إجابة دعائه واجبة ولذلك صح أن يأمره لمكان الاجابة بقطع الصلوة، ومثل ذلك لا يصح

في الامر. والدعاء هو أن يناديه: يا فلان، فيجب عليه الاجابة، والامر أن يقول له: إفعل، و قد بينا أنه متردد بين الندب والايجاب. وقد تعلق من قطع في مجرد الامر على أن المراد به الندب بأن قال إذا كان الامر من الحكيم لا بد من أن يريد المأمور به، ولا بد من كونه مع الحكمة، مما له مدخل في العبادة وإستحقاق الثواب، فيجب أن يكون ندبا، لانه أقل أحواله، وما لا بد منه، وإنما يكون واجبا إذا علمنا كراهة الترك. فيقال لهم: هذا الذي قدمتموه صحيح، لكنكم بنيتم عليه ما لا يليق به، فمن أين لكم أنه إذا أراد المأمور به، فإنه لم يكره

تركه، وأنتم لا تستفيدون من مطلق الامر حكم الترك، وإنما تستفيدون أن الامر مريد للمأمور به. وقولكم: نحمله على أقل أحواله، تحكم، ولم يجب ذلك، ومن الجائز أن يكون هذا الآمر مع أنه مريد للمأمور به، كارها لتركه، كما أنه من الجائز أن لا يكون كارها لتركه، فالقطع على أحد الامرين بغير دليل ظلم .فإن قالوا: لو كره الترك، لبينه. قلنا: ولو لم يكن كارها، لبينه فإن قالوا :الاصل في العقل كون الفعل والترك جميعا غير مرادين ولا مكروهين، فإذا تعلق الامر بأحدهما، علمناه مرادا، وبقي الترك على ما كان عليه، فلو تغيرت حاله، وصار قبيحا، ومما يجب أن يكرهه الحكيم، وجب على المخاطب بهذا الامر أن يبين ذلك من حاله، فإن البيان لا يتأخر عن حال الخطاب. وهذا الذي حكيناه أقوى ما يمكن أن يتعلق به في نصرة مذهبهم. والجواب عن ذلك أنا لا نسلم - أولا - أن الفعل والترك جميعا

كانا في العقل سواء في أنهما غير مرادين ولا مكروهين، لانه إذا أمرنا بالصلوة مثلا، فقد أمرنا بفعل كان في العقل - لولا هذا الامر - محظورا، وكان تركه واجبا، لانه إدخال مشقة وكلفة على النفس بغير فائدة، فإذا قال لنا صلوا، فقد دل ذلك على أن للصلاة صفة زائدة على حسنها، يستحق بها المدح والثواب، ولا بد من أن يكون صفة ترك الصلاة الذي كان في العقل واجبا، قد تغيرت عند ورود هذا الامر، وتغيرها ينقسم إلى أن يكون مكروها، فيكون الفعل واجبا، وإلى أن لا يكون مرادا ولا مكروها، فيكون الفعل ندبا، وإلى أن يكون مرادا، فيكون مخيرا بين الفعل والترك، فثبت بهذه الجملة أنه لا يجوز مع ورود الامر بهذه العبادات أن تبقى في تروكها على الاصل العقلي، بل لا بد من تغيره على ما بيناه. على أنا لو سلمنا أن حكم الترك في أصل العقل ما ذكروه، لكان إنما يجب البيان في وقت الحاجة، لا في وقت الخطاب، على ما سنبينه في موضعه من هذا الكتاب بمشية الله - تعالى - وعونه، فلو قال

الحكيم لغيره افعل كذا وكذا غدا أو بعد شهر، لما وجب أن يبين له حكم الترك في هذا الوقت، وليس بوقت للحاجة، وأنتم لا تفرقون في حمل الامر على الندب بين أن يكون على الفور أو على التراخي. وهذه جملة كافية في الاطلاع على سر هذا الباب فليحسن تأملها. فصل في حكم الامر الوارد بعد الحظر اعلم أن أكثر المتكلمين * في أصول الفقه أطبقوا على أن الامر الوارد بعد الحظر يقتضي الاباحة وإطلاق الحظر الذي تقدم، وإن كانوا يذهبون إلى أنه لو انفرد، وكان مبتدأ، اقتضى الوجوب ولسنا ندري ما السبب في إستمرار هذه الشبهة الضغيفة .والصحيح أن حكم الامر الواقع بعد الحظر هو حكم الامر المبتدأ، فإن كان مبتدأه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين، فهو كذلك بعد الحظر. والذي يدل على ذلك أن الامر إنما يدل على ما يدل عليه، لامر يرجع إلى كونه أمرا، وإذا كانت هذه الصفة لا تتغير بوقوعه بعد الحظر،

---

[74]

فدلالته يجب ألا تتغير. وأيضا فإن الحظر العقلي آكد من السمعي، وقد علمنا أن ورود الامر بعد الحظر العقلي لا يمنع من إقتضائه الوجوب، وكذلك وروده بعد الحظر الشرعي. وبعد، فإن كونه محظورا لا يمنع من وجوبه أو كونه ندبا بعد هذه الحال، وإذا كان لا يمنع من ذلك، لم تتغير الدلالة. فإن قيل: ورود الامر بعد الحظر يقتضي إطلاق الحظر، قلنا: لا شبهة في ذلك غير أن إطلاق الحظر يكون بالايجاب والندب، كما يكون بالاباحة، فمن أين أنه يقتضي إطلاق الحظر من غير زيادة على ذلك. وإعتلالهم بأنهم لم يجدوا في الكتاب أمرا واردا بعد الحظر إلا و يقتضي الاباحة المحضة، باطل لان الوجود إذا صح ليس بدلالة لانه يمكن خلاف ما استمر عليه الوجود، ولانا لا نسلم ذلك أيضا، لان الله - تعالى - يقول: ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله، وحلق الرأس هيهنا نسك، وليس بمباح صرف .

---

[75]

فصل في أن الكفار مخاطبون بالشرايع وهل يدخل العبد والصبي في الخطاب ؟ الصحيح أن الكفار مخاطبون بالعبادات الشرعية، وذهب كثير من المتكلمين وأكثر الفقهاء إلى أنهم غير مخاطبين. وفائدة الخلاف في هذه المسألة وإن كانوا متفقين على أن الكفار مع عقابهم على كفرهم لا نطالبهم بفعل العبادات الشرعية - أن من قال: إنهم مخاطبون، يذهب إلى أنهم يستحقون مع عقابهم على الكفر العقاب من الله - تعالى - على الاخلال بهذه العبادات، ومنا الذم على ذلك، ومن ذهب إلى أنهم غير مخاطبين، يلزمه ألا يستحقوا عقابا ولا ذما على الاخلال بالعبادات. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أشياء: أولها أن الاعتبار في دخول المكلف في التكليف إنما هو بشيئين: أحدهما صفة المكلف، والآخر صفة الخطاب، وقد علمنا أن الكافر كالمؤمن في إستيفاء شروط التكليف، لانه يتمكن من أن

---

[76]

يؤمن فيصح وقوع جميع العبادات منه، فصحة تكليفه العبادات كصحة تكليفه نفس الايمان والاسلام. وأما إعتبار صفة الخطاب، فإنه إذا كان مطلقا ومتوجها إلى الناس، دخل الكافر فيه لتناوله إياه. ومنها أن الكفار لو لم يتعبدوا بالشرائع، لكانوا معذورين في تكذيب النبي - ص ع - والامتناع من تصديقه، لان الغرض في إيجاب تصديقه - عليه السلام - هو المعرفة بشرائعه، كما أن الغرض في بعثته هو أداؤه الشرائع، فمن لم يكلف ما هو الغرض في إيجاب التصديق، لا يجوز أن يكون مكلفا بالتصديق، ولا خلاف في وجوب تصديقه - ع - على كل الكفار. ومنها أنه لا خلاف في أن الكفار يحدون على الزنا على وجه العقوبة والاستحقاق، فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرعيات، لم يستحقوا العقوبة على فعل القبائح منها .وليس لهم أن يقولوا إنما عوقب

---

[77]

على أنه لم يخلص نفسه من الكفر، فيعرف قبح الزنا، لان هذا تصريح بأنه يعاقب على كفره لا على الزنا، وهذا يوجب أن يعاقبه وإن لم يزن. وقد كان شيخ من متقدمي أصحاب الشافعي، وقد إستدللت بهذه الطريقة، قال لي: فأنا أقول: إن الكفار مخاطبون من الشرائع بالتروك دون الافعال، لان الافعال تفتقر إلى كونها قربة، ولا يصح ذلك مع الكفر، والتروك لا يفتقر إلى ذلك. فقلت له: هذا - والله - خلاف الاجماع، لان الناس بين قائلين، قائل يذهب إلى أن الكفار مخاطبون بكل الشرائع من غير تفرقة، وقائل يذهب إلى أنهم غير مخاطبين بالكل، فالفصل بين الامرين خلاف الاجماع. ثم إن القربة معتبرة في تروك هذه القبائح، كما أنها معتبرة في الافعال الشرعية، لانا إنما أمرنا بأن نترك الزنا ولا نفعله قربة إلى الله - تعالى -، فمن لم يتركه لذلك، * لا يستحق مدحا ولا ثوابا،

[78]

ولا يكون مطيعا لله - تعالى -، ولا ممتثلا لامره، فالقربة إذا لم تصح من الكافر وهو كافر، لم يجز أن يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا .ومنها قوله - تعالى - حاكيا عن الكفار: ما سلككم في سقر. قالوا: لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين، وكنا نخوض مع الخائضين، وكنا نكذب بيوم الدين، وهذا يقتضي أنهم عوقبوا مع كفرهم على أنهم لم يصلوا، وهذا يقتضي كونهم مخاطبين بالصلوة. وليس لاحد أن يقول: أي حجة في قول أصحاب النار، و لعل الامر بخلاف ما قالوه، وذلك أن جميع معارف أهل الآخرة ضرورية، فلا يجوز أن يعتقدوا جهلا، وهم ملجؤن إلى الامتناع من فعل القبيح، فلا يجوز أن يقع منهم كذب، ولا ما جرى مجراه. وليس له أن يحمل قوله - تعالى -: لم نك من المصلين، على

[79]

أن المراد لم نكن من أهل الصلوة والايمان. وذلك أن هذا يقتضي التكرار للمعنى الواحد، لان قوله - سبحانه -: وكنا نكذب بيوم الدين، يغنى عن أن ينفي أن يكونوا من أهل الصلوة والايمان. و أيضا فإن الظاهر من قول القائل: لم أك مصليا، نفي فعل الصلوة، دون الايمان بها. وقد تعلق من خالفنا بأن الكافر لا يصح منه مع كفره شئ من العبادات، فيجب أن لا يكون مخاطبا بها، كما لو كان عاجزا أو ممنوعا. والجواب عن ذلك أن الكافر تصح منه العبادات، بأن يقدم الايمان عليها، ثم يفعلها، وجرى مجرى المحدث الذي هو مخاطب بالصلوة، وإن لم تصح منه مع الحدث، لكنه يقدر على تقديم إزالة الحدث ثم فعل الصلوة. ويجب على هذا أن لا يكون القاعد مخاطبا بالصلوة، ولا القائم أيضا إليها، لانه لا يتمكن في الحال الثانية من جميع أركان الصلوة، وإنما يقع منه على ترتيب. والعاجز أو

[80]

الممنوع لا يشبه الكافر، لانه لا يتمكن من إزالة عجزه أو منعه، والكافر متمكن من إزالة كفره. وقد تعلقوا أيضا بأن الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات، لوجب متى اسلموا أن يلزمهم قضاء ما فات منها، وقد علم خلاف ذلك .والجواب: أن القضاء لا يتبع في وجوبه وجوب المقضي، بل هو منفصل عنه، وقد يجب كل واحد من الامرين وإن لم يجب الآخر، ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم وإن لم يكن الاداء عليها واجبا، والجمعة إذا فاتت لا يجب قضاؤها، وإن وجب أداؤها، فما المنكر من وجوب العبادات على الكفار، وإن لم يجب عليهم قضاء ما فات منها ؟. وأقوى ما يعترض به هيهنا شبهة قولهم: ما ذكرتموه إنما يتم في العبادات المختصة بأوقات، فأما الزكوة فالاوقات كلها متساوية في أن فعلها فيها هو الاداء لا قضاء، ولا خلاف في أن الكافر إذا

[81]

أسلم، وقد حال الحول على ما له وهو قدر النصاب، أن الزكوة عن الماضي لا تجب عليه. والجواب الصحيح أن الزكوة وجبت، ثم سقطت بالاسلام لان الاسلام على ما روي في الخبر يجب كل ما تقدمه. وأما العبد فيدخل في الخطاب، إذا تكامل شروطه في نفسه، وكان ظاهر الخطاب يصح أن يتناوله. وإنما يكون الخطاب بهذه الصفة، إذا لم يكن مقيدا بالحرية، أو يتعلق بالاملاك، لان العبد لا يملك، والعبد في هذه القضية كالحر، وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع من وجوب العبادات عليه، لان المولى إنما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عبادة، فأوقات العبادات مستثناة من ذلك .

[82]

ودخول المرأة في الخطاب كدخول الرجل. والصحيح أنها تدخل بالظاهر ومن غير حاجة إلى دليل في خطاب المذكر، لان قولنا (القائمون) عبارة عن الذكور والاناث، إذا إجتمعا، كما أنه عبارة عن الذكور، على الانفراد. وليس يمنع من دخول المؤنث تحت هذا الصيغة أنهم خصوا المؤنث بصيغة أخرى، لان تلك الصيغة خص بها المؤنث، إذا انفرد، ومع الاقتران بالذكر، لا بد من الصيغة التي ذكرناها .وأما الصبي فإن كان في المعلوم أنه يبلغ، وتتكامل له شروط التكليف، فالخطاب يتناوله على هذا الوجه، وهو داخل في قوله - تعالى -: أقيموا الصلوة، لان الخطاب لا يتجدد بتجدد كمال هذا الصبي وبلوغه، وفي حال الطفولية لا يتعلق عليه خطاب بفعل في هذا الوقت، لا فيما يتعلق ببدن، ولا بمال، لانه في حال الصبا ليس من أهل الافعال. ومعنى القول بأن الخطاب يتعلق بماله، أن وليه مخاطب بما يفعله في ماله من أخذ أرش متلف وقيمة جناية وما جرى مجرى ذلك .

[83]

فصل في هل الامر بالشئ أمر بما لا يتم إلا به اعلم ان كل من تكلم في هذا الباب أطلق القول بأن الامر بالشئ هو بعينه أمر * بما لا يتم ذلك الشئ إلا به، والصحيح أن يقسم ذلك، فنقول: إن كان الذي لا يتم ذلك الشئ إلا به سببا، فالامر بالمسبب يجب أن يكون أمرا به، وإن كان غير سبب، و إنما هو مقدمة للفعل وشرط فيه، لم يجب أن يعقل من مجرد الامر أنه أمر به. والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه، وليس يجوز أن يفهم منه وجوب غيره مما لم يتناوله اللفظ إلا بدليل غير الظاهر، لانه إذا قال صل فالامر يتناول الصلوة، و الوضوء الذي ليس بصلوة إنما نعلم وجوبه بدليل غير الظاهر. ومما يوضح ذلك أن الامر في الشريعة قد ورد على ضربين: أحدهما يقتضي إيجاب الفعل دون إيجاب مقدماته، نحو الزكوة والحج، فإنه لا يجب علينا أن نكتسب المال لتحصيل النصاب، أو لنتمكن

[84]

به من الزاد والراحلة، بل متى إتفق لنا النصاب، وحال عليه الحول، وجبت الزكوة، وكذلك في الزاد والراحلة. والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل، كما يجب هو في نفسه، وهو الوضوء للصلوة، وما جرى مجراها، وإذا انقسم الامر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسما واحدا. فإذا قيل: مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته، فأما ما كان مشروطا منه بصفة كالزكوة والحج فلا يجب ذلك فيه، قلنا :هذه دعوى، ما الفرق بينكم، وبين من عكسها، فقال: إن مطلق الامر يقتضي إيجابه دون غيره، فإذا علمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة، علمناه بدليل خارج عن الظاهر. والصحيح أن الظاهر يحتمل الامرين إحتمالا واحدا، وإنما يعلم كل واحد منهما بعينه بدليل. فان تعلقوا بالسبب والمسبب، وأن إيجاب المسبب إيجاب للسبب لا محالة .

[85]

قلنا هو كذلك، والفرق بين الامرين أنه محال أن يوجب علينا المسبب بشرط إتفاق وجود السبب، وإنما فسد ذلك، لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب، إلا لمنع، ومحال أن يكلفني الفعل بشرط وجود الفعل، وليس كذلك مقدمات الافعال، لانه يجوز أن يكلفني الصلوة بشرط أن أكون قد تكلفت الطهارة، كما جرى ذلك في الزكاة والحج، فبان الفرق بين الامرين. وإذا كان إيجاب المسبب إيجابا لسببه، فإباحة المسبب إباحة للسبب. وكذلك تحريمه. وفي الجملة أحكام المسبب لا بد من كونها متعدية إلى السبب، فأما أحكام السبب في إباحة أو حظر أو إيجاب فغير متعدية إلى

المسبب، لانه يمكن مع وجود السبب المنع من المسبب. فصل في أن الامر بالشئ ليس بنهي عن ضده لفظا ولا معنى اعلم أنه من البعيد أن يذهب محصل إلى أن لفظ الامر

يكون نهيا عن ضده، لان الامر مسموع، وما يدرك لا يجب أن يقع فيه خلاف بين العقلاء مع السلامة، وما يسمع من قول القائل: افعل، لا تفعل. وإنما الخلاف في أنه هل يجب ان يكون الآمر في المعنى ناهيا عن ضد ما أمر به، والمجبرة يبنون ذلك على أن إرادة الشئ كراهة لضده، وكراهته إرادة لضده. والفقهاء يقولون: إن الموجب للشئ يجب أن يكون حاظرا لضده، وهذا معنى النهي. وفيهم من يقسم، ويقول :إذا لم يكن للفعل إلا ضد واحد، فالامر بأحدهما نهي عن الآخر، والنهي عن أحدهما أمر بالآخر، وإذا كانت له أضداد كثيرة، لم تجب فيه هذه القضية. وقد دللنا فيما تقدم على ما يبطل هذا المذهب، وبينا أن الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمأمور به، وأنه ليس من الواجب أن يكره الترك، بل يجوز أن يكون مريدا له، أو لا مريدا ولا كارها. وهذا كله يسقط بالنوافل، فإن الله - تعالى - قد أمر بها، وما نهى

عن تروكها ولا كره أضدادها، وكون نفس الارادة كراهة قد بينا فساده، وأنه يؤدي إلى انقلاب الجنس. فإن قيل: أفيجب عندكم في الامر إذا كان بفعل واجب أن يكون الآمر به كارها لتركه. قلنا: لا يجب ذلك، ولهذا جاز عندنا أن يجتمع الضدان بل الاضداد في الوجوب، ألا ترى أن المصلي في آخر الوقت هو مخير بين أن يصلي في أي زوايا البيت شاء، والصلوة في الزوايا متضادة، وكل واحد يقوم مقام الآخر في الوجوب، مع التضاد. فإن قدرنا أنه لا ينفك عن الواجب إلا بفعل واحد أو أفعال فذلك محرم عليه، لان الواجب المضيق هو الذي ليس له أن يخل به، فكل فعل لا يكون مخلا بالواجب إلا به، ولا ينفك مع الاخلال منه، فلا بد من كونه محظورا. وأما النهي، فيقتضي أن لا يفعل المكلف ذلك المنهي عنه، وأضداد هذا الفعل موقوفة على الدليل، فإن كان المكلف لا ينفك متى لم يفعل، من أمر واحد، فهو واجب عليه بلا شبهة، لان ما أوجب مجانبة الفعل

المحرم، وأن * لا يفعله، يقتضي فعل ذلك. ومما يبين فساد مذهب من ذهب إلى أن الامر بالشي ء في المعنى نهي عن ضده، أن الله تعالى قد كره الزنا وأراد الصلوة، وأمر بالصلوة ونهى عن الزنا، وهذا يقتضي أن يكون الفعل الواحد الذي هو قعوده عنهما مرادا مكروها، أو مأمورا به منهيا عنه. وكان يجب أيضا أن يكون أحدنا متى أراد خروج الغاصب من أحد بابي الدار، أن يكون كارها لخروجه من الباب الاخر، كما يكره تصرفه في الدار، وفساد ذلك ظاهر. فصل في الامر بالشئ على وجه التخيير اعلم أن الصحيح ان الكفارات الثلاث في حنث اليمين واجبات كلهن، لكن على جهة التخيير، بخلاف ما قاله الفقهاء من أن الواجب منهن واحدة لا بعينها، وفي كشف المذهب هيهنا وتحقيقه إزالة للشبهة فيه. ونحن نعلم أن تكليفه تعالى للشرائع تابع للمصلحة و الالطاف، وليس يمتنع أن يعلم في أمر معين أن المكلف لا يصلح في

دينه إلا عليه، وأنه لا يقوم غيره في ذلك مقامه، فلا بد من إيجابه على جهة التضييق. وغير ممتنع أن يعلم في أمرين أو أمور مختلفة أن كل واحد في مصلحة

المكلف في دينه كالآخر من غير ترجيح، فلا بد و الحال هذه من الايجاب على طريقة التخيير، للتساوي في وجه المصلحة، والشاهد يقضي بما ذكرناه، لان أحدنا إذا أراد مصحلة ولده، وعلم، أو غلب في ظنه أنه لا يصلح إلا بان يفعل به فعلا مخصوصا، وجب ذلك الفعل معينا، وإذا غلب في ظنه تساوي فعلين أو أفعال في مصلحته، كان مخيرا فيها. والقول بوجوب بعض ذلك دون بعض كالمتناقض. وأقوى ما دل على ما ذكرناه أن الكفارات الثلاث متساوية في جميع الاحكام الشرعية، لان كل واحدة منها يقوم مقام الاخرى في براءة ذمة المكلف وإسقاط الحنث عنه، وكل حكم شرعي لواحدة منها فهو للاخرى، فلا يجوز مع التساوي في الاحكام أن يختلف في الصفة، لان إختلاف الصفات يقتضي اختلاف الاحكام،

---

[90]

من حيث كانت الاحكام صادرة عن الاحوال والصفات، فكيف يجوز أن يكون الواجب من الكفارات واحدة، وأحكام الكل الشرعية متساوية متعادلة، وهل ذلك إلا مناقضة. ولو جاز أن يتساوى أمور في الاحكام، ويختص الوجوب بأحدها، جاز أن يتساوى أمور في كونها مفسدة في الدين، وتكون مختلفة في القبح أو التحريم و الحظر. وأي فرق بين القول بأن الواجب من الكفارات واحدة، و الكل متساو في الاحكام، وبين القول بأن المحظور من أمور متساوية في المفسدة هو واحد لا بعينه. ومما يستدل به ان الواجب من الكفارات لو كان واحدا لا بعينه، لوجب أن يجعل الله - تعالى - للمكلف طريقا إلى تمييزه قبل أن يفعله، لان تكليفه أن يفعل واحدا لا بعينه من جملة ثلاث يجري مجرى تكليفه ما لا يطاق .

---

[91]

وليس لهم أن يقولوا: أي حاجة به إلى التمييز، وأي شئ فعله كان الواجب، وذلك أن الامر إذا كان على ما ذكروه، فهو تصريح بوجوب الثلاث، لانه إذا كان أي شئ فعله منها فهو الواجب، فهل هذا إلا تصريح بأن الكل واجب. فإن قالوا :ليس يمتنع أن يكون إختيار المكلف له علما على وجوبه وتعينه، قلنا: هذا يؤدي إلى مذهب مويس بن عمران، في أن الله - تعالى يكلف العبد أن يختار ما يشاء من العبادات، ويكون مصلحة بإختياره، لان الله - تعالى - علم أنه لا يختار إلا الصلاح من غير أمارة مميزه متقدممة. ويلزم عليه أن يكلف تمييز نبي صادق مما ليس بنبي من غير أمارة ولا دلالة مميزة متقدمة. وبعد، فإن إختيار المكلف إنما يكون تابعا لاحوال الفعل وصفاته، و لا تكون أحوال الفعل تابعة لاختيار المكلف وإرادته، ألا ترى أن وجوب الفعل هو الداعي إلى إختياره له على غيره، فيجب أن يتقدم العلم بالوجوب على الاختيار، ولا يجعل الاختيار متقدما على الوجوب .

---

[92]

وبعد، فليس يخلو الاختيار من أن يكون مؤثرا في وجود الفعل، أو مؤثرا في حصول الصفة التي لاجلها كان مصلحة في الدين، والاول، هو الصحيح، والثاني باطل، لان كونه مصلحة لا يجوز أن يؤثر فيه حال القادر، لان حال القادر لا يؤثر إلا في مجرد الوجوب، ألا ترى أن ما أوجبه الله - تعالى - من الفعل المعين لا يؤثر حال القادر في الصفة التي لاجلها كان واجبا، بل في مجرد الوجود، فكذلك الواجب على جهة التخيير. فإذا قالوا: أليس قد يصح البيع لقدر مخصوص من الكيل من جملة صبرة، ويتعين باختيار القابض وقت القبض، فكيف أخلتم أن يكون للاختيار مدخل في التعيين *. قلنا: إنما أنكرنا أن يكون للاختيار مدخل في المصالح الدينية ووجوب الواجبات منها، فأما ما لا يتعلق بالمصالح الدينية من المعاملات

---

[93]

فقد يجوز أن يتعين عند القبض بالاختيار. ومما يدل أيضا أنه لو كان الواحدة من الكفارات هو الواجب لا بعينه، لما صح القول بأن للمكفر أن يكفر بأي الثلاث شاء. وأيضا فإن الواجب وإن لم يتعين للمكفر، فإن الله - تعالى - يعلمه، لانه يعلم ما الذي يكفر به المكفر من جملة الثلاث، فيجب على هذا القول أن يكون الله - تعالى - موجبا لذلك بعينه، ولو كان كذلك لما اجتمعت الامة على أنه لو كفر بغيره، لاجزأه، كما لا يجوز أن يجزيه، لو كفر برابع. وليس لهم أن يقولوا: جوازه عند الامة لا يدل على وجوبه، لانه قد يجزى ما ليس بواجب على الواجب كالطهارة قبل دخول الوقت، و ذلك أنهم لما أجمعوا على جواز ما لم يكفر به وإجزائه، فقد أجمعوا على أنه كان يجزي على وجه لا فرق بينه وبين ما اختاره. وقد تعلق من خالفنا بأشياء: منها أن القول بالتخيير يؤدي إلى أن يكون المكلف مخيرا

بين عبيد الدنيا كلها، وكذلك الكسوة والاطعام، وذلك فاسد. ومنها أنه - تعالى - لو نص على أني أوجبت واحدا لا بعينه، لكان هو الواجب، فكذلك إذا خير فيه، لان المعنى واحد. ومنها أنه لو فعل الكل، لكان الواجب واحدا بإجماع، فكذلك يجب أن يكون الواجب واحدا قبل أن يفعل. ومنها أن الجميع لو وجب على جهة التخيير، والجمع بين الثلاث ممكن، لوجب أن يكون واجبة على سبيل الجمع، كما أن ما نهي عنه تخييره كجمعه. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إن التخيير لا يكون إلا بين أمور تدخل في الامكان، فالمكفر مخير بين عتق من يتمكن من عتقه في الحال، وكذلك القول في الاطعام والكسوة، فإذا لم يملك المكفر إلا رقبة واحدة، زال التخيير في الرقاب، لانه لا يجوز

أن يكون مخير بين عتق عبد يملكه وبين عتق عبد لا يملكه، و لهذا نقول: أنه متى ضاق وقت الصلوة، فالمصلى مخير بين البقاع المتقاربة دون المتباعدة، وإذا كان الوقت واسعا، جاز أن يتعدى التخيير إلى الاماكن المتباعدة. على أن هذا المعترض يلزمه أن يكون المكفر مأمورا بعتق واحد من عبيد الدنيا كلها، وكذلك في الاطعام والكسوة، فليس ينفصل من ذلك إلا بمثل ما ذكرناه من إعتبار الطاقة والامكان. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: ومن الذي يسلم لكم جواز أن ينص الله - تعالى - على أني أوجبت واحدا لا بعينه ؟ أو ليس قد بينا أن ذلك لا يصح في التكليف، وبينا أيضا أن الامور المتساوية في وجه المصلحة لا يجوز أن يوجب بعضها دون بعض ؟. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إنا لا نقول فيما فعله :أنه واجب إلا على وجه دون وجه، ولا بد من تفصيل بيان هذا الجملة، فنقول: إن قولنا: واجب، قد يطلق، وقد يضاف: فإذا أطلق، أفاد وقوعه

على وجه الوجوب، ولم يجز إجراء هذه العبارة على المعدوم إلا مجازا وإتساعا، ويجري (واجب) في هذه القضية مجرى قولنا في الفعل: إنه حسن. فأما المضاف فقولنا: واجب على المكلف، وهذا وجه يختص المعدوم، فإن الموجود لا يصح أن يفعل، وكلامنا في الكفارات الثلاث أيها هو الواجب ؟ وإنما المراد به ما الذي يجب أن يفعله المكلف منها ؟ فإذا فعل واحدا منها، فقد خرج من أن يجب عليه وإنما نقول: كان واجبا عليه، وكذلك: إذا فعل الثلاث، فقد خرجت من أن تكون واجبة عليه على سبيل التخيير لانه لا تخيير بعد الوجود. فإن قيل: فإذا جمع بين الكل، ما الواجب المطلق منها ؟ قلنا: إن كان جمع بينها، لم يخل من أن يكون فعل واحدا بعد الآخر، أو كان وقت الجميع واحدا، فإن كان الاول، فالذي يستحق عليه ثواب الواجب هو الاول، وإن جمع بينها في وقت واحد،

[97]

استحق ثواب الواجب على أعلاها وأكثرها ثوابا، ولا معنى للنظر في تعيين ما يستحق به ثواب الواجب، لانه لا فائدة له فيما يتعلق بالتكليف، ولا حجة للفقهاء فيما إختلفنا فيه، لانا إنما نخالفهم فيما يجب أن يفعله المكلف من الكفارات قبل أن يفعله، فنقول: إن الجميع واجب على سبيل التخيير، ويقولون :الواجب واحد لا بعينه، فأي منفعة لهم في أن يكون المستحق به ثواب الواجب بعد الفعل هو واحد ؟ ومعنى قولنا هيهنا: إنه واجب، غير المعنى فيما اختلفنا فيه، ولا شاهد في أحد الامرين على الآخر مع إختلاف المعنى، وإنما تشاغل بذلك من الفقهاء من لا قدرة له على التفرقة بين هذه المعاني و ترتيبها مراتبها. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: ليس * بواجب فيما وجب على سبيل التخيير أن يكون واجبا على طريقة الجمع وإن كان الجمع بينه ممكنا لانا قد بينا أن الامور المتساوية في حكم من الاحكام

[98]

إنما تجب على التخيير دون الجمع، لانه لا وجه لوجوبها جميعا، ألا ترى أن من غلب في ظنه أن مصلحة ولده تكون في أفعال متغايرة يقوم كل واحد منها مقام صاحبه، إنما يجب عليه هذه الافعال على سبيل التخيير، ولا يجوز ان يجب عليه الجمع بينها، لانه لا وجه لوجوبه على هذا الوجه. فأما قياسهم ذلك على ما يتناوله النهي، فسيجئ الكلام فيه في باب النهي، ونذكر الصحيح منه بمشية الله تعالى. واعلم أن ما كلفه الله - تعالى - ينقسم إلى وجوه ثلثة: أولها أن يكلف الله - تعالى - الفعل بأن يريده، ويكره كل تروكه، فعبرنا عما هذه حاله بأنه واجب مضيق. والقسم الثاني أن يريد - تعالى - الافعال، ولا يكره ترك كل واحد منها إلى الاخر، ويكره تروكها أجمع، فعبرنا عنها بأنها واجبة على سبيل التخيير، كالكفارات. والقسم الثالث: أن يريد - تعالى - الفعل، ولا يكره شيئا من تروكه، فعبرنا عن ذلك بأنه ندب. وينقسم ما خير الله - تعالى - فيه إلى ثلاثة أقسام :

[99]

أحدها أن يريد - تعالى - كل أحد من ما خير فيه مجتمعا أو منفردا، وإن كان عند الوجود الواجب منه الواحد، كالكفارات. وثانيها أن يريد كل واحد، ويكره فعله مع الآخر، مثاله أمر الولي بتزويج من إليه أمره من النساء، لانه أريد منه تزويجها من كل زوج بإنفراده، وكره ذلك منه مع غيره. وثالثها أن يريد كل واحد على الانفراد، ومع إجتماع غيره إليه لا يريده، ولا يكرهه، ومثاله ستر العورة للصلوة، لانه مخير في سترها، والجمع في ذلك مباح، ليس بمراد ولا مكروه. فصل في الامر المطلق هل يقتضي المرة الواحدة أو التكرار اختلف في ذلك، فذهب قوم إلى أن مطلق الامر يفيد التكرار، وينزلونه منزلة أن يقول له: افعل ابدا. وذهب آخرون إلى أنه يقتضي بظاهره المرة الواحدة من غير زيادة عليها .وذهب آخرون إلى الوقف في مطلق الامر بين التكرار والاقتصار على المرة الواحدة .

[100]

وتحقيق موضع الخلاف إنما هو في الزيادة على المرة الواحدة، لان الامر قد تناول المرة الواحدة بلا خلاف بين الجماعة، وإنما ادعى أصحاب التكرار أنه أرادها وأراد الزيادة عليها، وقال المقتصرون على المرة الواحدة: أنه أرادها ولم يرد زيادتها عليها، وقال صاحب الوقف: أراد المرة بلا شك، وما زاد عليها لست أعلم هل أراده، كما قال أصحاب التكرار، أو لم يرده، كما قال أصحاب المرة، فأنا واقف فيما زاد على المرة لا فيها نفسها، وهذا هو الصحيح. والذي يدل عليه أشياء: أولها أنه لا يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره، وكيفية تناوله لما هو متناول له، وقد علمنا أن ظاهر قول

القائل: (اضرب غير متناول لعدد في كثرة وقلة، كما أنه غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب، فيجب أن لا يفهم من إطلاقه ما لا يقتضيه لفظه، وإنما يقطع على المرة الواحدة، لانها أقل ما يمتثل به الامر، فلا بد من كونها مرادة .

---

[101]

وثانيها أنه لا خلاف أن لفظ الامر قد يرد في القرآن وعرف الاستعمال، ويراد به تارة التكرار، وأخرى المرة الواحدة من غير. زيادة، وقد بينا أن ظاهر إستعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل على أنها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما إلا أن تقوم دلالة. وثالثها حسن إستفهام من أمر أمرا مطلقا ولا عهد ولا عادة ولا قرينة على المراد، وهل هو الاقتصار على المرة الواحدة أو التكرار، وحسن الاستفهام دال على إشتراك اللفظ وعدم إختصاصه. ورابعها أنا نعلم حسن قول القائل لغيره: افعل كذا وكذا أبدا، أو: إفعله مرة واحدة بلا زيادة عليها، فلو كان مطلق اللفظ موضوعا للتكرار، لما حسن أن يقول له: إفعل ابدا، لانه مفهوم من قوله الاول، ولو كان موضوعا للمرة الواحدة بلا زيادة عليها، لما حسن أن يقول: إفعل مرة واحدة ولا تزد عليها، لان ذلك عبث غير مفيد .

---

[102]

فإن ذكروا: أنه يفيد التأكيد وهو معنى مقصود قلنا: التأكيد إن لم يفيد فائدة زائدة على فائدة اللفظ المؤكد، كان عبثا ولغوا، والكلام موضوع للافادة، فلا يجوز أن يستعمل منه ما لا فائدة فيه. وقد تعلق من قال بالتكرار بأشياء :أولها قولهم (إن أوامر القرآن المطلقة تقتضي التكرار) ثانيها قياس الامر على النهي في إقتضائه التكرار. ثالثها إن الامر المطلق ليس بأن يتناول بعض الاوقات أولى من بعض، فيجب * تناوله الكل. ورابعها قولهم (لو لم يقتض التكرار، لما صح دخول النسخ فيه). وخامسها قولهم (لو لم يقتض التكرار. لما حسن أن يقول افعل مرة واحدة). وسادسها قولهم (لو لم يقتض التكرار، لكان المفعول ثانيا قضاء لا اداء). فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا: إنا لا نسلم لكم أن أوامر القرآن

---

[103]

كلها تقتضي التكرار، فإن فيها ما يقتضي المرة الواحدة كالحج والعمرة عند من أوجبها، والذي يتكرر من ذلك فتكرره مختلف غير متفق، الا ترى أن الصيام والزكاة يتكرران في كل عام مرة، و الصلوة تتكرر في كل يوم خمس مرات، فالتكرار مختلف كما تراه، ولو كان مجرد الامر يقتضي التكرار، لما اختلف هذا الاختلاف .وبعد، فالتكرار إنما علم بدليل، وخلافنا إنما هو في موضوع اللغة ومقتضى الامر المطلق، والصحيح أن كل أمر في القرآن حملناه على المرة الواحدة فإنما حملناه عليها بدليل غير الظاهر، وكل أمر حملناه على التكرار فإنما حملناه عليه بدليل سوى الظاهر. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: إن النهي عندنا كالامر في أنه لا يقتضي التكرار بإطلاقه وبمجرده، وإنما نحمله عليه متى حملناه بدليل غير الظاهر، ونحن نسوي بين الامر والنهي في هذه القضية. وقد فصل قوم بين الامر والنهي بأن النهي يقتضي قبح الفعل، وقبحه مستمر، فتكرر لذلك. وهذا ليس بشئ، لان نهي الحكيم

---

[104]

يقتضي قبح الفعل لا محالة، غير أن قبحه ربما اختص بوقت دون وقت، فلا يجب إستمراره في جميع الاوقات المستقبلة، ولا يمتنع أن يختص ببعضها دون بعض، كما قلناه في الوجوب الصادر عن الامر، فإذا لم يجب في الامر التكرار، فكذلك في

النهي. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إنما يجب - إذا لم يختص لفظ الامر وقتا دون وقت - أن لا يحمل على شئ من الاوقات، إلا بدليل، ولا نحمله على الجميع، وكيف نحمله على الجميع، ولم يتناول بلفظه الجميع، كما لم يتناول المرة الواحدة بلفظه، وهذه الطريقة تدل على وجوب التوقف على الدليل والبيان .ويعارض من سلك هذه الطريقة بقول القائل: لقيت رجلا، أو أكلت شيئا، ونحن نعلم أن قوله ليس بأن يتناول بعض من له صفة مخصوصة من الرجال بأدون من بعض، وكذلك في الشئ المأكول: إنه ليس بأن

يتناول مأكولا بعينه أولى من غيره، ولا يجب مع ذلك أن يحمل قوله: لقيت رجلا على أنه لقي رجلا له كل الصفات التي تكون للرجال مما ليس بمتضاد، كأنه لقي رجلا طويلا أسود عاقلا فقيها قرشيا له كل الصفات التي ليس قوله بأن يتناول بعضها أولى من بعض، وكذلك في المأكول وصفاته، ومعلوم خلاف ذلك. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: إنا وإن لم نقل: أن التكرار مفهوم من مطلق الامر، فعندنا أنا قد نعلمه بدليل، ومن جملة أدلة التكرار دخول النسخ، فبدخول النسخ يعلم أنه متكرر. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: قد بينا أن قول القائل عقيب الامر: أبدا أو مرة واحدة، يدل على صحة ما ذهبنا إليه من إحتماله للامرين، ومن تعلق بما حكيناه، ينتقض كلامه بقول القائل: افعل أبدا، فإنه لو كان لفظ) افعل) يقتضي التكرار، لما جاز أن يقول: إفعل أبدا، لانه مفهوم من قوله الاول، ولو كان موضوعا للمرة الواحدة لما حسن أن

يقول أبدا: مرة فإن قال إنما حسن ذلك تأكيدا، فقد بينا ما في التأكيد .على أنه إن رضي بالتأكيد فليرض بمثله فيمن قال افعل مرة واحدة. ويقال لهم فيما تعلوا به سادسا: إن من يقول: أن الامر على الفور، وأنه يقتضي المرة الواحدة، يقول: أن المفعول ثانيا قضاء في المعنى، وليس بأداء، والصحيح أنه ليس بقضاء، لانا قد بينا أن مطلق الامر لا يقتضي بلفظه لا مرة ولا مرات، وسنبين أنه لا يقتضي فورا ولا تراخيا، وأن اللفظ محتمل لذلك كله، وإن لم يعلم إلا بدليل، فلا يجب أن يكون المفعول في شئ من هذه الاوقات قضاء لان اللفظ يحتمله كما يحتمل غيره. وأما من ذهب إلى أن مجرد الامر يقتضي المرة الواحدة بلا زيادة عليها. فإنه تعلق بأشياء: أولها أن أهل اللغة لا يختلفون في أن من أمر غيره بفعل

ولا عادة متقدمة - إنه يعقل مرة واحدة بلا زيادة عليها. وثانيها أن أهل اللغة إشتقوا من المصدر الذي هو الضرب أمثلة: من جملتها ضرب ويضرب وسيضرب، ومن جملتها اضرب، وقد علمنا أن جميع ما اشتقوه لا يفيد التكرار، فيجب أن يكون الامر بمثابته. وثالثها أن الآمر غيره بأن يضرب إنما امره بأن يجعل نفسه ضاربا، وهو قد يكون بهذه الصفة بالمرة الواحدة، فلا يجب ما زاد عليها .* ورابعها أنهم حملوا الامر على الايقاعات والتمليكات والتوكيلات في أنه لا يفيد التكرار. فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا: قد إقتصرتم على الدعوى، لانا لا نسلم لكم أن المأمور بأن يفعل ولا عهد ولا عادة ولا علم بقصد المخاطب يعقل المرة الواحدة، فدلوا على ذلك، فهي دعوى منكم. ثم نعارضهم بمن أمر غيره في الشاهد، وعقل منه التكرار، فإذا قالوا: إن ذلك بدلالة وقرينة، قلنا فيما تعلقوا به مثله .

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: ومن سلم لكم في الامثلة المشتقة من الضرب: مثل ضرب ويضرب أن المراد به دفعة واحدة من غير زيادة ؟ وأي عاقل يقطع وقد سمع قائلا يقول: ضرب زيد عمروا، على أنه ضربه مرة واحدة بلا زيادة عليها ؟ والاحتمال في أمثلة الامر كالاحتمال في أمثلة الخبر، ولهذا يحسن ان يستفهم من قال: ضرب زيد عمروا، هل ضربه مرة أو مرات ؟ كما يحسن أن يستفهم مع الامر، فالخلاف في الجميع واحد، فلا ينبغي أن يستشهد بأحد الامرين على الآخر. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: لا شبهة في أن الآمر غيره بأن يضرب إنما امره بأن يصير ضاربا، غير أنه يصير ضاربا بالدفعة وبالدفعات، فمن أين أنه أمره بأقل ما يستحق به هذا الاسم، فهذا موضع الخلاف، ولذلك يحسن أن يستفهمه عن مراده، ولو كان مفهوما، لما حسن الاستفهام. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: فيما ذكرتموه ما لا يمكن فيه

التكرار، ولا يصح تزايده في الشريعة، وهو الملك والعتق، وأما الطلاق فإن التكرار إنما يصح فيه إلى حد، وهو بلوغ الثلاث، ثم لا يصح التزايد، وإنما حمل أهل الشرع قول القائل: أنت طالق على الواحدة شرعا وتوقيفا، ولولا ذلك لكان إطلاق القول محتملا، ولذلك إختلفوا في أنه إذا قال: أنت طالق ثلاثا، فذهب قوم إلى وقوع الثلاث وآخرون إلى وقوع واحدة، وآخرون إلى أنه لم يقع شئ، وهذا بحسب ما قادتهم إليه الطرق الشرعية. فصل في أن الامر المعلق بشرط أو صفة هل يتكرر بتكرارهما قد ذهب قوم إلى أنه يتكرر بتكرارهما. والصحيح أن الامر المطلق في هذه القضية كالمشروط، وأن الشرط لا يقتضي فيه زيادة على ما إقتضاه إطلاقه، فإن كان إذا أطلق إقتضى المرة الواحدة، فكذلك حكمه مع الشرط، وإن كان مطلقا يقتضي التكرار، فكذلك إذا كان مشروطا، وإن كان التوقف بين الامرين واجبا مع الاطلاق، فكذلك

مع الشرط. والذي يدل على ذلك كل شئ دللنا به على أن الامر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الاربعة فلا معنى لاعادتها. ويدل على ذلك أيضا أن من شأن الصفة أو الشرط إذا ورد عقيب الامر أن يختص ما يتناوله الامر بذلك الشرط أو بتلك الصفة من غير تأثير في تكثير له ولا تقليل، ولا يجري تعقب الصفة أو الشرط للامر مجرى تعقب الاستثناء، لان الاستثناء يؤثر في عدد ما تناولته الجملة المتقدمة، فيقلل منها، فإذا خالف حكم الشرط في هذا الباب حكم الاستثناء، ووجب أن يفهم من مشروط الامر ما كنا نفهمه من مطلقه في قلة أو كثرة. وقد تعلق من ذهب إلى التكرار بتكرر الصفة أو الشرط بأشياء: أولها أن كل أمر ورد في القرآن مقيدا بشرط أو صفة يتكرر بتكررهما، كقوله - تعالى -: (وإن كنتم جنبا، فاطهروا)، وقوله

-سبحانه -: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة). وثانيها حملهم الشرط على العلة، فإنها إذا تكررت تكرر الحكم، وكذلك الشرط. وثالثها أنه لو لم يتكرر، لكان الفعل إذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الثاني، يكون قضاء لا أداء. ورابعها حمل الامر المعلق بشرط على النهي المعلق بشرط في وجوب التكرار. فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا: قد مضى في الفصل الاول أن وجود الشئ لا يدل على أنه لا يجوز سواه، وأن الذي علم تكرره في أوامر القرآن إنما علم بدليل غير الظاهر. ثم إن التكرار أيضا مختلف لا يجري على طريقة واحدة، فعلم أن اللفظ لا يقتضيه وإنما المرجع فيه إلى الدليل، كقوله - تعالى -: (إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم)، يعني إذا عزمتم عليها، ونحن لا نسلم أنه يفيد إيجاب الوضوء لكل صلوة عند تكرارها، كصلوة

[112]

الجنازة، لا تجب فيها طهارة، وإن كانت صلوة. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: ليس العلة كالشرط، لان العلة مؤثرة في المعلول وموجبة له، فلا بد من تكرره بتكررها، والشرط ليس بموجب ولا مؤثر، وإن وقف الحكم عليه، فلا يجب أن يتكرر المشروط بتكرره، اللهم إلا أن يصير الشرط مع كونه شرطا علة، فيتكرر من حيث كان علة لا من حيث كان شرطا، ولذلك تكرر وجوب الغسل بتكرر * الجناية، لانها علة فيه وموجبة له. والشروط العقلية في أنها غير موجبة كالشروط السمعية، لان الشرط في صحة كون أحدنا قادرا هو كونه حيا، ولا يصح كونه قادرا وليس بحي، وقد يكون حيا وإن لم يكن قادرا، ولا تحله القدرة إلا ويجب كونه قادرا. ويعلم الفرق بين العلة والشرط عقلا وسمعا .

[113]

ويقال لهم فيما تعلقوا. به ثالثا: إن في الناس من يذهب إلى انه قضاء غير أداء، لانه علم وجوبه بدليل آخر. والصحيح أنه ليس بقضاء لانا قد بينا أن مطلق الامر ومشروطه محتمل للمرة والمرات على وجه واحد، فإذا عرف بالدليل أنه يكون متى فعله مع الشرط الثاني مؤديا لا قاضيا، علمنا أن الامر المشروط أريد به كل مشرط مستقبل. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: إن النهي المشروط في أنه غير مقتض بظاهره التكرار كالنهي المطلق، والامر والنهي جميعا مع الاطلاق والشرط إحتمال التكرار والمرة فيهما ثابت، وإنما يعلم في كل واحدة منهما المرة والمرات بدليل سوى الظاهر، وأخطأ من فرق بين النهي المطلق وبين النهي المشروط، فقال في المطلق: أنه يقتضي الاستمرار والتكرار، وقال في المقيد: أنه يقتضي مرة واحدة. وتعلق من فرق بين الامرين بأن القائل إذا قال لغلامه: لا تخرج إلى بغداد، وأطلق ولم يشترط، اقتضى ذلك الدوام، وإذا قال له

[114]

لا تخرج إذا جاء الصيف، أو هجم الشتاء، تخصص بالمرة الواحدة، غير صحيح، لانا لا نسلم أن الامر على ما ذكره، بل يجوز أن يريد مع الاطلاق المرة الواحدة، ومع الاشتراط الاستمرار، ولهذا يحسن مع عدم العادات والامارات أن يستفهم هذا القائل على مراده في عموم أو خصوص، والمتعلق بذلك مقتصر على دعوى لا برهان لها. فإن استشهد على قوله بإنعقاد اليمين، لانه لو حلف ليفعلن كيت وكيت، لم ينعقد إلا على مرة واحده وإذا حلف على الا يفعله، انعقد على التأبيد، ومتى حلف على الوجهين بشرط، تعلق به، ولم يتكرر، لانه لو حلف أن لا يكلم زيدا إذا قدم عمرو، لم يتكرر. فالجواب عن ذلك أنا إذا سلمنا أن الحكم على ما قاله في اليمين المشروطة، وغير المشروطة، والمتعلقة بالنفي والاثبات، ولم ننازع في شئ من الاحكام، كان لنا أن نقول له: من أين لك أن

[115]

ذلك إنما علم بأصل الوضع دون أدلة الشرع، وإنما خلافنا فيما يقتضيه وضع اللغة أو عرفها، ولا خلاف في أن الادلة الشرعية تدل على ذلك. فأما ما تعلق به من ذهب إلى ان الامر المشروط يقتضي المرة الواحدة من غير زيادة عليها، من أن المولى إذا أمر عبده أن يشتري له لحما إذا دخل السوق، لم يعقل من ذلك التكرار، فباطل لانا لا نسلم له، لان العبد لا يعقل من ذلك مع الاطلاق وعدم كل عهد وعادة وأمارة لا مرة ولا مرارا، ولهذا حسن منه الاستفهام، ولولا إحتمال اللفظ لما حسن ذلك. واستشهادهم بأن القائل لو قال لوكيله: طلقها إن دخلت الدار، إقتضى المرة الواحدة من غير تكرار، باطل، لان ذلك إنما عقل شرعا وسمعا، والخلاف إنما هو فيما

يقتضيه الوضع والعرف اللغوي ولولا الشرع، لكان قول القائل: طلقها إن دخلت الدار، محتملا للامرين مترددا بينهما .

---

[116]

فصل في أن ما يفعل بحكم الامر هو مرة واحدة وما زاد عليها يحتاج في إثباته إلى دليل اعلم أن الامر إذا ورد موقتا بوقت معين، ولم يفعل فيه، احتيج في وجوبه مستقبلا إلى دليل آخر. وذهب قوم إلى أن الامر يقتضي الفعل عقيبه، فإن لم يفعل إقتضى فعله من بعد، وعلى ذلك أبدا حتى يفعل. والدليل على صحة ما اخترناه أن الامر متناول بلفظه الوقت الاول، سواء اطاع المأمور، أو عصى، وإذا كان لو أطاع لم يتناول سواه، فكذلك إذا عصى، لان الطاعة أو المعصية لا تغير متعلق الامر. وأيضا فإن إيجاب الفعل في وقت مخصوص كإيجابه على صفة مخصوصة فكما أنه لا يتناول ما ليس له تلك الصفة، فكذلك لا يتناول ما هو في غير ذلك الوقت. ومما يؤكد ما ذكرناه أن تغاير الوقتين

---

[117]

يوجب تغاير الفعل، وليس كذلك تغاير الصفتين، فإذا وجب ما ذكرناه في الصفة، كان أوجب في الوقت، لانه آكد من حيث ما ذكرناه. فإن قيل: وما الدليل على أن الوقت كالصفة في هذا الحكم. قلنا: لا شبهة في أن العبادة قد تكون مصلحة في وقت دون غيره، كما تكون مصلحة لبعض الشروط أو الصفات، ألا ترى أن الامساك المخصوص يكون مصلحة في النهار * دون الليل، وفى شهر رمضان دون غيره، والوقوف بعرفة يكون مصلحة في وقت مخصوص، فقد جرى الوقت في المصالح والقرب مجرى سائر الشروط. فإن قالوا: إذا تعلق الفعل بذمة المكلف وجب الا يبرأ منه إلا بأن يفعله. قلنا: إنما تعلق وجوب فعله في الوقت المخصوص بذمته، وقد فات الوقت، فو غير متمكن في المستقبل من فعل ما كلفه بعينه. ولا شبهة في أن الامر إذا تعلق بوقت معين، لم يصح دخول النسخ فيه، وإنما يدخل في المتكرر من مقتضى الامر .

---

[118]

إن قيل: فيجب أن يسمى ما يفعل بعد هذا الوقت قضاء لا أداء. قلنا: كذلك يجب. فإن قيل: فما المراد بلغظة (قضى) في اللغة والشرع. قلنا: معناها في اللغة ينقسم إلى وجهين: أحدهما بمعنى خلق وتمم، كقوله - تعالى -: فقضيهن سبع سموات في يومين. والوجه الثاني الالزام نحو قوله - سبحانه -: وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه، وقولهم: قضى الحاكم بكذا، إذا الزمه. وأدخل قوم في هذا القسم قوله - تعالى -: وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب، من حيث كان ما أخبر - تعالى - به حقا ثابتا. وذهب آخرون إلى أن معنى هذه الآية الاعلام. وقيل في معنى قضى فلان دينه: أنه على القسم الاول، بمعنى أنه وفره على مستحقه بتمامه وكماله. وأما معنى هذه اللفظة في عرف الشرع فإنهم يسمون الفعل قضاء، إذا جمع شروطا ثلثة :

---

[119]

أولها أن يكون مثلا للمقضي في الصورة أو الغرض. وثانيها أن يكون سبب وجوب تلك العبادة قد تقدم حقيقة أو تقديرا. وثالثها أن يثبت التعبد بالقضاء بسبب هو غير السبب الاول. ولا بد زائدا على ذلك من أن تكون العبادة متعلقة بوقت عرض فيه فوت، ولهذا لم نقل في الصلوة: أنها قضاء للصوم، لاختلاف الصورة. ولا قيل في فعل إحدى الكفارات: انها قضاء، لما كان سبب وجوب الكل واحدا، ويفعله ثانيا لما لم يفعله أولا. ولذلك من قصر في قضاء صلوة عند ذكرها لا يقال فيما يفعله من بعد: أنه قضاء

للقضاء الاول، من حيث كان السبب واحدا. ولذلك لم نقل في صلاة الظهر إذا أديت في وسط الوقت أو آخره: أنها قضاء. و

---

[120]

لا يقال فيمن أخر الحج: إنه قضاه، لا سيما على قول من يقول بأنه على الفور، لما كان متى فعل فلسبب واحد، لان أوقات عمر المكلف فيه بمنزلة وقت الصلوة. وإنما قيل في الحائض: إنها تقضي الصوم، لان لما تقضيه سببا متقدما يقدر دخولها فيه. ولذلك لو كانت مجنونة، لم يلزمها القضاء، لما لم يقدر ذلك، وعلى مذهب من يوجب القضاء على المجنون إذا أدرك بعض الشهر، يجب أن يقدر فيه مثل ما يقدره في الحائض. وإنما قيل في ما يؤديه من الصلوة وقد فات مع الامام :إنه يقضيه لما كان في حكم ما تقدم سبب وجوبه، لان السبب الذي له يفعله أخيرا غير السبب الذي له يجب أولا. وإنما قيل في المفسد لحجه: إنه يقضي الحج، لانه لزمه بسبب ثان، إذ كان الاول لزمه بالدخول في الاحرام، والثاني لزمه لاجل الفساد الذي وقع .

---

[121]

فإن قيل: فكيف يصح دخول القضاء في النوافل، وليس هناك سبب وجوب، ولا سبب تعبد متكرر. قلنا: من يقول بدخول القضاء في النوافل لا بد من أن يجعل للتعبد، الثاني سببا ثانيا، فكأنه إذا لم يفعل ركعتي الفجر في وقتهما، يجعل الفوت سببا ثانيا للتعبد بفعل مثله بنية مخصوصة، ويسمى قضاء، ولا بد من أن يجعل لهذا السبب مزية في فعل ركعتي الفجر، ولذلك لا يجعل هذا القضاء بمنزله ما يبتديه من النوافل. وأما النوافل وإن لم يكن لها سبب وجوب تقدم، فالسبب في الندب إليها والتعبد بها متقدم لا محالة. فصل في الامر هل يقتضي إجزاء الفعل المأمور به إعلم أن جميع الفقهاء يذهبون إلى أن إمتثال الفعل المأمور به يقتضي إجزاءه. وذهب قوم إلى أن إجزاءه إنما يعلم بدليل، وغير ممتنع الا يكون مجزيا. والكلام في هذا الموضع إنما هو في مقتضى

---

[122]

وضع اللغة وعرفها، وأما عرف الشرع فإنا قد بينا أنه قد استقر على أن فعل المأمور به على الحد الذي تعلق به الامر يقتضي الاجزاء. والذي يدل على أن وضع اللغة لا يقتضي ذلك أن الاشارة بقولنا (إجزاء) هو إلى أحكام شرعية، كنحو وقوع التملك بالبيع، وحصول الاستباحة بعقد النكاح، ووقوع البينونة والفرقة بالطلاق، وفي الصوم أنه وقع موقع الصحة فلا يجب إعادته، وكذلك في الصلوة، وقد علمنا أن هذه الاحكام لا تتعلق بالامر، لا في لفظه، ولا في معناه، نفيا، ولا إثباتا، فكيف يدل إمتثاله على ثبوتها ولا علقة بينها وبينه، وإنما يدل * إمتثال أمر الحكيم على أن الفاعل مطيع مستحق للمدح والثواب، لان للامر تعلقا بذلك، ولا تعلق له بما تقدم ذكره من الاحكام الشرعية. وربما تعلق في ذلك بان الظان في آخر الوقت كونه متطهرا يلزمه بإجماع فعل الصلوة، فلو ذكر أنه لم يكن متطهرا، لما أجزأه فعله، ولوجب عليه القضاء، وكذلك المفسد لحجه

---

[123]

يلزمه المضي فليه، وإن لزمه القضاء، فقد اجتمع - كما تراه - وجوب الفعل مع أنه غير مجز. وقد طعن قوم في ذلك بأن قالوا: إنما جاز في الظان كونه متطهرا والمفسد حجه ما ذكرتم، لوقوع الاختلاف في فعله، لانه لما تيقن أنه لم يكن متطهرا، كان مؤديا للصلوة على غير الوجه الذي أمر بأدائها عليه، وكذلك المفسد لحجه، وإنما

يوجب الاجزاء والصحة في الفعل الذي وقع على شرائطه كلها المشروعة. وهذا من الطاعن به غير صحيح، لانه إن إدعى أن تكامل شرائط الفعل الشرعي يقتضي إجزاءه، وأنه إنما لا يجزي لفساد أو إخلال بشئ من الشرائط، مع إستقرار شرعنا هذا، فالامر على ما ذكره، وقد زدنا على ذلك بأن أهل الشريعة قد تعارفوا وأجمعوا على أن امتثال الامر يقتضي الاجزاء. وإن إدعى أن ذلك واجب على كل حال، ومع كل شرع، ومن غير دلالة الاجماع التي أشرنا إليها، فمن أين

قال ذلك، وهل هو إلا محض الدعوى، وما المانع من ان يأمر بالبيع تقديرا وفرضا، فيكون فاعله مطيعا له ومستحقا للمدح والثواب، من غير أن يتعلق بهذا العقد هذه الاحكام المخصوصة، وكذلك القول في النكاح والطلاق، وإذا كان لا نوجب تعلق هذه الاحكام في كل حال ومع كل شرع، فما المانع من انتفائها مع امتثال الامر. واعتمادهم على أن القضاء في الشريعة إنما يقتضيه إخلال أو فساد يقع فيها صحيح، والشرع هذا والحال هذه، فمن أين وجوبه على كل حال. وقول من يقول منهم، كيف يجوز أن يقول: صل الظهر أربعا على شرائط يذكرها، ثم يقول :فإذا فعلت ذلك فاقضها بأربع ركعات، وهو إذا تعبد بذلك، كانت الثانية عبادة مستأنفة غير قضاء للاولى، عجيب، لانه غير ممتنع ذلك فرضا وتقديرا، وإنما يمتنع والشرع هذا، وما المانع من أن تكون العبادة بالصلوة الثانية تسمى قضاء

على عرف هو غير عرفنا الان. على أنه قد يتعلق بالصلوة المجزية أحكام هي غير سقوط الاعادة، مثل حقن دم المصلي وكونها على بعض الوجوه دلالة على إيمانه وإسلامه، فما المانع من أن يفعل الصلوة، ولا يثبت لها شئ من هذه الاحكام. فصل هل يتكرر المأمور به بتكرر الامر اعلم أن الصحيح هو أن الامر إذا تكرر، فالظاهر يقتضي تناول الثاني لغير ما تناوله الاول. والذى يدل على ذلك أن هذين الامرين إذا إفترقا، لدلا على مأمورين متغايرين، وكذلك إذا إجتمعا، لان الاجتماع لا يغير مقتضاهما. وأيضا فإن الكلام موضوع للافادة، ومقترنه في ذلك كمنفصله ومتى لم يحمل قول القائل: اضرب اضرب، على أن الضرب الثاني غير الاول، كان الامر الثاني لغوا، لانه لا يفيد إلا ما أفاده الاول، والاعتذار

بالتأكيد ليس بشئ، لان التأكيد متى لم يفد غير ما يفيده الموكد، كان عبثا ولغوا. فأما قول من يشترط في تغاير متناول الامر المتكرر ألا يكون الامر الاول يتناول الجنس أو العهد، وادعى أن الجنس يقتضي الاستغراق، فلا يجوز أن يفضل منه ما يتناوله الامر الثاني، وأن العهد يقتضي صرف مقتضى الثاني إلى مقتضى الاول، فليس بصحيح، لان القائل إذا قال إفعل الضرب، وكرر ذلك، فإن قوله الاول يحتمل أن يريد به الاستغراق للجنس، ويحتمل أيضا أن يريد به بعض الجنس، والظاهر من تغاير الامرين تغاير مقتضاهما، حتى يكون كل واحد منهما مفيدا لما لا يفيده الاخر، وأما العهد، فإن كان بين المتخاطبين، وعلم المخاطب أن المخاطب أراد الاول، بعرف، أو عادة، حملناه على ذلك، ضرورة، ولقيام الدلالة، فأما مع الاطلاق، فيجب حمل الثاني على غير مقتضى الاول .

والذي يحكى عن ابن عباس - رحمه الله - في قوله - تعالى -: فإن مع العسر يسرا، إن مع العسر يسرا، وأنه قال: لا يغلب عسر يسرين، من حيث حمل العسر المعرف على أن الثاني هو الاول، واليسر المنكر على التغاير، فمما يربأ بابن عباس - رحمة الله عليه - عنه، لموضعه من الفصاحة والعلم بالعربية. والمراد بالاية أن مع جنس العسر جنس اليسر، وإن عرف أحدهما ونكر الاخر ولا فرق بين ذلك وبين أن يقول: إن مع العسر اليسر، ويكرر، أو يقول: إن مع عسر يسر، ويكرر، لان المنكر يدل على الجنس كالمعرف، كما يقول القائل: مع خير شر، ويقول تارة أخرى: إن مع * الخير الشر، وأراد الله - تعالى - أن يبين أن العسر واليسر لا يفترقان. فإن قيل: فما الوجه في التكرار، إذا لم تذهبوا إلى حسن التأكيد .

قلنا: الوجه في ذلك التكرار هو الوجه فيما تكرر من القرآن في سورة الرحمن والمرسلات وغيرهما، وقد ذكرنا في كتاب الغرر الوجوه المختلفة فيه. فصل في الامرين المعطوف أحدهما على الاخر إعلم أن الصحيح أن قول القائل: اضرب واضرب، يقتضي أن الضرب الثاني غير الاول، وكل شئ دللنا به على أن الامر إذا تكرر من غير العطف إقتضى أن الثاني غير الاول هو دلالة في هذا الموضع. وهيهنا مزية ليست هناك، وهي حرف العطف، لان الشئ لا يعطف على نفسه، وإنما يعطف على غيره، ولذلك فارق النعت والصفة العطف وليس يقدح فيما ذكرناه قول الشاعر: إلى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة في المزدحم، والصفات راجعة إلى موصوف واحد مع العطف، لانهم أجروا إختلاف الصفات في جواز عطف بعضها

على بعض مجرى إختلاف الموصوفين. واعلم أن المعطوف على غيره لا يخلو من أن يكون مثله، أو خلافه، أو ضده: فإن كان خلافه، فلا شبهة في إختلاف الفائدة، نحو قوله - تعالى -: أقيموا الصلوة، وآتوا الزكوة، وعطف أعضاء الطهارة بعضها على بعض. وإن كان المعطوف ضد المعطوف عليه، فإن كان الوقتان مختلفين حمل كل واحد منهما على مقتضاه في وقته، وإن كان الوقت واحدا، فلا يصح التكليف إلا على جهة التخيير. وإذا كان المعطوف مثلا للمعطوف عليه - وهو المشتبه - فالظاهر أن الثاني غير الاول، على ما ذكرناه، فإن كان المعطوف يقتضي بعض مادخل تحت المعطوف عليه، نظر، فإن كان ذلك مما يجوز إفراده بالذكر على جهة التعظيم والتفخيم كإفراد جبرئيل وميكائيل ممن ذكر من الملائكة عليهم السلام، والصلوة الوسطى عن ذكر باقي

الصلوات، احتمل الكلام أن يكون الاول على عمومه، والثانى أفرد تعظيما، وإن كان التعظيم غير لائق بالموضع، نظرنا، فإن كان المعنى يمكن فيه التكرار، كقول القائل: اضرب القوم الذين فيهم زيد، واضرب زيدا، فيحمل الاول على عمومه، والثاني على تكرار بعضه، وهو ضرب زيد، وإن كان ذلك مما لا يمكن فيه التكرار، كالعتاق، إذا قال قد أعتقت جميع عبيدي، وأعتقت فلانا، ويذكر واحدا من جملة العبيد ففي هذا الموضع يجب حمل الثاني على ما تناوله، وهو عتق العبد المخصوص، والاول على أن المراد به جماعة العبيد سوى العبد المفرد بالذكر، لاجل أن العطف يقتضي تغاير ما عطف به لما عطف عليه، وإن كان المعطوف به اعم من المعطوف عليه، احتمل من القسمة ما ذكرناه في المعطوف به إذا كان أخص، فليتأمل ذلك. فصل في أن الامر هل يقتضي الفور أو التراخي إختلف الناس في ذلك، فذهب قوم إلى أن الامر المطلق يقتضي

الفور والتعجيل وإيقاع الفعل عقيبه. ثم إختلفوا فقال بعضهم: متى لم يفعل، إقتضى أن يفعل بعد ذلك، وكذلك أبدا حتى يوقع الفعل، وفيهم من لم يوجب بالامر إلا إيقاع الفعل عقيبه، فقط. وقال آخرون إن الامر يقتضي إيقاع الفعل من غير إختصاص بوقت من الاوقات المستقبلة، وهي متساوية في إيقاعه فيها، وهؤلاء هم أصحاب التراخي. وقال آخرون: الواجب على من سمع مطلق الامر ولا عهد، ولا قرينة، ولا دلالة، أن يعلم أنه مأمور بإيقاعه، ويتوقف في تعيين الوقت أو التخيير فيه على دلالة تدل على ذلك، وهو الصحيح. والدلالة عليه أن اللفظ خال من توقيت لا بتعيين ولا تخيير وليس يجوز أن يفهم من اللفظ مالا يتناوله كما لا يجوز أن يفهم منه الاماكن والاعداد وكل شئ لم يتناوله لفظ الامر. وأيضا فلاخلاف في أن الامر قد يرد في القرآن وإستعمال

أهل اللغة ويراد به تارة الفور، وأخرى التراخي، وقد بينا أن ظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي أنها حقيقة فيهما، ومشتركة بينهما. وأيضا، فإنه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور مع فقد العادات والامارات هل أريد منه التعجيل أو التأخير، والاستفهام لا يحسن إلا مع إحتمال اللفظ وإشتراكه، ودفع حسن الاستفهام هيهنا كدفعه في كل موضع. وأيضا، فإنه يحسن بغير إشكال أن يتبع القائل قوله: قم وما أشبه ذلك من الامر، أن يقول: الساعة، وفى الثاني، أو بأن يقول: متى شئت، فلو كان اللفظ موضوعا لفور أو تراخ، لما حسن ذلك، ولكان ذكره عبثا ولغوا. وقد استدل من ذهب إلى الفور بأشياء: أولها أن الامر قد إقتضى وجوب الفعل، وتجويز تأخيره يلحقه * بالنوافل التي لا يجب فعلها. وثانيها أن الامر في الشاهد يقتضي التعجيل، بدلالة ذمهم وتوبيخهم من أخر ذلك .

وثالثها أنه لا يخلو من أن يكون لجواز تأخيره غاية، أو لاغاية له، والاول لا يقتضيه لفظ الامر، ولا غاية تذكر فيه أولى من غاية، وإن كان لا إلى غاية، فالمكلف لا يكون أبدا مفرطا، وهذا يقتضي إخراجه من كونه واجبا. ورابعها أن يحملوا مقتضى الامر على مقتضى الايقاعات من طلاق وعتاق وتمليك وغير ذلك في إقتضاء الفور والتعجيل. وخامسها أن الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا، وقد ثبت بالدليل العقلي أن أفعال العباد لا يصح فيها التقديم والتأخير، فيجب أن يكون المراد أن يفعل عقيبه، ليكون الفعل واحدا، ويقوى ذلك أن الفعل إذا علمنا كونه واحدا، واتفقوا على أن المفعول عقيبه مراد وصلاح، فيجب حمل الخطاب عليه .وسادسها أن القول بالتراخي والتخيير يقتضي إثبات بدل له، لانه إذا خرج من كونه واجبا مضيقا، فلا بد من بدل، ولا دليل على وجوب هذا البدل من جهة الامر والايجاب، فيجب بطلان التخيير، ولا قول بعد ذلك إلا القول بوجوبه عقيبه .

وسابعها طريقة الاحتياط وأنها في الفور دون التراخي. وثامنها قوله - تعالى: وسارعوا إلى مغفرة من ربكم، وقوله - سبحانه -: فاستبقوا الخيرات، وما روي عنه - عليه السلام - من قوله من نام عن صلوة، أو نسيها، فليصلها، إذا ذكرها، فذلك وقتها، فنبه عليه السلام - بذلك على أن وقت المأمور به هو عقيب الامر. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: ليس القول بجواز التأخير ملحقا للواجب بالنفل، لانه وإن جاز تأخيره فلا بد من عزم على أدائه مستقبلا، ووجوب هذا العزم عليه إذا لم يفعله مميز له من النافلة، لان النافلة يجوز تأخيرها بلا بدل هو العزم، والواجب لا يجوز تأخيره إلا ببدل هو العزم. فإن قيل: هذا يقتضي إثبات بدل بغير دليل. قلنا: إذا علمنا بالدليل أن الآمر الموجب للفعل لم يرد الفور، وإنما أراد التراخي والتخيير، فلا بد مع التخيير، فلا بد مع

التخيير من إثبات هذا البدل، فما أثبتناه إلا بدليل، وإنما يستمر وجوب هذا الكلام على من ذهب إلى

---

[135]

أن مطلق الامر بظاهره يقتضى التراخي من غير دليل منفصل، وأما من قال: أن مطلق الامر محتمل للامرين إحتمالا واحدا، وأنه متى قطع على أحدهما، فبدليل منفصل، فلا يلزمه هذا الكلام. فإن قيل فمن أين إذا ثبت أنه لا بد من بدل، بإن البدل هو العزم. قلنا: إذا ثبت وجوب البدل، فبالاجماع يعلم أنه العزم، لان كل من أثبت بدلا لم يثبت سوى العزم. وأيضا، فإن العزم في العقول هو البدل عن كل واجب تأخر نحو قضاء الدين وسائر وجوه التصرفات لانه لو خلا من الفعل الواجب لعارض، وخلا من العزم على أدائه مستقبلا، لكان ملوما مذموما. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: إنا لا نسلم لكم في الشاهد ما ادعيتموه، لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي، كما

---

[136]

يؤمر بما يكون على الفور، فإذا حمل على الفور أو التراخي، فبعادة، أو دلالة، أو أمارة، وكلامنا في مطلق الامر ومجرده. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: من أين قلتم: أنه إذا جاز تأخيره من غير غاية معلومة مضروبة ينتهي جواز التأخير إليها أن ذلك يلحقه بالنافلة، أو ليس قد مضى أن النافلة يجوز تأخيرها بلا غاية، ولا بدل عنها يجب عليه فعله، وأن الواجب على التراخي لا يجوز تأخيره إلا ببدل، وهذا كاف في الفرق بين الواجب والنفل، وليس يمتنع أن يستمر تكليف المكلف على ما ذكرناه، فيكون مكلفا أن يفعل الفعل أو العزم على أدائه مستقبلا، فإن أخر الفعل، وفعل العزم على أدائه مستقبلا فلا يستحق ذما، وتكليف الفعل في المستقبل ثابت عليه، وإن فعل الفعل، سقط وجوب العزم، لان من حق العزم أن لا يكون بدلا إلا بشرط بقاء الوجوب في الفعل، وإنما يستحق المكلف الذم إذا لم يكن يفعل الفعل الواجب، ولا العزم على أدائه مستقبلا. وقد ذهب قوم إلى أن الحج على التراخي، وقالوا: أن المكلف

---

[137]

إنما يصير مفرضا إذا غلب في ظنه أنه إن لم يحج فاته. ومنهم من يقول: إذا لحقه مرض فلم يوص به، أو لم يستأجر من يحج عنه، كان مذموما مفرطا. واعلم أنه لا يجوز أن يثبت إستحقاق الذم فيمن لا يفعل الحج مع تكامل شروطه إلا ويجعل له في الوجوب وقتا أو غاية، ولا بد من كونهما معلومين، لانه لا يجوز أن يؤاخذ المكلف بأن لا يفعل فعلا ومع ذلك يجوز له أن يؤخره أبدا، والمرض أو الضعف ربما كانا سببا لغلبة الظن للموت، وهذه غاية متميزة، فيجوز أن تعجل سببا لاستحقاق الذم بترك الحج، وقد يجوز أيضا أن يحمل الوعيد الوارد في ترك الحج على من تركه وترك العزم على أدائه مستقبلا، أو يكون متوجها إلى من * غلب على ظنه فوته بالموت، إما لمرض، أو ضعف وأما مع غير هذه الوجوه المتميزة وأمثالها، فلا يجوز أن يلحق به الوعيد، ويستحق الذم. وقول من يقول من الفقهاء: أن المكلف يكون مفرطا في الحج

---

[138]

إذا مات، ويقول: بموته يتبين لي ذلك، من غير بيان وقت، أو غاية، غير محصل، لان الموت لا يجوز أن يكون شرطا في تكليف المكلف، ولا الحكم بتقصيره، وإنما ينبغي أن يتميز للمكلف الشرط الذي يتضيق به الفعل عليه، ولا منفعة له في أن يتميز لغيره، أو بعد موته. وليس يشبه هذا مالا يزالون يقولونه من أنه إذا جاز أن يكلف

المجاهد الرمى بشرط ألا يصيب مسلما، وإن لم يتميز له ذلك، جاز ما قلناه، وذلك أن المجاهد لم يكلف الرمي بالشرط الذي ذكروه، فإنه مجهول له غير معلوم، وإنما أمر أن يرمي مع غلبة ظنه أنه يصيب الكافر، دون المسلم، وهذا شرط متميز له معلوم، وهذا هو الجواب عن قولهم: أن الامام كلف التعزير بشرط السلامة، وكذلك المؤدب فلا معنى لاعادته. ويقال لهم فيما تعقلوا به رابعا: هذه العقود والايقاعات إنما علمنا في احكامها أنها على الفور بدليل الشرع، ولولاه لما علمناه، ونحن لا ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن إطلاق الامر. وأيضا فهذا قياس، والقياس في مثل هذا الاصل لا يسوغ .

وأيضا، فإن أحكام العقود والايقاعات ليست بأفعال، وإنما هي أحكام، والامر يقتضي فعلا، وإنما يطلب وقتا لما هو فعل. وأيضا، فإن الامر له دلالة وجوب الفعل، وليس بسبب فيه، والايقاعات والعقود أسباب في هذه الاحكام، ومع وجود السبب لا بد من حصول المسبب، وليس كذلك الدلالة. وايضا، فإن العقود إنما اقتضت الفور لان الثمن بإزاء المثمن وملك أحدهما في الحال يقتضي ملك الآخر عينا كان أو دينا، ومثل ذلك ليس بموجود في مقتضى الامر. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا ليس يجب إذا كان الفعل واحدا أن يبطل التراخي والتخيير لان من يذهب إلى ذلك يجعل الفعل واحدا وإن كان مخيرا في أوقاته، وصورة الفعل إذا كانت معلومة للمكلف، صح أن يقال له: إفعل ماله هذه الصورة مرة واحدة، ولهذا يقول: أن المكلف أمر بصلوة الظهر مرة واحدة في الوقت الموسع، ولا يلزم أن يكون قد كلف صلوات كثيرة في ذلك الوقت .

فأما قولهم: أنهم أتفقوا على أن المفعول عقيبه مراد وصلاح فغلط لان من يذهب إلى وجوب الوقف مع الاطلاق لا يوافق على ذلك. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: هذا الطعن إنما يتوجه إلى من حمل الامر المطلق على التراخي من غير دليل منفصل، فأما من ذهب إلى الوقف، ولم يثبت فورا ولا تراخيا إلا بدليل منفصل، فالطعن لا يتوجه عليه. ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا: الاحتياط إنما يكون فيما لا يقتضي فعلا قبيحا يقع من الفاعل، وقد بينا في مسألة وجوب الامر في هذه الطريقة ما فيه كفاية. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا: أما قوله - تعالى - سارعوا إلى مغفرة فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة وأراد ما يقتضيها، ومجمل من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور أو تراخ، لانا إنما نتقرب إلى الله - تعالى -، بأن نفعل ما أوجبه علينا أو ندبنا إلى فعله، بأن نفعله على ذلك الوجه، وفي الوقت الذي علق به، فلا دلالة فيه للمخالف. وكذلك قوله - سبحانه - فاستبقوا الخيرات. على أن

الفزع إلى هذه الآيات تسليم لما نريده من أن مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك، وإنما يرجع فيه إلى دليل منفصل. والخبر - أيضا - المتضمن لقضاء الصلوة مختص بحكم الصلوة، فكيف يعديه إلى الامر، وقد بينا أن القياس في مثل ذلك لا يدخل. فأما من حمل الامر المطلق على التراخي قاطعا، فالذي يعتمده أن يقول: أن الامر المطلق لا توقيت فيه، فلو أراد به وقتا معينا، لبينه، فإذا فقدنا البيان، علمنا أن الاوقات في إيقاعه متساوية. وأيضا فإن لفظ الامر في إقتضاء الاستقبال كلفظ الخبر المنبئ عن الاستقبال، فإذا كان قولنا: فلان سيفعل، لا ينبئ عن أقرب الاوقات، فكذلك الامر. وأيضا فإن قول القائل: اضرب زيدا، إنما يقتضي أمره له بان يصير ضاربا من غير تعيين، فليس بعض الاوقات أولى من بعض. وأيضا فإن الامر يجري مجرى أن يقول: هذا الفعل مراد منكم

---

[142]

في المستقبل، أو واجب عليكم، ومعلوم أنه ليس في ذلك تعيين لوقت. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: هذه الطريقة تقتضي التوقف وترك القطع على فور أو تراخ لان مع عدم التوقيت والتعيين أو التخيير ليس غير التوقف، وقولهم: لو أراد وقتا معينا لبينه، يعكس عليهم، فيقال: ولو أراد تخييرا في الاوقات كلها، وأنها متساوية، لبينه، فمن أين يجب إذا * لم يبين التعيين القطع على التخيير، ولا يجب إذا لم يبين التخيير أن يقطع على التعيين ؟ فإن قيل: كيف القول عندكم في أمر الله - تعالى - إذا ورد مطلقا عاريا من التوقيت. قلنا: يجب إذا خلا من بيان توقيت - أن يقطع على أنه لم يرد الوقت الثاني من غير فصل، لانه لو كان مراده، لبينه في هذه الحالة وهي وقت الحاجة إلى البيان، لان البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة، وإن جاز تأخيره عن وقت الخطاب، ثم يتوقف، ويجوز في الاوقات

---

[143]

المستقبلة أن يكون مرادا في كل وقت منها، إما تعيينا، أو تخييرا، وينتظر البيان عند وقت الحاجة، وكلما صرنا إلى حال لم يرد فيها بيان، علمنا أن الفعل الموجب علينا لم يرد منا في الحال الثانية من هذه الحاضرة، للعلة التي تقدم ذكرها. فإن قيل: قد اتفق الكل على أنا لو بادرنا إلى الفعل في الوقت الثاني لكان واقعا موقعه ومبرئا للذمة. قلنا: إنما إتفق على ذلك أصحاب الفور والتراخي، فأما من يذهب إلى الوقف فلا يوافق عليه، فلا ينبغي أن يدعي الاجماع في موضع الخلاف. ثم نقول لمن قطع مع الاطلاق على التراخي: لا بد من حملكم الامر على التراخي من إثبات بدل هو العزم، وإثبات بدل واجب من غير دليل لا يجوز، وصاحب الوقف إنا يثبت هذا البدل إذا علم بدليل منفصل أن المراد بالامر التخيير، فأثبته بدليل ليس لمن قال بالتراخي مثله .

---

[144]

فإن قالوا: إذا ثبت وجوب الفعل، ولم يتضمن لفظ الامر تعيينا وتوقيتا، فليس غير التخيير، ومع التخيير لا بد من إثبات بدل، ولا بدل إلا العزم. قلنا :قد مضى عكس هذا الاعتبار عليكم، وقلنا: اللفظ خال من تخيير بين الاوقات، وإذا بطل التخيير، فليس إلا التعيين، ومع التعيين فلا بد من القطع على الوقت الثاني. وبعد، فأي فرق بين أن يثبتوا بدلا ليس في اللفظ وبين أن يثبت القائلون بالفور وقتا معينا ليس في اللفظ ؟ ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا :هذا الوجه لازم لمن قال بالفور، لانني ما أظن أنهم يرتكبون أن الخبر في إقتضاء الفور كالامر ولا يلزم أصحاب الوقف، لانهم يقولون في الخبر والامر قولا واحدا، من التوقف وترك القطع إلا بدليل منفصل. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا، إن الخلاف في المثال الذي ذكرتموه قائم، وهو نفس المسألة، ومن يدعي الفور يقول: المفهوم من قول القائل: اضرب زيدا، أن يصير ضاربا في الثاني من غير تراخ، ومن يقول بالوقف

---

[145]

يسلم ان المراد كن ضاربا، غير أنه يتوقف عن الحال التي يكون فيها بهذه الصفة، لاحتمال اللفظ، ويتوقع الدليل. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: إن الكلام على هذا الوجه هو الكلام على ما تقدمه، فلا معنى لاعادته، ولعمري إنه لا توقيت في قول القائل: هذا الفعل واجب مستقبلا، أو مراد، ومع عدم التوقيت يجب التوقف، ولا نقول بتخيير، ولا فور، فما ذلك إلا ما هو توقيت بغير دليل .فصل في حكم الامر إذا تعلق لفظه بوقت إعلم أن القسمة تقتضي في هذه المسألة ثلثة أقسام: أحدها أن يكون الوقت مطابقا للعبادة، ولا يفضل عليها، ولا تفضل عنه. والقسم الثاني أن يفضل الوقت عن العبادة. والثالث أن يفضل العبادة عن الوقت. والقسم الاخير لا يدخل في تكليف الله - تعالى - لانه يقبح من

حيث كان تكليفا لما لا يطاق، فإذا وجدت الفقهاء يمر في كلامهم وجوب مالا يصح أداؤه، فيجب حمله على القضاء، كما ذكروا في الاحرام بحجتين، وإن لم يصح فعلهما، فمن جعل لهذا الاحرام حكماء قال: أنه يتضمن أداء إحدى الحجتين وقضاء الاخرى. وكذلك إختلافهم فيمن ألزم نفسه صوم يوم يقدم فيه فلان، فمن أوجب صحة هذا النذر مع قدومه وقد مضى من النهار بعضه، يجعله سببا للقضاء، ومن لا يوجب ذلك يلغيه. ومثال الوقت الموافق بلا زيادة ولا نقصان إيجاب صوم يوم بعينه .وأما القسم الثاني فإن العلماء إختلفوا على أقاويل ثلثة: فمنهم من علق الوجوب بأول الوقت، دون آخره، ومنهم من علقه بآخره، ومنهم من جعل الوجوب متعلقا بجميع الوقت، وأن المأمور مخير بين أن يفعله في أوله وبين أن يؤخره إلى آخره أو وسطه، بعد أن يفعل عزما على أدائه، وأن الفعل يتضيق عليه في آخر الوقت، فيجب

فعله بغير بدل، وهو الصحيح. والذي يدل عليه أن الوجوب إذا تعلق بجميع الوقت فلا بد مع تأخيره عن الاول من بدل هو العزم. فأما من يقول: أن الوجوب موقوف على الحال الاول، فضرب الوقت كله للفعل يمنع من ذلك. ولانه لا فرق بين قائل هذا القول وبين من خص الوجوب بآخره. على أنه لا يخلو هذا القائل من أن يذهب إلى أنه متى لم يفعله في أول الوقت، إستحق الذم، أو لا يستحق ذلك، ويبطل الاول ضرب الوقت الموسع للفعل، والقسم * الثاني يؤل إلى خلاف في عبارة. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون أول الوقت ضرب لايجابه. وما بعده ضرب لقضائه. قلنا :الوقت المضروب الاول والاخير فيه سواء، فكيف يختلف الحكم ن وما الفرق بين هذا القائل، وبين من يقول: أن الوقت الاخير ضرب للايجاب، والاول ضرب لجواز تقديمه، وإن لم يكن واجبا ؟. على أنه لا خلاف في أن من يصلي الظهر في وسط الوقت أو آخره لا يسمى قاضيا .

فأما من جعل الوجوب متعلقا بآخره، فقد ترك الظاهر، ولا فرق في فساد قوله بينه وبين من علقه بأوله. ومدار الخلاف في هذه المسألة على جواز تأخير الصلوة إلى آخر الوقت وقد بينا إنقسام الخلاف فيه إلى ثلثة أقوال. ومن علق الوجوب بآخره دون أوله ربما يقول: أنه إذا فعل في الاول كان نفلا، وأنه مع ذلك يجزي عن الفرض، كتقديم الزكوة على الحول، وربما يقول: أنه موقوف مراعى، فإن أتى آخر الوقت وهو من أهل الخطاب بهذا الصلوة، كان ما وقع في أول الوقت فرضا، وإن تغيرت حاله، وخرج عن حكم الخطاب، إما بجنون، أو حيض، إن كانت إمرأة - كان ما فعله نفلا، وقالوا بمثل ذلك في الزكوة المعجلة. والذي يدل على بطلان ما ذهب مخالفنا إليه أشياء: منها أنه لا خلاف في أن النية في الواجب من الصلوات تخالف النية في النفل منها، وأجمعوا على أن شرط النية في جميع ما يؤدي من صلوة الظهر لا يختلف، فبان بذلك أن الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد .

ومنها أن قولنا: (صلوة الظهر) يقتضي كونها واجبة مكتوبة، لانه ينبى عن الوجوب وزيادة عليه، فمن قال: أن في الظهر نفلا ترك الاجماع، وبهذا الوجه أيضا يبطل كونها موقوفة، لان كونها ظهرا قد بينا أنه يقتضي الوجوب في الحال، ويمنع من كونها مراعاة. ومنها أن النية المطابقة للصلوة أولى بأن يؤثر فيها من المخالفة، ولا شبهة في أنه لو نوى بالظهر في أول الوقت النفل لم يجز له ذلك، فعلمنا أنها واجبة. ومنها أنهم قد أجمعوا على أن الاذان والاقامة من شرط الصلوة الواجبة، فإذا إستعملا في صلوة الظهر المفعولة في أول الوقت، دل على وجوبها في تلك الحال، وأنها ليست

بنفل ولا بموقوفة. ومنها أن أول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب، لحل في إرتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال. ومنها أنهم اختلفوا في هل الافضل تقديم الصلوة في أول الوقت أو في آخره، وهذا يدل على أنها تكون في الجميع واجبة، لانه

---

[150]

لا يجوز أن يختلفوا في هل النفل أفضل أو الفرض، لان من المعلوم أن الفرض والنفل إذا إتفقا في المشقة، فالفرض أفضل. ومنها أن كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة، فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده، ومن شأن المؤثر في وجوه الافعال أن يكون مقارنا لها ولا يتاخر عنها. فإن قيل: أليس الداخل في الصلوة وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه. قلنا: معاذ الله أن نقول ذلك بل كل فعل يأتيه في الوقت فهو واجب، ولا يقف على أمر منتظر، وإنما تقف صحته على الاتصال، والمراد بذلك أنه إذا إتصل، فلا قضاء عليه، وإذا لم يتصل، فالقضاء واجب، فأما الوجوب وإستحقاق الثواب فلا يتغير بالوصل والقطع، يبين ذلك أنه ربما وجب القطع، وربما وجب الوصل، فلو تغير بالقطع وجوبه، لم يصح دخوله في الوجوب .

---

[151]

وقد تعلق من ذهب إلى أن الوجوب متعلق بآخر الوقت بأشياء: أولها أنه لو تعلق الوجوب بأول الوقت، لاثم بتأخيره عنه من غير بدل. وثانيها أن كل مالا يأثم بتأخير الصلوة عنه لا تكون الصلوة واجبة فيه، قياسا على قبل الزوال .وثالثها أن كل ما للمكلف أن يتركه بغير عذر فليس بواجب، كالنوافل. ورابعها أن الشمس إذا زالت وهو مقيم، ثم مضى من الوقت ما يتمكن فيه من أن يصلي الظهر، ثم سافر، وجب عليه قصر الصلوة، فلو وجبت عليه بأول الوقت، لما جاز ان يقصر، كما لو سافر بعد خروج الوقت. وخامسها أن ما بعد الزوال من الاوقات مدة يتكرر فيها إمتثال المأمور به، فيجب ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب، كمدة

---

[152]

الحول، لما جاز أن يتكرر فيها إمتثال المأمور به، إنفصل وقت الجواز من وقت الوجوب. فيقال لهم أكثر الاقيسة التي ذكرتموها تقتضي - إذا صحت - الظن، ولا توجب العلم، ونحن في مسألة طريقها العلم، فلا يجوز أن يعتمد فيها على طرق الظن. والذي ذكروه أولا غير لازم، لانه عندنا لا يجوز أن تؤخر الصلاة عن أول الوقت إلا ببدل. هو العزم، فلم يشبه النافلة، وقد قدمنا ذلك، وبينا أنا لم نثبت هذا البدل إلا بدليل ذكرناه. فإن قيل * أيكفيه عزم في الجملة على أداء الواجبات مستقبلا، أم يجب عزم على أداء هذه الصلوة بعينها. قلنا: لا بد من عزم معين، كمن أخر رد وديعة، فإنه لا يكفيه عزم مجمل على أداء الواجبات، بل لا بد من عزم على ردها بعينها مع الامكان .

---

[153]

فإن قيل: كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة، ومن حق البدل ألا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل، كالتيمم مع الطهارة بالماء. قلنا: هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس بثابت في كل بدل، لان كل واحدة من كفارات اليمين بدل من الاخرى، ويجوز له أن ينتقل إلى كل واحدة مع القدرة على الاخرى. وبعد، بهذا خلاف في عبارة، ويجوز أن نقول: ليس له أن يترك فعل الصلوة في أول الوقت إلا بفعل ما يقوم مقامها، ولا نذكر البدل. فإن قيل: من شأن ما قام مقام الشئ أن يسقط فعله وجوب ذلك الشئ، كالكفارات، وعندكم أن العزم لا يسقط وجوب الصلوة، وإن اسقط فعل الصلوة وجوب

العزم. قلنا: غير ممتنع إختلاف أحكام ما يقوم مقام غيره، فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه، ومنه ما لا يكون كذلك، والواجب الرجوع فيه إلى الادلة، ألا ترى أن المسح على الخفين عند من أجازه يقوم مقام غسل

---

[154]

الرجلين، ولم يسقط مع ذلك فعل المسح وجوب الغسل، كما أسقط الغسل المسح على الخفين، ألا ترى أن من مسح على خفيه، ثم ظهرت قدماه، يجب عليه غسلهما، يتقابلا في قيام كل واحد منهما مقام الاخر، وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم، فغير منكر أن يكون العزم لا يسقط وجوب الصلوة، وإن قام مقامها في سقوط اللوم والاثم. فإن قيل: من شأن ما قام غيره ألا ينتقل إليه إلا لعذر، كالمسح على الخفين. قلنا: غير مسلم ذلك، لانا ننتقل من كفارة إلى اخرى بلا عذر، ومن رد الوديعة باليمين إلى اليسار ولا عذر، ومن الصلوة في مكان طاهر إلى غيره من الامكنة الطاهرة بلا عذر. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: ليس بواجب فيما إنتفى الاثم عن تأخيره أن ينتفي وجوبه، لان هذا هو حد الواجب المضيق، والموسع بخلافه، والفرق ما بين قبل الزوال وبعده أن الصلوة قبل

---

[155]

الزوال لا يأثم بتأخيرها من غير بدل يفعله، وبعد الزوال إذا أخرها، وجب أن يفعل بدلا منها، ومتى ترك الامرين أثم. على أن هذا ينتقض بالكفارات، لانه لا خلاف في أن الذي يفعله ويختاره من الثلاث واجب، وهو لا يأثم بتأخير ذلك والعدول عنه. وينتقض أيضا على أصولهم، لان عندهم إذا بقي من الوقت قدر ما يفعل فيه تلك الصلوة، أثم بتأخير الصلوة عنه، وإن لم تكن واجبة في تلك الحال، لان عندهم الوجوب يتعين إذا بقي من الوقت قدر تحريمة. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدمه، لان النوافل له تركها من غير عذر ولا بدل، والصلاة لا يجوز تأخيرها من غير عذر إلا ببدل. وينتقض ايضا بما يختاره من الكفارات الثلاث، إنه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بلا خلاف، ودفع الوديعة باليد اليمنى واجب ويجوز تركه بلا عذر بأن يدفعها باليسرى. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من إعتبار تعين الفرض بآخر الوقت

---

[156]

دون أوله: إنما كان كذلك، لان للوجوب في آخر الوقت مزية على أوله، وإن إشتركا في تعلق الوجوب بهما، لانه يتضيق، ويتعين في الوقت الاخير، وهو موسع في الأول، ولهذا أعتبر في الحائض والمسافر آخر الوقت دون أوله. وبعد، فإن كيفية أداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء، يوضح ذلك أن فرض العبد بعد زوال الشمس أن يصلي الظهر أربع ركعات، وليس عليه جمعة، فإن أعتق وفي أول الوقت بقية لزمته الجمعة، وعلى هذا لا يمتنع أن يلزم الحاضر الصلوة تامة إذا أدرك أول وقتها، ثم سافر قبل خروج الوقت، أداها مقصورة، لان حاله في وقت الاداء تغيرت من إقامة إلى سفر، كما تغيرت حال العبد من رق إلى حرية، فتغيرت صفة العبادة التي تلزمه، وكذلك لو كان في أول الوقت صحيحا لزمته الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود، فإذا مرض قبل آخر الوقت، ولم يتمكن من الصلوة قائما، صلى قاعدا، ومومیا، بحسب ما يمكنه، فتغيرت صفة العبادة بتغير حاله في وقت أدائها،

---

[157]

ولا يلزم على هذا أن يقصر الصلوة متى سافر بعد خروج الوقت، لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا مؤديا، والقاضي يجب عليه أن يقضي ما فاته على صفته التي وجبت عليه مع التمكن وزوال الاعذار، وليس كذلك من سافر في بقية من الوقت * لانه مود للصلوة في وقتها، فوجب عليه القصر، لاختلاف صفته من إقامة إلى سفر . ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: الفصل بين الصلوة والزكوة أن مدة الحول المتقدمة لم تضرب في الشريعة لوجوب أداء الزكوة، والوقت من بعد الزوال مضروب لوجوب أداء الظهر، وقد دللنا على ذلك. وبعد فإن المؤدي من الزكوة قبل الحول لما كان جائزا غير واجب، تميز من المؤدي بعد انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم، وقد بينا أن الصلوة المؤداة في أول الوقت لا تتميز من المؤداة في آخره بشئ من الاحكام. وبعد فإنا لانقول: أن الصلوة من أول الوقت إلى آخره تداخل

---

[158]

جوازها لوجوبها، بل نقول: أنها واجبة من أول الوقت إلى آخره من غير أن تكون جائزة، لان ذلك يوهم أنها نفل، اللهم إلا أن يراد أنه جائز تركها والعدول عنها، وإذا اريد ذلك، لم يجز أن يقال فيها نفسها: أنها جائزة، بل نقول: العدول عنها إلى بدل منها جائز، فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز من وقت الوجوب. فإن قيل: قد تعلق كلامكم بان وقت الصلوة يتضيق بآخره، فبينوا كيفية التضيق. قلنا: الواجب أن يكون الوقت المضيق هو ما يغلب على ظن المكلف أن إيقاع الصلوة فيه يصادف الوقت، ولا تخرج الصلوة ولا بعضها عنه، والفقهاء يحدون المضيق بأنه قدر التحريمة، وربما قال بعضهم: حد المضيق ما وقع فيه أقل جزء من الصلوة بعد أن يكون متميزا، وهذا الذي ذكروه إنما هو حد في إدراك الصلوة، وسبب للقضاء، ولايجوز أن يكون حدا للاداء، لانه من المحال أن توقت الصلوة بوقت لا يمكن إيقاعها فيه. وليس لاحد أن يعيبنا بتشعيب هذه المسألة، والخروج منها إلى

---

[159]

الكلام في الفرع، لان قصدنا إنما كان إلى إيضاح الاصل بهذا التفريع، فرب فروع أعان شرحها على تصور الاصول. فصل في أن الامر لا يدخل تحت أمره إعلم أن الرتبة إذا اعتبرت بين الامر والمأمور على ما بينا، لم يجز أن يأمر الانسان نفسه منفردا، ولا مجتمعا مع غيره، والخبر لما لم يعتبر فيه الرتبة، جاز أن يخبر نفسه، وفي العقليات شاهد بذلك، وهو أن أحدنا لا يجوز أن يكون محسنا إلى نفسه، ولا متفضلا عليها، وإن جاز ذلك مع غيره. فإن قيل: ليس معنى الامر أكثر من أن يقول (افعل) ويريد المأمور به، وهذا يتأتى لانسان مع نفسه. قلنا: ذلك وإن تأتى، فإن أهل اللغة لا يسمونه أمرا، لاعتبار الرتبة، كما لا يسمون قول الصغير القدر للعظيم القدر (افعل) وإن

---

[160]

أراد الفعل منه - أمرا، لاجل الرتبة، ومعنى الامر حاصل في الموضعين . والصحيح أن الرسول - عليه السلام - إذا أدى إلينا خطابا عن الله - تعالى - عاما لو سمعناه من غيره كان - عليه السلام - داخلا فيه، فإنه يجب دخوله فيه، وإن كان هو المؤدى له، لانه وإن سمع من لفظه عليه السلام -، فإنه يحكيه عن ربه تعالى، فإذا حكى عنه - تعالى -: يا أيها الناس اعبدوا ربكم، كان داخلا فيه، لانه لافرق في عموم لفظه بين سماعه منه، وبين سماعه من غيره، وليس إذا حكى الرسول - عليه السلام - أمرا عن ربه - تعالى - يكون الرسول - صلى الله عليه وآله - هو الامر به بل الآمر به هو الله - تعالى - وإنما يحكي الرسول - صلى الله عليه وأله وسلم - كلامه ويؤديه على هيأته. ومن فرق بين أن يؤدي الرسول - عليه السلام - كلامه - تعالى - ابتداء وبين أن يتقدم ذلك الكلام ثم يؤمر الرسول - ص ع - بأدائه فجعله في الاول غير داخل فيه وفي الثاني داخلا، فتوهم لما

[161]

لأصل له، وفي الحالتين يجب دخوله في عموم الخطاب، والوجه الذي له يدخل فيه إذا تقدم ثم أداه قائم في أدائه له على سبيل الابتداء، وليس يجب اعتبار الرتبة فيما يؤديه ويحكيه، لانه في الحقيقة غير آمر بما فيه من أمر ولا مخبر بما فيه من خبر، والآمر والمخبر غيره، فلا يلزم أن يكون آمرا نفسه، وكيف يخفى على أحد أن أحدنا لو قال لاحد غلمانه: قل لغلماني عني: إني قد أمرت جميع عبيدي بكذا، إن ذلك العبد المؤدي داخل في الخطاب، كما هو داخل فيه لو سمع من غيره. فصل في ذكر الشروط التي معها يحسن الامر بالفعل اعلم أن للامر تعلقا بفعل المكلف والمكلف والافعال التي يتناولها الامر، فيجب بيان الشروط الراجعة إلى كل شئ مما ذكرناه، وربما تداخلت هذه الشروط للتعلق بين هذه الوجوه. والذي يجب أن يكون الله - تعالى - عليه حتى يحسن منه الامر بالفعل شروط أربعة :أولها أن يمكن العبد من الفعل المأمور به، ويدخل في التمكين القدر والآلات والعلوم وما أشبه ذلك .

[162]

وثانيها أن يكون الفعل مما يستحق به الثواب، بأن يكون واجبا أو ندبا .وثالثها أن يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا، ويعلم - تعالى - أنه سيفعله به لا محالة. وشرط قوم هيهنا، فقالوا: إذا لم يحبطه، وإنما يشترط ذلك من يرى الاحباط، وإذا كان الاحباط باطلا، فلا معنى لاشتراطه. ورابعها أن يكون قصده - تعالى - بذلك الايصال إلى الثواب، حتى يكون تعريضا، وهذه الجملة صحيحة * لاشبهة فيها، لان الغرض في التكليف التعريض للمنافع التي هي الثواب، ولن يتم ذلك إلا بتكامل الشروط التي ذكرناها. فأما الامر منا فحاله تخالف في هذه الشروط حال القديم - سبحانه، - لانه قد يأمر بما يتعلق بالديانات، والظن في ذلك لا يقوم مقام العلم، فأما تمكن المأمور فالظن فيه يقوم مقام

[163]

العلم، وأما إن كان أمره بما يخصه فيكفي فيه أن يكون حسنا، وإن كان مباحا، لان الغرض يتم بذلك، وإنما شرطنا الحسن، لان الامر بالقبيح لا يكون إلا قبيحا. وأما أمره - ص ع - فالشروط فيه كالشروط في امره - تعالى - إلا العلم بإيصال الثواب، لان ذلك مما لا يتعلق به، وقد يجوز أن يقوم الظن فيه مقام العلم فيما يرجع إلى تمكن المكلف، وأما ما يرجع إلى صفة الفعل من حسن وغير ذلك فلابد من أن يكون معلوما، ويعلم استحقاق الثواب به، وأنه - تعالى - سيوفره عليه. وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز أن يأمر الله - تعالى - بشرط أن لايمنع المكلف في المستقبل من الفعل، أو بشرط أن يقدره، ويزعمون أنه يكون مأمورا بذلك مع المنع. وهذا غلط، لان هذه الشروط إنما تحسن فيمن لا يعلم العواقب، ولا طريق له إلى علمها،

[164]

وأما العالم بالعواقب وأحوال المكلف فلا يجوز أن يأمره بشرط، والذي يبين ذلك أن الرسول - عليه السلام - لو أعلمنا زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منا أن نأمره بذلك لا محالة، وإنما حسن دخول هذه الشروط فيمن نأمره، لفقد علمنا بصفته في المستقبل، ألا ترى أنه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم، ولنا إليه طريق، نحو حسن الفعل، لانه مما يصح أن نعلمه، وكون المأمور متمكنا لا يصح أن يعلم عقلا، فإذا فقد الخبر، فلا بد من الشرط. ولابد من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظان لتمكن من يأمره من الفعل مستقبلا، فيكون الظن في ذلك قائما مقام العلم، وقد ثبت أن الظن يقوم مقام العلم إذا تعذر العلم، فأما مع حصوله فلا يقوم مقامه، وإذا كان القديم - تعالى - عالما بتمكن من يتمكن وجب أن يوجه الامر

نحوه، دون من يعلم أنه لا يتمكن، فالرسول - ص ع - حاله كحالنا، إذا أعلمنا الله - سبحانه - حال

---

[165]

من يأمره، فعند ذلك يأمر بلا شرط. ويلزم من سلك هذه الطريقة أن يأمر الله - تعالى - الميت بشرط أن يصير حيا، ويأمر بما لا يكون صلاحا بشرط أن يصير صلاحا، وهذا يوجب عليهم أن لا يقطعوا في من أمره الله - تعالى - بالفعل أن ذلك من صلاحه، كمالا يقطعون بأنه متمكن لا محالة منه. وأما تعلقهم بالقطع على أن الله - تعالى - يتناول جميع المكلفين، مع اختلاف أحوالهم في التمكن، فباطل، لانا لا نسلم ذلك، بل نذهب إلى أنه لا يتناول إلا من يعلم أن التمكن يحصل له، ويتكامل فيه، ولهذا نذهب إلى أنه لا يعلم بأنه مأمور بالفعل إلا بعد تقضي الوقت وخروجه، فيعلم أنه كان مأمورا به، وليس يجب إذا لم يعلم قطعا أنه مأمور أن يسقط عنه وجوب التحرز لانه إذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم - وهذه أمارة يغلب معها الظن ببقائه - فيجب أن يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه، ولا يتحرز من ذلك إلا بالشروع في الفعل والابتداء به، ولذلك مثال في العقل، وهو أن

---

[166]

المشاهد للسبع من بعد - مع تجويزه أن يخترم السبع قبل أن يصل إليه - يلزمه التحزر منه، لما ذكرناه، ولا يجب - إذا لزمه التحرز - أن يكون عالما ببقاء السبع، وتمكنه من الاضرار به. وأما من جعل من شرط حسن الامر أن يعلم الامر أن المأمور سيفعله، فخلافه خارج عن أقوال المختلفين في أصول الفقه، لانهم لا يختلفون في أن الله - تعالى - قد يأمر من يعلم أنه يطيع، كما يأمر من يعلم أنه يعصي، ولو كان ما ذكر شرطا في حسن الامر، لما حسن منا في الشاهد أمر، لانا لا نعلم العواقب. وليس لهم أن يقولوا: أنه حسن منا من حيث إنا نظن أنه يفعل، لانا قد نأمر مع الظن بأنه لا يفعل، نحو أن ندعو إلى الطعام من نظن أنه لا يقبل، وإلى الدين من نظن أنه لا يطيع. وأما من أجاز أن يأمر الله - تعالى - بالشئ بشرط أن لا ينهى عنه، فقوله باطل، وسيجي عليه الكلام في الناسخ والمنسوخ من هذا الكتاب بمشية الله - تعالى - وعونه .

---

[167]

وأما الصفات التي يجب كون الفعل المأمور به عليها، فتنقسم إلى أقسام : أولها أن يدخل في الصحة ويخرج عن الاستحالة. وثانيها أن يصح ممن كلفه لان صحته من غيره كاستحالته في الغرض المقصود. وثالثا صحته منه على جهة الاختيار .ورابعها أن يكون للفعل في نفسه صفة الحسن. وخامسها أن يحصل له صفة زائدة يدخل بها في أن يكون نفلا أو فرضا، وهذه شروط لابد منها في حسن الامر بالفعل. وإذا كان الكلام في الواجب، فلابد من كل ما تقدم، ومن شرط زائد، وهو حصول وجه يقتضي وجوبه. والقسم الاول يثبت بأن يعلم أن الفعل مما لا يستحيل وقوعه، بأن يكون وقته مستقبلا، ولايكون ماضيا ولا حاضرا *، لان

---

[168]

ما لم يكن كذلك تقبح إرادته والامر به. والقسم الثاني وهو صحته منه يدخل فيه ألا يكون الفعل مما يستحيل قدرة العبد عليه كالجواهر ومالا يتناوله قدرنا من الاعراض ويدخل فيه أن يكون غير ممنوع منه، وأن يمكنه تمييزه، وإنما أوجبنا ذلك، لان مع فقده يتعذر الفعل، ويقبح الامر بما يتعذر. والقسم الثالث يدخل فيه زوال الالجاء،

وأن تكون الدواعي مترددة، لان بالالجاء يلحق الملجأ بالممنوع، ومع فقد تردد الدواعي لا يستحق الثواب الذي هو الغرض بالتكليف .والقسم الرابع أن يكون الفعل غير قبيح، ولاعار من القبح والحسن، وإنما وجب ذلك، لان الامر بالقبيح قبيح، وكذلك إرادته، والامر بما لاغرض فيه كذلك .والقسم الخامس يدخل فيه ألا يكون مباحا، وأن يقع على وجه زائد على الحسن يدخل به إما في كونه ندبا، أو فرضا، وإنما

قلنا ذلك، لان المباح كما لا يستحق بفعله في الشاهد المدح، كذلك لا يستحق به الثواب، وتكليف ما هذه حاله عبث. وإنما شرطنا في الايجاب أن يكون له وجه وجوب، لان مالا وجه له يقتضي وجوبه، فإيجابه به قبيح، يجرى مجرى تقبيح الحسن وتحسين القبيح، ولهذا لو أنه - تعالى - أوجب كفر نعمه، لم يصر ذلك واجبا . وأما الصفات التي يجب كون المأمور عليها، فجملتها أن يكون متمكنا من إيقاع الفعل على الوجه الذي أمر به، وتتفرع هذه الجملة إلى أن تكون القدرة والعلوم والآلات والاسباب والادلة كلها حاصلة، لان بوجودها يكون التمكن، ومع فقدها يحصل التعذر. واعلم أن هذه الشروط تنقسم إلى أقسام ثلاثة: أولها أن يكون مما لا يصح إلا من الله تعالى، فلابد من أن يزيح - جل اسمه - علة المكلف فيه، وذلك نحو القدرة والحاسة وكثير من الآلات ونحو كمال العقل .

وثانيها مالا يصح على الوجه المحتاج إليه إلا من العبد، كنحو الارادة والكراهة، لانهما لا يؤثران في فعله فيكون أمرا وخيرا وعبادة لله - تعالى - إلا بأن يكونا من جهة العبد. وثالثها أن يكون مما يصح من الله - تعالى - ومن جهة العبد، نحو كثير من الآلات وكثير من العلوم، وفي هذا الوجه يجوز أن يفعله - تعالى - للعبد، ويجوز أن يلزمه فعله، ويمكنه منه. وأما التي يجب أن يكون الامر عليها، فأن يكون متقدما لوقت الفعل المأمور به، ولا يحد في ذلك حدا معينا، بل يعلق ذلك بصفة معقولة، وهو أن يتم بذلك التقدم الغرض في الامر من دلالة على وجوب الفعل، وترغيب فيه، وبعث عليه، فهذا القدر هو الذي لابد منه، وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زائدة. والمجبرة تخالف في ذلك، وتقول: أن الامر إذا كان إلزاما

فلا يكون إلا في حال الفعل، وما يتقدم ليس بأمر، وإنما هو إعلام. وفي أهل العدل من يذهب إلى أنه لا يجوز تقدمه إلا بوقت واحد، وفيهم من يجوز تقدمه بأوقات بشرط أن يكون المكلف من حين حصول الامر إلى وقت التكليف متمكنا مزاح العلل، ومنهم من يجوز تقدمه بأوقات - وإن يكن المكلف كذلك - إذا كان في تقدمه مصلحة لبعض المكلفين، وهو الصحيح، وفيهم من يجوز تقديمه من غير اعتبار مصلحة .ومن يعتبر المصلحة منهم من يقول: يجوز أن تكون المصلحة تحمل البعض إلى من كلف الفعل، ومنهم من لا يجوز أن يكون الصلاح هذا القدر، بل يوجب أن يستفيد به مع التحمل. وأما الذي يدل على أنه لابد من تقدمه أنه يفيد إيجاب الفعل

على المكلف، وترغيبه، وبعثه عليه، وكل هذا لايتم إلا بالتقدم. وخلاف المجبرة مبني على قولهم: أن القدرة مع الفعل، فأجروا الامر مجراها، وذلك باطل بما ذكر في مواضعه، لانه يبطل الايثار والاختيار، ويقتضي تكليف مالا يطاق، وأن القاعد عن الصلوة معذور بترك القيام إليها، لانه لا يقدر عليه. وقولهم :أن المتقدم إعلام، فإن

أرادوا به أنه إعلام بلزوم الفعل في وقته، فهو خلاف في عبارة، وإن أرادوا غير ذلك، فهو غير معقول، ونحن نعلم أيضا أن الاوامر في الشاهد لا تكون إلا متقدمة، وأجمعت الامة على أن أوامر القران متناولة للخلق إلى يوم القيامة، وإن كانت متقدمة لهم. وأما تقدم الامر على الفعل أوقاتا كثيرة، فإذا كان للمصلحة، حسن لا محالة. وأما من شرط في جواز تقدمه أن يكون المكلف متمكنا

في الاحوال كلها، فقوله باطل، لان المكلف إنما يحتاج إلى التمكن ليفعل، لا لكونه مأمورا، لانه لو كان في حال الامر متمكنا، وفي حال الفعل عاجزا، قبح أمره، فلا مانع من حسن أمره بفعل يعلم الله - تعالى - أنه سيتمكن منه في حال الحاجة، وإن كان في حال الامر عاجزا وأوامر القرآن متناولة للخلق * كلهم إلى آخر التكليف، وإن كان أكثرهم في حال وجود هذه الاوامر غير متمكنين بل غير موجودين. والصحيح أن تقديمه لا يجوز أن يحسن للتحمل فقط، لان من حق الكلام أن يفعل للافادة، فلا بد في المصلحة الحاصلة فيه أن يكون راجعة إلى الافادة. ولا يجب على هذا أن تكون الملائكة - ع - مكلفة بهذه الشرعيات لاجل التحمل، وذلك أنا إنما أوجبنا في المتحمل للكلام أن يفهمه، وأن يكون مصلحة له في تحمله، ولم نوجب أن يكون الشرائع المذكورة في ذلك الكلام تلزم ذلك المتحمل، فالملائكة

على هذا يجب أن تفهم المراد بالقرآن، إذا تحملته، وأدته، وأن يكون لها في ذلك مصلحة دينية، وإن لم تلزمها الشرائع. باب في أحكام النهي فصل إعلم أن النهي لاصورة لها في اللغة تخصه، على نحو ما قلناه في الامر، لان قول القائل) لا تفعل) قد يستعمل ولا يكون نهيا، بل على سبيل التوبيخ والتعنيف، ألا ترى أن أحدنا قد يقول لغلامه لا تطعني ولا تفعل شيئا مما أريده، وهو غيرناه له، لمفارقة الكراهة التي بها يكون النهي نهيا، وإنما التعنيف، كما قال - تعالى :- اعملوا ما شئتم، ولم يرد الامر. والكلام في أنه لا صيغة له تخصه كالكلام في الامر، فلا معنى لاعادته .

والرتبة معتبرة في النهي كما أنها معتبرة في الامر، والدلالة على الامرين واحدة. وقولنا (نهى) يخص القول، بخلاف الامر، لانا قد بينا إشتراك هذه اللفظة بين الفعل والقول. والنهي إنما كان نهيا لان الناهي كاره للفعل الذي تناوله النهي، والكلام في ذلك كالكلام في أن الامر إنما كان أمرا لارادة الآمر المأمور به، وقد تقدم مستقصى. والقول في أن النهي لا يدل على أحكام الفعل كالقول في الامر، وإنما يحكم فيما نهى الله عنه بالقبح بدلالة منفصلة، وهي أنه - تعالى - مع حكمته لا يجوز أن ينهى عن الحسن، ولا ينهى إلا عن القبيح، كما قلنا في أمره - تعالى - أنه لا يدل من حيث الظاهر بل لحكمته - تعالى - على أن لما أمر به صفة زائدة على حسنه، وأن له مدخلا في استحقاق المدح والثواب، وإنما نقول أن نهيه - تعالى - على الوجوب وإن لم يكن أمره كذلك، لاجل أن يقتضي قبح الفعل، والقبيح يجب ألا يفعل .

والقول في إحتمال النهي المطلق للتكرار والمرة الواحدة مطلقا ومشروطا كالقول في الامر، وقد مضى، وإحتماله مع الاطلاق لكل وقت مستقبل إما منفردا أن مجتمعا كالقول في الامر. والقول بالفور ممكن فيه كما بيناه في الامر، غير أن التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما أمكن في الامر، لان الامر إنما يتناول على

سبيل التخيير كل فعل مستقبل على البدل، للتساوي في الصفة الزائدة على الحسن، والنهي يقتضى القبح، فلو تساوت الافعال كلها في القبح، لوجب العدول عن الجميع، لا على جهة التخيير، وسنحقق دخول التخيير في النهي في الفصل الذي يلي هذا بعون الله تعالى. وليس النهي عن الشئ أمرا بضده لفظا ولا معنى كما مضى ذلك في الامر .

---

[177]

فصل في صحة دخول التخيير في النهي إعلم أن هذا الباب يقتضي بيان ما يصح النهي عنه من الافعال المختلفة على جمع أو بدل، وهو من لطيف الكلام، والنفع به تام، وقد دلت الادلة التي ليس هيهنا موضع ذكرها على أن المكلف يمكن أن يخلو من كل أفعاله، إذا كان مستندا أو مستلقيا وكانت الاكوان مقطوعا على بقائها، فلا يمتنع والحال هذه في أفعال جوارحه أن تكون كلها قبيحة، وإذا جاز ما ذكرناه، جاز تناول النهي لذلك أجمع، فأما إذا كانت الحال حالا لا يصح خلوه فيها من الافعال، فلا يجوز قبح الجميع، لان ذلك يقتضي ألا ينفك من القبيح، وأن يكون معذورا فيه. فأما قبح ضدين ولهما ثالث يمكنه أن ينفك منهما إليه، فمما لا شبهة في جوازه .

---

[178]

وقد يصح أن يقبح منه كل أفعاله على وجه، ويحسن على وجه آخر، وعلى هذا الوجه يصح القول بأن من دخل زرع غيره على سبيل الغصب أن له الخروج عنه بنية التخلص، وليس له التصرف بنية الافساد، وكذلك من قعد على صدر حي إذا كان إنفصاله منه يؤلم ذلك الحي كقعوده، وكذلك المجامع زانيا، له الحركة بنية التخلص، وليس له الحركة على وجه أخر. وأما بعض تصرفه، فقد يصح أن يقبح على كل حال. فأما حسن جميع ذلك أو بعضه على البدل والجمع، وعلى وجه دون وجه، فلا شبهة فيه. والنهي عن ضدين على الجمع يقبح من حيث يستحيل وجودهما معا، فلا يقع ذلك من حكيم. واعلم أنه غير ممتنع في فعل أن يقبح لكون ما يسد مسده معدوما كما لا يمتنع أن يكون صلاحا إذا كان غيره معدوما، فغير ممتنع على هذه الجملة أن ينهى * الحكيم عن فعلين مختلفين على التخيير والبدل، بأن يكون في المعلوم أن كل واحد منهما يقبح بشرط

---

[179]

عدم الاخر، فلا يمكن القول بقبحهما جميعا على الاطلاق، لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي أنهما متى وجدا لم يقبح واحد منهما، ومتى وجد أحدهما قبح لا محالة، فالنهي عن المختلفين إذا صح ما ذكرناه - على سبيل التخيير صحيح جائز، وليس يجري المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين، لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم الاخر، وما يجب لا محالة يبعد كونه شرطا في قبحه، وهذا في المختلفين أشبه بالصواب، وكذلك المتماثلان. فصل في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه اعلم أن المنهي عنه على ضربين: أحدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصحة والاجزاء، والضرب الاخر يصح ذلك فيه، فمثال الاول الجهل والظلم وما جرى مجريهما مما لا يتعلق به أحكام شرعية، ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع والصلوة لتعلق الاحكام بكل ما ذكرناه، فإذا أطلق القول بأن النهي هل يقتضي الفساد أو الصحة، فالمراد به القسم الذي يصح فيه ذلك .

---

[180]

وقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من جعل النهي دالا على الفساد كدلالته على التحريم من جهة اللغة، ومنهم من جعله دالا على الفساد من جهة أدلة الشرع، ومنهم من لم يجعله دالا على الفساد، وقال: لا يمتنع مع النهي كون المنهي عنه مجزيا، كما لا يمتنع كونه غير مجز، ونقف على الدليل. والذي نذهب إليه أن النهي من حيث اللغة وعرف أهلها لا يقتضي فسادا ولا صحة، وإنما نعلم في متعلقه الفساد بدليل منفصل، فأما من ذهب إلى أن أدلة الشرع دلت على تعلق الفساد بالمنهي عنه، فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدم من هذا الكتاب من أن الصحابة ومن يليهم قضوا بفساد المنهيات من غير توقف على دليل، فذلك صحيح، وقد أوضحناه، وإن أشار بدليل الشرع إلى غير ذلك، فنحن نتكلم عليه. والذي يدل على صحة مذهبنا أن النهى لا تعلق للفظه ولا لمعناه بشئ من الاحكام التي نشير بقولنا في الفعل (إنه مجز) إلى

ثبوتها، وفي قولنا (إنه فاسد) إلى إنتفائها، وما لا تعلق له بالنهي في لفظ ولا معنى كيف يصح أن يستفاد منه، يوضح هذه الجملة أن الفقيه إذا قال في العقد: إنه صحيح، فلم يفد بذلك حسن العقد ولا قبحه، وإنما غرضه إثبات أحكام مخصوصة له، وكذلك إذا قال: هو فاسد أو موقوف، والايقاعات من طلاق وغيره إذا قلنا: إنه صحيح، فمعناه أن الفرقة تقع به، والاحكام تتعلق عليه، وإذا قلنا :إنه فاسد، فالمعنى أنه لا يؤثر فراقا ولا تحريما إذا اعتبرت سائر ما نقول :إنه صحيح وفاسد، وجدته مفيدا لثبوت أحكام شرعية أو إنتفائها، وإذا كان النهي بظاهره ومعناه لا يقتضي إلا هذا القدر الذي ذكرناه، فلا يدل في المنهي عنه على فساد ولا صحة، وهذه الجملة إذا اعتبرت تجلى الكلام في هذا الباب، وتعرى من كل شبهة .

ومما يدل أيضا على ما ذكرناه أن النهي لو إقتضى فساد الفعل المنهي عنه لشئ يرجع إليه، لما صح في النهي إذا تناول ما ليس بفاسد في الشرع بل كان صحيحا مجزيا ان يكون نهيا على الحقيقة، والاجماع بخلافه، لانهم وإن إختلفوا في كثير من الامثلة التي تذكر في هذا الباب، فلم يختلفوا في أن المكلف وقد ضاق عليه وقت الصلوة في آخر وقتها أنه منهي عن البيع والشراء، ومع ذلك فبيعه صحيح، ونكاحه كذلك، ولم يختلفوا في أنه منهي عن إزالة النجاسة بالماء المغصوب، لانه تصرف فيما لا يملكه، ومع ذلك فإن حكم النجاسة يزول كما يزول بالماء المملوك، والوطئ في الحيض يتعلق به أحكام الصحة كما يتعلق بالوطى المباح، من لحوق الولد، ووجوب المهر، والتحليل للزوج الاول، فلولا أن النهي لا يقتضي من حيث كان نهيا للفساد، لما صح شئ مما ذكرناه. ومما أيضا يدل على ذلك أن لفظ النهي قد يرد فيما هو صحيح،

وفاسد، وقد قدمنا أن إستعمال اللفظة في شيئين مختلفين دليل على أنها حقيقة فيهما إلا أن يقوم دليل، فيجب ان يكون لفظ النهي محتملا للفساد كإحتماله للصحة، ولا يقطع على أحدهما إلا بدليل. وقد تعلق من حكم بفساد المنهي عنه وعلقه بظاهر النهي بأشياء: أولها أن الامر بالشئ إذا اقتضى الاجزاء والصحة، فيجب أن يكون النهي الذي هو ضده يقتضي الفساد والبطلان .وثانيها أن النهي عن الفعل إذا منع منه، فيجب أن يكون مانعا من أحكامه، وإذا منع من أحكام البيع أو الطلاق فليس إلا الفساد. وثالثها أن الاجزاء يعاقب الفساد، فإذا كان بالنهي * ينفى كون الشئ شرعيا، فالاجزاء لا يعلم إلا شرعا، فليس بعد ذلك إلا الفساد. ورابعها أن النهي لو لم يعقل منه الفساد، لم يكن التحريم دلالة على الفساد، فكان لا يعقل من قوله - تعالى -: حرمت عليكم أمهاتكم إلى آخر الآية فساد هذه الانكحة وبطلانها، ولا يعقل

[184]

من قوله - تعالى -: وحرم الربوا، فساد أحكام عقد الربا. وخامسها أن المنهي عنه لو كان مجزيا لكان الطريق إلى معرفة ذلك الشرع، وإنما ينبئ الشرع عن إجزائه إما بالامر والايجاب أو الاباحة، وكل ذلك مفقود في المنهي عنه .وسادسها الخبر المروى عنه - عليه السلام - من قوله من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد، والمنهي عنه ليس من الدين، فيجب أن يكون باطلا مردودا. وسابعها أن عادة السلف والخلف من لدن الصحابة وإلى يومنا هذا جارية بأن يحملوا كل منهي عنه على الفساد. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إنا قد بينا أن الامر بظاهره ومن غير دليل منفصل لا يقتضي الاجزاء، وأنه كالنهي في أنه لا يقتضي الفساد، فسقط هذا الوجه. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: قد إقتصرتم على دعوى، ومن أين

[185]

قلتم أن النهي إذا منع من الفعل، وجب أن يكون مانعا من أحكامه، وهل الخلاف إلا في ذلك، ثم الفرق بين الامرين أنه إنما منع من الفعل للتعلق بينه وبين الفعل، لان الحكيم إذا نهى عن شئ فقد كرهه، وهو لا يكره إلا القبيح، والقبيح ممنوع منه، وأحكام الفعل غير متعلقة بمعنى النهي ولا لفظه، فلا يجوز أن يكون النهي مانعا منها. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إن أردتم بأن النهي ينفي كونه شرعيا أنه ينفي كونه مرادا وطاعة قربة، فذلك صحيح. وإن أردتم نفي الاحكام الشرعية، فهو مسلم، وإذا كان الاجزاء والفساد لا يعلمان إلا شرعا، فيجب ألا يستفاد أحدهما من مطلق الامر. فإذا قال: إجزاؤه لا يعلم إلا شرعا، ولا شرع فيه، فيجب أن يكون فاسدا. قلنا: وفساده لا يعلم إلا شرعا، ولا شرع فيه، فيجب أن يكون صحيحا، والصواب غير ذلك، وهو التوقف عن الحكم بصحة أو فساد على الدليل المنفصل .

[186]

ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: نحن نقول في التحريم: أن مطلقه لا يدل على الفساد، مثل قولنا في النهى، وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة، وعلى الجملة بدليل. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: إن الاجزاء قد يعلم بغير الايجاب والامر والاباحة، وهو أن يقول: لا تفعلوا كذا، فإن فعلتموه كان مجزيا، أو بأن يبين أن الحكم الشرعي يتعلق بصورة للفعل مخصوصة، فيعلم إيقاع الحكم لها سواء كانت منهيا عنها أو مأمورا بها. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: إن الخبر الذي أعتمدتم عليه خبر واحد، أحسن أحواله أن يقتضي الظن، فكيف يحتج به في مسألة علمية. وبعد، فإنما يصح التعلق به لو ثبت أن إجزاء الفعل المنهي عنه ليس من الدين، حتى يحكم بانه مردود، وهذا لا يستفاد من الخبر .

[187]

وأيضا فلفظة الرد كلفظة النهي في وقوع الخلاف فيها، بل النهي أبلغ، لان الطاعات الواقعة من الكفار عند من أجاز ذلك توصف بأنها مردودة، لانها غير مقبولة، وإن لم تكن منهيا عنها، والمردود في العرف هو الذي لا يستحق عليه الثواب، وهو ضد المقبول الذي هو إستحقاق الثواب، وكون الفعل لا يستحق به الثواب لا يمنع من إجزائه. ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا: هذا الطريقة هي التي نصرناها فيما سلف من كتابنا هذا، وبينا أن بهذا العرف الشرعي يعلم أن مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه إلا أن تقوم دلالة. ومن يطعن على هذا الطريقة بأن يقول من أين لكم أن السلف والخلف حكموا ببطلان المنهي عنه لاجل النهي دون دلالة دلتهم على ذلك. فالجواب له أن نقول إننا لا نذهب إلى أن الصحابة إنما حكموا بفساد المنهي عنه لاجل حكم النهي في اللغة أو عرفها، بل

[188]

إنما عولوا في ذلك على عرف الشريعة، وأن الامر في عرف الشرع يجب أن يكون محمولا على الوجوب والفور والاجزاء، وأن النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه، إلا أن تقوم دلالة، ولم يعولوا إلا على هذه العادة، ومثلهم لا يجمع على باطل، إلا على ما قطع عذرهم عن الرسول - ص ع - فيه، وكيف لا يعلم أن ذلك لمكان النهي عنه، وعند علمهم بالنهي يحكمون بالفساد، كما يحكمون عند الامر بالوجوب، ولو كان ذلك معلوما بدلالة منفصلة، لوجب * التوقف عليها، وأن يقولوا فيمن روى لهم نهيا عن الرسول - عليه السلام - في فعل بعينه: هذا النهي إنما يقتضى قبح الفعل، وأنه معصية، ولا يقتضي فسادا، فلا يجب إن كان عقد بيع أن يحكم بأن التمليك ما وقع، وإن كان طلاقا فلا يجب ان يحكم بأن الفرقة لم تقع، بل رأيناهم يحكمون في كل مأمور به بالصحة والاجزاء، وفي كل

[189]

منهي عنه بالفساد على إختلاف الحالات، ومع المناظرة والمنازعة، و من طبقة بعد طبقة، وفي زمان بعد زمان، وهذا معلوم ضرورة من حالهم، وتكلف الدلالة عليه كالمستغنى عنه، وكذلك وجدنا كل من أبطل أن يكون عقد نكاح المتعة مبيحا للاستمتاع إنما يعول على مطلق ما رواه من نهي الرسول - عليه السلام - عنها، وتحريمه لها، ولم يقل له قائل: التحريم إنما يقتضى القبح والمعصية، فمن أين أن الاستباحة لا تقع به، وكذلك نكاح المحرم، اكتفوا في إرتفاع أحكامه الشرعية بالنهي عنه، وكذلك القول في عقد الربا، ونكاح الشغار. فإن قيل: فقد حرموا أشياء كثيرة، وإن ذهبوا إلى أنها مجزية صحيحة إذا وقعت. قلنا. إنما ذهبوا إلى إجزائها مع النهى والتحريم بدليل منفصل، وليس ينكر أن يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه عرف الشرع، كما لا ينكر أن يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة، فيصار إليه

[190]

بالدليل، ولا يكون ذلك قادحا في أصل الوضع على الوجهين. فإن قيل: فبأي شئ تحدون الفاسد من المنهيات، وتميزونه من غيره فقد تعاطى الناس ذلك. قلنا : الواجب ان نقول الذي يقتضيه عرف الشرع في نهي الله - سبحانه - ورسوله - ص ع - ان يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه، وألا تتعلق به الاحكام التي تتعلق بالصحيح إلا أن يقوم دليل على أن المنهى عنه في هذه الاحكام كالمأمور به، فيقال بذلك إتباعا للدليل. وأجود ما ميز به ذلك أن يكون وقوعه منهيا عنه مخلا بشروطه الشرعية، فيكون فاسدا، وإذا لم يختل شروطه الشرعية، لم يمتنع إجزاؤه. وينقسم تأثير المنهي عنه في الشروط الشرعية ثلاثة أقسام :

[191]

فالاول يؤثر بأن يكون شرط الفعل عدمه. والثاني بأن يكون شرط الفعل ضده، أو ما يجري مجرى ضده، مما لا يجتمع معه. والثالث يؤثر بأن يمنع من وقوع شرط سواه، فمثال الاول الصلوة مع الحدث، لان من شرطها عدمه. ومثال الثاني صلوة القادر على القيام قاعدا، لان من شرط هذه الصلوة ضد القعود. ومثال الثالث صلوة المتطوع، لانها لا تجزي عن الفرض وإن كانت الصورة واحدة، لما كان الشرط نية مخصوصة. ولاجل هذا الوجه الاخير كانت الصلوة في الدار المغصوبة لاتجزي، لان من شرط الصلوة أن تكون طاعة وقربة، وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع من ذلك. وأيضا فإن من شرطها إذا كانت واجبة أن ينوي بها اداء الواجب، وكونها في الدار المغصوبة يمنع من ذلك. وفي الفقهاء من يظن أن الصلوة في الدار المغصوبة ينفصل من الغصب، وذلك ظن بعيد، لان الصلوة كون في الدار، وتصرف

[192]

فيها، وذلك نفس الغصب، لانه لا فرق بين تصرفه فيها بالسكنى وبين تصرفه بالصلوة، لان صاحب الدار لو أراد أن يقف فيها بحيث المصلي واقف، لتعذر عليه ذلك، فهو مانع من تصرف المالك، والغصب ينقسم إلى وجهين: إما بان يحول بين المالك وبين التصرف في ملكه، وإما بان يتصرف الغاصب فيه تصرفا يمنعه من تصرفه. وفيهم من يقول في أن الصلوة في الدار المغصوبة تجزي، على أن الصلوة تنقسم إلى فعل وذكر، فالفعل متعلق بالدار، والذكر لا يتعلق بها، فلا يمتنع أن تجزي، وإن كانت في الدار المغصوبة، من حيث يقع ذكرها طاعة، وتكون نيته تنصرف إلى الذكر. وهو غير صحيح، لان الذكر تابع للفعل الذي هو الصلوة، والفعل هو المعتمد، والذكر شرط، فيجب أن تكون النية منصرفة إلى الفعل الذي هو العمدة .

[193]

وعلى أن أقل الاحوال أن يكون الفعل والذكر مجموعهما هو الصلوة، فتنصرف النية إليهما، وقد بينا أن ذلك يقتضي كونه متقربا بالمعصية. وقد قيل في التمييز بين الصلوة في هذا الحكم وغيرها: أن كل عبادة ليس من شرطها الفعل أو ليس من شرطها أن يتولى الفعل بنفسه، بل ينوب فعل الغير مناب فعله، أو ليس من شرطها أن يقع منه بنية الوجوب، أو ليس من شرطها النية أصلا، لم يمتنع في المعصية منها أن يقوم مقام الطاعة، وهذا قريب. ومن احتج في جواز الصلوة في الدار المغصوبة بأن إجراءها مجرى من شاهد طفلا يغرق وهو في الصلوة، وقال: إذا صحت صلوته مع المعصية، فكذلك * الصلوة في الدار المغصوبة. فقوله باطل، لانا نقول في المسألتين قولا واحدا، والصلوتان معا فاسدتان، ويجب أن يقول في الغاصب: أنه لو حبس في الدار لاجزأته صلوته، لانه بأن حبس فيها خرج من كونه غاصبا، لانه لا يتمكن

[194]

من المفارقة لها، ويجب أن يقول فيمن لزمه رد وديعة أو قضاء دين، ثم دخل في الصلوة: أنه إن كان الوقت موسعا، فسدت الصلوة، لان الواجب عليه تقديم الرد، وإن صلاها في وقت مضيق، لم يفسد، لان الواجب عليه تقديمها على الرد، إلا أن ينتهى الحال فيمن له الحق إلى حال ضرورة وضرر يدخل على صاحب الوديعة، فتفسد صلوته، وإن أداها في آخر الوقت، لهذه العلة. فأما من ليس بغاصب لكنه دخل الدار مجتازا، فيجب الا تفسد صلوته، لان المتعارف بين الناس أنهم يسوغون ذلك لغير الغاصب، ويمنعونه في الغاصب. وأما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية، لان العادة جرت بأن صاحبها لا يحظر على أحد الصلوة فيها، والتعارف يجري مجرى الاذن، فيجب الرجوع إليه. ولا يلزم على ذكرناه أن يكون من صلى وهو يدافع الاخبثين

[195]

أن تكون صلوته فاسدة غير مجزية، للنهي منه - عليه السلام - عن ذلك، وذلك أن هذا النهي لو أوجب كون الصلوة معصية، للحقت في الفساد بالصلوة في الدار المغصوبة، لكنا قد عرفنا أو وجه النهي تأثير المدافعة في التثبت والخشوع والطمأنينة، ونحن نعلم أن كثيرا من ذلك لو فقد لاجزأت الصلوة، وقد يدافع الاخبثين ويتصبر على أداء ما يجب عليه في الصلوة وإستيفائه، فلا يجب كون ذلك مفسدا. وأما حمل بعضهم جواز الصلوة في المكان المغصوب على جواز الايمان فغلط فاحش، لان الايمان لا تعلق له بالدار، إعتقادا كان بالقلب أو قولا باللسان، وقد بينا أن الصلوة بها يكون غاصبا ومتصرفا في ملك غيره .

[196]

فصل فيما يقتضيه الامر من جمع أو آحاد اعلم أن الخطاب إذا ورد وظاهره يحتمل الخصوص والعموم وعلمنا بالدليل المنفصل شموله وإستغراقه، قطعنا على أن الفرض لازم لكل واحد منهم، ولا يستفيد بظاهر ذلك أنه لازم لكل واحد بعينه، من غير ان يسقط عنه الفرض فعل غيره. كما لا نستفيد أن فعل البعض يسقط الفرض عن البعض. ولا نستفيد أن إجتماع بعضهم شرط فيه. وكل ذلك موقوف على الدليل . والخطاب العام لا يخرج عن ثلاثة أقسام: إما أن يلزم كل واحد، ولا يتعلق فعله بفعل غيره، وإما أن يتعلق فرضه بفعل غيره في الصحة، فيكون الاجتماع شرطا، كصلوة الجمعة، وإما أن يتعلق فرضه بفعل غيره، فيكون اداء الغير له مسقطا عنه، وهذا هو المسمى فرض الكفاية، ومن أمثلته الجهاد، والصلوة على الجنائز، ودفن الموتى،

[197]

والفرض في هذا الوجه يتعلق بالكل، لكنه مشروط بأن لا يقوم البعض به، فمتى وقع من البعض، زال الفرض عن الجماعة. باب الكلام في العموم والخصوص وألفاظهما إعلم أن العموم ما تناول لفظه شيئين فصاعدا، والخصوص ما تناول شيئا واحدا، وقد يكون اللفظ عموما من وجه وخصوصا من وجه آخر، لان القائل إذا قال: ضربت غلماني، وأراد بعضهم، فقوله عموم، لشموله ما زاد على الواحد، وخصوص، من حيث أراد بعض ما يصح أن يتناوله هذا اللفظ. وقولنا (عموم وخصوص) يجري مجرى قليل وكثير في أنه يستعمل بالاضافة، فقد يكون الشئ الواحد قليلا وكثيرا بإضافتين مختلفتين، وقد يثبت عموم لا خصوص فيه، وهو ما أريد به الاستيعاب

[198]

والاستغراق، وقد يثبت أيضا خصوص لا عموم فيه، وهو الذي يراد به العين الواحدة، كما يثبت قليل ليس بكثير، وهو الواحد، وكثير ليس بقليل، وهو ما عم الكل، ومع الاضافة في الامرين يختلف الحال. وليس في الكلام عندنا لفظ وضع للاستغراق فإن استعمل فيما دونه كان مجازا، وسندل على ذلك. والالفاظ الموضوعة للعموم على سبيل الصلاح على ضربين: فمنها ما يصح تناوله للواحد ولكل بعض وللكل على حد واحد، وهو حقيقة في كل شئ من هذه الامور، كلفظة (من) إذا كانت نكرة في الشرط أو الاستفهام، وتختص العقلاء، ولفظة ما فيما لا يعقل، فإن حكمها فيما ذكرناه كحكم من، وهكذا حكم متى في الاوقات، وأين في الاماكن .والضرب الثاني ما يتناول الكل صلاحا، ويتناول البعض وجوبا، ولا يستعمل فيما نقص عن ذلك البعض، مثل ألفاظ المجموع، بألف ولام أو بغيرهما

[199]

كقولنا: رجال * والرجال ومسلمون والمسلمون، فهذا ألفاظ تتناول كل الرجال وجميع المسلمين صلاحا، إذا لم يكن بين المخاطب والمخاطب عهد ينصرف ذلك إليه، ولثلاثة بغير أعيانهم وجوبا، ولا يجوز أن يستعمل في الواحد ولا الاثنين ألبتة على سبيل الحقيقة. فأما ألفاظ الجنس مثل قولنا الذهب والفضة والرقيق والنساء والناس فهي على ضربين. أحدهما لا يجوز أن يراد به عموم ولا خصوص، ولا يتصوران في مثله، وإنما يراد به محض الجنسية التي تميزت من غيرها كقولنا ذهب وفضة ورقيق، فإن القائل إذا قال: الذهب احب إلي من الفضة، وادخار العين أولى من إدخار الورق، فلا عموم يتصور في قوله ولا خصوص، بل الاشارة إلى الجنسية من غير إعتبار لتخصيص ولا تعميم، وكذلك إذا قال: إستخدام الرقيق أحمد من إستخدام الاحرار .

[200]

وأما لفظة الناس والنساء فقد يراد بهما في بعض المواضع المعنى الذي ذكرناه من الجنسية من غير عموم ولا خصوص، وقد تكون في موضع محتملة للعموم والخصوص، كما قلناه في ألفاظ الجموع المشتقة من الافعال، مثال القسم الاول قول القائل: فلان يجب النساء ويميل إلى عشرتهن، والناس خير من الجان، ومثال الثاني لقيت النساء، وجاءني الناس. وأبو هاشم يوافقنا فيما ذكرناه من ألفاظ الجنس خاصة، وإنما أبو علي هو الذاهب إلى إستغراق ألفاظ الجنس للكل. فأما إستعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم: عمهم الخصب أو الجدب أو المرض أو الصحة فالاشبه أن يكون مستعارا مشبها بغيره، لانا لانفهم من إطلاق قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقر إلا ما يعود إلى الالفاظ .

[201]

ومن خالفنا من المتكلمين والفقهاء يقول في كل ما قلنا: (أنه يستغرق من هذه الالفاظ صلاحا): (أنه يستغرق وجوبا). وسيجئ الكلام في ذلك بعون الله ومشيته. فصل في ذكر الدلالة على أنه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصه وإشتراك هذه الالفاظ التي يدعى فيها الاستغراق. الذي يدل على ذلك أن كل لفظة يدعون أنها للاستغراق تستعمل تارة في الخصوص، وأخرى في العموم، ألا ترى أن القائل إذا قال: من دخل داري أهنته أو أكرمته، لا يراد به إلا الخصوص، وقلما يراد به العموم، ويقول: لقيت العلماء، وقصدت الشرفاء، وهو يريد العموم تارة، والخصوص أخرى، وهذا معلوم ضرورة، مما لا يقع

[202]

في مثله خلاف، والظاهر من إستعمال اللفظة في شيئين أنها مشتركة فيهما، وموضوعة لهما، إلا أن يوافقونا، أو يدلونا بدليل قاطع على أنهم بإستعمالها في أحدهما متجوزون، وهذه الجملة تقتضي إشتراك هذه الالفاظ، وإحتمالها العموم والخصوص، وهو الذي اعتمدناه. فإن قيل: دلوا على أن بنفس الاستعمال تعلم الحقيقة، وهذا ينتقض بالمجاز، لانهم قد إستعملوه، وليس بحقيقة، ثم دلوا على أنهم استعملوا هذا الالفاظ في الخصوص على حدما استعملوها في العموم، فإنا نخالف في ذلك، ونذهب إلى أن كيفية الاستعمال مختلفة. قلنا: أما الذي يدل على الاول فهو أن لغتهم إنما تعرف بإستعمالهم، وكما أنهم إذا إستعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على أنهم متجوزون، قطعنا على أنها حقيقة فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين. ويوضح ذلك الحقيقة هي الاصل في اللغة، والمجاز طار

[203]

عليها، بدلالة أن اللفظة قد تكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها، ولا يمكن أن يكون مجاز لا حقيقة له، فإذا ثبت ذلك، وجبت أن يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال، وإنما ينتقل في اللفظ المستعمل إلى أنه مجاز بالدلالة، وأما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه، لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف أو دلالة على أن المراد به المجاز والاستعارة، لقطعنا به على الحقيقة، لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال، ألا ترى انه لا أحد خالط أهل اللغة إلا وهو يعلم من حالهم ضرورة أنهم إنما سموا البليد حمارا والشديد أسدا على سبيل التشبيه والمجاز، فكان يجب أن يثبت مثل ذلك في إجراء لفظ العموم على الخصوص. وأما المطالبة لنا بان ندل على أن كيفية الاستعمال واحدة، فإنا لم ندع ذلك في إستدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه،

وإنما ادعينا الاستعمال، ولا شبهة فيه، ومن إدعى أن كيفية الاستعمال مختلفة، فعليه الدلالة .

---

[204]

على أنا نقول لمن إدعى إختلاف كيفية الاستعمال: أتريد بذلك * أن الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص، أم تريد أن اللفظ يستعمل مجردا في العموم، وفي الخصوص يفتقر إلى قرينة ودلالة. والاول يفسد بأنا ندرك الصيغة متفقة عند إستعمالها في الامرين ولو إختلفتا لادركناهما كذلك، وقد بينا في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز أن يراد بها الخصوص، حيث تكلمنا في أن ما يوجد أمرا كان يجوز أن يوجد نفسه ولا يكون أمرا. على أن أكثر مخالفينا في العموم يذهبون إلى أن لفظ العموم إذا اريد به الخصوص كان مجازا، وعندهم أن اللفظ لا يكون مجازا إلا إذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له. وأما القسم الثاني فهو محض الدعوى، وبناء على المذهب الذي نخالف فيه، فكأنهم قالوا: أن اللفظ موضوع في اللغة على الحقيقة

---

[205]

للعموم، وإنما يتجوز به في الخصوص، وفي ذلك الخلاف، وعليه يطالبون بالدلالة، ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم، وقال لهم: بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص، وإذا استعملت في العموم فبا القرية والدلالة، فقد ذهب قوم إلى ذلك، وهم أصحاب الخصوص وقد مثل أصحابنا حالنا وحال مخالفينا في هذه النكتة بمن ادعى أن زيدا في الدار، وادعى خصمه أن زيدا وعمروا فيها، وقالوا: من ادعى أن عمروا مع زيد في الدار فقد وافق في أن زيدا في الدار، وإنما ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه، فالدلالة لازمة له، دون خصمه، فإذا قال خصومنا: الصيغة لا تستعمل في الخصوص إلا مع قرينة، فقد سلموا لنا الاستعمال، وادعوا أمرا زائدا عليه، فالدلالة تلزمهم دوننا .

---

[206]

وقد يمكن الطعن على هذا بأن نقول: أنتم تدعون إستعمالا عاريا من قرينة، لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال، للزمكم أن يكون المجاز كله حقيقة، لانه مستعمل، وإذا ادعيتم نفي القرينة، لزمكم أن تدلونا، فإنا لا نسلم ذلك، كما يلزمنا أن ندل على إثبات القرينة إذا إدعيناها، وتجرون في هذا الحكم مجرى من إدعى أن زيدا وحده في الدار، وآخر يدعى أن معه عمروا، في أن كل واحد يلزمه الدلالة، واتفاقهما على أن زيدا في الدار ليس بإتفاق على موضع الخلاف من التوحد أو الاقتران، وهذا أجود شئ يمكن أن يسألونا عنه. والجواب أن الاصل في الاستعمال التعري من القرائن والدلائل، لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج إلى قرينة، وإنما يحتاج المجاز للعدول به عن الاصل إلى مصاحبة القرينة، فلما ادعينا

---

[207]

ما هو الاصل فلا دلالة علينا، وادعى خصومنا أمرا زائدا على الاصل فعليهم الدلالة. وأيضا فإننا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه من غير بناء على موضع الخلاف لانا نقول: إن كانت القرينة هي العلم الضروري يتوقيف أهل اللسان على ذلك، كما علمناه في حمار وأسد، فكان يجب ألا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري، كما لم يقع خلاف في أسد وحمار، وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتأمل، وقد نظرنا فما عثرنا على ذلك، ومن إدعى طريقا إلى إثبات هذه القرينة فواجب عليه أن

يشير إليه، ليكون الكلام فيه، وخصمنا لا يمكنه ان يدل على أن إستعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة إلا بأن يصح مذهبه في أن ذلك مجاز وعدول عن الحقيقة، وهذا هو نفس المذهب. ومما يقال لهم كيف وجب في كل شئ تجوز أهل اللغة به من الالفاظ، واستعملوه في غير ما وضع له، كالتشبيه الذي ذكرناه

---

[208]

في حمار وبليد، وكالحذف في قوله - تعالى -: (وجاء ربك) و (اسأل القرية(، والزيادة في قوله: (ليس كمثله شئ)، ونظائر ذلك وأمثاله، وما يتفرع إليه ويتشعب، أن يعلم أنهم بذلك متجوزون، وقارنون إلى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة بغير إشكال، ولا حاجة إلى نظر وإستدلال، ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص، وهو ضرب من ضروب المجاز عندكم ؟ فألا لحق بهذا الباب كله في حصول العلم ؟ ويمكن أن يترتب إستدلالنا على هذه العبارة، فنقول: قد ثبت بلاشك إستعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص، وما وقفنا أهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم أنهم متجوزون بها في الخصوص، كما علمنا منهم ذلك في صنوف المجازات على اختلافها، فوجب أن تون مشتركة. فإن قيل لنا :فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال، دون الضرورة، فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة .

---

[209]

قلنا: كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال، ولم يقف غيره من ضروب المجازات في كلامهم * على الاستدلال، لولا بطلان هذه الدعوى، وفي خروج هذا الموضع عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم، وليس تجد هذا الدليل مستقصى في شئ من كتبنا السالفة على هذا اللحد، فقد بلغنا غايته. دليل آخر: ومما يدل أيضا على صحة مذهبنا ان استفهام المخاطب بهذا الالفاظ عن مراده في خصوص أو عموم يحسن من المخاطب بغير ريب وموضوع الاستفهام إذا وقع طلبا للعلم والفهم يقتضي إحتمال اللفظ وإشتراكه بدلالة أنه لا يحسن دخوله فيما لااحتمال فيه ولا اشتراك ألا ترى أنه لا يحسن أنه يستفهم عن مراده من قال: ركبت فرسا، ولبست ثوبا، لاختصاص

---

[210]

اللفظ وفقد إحتماله، ويحسن أن يستفهم من قال: رايت عينا، عن أي عين رأى ؟ وهذا الجملة تقتضي إشتراك هذا الالفاظ بين الخصوص والعموم. ومن خالف في حسن الاستفهام بحيث ذكرناه، لا يخلو من أن يكون قائلا يحسن الاستفهام في موضع من الكلام، أو ليس يحسن أصلا، فإن ذهب إلى الاول، قيل له: بين لنا حسن الاستفهام أين شئت من الكلام، حتى نسوي بينه وبين حسنه في الخصوص والعموم، وإن أراد الثاني، كان مكابرا دافعا للضرورة، فكيف يقال ذلك، وقد جعل أهل اللغة الاستفهام ضربا مفردا من ضروب الكلام، وخصوه بحروف ليست لغيره .

---

[211]

فإن قيل: وجه حسن الاستفهام في ألفاظ العموم تجويز المخاطب أن يريد مخاطبه الخصوص على وجه المجاز. قلنا: هذا يقتضي حسن الاستفهام في كل خطاب، عن كل حقيقة، لان هذه العلة موجودة، وقد علمنا إختصاص حسن الاستفهام بموضع دون غيره، فعلمنا أن علته خاصة غير عامة. وبعد، فإن المخاطب إذا كان حكيما، وخاطب بالمجاز، فلا بد من أن يدل من يخاطبه على أنه عادل عن الحقيقة،

وهذان الوجهان يسقطان قولهم. أن وجه حسن الاستفهام أن السامع يجوز أن يكون مخاطبه أراد المجاز، ودل عليه بدلالة خفيت على السامع. فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الاستفهام إنما يحسن مع إقتران اللفظ، لا مع إطلاقه. قلنا: اللفظ الوارد لا يخلو من اقسام ثلثة: إن أن يرد مطلقا، أو مقترنا بما يقتضي العموم، أو يقترن بما يقتضي الخصوص، ومع الوجهين الآخرين لا يحسن الاستفهام، لحصول العلم بعموم أو خصوص، فثبت أنه إنما يحسن مع الاطلاق. فإن قيل: إلاستفهام يحسن على احد وجهين: إما أن يكون

المخاطب يعتقد أن لفظ العموم مشترك، فيستفهم لذلك، أو يكون المخاطب قد يعتقد ذلك، فيحسن إستفهامه، لتجويز أن يعدل من معنى إلى معنى في الالفاظ المشتركة. قلنا: كلامنا إنما هو في حسن إستفهام أهل اللغة، ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف. وبعد، فقد يحسن استفهام من لا يعرف مذهبه في هذا الباب، ويستحسن الناس أيضا استفهام من يرونه يستفهم عن هذا الالفاظ، وإن لم يعرفوا شيئا مما ذكر في السؤال. فإن قيل: هذا الطريقة تقتضي إشتراك جميع الالفاظ، لانه يحسن ممن سمع قائلا يقول: ضربت أبي، أو شتمت الامير، أن يقول مستفهما أباك ؟ الامير ؟ فيجب بطلان الاختصاص في الالفاظ. قلنا: الاستفهام إنما يطلب به المعرفة وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام فقول القائل: أباك ! الامير ! إنما هو إستكبار وإستعظام وليس بإستفهام، ألا ترى انه لا يحسن أن يقول أضربت

أباك أم لم تضربه ؟ فإن قيل: فقد يستفهم من قال: (صمت شهرا)، و (له عندي عشرة)، عن كمال الشهر، والعشرة، وكذلك إذا قال: (لقيت الامير)، وجاءني فلان(، يحسن أن يقال لقيت الامير نفسه ؟ أو جاءك فلان بنفسه ؟ قلنا: أما لفظة شهر، فإنها تقع على الثلاثين، وعلى التسعة وعشرين، وهو في الشريعة والعرف إسم للامرين، فالاستفهام في موضعه، وقد أجرى قوم العشرة هذا المجرى، وعولوا على قوله - سبحانه - (تلك عشرة كاملة) والاجود أن يقال: أن أحدا لا يستحسن إستفهام حكيم إذا أطلق قوله: (عندي عشرة) عن كمالها ونقصانها. ومن قال لمن يسمعه يقول: (جاءني الامير): أجاءك الامير

بنفسه ! ليس بمستفهم، وإنما هو مستكبر مستعظم، كما تقدم، ولا يجوز أن يقال في غير الامير ومن جرى مجراه ذلك إلا على سبيل الاستفهام، دون التعجب والاستكبار، والتأمل يكشف عن ذلك. ووجدت بعض من يشار إليه في أصول الفقه يطعن على هذا الدليل بأن الاستفهام في ألفاظ العموم إنما حسن طلبا للعلم الضروري، أو لقوة الظن بالامارات. وهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام، وعن كل حقيقة، لعموم هذه العلة. وقد تعلق القائلون بالعموم بأشياء: أولها أن المستفهم لغيره يقوله: من عندك ؟ * يحسن ان يجاب بذكر آحاد العقلاء وجماعتهم، ولا عاقل إلا ويصح أن يكون مجيبا بذكره، ولا يصح أن يجيبه بذكر البهائم، فلولا استغراق اللفظ، لما وجب هذا الحكم، ولجاز في بعض الاحوال أن

يكون الجواب عنها بذكر بعض العقلاء جاريا مجرى الجواب بذكر بعض البهائم . وأكدوا هذه الطريقة بأن قالوا: إنما عدلوا عن الاستفهام عن كل شخص باللفظ

الموضوع له، حتى يقولوا: أزيد عندك ؟ أفلان عندك ؟ ويعدوا كل عاقل لاستطالة ذلك، فاختصروا بالعدول إلى لفظة من، فيجب أن تقوم في الغرض مقام الاستفهام عن كل عاقل باسمه، وقالوا في عموم لفظة ما مثل ذلك. وثانيها أن القائل إذا قال) :من دخل داري ضربته) حسن أن يستثني كل عاقل من هذه الجملة، ومن شأن الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته بدلالة قبح إستثناء البهائم من هذه الجملة، لما لم يجب دخولها فيه. وثالثها أن الاستغراق معنى معقول لاهل اللغة، ومما تدعوهم الدواعي إلى الاخبار عنه، فلا بد أن يضعوا له عبارة تنبئ عنه، كما فعلوا ذلك في كل شئ عقلوه من المعاني، ودعتهم الدواعي إلى الاخبار عنه، وإذا وجب ان يضعوا عبارة، فلا شئ من الالفاظ بذلك

---

[216]

أولى من الالفاظ التي نذهب إلى عمومها. ورابعها أن العموم قد أكد بتأكيد معين، وكذلك الخصوص، فكما اختلف التأكيدان في وضع اللغة، لا بالقصد، فكذلك يجب في المؤكد. وخامسها أن لفظة من لا بد لها من حقيقة في وضع اللغة، وإذا لم يجز أن تكون موضوعة لبعض من العقلاء معين أو غير معين، ولا لجميعهم على البدل، وجب ان يكون الجميع على الاستغراق. وسادسها أنا قد علمنا أن كل من اراد أن يخبر عن الاستغراق لا بد له من استعمال هذا الالفاظ التي نذهب إلى أنها مستغرقة، فيجب أن تكون موضوعة له، لانه لا مندوحة عنها، وجرى ذلك مجرى كل الحقائق التي يفزع فيها إلى العبارات الموضوعة لها .

---

[217]

والجواب عما. ذكروه أولا أنكم قد إقتصرتم في قاعدة هذه الشبهة على الدعوى، ونحن لا نسلم لكم أن من استفهم بلفظة من ولم يعرف من قصد المخاطب بعادة أو قرينة أنه أراد الشمول يحسن أن يجيبه بذكر كل عاقل وإنما يحسن أن يجيبه بذلك إذا علم عموم إستفهامه بطريق منفصل، فما الدليل على ما ادعيتموه .والذي يوضح ما ذكرناه أنه يحسن إذا قيل له: (من عندك) أن يقول: أمن النساء أو الرجال ؟ ومن الاحرار أو العبيد ؟ وكذلك إذا قيل له: ما أكلت ؟ يقول: أمن الحلو أو الفاكهة ؟ ومن كذا أو كذا ؟ وهذا يدل على إشتراك اللفظ بين العموم والخصوص. وأما قولهم: (جاز أن يكون ذكر بعض العقلاء كذكر بعض البهائم) فباطل، وذلك أن لفظة من عندنا وإن لم تكن موضوعة لوجوب استغراق العقلاء، فهي تصلح لان يقصد بها إلى

---

[218]

الاستفهام عن جميعهم، كما يصلح أن يقصد بها إلى الاستفهام عن بعضهم، وهي حقيقة في الامرين، ولا يصلح في وضع اللغة للاستفهام بها عن البهائم. وليس معنى قولنا أنها لا تصلح هو أن المتكلم لا يصح أن يقصد بها إلى ذلك، فتكون عبارة عنه، لانه لا لفظ من الالفاظ إلا ويمكن أن يقصد به إلى كل معنى، فيكون عبارة عنه، وإن لم يصلح له، ومعنى قولنا انها لا تصلح أي لا تكون حقيقة في ذلك متى قصد بها إليه، ويكون المتكلم بها عادلا عن مذهب أهل اللغة. فأما عدولهم عن الفاظ الاستفهام إلى لفظة من فلانهم لا يبلغون بغيرها ما يبلغون بها، وذلك أن الاستفهام بذكر كل واحد باسمه إما أن لا يمكن، أو يطول، وليس في سائر الالفاظ ما يصلح أن يقصد به إلى الاستخبار عن سائر العقلاء جمعا وافترقا .

---

[219]

إلا لفظة من، فهذه مزية لها على غيرها ظاهرة. ومما يبطل ما ادعوه من قيامها مقام ذكر كل عاقل بعينه، أنه لو كان كذلك لقبح من الاستفهام عند ذكر هذه اللفظة ما يقبح مع ذكر كل عاقل بعينه، وقد علمنا حسن أحد الامرين وقبح الآخر. والجواب عما ذكروه ثانيا أن المعروف في الاستثناء من مذهب أهل اللغة خلاف ما ادعيتم، وإنما يخرج الاستثناء عندهم ما جاز أو صح دخوله، دون ما وجب، وإنما صح إستثناء كل عاقل من قول القائل: من دخل داري أكرمته، لصحة دخوله تحت هذه اللفظة، وصلاح هذه اللفظة للاشتمال على الكل، ولما لم تصلح ان تشتمل على البهائم، لم يحسن إستثنائها، لان استثناء ما لا يصح دخوله تحت اللفظ ليس يحسن .

---

[220]

فإن قالوا: الاستثناء من لفظ العموم كالاستثناء من ألفاظ الاعداد، فكما أن الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله، فكذلك * الاستثناء من لفظ العموم. قلنا: ليس بواجب أن يكون الاستثناء من الاعداد إذا كان يخرج ما لولاه لوجب دخوله ان يكون جميع الاستثناء كذلك، وغير منكر أن يكون الاستثناء إنما وضع لان يخرج ما لولاه لصح دخوله في الكلام، فإن أخرج في بعض المواضع ما لولاه، لوجب دخوله، فلان فيما يجب دخوله الصحة وزيادة، وهذا كما يقول أهل التوحيد أن الحي من صح أن يكون عالما و قادرا، فإذا عورضوا بالقديم - سبحانه - قالوا: الوجوب يشتمل على الصحة ويزيد عليها. وقد كان الخالدي وجماعة ممن خالف في العموم سووا في الاستثناء بين الفاظ العموم والاعداد، والذي ذكرناه أولا

---

[221]

أولى بالاعتماد عليه. فإن قالوا: هذا الذي ذهبتم إليه يؤدي إلى جواز وقوع الاستثناء في النكرات، وقد علمنا فساده. قلنا: إن الاستثناء من النكرات ينقسم إلى إستثناء معرفة من نكرة، وإلى إستثناء نكرة من نكرة: فأما إستثناء المعرفة من النكرة، فلا شبهة في حسنه وجوازه عند أهل العربية، لانهم يقولون: ألق قوما إلا زيدا، واضرب جماعة إلا عبدالله. فأما إستثناء النكرة من النكرات فقد قال أبو بكر ابن السراج في كتابه المعروف بالاصول في النحو: ولا يجوز أن يستثنى النكرة من النكرات في الموجب، لانه لا يجوز أن تقول جاءني قوم إلا رجلا، لان هذا فائدة فيه، قال: فإن خصصته، أو نعته، جاز، فهذا تصريح بحسن الاستثناء من النكرة. ومما يبطل ما اعتمدوه في باب الاستثناء أن القائل إذا قال

---

[222]

لغيره: ألق جماعة من العلماء، واقتل فرقة من الكفار، حسن أن يستثنى، كل واحد من العلماء والكفار، فيقول: إلا فلانا، وإلا الفرقة الفلانية، ولا أحد منهم إلا ويحسن أن يستثنى، فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله في اللفظ، لوجب ان يكون قولنا (فرقة) و (جماعة) مستغرقا لجميع الكفار و العلماء، كما قالوا في لفظة من، وليس هذا قولهم، ولا قول أحد. وبعد، فإن أبا هاشم ومن ذهب مذهبه في أن ألفاظ الجنس والجموع. لا تستغرق، لا يستمر له دليل الاستثناء، لا حسن إستثناء كل عاقل من قولنا: جاءني الناس، وإستثناء كل مشرك من قوله: اقتلوا المشركين، ظاهر، وإن لم تكن هذه الالفاظ عنده مستغرقة كلفظة من وما، فما المانع من أن يكون الاستثناء من لفظة من وما بهذه المنزلة .والجواب عما ذكروه ثالثا أن هذا منهم إثبات لغة بقياس واستدلال،

---

[223]

وذلك مما لا يجوز فيما طريقه اللغة. وبعد، فليس يخلو قولهم: لا بد ان يضعوا عبارة، من أن يريدوا أنه واجب عليهم أن يفعلوا ذلك، اولا بد أن يقع على سبيل القطع: فإن كان الاول، فمن أين لهم أنهم لا بد ان يفعلوا الواجب، ولا يخلوا به، وليس في وجوب الشئ دلالة على وقوعه، إلا أن يتقدم العلم بأن من وجب عليه لا يترك الواجب، وهذا مما لا يدعى على أهل اللغة. وإن أرادوا القسم الثاني، فيجب أن يكون القوم ملجئين إلى وضع العبارات، وهذا بعيد ممن بلغ إليه، لانه لا وجه يلجئ، القوم إلى ذلك، لا سيما وهو متمكنون من إفهام ما عقلوه من المعاني إذا قويت دواعيهم إلى إفهامها - بالاشارة على اختلاف أشكالها. وقد كان يجب أيضا أن يقطع على ثبوت لفظ الاستغراق في كل لغة، للعلة التي ذكروها .

وكان يجب أيضا في كل من عقل معنى من المعاني، وكان مما يجوز أن تدعوه الدواعي إلى إفهامه، والعبارة عنه، أن يضع له عبارة، وأن يكون ملجأ إلى وضعها، ومعلوم خلاف ذلك، لانا نعلم أن المتكلمين الذين قد إستدلوا، فعلموا اختلاف الاكوان في الاماكن، والاعتمادات في الجهات والطعوم والاراييح، لم يضعوا للمختلف من ذلك عبارات، وإن كانوا قد عرفوه، وميزوه، ولا يمكن أن يقال فيهم ما يقال في أهل اللغة: أنهم إنما لم يضعوا لسائر ما عددناه، من حيث لم يعرفوه، وإذا لم يضعوا ذلك، ثبت أن أهل اللغة غير ملجئين إلى وضع الالفاظ لما عقلوه من المعاني، لان الالجاء لا يختلف فيمن تكامل له شروطه. وبعد، فإنا نصير إلى ما آثروه، ونقول: قد وضعوا للاستغراق عبارة تنبئ عنه، إلا أنه من أين لهم أنها يجب أن تكون خاصة

وغير مشتركة. فإن قالوا: لا بد أن يضعوا عبارة خاصة، كما فعلوه في كل ما عقلوه. قيل لهم: ومن أين لكم أنهم قد فعلوا ما ادعيتموه في كل ما عقلوه، ففيه الخلاف، لانا نذهب إلى أن ما عقلوه على ضربين: منه ما وضعوه له عبارة تخصه، ومنه ما وضعوا له عبارة مشتركة بينه و بين غيره، وما فيه عبارة تخصه ينقسم، ففيه ما تخصه عبارة واحدة بلا مشاركة لغيره في سواها، وفيه ما تخصه عبارات كذلك، وفيه ما يشارك * غيره في عبارات، وان اختصه غيرها. على انا ما وجدناهم يفعلونه في بعض المعاني، وبعض الالفاظ لا يجب القياس عليه، ولا القضاء بانهم فاعلون لمثله في كل موضع، لانا قد رأيناهم وضعوا للمعنى الواحد عبارات كثيرة، واسماء عدة ولم يجز

لاحد ان يعلل ذلك فيقول: إنما فعلوه من حيث عقلوه فيجب أن يكون لجيمع المعاني عدة أسماء، وكذلك لا يجب ما قالوه. والجواب عما ذكروه رابعا أنا نقول بموجب اقتراحهم، لانا نذهب إلى أن لفظ العموم في نفسه مخالف للفظ الخصوص، ألا ترى أن لفظ العموم يتناول ما زاد على الواحد، ويتعدى، ولفظ الخصوص لا يتعدى، لان لفظ العموم إن كان من وما وما أشبههما، فهذا اللفظ عندنا يصلح لكل عدد من العقلاء، قليل، أو كثير، ولجميعهم، فهو مخالف في نفسه للفظ الخصوص، وإن كان لفظ الجمع كقولنا المسلمون، فهذا لفظ يجب تناوله لثلاثة، ونشك فيما زاد على الثلاثة، ويجوز في الزيادة الكثرة والقلة، وأن تبلغ إلى الاستغراق والشمول، فقد فارق عندنا لفظ العموم لفظ الخصوص، كما افترقا في التأكيد. والجواب عما ذكروه خامسا أنكم قد أخللتم في القسمة .

بالقسم الصحيح، وهو أن يكون موضوعة لان يعبر بها عن كل العقلاء، وعن بعضهم، وآحادهم، صلاحا لا وجوبا، وقول بعضهم عقيب هذه الطريقة: (وهذا إنما يدل على أن هذه اللفظة تتناول الكل، فأما الذي يدل على وجوب إستغراقها فدليل الاستثناء و طريقة الاستفهام) من العجيب، لان الخلاف إنما هو في وجوب الاستغراق، وتناول هذه اللفظة للكل على سبيل الاستغراق، فأما في الصلاح، فلا خلاف فيه بيننا، فنحتاج إلى تكلف دلالة عليه. وهذا يدل على قلة تأمل معتمدي هذه الطريقة. والجواب عما ذكروه سادسا أن الفزع عند العزم على العبارة عن العموم إلى هذه الالفاظ إنما يدل على أنها موضوعة لهذا المعنى، و نحن نقول بذلك، ولا نخالف فيه، فمن أين أنها موضوعة لذلك على سبيل الاختصاص به من غير مشاركة فيه، فإن القدر الذي تعلقتم به لا يدل على ذلك .

ثم نقول لهم: أما يجوز - على جهة التقرير - أن يضع أهل اللغة لفظة لمعنى من المعاني لا عبارة عنه سواها، وتكون هذه اللفظة بعينها يحتمل أن تكون عبارة عن غيره على سبيل الاشتراك. فإن قالوا: لا يجوز ذلك، طولبوا بالدلالة عليه، فإنهم لا يجدونها، وإن أجازوه، انتقض إعتمادهم على الفزع في العموم إلى هذه العبارة، لانه قد يمكن أن يفزع إليها وإن لم تكن خاصة له، بل مشتركة بينه وبين غيره، إذا كان لم يضعوا له عبارة سواها. وتحقيق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم أن ألفاظ العموم يدعون أنها موضوعة للاستغراق في اللغة مختصة به، إذا إستعملت فيما دونه كانت مجازا، ونحن نقول: أن هذه اللفظة تصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه، وهي في الامرين حقيقة، فمن تكلم بها وأراد العموم، كان متكلما بها على حقيقتها، وكذلك

إذا أراد الخصوص، فإنها حقيقة فيه، فكونها حقيقة في العموم لا نزاع فيه وإنما الاختلاف في الاشتراك أو الاختصاص. فصل في ذكر أقل الجمع والخلاف فيه ذهب قوم إلى أن أقله اثنان، والصحيح أن أقله ثلاثة. والذي يدل عليه أن أهل اللغة فصلوا بين الجمع والتثنية، كما فصلوا بينهما وبين الوحدة، فكما تفارق التثنية الوحدة، كذلك تفارق التثنية الجمع. وأيضا فإن أهل اللغة فصلوا بين ضميريهما، والكناية عنهما، فيقولون: (فعلا) في الاثنين، وفي الثلاثة (فعلوا(، وفي الاثنين (هما قاما)، فأما في الثلاثة (هم قاموا)، وفي الامر للاثنين) افعلا) وللثلاثة (افعلوا)، وهذا كله دليل على صحة ما قلناه، وقولنا

)جمع) و (جميع) و (جماعة) واحد في أنه واقع على الثلاثة فصاعدا. وقد تعلق من خالفنا بأشياء: أولها أن لفظ الجمع مشتق من اجتماع الشئ إلى غيره، وهذا المعنى موجود في الاثنين. وثانيها قوله - تعالى -: (وكنا لحكمهم شاهدين)، وهو يعني داود وسليمان، وقوله - تعالى -: (إذا دخلوا على داود، ففزع منهم، قالوا :لا تخف، خصمان بغى بعضنا على بعض،) في الخصمين. وقوله - تعالى - خطابا لامرأتين: (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما). وثالثها قوله - عليه السلام) :- الاثنان فما فوقهما جماعة). ورابعها أن أحدنا يخبر عن نفسه، فيقول: فعلت كذا، وإذا أراد أن يخبر عن نفسه، وآخر معه، يقول: فعلنا كذا،

كما يقول ذلك مع الجماعة إذا شاركته. والجواب عن الاول أنا لا ننكر أن يكون أصل إشتقاق هذه اللفظة يقتضي ما ذكروه، ولكنه اختص بالعرف بما ذكرناه، ولذلك نظائر، لان قولهم (دابة) اشتق من الدبيب، ثم اختص بالعرف ببعض ما يدب، وقولنا (ملائكة) مشتق من الالوكة، وهي الرسالة، واختص ببعض الرسل، وأمثال ذلك لا تحصى * والجواب عما ذكروه ثانيا أنه - تعالى - كنى عن المتحاكمين مضافا إلى كنايته عن الحاكم عليهما، فالمصدر قد يضيفه أهل اللغة إلى الفاعل والمفعول جميعا، وهذا من بليغ الفصاحة. ومن أجاب عن هذا الوجه بأن العبارة بالجمع هيهنا كانت للتعظيم، كما قال - تعالى -: (إنا نحن نزلنا الذكر، وإنا له لحافظون) غلط، لان التعظيم على عادة أهل اللغة إنما هو في إدخال المخاطب النون في كلامه، وما جرت عادتهم بأن يخاطبوا

واحدا بخطاب الجمع على سبيل التعظيم، لان الملك يقول: فعلنا، وقلنا، ولا يقال له: قلتم، وفعلتم، ولا يكنى عنه بفعلوا. ومن قال - أيضا -: (أنه أضاف الحكم إلى سائر الانبياء المتقدمين لداود وسليمان) مبطل، لانه خلاف الظاهر، ولم تجر عادة باستعمال مثله، وهذا يقتضي جواز أن يقول في اثنين: (قاموا (ويضيف إليهما غيرهما، والذي سبقنا إليه هو المعول عليه، دون غيره. فأما قوله - تعالى -: فقد صغت قلوبكما، ففيه تصرف مليح فصيح، لانا نعلم أن القلب نفسه لا يصغى ولا يتعلق بغيره، وإنما المتعلق بغيره ما يحل فيه من دواع، ومحبات، وإرادات، فحذف ذكر الحال فيه، وأقام المحل مقامه، وجمع المحل الذي هو القلب، لما كان هو والحال جمعا، ومن عادتهم ذلك،

لقرب الحال من محله، والمحل من الحال، ويجوز أن يكون شاهدا له قوله - تعالى -: (واسأل القرية التي) و (جاء ربك) لاقامة المضاف إليه مقام المضاف .والجواب عما ذكروه ثالثا أن بيان النبي - عليه السلام - إنما يجب حمله على الاحكام، دون وضع اللغة، لانه - عليه السلام - لبيان أحكام الشرع بعث، لا للتوقيف على اللغات. وقد قيل: إن المراد بذلك أن الاثنين في حكم صلوة الجماعة وفضلها كالجماعة. وقيل: إنه ورد في إباحة السفر للاثنين، فإنهما في ذلك كالجماعة، لانه قد كان نهي عن أن يسافر الرجل وحده. والجواب عما ذكروه رابعا أن القائل من أهل اللغة: أن الانسان يخبر عن نفسه وآخر معه بمثل ما يخبر به عن الجماعة هو الذي

قال: أن الكناية عن الجماعة والضمير والخطاب بخلاف الواحد والتثنية، وقد قال النحويون: أنه لا يمكن التثنية في إخبار الرجل عن نفسه وعن آخر معه، كما يمكن التفرقة في المواجه والغائب، وما لا يمكن لا يجوز إستعماله. والله الموفق للصواب. فصل في بيان قولنا: (إن العموم مخصوص) اعلم أن معنى قولنا) :إن لفظ العموم مخصوص) أن المتكلم به أراد بعض ما يصلح له هذا اللفظ، دون بعض، لانه إذا أطلق صلح لاشياء كثيرة على سبيل العموم لها، فإذا دل الدليل على أنه أراد بعض ما وضعت هذه اللفظة لان تستعمل فيه على سبيل الصلاح، قيل) :إن العموم مخصوص) ومخالفونا في العموم يذهبون إلى أن معنى قولهم: (إن العموم مخصوص) أن المتكلم به أراد بعض ما وضع

اللفظ لتناوله وجوبا، لا صلاحا، وقد بينا بطلان ذلك. وقد يقال على هذا الوجه: إن فلانا خص العموم، بمعنى أنه علم من حاله ذلك بالدليل. وقد يقال - أيضا -: خصه، إذا اعتقد فيه ذلك، وإن كان إعتقاده باطلا. ويقال: إن الله - تعالى أو غيره خص العموم، بمعنى أنه أقام الدلالة على ذلك. وأما الفرق بين التخصيص والنسخ، فربما إشتبها على غير المحصل، فإنهما يفترقان في حدهما، وأحكامهما: لان حد التخصيص هو ما بيناه من أن المخاطب بالكلمة أراد بعض ما تصلح له، دون بعض، وأما حد النسخ فهو ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالخطاب زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتا، مع تراخيه عنه، فاختلاف حديهما يوجب إختلاف معنييهما. ومن حق التخصيص أن لا يصح إلا فيما يتناوله اللفظ،

والنسخ قد يصبح فيما علم بالدليل أنه مراد، وإن لم يتناوله اللفظ. وأيضا، فإن النسخ يقتضي أن المخاطب أراد في حال الخطاب الفعل المنسوخ، وإنما تغيرت حاله في المستقبل، والتخصيص يقتضي فيما يتناوله ألا يكون مرادا في حال الخطاب. وأيضا، فإن التخصيص لا يدخل إلا على جملة، والنسخ يدخل على العين الواحدة. وأيضا، فإن التخصيص في الشريعة يقع بأشياء لا يقع النسخ بها، والنسخ يقع بأشياء لا يقع التخصيص بها، فالاول القياس وأخبار الآحاد عند من ذهب إلى العبادة بهما، والثاني نسخ شريعة بأخرى وفعل بفعل، وإن كان التخصيص لا يصلح في ذلك .

فصل في أنه - تعالى - يجوز أن يخاطب بالعموم ويريد به الخصوص إعلم أنه لا شبهة في ذلك على مذهبنا في العموم، لانا نذهب إلى أن ألفاظ العموم حقيقة في العموم والخصوص معا، فمن أراد كل واحد من الامرين بها، فما خرج عن الحقيقة إلى المجاز. وعلى مذهب من خالفنا وقال: أن هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق دون غيره، وأنها إذا أستعملت في الخصوص *، كانت مجازا، فكلام واضح لان الله - تعالى - قد يجوز أن يخاطب بالمجاز، كما يخاطب بالحقيقة، وفي القرآن من ضروب المجاز ما لا يحصى. وأكثر ألفاظ القرآن التي ظاهرها العموم قد أريد بها الخصوص. غير أنه لا بد في الخطاب بالمجاز من وجه في المصلحة زائدا على وجهها في الخطاب على جهة الحقيقة، ويمكن ان يكون

الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب، لان النظر في ذلك والتأمل له يشق، ويستحق به زيادة الثواب، كما نقوله في حسن الخطاب بالمتشابه. ويجوز أن يعلم أنه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع. ولا يجوز أن تتساوى الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه، ويكون مخيرا في الخطاب بأيهما شاء، على ما ظنه بعض من تكلم في هذا الباب، لان الخطاب بالمجاز عدول عن الحقيقة الموضوعة، وتعد إلى ما لم يوضع، وذلك لا يكون إلا لغرض زائد. وربما يكون الكلام على وجه المجاز أفصح، وأبلغ، وأخصر، فهذا وجه يجوز أن يكون مقصودا. فصل هل العموم إذا خص يكون مجازا أم لا اعلم أن هذا الفرع لا يتم على مذهبنا، وإنما هو تفريع على أن للعموم صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره كانت مجازا، وقد

يجوز أن يتكلم على هذا الفرع، ويبين الصحيح فيه من غيره، وقد ذهبنا إلى أن عرف الشرع قد إقتضى حمل هذه الالفاظ على العموم والاستغراق. والقائلون بذلك

اختلفوا على خمسة أقوال: أولها قول من ذهب إلى أنه يكون مجازا بأي دليل خص. وثانيها قول من نفى كونه مجازا بأي دليل خص. وثالثها قول من ذهب إلى أنه مجاز إلا أن يخص بدليل لفظي منفصل عنه أو متصل. ورابعها قول من يجعله مجازا إلا أن يخص بقول منفصل. وخامسها قول من يقول أنه مجاز إلا أن يخص بشرط أو إستثناء. وليس يمتنع أن يكون اللفظ - إذا دخله التخصيص بالاستثناء -

---

[240]

غير مجاز، على تسليم أن لفظ العموم مستغرق وجوبا لا صلاحا، لان اللفظ إذا تعقبه غيره تغيرت حاله في صورته، وليس يجري مجرى المخصصات المنفصلة، من دليل عقلي، أو غيره، ألا ترى أن أكثر الكلام مركب مما إذا فصلنا بعضه من بعض أفاد ما لا يفيده المركب، نحو قولنا: (سما) و (رمى) و (جرى) لان سما يفيد العلو، ورمى يفيد الرمي المخصوص، وجرى يفيد الركض، ومع التركيب والزيادة يفيد فائدة أخرى، ولا يقول أحد: أن ذلك مجاز في حال تركيبه، من حيث وجد اللفظ الذي يفيد إذا إنفرد فائدة. لا يفيد مع التركيب تلك الفائدة، وكذلك الاستثناء

---

[241]

قد غير حكم الجملة في صورتها، فلا يجب أن تكون معه مجازا، وإن كانت مجازا إذا تغير حكمها بدليل منفصل، لان الدليل المنفصل ما أثر في الصورة، وإنما أثر في المعنى. ولا يجري ذلك - على ما ظنه بعضهم - مجرى قول القائل: (واسأل القرية، وإنما أردت أهلها)، لان قوله: (أريد أهلها) دليل كالمنفصل لم يغير صورة الكلام وصيغته، وذلك جار مجرى قوله: (واسأل القرية، وإنما أردت المجاز (في ان الصيغة غير متغيرة به. وإن لم يكن هذا على ما ذكرناه، لزم عليه أن يكون الكلام كله مجازا، وأن تكون الامثلة التي أوردناها مجازا، وهذا حد لا يبلغه متأمل .

---

[242]

فصل فيما يصير به العام خاصا اعمل أن اللفظ الموضوع لان يستعمل في الاستغراق وفيما دونه إنما يصير خاصا وعبارة عن البعض دون الكل بقصد المخاطب به، وكذلك متى كان عاما ومتناولا للكل إنما يصير كذلك لكون فاعله مريدا لذلك وقاصدا إليه، فإذا قلنا: إن الدليل: إما العقلي، أو السمعي، خصص اللفظ، فالمراد أنه دل على كونه مخصوصا، وعلى أن المخاطب به قصد إلى التخصيص، فالدليل دال على القصد الذي هو المؤثر في الحقيقة. وكيف يجوز أن تكون الادلة هي المؤثرة في تخصيص العام، وقد يتقدم ويكون من فعل غير المخاطب، وإنما يؤثر في كلامه، فيقع على وجه دون آخر ما كان من جهته .

---

[243]

وقد يتجوز، فيقال في الدليل: إنه مخصص، والمعنى أنه دل ذلك على التخصيص، وربما إشتبه ذلك على من لا يتأمله. باب ذكر جمل الادلة التي يعلم بها خصوص العموم اعلم أن الادله الدالة على التخصيص على ضربين بالكلام، ومنفصل عنه، والمتصل قد يكون إستثناء، أو تقييد بصفة. وقد ألحق قوم بذلك الشرط، وهذا غلط، لان الشرط لا يوثر في زيادة ولا نقصان، على ما كنا قدمناه، ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة. فأما المخصص المنفصل، فقد يكون دليلا عقليا وقد يكون سمعيا، فالسمعي ينقسم إلى ما يوجب العلم وإلى ما يوجب الظن،

كالقياس وأخبار الآحاد، وليس يخرج عن هذه الجملة شئ من المخصصات، وتفصيل هذه الجملة يأتي بإذن الله - تعالى - ومشيته فصل في تخصيص العموم بالاستثناء وأحكامه اعلم أن الاستثناء لا يوثر في المستثنى منه حتى يتصل به، ولا يكون منقطعا عنه، وذلك مما لا خلاف فيه بين المتكلمين والفقهاء وقد حكي عن إبن عباس - رحمه الله - خلاف فيه. والذي يدل على ذلك أن كل مؤثر * في الكلام لا بد من إتصاله بما يؤثر فيه، كالشرط والتقييد بصفة، فالاستثناء كذلك، يبين ما ذكرناه أنا لو سمعنا قائلا يقول بعد تطاول سكوته: (إلا واحدا) لعددناه عابثا هاذيا، كما نعده كذلك، إذا إشترط، أو قيد بعد إنقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة. وأيضا لو جاز ما ذكروه، لم يكن أحدنا حانثا في يمينه، لانه

يستثنى فيما بعد زمان، فتخرج يمينه من أن تكون منعقدة. ويجب على هذا القول ألا يوثق بوعد ولا وعيد، ولا يستقر أيضا حكم العقود ولا الايقاعات من طلاق وغيره. فأما طول الكلام، فغير مانع من تأثير الاستثناء فيه، لانه مع طوله متصل غير منقطع، ولذلك ينقطع الكلام بإنقطاع النفس وما يجري مجراه، ولا يخرجه من أن يكون متصلا، وقد بينا أن الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله، وذكرنا الخلاف فيه، ودللنا على الصحيح منه. فأما إستثناء الشئ من غير جنسه، فالاولى أن يكون مجازا ومعدولا به عن الاصل، لان من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما يتناوله اللفظ دون المعنى، فإذا أخرج مالا يتناوله اللفظ، فيجب أن يكون مجازا، كاستثناء الدرهم من الدنانير، وقول الشاعر :

)وما بالربع من أحد إلا أوارى). وإنما جاز إستثناء الدرهم من الدنانير على المعنى لا على اللفظ، لانه لما كان الغرض بالاقرار إثبات المال، وكان الدنانير كالدراهم في أنها مال، جاز إستثناؤها منها. والشاعر أراد ما بالربع من حال ولا ثاو به، فاستثنى الاواري على هذا المعنى. فأما قوله - تعالى) :- فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس)، فإنما جاز إستثناؤه من الملائكة وإن لم يكن منهم، من حيث كان مأمورا بالسجود كما أمروا به، فكأنه - تعالى - قال فسجد المأمورون بالسجود إلا إبليس. فأما قوله - تعالى -: (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ(،

فالتأويل المعروف أن إلا هيهنا ليست إستثناء، وإنما هي بمعنى لكن، فكأنه - -تعالى - قال: لكن من قتله خطأ فحكمه كذا وكذا. وقد ذكر أبو هاشم على مذهبه وجها قريبا، وهو أن المراد أن مع كونه مؤمنا يقع منه الخطأ، ولا يقع منه العمد. ويمكن وجه آخر، وهو أنه ليس له أن يقتل من يعلمه مؤمنا أو يظنه كذلك إلا خطأ، بأن لا يحصل له أمارة ظن ولا طريقة علم. وقد جوز الفقهاء ذلك فيمن يختلط بالكفار من المؤمنين إذا لم يتميز. واختلفوا في إستثناء الاكثر مما يتناوله المستثنى منه، فمنع منه قوم، والاكثر يجوزونه. والذي يدل على جواز ذلك أن استثناء الاكثر في المعنى المقصود كاستثناء الاقل، فيجب جوازه .وأيضا فإن الاستثناء كالتخصيص في المعنى، فإذا جاز أن يخصص الاكثر، جاز أن يستثنيه .

وليس لاحد أن يلزم - على ذلك - جواز إستثناء الكل، لان ذلك يخرجه من كونه إستثناء، لان من حقه أن يخرج بعض ما تناوله الكلام. وتعلق المخالف بأنه لم يجد أهل اللغة إستثنوا الاكثر، غير صحيح، لانه ليس كل شئ لم يجدهم فعلوه لا يجوز فعله، ألا ترى أنا ما وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه، وإن كان جائزا بلا خلاف، وليس كل شئ هو الاحسن لا يجوز خلافه، لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول، ثم لم يمنع ذلك من خلافه. فإن قيل: أفيدل دخول الاستثناء على الجملة على عموم اللفظ بعدما أخرجه. قلنا: قد ذهب قوم إلى ذلك، والصحيح أنه يبقى على ما كان عليه من الاحتمال، وإنما تأثير الاستثناء إخراج ما تناوله، يوضح ذلك أن القائل إذا قال: (ضربت غلماني إلا زيدا) يجوز له أن يقيم لنا أيضا دليلا على أنه ما ضرب أيضا عمروا، فالاحتمال باق .

---

[249]

فصل في أن الاستثناء المتصل بجمل هل يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه ؟
اختلف العلماء في هذه المسألة: فمنهم من ذهب إلى أن الاستثناء إذا تعقب جملا يصح رجوعه إلى كل واحدة منها بانفراده، فالواجب أن يرجع إلى كل ما تقدمه، وهو مذهب الشافعي وأصحابه. وذهب أبو حنيفة واصحابه إلى أن الاستثناء يرجع إلى ما يليه فقط. والذي أذهب إليه أن الاستثناء إذا تعقب جملا، وصح رجوعه إلى كل واحدة منها لو إنفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعي، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة وألا يقطع على ذلك إلا بدليل منفصل، أو عادة، أو أمارة، وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشئ

---

[250]

يرجع إلى اللفظ. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن القائل إذا قال لغيره: (اضرب غلماني، والق أصدقائي، إلا واحدا) يجوز أن يستفهمه المخاطب، هل أراد استثناء الواحد من الجملتين، أو من جملة واحدة، والاستفهام لا يحسن إلا مع احتمال اللفظ واشتراكه. دليل آخر: ومما يدل على ذلك أيضا أن الظاهر من استعمال اللفظة من معنيين مختلفين من غير أن تقوم دلالة على أنها متجوز بها في أحدهما أنها حقيقة فيهما، وقد بينا صحة هذه الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب *، ولا خلاف في وجودنا في القرآن واستعمال أهل العربية استثناء تعقب جملتين عاد إليهما تارة، وعاد إلى أحدهما أخرى، وإنما يدعي أصحاب أبي حنيفة أنه إذا عاد إليهما فلدلالة دلت، وأصحاب الشافعي يدعون أنه إذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة، وهذا من الجماعة اعتراف

---

[251]

بأنه مستعمل في الامرين، وإذا كان الامر على ما ذكرناه، فيجب أن يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه إلى الاقرب كما أنه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما، فلا يجوز القطع على أحد الامرين إلا بدلالة منفصلة. دليل آخر: ويدل أيضا على ذلك أنه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من أن يكون إما راجعا إليهما معا، أو إلى ما يليه منهما، لانه من المحال ألا يكون راجعا إلى شئ منهما، وقد نظرنا في كل شئ يعتمده من قطع على رجوعه إليهما، فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه على ما سنبينه من بعد إنشاء الله - تعالى - ونظرنا أيضا فيما يتعلق به من قطع على عوده إلى الاقرب إليه من الجملتين من غير تجاوز لها، فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه، دون ما تقدمها، فوجب مع عدم ما يوجب القطع على كل واحد من الامرين أن نقف بينهما

---

[252]

ولا نقطع بشئ منهما إلا بدلالة. دليل آخر: وهو أن القائل إذا قال: (ضربت غلماني، وأكرمت جيراني، وأخرجت زكوتي قائما) أو قال (صباحا) أو (مساء) أو (في مكان كذا)، احتمل ما عقب بذكره من الحال، أو ظرف الزمان أو ظرف المكان، أن يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدده من الافعال، كما يحتمل أن يكون المتعلق به ما هو أقرب إليه، وليس لسامع ذلك أن يقطع على أن العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض، إلا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء، والجامع بين الامرين أن كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه وإستقلاله، وليس لاحد أن يرتكب أن الواجب فيما ذكرناه القطع على أن العامل فيه جميع الافعال المتقدمة، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك، لان هذا من مرتكبه مكابرة، ودفع للمتعارف، ولا

---

[253]

فرق بين من حمل نفسه عليه، وبين من قال: بل الواجب القطع على أن الفعل الذي تعقبه الحال أو الظرف هو العامل، دون ما تقدمه، وإنما يعلم في بعض المواضع أن الكل عامل بدليل. وقد استدل أبو حنيفة وأصحابه بأشياء: أولها أن الاستثناء إنما وجب تعليقه بما تقدمه، من حيث لم يكن مستقلا بنفسه، ولو استقل بنفسه، لما علق بغيره، ومتى علقناه بما يليه، إستقل، وأفاد، فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه، لانه لو جاز مع إفادته وإستقلاله أن يعلق بغيره، لوجب فيه - لو كان مستقلا بنفسه - أن يعلقه بغيره. وثانيها أن من حق العموم المطلق أن يحمل على عمومه وظاهره إلا لضرورة تقتضي خلاف ذلك، ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة، لم يجز تخصيص غيرها، ولا ضرورة. وثالثها أنه لا خلاف في أن الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون ما تقدمه، لان القائل إذا قال: (ضربت غلماني إلا ثلثة،

---

[254]

إلا واحدا)، فإن الواحد المستثنى يرجع إلى الجملة التي تليه، دون ما تقدمه، فكذلك كل إستثناء تعقب جملا. والكلام على الطريقة الاولى أن أكثر ما تقتضيه هذه الطريقة أنه لا يجب تعدية الاستثناء وقد استقل بالرجوع إلى ما يليه إلى ما تقدم من الجمل، وهكذا نقول: أن ذلك غير واجب، وإنما يتوجه هذا الكلام إلى أصحاب الشافعي، لانهم يوجبون رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدمه من الجمل، فأما من وقف في ذلك، وجوز عوده إلى الجميع، كما جوز إختصاصه بما يليه، فلا يلزمه هذا الكلام. وهذه الطريقة توجب على أبي حنيفة ألا يقطع بالظاهر من غير دليل على أن الاستثناء ما تعلق بما تقدم، ويقتضي أن يتوقف في ذلك، كما نذهب نحن إليه، لانه بنى دليله على أن الاستقلال يقتضي ألا يجب تعليقه بغيره، وهذا صحيح،

---

[255]

غير أنه وإن لم يجب، فهو جائز، فمن أين قطع على أن هذا الجائز الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم، وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك. وقوله: (لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء - إذا كان مستقلا بنفسه أن يعلقه بغيره) باطل، لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره جائزا ولا واجبا لا يجوز أن يعلقه بغيره، والاستثناء المتعقب لجملتين غير مستقل بنفسه، فبالضرورة تعلقه بما يليه حتى يستقل، غير أنه وإن إستقل بذلك، فمن الجائز أن يتعلق بما تقدمها، وإن لم يكن ذلك واجبا، ففارق الاستثناء المفتقر إلى غيره ما يستقل من الكلام بنفسه ولا يحتاج إلى سواه. وهذا الكلام ينتقض على من تعلق به بالشرط، لان الشرط تقدم، أو تأخر، متى علقناه ببعض الجمل، أفاد، واستقل، وعندهم

كلهم أنه يجب أن يعلق بالجميع مع حصول الاستقلال، وهذا نقص ظاهر. ويقال لهم على الطريقة الثانية: إنا أولا نسلم أن لفظ العموم. يجب حمله بظاهره على الاستغراق * إلا لضرورة، لانا قد بينا في هذا الكتاب أن هذه الالفاظ مشتركة محتملة، ولا يجب حملها على كل ما تصلح له الا بدليل، فليس من الواجب - إذا خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء للضرورة، وطلبا لاستقلال الكلام - أن نقطع على أن الجملة الاولى عامة لا محالة، بل هي على إحتمالها قبل تعقب الاستثناء .فإن دل دليل على أن هذا الاستثناء مخصص لها، قلنا بذلك، وإلا، فالتوقف هو الواجب. وهذه الطريقة تتوجه إلى أصحاب الشافعي، لانهم يوجبون استغراق ألفاظ العموم، وإذا لم تدع الضرورة إلى تعليق الاستثناء بالجملة الاولى كما دعت فيما يليه، فيجب حملها على ظاهرها من العموم .

وبعد، فهذه الطريقة تنتقض أيضا بالشرط على ما قدمنا ذكره. فأما الكلام على الطريقة الثالثة، فإن الاستثناء من الاستثناء إنما وجب رجوعه إلى ما يليه، دون ما تقدمه، لانا متى ما علقناه بالامرين، لغا وسقطت الفائدة فيه، لان القائل إذا قال: (لك عندي عشرة دراهم إلا درهمين) لو لم يستثن بعد ذلك، لفهمنا إقراره بثمانية، فإذا قال عقيب ذلك: (إلا درهما) إستفدنا أنه أقر بتسعة، فلو رجع الدرهم المستثنى إلى العشرة كما رجع إلى الدرهمين، لكان وجوده كعدمه، ولم يفدنا إلا استفدناه بقوله: (لك عندي عشرة إلا درهمين) وهو الثمانية من غير زيادة عليها أو نقصان منها، لانا إذا جعلنا قوله: (إلا درهما) يرجع إلى العشرة صار كأنه قال: (لك عندي عشرة إلا ثلاثة)، لان الدرهم المستثنى إذا انضاف إلى الدرهمين المستثنين، كانت ثلاثة، وإذا أنقصنا الدرهم من الثلاثة، بقيت ثمانية، فعاد

الامر إلى أن الاقرار بثمانية، وهو المفهوم من قوله: (لك عندي عشرة إلا درهمين) وصار إستثناء الدرهم الثاني لغوا غير مفيد، وإذا جعلناه راجعا إلى ما يليه، دون ما تقدمه، أفاد، لانه يصير مقرا بتسعة،، فلهذه العلة لم يعلق الاستثناء الداخل على الاستثناء بجميع ما تقدمه، وليس هذا المعنى فيما إختلفنا فيه. ووجدت بعض من تكلم في أصول الفقه من الموجودين المحققين يقول :رجوع الاستثناء الداخل على الاستثناء إلى جميع ما تقدم متعذر، لان قول القائل: (إلا ثلاثة إلا واحدا) لو رجع إليهما، لا نقلب الواحد وصار اثنين .وقال - أيضا -: إن الاستثناء الثاني لو رجع إليهما، لصار نفيا وإثباتا، وذلك مستحيل، لان الاستثناء من الاثبات نفي، ومن النفي إثبات. فيقال له: لفظ الواحد ومعناه لا يبطل إذا علق بجمل متغايرة، ألا ترى أن القائل إذا قال: (قد أعطيتك من كل

عشرة واحدا) فربما اجتمع بهذا القول العدد الكثير، وإن كان لفظ الواحد ومعناه لم يتغير، لان الواحد من كل عشرة هو واحد على الحقيقة، وإن كان يتكثر بإنضمام غيره إليه، فكذلك الواحد المعلق بكل واحدة من الجملتين واحد في الحقيقة ما بطل لفظه ولا معناه. وقوله: (أن ذلك يتناقض من حيث النفي والاثبات) غير صحيح، لان النفي إنما يناقض الاثبات إذا تقابلا، وتعلقا جميعا بالشئ الواحد، على وجه واحد، فأما النفي من جملة، فليس بمناقض للاثبات في الاخرى، وإن كان الاستثناء - كما قال - من الاثبات نفيا، ومن النفي إثباتا، إلا أن التنافي زائل مع تغاير الجملتين، فبان أن المانع من ذلك هو ما ذكرناه، دون غيره. وقد تعلق الشافعي وأصحابه بأشياء: أولها أن الشرط قد ثبت أنه متى تعقب جملا كثيرة عاد إليها كلها، ولم ينفرد بما قرب منه،

فكذلك الاستثناء، والجامع بينهما أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه، ويفتقر في استقلاله

---

[260]

وفائدته إلى غيره. ولان كل واحد منهما يقتضي ضربا من التخصيص، لان الاستثناء يخصص الاعيان، ويخرجها مما تناوله ظاهر الكلام، كقولك: (ضربت القوم إلا زيدا) والشرط يخصص الاحوال، كقولك: (اعطه درهما إن دخل الدار)، والامر بالعطية مع الاطلاق يقتضيها على كل حال، فإذا شرط، تخصصت بحال معينة. وأيضا فمعناهما واحد، لان قوله - تعالى في آية القذف: (إلا من تاب) جار مجرى قوله :وأولئك هم الفاسقون إن لم يتوبوا. وثانيها أن حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها على بعض في حكم الجملة الواحدة، لانه لا فرق بين ان تقول: رأيت زيد بن عبدالله، ورأيت زيد بن عمرو وهما جملتان، وبين أن تقول: رأيت الزيدين، وإذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا إليها لا محالة، فكذلك ما صار بحرف العطف كالجملة الواحدة .

---

[261]

وثالثها أنه قد ثبت بلا خلاف أن الاستثناء بمشية الله - تعالى - إذا تعقب جملا، عاد إلى جميعها، فكذلك الاستثناء بغير المشية، والجامع بينهما أن كل واحد منهما إستثناء، وغير مستقل بنفسه. ورابعها أنا قد علمنا أن الاستثناء إذا تعقب جملا يصح أن يعود إلى كل واحد منها، فليس هو بأن يعود إلى بعض اولى من بعض، فيجب عوده إلى الجميع، كما أن ألفاظ العموم * لما لم تكن بتناول بعض أولى من بعض، تناولت الجميع. وخامسها أن طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا، فمتى أوردوا إستثناء عقيب جمل كثيرة من الكلام، فكأنهم ذكروه عقيب كل واحدة، وإنما حملهم الاختصار على العدول عن ذكره عقيب كل جملة، ألا ترى أنه - تعالى - لو

---

[262]

قال: (فاجلدوهم ثمانين جلدة إلا الذين تابوا، ولا تقبلو الهم شهادة أبدا إلا الذين تابوا، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا) لكان تطويلا، فأقام مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجمل كلها. وسادسها أن لواحق الكلام وتوابعه من شرط أو إستثناء يجب أن يلحق الكلام مادام الفراغ لم يقع منه، وما دام الكلام متصلا لم ينقطع، فاللواحق لاحقة ومؤثرة فيه، فالاستثناء إذا تعقب جملا متصلة معطوفا بعضها على بعض، فالواجب أن يؤثر في جميعها. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إنا لا نسلم لكم ما ادعيتموه، من أن الشرط متى تعقب جملا كثيرة، عاد إلى جميعها، بل نقول في الشرط مثل ما نقوله في الاستثناء: من أنه متى تعقب جملا، احتمل الكلام عوده إلى كل ما تقدم، كما يحتمل عوده إلى ما يليه، وإنما يقطع على أحد الامرين بدليل. فإن قيل: هذا دفع لعرف اللغة. قلنا :ما يعرف للعرب الذين قولهم في هذا حجة في الشرط

---

[263]

والاستثناء ما يقطع به على أحد هذين المذهبين اللذين وقع الخلاف فيهما، ومن صنف كتب النحو إنما هم مستقرءون لكلام العرب، ومستدلون على أغراضهم، فربما أصابوا، وربما أخطأوا، وحكمهم في ذلك كحكمنا. على أن قولهم في هذا يختلف، ولم يحققوه كما حققه المتكلمون منا في أصول الفقه. وأصحاب أبي حنيفة

يفرقون بين الاستثناء والشرط، ويقولون : أن الشرط له صدر الكلام، فإذا تعقب الجمل، فهو واقع في غير موضعه، وكأنه مذكور في أول الكلام، فلهذا تعلق بالجميع، والاستثناء إذا تعقب الجمل، فهو مكانه. وهذا ليس بمرضي، لانه لو قيل لهم: فإذا كان الشرط متأخرا كأنه متقدم، لم يجب تعلقه بالجميع، وهو لو تقدم على الجمل في اللفظ لا في المعنى، لم يجب ذلك فيه على ما بيناه ولم يجدوا حجة .

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: كيف تصير الجملتان أو الجمل كالجملة الواحدة لاجل العطف، ومعلوم أن الجملتين إذا تعقبهما استثناء صح من المستثنى أن يصرح بأنه إنما استثنى من أحديهما دون الاخرى، ولا يجوز في الجملة الواحدة أن يصرح بأن الاستثناء غير عائد إليها. وبعد، فما معنى قولكم: إن الجملتين قد صارتا كالواحدة، أتريدون أن جميع أحكام هذه قد صارت للاخرى، ام تريدون أنهما قد اشتركا في حكم ما، فإن أردتم الاول، فسد بما لا يحصى، لان أحكام الجمل وصفاتها قد تختلف مع عطف بعضها على بعض، ألا ترى أن القائل إذا قال: (أكرمت القوم، وضربت الغلمان) فعطف جملة على أخرى، فإن أحكام الجملتين مختلفة، لان الاولى تقتضي وقوع الاكرام، والثانية تقتضي وقوع الضرب، وهما مختلفتان، وغير ممتنع أن تكون صفات

المكرمين تخالف صفات المضروبين من وجوه شتى، وإنما العطف يقتضي الجمع بينهما في بعض الاحكام، فإذا قال: (ضربت زيدا وعمروا)، فالعطف سوى بينهما في الضرب، وإذا قال: (ضربت زيدا، وأكرمت عمروا)، فالتسوية بينهما من حيث أوقع بكل واحد منهما حدثا من جهة فأما ساير الاحكام، فلا تسوية بينهما فيها فلا يجب إذا أن يستويا في رجوع الاستثناء إليهما. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إن ذكر مشية الله عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط، لانه لو كان إستثناء، لكان فيه بعض حروف الاستثناء، ولا حرف هيهنا من حروفه. ولو كان شرطا على الحقيقة، وان كان فيه لفظ الشرط - لما صح دخوله على الماضي، وقد تذكر المشية في الماضي، فيقول القائل: لقيت زيدا، وأكلت البارحة كذا، ثم يقول :إنشاء الله، وإنما دخلت المشية في كل هذه

المواضع، ليقف الكلام عن النفوذ والمضي، لا لغير ذلك. فإذا قيل لنا: فلم إذا تعقبت المشية جملتين أو جملا، اقتضت وقوف حكم الجميع، وألا أجزتم تعلقها بما يليها، دون غيره. قلنا: ذلك كان ممكنا لولا الدليل، وقد أجمعت الامة على أن حكم الجميع يقف، فلم يرد حكم المشية إلى الجميع إلا بدليل، وما نأبى أن يرجع الاستثناء أو الشرط إلى جميع الجمل بدليل، وإنما نأبى القطع على ذلك بالظاهر من غير دليل. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: إن صحة عود الاستثناء إلى كل واحد من الجمل لا يقتضي القطع على عوده إليها بأسرها، وإنما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه، فرقا بين ما يصح عوده إليه وبين ما لا يصح ذلك فيه .والعموم عند من قال: أن لفظه بظاهره يتناول الجميع، لم يقل فيه بذلك لصحة التناول، بل

لان اللفظ موضوع للشمول والاستغراق وجوبا. وهذه الطريقة تنتقض بأن قول القائل: (رأيت رجلا) يصح أن يريد بالرجل زيدا، وعمروا، وكل من يصح تناول هذا الاسم له، ومع ذلك فلا يقطع من حيث الصحة على أنه قد أراد الجميع، وكذلك إذا قال: (ضربت رجالا) يصح أن يريد السودان، والبيضان، والطوال، والقصار، ومع ذلك غير واجب

القطع على أنه قد أراد كل من صلح هذا * اللفظ له. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: إن طريقة العرب الاختصار كما ذكرتم، ومتى أرادوا الاستثناء من كل جملة من الجمل المعطوف بعضها على بعض، واعتمدوا الاختصار، أخروا ذكر الاستثناء في أواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة وجرى ذكره في أواخر الجمل مجرى ذكره عقيب كل جملة، ودلوا

على أنهم قد أرادوا عوده إلى كل واحدة، لانهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم، كذلك قد لا يريدون الاستثناء من كل جملة، بل من جملة واحدة، فلا بد من مراعاة الدلالة، حتى يحكم بالاختصار، ولا يجب الحكم بالاختصار تبخيتا وتخمينا. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: إن الكلام إذا كان الفراغ لم يقع منه، وكان المتكلم متشاغلا به، صح أن تعود إليه اللواحق المؤثرة من شرط، وإستثناء، ومشية، فاما القطع على وجوب تعلقها بجميعه، فإن كان منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر، فغير مسلم. وإما راعوا اتصال الكلام وانقطاعه لينفصل حكم ما يصح أن يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه للفراغ والانفصال. ولو كان بهذا الذي اقتصر عليه اعتبار، لوجب إذا

قال القائل: (أكرمت جيراني، وضربت غلماني الطوال) أن يرد لفظة الطوال إلى الجملتين، لان الفراغ ما حصل من الكلام، كما يفعل في الاستثناء. فإذا قيل: لو رددناه إلى ما تقدم، لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف. قلنا: قد فعل ذلك في مواضع، وكذلك لو رددنا الاستثناء إلى الجميع، لكنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى منه، وكل ذلك مكروه عندهم مذموم. فإن قيل: فعل ما اخترتموه من المذهب في الاستثناء كيف قولكم في الاية التي أحوجت الفقهاء إلى الكلم في هذه المسألة، وهي قوله - تعالى -: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا، وأولئك هم الفاسقون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك، وأصلحوا، فإن الله غفور رحيم) وهل الاستثناء بالتوبة عائد إلى

جميع الجمل، ومؤثر فيها، أو هو مختص بما يليه. قلنا: إن القاذف عندنا إذا تاب وكذب نفسه في القذف تقبل شهادته، وهذا إنما قلناه بدليل هو غير ظاهر الاستثناء، لانا قد بينا أن تعقب الاستثناء للجمل لا يجب القطع على عوده إليها أجمع إلا بدلالة، وقد أجمعت الامامية على الحكم الذي ذكرناه في الآية، وإجماعهم حجة، على ما دللنا عليه في غير موضع، ولو لم يثبت ذلك وثبت أن إجماع المؤمنين حجة بالآيات، أو بغيرها على ما يذهب إليه مخالفونا، لكان إجماع الامامية هو الحجة، لان الحق فيهم، والمؤمنون هم، ولما أجمعوا على أن الاستثناء بالتوبة يزيل اسم الفسق، وهذا لا خلاف بين أحد فيه، وأجمعوا أيضا على أنه يفيد حكم قبول الشهادة، قلنا به، ولما لم يجمعوا على أن التوبة تزيل الحد، وتسقطه، لم

نجعل الاستثناء راجعا إلى إقامة الحد خاصة. ومما يمكن الاستدلال به على قبول شهادة القاذف بعد توبته - لا من جهة الاجماع الذي أشرنا إليه - كل ظاهر في القرآن يقتضي قبول الشهادة الشاهدين العدلين، مثل قوله - تعالى) :- واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وقوله - تعالى -: (ممن ترضون من الشهداء) وكل هذا يتناول

القاذف بعد توبته، وإذا تناوله، صار هذا العموم بظاهره دليلا على أن اشتراط التوبة وإن كان متأخرا فهو عائد إلى قبول الشهادة، لانا قد بينا أن استثناء التوبة في آخر الكلام يقتضي وجوب تعليقه بما يليه، ويجب التوقف عن رجوعه إلى ما يصح عوده إليه من الجمل المتقدمة إلا بدليل، فظاهر الآيات التي تلوناها يقتضي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لتناول الظاهر له، فيقطع بذلك على عود الاستثناء إليه، لا من حيث الظاهر .

ويمكن أيضا أن يستدل على أن الاستثناء راجع، إلى قبول الشهادة بقوله - تعالى -: (إلا الذين تابوا من بعد ذلك، وأصلحوا) ومعلوم أن التوبة كافية في إسقاط حكم الفسق، وأن إصلاح العمل ليس بشرط في ذلك، وهو شرط في قبول الشهادة، فيجب أن يعود الاستثناء أيضا إلى قبول الشهادة. فإن قيل: قوله - تعالى) :- فإن الله غفور رحيم) لا يليق إلا بإسقاط عقاب الفسق، دون قبول الشهادة .قلنا: وصفه - تعالى - بالغفران والرحمة مما يستحقه جل إسمه على كل حال، ولا يحتاج فيه إلى مطابقة بعض ما يتعقبه من الكلام. على أن الرحمة هي النعمة، والله - تعالى - منعم بالامر بقبول شهادة التائب من القذف بعد أن كانت مردودة، والغفران في الاصل مأخوذ من الغفر الذي هو الستر، ومنه المغفر، لانه ساتر، وإنما سمي الاسقاط للعقاب غفرانا، من حيث كان الساتر

للشئ المخفي له كأنه مزيل له، وماح لرسمه، والله - تعالى - إذا أمرنا بقبول شهادة التائب من القذف، فقد أسقط ما كان تعبد به قبل التوبة من رد شهادته، وأزاله، وهذا كله بين. فصل في تخصيص العموم بالشرط اعلم أن الشرط وإن لم يكن مؤثرا في نقصان عدد المشروط كالاستثناء، وبذلك فصلنا. بينهما فيما تقدم، فإنه يخصص المشروط من وجه آخر، لانه إذا قال *: (اضرب القوم، إن دخلوا الدار) فالشرط لا يؤثر في تقليل عدد القوم، وإنما يخصص الضرب بهذا الحال، لانه لو أطلق لتناول الامر بالضرب على كل حال، فتخصص بالشرط، ومن أمثلته قوله - تعالى -: (فلم تجدوا ماء، فتيمموا صعيدا طيبا) وقوله - جل اسمه :-

---

)فمن لم يستطع، فإطعام ستين مسكينا). ولا فصل في الحكم الذي ذكرناه بين تقدم الشرط في صدر الكلام وبين تأخره. ولا يمتنع أن يشترط الشئ بشروط كثيرة، كما لا يمتنع أن يكون الشرط الواحد شرطا في أشياء كثيرة. وكلما زيد في الشرط، زاد التخصيص. ومن حق الشرط أن يكون مستقبلا، وكذلك المشروط. والغاية تجري في هذا المعنى مجرى الشرط. وقوله - تعالى -: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) معناه إلى أن، يطهرن، فإن طهرن فاقربوهن. وكذلك قوله - تعالى -: (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون .(

فصل في المطلق والمقيد اعلم أن التقييد هو مثل قوله - تعالى -: (فتحرير رقبة مؤمنة) وقوله - تعالى -: (فصيام شهرين متتابعين) فإذا ولي هذا التقيد جملة واحدة، فلا شبهة في تغير حكمها. والخلاف فيه متى ولي جملتين، في رجوعه إليهما - إذا صح ذلك فيه - أو رجوعه إلى ما يليه، كالخلاف في الاستثناء، وقد تقدم مشروحا. ولا خلاف في أن الحكم المقيد إذا خالف الحكم المطلق، ولم يكن من جنسه، فإن التقييد لا يتعدى إلى المطلق. وإنما اختلف فيما قيد وأطلق، والجنس

واحد، كالكفارات، لانه تعالى اطلق الرقبه في كفارة الظهار، وقيدها في كفارة القتل، فقال قوم: أن المطلق يصير مقيدا للظاهر، لا للدليل، وقال

---

[276]

قوم: يقيد بالدليل، والقياس، وقال آخرون: لا يصح تقييده بالقياس، من حيث يتضمن الزيادة، والزيادة في النص نسخ. والدليل على أن المطلق لا يقيد لاجل تقييد غيره أن كل كلام له حكم نفسه، ولا يجوز أن يتعدى إليه حكم غيره، ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد غيره، لوجب أن يخص العام لتخصيص غيره، ويشترط المطلق على هذا الوجه، وهذا يبطل الثقة بشئ من الكلام. واحتجاجهم بأن القرآن كالكلمة الواحدة، يبطل بالاستثناء والتخصيص. وقولهم: (الشهادة لما أطلقت في موضع، وقيدت في آخر، حكمنا بتقييدها في كل موضع) يبطل بأن العدالة معتبرة في كل موضع، وإنما اشترطت لدليل هو غير ظاهر تقييدها

---

[277]

في بعض المواضع. فأما من يجعل القياس دليلا وطريقا إلى إثبات الاحكام، فليس له أن يمتنع من تقييد الرقبة بدليل القياس، إن اقتضى ذلك، وإن كان زيادة، وليس في الحقيقة زيادة، لان تقييد الرقبة بالايمان يقتضي أن المجزي أقل مما كان يجزي، وهذا في المعنى تخصيص، لا زيادة، ولا معتبر بزيادة اللفظ، لان كل تخصيص بدليل شرعي لا بد من كونه زيادة في اللفظ. فصل في ذكر مخصصات العموم المنفصلات الموجة للعلم اعلم أن تخصيص العموم بكل دليل أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها وإجماع لا شبهة فيه، ولا خلاف من محقق في مثله، لان الدليل القاطع إذا دل على ضد حكم العام

---

[278]

لم يجز تناقض الادلة، فلا بد من سلامة الدليلين، ولا يسلمان إلا بتخصيص ظاهر العموم. فإن قيل: لم كنتم بأن تخصوا العموم بدليل العقل اولى ممن خص دليل العقل بالعموم. قلنا: دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز، والعموم يصح فيه كل ذلك، فلهذا خصصنا العموم بالعقل. فإن قيل: دليل العقل يجب تقدمه على العموم، فكيف يخص به، ولو جاز تخصيصه به، لجاز نسخه. قلنا: دليل العقل ليس بمخصص على الحقيقة، وإنما هو دال على المخصص، والمؤثر في الحقيقة هو قصد المخاطب، والدليل يجوز تقديمه على المدلول، لانه ليس بمؤثر. على أن دليل العقل كما يتقدم، فهو مصاحب، فلو كان مؤثرا، لكان مصاحبا. وأما النسخ بدليل العقل، فغير ممتنع في المعنى، لان سقوط

---

[279]

فرض القيام في الصلوة بالزمانة كسقوطه بالنهي، فمعنى النسخ حاصل، وإن لم يطلق الاسم. وأما تخصيص الكتاب بالكتاب، فلا شبهة في جوازه، ومن خالف في ذلك من أهل الظاهر وسمى التخصيص بيانا إنما هو مخالف في العبارة. وأما تخصيصه بالسنة، فلا خلاف فيه، وقد وقع كثير منه، لانه - تعالى - قال: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين) وخصص عموم هذا الظاهر قوله - عليه السلام) :- لا يرث القاتل ولا يتوارث أهل ملتين). وجملة القول في هذا الباب أن كل شئ هو حجة في نفسه لا بد من تخصيص العموم به، وإنما الخلاف في عبارة، أو في وقوع ذلك، ولا حاجة بنا إلى ذكر الوقوع في هذا الموضع. وأما تخصيصه بالاجماع، فصحيح لان الاجماع عندنا

[280]

لا يكون إلا حجة، لما سنذكره في باب الاجماع بمشية الله تعالى والخلاف بيننا وبين أصحاب الاجماع إنما هو في التعليل والدليل. فصل في التخصيص بأخبار الآحاد اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أبى أن يخص بها على كل حال، ومنهم من جوز تخصيصه بأخبار الآحاد إذا دخله التخصيص بغيرها، ومنهم من راعى سلامة اللفظة في كونها حقيقة، ولم يوجب التخصيص بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة، وأجازه إذا لم تكن سالمة *، وإنما تسلم الحقيقة عنده إذا كان تخصيصه بكلام متصل به، ومنه من يجيز تخصيص العموم باخبار الآحاد على كل حال بغير قسمة. والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، وقد كان جائزا أن يتعبد الله - تعالى - بذلك،

[281]

فيكون واجبا، غير أنه ما تعبدنا به. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الناس بين قائلين، ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، وناف لذلك، وكل من نفى وجوب العمل بها في الشرع نفى التخصيص بها، وليس في الامة من جمع بين نفي العمل بها في غير التخصيص وبين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الاجماع، وسندل بمشية الله - تعالى - إذا انتهينا إلى الكلام في الاخبار على أن الله - تعالى - ما تعبدنا بالعمل باخبار الآحاد في الشرع، فبطل التخصيص بها لما ذكرناه، ولا شبهة في أن تخصيص العموم بأخبار الآحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الآحاد. على أنا لو سلمنا أن العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به، لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها، لان إثبات العبادة بالعمل في موضع لا يقتضي تجاوزه إلى غيره،

[282]

ألا ترى أنه لم ينسخوا بها وإن علموا بها في غير النسخ، وكذلك يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وإن لم يثبت التخصيص، لاختلاف الموضعين لان خبر الواحد ليس بحجة من جهة العقل، وإنما كان حجة عند من ذهب إلى ذلك بالشرع، فغير ممتنع الاختصاص في ذلك. واعلم ان شبهة من أحال التعبد بالعمل بخبر الواحد في تخصيص أو غيره التي عليها المدار ومنها يتفرع جميع الشبه أن العموم طريقه العلم، فلا يجوز ان يخص بما طريق إثباته غالب الظن، والذي يفسد اصل هذه الشبهة أن التعبد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص أو غيره، فطريق هذه العبادة العلم، دون الظن، فإنما خصصنا معلوما بمعلوم، وأدلة العقول شاهدة بذلك، وسنشبع هذا في الكلام على نفي جواز العبادة

[283]

بخبر الواحد عقلا عند الانتهاء إليه بعون الله. وبعد، فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العام، فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم، ألا ترى أنا عند الاختلاف نثبت الاسماء بالرجوع إلى أهل اللغة، فما الذي يمنع من الرجوع إلى الآحاد في تخصيص الاحكام. وأما من جوز التخصيص بأخبار الآحاد بشرط دخول التخصيص قبل ذلك، أو بشرط سلامة الحقيقة، فشبهته في ذلك أن التخصيص يصير اللفظ مجازا، وقد بينا أن الامر بخلاف ذلك. فصل في تخصيص العموم بالقياس اعلم أن هذا الفصل نظير الذي تقدمه، والخلاف في تخصيص العموم بالقياس إنما هو فرع من فروع القائلين بأن العبادة قد وردت

[284]

بالقياس في الشريعة، ومن دفع جواز القياس في شئ من الشريعة لا شغل له بهذا الفرع، وإذا دللنا على أن العبادة لم ترد بالقياس في حكم من أحكام الشريعة، بطل القول بأنه مخصص بالاجماع، على ما قلناه في أخبار الآحاد. وقد اختلف مثبتوا القياس في هذه المسألة، فذهب أبو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء إلى أنه لا يخصص العموم به، وهو قول أبي هاشم الاول، ومنهم من قال: يخص بالقياس الجلي، دون القياس الخفي، وهو مذهب كثير من أصحاب الشافعي، ومنهم من قال: يخص به إذا دخله التخصيص، ومنهم من جوز تخصيصه بالقياس على كل حال، وهو مذهب أكثر الفقهاء، ومذهب ابي هاشم الاخير. وقد ذكرنا طريقتنا في نفي التخصيص بأخبار الآحاد، وهي الطريقة في نفي التخصيص بالقياس .

[285]

ويمكن - إذا سلمنا أن العبادة قد وردت به في غير التخصيص - أن نسلك مثل الطريقة التي سلكناها في نفي تخصيصه بأخبار الآحاد، فنقول: قد علمتم أن القياس ليس بحجة في نفسه بدليل العقل، وإنما يثبت كونه حجة بالسمع، فمن أين إذا كان في غير التخصيص حجة أنه كذلك في التخصيص. وأما دعويهم أن الامة إنما حجبت الام بالاختين فما زاد بالقياس، وذلك أبلغ من التخصيص، وأن العبد كالامة في تنصيف الحد، فباطلة لانا لا نسلم ذلك، ولا دليل على صحته، وإنما المعول في ذلك على إجماع الامة، دون القياس، ومن منع من القياس من حيث أوجب الظن، والعموم طريقه العلم، قد بينا الكلام عليه في التخصيص بأخبار الآحاد، وقلنا :دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم، فما خصصنا معلوما إلا بمعلوم، ولا اعتبار بطريق هذا العلم، كان ظنا أو غيره .

[286]

ومن أقوى ما احتج به من نفي تخصيص العموم بالقياس أنه لا خلاف بين مثبتيه في أن الشرط في استعماله الضرورة إليه، وسلامته من أن تكون الظواهر دافعة له، وهذا الشرط يمنع من تخصيص الكتاب والسنة المعلومة المقطوع عليها به. ووجدت بعض من خالف في ذلك يقدح في هذه الطريقة، بأن يقول: إذا خصصنا العموم بالقياس، فقد إستعملناه فيما لا نص فيه يخالفه، وإنما يدفع النص القياس إذا كان المراد بذلك النص معلوما، فأما ما يتناول اللفظ في الظاهر لا يكون دافعا، فإن أردتم الاول، فهو مسلم، ولا يمنع من التخصيص بالقياس، وإن أردتم الثاني، فغير مسلم، وهو موضع * الخلاف. وهذا ليس بصحيح، لان مراد الله - تعالى - إنما يعلم بخطابه، فإذا كان ظاهر خطابه ينافي القياس، فقد زال الشرط في صحة

[287]

القياس، فكيف السبيل إلى العلم بمراده إلا من جهة خطابه. وبعد، فمعلوم بغير شبهة ان للقياس في تخصيص العموم شرطا ليس هو للدليل العقلي، ولا للسنة المقطوع عليها، وقد بينا أنا نترك ظاهر الكتاب ونخص عمومه بدليل العقل، والسنة المعلومة، والاجماع، فيجب مع هبوط درجة القياس عنها الا ندع به ظاهر العموم، وأن نكتفي في الدفع له بتناول ظاهر الكتاب بخلاف موجبه، حتى يكون القياس بخلاف الادلة القاطعة. وليس يمكن أن يدعوا أن الفرق بين القياس وغيره من الادلة القاطعة أن القياس لا يستعمل مع العلم بأن مراد الله - تعالى - بخطابه خلافه. قلنا: ولا شئ من الادلة يستعمل مع ذلك .

[288]

فإن قيل ما عدا القياس من الادلة يمنع من أن يعلم من مراد الله خلافها، لان ذلك يقتضي تعارض الادلة وتناقضها، وهذا جائز في القياس. قلنا: هذا صحيح غير أنه فرق بين القياس وغيره في غير الموضع الذي حققناه، لان الاتفاق إنما حصل في أن شرط التخصيص بالقياس يخالف شرط التخصيص بغيره، فإن لم يكن الامر على ما ذكرناه من أن ظاهر تناول لفظ العموم يمنع من القياس، ولا يمنع من سائر الادلة، فلا مزية بين الكل، ويجب التساوي، ومعلوم خلافه. فصل في تخصيص العموم بأقوال الصحابة اعلم أنه لا خلاف في أن كل ما هو حجة في نفسه يصح تخصيص

[289]

العموم به، وإجماع الصحابة حجة، فيجب التخصيص به. ونحن وإن كنا نخالفهم في تعليل كون ذلك حجة، أو في دليله، فالحكم لا خلاف فيه بيننا. فأما قول بعضهم، ففي الناس من يذهب إلى أنه إذا ظهر، وانتشر، ولم يقع فيه خلاف، جرى مجرى الاجماع، فيخص بذلك، كما يخص بالاجماع. وفيهم من يقول: امساكهم عن الخلاف لا يدل على الوفاق، فلا يجعله إجماعا، ولا يخصص به. وتحقيق ذلك يأتي فيما بعد بمشية الله تعالى. وأما نحن، فنذهب إلى أن في الصحابة من قوله بانفراده حجة، وهو أمير المؤمنين عليه السلام، لقيام الدليل على عصمته، وقد دللنا على ذلك في كتب الامامية، وليس هذا موضع ذكره، فقوله - عليه السلام - منفردا يخص به العموم لا محالة .

[290]

فصل فيما ألحق بالعموم وهو خارج منه إعلم أن العموم من أحكام الالفاظ، فما ليس بلفظ لا يصح ادعاء العموم فيه، وإذا كان الفعل غير متعد في نفسه، ولا يتعلق بسواه، فكيف يصح ادعاء العموم فيه، والعموم كيفية في التعلق، والكيفية في التعلق فرع على حصول التعلق. وهذه الجملة تغني عن تفريع هذا الباب وتشعيبه، والكلام على تفصيل المسائل، لكنا نذكر طرفا من ذلك ينتفع به. إذا روي عنه - عليه السلام - أنه قضى بالشاهد واليمين، فليس بواجب أن يكون منه - عليه السلام - في ذلك قول، فنحمله على عمومه، لان الحكم لا يفتقر إلى قول عام في هذا الباب .

[291]

وفعله - عليه السلام - لا يخلو من وجهين: إما أن يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم، نحو أن يأخذ - عليه السلام - من يد رجل ملكا من غير أن يعلم جهة أخذه بعينها، فيكون ذلك مجملا. أو أن يعلم الوجه، مثل ان يقضي بالشاهد واليمين، وهذا حكم في عين لا يجب تعينها، ولا تخطيها. ولو لا أن الدليل قد دل على تساوي كل المدعين والمدعي عليهم في هذا الحكم، لما عدينا هذا الحكم إلى غير موضعه. وكذلك لا يجوز أن يحتج فيمن أفطر في شهر رمضان - بأي وجه كان فطره، - بما روي: أن رجلا أفطر في شهر رمضان، فأمره - عليه السلام - بالكفارة، لان ذلك - كما قلناه - قضية في عين لا يجب عمومها. فإن قيل: فما قولكم في جوابه - عليه السلام - عن سؤال

[292]

سائل له هل يكون عاما أو خاصا. قلنا: إذا سئل - عليه السلام - عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه عن ثلاثة أقسام: إما أن يكون عام اللفظ، نحو أن يقول) :كل مفطر فعليه الكفارة). والقسم الثاني أن يكون الجواب في المعنى عاما، نحو أن يسأل - عليه السلام - عن رجل أفطر، فيدع الاستكشاف عما به أفطر، ويقول - عليه السلام -: (عليه الكفارة) فكأنه قال (من أفطر، فعليه الكفارة). والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا، والجواب مثله، فيحل محل الفعل. وعلى هذا لا يصح أن يحتج في الجمع بين الصلوتين بما روي عنه - عليه السلام - أنه جمع بين الصلوتين في السفر، لان ذلك ليس بعام، وإنما يدل على أنه - عليه السلام - جمع، وليس بمتناول لموضع الخلاف .

---

[293]

فأما الرواية الواردة بانه - عليه السلام - كان يجمع بين الصلوتين في السفر، وأن هذا اللفظ يقتضي التكرار، فيدخل موضع الخلاف فيه، فغير صحيح، لانه وإن إقتضى التكرار بالعرف، فلا يدل على ان التكرار قد دخل فيه موضع الخلاف بعينه، وإنما يدل على تكرار الجمع، ويجوز أن يتكرر جمع مخصوص لا خلاف فيه، مثل الجمع * بين الصلوتين بعرفة وغيرها. ومن الناس من فرق بين أن يروى عنه - عليه السلام - أنه قضى بكذا، وبين أن يروى أنه قضى أن كذا فيه كذا، وادعى أن الاول يفيد الفعل، والثاني يقتضي القول. و في الناس من سوى بين الامرين .والاقرب الفرق، فإن التعارف في الثاني يقتضي أن يكون ذلك قولا، إلا أنه من أين يفيد العموم، والراوي ليس بحاك لفظ النبي - عليه السلام - بعينه، وإنما يحكى معناه، والحجة هي لفظ النبي - ص ع - لا لفظ الحاكي .

---

[294]

وأما تعليله - عليه السلام - الحكم في عين، كقوله - عليه السلام - في الهر: (إنها من الطوافين عليكم، والطوافات)، فهذا التعليل إنما يصح ان يتعدى موضعه، بأن يتعبد الله - تعالى - بالقياس، وأما قبل العبادة به، فالصحيح ما ذكرناه، ويوافق على هذا الموضع المحصلون من أصحاب القياس. ومثله (الزعيم غارم) لان فيه معنى التعليل والاشارة إليه. فأما روايتهم: (أنه - عليه السلام - سها فسجد)، فهو محتمل للتعليل، كأنه قال: (فسجد لاجل سهوه)، ويحتمل أن يكون ذلك خبرا محضا عن أن السجود تعقب السهو، لا من حيث كان جبرانا له، ويحتمل أيضا أن يكون المراد به أنه سجد ساهيا، فالظاهر لا يعلم به أن السجود سببه السهو، وإنما يعلم ذلك بالدليل .

---

[295]

فصل في تمييز ما يصح دخول التخصيص فيه مما لا يصح اعلم أن التخصيص إنما يصح دخوله - على جهة الحقيقة - فيما هو عموم على جهة الحقيقة، فأما ما ليس بعام حقيقة من حيث كان لفظه لا يتناول أشياء كثيرة، فالتخصيص لا يصح فيه . وهذا القسم على ضربين: أحدهما ما هو من جهة دليل اللفظ ومعناه يتناول أعيانا، فمعنى التخصيص يصح فيه، كما أن معنى العموم ثابت فيه. والقسم الاخر يتناول أشياء كثيرة، لا بظاهر اللفظ، ولا بدليله، لكن من جهة القياس، فمن أجاز تخصيص العلة الشرعية، أجازه، ومن منع تخصيص العلة الشرعية، منعه .

---

[296]

فصل في تخصيص الاجماع اعلم أن الاجماع إذا كان على قول عام، نظرنا، فإن علمنا قصدهم فيه باضطرار لم يدخله التخصيص، وإن لم نعلم قصدهم به ساغ

التخصيص. وهكذا في عموم كلامه - عليه السلام - إن التخصيص إنما يسوغ فيه إذا لم نعلم قصده. وهذا الشرط متعذر في خطابه تعالى، فلاوجه لذكره. فأما إذا كان إجماعهم على فعل، أو رضي بفعل، فلا تخصيص فيه على الحقيقة، وإنما يصح دخول معنى التخصيص فيه متى علم بالدليل أن حكم غيره فيه كحكمه .

---

[297]

فصل في الغاية التي يبلغ تخصيص العموم إليها اعلم أنه لاغاية إلا ويجوز أن يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم إليها، غير أن ألفاظ الجمع كالمشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيها إلى أقل من ثلاثة، كان اللفظ مجازا، وإذا بلغ ثلاثة، كان اللفظ حقيقة، كما يكون فيما زاد. وليس كذلك لفظة من فيما يعقل، وما فيما لا يعقل، لان التخصيص إذا بلغ في هاتين اللفظتين إلى الواحد، لم يخرج الكلام من كونه حقيقة. وقد حكي عن أبي بكر القفال الخلاف في ذلك، وأنه كان يذهب إلى أن لفظة من يجوز ان يبلغ التخصيص فيها إلي الواحد، ولا يجوز في ألفاظ الجمع أن ينتهي التخصيص إلى الواحد .

---

[298]

وهذا منه تحجر طريف، وإذا كان البلوغ عنده في (من) إلى الواحد يجعل اللفظ مجازا، فألا جاز في ألفاظ الجمع مثل ذلك ؟ !. وإذا كان - أيضا - التخصيص في ألفاظ الجمع إلى أن ينتهي إلى ثلاثة يجعل القول مجازا عنده، لانه يقتضي الاستغراق على مذهبه، فأي تخصيص عرض فيه، اقتضى كونه مجازا، فأي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلاثة وبين ما زاد عليها ؟ !. فصل في أن الاستثناء والشرط إذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب الحكم بأن ذلك هو المراد بالعموم اعلم أن من المتكلمين في أصول الفقه من ذهب إلى أن الشرط إذا تعقب عموما، وكان الشرط يتعلق ببعض ذلك العموم، فإنه غير واجب أن يحمل العموم على أن المراد به بعض ما تناوله

---

[299]

لفظه، بل يحمل على ظاهر عمومه، وضربوا لذلك مثلا، من قوله - تعالى -: (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء) إلى قوله - تعالى -: (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن، وقد فرضتم لهن فريضة، فنصف ما فرضتم، إلا أن يعفون، أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) ومعلوم أن العفو لا يصح من كل مطلقة، وإنما يصح من البلغات الكاملات، وهن بعض من تقدم ذكره، و - مع هذا - القول الاول على عمومه وذكروا مثالا آخر، وهو قوله - تعالى -: (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) فإنه عام في جميع المطلقات، وإن تعقبه ما يقتضي الاختصاص، من قوله - تعالى -: (فإذا بلغن أجلهن، فأمسكوهن بمعروف، أو فارقوهن بمعروف) وذلك لا يتأتى إلا في الرجعية. والذي نقوله في هذا الباب: أن الشرط الخاص إذا تعقب عموما، فجائز أن يتعلق ببعض ما تناوله العموم، ويكون اللفظ الاول على عمومه، وجائز ان يكون المخاطب بالعموم إنما أراد به

---

[300]

بعض ما تناوله اللفظ، وهو الذي تعلق الشرط به، ومع الاحتمال للامرين لابد من دليل يعلم به أيهما وقع. والذي يبين ما ذكرناه أن القائل إذا قال: (اضرب الرجال إلا من افتدى ضربك له بماله) وإن شئت: (اضرب الرجال إن لم يفتدوا ضربك بمالهم) حتى يكون قد أثبت بحرف الشرط * وإن كان المثال الاول فيه معنى الشرط، وهذا

شرط خاص لا يليق بجميع الرجال، لان لفظ الرجال يدخل فيه الحر والعبد، والعبد لا يملك، فالشرط الذي تعقب الكلام مخصوص لا يتعلق إلا بالاحرار ولا يجب أن يقطع على أن المخاطب بذلك أراد بقوله (الرجال) الاحرار والعبيد، وإن خص بالشرط الاحرار، كما لا يجب أن يقطع على أنه أراد باللفظ الاول الاحرار، دون العبيد، بل ذلك موقوف على الدلالة، ومع فقدها لا يجب القطع على أحد الامرين .

يوضح ما ذكرناه أن في كل واحد من الامرين مجاز أو عدولا عن الظاهر، ألا ترى أنا إذا حملنا لفظة الرجال على الاحرار دون غيرهم، كان مجازا، وإذا حملناها على العموم، وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحتها، كان ذلك أيضا مجازا وعدولا عن الظاهر من وجه آخر، لان تقدير الكلام إلا أن يفتدي بعضهم بماله ضربك، والظاهر يقتضي أن المفتدي هو المأمور بأن تضربه. والكلام في الآية يجري على مثل ذلك، لان قوله - تعالى -: (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن، وقد فرضتم لهن فريضة، فنصف ما فرضتم، إلا أن يعفون) متى حملنا الشرط على بعض المطلقات، صار تقدير الكلام إلا أن يعفو بعضهن، وظاهر الكلام يقتضي أن العفو يقع من جميع المطلقات، فبان أن القول محتمل للامرين، وما في كل واحد منهما إلا ضرب من المجاز والعدول عن الظاهر .

فان قيل: فان الامة كلها انما عملت في كل مطلقة طلقت قبل الدخول بها بان لها نصف المهر من هذه الاية، فهي عامة في المطلقات، وان اختص الشرط. قلنا: ان كانت الامة قد أجمعت على ذلك، فاجماعها دليل يثبت به احد المحتملين، وقد قلنا: ان الخطاب محتمل للامرين معا. على ان الامة انما أجمعت في كل مطلقة طلقت قبل الدخول بان لها نصف المهر، واجماعها على هذا الحكم حجة، وان لم يكن مستفادا من عموم الاية، فمن أين رجوعهم في عموم هذا الحكم إلى عموم لفظ الاية ؟ فاما المثال الثاني من قوله - تعالى -: (إذا طلقتم النساء)، وانه عام في المطلقات كلهن، وان اختص الشرط الذي هو قوله - تعالى -: (فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف،

أو فارقوهن بمعروف) فإنه لا يليق إلا بالرجعية، فالكلام في هذه الآية كالكلام في التي قبلها، فلا معنى لاعادته. وذهب من أشرنا إليه - أيضا - إلى أن الجملتين إذا عطف إحديهما على الاخرى، فخصوص إحديهما لا يقتضي خصوص الاخرى، مثل قوله - تعالى -: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قروء) إلى قوله - تعالى -: (وبعولتهن أحق بردهن) فالجملة الثانية خاصة، لانها لا تليق الا بالرجعية، والاولى عامة في كل مطلقة، والشبهة في ذلك أن كل جملة لها حكم نفسها، ولا يتعدى إليها التخصيص من غيرها. والصحيح أن يجري الكلام في هذه الآية مجرى ما تقدم، ونقول: إن قوله - تعالى -: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن (يحتمل أن يريد به الرجعيات، ليطابق الجملة الثانية، ويحتمل أن يريد به العموم، ويكون تقدير الكلام وبعولة بعضهن

أحق بردهن، لان في كلا الامرين وجهامن المجاز والعدول عن الظاهر، فلا بد من دليل يقتضي القطع على أحد الامرين. وإنما كان يترجح حمل الاول على عمومه لو لم يكن في الثاني تجوز وعدول عن الظاهر، فلا بد من دليل يقتضي القطع على

أحد الامرين. ويكون لكل جملة حكم نفسها إذا لم يتعلق كل واحدة بالاخرى هذا التعلق، مثل أن يقول القائل: (ضربت القوم، وأكرمت العلماء) فأما إذا قال بعد ذكر المطلقات: (وبعولتهن) فالظاهر يقتضي أن الكناية عائدة إلى كل من تقدم ذكره، والصفة تكشف عما قلناه، فإن القائل إذا قال: (اضرب الرجال السودان (فهذه الصفة تعود إلى جميع الرجال، ولا يجوز أن يحمل محصل الصفة بالسودان على أنها لبعض الرجال المضروبين، وأن لفظ الرجال على عمومه، لانه لا فرق بين أن يقول: (اضرب الرجال السودان،) وبين أن يقول: (اضرب سودان الرجال) فمتى

---

[305]

حمل هذا اللفظ على أن المراد به اضرب الرجال الذين السودان بعضهم وجعل لفظ الرجال عاما، فذلك جار مجرى أن يحمل قوله - تعالى -: (إلا أن يعفون) على أن المراد به إلا أن يعفو بعضهن في أنه عدول عن الظاهر، وإن كان في الصفة أقبح وأفحش فأما الاستثناء، فتعليقه ببعض ما تناوله العموم الصحيح أنه جائز لا يقتضى تخصيص العموم، والقضاء بأنه ما أريد به إلا الجنس الذي تناول الاستثناء بعضه، لان القائل إذا قال: (اضرب الرجال إلا فلانا الاسود) فلفظ الرجال عام في البيضان والسوادن، وإن كان الاستثناء خاصا، وإنما الاشكال هو في الشرط والصفة، وقد قلنا ما عندنا في ذلك، وبسطناه .

---

[306]

فصل في تخصيص قول النبي - عليه السلام - بفعله اعلم أن فعله - عليه السلام - للشئ يدل على أنه مباح لا محالة منه، فإذا علمنا بالدليل أن حالنا كحاله - عليه السلام - في الشرائع، علمنا - أيضا - أنه مباح منا، فإن كان قد سبق منه - عليه السلام - قول عام في تحريم ذلك الفعل على العموم، فلا بد من الحكم بتخصيصه، وإنما أوقع الشبهة في هذه المسألة الخلاف في هل حكمنا في الشرائع كحكمه، وهل الاصل ذلك أو غيره *. فصل في تخصيص العموم بالعادات اعلم أن العموم لا يجوز تخصيصه بأن يعتاد الناس أن يفعلوا خلافه، لان أفعالهم يجب أن تكون تابعة لخطاب الله - تعالى -

---

[307]

وخطاب رسوله - عليه السلام -، فكيف يجعل التابع متبوعا. وإن كانت هذه العادة أثرت في حكم اللفظ وفائدته، وجب أن يخص العموم بها، لان التعارف له تأثير في فوائد الالفاظ فلا يمتنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى. فصل في أن العموم إذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه اعلم أن المراد بقولنا (سبب (في الكلام الداعي إلى الخطاب به والباعث عليه، وليس المراد بهذه اللفظة - هيهنا - الاسباب المولدة للافعال والحكيم لا يجوز أن يريد بخطابه إلا ماله داع إليه، فلا بد في خطابه من أن يكون مقصورا على أسبابه، وغير متعد لها، ولا فاضل عليها، فقد إتفقنا على هذه الجملة، غير

---

[308]

أنه لا يحيى منها أنه إذا سأله - عليه السلام - سائل عن حكم حادثة، فأجابه بقول عام، أنا نقصره على ذلك السؤال، لانه إذا عم بخطابه سؤال السائل وغيره، فما أضاف إلى بيان حكم ما سئل عنه بيان حكم غيره، إلا لسبب آخر وداع هو غير سؤال السائل، لانه لو لم يكن كذلك، لاجاب بما يكون وفقا للسؤال من غير أن يكون فاضلا عليه، وليس يجب عليه أن يكون الخطاب مقصورا على الاسباب التي تظهر لنا، بل

يكون مقصورا على أسبابه الظاهرة لنا، والخافية عنا. وهذا التلخيص يزيل الشبهة في المسألة. ونعود إلى الكلام المألوف في هذه المسألة .فنقول: قد اختلفوا فيها: فقال قوم: يجب حمل الكلام على سببه دون ظاهره، وقال آخرون: يجب حمله على ظاهره إذا أمكن ذلك .

---

[309]

وكلامه - عليه السلام - ينقسم إلى مطابق للسبب غير فاضل عنه، وإلى ما يكون أعم منه: والاول لا خلاف فيه، والثانى ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون أعم منه في الحكم المسؤول عنه، نحو قوله - عليه السلام - وقد سئل عمن ابتاع عبدا، واستعمله، ثم وجد به عيبا،: (الخراج بالضمان) والقسم الآخر أن يكون أعم منه في غير ذلك الحكم المسؤول عنه، نحو قوله - عليه السلام - وقد سئل عن الوضوء بماء البحر، فقال - عليه السلام -: (هو الطهور ماؤه الحل ميتته) فأجاب - عليه السلام - بما يقتضي شربه، وإزالة النجاسة به، وغير ذلك. وفي جوابه - عليه السلام - ما لو لم يعلق بالسبب، لم يكن مفيدا، ولا مستقلا بنفسه، نحو ما روي عنه - عليه السلام - وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال - عليه السلام) - أينقص إذا يبس ؟)، فقيل: (نعم)، فقال - عليه السلام -: (فلا إذا .(

---

[310]

والذي يدل على صحة ما ذكرناه من حمل الكلام على ظاهره أن كلامه - عليه السلام - هو الدلالة على الاحكام، فيجب أن يعتبر صفته في عموم أو خصوص، كما تعتبر صفة أمره ونهيه. دليل آخر: ويدل - أيضا - على ذلك أن العموم لو انفرد عن السبب، يحمل على عمومه بلا خلاف، فيجب مثل ذلك إذا خرج على سبب، لان السبب لا يخرجه عن صفته التي من جهتها كان دليلا، لانه لا تنافي بين حدوث السبب وبين عموم اللفظ، يقوى ما ذكرناه أن آية اللعان نزلت في هلال بن أمية العجلاني، وحملته الامة على كل رام زوجته. وكذلك آية الظهار وردت في خولة بنت خويلد، وحمل هذا الحكم على كل من ظاهر من امرأته. دليل آخر: ومما يدل - أيضا - على ذلك أنه لا فرق بين قصر الخطاب - مع عمومه - على السبب، وبين قصره على العين التي تعلق

---

[311]

السبب بها، حتى لا يدخل في الخطاب إلا تلك العين، دون غيرها. ولوجب أيضا إذا كان للحادث تعلق بمكان مخصوص أو وقت مخصوص ألا يتعداهما الحكم، وفي فساد ذلك دلالة على وجوب اعتبار اللفظ، دون أسبابه وأماكنه وأوقاته. دليل آخر : ومما يدل أيضا على ذلك أن السائل لا يعرف ما الذي يجاب به، ولهذا جاز أن يدخل تحت السؤال النفي والاثبات على سواء، وكيف يجوز أن يبنى الجواب الذي لا يصدر إلا عن معرفة، ولا يجوز أن يتضمن نفيا وإثباتا، على السؤال مع إختلاف حكمهما .دليل آخر: وأيضا فإن السبب فائدته البعث على البيان، فإذا كان سائر ما يدعو إلى البيان لا يوجب تغير حال الخطاب في اعتبار عمومه وصفته، فكذلك السبب .

---

[312]

فصل في تخصيص العموم بمذهب الراوي اعلم أن هذه المسألة كالفرع على قبول أخبار الآحاد، والعمل بها، وسنذكر ما عندنا في ذلك إذا انتهينا إلى الكلام في الاخبار بمشية الله - تعالى - وعونه. وإذا فرضنا العمل بما يرويه الواحد، لم يجب أن يخصص عموم ما يرويه بمخالفته له لان غاية حسن الظن بالراوي أنه ما عدل عن

عموم ما رواه هوى ولا تقليدا، لكن لوجه من الوجوه، وذلك الوجه يحتمل أن يكون لانه علم قصده عليه السلام، ويحتمل - أيضا - أنه عمل على رواية غيره، أو لوجه من الاستدلال والقياس، إما أن يكون مخطئا فيه أو مصيبا، فكيف يجوز أن يعدل عن ظاهر العموم، والعمل به واجب، لامر محتمل للحق والباطل والصحيح والفاسد. والاشبه

---

[313]

أن يكون الراوي ما عمل بخلاف ما رواه لعلمه بقصده - عليه السلام - لانه لو كان الامر على ذلك، لوجب أن يبين الراوي هذه الحال، ويذكرها، إزالة للتهمة عن نفسه، فإذا لم يذكرها، فالاولى أنها ما كانت، ولهذا نقول: أن الراوى إذا ذهب * فيما رواه إلى أنه منسوخ، لا يجب القول بنسخه على سبيل إحسان الظن به، وأي فرق بين تقليده في التخصيص، وتقليده في النسخ، وهذا المذهب أضعف من أن يحتاج إلى الاكثار فيه. فصل في أن الاخبار كالاوامر في جواز دخول التخصيص اعلم أن الاخبار كالاوامر في جواز دخول التخصيص فيها بل هو في الاخبار أظهر، وإذا كان معنى التخصيص هو ان يريد المخاطب بعض ما تناوله اللفظ، فهذا المعنى قائم في الاخبار

---

[314]

أظهر من قيامه في غيرها. والكلام بين أهل الوعيد وأهل الارجاء في آيات الوعيد إنما هو في تخصيص هذه الآيات. ومن امتنع من ذلك، فلقلة تأمله. واعتلال من أبى ذلك بأن النسخ لما لم يدخل في الاخبار فكذلك التخصيص باطل، لما سنذكره عند الكلام في الاخبار بعون الله. ولو عكس عاكس هذا القول، وذهب إلى أن التخصيص إنما يدخل في الخبر دون الامر، لما أمكن دفعه إلا بما يدفع من ابى تخصيص الاخبار. فصل في أن ذكر بعض الجملة لا يخص به العموم إعلم أن التخصيص إنما يكون بطريقة التنافي، ولا تنافي بين الجملة الخاصة إذا عطفت على العامة، فكيف يخص بها ؟ ! وأي شهبة تدخل على متأمل في أن قول القائل: (أعط الرجال وزيدا (

---

[315]

لا يقتضي إفراد زيد إلا أن يكون دخل في الجملة الاولى، وإنما أفرد تفخيما أو تأكيدا، على مذهب من يراه. وإنما بنى بعض الشافعية قوله هذا على دليل الخطاب، وهو باطل بما سيأتي بمشية الله تعالى. فصل في بناء العام على الخاص اختلف الناس في العام والخاص إذا وردا وبينهما تناف كان الخاص منهما ينفي الحكم عن بعض ما تناوله العام، فذهب الشافعي وأصحابه وأهل الظاهر وبعض أصحاب أبي حنيفة إلى أن العام يبنى على الخاص. وقال آخرون مع عدم التاريخ يجب أن يرجع في الاخذ بأحدهما إلى دليل، ويجرونهما مجرى عامين تعارضا، وهو مذهب عيسى بن أبان وأبي الحسن الكرخي وأبي عبدالله البصري .

---

[316]

والذي يجب تحقيقه في هذه المسألة أن الخلاف فيها مبني على فقد التاريخ، وارتفاع العلم بتقدم أحدهما أو تأخره، وهذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب، فإن تأريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه. وإنما يصح تقديره في أخبار الآحاد، لانها هي التي ربما عرض فيها هذا التعارض. ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد، فقد سقطت عند كلفة هذه المسألة، فإن تكلم فيها، فعلى سبيل الفرض والتقدير. والذي يقوى في نفوسنا - إذا فرضنا ذلك - التوقف عن البناء، والرجوع إلى ما يدل عليه الدليل من العمل بأحدهما، ولا حاجة بنا إلى تفصيل ما يجوزأن يدل على

ذلك من الادلة من إجماع، أو غيره، لان الفرض أنه لا يجب البناء على مذهب من أوجبه، بل الرجوع إلى الادلة. والذي يدل على صحة ما اخترناه أن بناء العام على الخاص له شرط لا بد من اعتباره، وهو أن يكونا واردين معا، والحال

---

[317]

واحدة، لان تقدم أحدهما على الاخر يقتضي عندهم النسخ، فلا بد من تقدير المقارنة، وإذا كان هذا الشرط غير معلوم، فما هو مبنى عليه من البناء لا يصح .فإذا قيل: فقد التاريخ يقتضي ورودهما معا. قلنا: ومن أين قلتم ذلك، ونحن مع فقد روايته بالتاريخ نجوز التقدم والتأخر، كما نجوز المصاحبة. فإن قيل: لو كان بينهما تقدم وتأخر، لروي. قلنا: ولو كان بينهما مصاحبة أو مقارنة، لرويت .وأي فرق بينكم إذا اعتمدتم على البناء وهو مشروط بما لم تعلموه من المقارنة، وبين من ذهب إلى أن أحدهما ناسخ لصاحبه وإن كان النسخ مفتقرا إلى علم التقدم والتأخر ؟. فأما اعتمادهم على أن الغرقى لما لم يعلم تقدم موت بعضهم

---

[318]

على بعض، ولم يكن لنا إلى ذلك طريق، حكمنا بأن موتهم وقع في حال واحدة حتى تورث بعضهم من بعض، فليس بمعتمد، لان الدليل لما دل على توريث بعضهم من بعض، كان ذلك موجبا لاثبات وقوع الموت في حالة واحدة، فما استند في ذلك إلا إلى دليل قاطع، وليس في بناء العام على الخاص مثل ذلك، لانه لم يدل دليل على وجوب البناء، فيثبت ما لا يتم بالبناء إلا معه. وليس لاحد أن يقول: هذا يقتضي اطراح الخبرين معا، لان التوقف على طلب الدليل ليس باطراح، ويجري ذلك مجرى العمومين إذا تعارضا. ويمكن أن يقال: إن الله - تعالى - لا يخلى المكلف من دلالة تدله على ما يجب أن يعمل به، من بناء، أو غيره، كما يقال ذلك في العمومين المتعارضين. فأما ترجيحهم البناء بأن ذلك يقتضي العمل بالخبرين معا على وجه صحيح، والعمل بالعام يقتضي اطراح الخاص جملة، فإنما

---

[319]

هو متوجه إلى من رأى العمل بالعام، فأما المتوقف فلا يلزمه هذا الكلام، وله أن يقول: كما أن العامل بالعام مطرح للخاص، فالعامل بالخاص بأن على ما لا يعلمه من ورودهما معا، والشرط إذا لم يكن معلوما، فلا يجوز إثبات المشروط .ولمن قال بالنسخ تقرير في هذا الترجيح، وهو أن يقول: إذا عملت بالنسخ، فقد استعملت * جميع الخبرين من غير إطراح لشئ منهما، ومن بنى العام على الخاص، فقد اطرح من العام ما لا يستعمله جملة فقول من حمل على النسخ أرجح من قوله .فأما قولهم: (إن العموم إذا جاز أن يخص بالقياس، والنص أقوى منه، وجب بناء العام على الخاص) فباطل، وذلك أنا لا نرى تخصيص العموم بالقياس، وقد سلف الكلام في ذلك .

---

[320]

ثم الفرق بينهما أن الخاص إنما يبنى عليه العام بشرط المصاحبة، وليست معلومة، وليس هذا الشرط معتبرا في القياس. فصل في حكم العمومين إذا تعارضا إعلم أن العمومين إنما يتعارضان على الحقيقة بأن يصيرا بحيث لا يمكن العمل بهما معا، وذلك يكون على وجهين: أحدهما أن يقتضي أحدهما نفي كل ما اقتضى الاخر إثباته، أو إثبات كل ما اقتضى الاخر نفيه. أو يقتضي حكما مضادا لكل ما يقتضيه الآخر. ولا يكاد يوجد هذا فيما طريقه العلم من الاخبار، إلا وهناك ما يدل على العمل

باحدهما، أو يكون المكلف مخيرا بين الحكمين. وإنما قلنا ذلك، لان الادلة لا تتناقض، وبمثل ذلك

---

[321]

أفسدنا قول من يذهب إلى تكافؤ الادلة. وأما ما طريقه غالب الظن، فقد يجوز مثل ذلك فيه، لانه قد يجوز فيما هذا طريقه أن يكون التكليف على زيد بخلاف التكليف على عمرو، ولهذا صح تعارض البينتين. وإذا كان فيما هذه حاله تاريخ معلوم، فلا تعارض، كما أن مع التخيير لا تعارض. فأما معارضة كل واحد من العمومين صاحبه من وجه دون آخر نحو قوله - تعالى -: (أو ما ملكت أيمانكم (وقوله - سبحانه -: (وأن تجمعوا بين الاختين)، فإن ذلك ليس بتعارض حقيقي، وإنما هو تعارض في أمر مخصوص، لان العمل بهما ممكن إلا في ذلك الامر المخصوص، وما هذه حاله لا يعد تعارضا بالاطلاق، بل يقيد، فيقال: إن أحدهما عارض الآخر في كذا وكذا .

---

[322]

فإن قيل: أليس إذا تعارضا في الوجه المخصوص، اقتضى ذلك تناقض الادلة . قلنا: لا يقتضي ذلك، لانه يمكن حمل العموم في الاباحة على ما عدا الاختين. أو يطلب قرينة يعلم بها أي الامرين أولى ؟ ولو قدرنا عدم الامرين، كان لا يمتنع أن يكون التكليف على طريقة التخيير. ووجوه ترجيح آية تحريم الجمع على آية الاباحة ليس هذا موضع ذكرها. وقد قيل: إن آية التحريم هي المفيدة شرعا وحكما زائدا فيجب ان يكون مستثناة من الاباحة. وأيضا قد ثبت بالسمع أن جهة الحظر فيما يتعلق بالفروج أولى فيجب تقديم آية التحريم. وأيضا فإن آية التحريم موردها البيان للحكم، وآية ملك اليمين وردت على سبيل المدح، فيجب تقديم تلك على هذه

---

[323]

وأقوى من ذلك كله إجماع الامامية على تحريم الجمع بين الاختين على كل حال، وقد بينا أن إجماعهم حجة، فتخصيص آية الاباحة بآية التحريم أولى. باب الكلام في المجمل والبيان اعلم أن المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به، والمفسر ما استقل بنفسه. والمستقل بنفسه على أقسام: أحدها ما يدل على المراد بلفظه. وثانيها ما يدل بفحواه. وثالثها ما ألحقه قوم به من الدال على المراد بفائدته. ورابعها منا ألحق - أيضا - مما يدل بمفهومه. ومثال الاول قوله - تعالى -: (ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) و (إن الله بكل شئ عليم) و (لا يظلم ربك أحدا) وما لا يحصى من الامثلة. ومثال الثاني قوله - تعالى - (ولا تقل لهما أف). ومثال الثالث طريقة التعليل. ومثال الرابع الزجر، وتعلق الحكم بالاسباب، ووجوب ما لا يتم ما كلفناه إلا به .

---

[324]

ومن خالف في فحوى اللفظ يجب موافقته، فيقال له: أيدخل على عاقل عرف عادة العرب في خطابها شبهة في أن القائل إذا قال: (لا تقل له أف)، فقد منع من كل أذية له، وأنه أبلغ من قوله: (لا تؤذه) فمن خالف في ذلك، أعرض عنه. ومن لم يخالف، وادعى أن بالقياس والتأمل يعلم ذلك، قيل له: فمن لا يثبت القياس يجب ألا يعرف ذلك، ولو ورد التعبد بالمنع من القياس، لكان يجب ألا يكون ما ذكرناه مفهوما، ونحن نعلم ضرورة أن قولهم: (فلان مؤتمن على القنطار) أبلغ من قولهم) :إنه مؤتمن على كل شئ)، وقولهم: (ما يملك نقيرا ولا قطميرا) أبلغ من قولهم) :إنه لا يملك شيئا)،

وإنما اختصروا للبلاغة والفصاحة، ولهذا يعدون مناقضا من قال: (لا تقل له أف، واستخف به)، أو قال: (فلان لا يملك نقيرا، ومعه ألوف الدنانير .(

وأما طريقة التعليل، فأكثر ما فيها أن يعقل من قوله - عليه السلام) :- إنها من الطوافين عليكم والطوافات) تعليق الحكم بهذه الصفة فمن أين تعديه إلى كل ما كانت له هذه الصفة، وذلك إنما يكون بالعبادة بالقياس، وإلا لم يكن مستفادا. فأما الزجر: فالاولى أن يكون قوله - تعالى -: (والسارق والسارقة - (إذا ثبت أنه زجر عن السرقة - أن القطع إنما كان لاجل السرقة. والاغلب في العادة والتعارف أن من اوجب شيئا، فقد أوجب ما لا يتم إلا به. فأما ما لا يستقل بنفسه، ويحتاج إلى بيان، فهو على ضربين: أحدهما يحتاج إلى بيان ما لم يرد به مما يقتضي ظاهره كونه مرادا به كقوله - تعالى -: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) و (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة

جلدة). وقد ذهب قوم إلى أن ذلك كالمجمل في أن ظاهره لا يدل على المراد، وهذا الوجه له باب مفرد * يذكر في موضعه والخلاف فيه، بمشية الله، ويدخل في هذا القسم النسخ، لان الدليل المتقدم إذا علم بلفظه أو بقرينة أن المراد به الامتثال في جميع الاوقات المستقبلة، فلا بد من الحاجة إلى بيان ما لم يرد به، مما يفيده النسخ. ويدخل في هذا القسم ضروب المجازات، لان الخطاب إذا ورد، فلو خلينا وظاهره، لاقتضى ما لم يرد منا، فلا بد من الحاجة إلى البيان .والقسم الثاني مما يحتاج إلى بيان ما يحتاج إليه في معرفة ما أريد به، وهو على ضروب: فمنه ما يكون كذلك لوضع اللغة، ومنه ما يؤثر فيه النقل أو حصول مقدمة، أو مؤخرة، أو قرينة. فالذي يرجع إلى الوضع فهو أن يكون اللفظ وضع

في اللغة محتملا. ثم احتماله ينقسم، فربما احتمل أمرا من جملة أمور، مثل قوله - تعالى -: (وآتوا حقه يوم حصاده) و (لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق) وربما احتمل شيئا من جملة أشياء معينة، أو شيئين، كقولنا قرء، وجون، وشفق، وقوله - تعالى -: (فقد جعلنا لوليه سلطانا). فأما ما يرجع إلى النقل، فكالاسماء الشرعية، كقولنا صلوة، وزكوة لان المراد بها في الشرع غير ما وضعت له في اللغة. وأما مثال ما يرجع إلى مقدمة، فهو كل عموم يعلم بأمر متقدم أنه لا يراد به إلا البعض، ولا دليل على التعيين، فما هذه حاله لا بد فيه من بيان، نحو قوله - تعالى -: (وأوتيت من كل شئ ولها عرش عظيم). وأما ما يرجع إلى مؤخرة وقرينة، فهو كل ظاهر يعلم أنه مشروط بشرط مجمل، أو استثناء مجمل، كقوله - تعالى :-

---

)أحلت لكم بهيمة الانعام إلا ما يتلى عليكم)، وتفصيل ذلك وذكر جميع امثلته فيه طول. وخلاف ذلك في الامثلة، لان الامر ربما اشتبه فيها. وفيما ذكرناه كفاية. فصل في ذكر معاني الالفاظ التي يعبر بها في هذا الباب اعلم أن النص هو كل خطاب أمكن معرفة المراد به. وقد ذهب قوم إلى أن النص ما لا تعترض الشبهة في المراد به. ومنهم من قال كلما تناول الحكم بالاسم، فهو نص. ولا يجعل المجمل نصا. وما قلناه في حد النص أولى، لانه لا خلاف بين الامة في أن الله - تعالى - قد نص على

الصلوة والزكوة مع حاجتهما إلى البيان. ويسمون اللفظ نصا. وإن كان فيه احتمال واشتباه .

---

[329]

وأما المفسر، فهو الذي يمكن معرفة المراد به. وأما المجمل في عرف الفقهاء، فهو كل خطاب يحتاج إلى بيان، لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة إلا فيما يدل على الاحكام. والمتكلمون يستعملون فيما يكون له هذا المعنى لفظ المتشابه، ولا يكادون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه. وأما قولنا (ظاهر)، فالاولى أن يكون عبارة عما أمكن أن يعف المراد به، ولا معنى لاشتراط الاحتمال أو التقارب على ما اشترطه قوم، قد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال. فصل في حقيقة البيان اعلم أن البيان هو الدلالة على اختلاف أحوالها، وإلى ذلك ذهب أبو علي وأبو هاشم. وذهب أبو عبد الله الحسن بن علي

---

[330]

البصري إلى أن البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين الشئ. وللفقهاء في ذلك حدود مختلفة مضطربة لا معنى للتطويل بذكرها. والمحصل هذان المذهبان . والذي يدل على أن البيان هو الدلالة وقوع الاتفاق على أن الله - تعالى - قد بين جميع الاحكام لانه - تعالى - بنصب الادلة في حكم المظهر لها، وقد يوصف الدال بأنه مبين، وقد يجري هذا الوصف مع فقد حدوث العلم، فكيف يقال: إنه عبارة عن حدوث العلم. وكان يجب على هذا القول أن يكون من لم يعلم الشئ فما بينه الله - تعالى - له، ولا نصب له دلالة عليه، ولا شبهة في بطلان ذلك، ولهذا يقولون: قد بينت لك هذا الشئ، فما تبينته، فلو كان البيان هو العلم، لكان هذا الكلام متناقضا. وهذا خلاف في عبارة، والخلاف في العبارات ليس من المهمات .

---

[331]

فصل في ذكر الوجوه التي يقع بها البيان اعلم أن بيان الاحكام الشرعية إنما يكون بما يدل بالمواضعة، وبما يتبع ذلك. فمثال ما يدل بالمواضعة الكلام والكتابة. والذي يتبع ما يدل بالمواضعة على ضربين: أحدهما حصل فيه ما يجري مجرى المواضعة، وهو الاشارة و الافعال. والثاني لم يحصل فيه ذلك، وذلك طريقة القياس والاجتهاد، عند من ذهب إليهما. والنبي - عليه السلام - يصح أن يبين الاحكام بجميع الوجوه التي ذكرناها. ولا يصح منه - تعالى - أن يبين إلا بالكلام والكتابة، فإن الاشارة لا تجوز عليه جل إسمه، و الافعال التي تكون بيانا يقتضي مشاهدة فاعلها على بعض الوجوه، وذلك لا يصح عليه تعالى. وقد بين للملائكة ما كتبه

---

[332]

في اللوح المحفوظ، حتى تحملوه، وأدوه. وبين لنا بالكلام جميع الاحكام .فصل في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره اختلف العلماء في قوله - تعالى -: (والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) وما أشبهه: فقال قوم) بأي شئ خص صار مجملا يحتاج إلى بيان، وإلى ذلك ذهب عيسى بن أبان. وقال آخرون: يصح مع التخصيص التعلق بظاهره، وهو قول الشافعي وبعض أصحاب أبي حنيفة. ومنهم من قال :متى خص بإستثناء، أو بكلام متصل، صح التعلق به، وإذا كان التخصيص بدليل منفصل، فلا تعلق به، وهو قول أبي الحسن الكرخي. وكان أبو عبد الله الحسن بن علي البصري يقول، إذا كان التخصيص لا يخرج الحكم

[333]

من أن يكون متعلقا بالاسم على الحد الذي تناوله الظاهر، فإنه يحل محل الاستثناء في أنه لا يمنع من التعلق بالظاهر. فمتى كان التخصيص مانعا من ان يتعلق الحكم * بالاسم، بل يحتاج إلى صفة أو شرط حتى يتعلق الحكم به، فيجب أن يمنع ذلك من التعلق بظاهره. ويقول في قوله - تعالى -: (والسارق و السارقة :(قد ثبت أن القطع لا يتعلق بالاسم، بل يحتاج إلى صفات وشرائط حتى يتعلق القطع، وتلك الشرائط والصفات لا تعلم إلا بدليل، فجرت الحاجة إلى بيان هذه الصفات والشروط مجرى الحاجة إلى بيان المراد بقوله - تعالى -: (أقيموا الصلوة و آتوا الزكوة). ويقول: لا شبهة في أن القطع محتاج إلى أوصاف سوى السرقة، فجرى ذلك مجرى أن يحتاج القطع إلى أفعال سوى السرقة ولو كان كذلك، لمنع من التعلق بالظاهر، فكذلك الاوصاف. وهذه الطريقة أقوى شبهة من كل شئ

[334]

قيل في هذا الباب. والذي نقوله: أن كل خطاب لو خلينا وظاهره لكنا نفعل ما أريد منا، وإنما كنا نخطئ في ضم ما لم يرد منا إلى ما اريد، فيجب أن يكون المحتاج إليه في بيانه التخصيص، والاصل ممكن التعلق بظاهره، وكل خطاب لو خلينا مع ظاهره، لما أمكن تنفيذ شئ من الاحكام على وجه ولا سبب، فيجب أن يحتاج في أصله إلى بيان. ومثال الاول قوله - تعالى -: (والسارق و السارقة(، لانا لو خلينا وظاهره، لقطعنا من أراد منا قطعه ومن لم يرد. وكذلك قوله - تعالى -: (اقتلوا المشركين)، لانا لو عملنا بالظاهر، لقتلنا من أراد قلته ومن لم يرد، فاحتجنا إلى تمييز من لا يقتل ولا يقطع، دون من يقتل أو يقطع. ومثال الثاني قوله - تعالى -: (أقيموا الصلوة)، وقوله - جل

[335]

اسمه -: (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)، لانا لو خلينا والظاهر، لما أمكننا أن نعلم شيئا مما أريد منا، فاحتجنا إلى بيان ما أريد منا لانا غير مستفيدين له من ظاهر اللفظ، وفي الاول الامر بخلافه، وجرى ذلك مجرى الاستثناء إذا دخل على العموم، أو غيره من الادلة المنفصلة، في أنه وإن جعل الكلام مجازا، فالتعلق بالظاهر في الباقي صحيح ممكن. وإنما دخلت الشبهة في هذا الموضع، من جهة أن البيان في آية السرقة وقع فيمن يقطع، لا فيمن لا يقطع، وفي صفات السرقة التي يجب بها القطع، لا في صفة ما لا يجب به القطع، فأشكل ذلك على من لم ينعم النظر، فظن أنه مخالف للتخصيص في قوله - تعالى -: (اقتلوا المشركين) وما جرى مجراه. والوجه الذي من أجله علقوا الشروط بما يجب به القطع

[336]

دون ما لا يجب فيه القطع هو طلب الاختصار، والعدول عن التطويل. ولما كان الغرض تمييز من يقطع ممن لا يقطع، ولم يمكن التمييز باستثناء الاعيان، عدل من تمييزه بالاعيان إلى تمييزه بالصفات. ولما كان التمييز بالصفات فيمن لا يقطع يطول، لان من لا يقطع من السراق أكثر ممن يقطع، فميز بصفات من يقطع، طلبا للاختصار. وإذا كنا قد اتفقنا على أنه لو ميز باستثناء الاعيان، لصح التعلق بالظاهر فيما بقي، وكذلك إذا ميز بذكر صفات من لا يقطع، حتى يقول: (اقطعوا السراق إلا من صفته كذا)، فكذلك يجب ان يتعلق بظاهر ما بقي متى ميز باستثناء من يقطع، لان هذا التمييز إنما اعتمد لاخراج من لا يقطع وإبانته، وإنما عدل

[337]

إليه للاختصار. فان قيل: ميزوا بين المجاز الذي لا يصح التعلق بظاهره، وبين المجاز الذي يجب التعلق بظاهره. قلنا: أما مثال المجاز الذي لا يصح التعلق بظاهر العموم معه، فهو ان يقول: (اضرب القوم، وإنما أردت بعضهم) أو يقول: (وإنما أردت المجاز، دون الحقيقة) ومثاله قوله - تعالى -: (إن بعض الظن إثم). وأما المجاز الذي لا يمنع من التعلق بالظاهر، فهو أن يقول القائل: ضربت القوم، وينصب دليلا أو يعلم من حاله أنه ما ضرب واحدا معينا منهم، فإن اللفظ يصير مجازا لا محالة، لكنه لا يمنع من التعلق بالظاهر فيمن عدا من قام الدليل على تخصيصه. وهذه الجملة يطلع بها على جميع ما يحتاج إليه في هذا الباب .

[338]

فصل في ذكر ما يحتاج من الافعال إلى بيان وما لا يحتاج إلى ذلك اعلم أن وقوع الاجمال وجواز الاحتمال في الفعل كوقوعهما في القول، فيجب حاجة كل واحد منهما مع الاحتمال والاجمال إلى بيان. فإن قيل: كيف تقسمون الافعال إلى ما يحتاج إلى بيان وإلى ما لا يحتاج، ومن مذهبكم أن الافعال أجمع لا مواضعة فيها، ولا ظاهر لها، وهي مفارقة للخطاب في هذا الباب. قلنا: الاصل في الافعال أنه لا ظاهر لها، لكنها تفيد بالشرع لامارات تحصل فيها تجري مجرى المواضعة في القول، فيسوغ أن نقسمها قسمة الاقوال، يبين ذلك أنا إذا رأيناه - صلى الله

[339]

عليه وآله - يفعل صلوة عقيب إقامة، علمنا أن الصلوة واجبة، لان الاقامة علامة الوجوب. وإذا أمر - عليه السلام - بالقتل في دين بعد الاستتابة، علم أن المقتول مرتد لان هذه أمارته، وإذا رأيناه - عليه السلام - تاركا للصلوة على ميت لاجل دين، علمناه كافرا. فأما مثال المجمل من الافعال، فهو ما لا أمارة عليه، ومثاله أن يفعل - عليه السلام - صلوة ينفرد بها، فيجوز أن تكون واجبة، ويجوز أن تكون نفلا، فقد بان ما قصدناه. فصل في وقوع البيان بالافعال اعلم أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن الافعال يقع بها البيان في المجمل، كما يقع بالقول. وقد رجعوا إلى أفعاله - عليه السلام - في البيان، كما رجعوا إلى اقواله. ومن قال أخيرا

[340]

بخلاف ذلك مخالف للاجماع. ثم لا يخلو خلافه من وجوه: إما أن ينكر كون الفعل بيانا، من حيث لا مواضعة فيه، ولا ظاهر له، * أو من حيث لا يصح تعلقه بالقول المجمل، أو لا يتصل به، أو لم يثبت في أفعاله - عليه السلام - أنها بيان، كما ثبت في أقواله. فأما الاول، فإن الفعل وإن لم يكن فيه مواضعة، فقد نعلم بوقوعه على بعض الوجوه ضرورة، أو بدليل، فيجري ذلك مجرى المواضعة، وقد علم بالعادات أن التعليم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول والوصف، ألا ترى أن الواصف ربما لا يفهم غرضه بوصفه، فيفزع إلى التفهيم بالفعل، وما فزع إلى الفعل في البيان لما اشتبه بالقول إلا لانه أقوى. فأما التعلق بالفعل المبين، فيمكن أن يعلم منه - عليه السلام - على أحد وجهين: إما أن علمنا بالضرورة من

[341]

قصده أنه يبين بفعله الخطاب المجمل فنعلم التعلق على أقوى الوجوه. أو يقول - عليه السلام -: (إنني مبين لهذا المجمل بفعلي) ثم يفعل، فيكون - أيضا - التعلق معلوما. وليس يجوز أن يرجع في التعلق إلى ما يقوله قوم: من انه - عليه السلام - إذا قال: (صلوا) وهذا لفظ مجمل، ثم فعل عقيبه ما يمكن أن يكون بيانا له، كأن صلى ركعتين. لان هذا الوجه غير صحيح، لانه قد يجوز أن تكون صلوة الركعتين غير بيان، بل هما مبتدأ بهما، فكما يجوز فيهما أن يكون بيانا يجوز غير ذلك، فالتعلق غير معلوم. فالمعتمد ما ذكرناه. فأما الاتصال، فغير ممتنع أن يكون بين الفعل الذي يقع به البيان وبين المجمل ما يجري مجرى الاتصال، فيكون مؤثرا فيه، والعادات شاهدة بذلك، ولا معنى لدفعه .

---

[342]

فأما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول، فهو إجماع الامة، ولهذا رجعوا إلى فعله - عليه السلام - في المناسك والصلوة، وجعلوا ذلك بيانا لقوله - تعالى -: (أقيموا الصلوة) ولقوله - عزوجل -: (ولله على الناس حج البيت)، وقول النبي - عليه السلام - : (صلوا كما رأيتموني أصلي) و (خذوا عني مناسككم) مما يدل - أيضا - على ذلك. فصل في تقديم القول في البيان على الفعل اعلم أن القول والفعل إذا ترادفا، واجتمعا، وكان كل واحد منهما يصح التبيين به، كصحته بالآخر، فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان وإنما الاشتباه في قول متى جعلناه بيانا لم يصح أن يجعل الفعل بيانا، إما لتناف، أو ما يجري مجراه

---

[343]

فمن رجح القول، اعتمد على أن شرط في كون الفعل بيانا الحاجة إلى التبيين، وهذا الشرط مفقود مع وجود القول. ولان تعلق القول. أوكد، لانه الحال محل الاستثناء والشرط. ومن سوى بين الامرين، أنزلهما منزلة قولين، أو دليلين، تضمن كل واحد منهما من البيان مثل ما تضمنه الآخر. فصل في هل يجب أن يكون البيان كالمجمل في القوة وغيرها، أو لا يجب ذلك اعلم أن هذا الفصل ينقسم إلى قسمين: أحدهما ما معنى قولهم: (بيان الشئ في حكمه). والثاني هل يجب ان يكون البيان كالخطاب المبين في الرتبة والقوة. وليس معنى قولنا: (إن بيان الشئ في حكمه) أن الشئ إذا كان واجبا، فبيانه واجب، لان بيان الواجب والندب معا

---

[344]

مما يجب على الحكيم. ولا يجوز أن يريد بذلك أنه في قوته، ورتبته، وحصول العلم به. وإنما المراد به أن الفعل إذا كان في نفسه واجبا، وتضمن البيان صفاته، وتفصيل أحواله، فهذه التفاصيل واجبة، لانها صفات الواجب، وكذلك الفعل إذا كان في نفسه مندوبا إليه، فبيان أوصافه وأحواله بهذه الصفة. وأما الكلام في الفصل الثاني، فقد اختلف فيه: فقال قوم يجب أن يكون البيان في رتبة المبين، وطريقة العلم به. وقال قوم يجب في أصول صفاته وشروطه أن يكون كذلك، دون التفصيل. ومنهم من وقف ذلك على الدليل، ويجوز أن يكون البيان بخبر الواحد والقياس. والصحيح أن البيان يجب أن يكون إليه طريق، وعليه دليل، وكيفية ذلك في رتبة أو قوة ليست بواجبة، وذلك موقوف على ما يعلمه الله - تعالى - من المصلحة، وليس يمتنع

---

[345]

تجويزا وتقديرا أن يثبت البيان بخبر الواحد أو القياس، كما أجزنا أن نخص بهما العموم المعلوم في كتاب الله تعالى، وإنما الكلام في وقوع ذلك وحصوله، ولا شبهة

في أن العلم بالصلوة وأنا بها مخاطبون ضروري، وإن لم يجب مثل ذلك في بيانها. فصل في تمييز ما ألحق بالمجمل وليس منه أو أدخل فيه وهو خارج عنه اعلم أن في الشافعية من يلحق بالمجمل قوله - تعالى -: (و الذين هم لفروجهم حافظون، إلا على أزواجهم، أو ما ملكت أيمانهم) وقوله - تعالى -: (والذين يكنزون الذهب والفضة) من حيث خرج الكلام مخرج المدح في إحدى الآيتين، و مخرج الدم في الاخرى. وهذا باطل، لانه لا تنافي بين وجه المدح والذم وبين

ما يقتضيه العموم من الحكم الشامل، وإذا كان الرجوع في دلالة العموم إلى ظاهر اللفظ فبكونه مدحا أو ذما لا يتغير الظاهر، كما أن قوله - تعالى) :- والسارق والسارقة) عموم وغير مجمل، و إن كان القصد به الزجر والتخويف، من حيث لا تنافي بين ذلك وبين عموم الحكم، فكذلك الاول. وفي الناس من ذهب إلى أن التعلق بلفظ الجمع من غير دخول ألف ولام مثل قول القائل: (أعط فلانا دراهم (لا يصح، وقالوا: أنه يجوز أن يكون المراد به أكثر من ثلاثة، وظنوا أنه كالمجمل. والواجب موافقة القائل بذلك على مراده، لانه إن أراد أن حقيقة هذه اللفظه ليست مقصورة على ثلاثة في اللغة، فهو كما قال، لانه يتناول كل جمع .وإن قال: إذا ورد من حكيم وتجرد،

لا أقطع على أن * المراد به ثلاثة، بل أقف في الثلاثة، كما أقف فيما زاد عليها فهذا غلط، لان هذا اللفظ في اللغة لا بد من تناوله - إذا كان حقيقة - ثلثة، من غير نقصان منها، وإن جاز الزيادة عليها. وألحق قوم ما روي عن النبي - صلى الله عليه وآله - من قوله: في الرقة ربع العشر) بالمجمل، دون العموم، وقالوا: إنما يدل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس، ويحتاج إلى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك، وجعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا، وكذلك خبر العشر، وخبر الاوساق. ورد قوم عليهم، فقالوا: إن قوله: (في الرقة ربع العشر (

يقتضي العموم والاستغراق، حتى لو خلينا ومجرده، لامكننا الامتثال، فكنا نوجب ربع العشر في قليله وكثيره، فخبر الاواقي مخصص، لا مبين. ويقوى عندنا القول الاول، لانا قد بينا عند الكلام في العموم أن لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول، وإذا كان الامر على ذلك، فقوله - عليه السلام -: (في الرقة ربع العشر) إنما هو إشارة إلى الجنس الذي تجب فيه هذه الزكوة، وليس فيه بيان المقادير، فغير منكر أن يكون خبر الاواقي مبينا، لا مخصصا. ومما يدخل في هذا الباب قول من يقول: (وامسحوا برؤسكم) مجمل، وجعل بيانه فعله عليه السلام، فاعتمد هذا القائل على أن الباء تقتضي الالصاق، من غير أن تقتضي القدر الذى يمسح من الرأس، فيحتاج فيها إلى بيان. وهذا يجب أن يتأمل، لان في الناس من ذهب في الباء إلى

أنها لالصاق الفعل بالمفعول، وفيهم من ذهب إلى أنها للتبعيض. ومن قال بالاول اختلفوا: فمنهم من يقول: انها تقتضي الالصاق بكل العضو المذكور، وهو مذهب الحسن البصري ومالك وأبي علي الجبائي، ومنهم من يقول: أنها تقتضي الالصاق على الجملة، من غير إقتضاء لكل، أو بعض. وعلى المذهب الاول لا إجمال في الآية، لانها إذا دلت على مسح جميع الرأس، فقد زال الاجمال. وعلى المذهب الثاني - وهو

الالصاق المطلق - لا بد من ضرب من الاجمال، لاننا لا نعلم من هذا الظاهر أن المراد مسح الجميع، أو مسح بعض غير معين أو بعض معين، فلا بد من بيان. وكذلك القول في مذهب من قال: أنها تقتضي التبعيض، لانه بمنزلة أن يقول: (امسحوا بعض رؤسكم) فإذا لم يبين تعيينا ولا تخييرا، فهو مجمل. فإذا قيل: لو تعين البعض، لبينه، فإذا لم يبينه، دل

على أنا مخيرون. قلنا: ولو كان المراد التخيير، لبينه فيجب أن يكون معينا. وقد سلف الكلام على نظير هذه الطريقة في باب أحكام الاوامر. وقد ألحق قوم بالمجمل قوله - تعالى -: (فاقطعوا أيديهما)، لان هذه اللفظة تقع على ما بلغ إلى الزند، وإلى ما بلغ إلى المرفق، والمنكب، فلا بد من بيان. وامتنع قوم من كون هذه الآية مجملة. والاقرب أن يكون فيها إجمال، لان قولنا (يد) يقع على هذا العضو بكماله، ويقع على أبعاضه، وإن كانت لها أسماء تخصها، فيقولون: غوصت يدي في الماء إلى الاشاجع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب، وأعطيته كذا

بيدي، وإنما أعطاه بأنامله، وكذلك كتبت بيدي، وإنما كتب بأصابعه. وليس يجري قولنا (يد) مجرى قولنا: (إنسان) - كما ظنه قوم - لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها بأسم، من غير أن يقع إسم إنسان على أبعاضها، كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو، فبان أن الاجمال حاصل في الآية. ومن قال :أحمله على أقل ما يتناوله الاسم يحتاج إلى دليل. ومما ألحقه قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله - تعالى -: (حرمت عليكم أمهاتكم) وما جرى مجرى ذلك من تعليق التحريم بالاعيان، ومعلوم ان الاعيان من الاجسام لا تدخل تحت القدرة، والتحريم إنما يتناول مقدورنا، ففي الكلام حذف، وتقديره حرم عليكم الفعل في هذه الاعيان، وجرى ذلك في أنه مجاز ولا يجوز التعلق بظاهره مجرى قوله تعالى) :واسأل القرية .(

وهذا غير صحيح، لان التعارف قد اقتضى في تعليق التحريم أو التحليل بالاعيان الافعال فيها، وصار ذلك بالعرف يجري مجرى تعليق الاملاك بالاعيان، لانهم يقولون: (فلان يملك داره وعبده) وإنما يريدون انه يملك التصرف فيهما .ثم المفهوم من هذا التصرف ما يليق بالعين التي أضيفت إلى الملك من استمتاع وانتفاع، وغير ذلك. وإنما حملهم على هذا الحذف في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصار، فاستطالوا أن يذكروا جيمع الافعال، و يعدوا سائر المنافع، فحذفوا ما يتعلق التحريم أو الملك به، اختصارا. ولا يمكن أحدا أن يقول: أن إضافة الملك إلى الاعيان

هو مجاز، وغير ظاهر، بل بالتعارف قد صار هو الظاهر، وكذلك القول في التحريم والتحليل. وأي منصف يذهب عليه أن قولنا: (إن الميتة محرمة) أو) الخمر...) ظاهر، وحقيقة، وليس على سبيل المجاز. ومما ألحقه قوم بالمجمل - وإن لم يكن مع التأمل كذلك - ما روي عن النبي - عليه السلام - من قوله: (لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب)، و (نكاح إلا بولي)، و (لا صلوة إلا بطهور(، واعتمدوا على ان لفظة (لا) لا يمكن أن تكون نافية للفعل مع علمنا بوقوعه، فيجب أن يكون داخلا فيه على أحد

الامرين إما الاجزاء *، وإما التمام والفضل، وإذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي ذلك، فهو مجمل. وربما قالوا: أن الاجزاء

---

[354]

والتمام لا يصح أن يرادا بعبارة واحدة. والذي نقوله في هذا الباب: أن الذي ذكروه وإن كان في اللفظ نفيا، فهو في المقصد والغرض إثبات، والغرض أن من شرط الصلوة الطهور، وقرائة فاتحة الكتاب، والولى في النكاح، فجعلوا النفي منبئا عن الاثبات، وهو أوكد منه، لان قول القائل: (لا صلوة إلا بطهور) أوكد من قوله: من شرط الصلوة الطهور، والنفي واقع في الحقيقة على الصلوة، لان فقد الطهارة ينفي كونها صلوة مشروعة. وكذلك الظاهر في كل ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح، أو صيام، أو غير ذلك. وإنما قادتنا الضررة فيما روي من قوله - عليه السلام -: (لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد) وإلى أن نحمله على نفي

---

[355]

الفضل والتمام، لحصول الاجماع على أن الصلوة في غير المسجد شرعية مجزية .وأما ما ألحقه قوم بالعموم، وهو عند آخرين من المجمل، فهو قوله - تعالى :-)أقيموا الصلوة)، فإن أصحاب الشافعي اعتمدوا على هذه الآية في وجوب الصلوة على النبي - صلى الله عليه وآله - في التشهد الاخير، من حيث كان لفظ الصلوة يفيد الدعاء. وأنكر أخرون ذلك، وادعوا أن لفظة الصلوة قد انتقلت بالعرف الشرعي إلى ذات الركوع والسجود فلا يجوز أن يحمل لفظ الصلوة على ما كان في اللغة. والصحيح أن ذلك يصح التعلق به، لان لفظ الصلوة في أصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة، ولم ينتقل بعرف الشرع عن هذا المعنى، وإنما تخصص، لانه كان محمولا قبل الشرع على كل دعاء، في أي موضع كان، وفي الشريعة تخصص بالدعاء في ركوع وسجود وقراءة. وجرى في أنه تخصيص مجرى لفظ

---

[356]

الصيام لانه كان في اللغة عبارة عن الامساك، وصار في الشرع عبارة عن الامساك عن أشياء مخصوصة في أوقات مخصوصة. فاما الزكوة، فهي النماء والزيادة في اللغة، وجعل في الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة المخصوصة. فالتعلق به على ما بيناه في وجوب الصلوة على النبي - ص ع - في التشهدين الاول والاخير صحيح مطرد. ولو أن أصحاب الشافعي احتجوا في وجوب الصلوة على النبي في التشهد بقوله - تعالى -: (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين أمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما)، فإن ظاهر الامر يقتضي الوجوب، ويدخل فيه جميع الاحوال التي من جملتها حال التشهد، لكان أقوى مما تعلقوا به في ذلك. فأما قوله - تعالى - : (أقيموا الصلوة)، فيدخل تحته الصلوة الواجبة والنفل والقضاء والاداء .

---

[357]

وذهب قوم إلى أنه لا يدخل تحت اللفظة إلا واجب الصلوات دون نفلها، وأصولها دون قضائها، واعتلوا بالوعيد في خروج النافلة، وبأن الفائت تابع للاصل، ويوجبه الاخلال بالاصل، فكيف يرادان معا. وهذا ليس بصحيح، لانه ليس في كل موضع من القرآن أمر فيه بالصلوة اقترن به الوعيد، وما اقترن بالوعيد يحمل الوعيد على أنه يتناول من ترك الواجب من الصلوة، وإن كان الامر بالكل عاما .ولا تنافي بين أن يريد أداء الاصل وقضاءه إذا فات، ولو صرح بذلك، حتى يقول :قد أوجبت عليك فعل الصلوة مؤديا، فإن فرطت فهي واجبة قضاءا، لكان ذلك صحيحا لا تنافي فيه. ومما يجري

مجرى ما ذكرناه ما تعلق قوم به في أن الرقبة في كفارة الظهار يجب أن تكون مؤمنة، لقوله - تعالى :-

---

[358]

)ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون). وأنكر آخرون ذلك عليهم، من أن الكافر ليس بخبيث على التحقيق، وأن العتق لا يسمى نفقة. وليس ما أنكروه بمستبعد، لان الخبيث لا خلاف بين الامة في إطلاقه على كل كافر، كما أطلقوا الطهارة في كل مؤمن. و غير ممتنع أن يسمى العتق إنفاقا في سبيل الله تعالى، لانهم يسمون من أعتق عبده لوجه الله - تعالى - أنه منفق لماله في سبيل الله تعالى، والانفاق إسم لاخراج الاموال في الوجوه المختلفة، فلا وجه لاستبعاد ذلك. ويجرى مجرى هذه الآية قوله - تعالى -: (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة، أصحاب الجنة هم الفائزون)، فإن أصحاب الشافعي يستدلون بهذه الآية على أن المؤمن لا يقتل بكافر وطعن قوم على هذا الاعتماد منهم بأن قالوا: ما تعلق الاستواء

---

[359]

به غير مذكور، ولا يمكن ادعاء العموم فيه، فهو كالمجمل الذي لا ظاهر له . وليس يمتنع التعلق بهذا الآية، لا سيما على مذهب من يقول في كل شئ يحتمل لاشياء مختلفة: أن اللفظ إذا أطلق، ولم يبين المتكلم به أنه قصد وجها بعينه، حمل على العموم، ولهذا يقولون في الامر - إذا عري من ذكر وقت أو مكان - أنه عام في الاوقات والاماكن، فما المانع من ان الاستواء إذا لم يتخصص وجب حمله على كل الصفات. على أنا كما علمنا من عادة الصحابة والتابعين وعرفهم أن يحملوا ألفاظ العموم على الاستغراق إلا أن يقوم دليل، كذلك علمنا منهم أن يحملوا الالفاظ المطلقة المحتملة على كل ما تصلح له إلا أن يمنع دليل .

---

[360]

فصل في ذكر جواز تأخير التبليغ اعلم أن التبليغ من النبي - عليه السلام - موقوف على المصلحة، فإن إقتضت تقديمه، تقدم. وإن إقتضت تأخيره، تأخر. فمن قال من الفقهاء: أن التبليغ لا يجوز أن يتأخر، وأراد عن وقت الحاجة والمصلحة، فالامر على ذلك. وإن أراد أنه لا يتأخر عن وقت إمكان الابلاغ والاداء، فذلك باطل، لانه غير ممتنع أن يكون وقت إمكان الابلاغ * لا تتعلق به المصلحة، فلا يحسن الابلاغ. ثم ذلك يلزم فيه تعالى، حتى يكون متى أمكنه تعريفنا ذلك أن يكون التعريف واجبا إما بخطاب منه - تعالى - أو برسوله وهذا يقتضي أن لا يقف التقديم على حد. فأما قوله - تعالى -: (يا ايها الرسول بلغ ما أنزل إليك من

---

[361]

ربك)، فإنه يقتضي إيجاب التبليغ على الوجه المأمور به، فمن أين تقدمه دون تأخيره ؟. ثم بهذا القول وجب التبليغ، وقد كان - قبل نزوله - التبليغ، ممكنا وليس بواجب. وحملهم ذلك على تأخير بيان المجمل غير صحيح، لانا نجوز تأخير بيان المجمل، وسندل عليه بعون الله تعالى. ومن منع من ذلك، فلان تأخير بيان المجمل يقتضي قبح الخطاب، وليس هذا في التبليغ، لانه - عليه السلام - لم يخاطب بشئ، فبينه. فصل في أن البيان لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة اعلم أن هذا المسالة لا خلاف فيها، والذي يدل - مع ذلك - على صحة ما ذكرناه أن تعذر العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف، ويجري مجرى تكليف ما لا يطاق، ولا فرق عند

[362]

العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر، ومن لا يتمكن من العلم، والتبيين وإن لم يحصل في وقت الحاجة، فلاجل تفريط المكلف، وإنما أتى به من قبل نفسه، والتبيين في إمكان المكلف وإن فرط فيه. فصل في تأخير البيان عن وقت الخطاب اختلف الناس في هذه المسألة فمنهم من إمتنع من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب، وقال بمثل ذلك في الاوامر، وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأهل الظاهر. ومنهم من قال بجواز تأخير بيان المجمل والعموم إلى وقت الحاجة، وهو قول أكثر الشافعية، وبعض أصحاب أبي حنيفة. ومنهم من أجاز تأخير بيان المجمل، ولم يجز ذلك في العموم وما جرى مجراه، وهو قول جماعة من أصحاب الشافعي وأبي الحسن الكرخي. ومنهم

[363]

من أجاز تأخير بيان الاوامر، ولم يجزه في الاخبار. والذي نذهب إليه أن المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة. والعموم لو كان باقيا على أصل اللغة في أن ظاهره محتمل لجاز - أيضا - تأخير بيانه، لانه في حكم المجمل، وإذا إنتقل بعرف الشرع. إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلا يجوز تأخير بيانه .والذي يدل على جواز تأخير بيان المجمل أنه غير ممتنع أن تعرض فيه مصلحة دينية فيحسن لها. وليس لهم أن يقولوا: هيهنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه، والمصلحة لا تقتضي حسن ما فيه وجه قبح ثابت)، لانا سنبين أن الذي ادعوه غير صحيح، وأنه لا وجه قبح فيه. و - أيضا - فتأخر العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر

[364]

من تأخير إقدار المكلف على الفعل، ولا خلاف في أنه لا يجب أن يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن، فكذلك العلم بصفة الفعل. و - أيضا - فقد نطق الكتاب بتأخير البيان في قوله - تعالى -: (إن الله يامركم أن تذبحوا بقرة. قالوا: أتتخذنا هزوا ؟ ! قال: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. قالوا :ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ؟ قال: إنه يقول: إنها بقرة لا فارض ولا بكر، عوان بين ذلك، فافعلوا ما تؤمرون. قالوا: ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها ؟، قال: إنه يقول: إنها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين، قالوا: ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ؟، إن البقر تشابه علينا، وإنا إنشاء الله لمهتدون. قال: إنه يقول: إنها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث، مسلمة لاشية فيها .قالوا: الآن جئت بالحق، فذبحوها، وما كادوا يفعلون.) ووجه الدلالة من الآية أنه - تعالى - أمرهم بذبح بقرة لها هذه الصفات المذكورة كلها، ولم يبين في أول وقت الخطاب ذلك حتى راجعوه واستفهموه،

[365]

حتى بين لهم المراد شيئا بعد شئ، وهذا صريح في جواز تأخير البيان. فإن قيل: لم زعمتم أن الصفات كلها هي للبقرة الاولى التي أمروا بذبحها، وما أنكرتم أن يكونوا أمروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر، فلو امتثلوا و ذبحوا أي بقرة اتفقت، كانوا قد فعلوا الواجب، فلما توقفوا، وراجعوا، تغيرت المصلحة، فأمروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر، من غير مراعاة لباقي الصفات .فلما توقفوا - أيضا -، تغيرت المصلحة في تكليفهم، فأمروا بذبح بقرة صفراء .فلما توقفوا، تغيرت المصلحة، فأمروا بذبح ما له كل الصفات. و إنما يكون لكم في ذلك حجة لو صح لكم أن الصفات كلها كانت للبقرة الاولى. قلنا هذا سؤال من لا يعرف عادة أهل اللغة في كناياتهم،

[366]

لان الكناية في قوله: (ادع لنا ربك يبين لنا ما هي) لا يجوز عند متأمل أن يكون كناية إلا عن البقرة التي تقدم ذكرها، لانه لم يجر ذكر لغيرها، فيكنى عنه. ولا يجوز على ما ذهب القوم إليه أن تكون كناية عن البقرة التي يريد - تعالى - أن يامرهم بذبحها ثانيا، لانهم لا يعرفون ذلك، ولا يخطر لهم ببال، فكيف يسألون عن صفة بقرة لا يعلمون أنه يؤمرون بذبحها ؟ ويجري ذلك مجرى قول * أحدنا لغلامه: (أعطني تفاحة) فيقول غلامه: (بين لي ما هي) فلا يصرف أحد من العقلاء هذا الكناية إلا إلى التفاحة المأمور بإعطائها. ثم قال - تعالى - بعد ذلك: إنه يقول: (إنها بقرة لا فارض ولا بكر، عوان بين ذلك) وقد علمنا أن الهاء في قوله - تعالى :-

[367]

)إنه يقول) هي كناية عنه تعالى، لانه لم يتقدم ما يجوز رد هذه الكناية إليه إلا اسمه تعالى. فكذلك يجب أن يكون قوله - تعالى -: (إنها) كناية عن البقرة المتقدم ذكرها، وإلا، فما الفرق بين الامرين. وكذلك الكلام في الكناية بقوله - تعالى -: (ما لونها)، وقوله: (إنها بقرة صفراء)، والكناية في قوله - تعالى -: (ما هي إن البقر تشابه علينا)، ثم الكناية في قوله - تعالى -: (إنه يقول: إنها بقرة لا ذلول تثير الارض). ولا يجوز ان تكون الكناية في قوله - تعالى -: (إنها) في المواضع كلها للقصة والحال، لان الكناية في (إنها) لا بد أن تتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله: (ما هي)، والاشبهة في أن المراد بلفظة (هي) البقرة التي أمرهم بذبحها فيجب أن

[368]

يكون كناية الجواب تعود إلى ما كني عنه بالهاء في السؤال، ولو جاز تعليق)إنها) بالقصة والشأن، جاز تعليق (ما هي) بذلك، و جاز - أيضا - أن يكون الكناية في قوله - تعالى -: (إنه يقول) عن غير الله تعالى، ويكون عن الامر والقصة، كما قالوا: (إنه زيد منطلق)، فكنوا عن الشأن والقصة. وكيف يكون قوله) :إنها كذا وكذا) كناية عن غير ما كني عنه بما هي وبما لونها، أو ليس ذلك موجبا أن يكون جوابا عن غير المسؤول عنه ؟ لانهم سألوا عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها، وأمرهم بذبحها، فأجيبوا عن غير ذلك. و سواء جعلوا الهاء في) إنها) عن الشأن والقصة، أو عن البقرة التي أمروا ثانيا وثالثا بذبحها، كيف يجوز أن يسألوا عن صفة ما تقدم أمره لهم بذبحها، فيترك ذلك جانبا، ويذكر صفة ما لم يتقدم

[369]

الامر بذبحه، وإنما أمروا امرا مستأنفا به. ولو كان الامر على ما قالوه من أنه تكليف بعد تكليف، لكان الواجب لما قالوا: (ما هي) وإنما عنوا البقرة التي أمروا إبتداء بذبحها، أن يقول لهم: أي بقرة شئتم، وعلى أي صفة كانت، وما أمرتكم بقبح بقرة لها صفة معينة، والآن فقد تغيرت مصلحتكم، فاذبحوا الآن ما صفتها كذا وكذا. وإذا قالوا له: (ما لونها) يقول، أي لون شئتم، وما أردت لونا بعينه، والآن فقد تغيرت المصلحة، والذي تؤمرون به الآن بقرة صفراء. ولما قالوا في الثالث: (ما هي إن البقر تشابه علينا) أن يقول: المأمور به صفراء، على أي صفة كانت بعد ذلك، وقد تغيرت المصلحة، فاذبحوا بقرة، لا ذلول تثير الارض، إلى آخر الصفات. فلما عدل تعالى - عن ذلك إلى نعت بعد آخر، دل على أنها نعوت للبقرة الاولى .

[370]

على أنه لو جاز صرف الهاء في قوله - تعالى -: (إنها) إلى الشأن والقصة - وإن كان المفسرون كلهم قد أجمعوا على خلاف ذلك، لانهم كلهم قالوا: هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها، وقالت المعتزلة بالاسر: أنها كناية عن البقرة التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها، ولم يقل أحد: أنها للقصة والحال - لكان ذلك يفسد من وجه آخر، وهو أنه إذا تقدم ما يجوز أن تكون هذه الكناية راجعة إليه، ولم يجر للقصة والحال ذكر، فالاولى أن تكون متعلقة بما ذكر وتقدم الاخبار عنه، دون ما لا ذكر في الكلام له، وإنما استحسنوا الكناية عن الحال والقصة في بعض المواضع، بحيث تدعوا الضرورة، ولا يقع اشتباه، ولا يحصل التباس. وبعد، فإنما يجوز إضمار القصة والشأن بحيث يكون الكلام مع تعلق الكناية بما تعلقت به مفيدا مفهوما، لان

---

[371]

القائل إذا قال: (إنه زيد منطلق) و (إنها قائمة هند)، فتعلقت الكناية بالحال والقصة، أفاد ما ورد في الكلام، وصار كأنه قال: (زيد منطلق) و (قائمة هند)، والآيات بخلاف هذا الموضع، لانا متى جعلنا الكناية في قوله: (إنها بقرة لا فارض) و (إنها بقرة صفراء) و (إنها بقرة لا ذلول) متعلقة بالحال والقصة، بقي معنا في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل بنفسه، لانه لا فائدة في قوله) :بقرة صفراء) و (بقرة لا فارض)، ولا بد من ضم كلام إليه، حتى يستقل ويفيد، فإن ضممنا إلى قوله: (بقرة لا فارض) أو (بقرة صفراء) التي أمرتم بذبحها، أفاد لعمري. فبطل صرف الكناية إلى غير البقرة، ووجب أن تصرف الكناية إلى البقرة حتى لا يحتاج أن يحذف خبر المبتدأ والاكتفاء بما في الكلام أولى من تأويل يقتضي العدول

---

[372]

إلى غيره، وحذف شئ ليس بموجود في الكلام. ومما يدل على صحة ما نصرناه أن جميع المفسرين للقرآن أطبقوا على أن الصفات المذكورات للبقرة أعوز إجتماعها للقوم حتى توصلوا إلى إبتياع بقرة لها هذه الصفات كلها بملء جلدها ذهبا، ولو كان الامر على ما قاله المخالفون، لوجب أن لا يعتبر فيما يبتاعونه ويذبحونه إلا الصفات الاخيرة، دون ما تقدمها، ويلغى ذكر الصفراء، أو التي ليست بفارض ولا بكر، وأجمعوا على أن الصفات كلها معتبرة. فعلم أن البيان تأخر وان الصفات كلها للبقرة الاولى. فإن قيل: فلم عنفوا على تأخير هم امتثال الامر الاول، وعندكم أن البيان للمراد بالامر الاول تأخر ولم قال -

---

[373]

-سبحانه -: (فذبحوها وما * كادوا يفعلون). قلنا: ما عنفوا بتأخير امتثال الامر الاول، وليس في القرآن ما يشهد بذلك، بل كان البيان شيئا بعد شئ، كلما طلبوه واستخرجوه، من غير تعنيف، ولا قول يدل على أنهم عصاة بذلك. فأما قوله - تعالى في آخر القصة: (فذبحوها وما كادوا يفعلون) فإنما يدل على أنهم كادوا يفرطون في آخر القصة وعند تكامل البيان، ولا يدل على أنهم فرطوا في أول القصة. ويجوز أن يكونوا ذبحوا بعد تثاقل، ثم فعلوا ما أمروا به. دليل آخر :ومما يدل على جواز تأخير البيان أنا قد علمنا ضرورة أنه يحسن من الملك أن يدعو بعض عما له فيقول له: قد وليتك البلد الفلاني، وعولت على كفايتك، فأخرج إليه

---

[374]

في غد، أو في وقت بعينه، وأنا أكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله، وتأتيه، وتذره أسلمها إليك عند توديعك لي، أو أنفذها إليك عند إستقرارك في عملك .وكذلك يحسن من أحدنا أن يقول لغلامه: أنا آمرك أن تخرج إلى السوق يوم الجمعة، وتبتاع ما أبينه لك غداة يوم الجمعة، ويكون القصد بذلك إلى التأهب لقضاء الحاجة، والعزم عليها، وقطع العوائق والشواغل دونها. وهذا هو نظير ما أجزناه من تأخير بيان المجمل، بل هو هو بعينه. ولم يجر ذلك عند أحد مجرى خطاب العربي بالزنجية. دليل آخر: وهو أنا قد أجمعنا على أنه - تعالى - يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب، وإن كان مرادا بالخطاب، لانه

---

[375]

إذا قال: صلوا، وأراد بذلك غاية معينة، فالانتهاء إليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب، وهو من فوائده، و مراد المخاطب به. وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل، ولم يجر ذلك عند أحد مجرى خطاب العربي بالزنجية. فإن قالوا: ليس يجب أن يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب. قلنا :قد أصبتم، فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك. فإن قالوا: لا حاجة به إلى بيان مدة النسخ وغاية العبادة، لان ذلك بيان لما يجب أن يفعله، وهو غير محتاج الآن إلى بيان ما لا يجب أن يفعله، وإنما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة ما يجب أن يفعله. قلنا: هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تأخير البيان لانكم توجبون البيان لشئ يرجع إلى الخطاب، لا لامر

---

[376]

يرجع إلى إزاحة علة المكلف في الفعل، فإن كنتم إنما تمنعون من تأخير البيان لامر يرجع إلى إزاحة العلة والتمكن من الفعل، فأنتم تجيزون أن يكون المكلف في حال * الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات، وذلك أبلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل. وإن كان امتناعكم لامر يرجع إلى وجوب حسن الخطاب، وإلى أن المخاطب لا بد من أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده، فهذا ينتقض بمدة الفعل، وغايته، لانها من جملة المراد، وقد أجزتم تأخير بيانها، وقلتم بنظير قول من يجوز تأخير بيان المجمل، لانه يذهب إلى أنه مستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد أجزتم مثله. والرجوع إلى إزاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله. فأما الذي يدل على قبح تأخير بيان العموم، فهو أن العموم لفظ موضوع لحقيقته والحكيم لا يجوز أن يخاطب بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير أن يدل في حال خطابه على أنه متجوز باللفظ ولا إشكال في قبح ذلك، والعلة في قبحه أنه

---

[377]

خطاب أريد به غير ما وضع له من غير دلالة. والذي يدل على ذلك أنه لا يحسن أن يقول الحكيم منا لغيره: (افعل كذا) وهو يريد التهديد والوعيد، أو (اقتل زيدا) وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة بان يسمى قتلا مجازا، ولا أن يقول: (رأيت حمارا) وهو يريد رجلا بليدا، من غير دلالة تدل على ذلك، أو إضطرار إلى قصده، ومن فعل ذلك، كان عندهم سفيها مذموما، وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها، لان الحقيقة تستعمل بلا دليل، والمجاز لا بد معه من دليل .وليس تأخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى، لان المخاطب بالمجمل ما أرد به إلا ما هو فيه حقيقة، ولم يعدل عما وضع له، ألا ترى أن قوله - تعالى -: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) إذا أراد به قدرا مخصوصا، فلم يرد إلا ما اللفظ بحقيقته موضوع له، وكذلك إذا قال: (عندي شئ) فإنما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له، وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص، لانه

---

[378]

أراد باللفظ ما لم يوضع له، ولم يدل عليه. دليل آخر: ومما يدل على ذلك أن الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه أن يكون خصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا، ويكون وجوده كعدمه. فإن قيل: يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص. قلنا: ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن يدل مستقبلا على ذلك، لان إعتقاده للعموم مشروط، وكذلك إعتقاده للخصوص. وليس بعد هذا إلا أن يقال: يعتقد أنه على أحد الامرين إما العموم أو الخصوص وينتظر وقت الحاجة، فإما أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدل على الخصوص فيعمل عليه. وهذا هو نص قول أصحاب الوقف في العموم قد صار إليه من يذهب إلى أن لفظ العموم مستغرق بظاهره على أقبح الوجوه، فإن أصحاب الوقف في العموم

---

[379]

يقطعون على أن القائل إذا قال: (اضرب الرجال) على أن المراد ثلثة، وإنما يشك فيما زاد على هذا العدد، ومن جوز تأخير بيان العموم يجوز في وقت الحاجة أن يبين أن المراد واحد من الرجال. دليل آخر: ومما يدل على ذلك أن القول بجواز تأخير بيان تخصيص العموم يقتضي أن يكون المخاطب قد دل على الشئ بخلاف ما هو به، لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق، فإذا خاطب به مطلقا، لا يخلو من أن يكون دل به على الخصوص، وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه، أو يكون قد دل به على العموم، فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم. فإن قيل: إنما يستقر كونه دالا عند الحاجة إلى الفعل .قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بموءثر في دلالة اللفظ، فإن دل اللفظ على العموم فيها، فإنما يدل لشئ يرجع إليه، وذلك

---

[380]

قائم قبل وقت الحاجة. على أن وقت الحاجة إنما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا. فأما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام، يجب أن يجوز تأخير بيان ضروب المجاز فيه عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الاوقات، وهذا يؤدي إلى سقوط الاستفادة من الكلام، وأن وجوده في الفائدة كعدمه. وقد استدل من دفع جواز تأخير بيان المجمل بأن قال: خطاب العربي بالزنجية لا إشكال في قبحه، ومثله الخطاب بالمجمل، والعلة الجامعة بينهما أنه خطاب لا يفهم منه المراد. قالوا: وليس لاحد أن يفرق بين الامرين بأن الخطاب بالزنجية لا يفهم منه شئ من الفوائد، والمجمل يستفاد منه على كل حال، لانه - تعالى - إذا قال) :خذ من أموالهم صدقة تطهرهم بها)، و (أقيموا الصلوة)، فالمخاطب يستفيد أنه مأمور بأخذ الصدقة من المال، وإن جهل

---

[381]

مبلغها، ووقف ذلك على البيان، وهو مكلف للعزم على ذلك، وتوطين النفس على فعله متى بين له. وكذلك في الصلوة يعلم أنه مكلف لفعل هو عبادة، إلا أنه لا يعرف كيفية هذه العبادة، وهو منتظر بيانها، والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله .قالوا: وذلك أنه يمكن في الخطاب بالزنجية مثل ما خرجتموه في المجمل، لان الحكيم إذا خاطب العربي بالزنجية، فلا بد من أن يقطع المخاطب على أنه قد قصد بخطابه - وإن كان بالزنجية - إلى أمره، أو نهيه، أو إخباره، ويجب عليه أن يعزم على فعل ما يبين أنه أمره به، والكف عما لعله يبين له أنه نهاه عنه، وكرهه منه، ويوطن نفسه * على ذلك،

---

[382]

وتتعلق مصلحته به، فلا فرق بين الامرين. وإن فرق بينهما بأن الفائدة في الخطاب بالزنجية أقل أو أشد إجمالا، جاز أن يقال: لا اعتبار في حسن الخطاب بكثرة الفائدة، لانه يحسن من الخطاب ما خرج من كونه عبثا، وقليل الفائدة في هذا الباب ككثيرها. والجواب أن من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجية كما قررتم، ومن المعلوم - ايضا - الذي لا يختلف العقلاء في حسنه استحسان العقلاء من الملك أن يأمر بعض أمرائه بالخروج إلى بعض البلدان، وأن يعمل في تدبيره على ما يكتب به إليه ويوصيه قبل خروجه، على ما تقدم بيانه، ولا يجري ذلك في القبح مجرى خطاب العربي بالزنجية. وإذا كنا قد علمنا من حسن المثال الذي ذكرناه، مثل الذي علمناه من قبح خطاب العربي

---

[383]

بالزنجية، ومعلوم أن الذي أجزناه من تأخير بيان المجمل إنما يشبه المثال الذي أوردناه، دون الخطاب بالزنجية، فيجب حسن الخطاب بالمجمل، كما وجب حسن نظائره. وبقي أن نعلل قبح ما علمنا قبحه من خطاب العربي بالزنجية، ونعلل حسن ما علمنا حسنه من أمر الملك لاميره، فيعلم من علة ذلك ما يلحق به ما يشاركه في علته. وليس يجوز أن يعلل قبح الخطاب بالزنجية بعلة يلحق به الخطاب الذي ذكرناه من أمر الملك لخليفته، لان ما علمنا حسنه لا يجوز أن يكون فيه وجه قبح، وكذلك أن يعلل حسن الامثلة التي ذكرناها بما يلحق الخطاب بالزنجية بها، لان ما علمنا قبحه لا يجوز أن يلحق بعلة من العلل بما هو حسن في نفسه. وتفسير هذه الجملة أنا متى عللنا قبح الخطاب بالزنجية

---

[384]

بأنا لا نفهم بها مراد المخاطب، وجدنا ذلك فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته، لان خليفة الملك لا يعرف من خطابه المجمل الذي حكيناه مراده الذي أحاله في تفصيله على البيان. وإن عللنا قبحه بأنه مما لا فائدة فيه، فقد بينا أنه يمكن أن يدعى فيه فائدة، فإنه لا يعدو أحد أقسام الكلام المعهودة، ولا بد من أن يكون المخاطب - إذا كان حكيما - مريدا لبعضها. وإن عللنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها بأنها تفيد فائدة ما، أو مما يتعلق مصلحة المخاطب بها، بأن يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان، فهذا كله قائم في الخطاب بالزنجية. فلا بد من التعليل بما لا يقتضى قبح ما علمنا حسنه، ولا حسن ما علمنا قبحه. ويمكن تعليل قبح الخطاب بالزنجية بأنه غير مفهوم منه نوع الخطاب، ولا أي ضرب هو من ضروبه، ألا ترى أنه لا يفصل المخاطب بين كونه أمرا أو نهيا أو خبرا أو إستخبارا أو إستفهاما

---

[385]

أو عرضا أو تمنيا، ويجوز أن يكون شاتما له وقاذفا كما يجوز أن يكون مادحا له ومثنيا عليه. وهذه النكتة تبطل فرقهم بين الامرين بأن الخطاب بالزنجية إذا وقع من حكيم، فلا بد من أن يكون أمرا أو نهيا، فيجب على المخاطب أن يعزم على فعل ما يبين له، لانا قد بينا أنه قد يجوز أن يخلو الخطاب بالزنجية من كل تكليف، وإلزام إلى أن يكون شتما وقذفا وما جرى مجريهما مما لا نفع فيه، فلا يمكن أن يقال: إنا نعزم على فعل ما يبين لنا، وقد علمنا أن المجمل يفصل فيه بين أنواع الخطاب وضروبه، وإنما يلتبس على المخاطب تفصيل ما تعلق الامر به مما هو واقف على البيان، فهذه علة صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا نجدها فيما علمنا حسنه من المثال. وإن شئت أن تقول: العلة في قبح الخطاب بالزنجية أن

---

[386]

المخاطب لا يستفيد منه فائدة معينة منفصلة، ولا بد في كل خطاب من أن يستفاد منه فائدة مفصلة، وإن جاز أن يقترن بذلك فائدة أخرى مجملة، والخطاب الجمل يستفاد منه فائدة معينة مفصلة، وإن استفاد أخرى مجملة لانه - تعالى - إذا قال: (أقيموا الصلوة) و (خذ من أموالهم صدقة)، فقد استفاد المخاطب أنه مأمور، وقطع على ذلك، وأنه مأمور بعبادة هي الصلوة أو الصدقة، وإن شك في صفتها. فإن قيل: وأي فائدة في تقديم الخطاب بالمجمل وتأخير بيانه إلى وقت الحاجة ؟. قلنا: لا بد من أن يتعلق على الجملة بذلك مصلحة دينية حتى يحسن تقديم الخطاب على وقت الحاجة. ومما يمكن أن يكون وجها لحسن ذلك أن المكلف يعزم ويوطن نفسه على

---

[387]

الفعل إلى وقت الحاجة، وهذا العزم وما يتبعه طاعة. وهو - أيضا - مسهل للفعل المأمور به. وما لا يزال يصول به المخالف من قوله: (إن العزم والاعتقاد تابعان للفعل المعزوم عليه، فلا يكونان أصلا مقصودا) غير صحيح، لانا لم نجعل العزم والاعتقاد أصلين، بل تابعين، لانه يستفيد بالمجمل على كل حال وجوب الفعل عليه، وإن جهل صفاته، فيجب عليه الاعتقاد والعزم تابعين لذلك، ولكنهما على سبيل الجملة، لانه يعتقد وجوب فعل على الجملة عليه ينتظر بيانه، ويعزم على أدائه على هذا الوجه. ومن قوى ما يلزمونه أن يقال لهم: إذا جوزتم أن يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول، ويكلف المخاطب الرجوع إلى الاصول، فيعرف المراد، فما الذي يجب أن يعتقد هذا المخاطب إلى أن يعرف من الاصول المراد ؟. فإن قالوا: يتوقف عن إعتقاد التفصيل، ويعتقد على الجملة

---

[388]

أنه يمتثل ما يبين له. قلنا: أي فرق بين هذا القول وبين من جوز تأخير بيان المجمل ؟. فإذا قالوا: الفرق بينهما أنه إذا خوطب * وفي الاصول البيان، فهو متمكن من الرجوع إليها، ومعرفة المراد وأنتم تجيزون خطابه بالمجمل من غير تمكن من معرفة المراد. قلنا: إذا كان البيان في الاصول، فلا بد من زمان حتى يرجع فيه إليها، فيعلم المراد، وهو في هذا الزمان قصيرا كان أو طويلا مكلف بالفعل، ومأمورا بإعتقاد وجوبه، والعزم على أدائه، على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وإنما يصح أن يعرف المراد بعد هذا الزمان، فقد عاد الامر إلى أنه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به، وهذا قول من جوز تأخير البيان، ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره. فإن قالوا :هذا الزمان الذي أشرتم إليه لا يمكن فيه معرفة المراد، فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع

---

[389]

المعرفة فيه. قلنا: ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه، ولا يمكن أن تقع المعرفة الكسبية في أقصر منه، وليس كذلك إذا كان البيان في الرجوع إلى الاصول لانه - تعالى - قادر على أن يقرن البيان إلى الخطاب، فلا يحتاج إلى زمان للرجوع إلى تأمل الاصول. ثم يقال له: إذا كان تمكنه من الرجوع إلى الاصول في معرفة البيان وإن طال الزمان كافيا في حسن الخطاب، فألا جاز أن يخاطب بالزنجية، ويكلفه الرجوع في التفسير إلى من يعرف لغة الزنج أو أن يتعلم لغة الزنج ومواضعتهم، فليس ذلك بأبعد من تكليفه الرجوع إلى الاصول التي ربما طال الزمان في معرفة المراد منها. فإن قالوا: هذا تطويل في البيان. قلنا :وتكليفه الرجوع إلى تصفح الاصول ومعرفة المراد منها تطويل في البيان فإذا جاز ذلك لمصلحة، جاز هذا .

---

[390]

فإن قالوا: الخطاب بالزنجية وإن أمكن معرفة المراد به من جهة مترجم، أو بتعلم مواضعة الزنج قبيح، لان المخاطب لا يستفيد به شيئا من الفوائد. قلنا :هذا صحيح، وبه فرقنا بين الخطاب بالمجمل وبالزنجية. وإنما لم نذكر ما حكي في الكتب من طرق مختلفة لمن أجاز تأخير البيان من تعويل على أخبار آحاد وذكر أوقات الصلوة، وأشياء مختلفة مذكورة، لانه لا شئ من ذلك كله يدل على موضع الخلاف. وقد تكلم عليه بما يبطله فلا معنى للتطويل بذكره. فصل في جواز سماع المخاطب العام وإن لم يسمع الخاص اختلف الناس في هذه المسالة، فقال قوم من الفقهاء: أن تخصيص

---

[391]

العام إذا لم يكن بالادلة العقلية، فلا يجوز أن يسمع العام إلا مع الخاص، بل يصرف الله - تعالى - عن سماع ذلك إلى حين سماع الخاص، وهو قول أبي علي الجبائي وقول أبي هاشم الاول. و قال آخرون: يجوز أن يسمع العام وإن لم يسمع الخاص، ويكون مكلفا لطلب الخاص وتأمله في الاصول، فإن وجده، عمل به، وإلا، عمل في ظاهر العام، وقو قول النظام وقول أبي هاشم الاخير. والذي يدل على صحة المذهب الثاني أنه لا خلاف في حسن خطابه بالعام وفي أدلة العقول تخصيصه، سواء استدل المكلف بالعقل على ذلك، أو لم يستدل، لان التمكن من معرفة المراد في الحالين حاصل، فكذلك الحكم إذا خاطبه بالعام وفي الاصول التخصيص، سواء اسمعه المخصص أم لا، لان التمكن من العلم بالمراد حاصل. و إذا لم يقتض ما اتفقنا عليه إباحة الجهل، ولا كان مثل خطاب العربي بالزنجية، فكذلك ما قلناه .

---

[392]

فصل في أن تعليق الحكم بصفة لا يدل على أنتقائه بإنتفائها. اختلف الناس في ذلك، فقال قوم: إن إنتفاء الصفة التي علق الحكم عليها لا يدل على إنتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة. وإنما يفيد تعليقه بها إثبات الحكم فيما وجدت فيه، من غير إفادة الحكم في غيره نفيا ولا إثباتا. وإلى هذا المذهب ذهب ابو علي الجبائي وإبنه أبو هاشم والمتكلمون كلهم إلا من لعله شذ منهم، وهو الصحيح المستمر على الاصول. وقد صرح بهذا المذهب أبو العباس بن شريح، وتبعه على ذلك جماعة من شيوخ أصحاب الشافعي كأبي بكر الفارسي والقفال وغيرهما. وذكر أبو العباس بن شريح ان الحكم إذا علق بصفة فإنما يدل على ما تناوله لفظه إذا تجرد وقد يحصل فيه قرائن يدل معها على أن ما عداه بخلافه، نحو

---

[393]

قوله - تعالى -: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وقوله - جل اسمه -: (وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن) وقوله - تعالى -: (وأشهدوا ذوى عدل منكم) وقوله - تعالى -: (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا) وقوله - عليه السلام -: (في سائمة الغنم الزكاة). قال: وقد يقتضي ذلك أن حكم ما عداه مثل حكمه، نحو قوله - تعالى -: (ومن قتله منكم متعمدا) وقوله - تعالى -: (ولا تقل لهما أف) وقوله - تعالى -: (ولا تظلموا فيهن أنفسكم). وهذا تصريح منه بالمذهب الصحيح، وأن القول - إذا تجرد - لم يقتض نفيا ولا إثباتا فيما عدا المذكور، وأن بالقرائن تارة يعلم النفي، وأخرى الاثبات. وقد أضاف إبن شريح قوله هذا إلى الشافعي، وتأول كلامه المقتضى بخلاف ذلك وبناه عليه. وذهب أكثر أصحاب الشافعي وجمهورهم إلى

---

[394]

أن تعليق الحكم بصفة دال بمجرده على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة . وفيهم من ذهب إلى أن الاسم في هذا الباب كالصفة. وفيهم من فرق بين الاسم والصفة. والذي يدل على صحة ما اخترناه أنه قد ثبت أن تعليق * الحكم بالاسم اللقب لا يدل على أن ما عداه بخلافه، وثبت أن الصفة كالاسم في الابانة والتمييز، وإذا ثبت هذان الامران صح مذهبنا. والذي يدل على الاول أن تعليق الحكم بالاسم لو دل على أن ما عداه بخلافه، لوجب أن يكون قول القائل: (زيد قائم) و (عمرو طويل) و (السكر حلو) مجازا، معولا به عن الحقيقة، فإنه قد يشارك زيدا وعمروا في القيام والطول غيرهما، ويشارك السكر في الحلاوة غيره .ويجب - أيضا - أن لا يمكن أن نتكلم بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك من مذهب أهل اللغة وأن هذه الالفاظ حقيقة، ومما لا يجب كونها مجازا .

ويلزم على هذا المذهب أن يكون أكثر الكلام مجازا. لان الانسان إذا أضاف إلى نفسه فعلا من قيام، وأكل، وضرب، وما جرى مجرى ذلك، ليس يضيف إليها إلا ما له فيه مشارك، والاضافة إليه يقتضي ظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك الامر عمن عداه، فلا تكون هذه الاوصاف في موضع من المواضع إلا مجازا، وهذا يقتضي أن الكلام كله مجاز. ويدل - أيضا - على ذلك أن من المعلوم أن لا يحسن أن يخبر مخبر بأن زيدا طويل إلا وهو عالم بطوله، فلو كان قوله: (زيد طويل) كما يقتضي الاخبار عن طول زيد، يقتضي نفي الطول من كل من عداه، لوجب ان لا يحسن منه أن يخبر بأن زيدا طويل إلا بعد أن يكون عالما بأن غيره لا يشاركه في الطول ويجب أن يكون علمه بحال غير المذكور شرطا في حسن الخبر، كما كان علمه بحال المذكور شرطا في حسن الخبر، ومعلوم خلاف ذلك .

و - أيضا - فإن ألفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب، ولا يجوز أن يفهم من ألفاظ الاثبات النفي كما لا يفهم من لفظ النفي الاثبات، وقولنا: (زيد طويل) لفظه لفظ إثبات، فكيف يعقل منه نفي الحكم عن غير المذكور، وليس هيهنا لفظ نفي. ويمكن أن يستدل بهذه الطريقة خاصة على أن تعليق الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليست له، من غير حمل الصفة على الاسم. وربما قوى - أيضا - ما ذكرناه بأن أحدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس الستة في خبر الربوا أن تعليق الحكم بها يدل على نفي الربوا عن غيرها، لان العلماء بين رجلين: أحدهما يقول ببقاء غير هذه الاجناس على الاباحة، والآخر يقيس عليها غيرها. فإن تعلق من سوى بين الاسم والصفة بأن جماعة من أهل العلم استدلوا على أن غير الماء لا يطهر كالماء بقوله - تعالى -: (وأنزلنا من السماء ماء طهورا)، فنفوا الحكم عن غير الماء وهو

معلق بالاسم لا بالصفة، فالجواب أن من فعل ذلك فقد أخطأ في اللغة، وقد حكينا أن في الناس من يسوي مخطئا بين الاسم والصفة في تعلق الحكم بكل واحد منهما. ويمكن أن يكون من استدل بهذه الآية إنما عول على أن الاسم فيها يجري مجرى الصفة، لان مطلق اسم الماء يخالف مضافة، فأجراه مجرى كون الابل سائمة وعاملة. وأما الدلالة على أن الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه، فهي أن الغرض من وضع الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف، وليمكنهم أن يخبروا عمن غاب عنهم بالعبارة، كما أخبروا عن الحاضر بالاشارة، فوضعوا الاسماء لهذا الغرض، ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء، بطل الغرض الذي هو التمييز والتعريف، فاحتاجوا إلى إدخال الصفات، وإلحاقها بالاسماء

---

[398]

ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع فيه اشتراك، ولولا الاشتراك الواقع في الاسماء، لما احتيج إلى الصفة، ألا ترى أنه لو لم يكن في العالم من اسمه (زيد) إلا شخص واحد، لكفى في الاخبار عنه أن يقال: (قام زيد) ولم يحتج إلى إدخال الصفة فبان بهذه الجملة أن الصفة كالاسم في الغرض، وأن الصفات لبعض الاسماء، فإذا ثبت ما ذكرناه في الاسم، يثبت فيما يجري مجراه، ويقوم مقامه .ومما يبين أن الاسم كالصفة أن المخبر قد يحتاج إلى أن يخبر عن شخص بعينه، فيذكره بلقبه، وقد يجوز أن يحتاج إلى أن يخبر عنه في حال دون أخرى، فيذكره بصفته، فصارت الصفة مميزة للاحوال، كما أن الاسماء مميزة للاعيان، فحلا محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه. ومما يدل ابتداء على بطلان دليل الخطاب أن اللفظ إنما يدل

---

[399]

على ما يتناوله أو على ما يكون بأن يتناوله أولى، فأما أن يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول أولى، فمحال، وإذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور، ولا هو بان يتناوله أولى، لم يدل إلا على ما اقتضاه لفظه. وشرح هذه الجملة أن قوله - عليه السلام -: (في سائمة الغنم الزكوة) معلوم حسا وإدراكا أنه لم يتناول المعلوفة، ولا يمكن الخلاف فيما يدخل تحت الحس، ولا هو بتناولها اولى، بدلالة أنه لو قال - عليه السلام -: (في سائمة الغنم الزكوة وفي معلوفتها)، لما كان متناقضا، ومن شأن اللفظ إذا دل على ما لم يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله أولى أن يمنع * من التصريح بخلافه، ألا ترى أن قوله - تعالى -: (ولا تقل لهما أف) لما تناول النهي عن التأفيف بلفظه، وكان بأن يتناول سائر المكروه

---

[400]

أولى، لم يجز أن يتبعه ويلحقه بأن يقول: (لا تقل لهما أف واضربهما واشتمهما،) لانه نقض لما تقدم. فبان أن قوله - عليه السلام -: (في سائمة الغنم الزكوة) ليس بتناوله للمعلوفة أولى. والذي يدل على أن اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول أولى أنه لو دل على ذلك لم ينحصر مدلوله، لان ما لا يتناوله اللفظ لا يتناهى، وليس بعضه بأن يدل عليه اللفظ مع عدم التناول بأولى من بعض. ومما يدل - أيضا - على ما ذكرناه حسن استفهام القائل) :ضربت طوال غلماني ولقيت أشراف جيراني) فيقال: (أضربت القصار من غلمانك أو لم تضربهم ؟، ولقيت العامة من جيرانك أو لم تلقهم ؟)، فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي وضعه نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة،

---

[401]

لكان هذا الاستفهام قبيحا، كما يقبح أن يستفهمه عن حكم ما يتعلق اللفظ به، فلو كان الامران مفهومين من اللفظ، لاشتركا في حسن الاستفهام وقبحه. فإن قيل: إنما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب، فأما من تكلم بما ذكرتموه من الذاهبين إلى دليل الخطاب فهو لا يستفهم عن مراده إلا على وجه واحد، وهو أن يكون أراد على سبيل المجاز خلاف ما يقضيه دليل الخطاب، فحسن استفهامه لذلك. قلنا: حسن استفهام كل قائل أطلق مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة، سواء علمنا مذهبه في دليل الخطاب أو شككنا فيه، وأهل اللغة يستفهم بعضهم بعضا في مثل هذا الخطاب، وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب. فأما تجويزنا أن يكون المخاطب عدل عن الحقيقة إلى المجاز، وأن هذا هو علة حسن الاستفهام، فباطل، لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام، لانه لا

كلام نسمعه إلا ونحن نجوز من طريق التقدير أن يكون المخاطب به أراد المجاز، ولم يرد الحقيقة، وفي علمنا بقبح الاستفهام في مواضع كثيرة دلالة على فساد هذه العلة. على أن المخاطب لنا إذا كان حكيما، وأراد المجاز بخطابه، قرن به ما يدل على أنه متجوز، ولا يحسن منه الاطلاق. وقد إستدل المخالف لنا في هذه المسألة بأشياء: منها أن تعليق الحكم بالسوم لو لم يدل على إنتفائه إذا انتفت الصفة، لم يكن لتعليقه بالسوم معنى، وكان عبثا. ومنها أن تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم، ويقوم مقام قوله: (ليس في الغنم إلا السائمة الزكوة) فكما أنه لو قال ذلك، لوجب أن تكون الجملة المستثنى منها بخلاف الاستثناء، فكذلك تعليق الحكم بصفة. ومنها أن تعليق الحكم بالشرط لما دل على إنتفائه بإنتفاء الشرط، فكذلك الصفة، والجامع بينهما أن كل واحد منهما

كالآخر في التخصيص، لانه لا فرق بين أن يقول: (في سائمة الغنم الزكوة(، وبين أن يقول: (فيها إذا كانت سائمة الزكوة). ومنها ما روى عن النبي - ص ع - عند نزول قوله - تعالى -: (استغفر لهم، أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة، فلن يغفر الله لهم) أنه قال: (لازيدن على السبعين)، فلو لم يعلم - ص ع - من جهة دليل الخطاب أن ما فوق السبعين بخلافها، لم يقل ذلك. ومنها ما روى عن عمر بن الخطاب: أن يعلي بن منبه سأله، فقال له: (ما بالنا نقصر، وقد أمنا) فقال له: (عجبت مما عجبت منه، فسألت عنه رسول الله - ص ع -، فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته) فتعجبهما من ذلك يدل على أنهما فهما من تعلق القصر بالخوف أن حال الامن بخلافه. ومنها ما روى أن الصحابة كلهم قالوا) :الماء من الماء منسوخ (

ولا يكون ذلك منسوخا إلا من جهة دليل الخطاب، وأن لفظ الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال بالماء من غير إنزال الماء. ومنها أن الامة إنما رجعت في أن التيمم لا يجب إلا عند عدم الماء إلى ظاهر قوله - تعالى -: (فلم تجدوا ماء فتيمموا) و كذلك الصيام في الكفارة، وأنه لا يجزي إلا عند عدم الرقبة إنما رجع فيه إلى الظاهر. والجواب عن الاول أن في تعليق الحكم بالسوم فائدة، لانا به نعلم وجوب الزكوة في السائمة، وما كنا نعلم ذلك قبله. ويجوز أن يكون حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة، وإن علمناه بدليل آخر. وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين أن يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة، ألا ترى أن حكم ما لا يقع عليه النص من الاجناس في الربوا حكم المنصوص عليه، ومع ذلك دلنا على ثبوت الربوا في الاجناس المذكورة بالنص، ووكلنا في إثباته في غيرها إلى دلالة أخرى من قياس أو غيره .

والجواب عن الثاني أن الاستثناء * عن العموم لم يدل بلفظ نفسه على أن ما لم يناوله بخلاف حكمه، وإنما دل العموم على دخول الكل فيه، فلما أخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم، علمنا حكم المستثني بلفظ الاستثناء وتناوله، وعلمنا أن حكم ما لم يتناوله بخلافه بلفظ العموم. مثال ذلك أن القائل إذا قال: (ضربت القوم إلا زيدا)، فإنما يعلم بالاستثناء أن زيدا ليس بمضروب، ويعلم أن ما عداه من القوم مضروب بظاهر العموم، لا من دليل الخطاب في الاستثناء، وليس هذا موجودا في قوله - عليه السلام -: (في سائمة الغنم الزكوة) لانه - عليه السلام - ما استثنى من جملة مذكورة، ولو كان لسائمة الغنم اسم يختص بها من غير إضافة إلى الغنم، لتعلق الزكوة به. وليس كل شئ معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء، لان للاستثناء ألفاظا موضوعة له، فما لم يدخل فيه، لم يكن مستثنى منه ولا يكون

[406]

الاستثناء واردا إلا على جملة مستقلة بنفسها، وكل هذا إذا وجبت مراعاته، لم يجز أن يجري قوله - عليه السلام -: (في سائمة الغنم الزكوة) مجرى الجمل المستثنى منها. والجواب عن الثالث أن الشرط عندنا كالصفة في أنه لا يدل على أن ما عداه بخلافه، وبمجرد الشرط لا يعلم ذلك، وإنما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصل، لان تأثير الشرط أن يتعلق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب عنه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج من أن يكون شرطا، ألا ترى أن قوله تعالى) :- واستشهدوا شهيدين من رجالكم) إنما منع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه الآخر، فإنضمام الثاني إلى الاول شرط في القبول، ثم يعلم أن ضم امرأتين إلى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني، ثم يعلم بدليل أن ضم اليمين إلى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن يحصى .

[407]

والصحيح أن الحكم إذا علق بغاية أو عدد، فإنه لا يدل بنفسه على أن ما عداه بخلافه، لانا إنما نعلم أن ما زاد على الثمانين في حد القاذف لا يجوز، لان نفي ما زاد على ذلك محظور بالعقل، فإذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة، وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل، وهو الحظر وكذلك إذا قال الرجل لغلامه: (اعط زيدا مائة درهم) فإنا نعلم حظر الزائد على المذكور بالاصل. ولو قال: (أعطيت فلانا مائة درهم)، لم يدل لفظا ولا عقلا على أنه لم يعطه أكثر من ذلك. فأما تعليق الحكم بغاية فإنما يدل على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل. وإنما علمنا في قوله - تعالى -: (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود)، وقوله - تعالى -: (ثم أتموا الصيام إلى الليل)، وقوله - سبحانه: (حتى يطهرن) أن ما بعد الغاية بخلافها بدليل،

[408]

وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه، كما نعلم أن ما عدا السائمة بخلافها في الزكوة، وإنما علمناه بدليل. ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه إلا الدعوى، وهو كالمناقض، لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما. فإذا قال: فأي معنى لقوله - تعالى -: (ثم أتموا الصيام إلى الليل (إذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم. قلنا: (وأى معنى لقوله - عليه السلام -: (في السائمة الغنم الزكوة)، والمعلوفة مثلها. فإن قيل: لا يمتنع أن يكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص، ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر. قلنا: كذلك لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف .

[409]

والصحيح أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على أن ما عداه بخلافه على كل حال، بخلاف قول من يقول: إنه يدل على ذلك إذا كان بيانا، وإنما قلنا ذلك، لان ما وضع له القول لا يختلف بأن يكون مبتدءا أو بيانا، وإذا لم يدل تعليق الحكم بالصفة على نفي ما عداه، فإنما لم يدل على ذلك، لشئ يرجع إلى اللفظ، فهو في كل موضع كذلك. والجواب عن الرابع أن ما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى أخبار الآحاد، لا سيما إذا كانت ضعيفة، وهذا الخبر يتضمن أنه - عليه السلام - يستغفر للكفار، وذلك لا يجوز، وأكثر ما فيه أنه - عليه السلام - عقل أن ما فوق السبعين بخلاف السبعين، فمن أين أنه فهم ذلك مظاهر الخبر من غير دليل سواه ؟ !. ولقائل أن يقول: أن الاستغفار لهم كان في الاصل مباحا، فلما ورد النص بحظر السبعين، بقي ما زاد عليه على الاصل .

[410]

وقد روي في هذا الخبر أنه - عليه السلام - قال: (لو علمت أني إن زدت على السبعين يغفر الله لهم، لفعلت.)، وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر. والنبي - عليه السلام - أفصح وأفطن لاغراض العرب، من أين يجوز عليه مثل ذلك ؟ ! لان معنى الآية النهي عن الاستغفار للكفار، فإنك لو أكثرت في الاستغفار للكفار، ما غفر الله لهم، فعبر عن الاكثار بالسبعين، ولا فرق بينها وبين ما زاد عليها، كما تقول العرب: (لو جئتني سبعين مرة ما جئتك) * ولا فرق بين الاعداد المختلفة في هذا الغرض، فكأنه يقول: (لو جئتني كثيرا أو قليلا ما جئتك) وأي عدد تضمنه لفظه، فهو كغيره. والجواب عن الخامس أنه أيضا خبر واحد لا يحتج بمثله في هذا الموضع. ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف، لانا لا نعلم أن تعجبهما من القصر مع زوال الخوف لاجل تعليق

[411]

القصر بالخوف، ويجوز أن يكون تعجبهما لانهما عقلا من الآيات الواردات في إيجاب الصلوة وجوب الاتمام في كل حال، واعتقدا أن المستثنى من ذلك هو حال الخوف، فتعجبا لهذا الوجه. والجواب عن السادس انه إذا صح قولهم: (إن الماء من الماء منسوخ)، من أين لهم أنه عقلوا من ظاهره نفي وجوب الغسل من غير الماء ؟، ولعلهم علموه بدليل سوى اللفظ، لانهم إذا حكموا بانه منسوخ، فلا بد من أن يكونوا قد فهموا أن ما عداه بخلافه، فمن أين أنهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل آخر ؟. وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر، وهو (إنما الماء من الماء) وبدخول لفظة) إنما) يعلم أن ما عداه بخلافه، لان القائل إذا قال: (إنما لك عندي درهم (يفهم من قوله (وليس لك سواه). وعلى هذا الوجه تعلق إبن عباس - رحمه الله - في نفي الربوا عن غير النسية، لقوله - عليه السلام -: (إنما الربوا في النسية .(

[412]

وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر، وهو أنه - عليه السلام - قال: (لا ماء إلا من الماء)، وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر. إن الصحابة لم تبين جهة قولها في هذا الخبر أنه منسوخ، وهل النسخ يتناوله أو دليله، أو ما علم منه بقرينة، وقد علمنا أن المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من إنزال الماء ليس بمنسوخ، فمن أين أن النسخ تناول دليل اللفظ دون ما علم بقرينة ؟ وليس لهم أن يقولوا: (المراد بذلك الاقتصار من الماء على الماء)، لانهم ليسوا بأولى منا أن نقول: (المراد به أن التوضؤ من الماء منسوخ بوجوب الاغتسال منه (فقد روي أنهم كانوا يتوضأون من التقاء الختانين، فأوجب - عليه السلام - الغسل في ذلك. والجواب عن السابع أن آية التيمم وآية الكفارات بين

[413]

فيهما حكم الاصل وحكم البدل، لانه - تعالى - أوجب الطهارة عند وجود الماء، وأوجب التيمم عند عدمه. وكذلك في الكفارة لانه أوجب الرقبة في الاصل، وعند عدمها أوجب الصيام، فعلمنا حكم البدل والمبدل جميعا بالنص، وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل. باب الكلام في النسخ وما يتعلق به فصل في حد النسخ ومهم أحكامه اعلم أنه لا حاجة بنا إلى بيان معنى النسخ في أصل اللغة، ففي ذلك خلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه، والمحتاج إليه بيان حده في الشرع، وعلى مقتضى الادلة الشرعية .

[414]

والدليل الموصوف بأنه ناسخ هو ما دل على مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع تراخيه عنه . والذي يجب العلم به وتقريره في النفس المعاني التى يبتنى حد النسخ عليها، ثم تكون العبارة بحسب ما تقرر من المعاني. والتكليف على ضربين: أحدهما مستمر، والآخر لا يستمر. فما لا يستمر لا يدخل النسخ فيه. والمستمر على ضربين :أحدهما ان يكون الطريق الذي به يعلم ثباته وإستمراره به يعلم زواله عند غاية، ولا مدخل للنسخ في ذلك. والضرب الثاني يعلم بالنص أو بقرائنه استمراره، ويحتاج في معرفة زواله إلى أمر سواه، وذلك على ضربين: أحدهما أن يكون ما علم زواله به يعلم عقلا كالعجز والتعذر، ولا مدخل للنسخ - أيضا - في ذلك. والقسم الآخر يعلم زواله بدليل شرعى، والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصة .

[415]

وإذا تحصلت هذه الجملة، فالواجب في العبارة أن تقع بحسبها، فلك أن تحد النسخ بأنه ما دل على تغيير طريقة الحكم الثابت بالنص الاول في باب الاستمرار، لان ذكر الطريقة في الحد يبين أن التغيير لم يلحق نفس المراد، وإنما يلحق الايجاب، وكان الدليل الثاني كشف عن تغير الايجاب. والدليل على الحقيقة هو الموصوف بأنه ناسخ، وإذا وصفوه - تعالى - بأنه ناسخ للاحكام، فمن حيث فعل - تعالى - ما هو نسخ. وإذا قيل في الحكم أنه ناسخ، فمن حيث كان دليلا، و لذلك لا يكون نسخا إلا مع المضادة. فأما المنسوخ، فهو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل الناسخ وقد يوصف - أيضا - الحكم بذلك، لانه المقصود بالدلالة. ولانه هو الذي يتغير .

[416]

واعلم أن الناسخ والمنسوخ يجب أن يكونا شرعيين، ولا يكونا عقليين، ولا أحدهما، لانه لا يقال: (تحريم الخمر نسخ إباحتها) ولا: (ان الموت نسخ عن المكلف ما كان تكلفه) لما كانت هذه الاحكام عقلية. ومن حق الناسخ أن يكون المراد به غير المراد بالمنسوخ، وسيأتي بيان ذلك فيما بعد بمشية الله تعالى .ومن حقه أن يكون منفصلا عن النسوخ. ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال، ولا خلاف في ذلك. ومن شرطه أن لا يكون موقتا بغاية يقتضي إرتفاع ذلك الحكم. والموقت بغاية على ضربين: أحدهما أن يعلم باللفظ من غير حاجة إلى غيره، كقوله - تعالى) :- ثم أتموا الصيام إلى الليل) * والضرب الآخر أن تعلم الغاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعي، نحو قوله - تعالى -: (دوموا على هذا الفعل

[417]

إلى أن أنسخه عنكم) والدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم يوصف بأنه ناسخ . ومن شرط النسخ أن يكون في الاحكام الشرعية، دون أجناس الافعال. وينقسم إلى ثلثة أقسام: أحدها أن يزول الحكم لا إلى بدل والثاني أن يزول إلى بدل يضاده، ويكون نسخا. والثالث أن يزول إلى بدل يخالفه. فأما زواله لا إلى بدل، فإنما يكون نسخا، لانه علم به أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم مرتفع في المستقبل. ولانه إذا زال إلى بدل، فالذي أوجب كونه منسوخا زواله لا ثبوت البدل، لانه إن ثبت من دون زوال الاول، لم يكن نسخا. ومن حق هذا الضرب أن لا يعلم نسخه إلا بدليل دون الاحكام. فأما ما يرتفع إلى بدل مخالف، فمن حقه - أيضا - أن لا

[418]

يعلم إلا بدليل سوى الحكم، لان الحكم إذا لم ينافه، لم يعلم به كونه منسوخا، ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان أنه نسخ صوم عاشوراء، وأن الزكوة نسخ وجوبها سائر الحقوق. ومتى قيل فيما هذه حاله: (إن كذا نسخ بكذا (فمجاز، والمراد به أن عنده علم نسخ الاول. وأما النسخ بحكم يضاده، فقد يقع بثبوت الحكم، وقد يقع - أيضا - بدليل، وإنما كان كذلك، لان تضاد الحكمين دليل على زوال أحدهما بالاخر من حيث علم أنهما لا يصح أن يجتمعا في التكليف. ولا شبهة في أن الحظر يضاد الاباحة والندب والوجوب - أيضا - في حكم الضد للندب والاباحة، لان كونه مباحا يقتضي نفي ماله يكون نديا وواجبا، وكونه ندبا يقتضي نفي ما يكون له واجبا .

---

[419]

ومن شرط الناسخ أن يكون في وقوع العلم به كالمنسوخ وسيأتي بيان ذلك في إبطال النسخ بخبر الواحد بمشية الله تعالى. وليس من شرط الناسخ أن يكون لفظ المنسوخ، متناولا له، لانه لا فرق بين أن يعلم إستمرار الحكم بظاهر الخطاب، أو يعلم ذلك بقرينة. وليس من شرطه أن لا يتأخر عن المنسوخ، كما قلنا في تخصيص العام، وبيان المجمل، عند من ذهب إلى ذلك، بل الناسخ يجب تأخره كما صرحنا به في حده. وليس من شرط النسخ التنبيه في حال الخطاب في الجملة عليه، على ما ظنه بعضهم، وذلك أنه لا وجه لوجوب ذلك، بل هو موقوف على المصلحة، فربما إقتضته، وربما لم تقتضه. وليس من شرطه أن لا يكون اللفظ مقتضيا للتأيد، ففي الناس من ذهب إلى أنه - تعالى - لو قال: (افعلوا الصلوة أبدا)، ما جاز النسخ، وإنما يجوز مع الاطلاق. وما هذا باطل، لان

---

[420]

لفظة التأييد في التعارف يقتضي التوقيف، كقول القائل: (لازم الغريم أبدا (و (تعلم العلم أبدا) وقد ثبت أن التكليف منقطع، وأن انقطاعه متوقع من وجوه، فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك، لمنع من العجز، ووجوه التعذر .وليس من شرط النسخ أن يقع بما هو أخف في التكليف على ما ذهب إليه بعض أهل الظاهر، وذلك أن التكليف على سبيل الابتداء، وعلى جهة النسخ إنما هو تابع للمصلحة، وقد تتفق المصلحة في الاشق والاخف معا، وفي الاشق من زيادة التعريض للثواب ما ليس في الاخف. والشبهة في هذا ضعيفة جدا. وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو اشتق منه ما فيه كفاية، وهو معروف .

---

[421]

فصل في الفرق بين البداء والنسخ والتخصيص اعلم أن البداء في وضع اللغة هو الظهور، وإنما يقال: (بدا لفلان في كذا) إذا ظهر له من علم أو ظن ما لم يكن ظاهرا. وللبداء شرائط، وهي أربعة: أن يكون الفعل المأمور به واحدا، والمكلف واحدا، والوجه كذلك، والوقت كذلك، فما اختص بهذه الوجوه الاربعة من أمر بعد نهى، أو نهى بعد أمر، إقتضى البداء. وإنما قلنا: إن ذلك يدل على البداء، لانه لا وجه له إلا تغير حال المكلف في العلم أو الظن، لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه، لما أمر بنفس ما نهى عنه، أو نهى عن نفس ما أمر به مع باقي الشرائط، وكان أبو هاشم يمنع في الله - تعالى - أن يأمر بما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجهين: أحدهما أنه دلالة البداء، والآخر أنه يقتضي إضافة قبيح إليه - تعالى - إما الامر، أو النهي، وهو

---

[422]

أحد قولي أبي علي. والقول الآخر له أنه يمنع من وقوعه منه - تعالى - للوجه الاخير الذي ذكرناه، من اقتضائه إضافة قبيح إليه تعالى، لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم بنفسه. والاولى أن يمنع منه للوجهين، لان ما من شأنه أن يدل على أمر من الامور ألا يختاره القديم - تعالى - مع فقد مدلوله لان ذلك يجري مجرى فعل قبيح، ألا ترى أن فعله - تعالى - ما يطابق إقتراح الطالب لتصديقه، لما كان دلالة التصديق، لم يجز أن يفعله من الكذاب لانه يدل على خلاف ما الحال عليه. والنسخ إنما يخالف البداء بتغاير الفعلين، فإن فعل المأمور به غير المنهي عنه. وإذا تغاير الفعلان، فلا بد من تغاير الوقتين .فكان النسخ يخالف البداء * بتغاير الفعلين والوقتين .

وأما الفرق بين النسخ والتخصيص، فقد مضى فيما تقدم، فلا وجه لاعادته. فصل فيما يصح فيه معنى النسخ من أفعال المكلف اعلم أن معنى النسخ إنما يصح دخوله في حكم مستمر، لان ما لا يستمر لا يدخل فيه معنى النسخ، ولا النسخ نفسه. ولا بد - أيضا - أن يكون مما يصح تغيره بعد إستمراره لانه متى كان مما يستمر على حالة واحدة، لم يصح دخول النسخ ولا معناه فيه. ويختص النسخ نفسه بأن يكون الحكم المستمر ثابتا بالشرع، وكذلك زواله متى زال. وما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون وجب استمراره لصفة هو عليها، كوجوب الانصاف،

وقبح الكذب، والجهل والقسم الآخر لا يجوز تغيره من حيث كان كونه لطفا لا يتغير، كالمعرفة بالله - تعالى - وعدله وتوحيده، والذي يجوز تغيره من الافعال نحو الضرر والنفع والقيام والقعود ووجوه التصرف - لانه قد يحسن تارة، ويقبح أخرى - فمعنى النسخ يجوز دخوله فيه. فأما نفس النسخ، فإنما يدخل فيما تقدم ذكره فيما ثبت حكمه شرعا ويزول - أيضا - كذلك. فصل فيما يحسن من النهي بعد الامر والامر بعد النهي اعلم أن الامر والنهى لا يخلو من أن يكون متناولها واحدا، أو متغايرا: فإن كان واحدا، فلن يحسنا إلا على وجه واحد، وهو أن يأمر بالفعل على وجه، وينهى عنه على وجه آخر، وربما كانت وجوهه كثيرة يصح أن ينهى عن إيقاعه على بعضها، أو يأمر بذلك

فأما إذا تغاير المتناول، فهو على قسمين: أحدهما أن يكون المكلف - أيضا - متغايرا، فيحسن الامر بأحدهما، والنهي عن الآخر على كل وجه، إذا قبح أحدهما، وحسن الآخر، والقسم الثاني أن يكون المكلف واحدا، وينقسم إلى قسمين: أحدهما أن لا يتميز له أحد الفعلين من الآخر، بأن تكون الصورة واحدة، والوجه واحد، فلا يجوز أن يأمره - تعالى - بأحدهما، وينهاه عن الآخر مع فقد التمييز، فأما إذا تميز له أحدهما من الآخر، حسن الامر والنهي بحسب الحسن والقبح. فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرائع اعلم أنه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة، وإنما الخلاف فيها مع اليهود. ولا معنى للكلام على اليهود في أبواب أصول الفقه، وقد تكلمنا عليهم في كتابنا المعروف بالذخيرة وغيره بما فيه كفاية .ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في هذه المسألة،

فإنما خلافه يرجع إلى عبارة، ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني .
وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة والعدة بالعدة ما هو واضح وإذا كان الشرع تابعا للمصحلة فلا بد مع تغيرها من النسخ. فصل في دخول النسخ في الاخبار اعلم أن النسخ إذا دخل في الامر والنهي، فإنما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما، ومتناولهما، لا عليهما أنفسهما. والخبر في هذا الحكم كالامر والنهي، لان مقتضاه كمقتضاهما. وإذا كان جواز النسخ في فعل المكلف إنما يصح لامر يرجع إلى تغير أحوال الفعل في المصلحة، لا لامر يرجع إلى صفة الدليل، فلا فرق - إذا تغيرت المصلحة - بين أن يدل على ذلك من حالها بما هو خبر، أو أمر، أو نهى، وقد بينا أن قول القائل :

)افعل) كقوله: (أريد منك أن تفعل)، وأن قوله: (لا تفعل) بمنزلة قوله) :إني أكره أن تفعل)، وهذه الجملة تقتضي جواز دخول النسخ في مقتضى الاخبار، كما دخلت في مقتضى الامر والنهي. وإذا قيل: إن الخبر متى دخله النسخ، إقتضى تجويز الكذب. قلنا: والامر متى دخله النسخ، أوجب البداء. فإذا قيل: إن النسخ لا يتناول عين ما أريد بالامر. قلنا مثل ذلك في الخبر. وإنما قال المتكلمون قديما أن النسخ لا يدخل في الاخبار، وأرادوا الخبر عما كان، ويكون، مما لا يتعلق بالتكليف. و لا شبهة في جواز أن يدل الله - تعالى - على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار. ومعلوم أن النسخ - لو كان الامر على ما قدرناه - متأت في الشريعة. فوضح أن الامر على ما ذكرناه. فأما دخول معنى النسخ في نفس الاخبار، فجائز، لانه لا خبر

كلفنا الله - تعالى - أن نفعله إلا ويجوز أن يزيل عنا التكليف في أمثاله، حتى الخبر عن التوحيد، ألا ترى أن الجنب قد منع من قراءة القرآن، وقد كان يجوز مثله في الشهادتين. وكون هذا الخبر صدقا لا يمنع من إزالة التعبد به إذا عرض في ذلك أن يكون مفسدة. فإن قيل: أتجيزون مثل ذلك في العلم والاعتقاد .قلنا: أما العلم الذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير، كالمعرفة بالله - تعالى -، فلا يجوز فيه النسخ، * لامتناع تغير حاله في وجه الوجوب. وأما العلم بغيره، فيجوز أن يكون مفسده، وذلك وجه قبح، فيجوز دخول النسخ فيه. فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دونه اعلم أن الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة، فجائز

دخول النسخ فيهما معا، وفي كل واحدة دون الاخرى، بحسب ما تقتضيه المصلحة .ومثال نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ الاعتداد بالحول، وتقديم الصدقة أمام المناجاة. ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به، لانه من جهة خبر الآحاد، وهو ما روى أن من جملة القرآن (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة) فنسخت تلاوة ذلك. ومثال نسخ الحكم والتلاوة معا موجود - أيضا - في أخبار الآحاد، وهو ما روي عن عايشة أنها قالت: (كان فيما أنزل الله - سبحانه) - عشر رضعات يحرمن) فنسخ بخمس، وأن ذلك كان يتلى). فصل في جواز نسخ العبادة قبل فعلها اعلم أن الشبهة في هذه المسألة كالمرتفعة، وإنما المشتبه المسألة التي تلي هذا الفصل، ولا بد من بيان الحق فيما

يشتبه، ولا يشتبه. والصحيح أن نسخ الشئ قبل فعله وبعد مضي وقته جائز، لان الله - تعالى - قد يحسن أن يأمر بالفعل من يعصيه، كما يحسن أن يأمر من يطيعه، وإذا كان لو أمر من أطاع، لجاز النسخ بلا خلاف، فكذلك أمر من يعصي، لان بالطاعة أو المعصية لا يتغير حسن النسخ التابع لتعريف المصالح في المستقبل. و - أيضا - فقد دللنا على أن الشرائع لازمة للكفار، فالنسخ قد تناولهم وإن عصوا ولم يفعلوا، وإذا جاز ذلك فيهم، جاز في غيرهم. فصل في أنه لا يجوز نسخ الشئ قبل وقت فعله اختلف الناس في ذلك: فذهب قوم من المتكلمين ومن

أصحاب الشافعي إلى أنه جائز أن تنسخ العبادة قبل وقت فعلها، وذهب أكثر التكلمين وأصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه غير جائز، وهو الصحيح .والذي يدل عليه وجهان: أحدهما أنه يقتضي البداء لان شروط البداء التي تقدم ذكرها حاصلة هيهنا. والوجه الآخر أن ذلك يقتضي إضافة قبيح إلى الله - تعالى - إما الامر أو النهي، لان الفعل لا يخلو من أن يكون قبيحا، فالامر به قبيح، أو حسنا، فيكون النهي عنه قبيحا. وليس يمكنهم أن يقولوا: أن المكلف ليس بواحد، و لا الوقت، لانه إبطال للمسألة، من حيث كان الخلاف في هل يجوز أن ينسخ عن كل مكلف بعينه ما أمر به في وقت بعينه بالنهي قبل حضور الوقت، فعدلوا عن ذلك إلى الشرطين الاخيرين، إما كون الفعل واحدا، أو كون الوجه أو الشرط واحدا .

وتغاير الفعل لا يمكن فيه إلا وجوه ثلثة: أحدها أن النهي متناول للفعل، والامر الاول يتناول الاعتقاد. وثانيها أن النهي تناول مثل الفعل الذي تناوله الامر الاول. وثالثها أن يتناول الثاني خلاف ما تناوله الاول. لانه لا يمكنه أن يقول: يتناول ضد ما تناوله الاول، لانه يوجب أنه - تعالى - لم يكن ناهيا عن ضد ما يوجبه ويلزمه، وصار الآن ناهيا عنه، وضد الواجب لا يجوز أن يتغير، فلا مدخل لذلك في النسخ. والذي يبطل أن يكون النهي تناول مثل ما تناوله الامر أن الفعلين إذا اختصا بوقت واحد والوجه واحد لم يجز أن يكون أحدهما مصلحة والاخير مفسدة، والامر الاول يجمعهما، فكذلك النهي الثاني. ولان التميز بينهما غير ممكن، فلا يجوز أن يتناول التكليف أحدهما دون الآخر .

وأما الاعتقاد فإنه يقولون: إنه - تعالى - أمر بالفعل الاول وأراد الاعتقاد، وتناول النهي الذي بعده نفس الفعل. والجواب عنه أن لفظ الامر تناول الفعل، فكيف نحمله على الاعتقاد، ونعدل عن الظاهر. وهذا لو صح لسقط الخلاف في المسألة، لانه أمر بشئ، ونهى عن غيره، والخلاف إنما هو في أن ينهى عن نفس ما أمر به. ثم هذا الاعتقاد لا يخلو من أن يكون اعتقادا لوجوب الفعل، أو لانا نفعله لا محالة: فإن كان اعتقادا لوجوبه، فذلك يقتضي وجوب الفعل، ويقبح النهي عنه. وإن كان اعتقادا لان المكلف يفعله لا محالة، فذلك محال، لان المكلف يجوز الاخترام والمنع. فإن قيل: هو أمر باعتقاد وجوب الفعل بشرط استمرار حكم الامر، أو بأن لا يرد النهي .

قلنا: هذا الاشتراط يمكن أن يقال في نفس الفعل، ولا يحتاج إلى ذكر الاعتقاد. وبعد، فإن الاعتقاد تابع للفعل: فإن وجب الفعل مطلقا، كان الاعتقاد كذلك، وإن كان مشروطا، فالاعتقاد مثله، لانه تابع له، والشرط المذكور إن دخل في الاعتقاد، فلا بد من دخوله في الفعل نفسه. والذي يفسد أن يكون لهذا الشرط تأثير أن بقاء

الامر و انتفاء النهي لا يكون وجها في قبح الفعل ولا حسنه، ولا يؤثران في وقوعه على وجه يقتضي مصلحة أو مفسدة، ولا يجري ذلك مجرى * ما نقوله: من أن الله - تعالى - قد أمر بالصلوة في وقت مخصوص على جهة العبادة له، ونهي عنها في ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره، لان هذين الوجهين معقولان، ولهما تأثير في الحسن والقبح، وليس كذلك بقاء الامر وانتفاء النهي، لان الفعل لا يحسن بالامر، ولا يقبح بالنهي، ولا لهما تأثير في الوجوه التي يقع عليها. ويمكن أن يعترض هذا الكلام بأن يقال: الامر والنهي

وإن لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه، ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه، فلا بد إذا وقعا من الحكيم - تعالى - من أن يدلا، فالامر إذا وقع يدل على حسن الفعل، والنهي على قبحه، وإذا دلا على قبح أو حسن، فلا بد من ثبوت وجه يقتضي إما القبح أو الحسن، لان الدلالة لا تدل إلا على صحة، ألا ترى أن الامر و النهي وإن كانا عندنا لا يؤثران، فإنا كلنا نستدل بأمر الله - تعالى - على كون الفعل واقعا على وجه يستحق به الثواب، وبنهيه على قبحه، وكونه مما يستحق به العقاب، ونعلم على جهة الجملة أن كل شئ أوجب علينا في الشرع فلا بد فيه من جهة وجوب، وكل شئ حرم فلا بد فيه من وجه قبح، وإن كنا لا نعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل، ولا نجعل الامر والنهي مؤثرين في تلك الجهات، بل يدلان عليها، فما المنكر على هذا من أن يأمر الله - تعالى - المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس، وتكون هذه الصلوة واجبة في الوقت المضروب متى استمر حكم

الامر بها، ولم يرد نهي عنها، وإن ورد النهي عنها دل على تغير حالها، واختصاصها بوجه يقبح عليه ؟ فإذا أمر بالصلوة، اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها، فإذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض في هذا التكليف مصلحة المكلف، كأنا قدرنا أنه - تعالى - علم أنه إن كلفه على هذا الوجه، كان مصلحة له، في واجب عليه يفعله أو قبيح يتجنبه. والجواب ان هذه الصلوة المأمور بها عند زوال الشمس لا يخلو من أن يكون فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين أو مفسدة: فإن كانت مصلحة، فبورود النهي لا يتغير حالها، ويجب قبح النهي المتناول لها، وإن كانت مفسدة في نفسها، فبتناول الامر أو باستمراره لا يتغير حالها، فيجب قبحها. وقبح الامر المتناول لها. اللهم إلا أن يقال: لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص وجهان تقع على كل واحد منهما، فتكون - متى وقعت على

أحدهما - واجبة، وإذا وقعت على الآخر قبيحة، والامر تناولها على جهة الحسن، والنهي تناولها على جهة القبح. وهذا - إن قيل - باطل، لانه لو كانت لهذه الصلوة جهتان يقع عليهما، لوجب تمييز ذلك للمكلف وإعلامه إياه، ليفصل بين جهة الحسن وجهة القبح، كما فصل بين جهة كون هذه الصلوة عبادة لله تعالى، وبين كونها عبادة لغيره. وبين وقوعها بطهارة ونية مخصوصة، وبين وقوعها على خلاف ذلك. وتميز له فيما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح، فقد كان يجب ان يتميز له - أيضا - الجهة التي تكون هذه الصلوة عليها مصلحة من جهة كونها مفسدة، فلما قيل له: (صل الظهر بطهارة وبنية

مخصوصة)، ولم يشترط له شيئا زائدا على الشرائط الشرعية المعقولة: علمنا أن الصلوة على هذه الشروط متى وقعت في هذا الوقت كانت مصلحة، فيقبح للنهي عنها. وهذه غاية ما بلغ النهاية من كثرة تكرار الكلام على هذه المسألة في الكتب المختلفة. وقد تعلق من خالفنا في هذه المسألة بأشياء: أولها قوله - تعالى -: (يمحو الله ما يشاء ويثبت) ويدخل في هذا الظاهر موضع الخلاف .وثانيها أمره - تعالى - إبراهيم - ع - بذبح ابنه، ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل، وفداه بذبح. وثالثها ما روي في ليلة المعراج من أن الله - تعالى - أوجب في اليوم والليلة خمسين صلوة، ثم راجع النبي - عليه السلام - إلى

أن عادت إلى خمس، وهذا نسخ قبل وقت الفعل. ورابعها أن النسخ إنما يتأتى فميا لم يفعل، وما فعل كيف ينسخ. وخامسها أنه إذا جاز منع المكلف مما أمر به بالاحرام، فكذلك يجوز بالنهي، وإلا فما الفرق بين الامرين. وسادسها أن السيد منا قد يأمر عبده بالتجارة وغيرها بشرط بأن لا ينهاه. وسابعها أن الطهارة إنما تجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلوة، وإن كان قد توضأ، فأي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي ؟. وثامنها ما روي من قوله - عليه السلام - في وصف مكة: (احلت لي ساعة من نهار) ثم لم يقع منه - عليه السلام - قتال في ساعة ولا ساعات. والجواب عما تعقلوا به أولا أن ظاهر الآية يقتضي محوا و إثباتا على الحقيقة، وذلك لا يليق بالنسخ، وإن استعمل فيه على

جهة المجاز، فالاشبه بظاهر الآية ما روي من أنه - تعالى - يمحو من اللوح المحفوظ ما يشاء، ويثبت ما يشاء، لما يتعلق بذلك من صلاح الملئكة. وإن عدلنا عن الظاهر، وحملناه على النسخ، فليس فيه أنه يمحو نفس ما أثبته، ونحن نقول :أنه ينسخ الشرائع على الوجه الصحيح، * فإذا حملنا الآية على النسخ، فهي كالمجمل من غير تفصيل. والجواب عما تعلقوا به ثانيا أنه - تعالى - لم يأمر إبراهيم - عليه السلام - بالذبح الذي هو فرى الاوداج، بل بمقدماته، كالاضجاع له وتناول المدية، وما جرى مجرى ذلك، والعرب تسمي الشئ بإسم مقدماته، والدليل على هذا قوله - تعالى - وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا). فأما جزع إبراهيم، فلانه أشفق من أن يأمره بعد مقدمات الذبح بالذبح نفسه، لان العادة بذلك جارية، وأما الفداء، فلا يمتنع أن يكون عما ظن أنه سيؤمر به

من الذبح، ولا يمتنع - أيضا - أن يكون عن مقدمات الذبح زائدة على ما فعله لم يكن قد أمر بها. فإن الفدية لا يجب أن تكون من جنس المفدى، لان حلق الرأس قد يفدى بدم ما يذبح. وقد قيل - أيضا -: (إنه - عليه السلام - فرى أوداج إبنه ، لكنه كلما فرى جزءا، عاد في الحال ملتحما) فقد فعل ما أمر به من الذبح، وإن لم تبطل الحيوة. والجواب عما تعلقوا به ثالثا أن خبر المعراج خبر واحد، و بمثله لا يثبت الخلاف في هذه المسألة. وفيه مع ذلك من الشبه والاباطيل ما يدل على فساده، لاقتضائه نسخ الفعل قبل أن يعلم المكلف أنه مأمور به وتضمنه أن المصالح الدينية تتعلق بمشورة الخلق وإيثارهم .

والجواب عما تعلقوا به رابعا أن النسخ إذا كان لما لم يفعل فمن أين أنه لما لم يفعل وقد تناوله الامر، دون أن يكون لما لم يفعل مما قد تقدم فعل نظائره، أو الامر بها، فكأنه قيل له: (لا تفعل نظير ما كنت أمرت به من الصلوة الموقتة) ؟ !. والجواب عما تعلقوا به خامسا أنا قد بينا فيما تقدم أن الله - تعالى - لا يأمر بالفعل من يعلم أنه يخترم دونه. والجواب عما تعلقوا به سادسا أن السيد إنما حسن منه ذلك مع عبده لجواز البداء عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى. والجواب عما تعلقوا به سابعا أن الطهارة لم تجب على الواحد منا لاجل وجوب الصلوة عليه، وكيف يكون كذلك، وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلوة وجوبها عليه ؟ ! وإنما تجب الطهارة لظن وجوب الصلوة عليه، وهو يظن وجوبها عليه، وإن جوز المنع. والجواب عما تعلقوا به ثامنا أن هذا الخبر إنما يصح التعلق به في جواز النسخ قبل إيقاع الفعل، لا قبل وقته، وغير ممتنع أن يباح له - عليه السلام - من قتلهم وسلبهم ما لم يفعله، ومثل ذلك لا شبهة فيه .

فصل في الزيادة على النص هل يكون نسخا أم لا إختلف الناس في ذلك: فذهب قوم إلى أن الزيادة إذا غيرت حكم المزيد عليه كانت نسخا. وقال آخرون: أن الزيادة على النص لا تكون نسخا على كل حال، وهو مذهب أكثر اصحاب الشافعي، وإليه ذهب أبو علي، وأبو هاشم. وقال آخرون: أن الزيادة تقتضي النسخ إذا كان المزيد عليه قد دل على ان ما عداه بخلافه. واعلم أن الزيادة على النص تنقسم إلى قسمين: زيادة متصلة، زيادة منفصلة. والمتصلة على ضربين: مؤثرة في المزيد عليه، وغير مؤثرة فيه. فأما الزيادة المتصلة المؤثرة، فهي التى تغير حكم المزيد عليه

في الشريعة، حتى يصير لو وقع مستقبلا من دون تلك الزيادة، لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له، أو بعضها، فهذه الزيادة تقتضي النسخ . ومثاله زيادة ركعتين على سبيل الاتصال، كما روي أن فرض الصلوة كان ركعتين، فزيد في صلوة الحضر. وإنما قلنا: إن هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية، لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أولا، لم يكن لهما حكم، وكأنه ما فعلهما، ويجب عليه إستينافهما. و لان مع هذه الزيادة يتاخرون ما يجب من تشهد وسلام، ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك. وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة. ولا يلزم على هذا ما نقوله من أن كل جزء من الصلوة له في إستحقاق الثواب حكم نفسه، ولا يقف على غيره، لان النسخ إنما يدخل في الاحكام الشرعية، وإستحقاق الثواب من الاحكام

العقلية، وقد بينا تغير الاحكام الشرعية. وعلى هذا الاصل الذي قررناه لو زيد في زمان الصوم زيادة، لكانت هذه الزيادة تقتضي النسخ، للعلة التي ذكرناها في الركعتين المتصلتين. فأما زيادة ركن على أركان الحج، فليس يبين فيه أنه يكون نسخا، لانفصال بعض أركان الحج من بعض، وأنه ليس بجار مجرى الصلوة والصيام. والاولى أن تكون زيادة تطهير عضو على أعضاء الطهارة ليس بنسخ. فأما إيجاب الصلوة من غير طهارة، ثم إشتراط الطهارة فيما بعد ذلك، فالواجب تقسيمه :فنقول: إن كانت هذه الصلوة يحصل لها بالطهارة حكم شرعي ما كان لها من قبل ذلك، فقد تغير بهذه

الزيادة حكمها الشرعي، فيجب أن يكون نسخا. وإن لم يكن لها بهذه الزيادة حكم شرعى لم يكن، وليس إلا تقديم فعل الوضوء عليها، لم تكن الزيادة نسخا. ولو زاد الله - تعالى - في كفارة الحنث رابعة، * لم يكن ذلك نسخا للثلاثة، لان الحال في جميع الاحكام الشرعية في فعل الثلاث لم يتغير، وهي مفعولة بعد الزيادة على الحد الذي كانت تفعل عليه قبلها. وإنما تقتضي هذه الزيادة نسخ ترك الكفارات الثلاث، لان تركها كان محرما قبل هذه الزيادة، فارتفع تحريمه بالزيادة. فأما ورود التخيير على التضييق، أو التضييق على التخيير، فالاولى أن يقال فيما تضيق بعد التخيير: أنه نسخ، لان أحد

---

[447]

المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي، فصار منسوخا. ومثاله لزوم صوم شهر رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية. فأما ورود التخيير بعد التضييق، فالاشبه أنه لا يكون نسخا، لان حكم الاول في نفسه لم يتغير، وإنما تغير حكم الترك، لانه كان محرما، ثم صار مباحا. فأما ورود الخبر بالشاهد واليمين، فإنه لا يكون نسخا للآية، لانا قد بينا فيما تقدم أن الشاهد الثاني شرط، وليس يمتنع أن يقوم مقام الشرط سواه، وإذا لم تمنع الآية مما ورد به الخبر، لم يكن فيه نسخ لها. فإذا قيل: الآية تمنع في المعنى من اليمين مع الشاهد من حيث كانت اليمين هي قول المدعي، فجرت مجرى دعواه. قلنا: غير ممتنع أن لا يكون لدعواه حكم، ويكون ليمينه

---

[448]

حكم، وإن كانا معا قولا له، ألا ترى أنه لا حكم لانكاره، و لنكوله عن اليمين حكم، ولم يجريا في الشريعة مجرى واحد، وإن كانا راجعين إلى قوله .وكذلك لانكاره في إسقاط الدعوى واليمين، وليمينه هذا الحكم، لانها تسقط الدعوى. فكذلك لا يمتنع إذا حلف مع شاهد أن يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه إذا تجردت. فأما مثال الزيادة المتصلة، وإن كانت غير مؤثرة، فكزيادة العشرين على حد القذف، وزيادة النفي على حد الزاني البكر، وزيادة الرجم على حد المحصن. فما مثال الزيادة المنفصلة، فكزيادة صلوة سادسة، و شهر للصيام ثان، ولا خلاف في أن ذلك لا يقتضي نسخا، وإنما هو إبتداء عبادة .

---

[449]

والخلاف إنما هو في الزيادة المتصلة المتعلقة بالمزيد عليه، كالزيادة في الحد: فمن الناس من ألحق ذلك بزيادة الركعتين على الركعتين، وفيهم من أجراه مجرى زيادة صلوة سادسة. والذي يدل على أن الزيادة في الحد لا توجب النسخ أنها لا تؤثر في تغير حكم شرعي معقول للمزيد عليه، لان من المعلوم أن المزيد عليه يفعل بعد التعبد بالزيادة على الحد الذي يفعل عليه قبلها، وإنما يجب ضم هذه الزيادة إليه من غير أن يكون إخلاله بضم هذه الزيادة مؤثرا في الاول، فوجب إلحاق ذلك بإبتداء التعبد. وتعلقهم بأن الاسم واحد والسبب واحد ليس بشئ، لانه غير ممتنع أن يكون الاسم واحدا، والسبب كذلك، ويكون ذلك إبتداء تعبد، إذا كانت الاحكام الشرعية لم تتغير، وهي التي عليها المعول في باب النسخ .

---

[450]

وليس لهم أن يقولوا: قد تغير حكم شرعي من حيث صارت الثمانون بعض الحد وكانت قبل الزيادة كله، لان قولنا (بعض) و (كل) ليس من الاحكام الشرعية، وكذلك قولنا (نهاية) و (غاية). ولانه يلزم مثل ذلك في فرض صلوة اليوم والليلة، لان

الصلوة لو زيد فيها سادسة، لكان الوصف بالكل والبعض والنهاية يتغير ومع ذلك فليس بنسخ. ولو أنه - تعالى - أوجب بدلوك الشمس صلوة أخرى، لكان سبب الوجوب واحدا، وإن لم يكن نسخا. فأما تعلقهم برد الشهادة، وأنه كان متعلقا بالثمانين، ثم تعلق بما زاد عليها، فقد تغير الحكم الشرعي، فليس بشئ، لان رد الشهادة إنما يتعلق بالقذف، لا بإقامة الحد، كما يتعلق بفعل سائر الكبائر. ولو سلمنا أن رد الشهادة يتعلق بالحد، لا بالقذف، لكان لنا أن نقول :إنه يتعلق بكونه محدودا، ولا إعتبار بزيادة عدد الحد ونقصانه في الحكم الذي هو رد الشهادة، كما أن الاحرام

---

[451]

لما كان علة في تحريم الصيد، لم يختلف في ذلك كونه محرما، بحج وعمرة، أو بأحدهما، لان المعتبر كونه محرما. وكذلك لا فرق بين كونه محدثا بجهة واحدة، أو بجهات، لان المعتبر في الاحكام الشرعية كونه محدثا، من غير أن يكون لزيادة الاحداث أو نقصانها تأثير. وجرى ذلك أيضا مجرى إباحة تزويج المعتدة إذا انقضت عدتها في أن عدتها زادت أو نقصت فالحكم فيها ذكرناه لا يتغير، ولا تكون الزيادة في العدة أو النقصان نسخا لاباحة تزويج المعتدة. على أن هذا بعينه لازم للمخالف، لان زيادة العبادة قد تؤثر، في رد الشهادة وإن لم يتعلق بالمزيد عليه كتأثيرها إذا تعلقت، لان رد الشهادة إذا كان شرطه الفسق - وقد علمنا أن الفسق يتغير بزيادة عبادات ونقصانها إذا وقع الاخلال بها - فيجب لذلك تغير الحكم في رد الشهادة، وهذا يقتضى أن زيادة كل عبادة وإن

---

[452]

لم يتعلق بغيرها، ولا كانت متصلة بها، تقتضي النسخ. فصل في أن النقصان من النص هل يقتضى النسخ أم لا إعلم أنه لا خلاف في أن النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص، وإنما الكلام في هل يقتضى ذلك نسخ المنقوص منه: فذهب قوم إلى أنه يقتضى نسخ العبادة المنقوص منها، وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضى ذلك .والواجب أن يعتبر هذا النقصان، فإن كان ما بقي بعده من العبادة، متى فعل، لم يكن له حكم في الشريعة، ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان، فهذا النقصان نسخ له، كما قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال، لان العلة في الموضعين واحدة. وإن لم يكن الامر على ذلك، فالنقصان ليس بنسخ لتلك العبادة . ومثال ذلك أن ينقص من الحد عشرون، فإن ذلك لا يكون نسخا

---

[453]

لباقي الحد. وعلى هذا لو نقصت ركعتان من جملة ركعات، لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة، لان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي. ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل، لم يجز، فجلمتها منسوخة. فأما نسخ الطهارة بعد إيجابها، فهو غير مقتض لنسخ الصلوة، لان حكم الصلوة باق على ما كان عليه من قبل. ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة، لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته، وقد علمنا أن تغير أحكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة، لانه إنما قيل له: تطهر بالماء الطاهر، ثم الماء الطاهر منه والماء النجس موقوف على البيان، وقد يتغير بزيادة ونقصان، ولا يتعدى ذلك التغير إلى نسخ الطهارة. فأما نسخ القبلة، فذهب قوم إلى أنه نسخ للصلوة، وذهب آخرون إلى أنه ليس بنسخ، وجعل القبلة شرطا كتقديم الطهارة .

---

[454]

والذي يجب تحصيله في هذه المسألة أن نسخ القبلة لا يخلو من أن ينسخ بالتوجه إلى جهة غيرها، أو بأن يسقط وجوب التوجه إليها ويخير فيما عداها من الجهات، لانه من المحال أن تخلو الصلوة من توجه إلى جهة من الجهات. فإن كانت نسخت بضدها، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، فلا شبهة في نسخ الصلوة، ألا ترى أنه بعد هذا النسخ لو أوقع الصلوة إلى بيت المقدس على حد ما كان يفعله من قبل، لكان لا حكم له، بل وجوده في الشرع كعدمه. وإن كانت القبلة نسخت، فإن حظر عليه التوجه إلى الجهة المخصوصة التي كان يصلي إليها، وخير فيما عداها، فهذا - أيضا - يقتضي نسخ الصلوة، لانه لو أوقعها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت غير مجزية، فصارت منسوخة على ما اعتبرناه. وإن نسخ وجوب التوجه إلى القبلة بأن خير في جميع الجهات، لم يكن ذلك نسخا للصلوة، ألا ترى

---

[455]

أنه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل، لكانت صحيحة مجزية، وإنما نسخ التضييق بالتخيير. فأما صوم شهر رمضان، فلا يجوز أن يكون ناسخا لصوم عاشوراء، لان الحكمين إنما يصح أن يتناسخا إذا لم يمكن إجتماعهما، وصوم شهر رمضان يجوز أن يجتمع مع صوم عاشوراء، فكيف يكون ناسخا له. ومعنى هذا القول أن عند سقوط وجوب صيام عاشوراء أمر بصيام شهر رمضان. فصل في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالنسة إعلم أن كل دليل أوجب العلم والعمل فجائز النسخ به، وهذا حكم الكتاب مع الكتاب، والسنة المقطوع بها مع السنة المقطوع بها فلا خلاف في ذلك. وإنما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها، ونسخ

---

[456]

السنة بالكتاب، وسيأتى الكلام على ذلك بإذن الله تعالى. فأما السنة التي لا يقطع بها، فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبني على وجوب العمل بأخبار الآحاد :فمن عمل بها في الشريعة، نسخ بعضها ببعض. ومن لم يعمل بها، لم ينسخ بها، لان النسخ فرع وتابع لوجوب العمل. وسيأتي الكلام على تفصيل ذلك بمشية الله تعالى . فصل في نسخ الاجماع والقياس وفحوى القول إعلم أن مصنفي أصول الفقه ذهبوا كلهم إلى أن الاجماع لا يكون ناسخا، ولا منسوخا، واعتلوا في ذلك بأنه دليل مستقر بعد إنقطاع الوحي، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به. وهذا القدر غير كاف، لان لقائل أن يعترضه، فيقول: أما الاجماع عندنا، فدلالته مستقرة في كل حال قبل إنقطاع الوحي،

---

[457]

وبعده، وسنبين ذلك عند الكلام في الاجماع، فإذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة .على أن مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي أنه في الاحوال كلها مستقر، لان الله - تعالى - أمر بإتباع سبيل المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل إنقطاع الوحي، وبعده. والنبي - ص ع - أخبر على مذاهبهم بأن أمته لا تجتمع على خطأ، وهذا ثابت في سائر الاحوال، فإذا كان الاجماع ثابتا في سائر الاحوال. وإذا كان الاجماع دليلا على الاحكام، كما يدل الكتاب والسنة - و النسخ لا يتناول الادلة، وإنما يتناول الاحكام التي تثبت بها - فما المانع من أن يثبت حكم دليل بإجماع الامة قبل إنقطاع الوحي، ثم ينسخ بآية تنزل، أو يثبت حكم بآية تنزل، فينسخ بإجماع الامة على خلافه .

---

[458]

والاقرب أن يقال *: إن الامة مجتمعة على أن ما يثبت بالاجماع لا ينسخ، ولا ينسخ به. ولا يلتفت إلى خلاف عيسى بن أبان، و قوله: إن الاجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت. فأما فحوى القول، فغير ممتنع نسخه، والنسخ به، لانه جار في فهم المراد به مجرى الصريح، فما جاز في الصريح، جاز فيه. وأما نسخ الفحوى دون الصريح، والصريح دون الفحوى، فيجب أن يرتب القول فيه على ما نبينه، والواجب حراسة الغرض فيه، ودفع المناقضة. وقد علمنا أنه لا يحسن أن يقول: (لا تقل لهما: أف، واضربهما) لكن يحسن أن يقول: (لا تضربهما وإن قلت لهما: أف.)، فيجوز نسخ الاكبر، ويتبعه الاصغر، ولا يجوز عكس ذلك. وغير ممتنع أن يقال: إن الحال فيما بينا يخالف المصالح

الدينية، لانه يمتنع أن يمنع من التأفيف في الشاهد إلا لاجل الترفيه والتنزيه عن الاضرار به، فلا يجوز أن يجامع ذلك إرادة الاضرار الاكبر، ومصالح الدين غير ممتنع أن يختص تارة بالاكبر، والاخرى بالاصغر، فالاولى جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه. فأما نسخ القياس والنسخ به، فمبني على أن القياس دليل في الشريعة على الاحكام، وسندل على بطلان ذلك عند الكلام في القياس، وإذا لم يكن دليلا من أدلة الشرع لم يجز أن ينسخ، و لا ينسخ به. ومن ذهب إلى ورود العبادة به، يدفع النسخ به بأن يقول: من شرط صحته أن لا يكون في الاصول ما يمنع منه، و

هذا يمنع من كونه ناسخا. ويمنعون من أن يكون القياس منسوخا بأنه تابع لاصله، ولا يجوز نسخه مع بقاء أصله. فصل في جواز نسخ القرآن بالسنة إعلم أن السنة على ضربين: مقطوع عليها معلومة، وأخرى واردة من طريق الآحاد: فأما المقطوع عليها، فإن الشافعي ومن وافقه يذهبون إلى أنها لا ينسخ بها القرآن، وخالف باقي العلماء في ذلك. واما السنة التي لا يقطع بها فأكثر الناس على أنه لا يقع بها نسخ القرآن، وخالف أهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك، وادعوا - أيضا - وقوعه. والذي يبطل أن ينسخ القرآن بما ليس بمعلوم من السنة أن هذا فرع مبنى على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، لان من يجوز النسخ يعتمد على أنه كما جاز التخصيص به، وترك

الظاهر لاجله، والعمل به في الاحكام المبتدأة، جاز النسخ - أيضا - به .وأن دليل وجوب العمل بخبر الواحد مطلق، غير مختص، فوجب حمله على العموم، وإذا بطل العمل بخبر الواحد في الشرع، بما سنتكلم عليه عند الكلام في الاخبار بمشية الله - تعالى -، بطل النسخ، لان كل من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به، فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل أصلا خارج عن الاجماع. وهذا أولى مما يمضى في الكتب من أن الصحابة ردت اخبار الآحاد إذا كان فيها ترك للقرآن، لان الخصوم لا يسلمون ذلك، ولانه يلزم عليه أن لا يخصص الكتاب بخبر الواحد، لان فيه تركا لظاهره. وليس يجب من حيث تعبدنا الله بالعمل بخبر الواحد في غير

النسخ - إذا سلمنا ذلك وفرضناه - أن نعديه إلى النسخ بغير دليل، لان العبادة لا يمتنع إختصاصها بموضع دون موضع، فمن أين إذا وقعت العبادة بالعمل به في غير النسخ، فقد وقعت في النسخ، وأحد الموضعين غير الآخر، وليس هيهنا لفظ عام

يدعى دخول الكل فيه ؟ !. وخلاف الشافعي في أن السنة المعلومة لا ينسخ بها القرآن ضعيف جدا، لا ندري كيف استمرت الشبهة فيه ؟. والذي يدل على فساد هذا المذهب أن السنة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض، كذلك يجوز فيه نسخه بها. ولان النسخ إنما يتناول الحكم، والسنة في الدلالة عليه كدلالة القرآن، فيجب جواز النسخ بها. وليس لاحد أن يقول: إن السنة تدل كدلالة القرآن، لكنها إذا وردت بحكم يضاد القرآن، أنزل الله - تعالى - قرآنا

يكون هو الناسخ. وذلك أن هذه دعوى لا برهان لمدعيها، ومن أين أن الامر على ذلك ؟ ! ولو قدرنا أنه - تعالى - لم ينزل ذلك القرآن، كيف كان يكون حال تلك السنة ؟، فلا بد من الاعتراف باقتضائها النسخ. ثم إذا إجتمعا لم صار الناسخ هو القرآن، دون السنة، و حكم كل واحد من الدليلين حكم صاحبه. وإذا كان نسخ الحكم بحكم يضاده، فلا فرق بين أن يكشف عن ذلك الحكم المضاد سنة، أو قرآن. فأما اختصاص القرآن بوجه الاعجاز، فلا تأثير له في وجه دلالته على الاحكام، ولذلك قد يدل على الاحكام منه القدر الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز .ولو كان هذا الفرق صحيحا، لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان. ولو أنه - تعالى - جعل دليل نبوته إحياء ميت، ثم أنزل قرآنا ليس بمعجز، لكان في الدلالة على الاحكام كهو الآن. وقد اختلف كلام أصحاب الشافعي * في هذه المسألة: فتارة يقولون: إن ذلك لا يجوز عقلا، من حيث يقدح في النبوة، و

يقتضي التنفير، وتارة أخرى يقولون: إنه جائز، إلا ان السمع ورد بالمنع منه. وربما قالوا: إنه لم يوجد ما هذه حاله في الشرع. فأما العقل فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التأمل الصحيح، لانه - تعالى - إذا أراد أن يدل على الحكم، فهو مخير بين أن يدل عليه بكتاب، أو سنة مقطوع بها، لان دلالتهما لا يتغير، و يجريان مجرى آيتين، أو سنتين. وأما التنفير، فلا شبهة في ارتفاعه، لان المعجز إذا دل على صدقه - عليه السلام -، لم يكن في نسخه الاحكام بسنة إلا مثل ما في نسخه لها بما يؤديه من القرآن، وتطرق التهمة في الامرين يمنع منه المعجز .وأما ادعاؤهم أنه لم يوجد، فخلاف في غير هذه المسألة، لان كلامنا الآن على جوازه، لا على وقوعه .

وأما من ادعى أن السمع منع منه، فإنه تعلق بأشياء: أولها قوله - تعالى :-)وإذا بدلنا آية مكان آية) فبين - تعالى - أن تبديل الآية إنما يكون بالآية .وثانيها قوله - تعالى -: (وقال الذين لا يرجون لقاءنا: ائت بقرآن غير هذا، أو بدله، قل: ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) فنفي تبديله إلا بمثله .وثالثها قوله - تعالى -: (وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم (فجعله الله - تعالى مبينا للقرآن، والبيان ضد النسخ والازالة. ورابعها قوله - تعالى -: / (ما ننسخ من آية، أو ننسها، نأت بخير منها أو مثلها). وذكروا في التعلق بهذه الآية وجوها: منها أنه لما قال - تعالى -: (نأت بخير منها أو مثلها)، كان الكلام محتملا للكتاب وغيره، فلما قال بعد ذلك: (ألم تعلم

أن الله على كل شئ قدير)، علم أنه أراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز. ومنها أنه قال - تعالى -: (نأت بخير منها)، فأضاف ذلك إلى نفسه،

والسنة لا تضاف إليه حقيقة. و منها أن الظاهر من قول القائل: (لا آخذ منك ثوبا إلا وأعطيك خيرا منه) أن المراد أعطيك ثوبا من جنس الاول. ومنها أن الآية إنما تكون خيرا من الآية بأن تكون أنفع منها، والانتفاع بالآية يكون بتلاوتها وامتثال حكمها، فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع على ما ينسخه في كلا الوجهين، والسنة لا يصح لها إلا احدهما. والجواب عما تعلقوا به أولا هو أن الظاهر لا دلالة فيه على أنه لا يبدل الآية إلا بالآية، وإنما قال - تعالى -: (وإذا بدلنا آية مكان آية). ولان الخلاف في نسخ حكم الآية، و الظاهر يتناول نفس الآية .

---

[467]

والجواب عن الثاني أنه - أيضا - لا يتناول موضع الخلاف، لانه إنما نفى أن يكون ذلك من جهته، بل بوحي من الله تعالى سواء كان ذلك قرآنا أو سنة. والجواب عن الثالث أن النسخ يدخل في جملة البيان، لانه بيان مدة العبادة وصفة ما هو بدل منها. وقد قيل: إن المراد هيهنا بالبيان التبليغ والاداء، حتى يكون القول عاما في جميع المنزل، ومتى حمل على غير ذلك كان خاصا في المجمل. على أن النسخ لو انفصل عن البيان، لم نمنع أن يكون ناسخا وإن كان مبينا، كما لم يمنع كونه مبينا من كونه مبتدئا للاحكام، وقد وصف الله - تعالى - القرآن بأنه بيان، ولم يمنع ذلك من كونه ناسخا .

---

[468]

والجواب عن الرابع أن الآية - أيضا - لا تتناول موضع الخلاف، لانها تتناول نفس الآية، والخلاف في حكمها. على أن الظاهر لا يدل على ان الذي يأتي به يكون ناسخا، وهو موضع الخلاف، وهو إلى أن يدل على أنه غير ناسخ أقرب، لانه - تعالى - قال: ما ننسخ من آية نأت، وهذا يدل على تقدم النسخ على إنزال ما هو خير منها، فيجب أن لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها، ومعنى (خير منها) أي أصلح لنا، وأنفع في ديننا، و أنا نستحق به مزيد الثواب، وليس يمتنع - على هذا - أن يكون ما يدل عليه السنة من الفعل الناسخ أكثر ثوابا وأنفع لنا مما دلت عليه الآية من الفعل المنسوخ. والشناعة بأن السنة خير من القرآن تسقط بهذا البيان، وبأن القرآن - أيضا - لا يقال بأن بعضه خير من بعض بالاطلاق، وقد ينسخ بعضه ببعض. فإذا فصلوا وفسروا

---

[469]

فعلنا مثل ذلك. فأما إضافة ذلك إليه - تعالى - وأن ذلك بالكتاب أليق منه بالسنة، فالاضافة صحيحة على الوجهين، لان السنة إنما هي بوحيه - تعالى - وأمره، فإضافتها إليه كإضافة كلامه. وقوله - تعالى -: (ألم تعلم أن الله على كل شئ قدير) لا يدل على صفة ما يكون به النسخ وإنما يقتضي أنه - تعالى - قادر على أن ينسخ الفعل بما هو اصلح في الدين منه، كان الدليل على ذلك كتابا أو سنة. وغير مسلم أن القائل إذا قال لاحد: لا آخذ منك كذا وكذا إلا وأعطيك خيرا منه، أن الثاني يجب أن يكون من جنس الاول، بل لو صرح بخلاف ذلك لحسن، لانه لو قال: (لا آخذ منك ثوبا إلا وأعطيك فرسا خيرا منه) لما كان قبيحا، وقد بينا معنى (خيرا منها). فليس يمتنع أن يكون السنة و إن انتفع بها من وجه واحد أصلح لنا * من الآية وإن كان

---

[470]

الانتفاع بها من وجهين، لان الانتفاع الذي هو الثواب قد يتضاعف، فلا ينكر أن يزيد والوجه واحد على الوجهين. على أن في درس السنة وتلاوتها - أيضا - ثوابا وقربة وعبادة. فصل في جواز نسخ السنة بالكتاب إنما خالف الشافعي في هذه المسألة،

والناس كلهم على خلاف قوله. وكل شئ دللنا به على أن السنة المقطوع بها تنسخ القرآن يدل على هذه المسألة، بل هو هيهنا آكد وأوضح، لان للقرآن المزية على السنة. وقولهم: لو نزلت آية تقتضي نسخ سنة، لامر الله - تعالى - بأن يسن سنة ثانية تكون ناسخة للاولى، تحكم بغير دلالة، فمن أين لهم ذلك ؟ ! وأي فرق بينهم وبين من قال: إن الله - تعالى - إذا أراد أن ينسخ سنة بسنة أخرى أنزل

قرآنا ليكون النسخ به لا بالسنة ؟ ! وبعد فلو سلم لهم ما اقترحوه، لم يخرج القرآن من أن يكون ناسخا للسنة، بل كانا معا ناسخين، و ليس ذلك بملتبس بالبيان، ولا مخرج له - ص ع - عن كونه مبينا. وقد استدل على جواز نسخ السنة بالقرآن بوقوع ذلك، و الوقوع أكثر من الجواز، وذكر أن تأخير الصلوة في وقت الخوف كان هو الواجب أولا، ثم نسخ بقوله - تعالى -: (فإن خفتم فرجالا أو ركبانا). وإنما كان ذلك نسخا من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت مع الاخلال ببعض ذلك. وذكر - أيضا - أن قوله - تعالى) :- فلا ترجعوهن إلى الكفار) نسخ مصالحته - صلى الله عليه وآله - قريشا على رد النساء. وأقوى من ذلك نسخ القبلة الاولى وكانت ثابتة بالسنة، بالقبلة الثانية وهي معلومة بالقرآن. فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا اعلم أن كون الناسخ ناسخا إنما يعلم بان يكون لفظه يقتضي

ذلك أو معناه، فمثال اقتضاء اللفظ أن يقول: نسخت كذا بكذا، ويجري مجراه قوله - ص ع -: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها، وعن إدخار لحوم الاضاحي، ألا فادخروا ما بدا لكم). ومثال الثاني أن يتضاد حكم الناسخ والمنسوخ، و يمتنع اجتماعهما في التعبد، فيعلم بذلك أن أحدهما ناسخ للآخر .فصل فيما يعرف به تأريخ الناسخ والمنسوخ اعلم أن أقوى ما علم به التأريخ أن يكون في اللفظ، وإنما يصح أن يكون في لفظة الناسخ دون المنسوخ إذا كان مذكورا على جهة التفصيل، وقد يكون على جهة الجملة في لفظ المنسوخ، نحو أن يقول :افعلوا كذا إلى أن أنسخه عنكم، ولو قال: إلى أن أنسخه في وقت كذا، لكان وقت زوال العبادة معلوما بلفظ

إيجابها، فيخرج بذلك من باب النسخ. وقد يعلم التأريخ - أيضا - بأن يضاف إلى وقت أو غزاة يعلم بها تقدم وقت المنسوخ، لان الغرض معرفة المتأخر والمتقدم، فلا فرق بين ذكر الزمانين، أو ذكر ما يضاف إليهما، مما يعلم به التقدم والتأخر. وقد ذكر - أيضا - أن يكون المعلوم من حال أحد الراويين أنه صحب النبي - ص ع - بعد ما صحبه الآخر، وأن عند صحبته إنقطعت صحبة الاول. ولا بد من أن يشترط في ذلك أن يكون الذي صحبه أخيرا لم يسمع منه - ص ع - شيئا قبل صحبته له، لانه غير ممتنع أن يراه أولا، فيسمع منه وهو كافر، أو غير مصاحب، ثم يراه ثانيا، ويختص بمصاحبته. فأما إذا علم تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر بالعادة، أو ما يجري مجراها، فلا شك في أن الثاني هو الناسخ، ومثال

ذلك أن يكون حكم أحدهما مستمرا على حكم العقل، والآخر ثابت بالشرع. ويدخل فيه أن يكون أحدهما شرعا متقدما، و الآخر متجددا، أو أن يكون احدهما يتضمن ردا على الاول، أو شرطا في الاول، إلى غير ذلك من الوجوه الدالة على

التقدم والتأخر. وقد ذكر من تكلم في أصول الفقه بأن التأريخ - أيضا - يعلم بقول الصحابي، وأن يحكى أن أحد الحكمين كان بعد الآخر، قالوا: لان التأريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه، فيجب أن يقبل قول الصحابي فيه. وهذا الوجه مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، وفرع من فروعه، فإذا بطل وجوب العمل بخبر الواحد، بطل هذا الفرع، وإن صح فهو صحيح. ومنهم من فرق بين قول الصحابي :إن كذا نسخ كذا، وبين نقله التأريخ، فقبل قوله في التصريح بالتأريخ، ولم يقبله في قوله: نسخ ذلك. ومنهم من فرق بين قول الصحابي: إن كذا نسخ كذا، وبين نقله التأريخ، فقبل قوله في التصريح بالتأريخ، ولم يقبله في قوله: نسخ ذلك .

ومنهم من قبل قوله في الامرين. والاولى على تسليم قبول أخبار الآحاد أن لا يرجع إلى قوله في أن كذا نسخ كذا، لان ذلك قول صريح في ذكر مذهبه، و إنما يثبت التاريخ تبعا للمذهب، وإذا لم يجز عند الكل الرجوع في المذاهب إلى قوله، حتى تثبت صحتها، فكذلك في هذا الباب. ونقل التاريخ مخالف لذلك، لانه لا يتضمن ذكر مذهب يصح فيه طريقة الاجتهاد، وكما لو قال في الشئ: إنه محرم، لا يعمل عليه، ولو قال: زمان تحريمه الزمان الفلاني، لعمل عليه، فكذلك القول فيما تقدم ذكره

تذكار لما كان كتاب (الذريعة إلى اصول الشريعة) ضخما كبير الحجم رأيت ان أجعله في مجلدين. ليكون سهل التناول للمراجع، فأنهيت مجلده الاول إلى هنا) .آخر مباحث النسخ) وسأبدأ مجلده الآخر بمباحث الخبر. هذا، وسيضاف الفهارس وتصحيح الاخطاء المطبعية في آخر الجزء الثاني ان شاء الله. وأرجو منه - تعالى - أن توفقني لاتمامه، إنه ولي التوفيق. الدكتور ابو القاسم الگرجي

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية

الذريعة (أصول فقه)

السيد المرتضى ج 2

انتشارات دانشگاه تهران شماره 2 / 1100 گنجينه عقايد وفقه اسلامي - شماره 26 - 2 تهران 1348 الذريعة إلى اصول الشريعة تصنيف سيد مرتضى علم الهدى قسمت دوم از اخبار تا پايان تصحيح ومقدمه وتعليقات وفهارس از أبو القاسم گرجي شماره مسلسل 1449 چاپ وصحافي اين كتاب در يكهزار ودويست نسخه در بهمن ماه 1348 در چاپخانه سازمان چاپ دانشگاه تهران خاتمه پذيرفت حق طبع اين كتاب تا سه سال در انحصار دانشگاه ومسئوليت صحت مطالب تصحيح شده آن با مصحح است

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين (1). باب الكلام في الاخبار فصل في حد الخبر ومهم أحكامه الواجب أن يحد الخبر بأنه (2) ما صح فيه الصدق أو الكذب، لان حده بما يمضى في الكتب بأنه ما صح (3) فيه الصدق (4) والكذب ينتقض بالاخبار التي لا تكون (5) إلا صدقا، كقولنا: إنه - تعالى - محدث للعالم (6)، أو عالم لنفسه، و: إن الجهل والكذب قبيحان. وينتقض - أيضا - بما لا يكون إلا كذبا كنحو قولنا: إن صانع العالم محدث، والكذب حسن .

- 1التسمية والتحميد من المصحح لا من الاصل. 2 - ب: - بانه. 3 - الف: يصح. 4 - ج: - أو الكذب، تا اينجا. 5 - ب وج: يكون. 6 - ب وج: العالم (*) .

وقد حده قوم بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب، فرارا من أن يقول في صادق (1)وكاذب: إنهما صدقا، أو كذبا. وحد الخبر بأنه ما احتمل التصديق والتكذيب صحيح في نفسه، وجار مجرى ما اخترناه من الحد. والصحيح أن الخبر عن صادق وكاذب بأنهما صدقا أو كذبا لا يكون إلا كذبا، لان مخبره ليس على (2) ما هو به .والخبر (3) إنما يصير خبرا بقصد (4) المخبر (5)، لان الكلام وإن تقدمت المواضعة فيه فإنما يتعلق بما يفيده (6) بالقصد، لان قول القائل: (محمد رسول الله (7)) لا يكون خبرا عنه - عليه السلام - (8) إلا بالقصد. وحكاية الخبر كلفظه (9)، ولا تكون (10) الحكاية خبرا لارتفاع القصد. وإظهار كلمة الكفر عند الاكراه لا يكون (11) خبرا، ولو كانت كذلك، لكانت كفرا، وإنما أبيح له إظهار كلمة (12) الكفر (13) تعريضا لا إخبارا .

- 1ج: صدق. * 2 - الف: + خلاف. 3 - ب: المخبر. * 4 - ج: بصدق. 5 - الف :الخبر. * 6 - الف: - بما يفيده، ب بما يفيد. 7 - ج: ص ع. * 8 - الف: - عليه السلام. 9 - ج: بلفظه. * 10 - ب وج: يكون. 11 - الف: تكون. * 12 - ب: - كلمة - 13 .ج: - الكفر (*) .

والخبر لا يخلو من صدق أو كذب، ولا واسطة بين الامرين، لان للخبر تعلقا بالمخبر عنه، فلا يخلو المخبر عنه من أن يكون على ما تناوله الخبر، فيكون صدقا، أو (1) ليس على ما تناوله الخبر، فيكون كذبا. وإذا لم يكن بين النفي والاثبات واسطة في مخبر الخبر، فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب. وقول الجاحظ: (إنه لا يكون كاذبا إلا من (2) علم كونه كذلك) باطل، لان العقلاء يصفون (3) كل مخبر علموا أن مخبر خبره ليس على ما تناوله (4) خبره بأنه كاذب وإن لم يعلموا أنه عالم بذلك (5)، ولو كان العلم شرطا، لوجبت (6) مراعاته كما وجب مراعاة متناول الخبر. والمسلمون يصفون اليهود والنصارى بالكذب على الله، وإن كان أكثرهم لا يعلم أنه كاذب، بل يعتقد أنه صادق. ولو كان الامر (7) على ما ادعاه الجاحظ، لوجب أن يكون قول أحدنا لغيره (8): (إنه كاذب ولا يعلم بأنه عالم بكذبه (9)) مناقضة، ومما لا يمكن أن يكون حقا، ومعلوم خلاف

- 1ب: و. * 2 - ج: مع. 3 - ب: يضيفون. * 4 - ب: يتناوله. 5 - ج: كذالك. * 6 - ب: لوجب. 7 - ج: الامر، بالمد. * 8 - ج: بغير. 9 - ب: + لكان (*) .

ذلك. والجاحظ بنى (1) هذا على (2) مذهبه في المعارف، وأنها ضرورة، واعتقاده أن من لا يعرف فهو معذور، وكونه كاذبا يقتضي الذم، فلم يتصف به إلا مع العلم، وقد بينا في الذخيرة وغيرها بطلان هذا المذهب، ودللنا على أن المتمكن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذم و (3) استحقاق العقاب. والصدق من جنس الكذب، لان السامع لا يفصل بينهما (4) بالادراك، ولو اختلفا في الجنس، لفصل بالادراك بينهما. ولم يكن الخبر خبرا لجنسه، ولا لصيغته، ولا لوجوده، بل لقصد (5) المخبر إلى كونه خبرا، وكل شئ دللنا به على أن الامر لم يكن أمرا لشئ (6) يرجع إلى أحوال الامر (7) مما قدمنا ذكره مبسوط هو دلالة في الخبر، فلا معنى لاعادته .

- 1الف: + على. * 2 - الف: - على. 3 - ج: - و. * 4 - ب: + الا. 5 - ب وج :بقصد. * 6 - ب: بشئ. 7 - ب: الاوامر (*) .

فصل في أن في الاخبار ما يحصل عنده العلم اعلم أن أصحاب المقالات حكوا (1)عن فرقة (2) تعرف (3) بالسمنية (4) إنكار وقوع العلم عند شئ من الاخبار، وأنهم يقصرون العلم على الادراك دون غيره. والذي يدل على بطلان هذا المذهب أنا نجد من سكون نفوسنا إلى إعتقاد وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجده (5) عند المشاهدات، فمن تشكك (6) في أن ذلك علم يقين (7) كمن تشكك (6 (في الآخر، ومن ادعى أنه ظن قوى (8) كمن ادعاه في الامرين. و الاشبه - إن كانت هذه الحكاية حقا - أن يكون من خالف في ذلك إنما خالف في الاسم دون المعنى، واشتبه عليه العلم بالظن، كما نقوله (9) في (10) السوفسطائية. وهذا القدر كاف .

- 1ب وج: حكموا. * - 2 ج: فرق. 3 - الف: - تعرف. * 4 - السمنية كعرنية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ. (القاموس المحيط، ط مصر، ج 4، ص 238). 5 - ج :نجد. * 6 - ج: تشكل. 7 - الف: تعين. * 8 - ج: اقوى. 9 - ج: يقوله. * 10 - ج - :في (*) .

فصل في أقسام الاخبار (1) إعلم أن الاخبار تنقسم (2) إلى ثلثة أقسام : أولها يعلم أن مخبره على ما تناوله. وثانيها يعلم (3) أن مخبره ليس على ما تناوله. وثالثها يتوقف (4) فيه. وما يعلم أن مخبره على ما تناوله على ضربين :أحدهما يعلم ذلك من (5) حاله باضطرار، ومثاله بغير خلاف خبر (6) من أخبرنا (7) بأن السماء فوقنا والارض تحتنا، ومن أمثلتهم - على الخلاف الذي فيه، وسنذكره - الاخبار عن البلدان الكبار والحوادث العظام. والآخر أن يعلم أن (8 (مخبره على ما تناوله (9) باكتساب (10)، كالخبر المتواتر وخبر الله - تعالى (11) - وخبر رسوله - صلى الله عليه وآله - وخبر الامة (12) بأجمعها. وقد ألحق قوم بهذا القسم لواحق سنتكلم (13) عليها، و

- 1ب: الخبر. * 2 - ج: ينقسم. 3 - الف: علم. * 4 - ب وج: متوقف. 5 - ج: بين، بجاى من. * 6 - ب: - خبر. 7 - ب: اخبر. * 8 - الف: - يعلم ان. 9 - ب وج :يتناوله. * 10 - ج: بالكتاب. 11 - الف: جل شأنه. * 12 - الف: الائمة. 13 - ب :سنكلم (*) .

نبين الصحيح منها من الفاسد إذا إنتهينا إليها بمشية الله تعالى. وأما (1) الخبر الذي يعلم أن مخبره (2) ليس على ما تناوله، فينقسم إلى قسمين :أحدهما (3) يعلم ذلك من حاله بإضطرار (4)، والثاني يعلم باكتساب (5). وينقسم إلى أقسام سنذكرها إذا إنتهينا (6) إلى (7) بابها بإذن الله (8). وأما الخبر الذى لا يعلم أن مخبره على ما تناوله، ولا أنه على خلافه (9)، فينقسم إلى قسمين: أحدهما يجب العمل (10) به، و الآخر لا يجب العمل به. والذي يجب العمل به (11) ينقسم إلى وجوب عقلي بغير خلاف، كالاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار العقلية، وإلى وجوب سمعي، * ومثاله الشهادات بلا خلاف، و أخبار الآحاد الواردة بالاحكام الشرعية على الخلاف (12) الذي سنذكره. وأما الضرب الثاني من الضربين الاولين، وهو الذي

- 1ب: فاما. * 2 - الف: مخبر. 3 - الف: + ان. * 4 - ج: باضطراب. 5 - ج :بالكتاب. * 6 - الف وج: إذا انتهينا. 7 - الف: في. * 8 - ج + تعالى. 9 - ج :خلاف. * 10 - ج: العلم. 11 - ب: الاول، بجاى (الذى يجب العمل به)، ج - :والاخر، تا اينجا. 12 ب: + و (*) .

لا يجب العمل (1) به، فينقسم إلى (2) قسمين: أحدهما يقتضي الرد، والثاني يجب التوقف فيه من غير تكذيب ولا تصديق. وتفصيل ذلك يجئ في موضعه بمشية الله (3) تعالى. فصل في صفة العلم (4) الواقع عند الاخبار إعلم أن الاخبار على ضربين (5): ضرب لا (6) يحصل عنده علم، والضرب الآخر (7) يحصل (8) عنده العلم .فأما الضرب الاول، فخارج عن (9) هذا الفصل، لان العلم إذا لم يحصل فلا كلام لنا في أنه ضروري أو مكتسب. وأما الضرب الثاني، وهو ما يحصل عنده العلم، ينقسم قسمين: أحدهما يحصل العلم به (10) لكل عاقل (11) يسمع تلك الاخبار، ولا يقع منهم فيه شك، كأخبار البلدان والوقايع والحوادث الكبار

- 1ج: العلم. * 2 - ب: - إلى. 3 - ج: انشاء الله. * 4 - الف: - العلم. 5 - ب: ضرب. * 6 - ب: - لا. 7 - ج: + لا. * 8 - ب: يحتمل. 9 - الف: من. * 10 - ب - :به. 11 - ج: + و (*) .

والضرب الثاني لا يحصل (1) العلم عنده إلا لمن نظر، واستدل، و علم (2) أن المخبرين بصفة من لا (3) يكذب، ومثاله الاخبار عن معجزات النبي - صلى الله عليه وآله - الخارجة عن القرآن، وما ترويه الامامية من النص الصريح على أمير المؤمنين علي عليه السلام. فأما القسم الاول، فذهب قوم إلى أن العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله - تعالى - بالعادة، وهو مذهب أبي (4) علي وأبي هاشم ومن تبعهما (5) من المتكلمين والفقهاء. وذهب قوم آخرون إلى أن العلم بذلك مكتسب ليس بضروري، وهو مذهب أبي القاسم (6) البلخي ومن وافقه. والذي (7 (نصرته - وهو الاقوى في نفسي - في كتاب الذخيرة و الكتاب الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بأنه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه على كل واحد من الوجهين. وإنما قوى ذلك في نفوسنا، لان العالم بهذه الاخبار يمكن

- 1ب وج: يجب حصول، بجاى يحصل. 2 - ب: اعلم. * 3 - ب: - لا. 4 - ج: أبو. * 5 - ج: + و. 6 - ب: القسم. * 7 - ب: فالذي (*) .

أن يكون قد تقدم له العلم على الجملة بصفة الجماعة التي قضت العادة بأنه لا يجوز أن يتفق منها الكذب، ولا أن تتواطأ عليه. وجائز أن يكون قد عرف ذلك وتصوره، فلما أخبره (1) عن البلدان والامصار من وجده على تلك الصفة الممهدة في (2) نفسه، فعل (3) اعتقادا (4) بصدق (5) هذه الاخبار، وكان ذلك الاعتقاد (6) علما، لمطابقته للجملة المتقدمة الممهدة في نفسه، ويكون هذا العلم كسبا له - لا محالة - غير ضروري. وليس لاحد أن يقول: أن إدخال التفصيل في الجملة إنما يكون فيما له أصل ضروري على سبيل الجملة، كمن علم أن من شأن الظلم أن يكون قبيحا على سبيل الجملة، فإذا علم في ضرر (7) بعينه أنه ظلم، فعل إعتقادا لقبحه (8)، وكان علما، لمطابقته الجملة المتقررة (9)، وأنتم جعلتم الجملة مكتسبة، والتفصيل كذلك .

- 1ب وج: خبره. * 2 - الف: - في. 3 - ب: فعلى. * 4 - ب وج: اعتقاد. 5 - ج :الصدق. * 6 - ب: - بصدق، تا اينجا. 7 - ب: ضرب. * 8 - الف بقبحه. 9 - ب + :معلومة ضرورة (*) .

وذلك (1) أنه لا فرق بين أن تكون (2) الجملة المتقررة معلومة ضرورة أو إكتسابا في جواز بناء التفصيل عليها، لان من علم منا بإكتساب (3) أن من (4 (صح منه الفعل يجب أن يكون قادرا، و القادر يجب أن يكون حيا على سبيل الجملة، ثم علم في بعض الذوات صحة الفعل، فلا بد من أن يفعل اعتقادا لان (5) تلك الذات (6) قادرة، ويكون الاعتقاد علما. وكذلك إذا علم في ذات معينة أنها قادرة، وقد تقدمت الجملة التي ذكرناها، فلا بد من أن يفعل إعتقادا لكونها (7 (حية، ويكون هذا الاعتقاد علما. فلا فرق إذن في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب، و (8) كما أن ما ذكرناه ممكن جائز، فممكن - أيضا - أن يكون الله - تعالى - يفعل لنا العلم عند سماعنا الاخبار عن (9) البلدان وما جرى مجراها (10) بالعادة، وليس في العقل دليل على قطع بأحد الامرين، فالشك في

- 1ج: كذلك. * 2 - ب وج: يكون. 3 - ج: بالكتاب. * 4 - ب: - من 5 - الف: بان 6 * .الف: الذوات. 7 - الف: بكونها. * 8 - ب: - و. 9 - ح: من. * 10 - ب :مجراهما (*) .

ذلك غير مخل بشئ (1) من شروط التكليف. وقد تعلق من قطع على الضرورة بوجوه: أولها (2) أن العلم بمخبر (3) هذه (4) الاخبار لو كان مكتسبا لكان واقعا عن تأمل حال المخبرين، وبلوغهم إلى الحد الذي لا يجوز أن يكذبوا وهو على ما هم عليه، وهذا يوجب أن يكون من لم يستدل على ذلك ممن ليس هو من (5 (أهل الاستدلال والنظر من العامة والمقلدين لا يعلمون (6) البلدان والحوادث الكبار، ومعلوم ضرورة الاشتراك في علم ذلك. ومنها (7) أن حدالعلم الضروري قائم في العلم بمخبر أخبار البلدان، لانا لا نتمكن من إزالة ذلك عن نفوسنا ولا الشك فيه، وهذا حد العلم الضروري. ومنها أن اعتقاد كون هذا العلم ضروريا صارف (8) قوي عن النظر فيه والاستدلال عليه، فكان يجب (9) أن يكون (10) كل من اعتقد

- 1الف: بشرط. * 2 - ب: - اولها، ومكانه بياض. 3 - ب: بخبر، ج: مخبر. * 4 - ج: هذا. 5 - ب: - من. * 6 - ج: يعلموا. 7 - ب: اولها، بجاى منها. * 8 - الف :صادق. 9 - ج: فيجب. * 10 - ب: - يكون (*) .

أن هذا (1) العلم ضروري غير عالم بالبلدان والامصار، لان إعتقاده يصرفه عن النظر، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إن طريق إكتساب (2) العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز أن تكذب (3) في خبرها وبين (4) من يجوز ذلك عليه قريب سهل لا يحتاج فيه إلى دقيق النظر ولطيف الاستدلال، وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي تقضي (6) العادات بامتناع الكذب عليها فيما ترويه وبين من ليس كذلك، والمنافع الدنيوية من التجارات ووجوه التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق، لانه مستند إلى العادة، والتأمل اليسير كاف فيه، والدواعي إلى حصوله قوية، لاستناد المعاملات كلها * إليه (7 (فلا يجب في العامة ومن ليس من أهل التدقيق أن لا يعلموا مخبر هذه الاخبار .ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: غير مسلم لكم ما حددتم به العلم الضروري، وما تنكرون أن يكون حده ما فعله فينا من هو أقدر منا

- 1ج: هذه: * 2 ج: الاكتساب. 3 - ج: يكذب. * 4 - الف: - بين. 5 - الف - :فيه. * 6 - ب: يقضى، ج: يقتضى. 7 - الف: - إليه (*) .

على وجه لا يتمكن من دفعه، فلا ينبغي أن تجعلوا ما تفردتم (1) به من الحد دليلا على موضع الخلاف. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إن العلم بالفرق بين صفة (2) الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ (3) فيها للعقلاء (4) كالملجئين عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم إلى التفتيش (5) والتصرف إلى العلم بذلك لقوة الدواعي إليه والبواعث عليه، وقد يحصل للعقلاء هذا العلم قبل أن يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم أنه صارف لهم، فإذن لا يجب خلو مخالفينا من هذه العلوم على ما ادعوه. ويلزم على هذا الوجه أن لا يكون أبو القاسم (6 (البلخي عالما بأن المحدثات تفتقر (7) إلى محدث، لانه يعتقد أن العلم بذلك ضروري، واعتقاده هذا صارف له عن النظر، فيجب أن لا يكون عالما بذلك ولا عارفا بالله - تعالى - ولا بشئ من صفاته، فأي شئ قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به .

:- 1ج فردتم. * 2 - ب: وصفه. 3 ج: التواتر، ب: التواطوا. * 4 - ج: العقلاء - 5 .ج: التعيش، ب: التعييش. * 6 - الف وب: القسم. 7 - ج: يفتقر (*) .

فإن قيل: إذا جوزتم أن يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضروريا، فهل يشترطون (1) في وقوع هذا العلم الشروط (2) التي شرطها أبو علي وأبو هاشم، أم تشترطون غيرها. قلنا: لا بد من شرط نختص (3) نحن به، وهو أن يكون من أخبر بالخبر الذي فعل الله - تعالى - عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة (4) أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر، لان هذا العلم (5) إذا كان مستندا إلى العادة وليس بموجب عن سبب، جاز في شروطه النقصان والزيادة بحسب ما يعلم الله - تعالى - من المصلحة. وإنما احتجنا إلى هذا (6) الشرط لئلا يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن، كحنين الجذع وانشقاق القمر (7) وتسبيح الحصى وما أشبه ذلك ؟ !. وأي فرق (8) - أيضا - بين أخبار البلدان وخبر النص الجلي على أمير المؤمنين علي - عليه السلام - (9) الذي تنفرد الامامية

- 1ظ: تشترطون، لكن النسخ كلها (يشترطون). * 2 - الف: بالشروط. 3 - ب وج :يختص. * 4 - ب: تشبيهه. 5 - الف: الفعل. * 6 - ج: هذه. 7 - ج: الخبر. * 8 - ج: * بين. 9 - ج: + و (*) .

بنقله ؟ ! وألا أجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضروريا كما أجزتموه في أخبار البلدان ؟ ! وغير ممتنع أن يكن السبق إلى الاعتقاد مانعا من فعل العلم الضروري بالعادة، كما أن السبق إلى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند أكثر مخالفينا مانع من توليد (1) النظر للعلم، فإذا جاز ذلك فيما هو سبب موجب، فأولى أن يجوز فيما طريقه العادة. وليس لاحد أن يقول: فيجب على هذا أن لا يفعل العلم لمن سبق إلى اعتقاد نفي المعلوم (2)، ويفعل لمن لم يسبق. وكان يجب أن يكون العلم الضروري حاصلا لجماعة (3) المسلمين لما ذكرناه من المعجزات .وكان يجب (4) - أيضا - أن يكون الامامية عالمة بالنص ضرورة. وذلك أنه يمكن أن نقول (5): إن المعلوم في (6) نفسه إذا كان من باب ما يمكن السبق إلى إعتقاد نفيه إما لشبهة (7) أو تقليد، لم يجر (8 (

- 1ج: توليده. * 2 - الف: العلوم. 3 - الف: + من. * 4 - الف: تجب. 5 - الف وج: يقول. * 6 - ب وج: - في. 7 الف: بشبهة. * 8 - ب: يجز (*) .

الله العادة العلم الضروري به، وإن كان مما لا يجوز أن يدعو العقلاء داع إلى اعتقاد نفيه، ولا (1) يعترض شبهة في مثله، كالخبر (2) عن البلدان (3(، جاز أن يكون العلم به ضروريا وواقعا عند الخبر بالعادة. وليس لهم أن يقولوا :فأجيزوا (4) أن يكون في العقلاء المخالطين لنا السامعين للاخبار من سبق إلى إعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له، وهذا يوجب أن يجوزوا (5) صدق من أخبركم (6) بأنه لا يعرف بعض (7) البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه (8) الاخبار وكمال عقله. وذلك أنا نعلم ضرورة (9) أنه لا داعي يدعو العقلاء إلى السبق إلى اعتقاد نفي بلد من البلدان، أو حادثة عظيمة من الحوادث، ولا (10) شبهة تدخل في مثل ذلك، ففارق هذا الباب أخبار المعجزات والنص .

- 1ج: - لا. * 2 - ج: كالمخبر. 3 - الف: البدان. * 4 - ب: فاخبروا، ج :واجيزوا. 5 - ظ: تجوزوا، لكن النسخ كلها (يجوزوا). 6 - ب وج: خبركم. * 7 - ج :بنص. 8 - ج: سماعة. * 9 - ج: بالضرورة. 10 - ج: والا (*) .

فأما القوم، فإنهم شرطوا شروطا ثلاثة: أولها أن يكون المخبرون أكثر من أربعة. وثانيها أن يكونوا (1) عالمين بما أخبروا (2) عنه ضرورة. وثالثها أن يكونوا ممن إذا وقع العلم بخبر عدد منهم وقع (3) بخبر كل عدد مثلهم. واعتلوا في اشتراطهم أن يكونوا أكثر من أربعة، بأن قالوا: لو وقع بخبر أربعة، لوجب وقوعه بخبر كل أربعة، فكان (4) شهود الزنا إذا شهدوا به (5) عند الحاكم، فلم يقع له العلم بما شهدوا به ضرورة، أن يعلم الحاكم أنهم (6) كذبوا أو بعضهم، أو أنهم شهدوا بما لم يشاهدوه (7)، وهذا يقتضي أن ترد (8) شهادتهم متى لم يكن مضطرا إلى صدقهم، والاجماع على خلاف ذلك. ويمكن الطعن على هذه الطريقة بأن (9) يقال: لفظ الشهادة وإن (10 (

- 1الف: يكون. * 2 - ب وج: خبروا. 3 - ب: دفع. * 4 - ب: وكان، ج: فكاد. 5 - ب: - به. * 6 - الف: انه. 7 - ب: يشهدوه. * 8 - ج: يرد. 9 - ب: ان. * 10 - ب :فان (*) .

كان خبرا في المعنى، فهو (1) يخالف لفظ الخبر الذي ليس بشهادة، (2) فألا جاز أن يجري الله - تعالى - العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي ليس فيه لفظ الشهادة، ولا يفعله عند لفظ الشهادة (3)، وإن كان الكل إخبارا، كما أنه - تعالى - أجرى العادة عندهم بأن يفعله عند خبر من (4) خبر عن (5 (مشاهدة، ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم استدلالي، وإن كان الكل علوما (6 (ويقينا ؟ ! و (7) أما الشرط الثاني من شروطهم، فدليله أن جماعة المسلمين يخبرون بأن الله - تعالى - واحد (8)، وأن محمدا - صلى الله عليه وآله (9 - (رسول الله (10)، ولا يضطر مخالفوهم من (11) الملحدة والبراهمة واليهود إلى صدقهم، وإن اضطروا إلى العلم بما يخبرون * به من البلدان وما أشبهها. ودليلهم على الشرط الثالث أنه (12) لو لم يكن ذلك معتبرا،

- 1ب: وهو. * 2 - ب: شهادة. 3 - الف: - ولا يفعله عند لفظ الشهادة. 4 - ج :عن، بجاى من. * 5 - ج: - عن. 6 ج -: عموما. * 7 - ب: - و. 8 - ج: - واحد. * 9 - ج: - 6. 10 - ج: + ص ع. * 11 - ب: - من. 12 - ب وج: - انه (*) .

لجاز أن يكون في الناس من يخبره (1) الجماعة الكثيرة عن مشاهدة ولا يعلم مخبرهم، وتجويز ذلك يقتضي أن يصدق (2) من خبرنا عن نفسه بأنه لا يعلم أن في الدنيا بلدا (3) يعرف (4) بمصر وما جرى مجراها. وأما (5) البلخى، فإنه يتعلق (6) في نصرة مذهبه بأن يقول: لا يجوز أن يقع العلم الضروري بما ليس بمدرك، ومخبر الاخبار عن البلدان أمر غائب عن إدراك من لم يشاهد ذلك، فلا يجوز أن يكون ضروريا، لانه لو جاز أن يكون العلم بالغائب عن الحواس ضروريا، جاز أن يكون العلم بالمحسوس مستدلا عليه. وربما تعلق في ذلك بأن العلم بمخبر الاخبار إنما يحصل بعد تأمل أحوال المخبرين بها وصفاتهم، فدل ذلك على أنه مكتسب .فيقال له في شبهته (7) الاولى: لم زعمت أن العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا ؟ ! أ (8) وليس الله - تعالى - قادرا على فعل

- 1الف: يخبر. * 2 - ج: نصدق. 3 - الف: بلد. * 4 - ب: تعرف. 5 - ب: فاما - 6 * .ب: متعلق. 7 - ب: الشبهة. * 8 - ب: - أ (*) .

العلم بالغائب عن الحس (1) مع غيبته ؟ ! فما المنكر من أن يفعله بمجرى العادة عند إخبار جماعة مخصوصة ؟ ! وليس له أن يدعي أن ذلك ليس في مقدوره، كما يقول: إن العلم بذاته لا يوصف بالقدرة عليه، لانه يذهب إلى أن العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله - تعالى - على بعض الوجوه، وليس يفعل العلم بذلك إلا وهو في مقدوره، وليس كذلك على مذهبه العلم بذاته - تعالى -، لانه لا يصح (2) وقوعه منه على وجه من الوجوه. و - على هذا - أي (3) فرق بين أن يفعل العلم بالمدرك عند إدراكه، وبين أن يفعل (4) هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه ؟ ! وإنما لم يجز أن يكون المشاهد مستدلا عليه، لانه معلوم ضرورة للكامل العقل، ولا يصح أن يستدل وينظر فيما يعلمه (5) ضرورة، لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم (6) بالمنظور فيه. (هامش) 1 - ج: لا يكون، تا اينجا. * 2 - الف :يصلح. 3 - ب: الذى، بجاى أي. * 4 - ب: - العلم بالمدرك، تا اينجا. 5 - ب :تعلمه. * 6 - ج: المعلم (*) .

وأما الشبهة الثانية، فبعيدة عن الصواب، لانها (1) مبنية على دعوى، ومن هذا الذي يسلم له من خصومه أن العلم بمخبر (2) الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها (3) يقع عقيب التأمل لصفات المخبرين ؟ ! أو ليس خصومه من أصحاب الضرورة يقولون: إنه يقع من غير تصحيح شئ من (4) التأمل لاحوال المخبرين، وإنه إنما يعلم أحوال (5) المخبرين بعد حصول العلم الضرورى (6) بما خبروا عنه (7) ؟ ! وأما القسم الثاني وهو ما يحصل عنده العلم بتأمل (8) ونظر، فلا بد فيه من بيان صفة المخبرين الذين (9) يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة (10) الاستدلال، (11) وله شروط ثلثة: أولها أن يبلغ المخبرون إلى (12) حد في الكثرة لا يجوز في العادة أن يتفق منها (13) الكذب عن (14) المخبر .

- 1ب: - لانها * 2 - ب: لمخبر. 3 - الف: مجرها. * 4 - الف: ما بعد كلمة) تصحيح) غير مقروء. 5 - ب: اخبار. * 6 - ج: + له. 7 - ب: - بما خبروا عنه - 8 * .ج: بالتأمل 9 - ج: الذى. * 10 - الف: - جهة. 11 - الف: استدلال. * 12 - ج: على. 13 - ج: منه. * 14 - ج: من (*) .

وثانيها أن يعلم أنهم لم يجمعهم على الكذب جامع، كالتواطى (1) أو ما جرى ما مجراه. وثالثها أن يعلم أن اللبس والشبهة فيما أخبروا (2) عنه زائلان. هذا إذا كانت الجماعة تخبر (3) عن المخبر (4) بلا واسطة، وإن كانت هناك واسطة، وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع الوسائط التي بينهم وبين المخبر عنه. وتأثير هذه الشروط التي ذكرناها في العلم بصحة الخبر واضح: أما الشرط الاول فمن حيث كنا متى لم نعلم أن الجماعة قد بلغت (5) من الكثرة إلى الحد الذي لا يجوز معه اتفاق الكذب منها عن المخبر الواحد، لم نأمن (6) أن يكون كذبت (7) اتفاقا، كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين. وأما الشرط الثاني فإنا متى لم نعلم (8) أن التواطؤ (9) و (10) ما

- 1ج: كالتواتر. * 2 - ب وج: خبروا: 3 - ج: يخبر. * 4 - الف: الخبر. 5 - ج :بغلت. * 6 - ب: تامر. 7 - الف: - كذبت. * 8 - الف: - نعلم. 9 - الف: التواطى - 10 * .ب: أو (*) .

حل (1) محله مرتفع، جوزنا أن يكون التواطؤ (2) وما جرى مجراه هو الجامع لها (3) على الكذب. وأما الشرط الثالث، فمن المعلوم أن الشبهة قد تدعوا إلى الكذب، وتجمع (4) الجماعات عليه، كإخبار الخلق الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم، وقامت هيهنا (5) الشهبة مقام التواطؤ (2 (في الجمع على الكذب، ولا فصل فيما اشترطنا فيه ارتفاع الشبهة واللبس بين (6 (أن يكون المخبر عنه مشاهدا أو غير مشاهد (7) في صحة (8) دخول الشبهة فيه (9(، لان اليهود والنصارى مع كثرتهم نقلوا صلب المسيح عليه السلام لما التبس عليهم، فظنوا أن الشخص الذي رأوه مصلوبا هو المسيح عليه السلام. وقيل: إن سبب دخول الشبهة هو أن المصلوب قد تتغير (10) خلقته (11)، وتتنكر صورته. ولان بعد المصلوب (12) عن العين يقتضي اشتباهه بغيره .

- 1ج: حلى. * 2 الف: التواطى. 3 - الف: - لها. * 4 - ج: يجمع. 5 - ب وج :هنا. * 6 - الف: من. 7 - الف: - أو غير مشاهد. * 8 - ب: غير، بجاى صحة. 9 - ب: - فيه. * 10 - ج: يتغير. 11 - ب وج: حليته. * 12 - ب وج: + ايضا (*) .

والوجه في إشتراط ثبوت (1) هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسطة بيننا وبين المخبر عنه أن ذلك متى (2) لم يكن معلوما، جوزنا أن الجماعة التي تلينا صادقة، ومن خبرت عنه (3) قد (4) يجوز أن يتفق منه (5) الكذب. وعند تكامل هذه الشروط نعلم (6) كون الخبر (7) صدقا، لانه إذا لم ينفك من كونه إما كذبا أو صدقا، فبطل كونه كذبا، لانه لو كان كذلك، لكان إنما وقع إتفاقا، أو لتواطؤ(8) ، أو (9) عن شبهة، فإذا بطل (10) ذلك كله، فلا بد من كونه صدقا. وبقي علينا أن ندل (11) على الطريق الموصل إلى العلم (12) بثبوت (13) هذه الشرائط .أما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد، فإنه لا يقع من الجماعات،

- 1الف: ثبوت. * 2 - ب: مبنى. 3 - الف: خبر عنهم. * 4 - ج: فلا، بجاى قد. 5 - الف وج: منهم. * 6 - ب وج: تعلم، ب: + ان. 7 - ب وج: المخبر. * 8 - الف :التواطى. 9 - ج: واما. * 10 - ج: + عن. 11 - ج: تدل. * 12 - ب: للعلم. 13 - ج: ثبوت (*) .

والعلم باستحالة ذلك وأن حال الجماعة يخالف (1) حال الواحد ضروري، ولهذا جاز أن يخبر أحد (2) من حضر (3) الجامع في يوم الجمعة كاذبا بأن الامام تنكس على أم رأسه من المنبر، ولا يجوز أن يخبر بذلك جميع من حضر (3) الجامع وهو (4) كاذبون، إلا لتواطؤ (5)، أو ما جرى مجراه *. وقد شبه (6) امتناع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت من الشعر (7) على صفة واحدة، وإجتماعهم على تصرف مخصوص، وأكل شئ معين من غير سبب جامع. وشبه - أيضا - بما نعلمه (8) من (9) استحالة أن يخبر أحدنا من غير علم عن أمور كثيرة، فيكون الخبر بالاتفاق صدقا، و (10) من المعلوم جواز أن يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ (11) وما جرى مجراه (12). ولا يجوز مثل ذلك في الكذب، لان الصدق

- 1ج: تخالف. * 2 - ج: احدا. 3 - الف: حظر. * 4 - الف: هو. 5 - الف: لتواطى، ب: التواطو. * 6 - ج: شبهة. 7 - ب: الشهر. * 8 - ب وج: فعله. 9 - ج: - من - 10 * .ج: - و. 11 - الف: تواطى. * 12 - ب وج: - وما جرى مجراه (*) .

يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطؤ (1) أو (2) ما جرى مجراه، لان علم المخبر بكون الخبر صدقا داع إلى الاخبار، وليس كذلك الكذب، لان الكذب يحتاج إلى جامع عليه وداع إليه. فأما ما به يعلم فقد التواطؤ (3)، فإن الجماعات التي تروي الخبر ربما بلغت من الكثرة (4) إلى حد يستحيل عليها (5 (معه التواطؤ (3) بالمراسلة أو المكاتبة وعلى كل وجه، لانا نعلم ضرورة أن جميع أهل بغداد لا يجوز أن يواطؤوا (6) مع (7) أهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة (8) ومكاتبة. على أن التواطؤ (3) فيمن يصح ذلك فيه (9) من الجماعات مشافهة أو بالتراسل والتكاتب لا بد على مجرى العادة من أن يظهر لمن خالطهم واختبر أحوالهم، و (10) العادة شاهدة (11) بثبوت هذا الحكم، فغير ممكن دفعه .وأما

- 1الف: تواطى. * 2 - الف: و. 3 - الف: التواطى. * 4 - ج: الكثيرة. 5 - الف - :عليها. * 6 - الف: يتواطؤا. 7 ب وج: جميع. * 8 - الف: مراسلة. 9 - ب: فيه ذلك. * 10 - ب: - و. 11 - الف شاهة (*) .

ما يقوم مقام التواطؤ (1) من الاسباب الجامعة كتخويف (2) السلطان وخوف (3)ضرره وما يجري (4) مجرى ذلك فظهوره وعلم الناس به على مجرى العادة واجبان، لان الجماعة لا يجوز أن تجتمع (5) لاجل خوف السلطان على الامر الواحد إلا بعد أن يظهر لهم هذا التخويف والترهيب المحوجان (6) إلى اتفاق (7 (دواعيهم، وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على فقده إذا لم يظهر عليه .وأما ما به يعرف ارتفاع اللبس والشبهة عما تخبر (8) به الجماعة، فهو أن تخبر (9) الجماعة عن أمر مدرك بمشاهدة أو سماع يعلم انتفاء أسباب اللبس والشبهة عن ذلك المخبر، فإن أسباب التباس المدركات معلومة، يعلم انتفاؤها حيث تنتفي (10 (ضرورة. وأما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها في جميع الطبقات

- 1الف: التواطى. * 2 - ب: كتحريف. 3 - ب: حرف. * 4 - الف: جرى. 5 - الف :تجمع، ج: يجتمع. 6 - ب: المخرجان، ج: المحوجان بتشديد الواو. 7 - ب: انفاق - 8 * .ج: يخبر. 9 - ب وج: ينتفى (*) .

التي تروي الخبر، فهو أن العادات جارية بأن (1) المذاهب والاقوال (2 (التي (3) تقوى (4) بعد ضعف وتدرك بعد خفاء لا بد من أن يعرف ذلك من حالها، ويفرق العقلاء (5) المخالطون لاهلها بين زماني فقدها ووجودها، وضعفها وقوتها، كما علم الناس كلهم ابتداء (6) حال الخوارج، وظهور مقالة (7) الجهمية والنجارية (8) ومن (9) جرى مجراهم، وفرق العقلاء من سامعي الاخبار بين (10 (زمان حدوث مقالتهم، وبين ما تقدم عليها. وقد ذهب مخالفونا في الامامة (11 (إلى أن امتناع الكتمان واستحالته في الجماعات (12) الكثيرة يجريان مجرى استحالة الافتعال والكذب عليهم. والصحيح الذي تشهد (13) به أصولنا وأصولهم أن الجماعات

- 1الف: في، بجاى (بان). * 2 - ج: الاقوى. 3 - الف: - التى. * 4 - ج: يقوى - 5 .ج: + و. * 6 - الف: - ابتداء. 7 - الف: المقالة. 8 - هذا هو الصحيح، لكن في نسخة الف: الحاريه، وفي ب وج: النحارية بالحاء المهملة. 9 - الف: ما. * 10 - ج: الاخباريين. 11 - ج: الامة. * 12 - الف: الجماعة. 13 - ب: يشهد (*) .

لا يجوز أن تجتمع (1) على افتعال ولا كتمان إلا لجامع (2) يجمعها (3 (وسبب يؤلف بين دواعيها (4)، وأنها مع فقد الدواعي الجامعة (5) لا تجتمع (1 (على افتعال ولا كتمان، وقد بينا في الكتاب الشافي أن الجماعات الكثيرة يجوز أن تكتم عداوة وحسدا وبغضا وانحرافا فضيلة معينة (6) لمن حسدوه (7) وعادوه، فلا يروونها، ولا يذكرونها، وإن لم يتواطؤوا على ذلك ويتفقوا (8) عليه مشافهة ولا مكاتبة، ولا يجوز أن يفعلوا خبرا (9) مخصوصا بصيغة معينة من غير تواطؤ (10) واتفاق عليه، ولا يكفي في هذا الوجه داعي الحسد والعداوة كما كفى في الكتمان، وبينا من بسط هذه النكتة وتفريعها ما ليس هذا موضع ذكره، فإن الكتاب يطول باستقصائه، وهو هنا مشروح. فإن قيل: فما أنكرتم أن تكون (11) الجماعة إذا بلغت إلى

- 1ج: يجتمع. * 2 - الف: بجامع. 3 ج: يجمعهما. * 4 - ج: دواعيهما. 5 - الف - :الجامعة. * 6 - ج: بعينه. 7 - ب: صدوه. * 8 - ج: يتفقون. 9 - ب: خيرا. * 10 - الف: تواطى، ب: تواط. 11 - ج: يكون (*) .

الحد الذي ذكرتم وقع العلم الضروري عند خبرهم، وبطل الاستدلال على صدقهم بما رتبتموه (1). قلنا: قد بينا أنه لا طريق إلى القطع على أن العلم الضروري يقع عند شئ من مخبر الاخبار. ثم لو سلمنا ما يذهب إليه مخالفونا في العلم الضروري الواقع عند الاخبار، لم يمتنع أن يستدل (2) بالتواتر على بعض الوجوه، بأن يكون العدد الذي أجرى (3) الله تعالى العادة بأن يفعل عنده العلم الضروري لم يتكامل في بعض الجماعات. فإن علمنا (4) بالدليل أن خبرهم لا يكون إلا صدقا فيمكن على (5) هذا (6) التقدير أن يكون التواتر دليلا يفضي (7) إلى العلم .فالصحيح ما أشار إليه أبو هاشم من التوقف على (8) ذلك، وترك القطع على حصول العلم الضروري لا محالة. ومما يلحق من الاخبار بما (9) يعلم صدقه بدليل إخبار الله تعالى

- 1الف: زنيتموه. * 2 - الف: نستدل. 3 - ج: اجر. * 4 - ج: - علمنا. 5 - ج - :على. * 6 - الف: بهذا: بجاى على هذا. 7 - ب وج: يقضى. * 8 - ب: عن، ج: من. 9 - ب: ما (*) .

فإنا (1) نعلم كونه (2) صدقا، من حيث علمنا أنه (3) تعالى لا (4) يختار الكذب، لعلمه بقبحه، وبأنه غني عنه، كما لا (5) يفعل سائر القبائح. ويلحق بذلك - أيضا - خبر الرسول صلى الله عليه وآله (6)، لانا قد علمنا بالمعجز (7 (صدقه في إخباره، وأن شيئا من القبائح لا يجوز عليه، وكل ذلك معلوم بالدليل .ومما يلحق - أيضا - بهذا الباب خبر الامة كلها إذا أخبرت عن شئ، فالواجب أن يعلم كونه صدقا، لان الدليل قد دل عندنا أن (8) في جملة (9) الامة في كل زمان من قوله حجة * لعصمته، وتفصيل هذه الجملة يجي في باب (10) الكلام في (11 (الاجماع بمشية الله تعالى. وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يخبر الواحد عن شئ شاهده ويدعي على جماعة لم تجر (12) العادة بالامساك عن تكذيب (13 (

- 1ب: + لا. * 2 - ب: كونها، ج: لونا. 3 - ب: الله، بجاى انه. * 4 - ب: الا - 5 .ب: - لا. * 6 - ب وج: ع. 7 - ج: بالمخبر. * 8 - ج: - ان. 9 - ج: الجملة - 10 * .ج: - باب. 11 - ج: + باب. * 12 - ج: يخبر. 13 - ب وج: بالايكذب، بجاى) بالامساك عن تكذيب (*) .(

من يدعي عليها مشاهدة ما لم تشاهده (1). وهذا غير صحيح، لانه غير ممتنع أن يكون لهذه الجماعة دواع وبواعث إلى (2) الامساك عن هذا المخبر، من وصول إلى نفع، أو دفع مضرة، فلا يجب أن يكذبوه، بل ربما صدقوه، أو صدقه بعضهم . فأما إلحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر بحضرة (3) النبي صلى الله عليه وآله عن شئ فلم ينكره عليه، فإنه يجب أن يكون صدقا. فالواجب أن يقسم هذا الموضع قسمين: فنقول: إن كان هذا (4) المخبر ادعى عن النبي صلى الله عليه وآله المشاهدة لما خبر (5) عنه، فلم ينكر عليه، فهو دليل على صدقه، وإن كان أطلق الخبر إطلاقا، ولم يدع عليه شيئا، فإنه لا يكون إمساكه عن النكير (6) عليه دلالة على صدقه، وإنما قلنا ذلك لانه لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله إنكار ما لا يعلمه منكرا. وإذا أخبر الواحد بحضرته عما لا (7) يعلمه، فهو مجوز في خبره الصدق والكذب .

- 1ب: يشاهده. * 2 - ج: - إلى. 3 - الف: بحظرة. * 4 - ج: كذا. 5 - ب: اخبر - 6 * .ب: التكبير. 7 - ج: لم . (*)

وقد ألحق قوم بهذا الباب أن يعلم أن الامة أجمعت (1) على العمل بمخبر بعض الاخبار لاجله، وادعوا أن ذلك يدل على كون الخبر حجة مقطوعا (2) بها، لانه لو لم يكن كذلك لرده بعض وقبله بعض آخر، وادعوا (3) أن عادتهم بذلك جارية. وهذا ليس بصحيح، لان بإجماعهم على الحكم يعلم صحته، فأما أن يعلم صحة الخبر الذي عملوا به، ولاجله، فلا يجب ذلك لانهم قد يجمعون على ما (4) طريقه (5) الظن، كالقياس والاجتهاد وأخبار الآحاد. و (6) العادة المدعاة غير صحيحة، ولا معلومة. وقد استقصينا في الكتاب الشافي الكلام على (7) هذه النكتة عند تعويل (8) مخالفينا في صحة (9) الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله) (10) لا تجتمع أمتي على خطأ) (11) على مثل هذه الطريقة .

- 1ج: اجتمعت. * 2 - ج: لقطوعا. 3 - ج: فادعوا. * 4 - ج: - ما. 5 - ج :طريقة. * 6 - ج: - الاحادو. 7 - ب وج: في. * 8 - الف: تطويل. 9 - الف: - صحة - 10 .الف: - من قوله. 11 - الف: + و (*) .

فصل فيما يعلم كذبه من الاخبار باضطرار أو اكتساب إعلم أن الخبر إنما يعلم باضطرار أو اكتساب أن مخبره (1) ليس على ما تناوله بغيره لا بنفسه .ومثال ما يعلم بطلانه باضطرار (2) خبر (3) من أخبر بأن السماء تحتنا، والارض فوقنا، وأن جبلا (4) بحضرتنا، ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع الموانع. فأما الخبر الذي يعلم بطلانه باكتساب، فهو كل (5) خبر علمنا أن مخبره ليس على ما (6) تناوله بدليل عقلي أو بالكتاب (7) أو السنة أو الاجماع. وقد ألحق قوم بهذا الباب لواحق: منها أن يكون الخبر (8) لو كان صحيحا، لوجب قيام الحجة به (9) على المكلفين، فإذالم يقم (10) به، علم (11) أنه باطل. ومنها أن يكون الخبر مما لو كان صحيحا، لعلم أهل العلم

- 1الف: مخبر. * 2 - ج: + فيه. 3 - ج: - خبر. * 4 - ب وج: فيلا. 5 - ب - :كل. * 6 - ج: - ما. 7 - الف: باكتساب. * 8 - ج: + و. 9 - ب: - به. * 10 - ظ :تقم. 11 - ب: على، بجاى علم (*) .

إذا فتشوا عنه ذلك، فإذا (1) لم يعلم مع التفتيش، علم كونه كذبا ومنها أن يكون المخبر عنه مما تقوى (2) الدواعي (3) إلى نقله، وتمنع (4) من (5 (كتمانه، فإذا لم ينقل والحال هذه، علم كونه كذبا. ومنها أن تكون (6) الحاجة ماسة في باب الدين إلى نقله، فإذا لم ينقل (7) كما نقلت نظائره، علم بطلانه .ومنها أن يكون في الاصل وقع شائعا ذائعا، ومثله في العادة لا يضعف (8) نقله، بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الاول. واعلم أن هذه الوجوه إن صحت كلها أو بعضها، فإنما هي تفصيل لما أجملناه في قولنا: بدليل عقلي، لان الادلة (9 (العقلية المبتنية (10) على العادات واختيارها (11)، إليها (12) فزع (13) من ألحق

- 1ب: وإذا. * 2 - الف تدعو، ب: يقوى. 3 - ب: الداعي. * 4 - الف: يمتنع، ب :يمنع. 5 - الف وب: - من. * 6 - ب: يكون. 7 - ج: - والحال، تا اينجا. * 8 - ب :تضعف. 9 - ج: الدلالة. * 10 - ب وج: المبنية. 11 - الف: اختبارها. * 12 - ج + :و. 13 - الف: فرع (*) .

هذه الوجوه، فما صح منها من كل أو بعض فهو (1) داخل في الجملة التي ذكرناها. والكلام في تصحيح (2) كل واحد من (3) هذه الوجوه (4) الملحقة يطول جدا، ويخرج عن الغرض لكنا (5) نشير إلى جملة كافية: أما الوجه الاول، فلا يصح على (6) إطلاقه، لانه غير ممتنع أن تتفق (7) دواعي الامة إلى كتمان (8) حادث من الحوادث، أو حكم من الاحكام، حتى لا ينقله منهم إلا الآحاد، فلا يجب إذا أن يقطع على بطلان خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع إلا بعد أن يعلم إنتفاء دواع عن طيه (9) وكتمانه، وأنه مع العادة لا يجوز ذلك فيه، فأما إذا لم يعلم ذلك (10)، جوزنا كون الخبر صادقا، وإن لم ينقله الجميع أو الاكثر .وقولهم: لا يجوز أن يكلف الله تعالى (11)

- 1الف: - فهو. * 2 - ب: - فما صح، تا اينجا. 3 - الف: - كل واحد من. * 4 - الف: الجملة. 5 - ج: لكننا. * 6 - ب: عن. 7 - ج: يتفق. * 8 - الف: - كتمان. 9 - ب: طيبه، ج: طبه. * 10 - الف: + فيه. 11 - الف: - تعالى . (*)

ما لم تقم (1) الحجة عليه صحيح، إلا أنه ليس كل حجة على هذا الحكم هو إخبار الجماعات، وغير ممتنع أن تكون الحجة به (2) قائمة وإن كتمه (3) الاكثر من جهة قول إمام الزمان إذا بينه و أوضح عنه. و (4) الوجه الثاني يجري مجرى الاول في فساد إطلاق القول فيه، ووجوب تقييده بما أشرنا إليه. وأما (5) الوجه الثالث، فلا شبهة في أنا إذا علمنا أن الدواعي إلى نقله ثابتة، والصوارف عن ذلك مرتفعة، ثم لم ينقل، علمنا بطلانه، وبقي أن يكون ذلك معلوما، وربما أدعيت هذه الحال فيما هو بخلافها، ولهذا يكذب (6) الواحد إذا أخبرنا بأن بين بغداد وواسط (7) مدينة هي أكبر من بغداد وأكثر أهلا. ويكذب (6) من ادعى أن القران عورض، وعول على رواية الواحد، لانا نعلم كثرة أعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب، فكان

- 1ب وج: لا يقم. * 2 - الف: - به. 3 - الف: كتمان، بجاى ان كتمه. * 4 - ب - :واوضح عنه و. 5 - ج: فاما. * 6 - ب وج: نكذب. 7 - ج: واسطة (*) .

يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم إن منع من انتشارها بين المسلمين خوف منهم (1) والوجه الآخر شرط فيه أن تكون (2) العادة تمنع من ضعف مثله، و (3 (توجب (4) استمرار (5) الشياع والاذاعة (6) فيه، ومع هذا الشرط الامر على ما ذكر (7) *. فصل فيما (8) لا يعلم كونه صدقا ولا كذبا من الاخبار اعلم أن كل خبر روي ولا طريق من ضرورة ولا اكتساب إلى العلم بكونه صدقا ولا كذبا، فالتجويز للامرين (9) قائم فيه. وقد قطع قوم على أن في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله كذبا، وتعلقوا بما روى عنه عليه السلام من قوله) :(10) من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار) وبما يروى (11) من قوله صلى الله عليه وآله (12 :- (

- 1ب: مبهم. * 2 - ب وج: يكون. 3 - ج: - و. * 4 - الف: لوجب. 5 - ب :استمراره. * 6 - ج: الاذانية. 7 - الف: ذكره. * 8 - ج: + ذكر. 9 - ج: في الامرين. * 10 - الف: بقوله. 11 - الف: روى. * 12 - ج: ع (*) .

)ستكثر (1) الكذابة علي). وليس ذلك بمعتمد: أما الخبر الاول، فيتضمن الوعيد، ولا يعلم وقوع الفعل لا محالة، والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع على صحة مخبره. فالصحيح ما قلناه من التجويز من غير قطع، وإنما يعلم كذب بعض الاخبار المروية عنه صلى الله عليه وآله على سبيل الوصف دون التعيين (2 .(فنقول: كل خبر دل ظاهره على إجبار (3) أو تشبيه أو ما جرى مجرى ذلك (4)، مما علمنا استحالته، من غير قرينة، ولا على وجه الحكاية، وكان احتماله للصواب بعيدا متعسفا، وجب الحكم ببطلانه، لان الحكمة والدين يمنعان من الخطاب بما يحتاج إلى تعسف وتكلف شديد حتى يحتمل الصواب. وأما (5) كون الخبر صدقا، فمخالف لكونه كذبا (6)، لانه لا خبر روي إلا ويحتمل الصدق والكذب، وليس يجوز أن يجعل وجوب العمل به (7) دليلا على كونه صدقا لانا قد نعمل (8) بما يجوز كونه كذبا من شهادة الشاهدين بلا خلاف (9 .(

- 1ج: ستذكر. * 2 - الف: التعبير. 3 - ج: اخبار. * 4 - ج: ذلك مجرى. 5 - ب وج: فاما. * 6 - ب: كاذبا. 7 - الف: - به. * 8 - ج: نعلم. 9 - ب: - بلا خلاف (*) .

فصل في أن الخبر الواحد لا يوجب العلم اعلم أن الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علما، وإنما يقتضي غلبة (1) الظن بصدقه (2) إذا كان عدلا. وكان النظام يذهب (3) إلى أن العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب، لانه يتبع قرائن (4 (وأسبابا، ويجعل (5) العمل تابعا للعلم، فمهما لم يحصل علم فلا عمل. وقال بعضهم: إن خبر (6) الواحد يوجب العلم الظاهر، و يقسم العلم إلى قسمين. وفي الناس من يقول: إن كل خبر وجب العمل به فلا بد من إيجابه العلم، ويجعل العلم تابعا للعمل. وأقوى ما أبطل به قول (7) النظام أن الخبر مع الاسباب التي يذكرها (8) لو حصل عندها العلم كما ادعى، لما جاز (9) انكشافه عن باطل، وقد علمنا أن الخبر عن موت إنسان بعينه مع حصول

- 1ب وج: علية. * 2 - ج: لصدقه. 3 - الف: نذهب. * 4 - الف: قرائنا. 5 - ج يجب. * 6 - ج: الخبر. 7 - ب: - به قول. * 8 - ب: نذكرها. 9 - ج: لجاز، بجاى لما جاز (*) .

الاسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ وإحضار الجنازة والاكفان قد ينكشف عن باطل، فيقال: إنه أغمي (1) عليه، أو لحقته السكتة (2)، أو (3) ما أشبه ذلك، والعلم لا يجوز انكشافه عن باطل. ويلزم على هذه الطريقة الفاسدة أن (4) يجوز أن لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الاسباب، فكنا نصدق (5) من خبرنا بأنه لا يعلم شيئا بالاخبار بأن (6) لا تكون (7) الاسباب حاصلة. وأما (8 (إلزام النظام أنه لو أوجب خبر الواحد العلم في موضع، لاوجبه (9) في كل موضع، فكان النبي صلى الله عليه وآله (10) يستغنى عن علم معجز، والحاكم متى لم يعلم صدق المدعي ضرورة، أن يعلم أنه كاذب، فإن ذلك لا يلزمه، لان له أن يقول: من أين لكم أن كل خبر يجب عنده العلم ؟ بل لا بد (11) من وجوب ذلك عند أمثاله .(12) ثم العلم عند النظام لا يجب عند (13) مجرد الخبر، بل عنده وعند أسباب يذكرها، وليس مثل ذلك

- 1ب: اعمى. * 2 - ب وج: سكتة. 3 - ب وج: و. * 4 - ج: انه. 5 - ج: تصدق. * 6 - ج: مما. 7 - ب وج: يكون. * 8 - الف وج: فاما. 9 - ب: لاوجب. * 10 - ب وج - :ص ع. 11 - ب وج: فلابد. * 12 - ب: امتثاله، ج: + لا يلزمه، تا اينجا. 13 - ب وج: عن (*) .

في خبر مدعي النبوة، ولا في الحاكم. فأما من يقول: إنه يقتضي العلم الظاهر، فخلافه في عبارة، لانه سمى غالب الظن علما. وأما من جعل العلم تابعا للعمل، فقوله باطل لانه عكس الشئ، والعمل يجب أن يتبع (1) العلم لا أن يتبع (1) العلم (2) العمل، وقد وجب العمل بأخبار كثيرة من غير حصول العلم كالمخوف (3) من سبع في طريق والشهادات وغيرها. فصل في ذكر (4) الدلالة على جواز التعبد بالعمل بخبر الوحد (5) إعلم أن (6) في المتكلمين من يذهب (7) إلى أن خبر الواحد (8) لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به، والصحيح أن ذلك جائز عقلا، وإن كانت العبادة ما وردت به (9) على ما سنبينه

- 1ج: تتبع. * 2 - ب: - لا ان يتبع العلم. 3 - ب كالمحرف. * 4 - الف: ذكر. 5 - ب: واحد. * 6 - ب: - ان. 7 - ب: ذهب. * 8 - ج - اعلم، تا اينجا. 9 - ب - :به (*) .

في الباب الذي يلي هذا الباب (1) بمشية الله تعالى. والذي يدل على جواز ورود العبادة بالعمل به أن يبين (2) أن خبر الواحد يمكن أن يكون طريقا إلى (3) معرفة الاحكام، وأنه يجري في جواز كونه دلالة مجرى الادلة الشرعية كلها من كتاب وسنة وإجماع، وإن اختلف وجه دلالته كما اختلف وجوه هذه الادلة الشرعية ولم تخرج (4) بهذا (5) الاختلاف من كونها أدلة، وإنما جاز أن يكون خبر الواحد دلالة بأن يدل القرآن أو السنة على وجوب العمل (6) به إذا كان المخبر به على صفة مخصوصة، ألا ترى (7) أنه لا فرق في العلم بتحريم الشئ بأن يقول النبي صلى الله عليه وآله (8) -: (إنه حرام) وبين أن يقول: (إذا أخبركم عني (9) بتحريمه (10) فلان فحرموه)، ولا (11) فرق بين ذلك، وبين أن يقول) :إذا أخبركم عني بتحريمه (12) من صفته كيت وكيت فحرموه)، لانه (13) على الوجوه كلها يعلم التحريم

- 1ب وج: - الباب. * 2 - ب: نبين، ج: يتبين. 3 - ج: على. * 4 - ج: يخرج. 5 - ب: بعد، بجاى بهذا. * 6 - ج: العلم. 7 - الف: يرى. * 8 - ج: ع. 9 - ج: منى - 10 * .ب: + من كيت. 11 - ب: فلا. * 12 - ج: - فلان، تا اينجا. 13 - ب وج: لان (*) .

وإن اختلف. وليس لاحد أن يقول: فامنعوا الغلط من الواحد إذا كان الامر على ما ذكرتم، وذلك أنه غير ممتنع أن يجعل الرسول صلى الله عليه وآله (1) قول الواحد دلالة * مع جواز الغلط عليه. مثال ذلك أنه صلى الله عليه وآله (2) لو قال: (إذا أخبركم عني (3) أبو ذر بشئ، فهو حق)، لكانت الثقة حاصلة عند خبره، ولو قال صلى الله عليه وآله (1) (اعملوا بما يخبركم به فلان، فهو صلاح (4 (لكم)، وجب العمل به (5)، وإن لم يحصل (6) الثقة، و (7) يجري مجرى تعبد الحاكم بأن يعمل (8) بعلمه، فتحصل له الثقة، وتعبده بأن (9) يعمل بالاقرار، فلا تحصل (10) الثقة (11)، وان كان (12) الحال إليها أقرب، وتعبده بأن (13) يعمل بالبينة، وهي عن الثقة أبعد من الاقرار .

- 1ب وج: ع. * 2 - ج: عن. 3 - ج: عن. * 4 - ج: صالح. 5 - ج: - به. * 6 - ب + :له. 7 - ج: - و. * 8 - ج: يعلم. 9 - الف وج: ان. * 10 - ج: يحصل. 11 - ب - :وتعبده، تا اينجا. * 12 - ج: كانت. 13 - الف: ان (*) .

ومما يدل - أيضا - على جواز التعبد بخبر الواحد أن العمل في كثير من العقليات قد يتبع غلبة الظن فما الذي يمنع عن (1) مثل ذلك في الشرعيات. ويدل عليه - أيضا - (2) ورود التعبد بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكل هذا من باب واحد. وقد تعلق من منع من (3) جواز التعبد بخبر الواحد بأشياء: أولها (4) قولهم: إن الشرائع لا تكون (5) إلا مصالح (6 (لنا، و بخبر الواحد لا نعلم أن ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة. وثانيها أن قالوا: إذا لم يجز أن نخبر (7) بما لا نأمن (8) كونه كذبا، كذلك لا يجوز أن نقدم (9) على ما لا نأمن (8) من (10) كونه مفسدة. وثالثها أن قول الواحد وصلة إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله (11(،

- 1ب: من. * 2 - الف: ايضا عليه. 3 - ب: - من. * 4 - ج: اولهم. 5 - ج: يكون - 6 * .الف: لمصالح. 7 - ب وج يخبر. * 8 - ب وج: يا من. 9 - ب وج: يقدم. * 10 - الف: - من. 11 - ب وج: ع (*) .

وإذا لم يجز قبول قول الرسول (1) صلى الله عليه وآله إلا بمعجز (2) ودليل على القطع على (3) صدقه، فغيره أولى بذلك. ورابعها أن الرسول صلى الله عليه وآله إنما لم يجز العمل بقوله إلا بمعجزة (4) تدل على صدقه لجواز (5) الغلط عليه، وهذه العلة قائمة في خبر الواحد. وخامسها أن العمل من حقه أن يتبع العلم، وإذا لم يعلم صدق الواحد، لم يعمل (6) بخبره، ولو جاز العمل ولا علم، لجاز تبخيتا (7) وتخمينا (8). وسادسها أنه لو جاز العمل بخبر الواحد في بعض الاحكام، جاز في سائرها، حتى في الاصول، وإثبات القرآن، والنبوات. وفرقوا بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بأن الشهادة تقتضي (9) ما يتعلق بمصالح (10 (الدنيا، ودفع المضار فيها (11)، وإجلاب (12 (

- 1ب وج: النبي. * 2 - ب: بمعجزة. 3 - ب وج: مع. 4 - ب وج: ولا معجزة. 5 - ج: بجواز. * 6 - ج: بعلم. 7 - الف: تحسينا ج: تخمينا. * 8 - ج: تبخيتا. 9 - ب وج: يقتضى. * 10 - ج: بما صالح. 11 - ج: مضارها. * 12 - ج: اجتلاب (*) .

المنافع (1)، وما يجوز فيه البدل والصلح (2)، ويتعلق بالاختيار، ويخالف المصالح التي لا يعلمها إلا الله تعالى، ويخالف ذلك - ايضا - المعاملات التى تجري (3)

مجرى الاباحات، وترجع إلى الرضا والسخط، وتطيب النفس (4). وسابعها أنه لو جاز التعبد (5) بخبر العدل، لجاز (6) ذلك في خبر الفاسق، لانه لا فرق في العقول بينهما في أن الثقة لا تحصل عند خبره. فيقال (7) لهم فيما تعلقوا به أولا: الشرائع لا بد من كونها مصالح، على ما ذكرتم (8)، ولا بد من طريق للمكلف إلى العلم بذلك (9) إما على الجملة، أو التفصيل (10). فإذا (11) دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد إذا كان على صفة، وإذا (12) غلب في الظن صدقه، علمنا كون ما أخبر به صلاحا، وأمنا (13) من الاقدام على المفسدة، كما نعلم (14) كون قطع يد السارق عند البينة أو الاقرار

- 1ب: - واجلاب المنافع. * 2 - ب: الصالح. 3 - ب: يجرى. * 4 - الف: - وتطيب النفس. 5 - ب: + بالعمل. * 6 - ب وج: جاز. 7 - ب: ويقال * 8 - ج: ذكر. 9 - ب - :بذلك. * 10 - ب: التفضل. 11 - ب: وإذا. * 12 - ب: فإذا. 13 - ج: امتنا - 14 * .ب: يعلم (*) .

صلاحا، ولولا ذلك لكان (1) مفسدة. وتنتقض (2) - أيضا - هذه الطريقة بالشهادات إذا عمل بها في الحدود. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: لو جاز في الخبر أن تثبت (3) أمارة للمكلف يأمن بها من كونه كذبا، جاز أن يكلف في الاخبار ما كلفه في الافعال. وينتقض ذلك عليهم بالاقرار والبينات في الحدود وغيرها. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ورابعا - فإن الوجهين متقاربان (4 :- (إن (5) الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز (6) يعلم به كون ما تحمله (7 (مصلحة، لجاز (8) فيه ما جاز (9) في خبر الواحد. وإنما لم يعمل (10) بخبر مدعي النبوة قبل ظهور المعجز، لانه لا طريق إلى العلم (11) بقوله إلا العلم (12 (المعجز، وليس كذلك الخبر، لان لنا طريقا نأمن (13) به كون الفعل مفسدة، وهو ما بيناه من قيام الدلالة على وجوب العمل

- 1الف وب: كان. * 2 - ج: ينتقض. 3 - ب وج: يثبت. * 4 - ب وج: يتقاربان. 5 - ج: - ان. * 6 - ج: المعجزة. 7 - ب وج: يحمله. * 8 - ب: جاز. 9 - ب: - ما جاز - 10 * .ب: العمل. 11 - ب: - العلم. * 12 - الف: بالمعجز. 13 - ج: طريقة تأمن، ب: يامن (*) .

بخبره. وتنتقض (1) هذه الطريقة - أيضا - بالشهادات والاقرارات وكل شئ عمل به مع ارتفاع الثقة بالصدق. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: لا شبهة في أن العمل يتبع (2) العلم، لكن من أين قلتم: أنه يتبع العلم بصدق المخبر ؟ !، وما أنكرتم أنه (3) يتبع (2) العلم تارة بصدق المخبر، وأخرى يتبع (2) العلم بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه ؟ !. وتنتقض (4) هذه الطريقة - أيضا - بالشهادات، والاقرارات، والرجوع إلى قول المفتي، والحاكم. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: ليس بممتنع (5) فرضا وتقديرا أن يثبت (6) جميع أصول الشريعة بأخبار الآحاد بعد أن يعلم بالمعجز (7) صدق الرسول صلى الله عليه وآله (8(، ويعلم من جهة ذلك، وإن كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك، والكلام الآن (9 (إنما هو على الجواز، وقد بينا جوازه. ثم يعارضون بالشهادات،

- 1ج: ينتقض. * 2 - ج: تتبع. 3 - الف: ان. * 4 - ب وج: ينتقض. 5 - ب وج :يمتنع. * 6 - الف: تثبت، ب: ثبت. 7 - ب: بالمخبر. * 8 - ب وج: ع. 9 - ب وج - :الان (*) .

والاقرارات، ويلزمون جواز مثل ذلك في سائر الاصول. فأما القرآن، فإثباته وهو معجز دال على صدق الرسالة بخبر الواحد لا يجوز، لان (1) الثقة بنبوته وصدقه لا تحصل (2) إلا مع الثقة بمعجزته، ولو فرضنا أن نبوته (3) صلى الله عليه وآله (4) تثبت (5) بغير القرآن من المعجزات، لجاز إثبات القرآن بخبر الواحد. فأما إثبات النبوات بخبر الواحد، فإنه غير جائز، لان ذلك ينتقض بخبر (6) الواحد. ولانه لا طريق إلى وجوب العمل بقول النبي صلى الله عليه وآله إلا العلم المعجز (7) الدال على الصدق * وحصول الثقة. وأما (8) تفريقهم بين قبول الشهادة (9) وقبول خبر الواحد، فليس بصحيح، لانا نقبل الشهادة (10) في الحدود(11) ، وهي مختصة بمصالح الدين، وخارجه عما يجوز فيه الصلح والتراضي (12 .(وكذلك يقبل قول المفتي فيما يختص بمصالح الدين (13 .(

- 1ب: - لان، + و. * 2 - الف وب: يحصل. 3 - الف: معجزته، ب: اثبوته. * 4 - ب وج: ع. 5 - ب -: ثبتت. * 6 - ب وج: ينقض خبر. 7 - الف وج: بالمعجز. * 8 - الف وب: فاما. 9 - ب وج: الشهادات. * 10 - ب: الشهادات. 11 - الف: - في الحدود - 12 * .ج: التراخي. 13 - ب: - وخارجة، تا اينجا (*) .

وبعد، فإن العقل يحظر انتزاع ملك (1) زيد ودفعه إلى عمرو، وبالشهادة يفعل ذلك. ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا: إنه جائز (2) من جهة العقل أن يتعبد (3) الله تعالى بالعمل بخبر الفاسق، ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق، وإذا جعلنا قول المخبر كالسبب أو الشرط في العبادة (4)، جازت العبادة عقلا بالعمل بقول من يغلب في الظن كذبه، كما يجعل زوال الشمس وطلوع الفجر سببا للاحكام (5). فإن قيل: إذا كان لا بد من تمييز (6) الحجة من الشبهة، فكيف يتميز ذلك في خبر الواحد ؟. قلنا: بأن يجعل لاحد الخبرين (7) أمارة يميز (8 (بها من الآخر. فصل في إثبات التعبد بخبر الواحد أو نفي ذلك الصحيح أن العبادة ما وردت بذلك، وإن كان العقل يجوز

- 1ج: الملك. * 2 - الف: جاز. 3 - الف: يتبعه. * 4 - ج: العبادات. 5 - ب - :للاحكام. * 6 - ج: تميز. 7 - ب: الخبرو. * 8 - ج: يتميز (*) .

التعبد (1)، بذلك وغير محيل له، على ما مضى في الباب الاول، ووافق على ذلك كل من منع عقلا من العبادة به من النظام وغيره من المتكلمين. وذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين (2) إلى أن العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة. وكان أبو علي الجبائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة، ويعمل بخبر الاثنين فصاعدا، ويجريه (3) مجرى الشهادة. والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أنه لا خلاف بيننا وبين محصلي (4) مخالفينا في هذه المسألة أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع (5) والمصالح، فجرى مجرى سائر (6) العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دال عليه، وإذا فقدنا في أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به (7)، علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول (8) في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما أثبتناه وعلمناه (9)، وعلى هذه الطريقة نعول (10) كلنا في (11) نفي

- 1ب وج: مجوزا للتعبد. * 2 - ج: المتكلمين واكثر الفقهاء. 3 - الف: يجرى - 4 * .الف: محققى (خ ل). 5 - الف: الشريعة. * 6 - الف: كسائر، بجاى (مجرى سائر). 7 - ب: بما، بجاى به. * 8 - ب: يقول. 9 - ج: علمنا. 10 - ب: يعول. 11 - ب: على (*) .

صلوة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه، وفي أن مدعي النبوة ولا معجز (1)على يده ليس بنبي. وليس لاحد أن يقول: إنما علمت أنه لاصلوة زائدة على الخمس مفروضة، ولا صيام مفروض زائد (2) على شهر رمضان، بالاجماع، لانا نعلم أنهم لو لم يجمعوا على ذلك، وخالف بعضهم فيه، لكان المفزع (3) فيه (4) إلى هذه الطريقة التي ذكرناها، وقد بينا صحة الاعتماد على هذه (5) الطريقة، وإبطال شبهة (6) من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا، واستقصيناه. ويمكن أن يستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى، وهو أن نقول (7): العمل بالخبر لا بد من أن يكون تابعا للعلم، فإما أن يكون تابعا للعلم (8) بصدق الخبر، أو العلم (9) بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أن خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعا للعلم بالعبادة

- 1ب: معجزة. * 2 - الف: مفروضا زائدا. 3 - ب: المفرع، ج: مفزع. * 4 - ب وج - :فيه. 5 - ج: + المسألة. * 6 - ج: الشبهة. 7 - ج: يقول. * 8 - ب: - فاما، تا اينجا. 9 - الف: للعلم. * 10 - ج: - بالعبادة (*) .

بوجوب (1) العمل به، وإذا لم نجد (2) دليلا على وجوب العمل به، نفيناه .(3) وقد تعلق مخالفونا بأشياء: أولها قوله تعالى -: (فلولا نفر من كل فرقة منهم (4) طائفة ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون.) وليس يكونون منذرين لهم إلا (5) و (6) يلزمهم القبول منهم. وربما قالوا: إن معنى الآية ولينذر كل واحد منهم قومه (7). وإذا صح لهم ذلك استغنوا عن التشاغل بأن اسم طائفة (8) يقع على الواحد، كما يقع على الجماعة، وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى -: (وليشهد (9) عذابهما طائفة من المؤمنين) وقوله تعالى) :(10) - وإن (11) طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) وثانيها (12) قوله تعالى) :- إن الذين يكتمون ما أنزلنا من

- 1الف: لوجوب. * 2 - ج: يجده. 3 - ج: نفينا. * 4 - الف: - منهم. 5 - الف - :لهم الا، ج: - الا. * 6 - ج: + الا. 7 - الف: قوم. * 8 - الف: باسم الطائفة، بجاى بان اسم طائفة. 9 - ج: ليشهدوا. * 10 - الف: - وقوله تعالى. 11 - ج: ان، بالتشديد. * 12 - الف: ثانيها (*) .

البينات) وحظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار، ولا يجب الاظهار إلا للقبول . وثالثها قوله تعالى -: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة)، والظاهر يقتضي أن العدل في هذا الحكم بخلاف الفاسق .ورابعها أن الله تعالى قد أمر رسوله (1) صلى الله عليه وآله بالابلاغ في مواضع من الكتاب لا تحصى، والابلاغ يكون بالتواتر والآحاد معا، لانه لو اختص بالتواتر (2) وما يوجب العلم، لوجب أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأصولها، وكذلك فروع المعاملات كلها، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك. وخامسها وهو (3 (الطريقة التي بها يصولون، وعليها كلهم يعولون، وإياها يرتضون، وترتيبها أن الصحابة مجمعة (4) على العمل بأخبار لا تبلغ التواتر، وذلك أظهر فيما بينهم من كل شئ كان ظاهرا، ويذكرون رجوعهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين إلى أزواج

- 1ج: رسول. * 2 - ج: - والاحاد، تا اينجا. 3 - ب وج: هي. * 4 - ج: مجتمعة (*) .

النبي صلى الله عليه وآله عند اختلافهم في ذلك، وعمل عمر بن الخطاب بعد التوقف والتردد في جزية المجوس على خبر عبدالرحمن، ثم أجمعوا على ذلك، ونحو عمله في دية الجنين (1) على خبر حمل (2) بن مالك، ونحو عمل أبي بكر في ميراث الجدة على قول الواحد والاثنين، ونحو ما روي عن (3) أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا نفعني الله ما شاء أن ينفعني به، وإذا حدثني عنه غيره (4) استحلفته، فإذا حلف (5 (لي صدقته، وحدثني أبو بكر * وصدق أبو بكر (6)، ورجع في حكم المذي (7) إلى خبر المقداد، قالوا و (8) وجدناهم بين عامل بهذه الاخبار، وبين تارك للنكير عليه، ولو كان ذلك خطأ، لكان قد أجمعوا على الخطأ، وهذا غير جائز عليهم. وسادسها أن النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عماله ورسله (9) إلى

- 1الف: الجزية. 2 - الف: جميل، وما في المتن موافق لما في العدة ايضا (راجع ج 1 ص 47 ط تهران) 3 - ج: - عن. * 4 - الف: غير. 5 - الف: حلفه. * 6 ج - :وصدق أبو بكر. 7 - ج: المدعى. * 8 - ب: - و. 9 - ج: رسوله (*) .

البلاد للدعاء إلى شريعته، وإنما كانوا (1) يعملون (2) على مجرد أقوالهم في كونهم رسلا، وفي العمل بما يروونه (3). وسابعها حمل قبول خبر الواحد مع تجويز الغلط عليه على قبول قول المفتي مع تجويز ذلك عليه. وربما حملوا ذلك على الشهادات وأخبار المعاملات. وثامنها أن الضرورة تقود (4) إلى قبول أخبار الآحاد إذا حدثت (5) الحادثة وليس فيها حكم منصوص (6). وتاسعها طريقة وجوب التحرز من المضار، كما يجب التحرز (7) من سلوك الطريق إذا أخبر (8) مخبر بأن فيه سبعا وما أشبهه. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إذا سلمنا أن اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين، فلا دلالة لكم في الآية، لانه تعالى سماهم منذرين، والمنذر هو المخوف المحذر الذي ينبه على النظر

- 1ب: - وانما كانوا. * 2 - ب: فيعملون. 3 - ب: يودونه، ج: تودونه. * 4 - ب :توالى. 5 - ب: حدثه، ج: حدث. * 6 - الف: خبر مخصوص. 7 - الف: التحذير. * 8 - ج: خبر (*) .

والتأمل، ولا يجب (1) تقليده ولا القبول منه بغير حجة، ولهذا قال تعالى :-)لعلهم يحذرون) ومعنى ذلك ليحذروا، و (2) لو أراد ما ادعوا لقال - تعالى) :- لعلهم (3) يعملون (4) أو يقبلون (5)) والنبي - صلى الله عليه وآله وإن سميناه منذرا، وكان قبول قوله واجبا، فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوفا، ثم إذا استقر دليل نبوته، وجب العمل بقوله. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: أما الكتمان فلا يستعمل إلا فيما يجب إظهاره، أو تقوى (6) الدواعي إلى ذلك فيه، فمن أين لكم أن خبر الواحد له هذه الصفة، حتى يطلق فيه الكتمان ؟ ! والآية تدل على الاختصاص بنقل (7) القرآن، لانه قال: (ما أنزلنا من البينات والهدى)، وما أنزل الله تعالى هو القرآن. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا :هذه الطريقة مبنية على دليل الخطاب، وقد بينا فيما تقدم فساد ذلك. وبعد، فالتعليل في الآية

- 1ج: فلا يجب. * 2 - ج: أو. 3 - ج: لعلم. * 4 - الف وب: يعلمون. 5 - الف :يعقلون. * 6 - ب: يقوى. 7 - ب وج: لنقل (*) .

أولى أن يعول عليه من دليل الخطاب، وهو قوله تعالى -: (أن تصيبوا قوما بجهالة)، وهذه العلة قائمة في خبر العدل. وقد قيل: إن هذه الآية نزلت في الوليد بن عقبة (1)، وقد ولاه النبي صلى الله عليه وآله (2) صدقات بعض العرب، فعاد إليه يذكر أنهم منعوا الصدقات، فهم (3) الرسول (4) عليه السلام بإرسال الجيوش إليهم (5)، فنزلت الآية بيانا له (6)، وليعلم الرسول عليه السلام أن الوليد بهذه الصفة، لانه إنما ولاه على ظاهر (7) أمره. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: ليس يجوز أن يؤمر (8) بأن يبلغ إلا بما هو حجة في نفسه يجب العمل به، وهذا يقتضى أن يدل على أن الخبر الواحد بهذه الصفة حتى يصح الابلاغ به، ومن مذهب من خالفكم في هذه المسألة أن الابلاغ لا يصح إلا بما هو حجة توجب (9) العلم، أو بتواتر، أو إجماع، أو قول إمام معصوم نائب عنه عليه السلام وخليفة (10) له بعد وفاته .

- 1الف: عتبة. * 2 - ج: ع. 3 - الف وب: وهم. * 4 - ب وج: - الرسول. 5 - الف - :إليهم. * 6 - الف: - له. 7 - ب: ظاهره. * 8 - ج: يامر. 9 - الف: يوجب. * 10 - ب: خليفته (*) .

ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: أنتم تعلمون بأي شئ تدفع الامامية هذه الطريقة، وهو أنها تقول (1) إنما عمل بأخبار (2) الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين (3) يحتشم (4) التصريح بخلافهم، والخروج عن (5) جملتهم، فالامساك عن النكير (6) عليهم (7) لا يدل على الرضا بما فعلوه، لاننا (8) كلنا نشترط (9 (في دلالة الامساك على الرضا (10) أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما أشبه ذلك، فبطل أن يكون ما ذكرتموه إجماعا. غير أنا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب لانها (11) تحوج (12) إلى الكلام في الامامة، وينتقل من أصول الفقه (13) إلى أصول الدين (14)، ولانها تثقل (15) على الفقهاء، وتوحشهم، وما تؤثر (16) ما ينفرون

- 1ج: يقول. * 2 - ج: بالاخبار. 3 - الف: الذى. * 4 - الف: يجشم. 5 - الف :من. * 6 - ب: التكبير، ج: التكبر. 7 - ب: - عليهم. * 8 - ب: لانا. 9 - ج :لنشرط. * 10 - ج + الا. 11 - الف: - لانها، + و. * 12 - الف: تخرج. 13 - ج :الدين. * 14 - ج: الفقه. 15 - ج: ينتقل. * 16 الف: يوثر، ج: + و (*) .

منه، وإن تعمد (1) كثير من مخالفينا إيحاشنا (2)، وتسلقوا، وتوصلوا إلى كل ما يثقل علينا من غير حاجة بهم في الموضع إليه. فأما من خالف في كون الاجماع حجة من النظام وغيره، ممن أحال العلم بصحة إجماع الامة على شئ، أو (3) أجاز ذلك و (4) ذكر أنه لا دليل يدل على أن إجماع الامة حجة، فإنه يدفع - (5) أيضا - هذه (6) الطريقة بأن يقول (7) أكثر ما فيها الاجماع على العمل بقبول أخبار الآحاد، ولا حجة في الاجماع. و (8) هذه الطريقة لا نرتضيها، لاننا (9) نذهب إلى أن في (10) إجماع الامة الحجة، ولا يجوز أن يجمعوا على باطل. ولنا (11) بعد ذلك كله على هذه الطريقة وجهان من الكلام: أولهما أن جميع ما وضعوا أيديهم عليه إنما هي أخبار آحاد لا توجب علما، فإنهم دلوا على أن خبر الواحد حجة بأخبار آحاد،

- 1الف: تعمل. * 2 - الف: ايحاشا، بالنصب. 3 - ب: و. * 4 - ب: + و. 5 - الف :يندفع. * 6 الف: بهذه. 7 - الف: نقول. * 8 - الف: - و. 9 - ج: لانا. * 10 - الف: - في. 11 - ب: قولنا (*) .

وكيف يعولون (1) على ما أحسن أحواله أن يوجب الظن (2) فيما طريقه العلم والقطع، لانهم يدعون القطع والعلم بأن الله تعالى (3) تعبدهم بالعمل بأخبار الآحاد في الشريعة، فلا يجب أن يعولوا (4) على ما لا يوجب العلم. وقد حملهم سماع هذا الطعن منا على أن ادعوا أنهم يعلمون ضرورة عمل الصحابة على أخبار لا تبلغ حد التواتر، وأنهم لم يعولوا هيهنا على خبر الواحد حتى يدخل أبو علي الجبائي معهم، فإنه (5) لا يعمل بخبر الواحد إذا انفرد، ويذكرون أن العلم بذلك يجري مجرى العلم بأنهم كانوا * يرجعون في الاحكام إلى القرآن والسنة المتواترة بها (6)، وكما (7) يعلم (8) رجوع العوام منهم إلى فتوى المفتي، قالوا: نذكر الاخبار ليتطابق (9) الجملة و (10) التفصيل، وربما قالوا كما نعلم ضرورة سخاء حاتم وإن لم نعلم تفاصيل (11 (

- 1ب: يعولوا، ج: يقولون. * 2 - ب: النظر. 3 - الف: - تعالى. * 4 - ج :يقولوا. 5 - ب: - فانه، ج: لانه. * 6 - ب: - بها. 7 - ب: كلما. * 8 - الف :نعلم. 9 - الف: لتطابق. * 10 - الف: - و. 11 - الف: تفصيل (*) .

ما (1) يروى من عطاياه وجوائزه، وكذلك شجاعة عمرو بن معد يكرب. والجواب عن هذا الذي حملوا نفوسهم عند ضيق الحيلة (2) عليه (3) أن الضرورة لا تختص (4) مع المشاركة في طريقها، والامامية وكل مخالف لهم في خبر الواحد من النظام وتابعيه وجماعة (5) من شيوخ متكلمي المعتزلة كالقاساني (6) بالاسر (7 (يخالفونهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاط بأهل الاخبار، ويقسمون على أنهم لا يعلمون ذلك بل و (8) لا يظنونه، فإن كذبتموهم، فعلتم (9) ما لا يحسن، وكلموكم بمثله. والفرق بين الرجوع إلى القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح، لان ذلك لما كان معلوما ضرورة لم يخالف فيه عاقل، والخلاف فيما ادعوه ثابت، وكذلك القول في رجوع العامي إلى الفتوى. وكذلك القول في سخاء حاتم

- 1ب: مما. * 2 - ج: جبلة. 3 - ج: عليهم. * 4 - ج: يختص. 5 - ج: + و. * 6 - ب: كالقسانى. 7 - هذا هو الظاهر، لكن النسخ كلها (بالامس). 8 - ج: - و. * 9 - ج: + و (*) .

وشجاعة عمرو، و (1) لان من خالف في ذلك كله لا يناظر ويقع (2) على بهته (3)ومكابرته، وليست هذه صفة من خالف في أخبار الآحاد. وبعد، فإذا (4) كنتم تعلمون على الجملة أن القوم عملوا على أخبار الآحاد، فلا فائدة في ذكر هذه الاخبار المعينة وتدوينها (5) في الكتب، لانها تقتضي (6) الظن على أجل أحوالها، وأي تأثير للظن مع العلم الضروري ؟ ! وقولهم: (ليطابق التفصيل الجملة) كلام (7) لا محصول له، لان التفصيل الذي جائت به هذه الاخبار غير معلوم، والجملة هي (8) التي يدعون (9) العلم بها، فلا تطابق (10) بين معلومين. ثم يقال لهم: كما احترزتم (11) لابي علي في عبارتكم عما يتعلق به في العلم الضروري، وقلتم (12): نعلم ضرورة أنهم عملوا على ما لا ينتهي إلى التواتر (13) من الاخبار، ألا احترزتم للنظام ومن

- 1الف: - و. * 2 - الف: يقطع. 3 - ج: هبة. * 4 - ب: إذا. 5 - ج: بدون. * 6 - ج: يقتضى. 7 - ج: - كلام. * 8 - ب: - هي. 9 - ج: تدعون. * 10 - ج: يطابق - 11 .ب: اخترتم. * 12 - ب: + ضروري. 13 - الف: المتواتر . (*)

وافقه ممن نفى العمل (1) بأخبار الآحاد كلها مما لا يحصل عنده علم (2 (ويقين ؟ ! فليس النظام ومن وافقه بدون أبي (3) علي وأصحابه. ومن العجب قولهم : إنهم إنما عملوا على العمل بأخبار الآحاد لنص من الرسول صلى الله عليه وآله قاطع على ذلك، وإنما لا يوجد هذا النص المعين في النقل لان الاجماع قد أغنى عن نقله، وهذا فاسد، لان قيام حجة و (4) دلالة لا يغني (5) عن أخرى، ولو كان الرسول عليه السلام قد نص لهم على وجوب العمل بخبر الواحد نصا معينا مفصلا، لوجب كون (6) نقل (7) هذا النص والتواتر به مستمرا وأن ينعقد الاجماع على مضمونه، لان (8) الحجج قد تترادف، وتتضاعف. وبعد، فقد بينا أنه (9) لا إجماع على ما ذكروه، فيغني عن التواتر بالنص عليه. وأما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة - إذا سلمنا صحة كل شئ رووه من هذه الاخبار المعينة، ولم نقدح (10)

- 1ج: العلم. * 2 - الف: - علم. 3 - ج: أبو. * 4 - الف: أو. 5 - الف وب :تغنى. * 6 - ب: - كون. 7 - الف: - نقل. * 8 - ب: لانه. 9 - الف: ان. * 10 - ب وج: يقدح (*) .

فيها، ولا (1) طالبنا بدلالة على صحتها - فهو أن نقول: المعلوم أنهم عملوا عند هذه الاخبار، والعمل عندها يحتمل أن يكون عملوا بها ولاجلها، كما يحتمل أن يكونوا ذكروا (2) عند ورودها سماعهم من (3) النبي صلى الله عليه وآله لذلك (4)، ويحتمل - أيضا - أن يكون (5) الخبر نبههم (6) على طريقة من الاجتهاد تقتضي (7) إثبات ذلك الحكم، فكان العمل على الاجتهاد، لا بالخبر، وإنما كان للخبر حظ التذكير (8) والايقاظ. فإن قالوا: هذا يقتضي العدول عن المعلوم إلى المجهول، لان رواية الخبر معلومة، وعملهم (9) عنده معلوم أيضا، وما تدعونه من علم بذلك سبق أذكر (10) هذا الخبر مجهول، وكذلك تنبيهه على طريقة من الاجتهاد - أيضا - مجهول، ولا يعدل عن المعلوم إلى المجهول .

- 1ب: - لا. * 2 - ج: اذكروا. 3 - ج: عن. * 4 - ب وج: كذلك. 5 - ج: - يكون - 6 .هذا هو الصحيح، لكن في نسخة الف: ينبههم، وفي نسخة ب: بينهم، وفي ج :نبهتهم 7 - ب وج: يقتضى. * 8 - ب وج: التذكر. 9 - ب: علمهم. 10 - الف - :اذكر، ولعل الاصل (أذكره (*) .(

قلنا: المعلوم (1) رواية الخبر وعملهم عنده، وتعليل هذا العمل بأنه من حيث قامت الحجة عليهم بوجوب العمل (2) بأخبار الآحاد مجهول غير معلوم، وإنما هو وجه (3) مجوز (4) كما أن صرف عملهم إلى الذكر والعلم (5) السابق أو (6 (التنبيه على طريقة من الاجتهاد - أيضا مجهول، ومن باب الجائز، فما فينا إلا من أحال على أمر مجهول جائز كونه كما أنه جائز كون غيره، فكيف رجحتم قولكم على قولنا، والتساوي حاصل بين الوجوه، والشك فرض من فقد الدليل القاطع ؟ .! وليس لهم أن يقولوا: ما يذكرونه يقتضي أنه لا تأثير للخبر، على كل حال، فإما أن يكون حجة في وجوب العمل على ما تدعون، أو يكون مذكرا لسماع تقدم (7) وعلم (8) سبق، أو يكون منبها على طريقة من الاجتهاد، والتأثير (9) حاصل على كل حال .

- 1ب: - المعلوم. * 2 - ج: - العمل. 3 - ب وج: - وجه. * 4 - ب: محرز. 5 - ج :علم. * 6 - الف: و. 7 - ج: يقدم. * 8 - ب: + ما. 9 - ب: التأبير (*) .

ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: أما الرسل والعمال الذي كان ينفذهم (1 (رسول الله صلى الله عليه وآله إلى البلدان، فأول كل (2) شئ كانوا يدعون إليه بلا خلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق النبي صلى الله عليه وآله (3) في (4) نبوته ودعوته، ثم يدعون إلى الشرائع، ومعلوم أن قول الرسل ليس بحجة في توحيد الله وعدله، ولا في العلم بنبوة نبيه (5) صلى الله عليه وآله (6) - فكيف أمر الرسل بالدعاء إلى ما (7) ليس قولهم فيه حجة ؟ ! فإذا (8) قالوا لدعائهم حظ * الانذار والتنبيه على النظر في الحجج والادلة. قلنا :فأجروا الشرائع هذا المجرى، وقولوا: إن هؤلاء الرسل إنما دعوهم إلى الشرائع لا لان قولهم حجة فيها، بل للتنبيه على النظر في إثباتها، والرجوع إلى التواتر وما جرى مجراه في العمل بها، ولا فرق بين الامرين. ويقال لهم لا بد من أن يكون الذين في أطراف الارض قد قامت عليهم الحجة بالعمل بأخبار هؤلاء (9) الرسل (10) حتى يجب (11 (

- 1ج: ينفذتهم. * 2 - ج: - كل. 3 - ب: ع. * 4 - ج: ثم، بجاى في. 5 - ب :بنبوته، بجاى بنبوة نبيه. * 6 - ب وج: ع. 7 - ج: - ما. * 8 - ب: فان. 9 - ج :هاولا. * 10 - ب: الرجل. 11 - ج: تجب (*) .

عليهم العمل بأخبارهم، وليس يجوز أن يعلموا ذلك من جهة هؤلاء الرسل (1(، لان أخبار (2) هؤلاء (3) الرسل أكثر ما يوجبه (4) الظن، وهي غير موجبة للعلم، ووجوب العمل بأقوالهم يجب أن يكون معلوما مقطوعا عليه. فإذا (5) قيل: يعلمون ذلك بالاخبار المتواترة التي ينقلها إليهم الصادر و (6) الوارد. قلنا فأجيزوا (7) أيضا أن يعلموا الشرائع التي (8) يطالبهم بالعمل بها هؤلاء الرسل (9) من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع، و (10) يكون حكم ما تحملوه (11) من الشرع في طريق العمل حكم العلم (12) بأنهم متعبدون بالعمل بأقوالهم، ولن (13) يجدوا بين الامرين فرقا. ويقال لهم (14) فيما تعلقوا به سابعا: هذه الطريقة إنما تدل على جواز ورود التعبد بالعمل بأخبار الآحاد، ولا تدل على ثبوته،

- 1ب: الرجل. * 2 - الف: العمل باخبار. 3 - ج: هاولا. * 4 - ب: توجب. 5 - ج :فان. * 6 - ج: + ان. 7 - ب: فاجبروا، ج: فاخبروا. * 8 - ج: - التى. 9 - الف - :الرسل. * 10 الف: + قد. 11 - الف: يحملونه. * 12 - ج: العمل. 13 - ب لو - 14 * .ب: - لهم (*) .

والجواز لا خلاف بيننا فيه، وإنما الخلاف في الوقوع. فإن قستم (1) قبول خبر الواحد على المفتي بعلة فقهية جامعة بينهما، كان لنا - قبل النظر في صحة هذه العلة - أن نقول (2) لكم: التعبد بالعمل بخبر الواحد عندكم معلوم مقطوع عليه، ولا يجوز إثبات مثله بطريقة الاجتهاد التي لا (3) تقتضي (4) إلا (5 (الظن. وقد فرق بين المفتي والمخبر الواحد بأن المفتي يجب أن يختص بشروط: مثل أن يكون من أهل الاجتهاد، ولا يجب مثل ذلك في الخبر الواحد. والمفتي يخبر عن نفسه، والمخبر الواحد يحكي عن غيره. والمستفتي يخبر في العلماء، وليس كذلك سامع خبر الواحد. والكلام على حمل ذلك على الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمله على قول المفتي، من أنه قياس، والقياس (6) لا يسوغ في مثل هذا الموضع .وقد قال بعض المحصلين من العلماء: أن الشهادة أصل في بابها، فكل فرع منها أصل في بابه، فكما لا يقاس بعضها على بعض، فكذلك (7) لا تقاس (8) الاخبار على الشهادة،

- 1ج: قسهتم. * 2 - ج: يقول. 3 - ب وج: - لا. * 4 - ب وج: يقتضى. 5 - ب وج - :الا. * 6 - ب وج: - والقياس. 7 - ج: وكذلك. * 8 - ب: يقاس (*) .

وكما لم يقس (1) عليها الفتيا، فكذلك (2) لا يقاس خبر الواحد على ذلك، ولو قيس خبر الواحد على الشهادات، لوجب أن يكون العدد فيه مطلوبا، كما أنه مطلوب في الشهادات على (3) كل حال (4). وأما (5) أخبار المعاملات فلا تشبه ما نحن فيه، لانها منقسمة إلى أمرين: أحدهما يلحق بالعقليات (6)، وهو قبول الهدايا، والاذن في دخول الدار (7)، والشرع ورد بإقرار ذلك، لا (8) باستيناف حكم له، ولذلك (9) لم يميز العدل فيه من غيره، ولا البالغ من الصبي، لان المعول في ذلك على غلبة الظن وما يقع في القلب. والقسم الثاني ما يجري مجرى الشرع (10)، من قبول قول الواحد في (11) طهارة الماء ونجاسته وفي القبلة ودخول الوقت، وهذا فرع من فروع خبر الواحد، فلا الاول يجوز أن يجعل (12 (أصلا، لانه عقلي، ولا الثاني، لانه (13) فرع وتابع .

- 1الف: - الاخبار، تا اينجا. * 2 - ج: وكذلك. 3 - ج: في. * 4 - ب: - على كل حال. 5 - الف وب: فاما. * 6 - ب: بالفعليات. 7 - ب: - الدار. * 8 - ج: الا. 9 - ب: - ولذلك، ج: كذلك. * 10 - ب: الشرح. 11 - الف: و. * 12 - ب: تجعله، ج :يجعله. 13 - الف: + خروج (*) .

ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا (1): الضرورة إنما تقود (2) في الحوادث إلى ما هو حجة في نفسه، فدلوا على أن خبر الواحد حجة في الشريعة حتى يرجع (3 (إليه في الحوادث، ومن يخالفكم (4) في هذه المسألة يذهب إلى (5) أنه لا ضرورة به (6) تدعوه إلى خبر الواحد، لانه ما من (7) حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب (8) العلم، وفيهم من يقول إذا فقدنا الدليل رجعنا إلى حكم العقل، فلا ضرورة هيهنا كما تدعون. ويقال لهم فيما تعلقوا به تاسعا: لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية بالتحرز من (9) المضار، كما وجب مثل ذلك في المضار العقلية، لان المضار في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا أن ينبهنا (10) ويدلنا عليها بالادلة القاطعة، فإذا فقدنا ذلك، (11) علمنا أنه لا مضرة دينية، فنحن نأمن أن يكون (12 (

- 1ج: ثانيا. 2 - هذا هو الصحيح، لكن في نسخة الف: تعود، وفي ب: نفوذ وفي ج :يقود. 3 - ب: رجع. * 4 - ب: يخالفيكم. 5 الف: - إلى. * 6 - الف وج: فيه. 7 - ج: لا، بجاى (مامن). 8 - ج: توجب. 9 - ج: عن. * 10 - ب: ينهنا، ج: يبينها. 11 - ب: + و. * 12 - الف: - ان يكون (*) .

فيما أخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه، وليس كذلك المخبر عن سبع (1 (في الطريق، لانا لا (2) نأمن من (3) أن يكون صادقا، وإن لم يجب قيام دلالة على كون السبع فيه، فيجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق .وبعد، فهذه الطريقة توجب (4) عليهم أن يكون الفاسق كالعدل، والمؤمن كالكافر(5) ، وأن يكون المعتبر حصول الظن، من غير اعتبار الشروط التي يوجبونها (6) في خبر الواحد، ولا أحد يقول بذلك. على أن العقول مانعة من الاقدام على ما يجوز المقدم (7) عليه أن يكون (8) مفسدة، فلم صاروا بأن يوجبوا (9) العمل بخبر الواحد تحرزا (10) بأولى ممن قال: إنه لا يحسن الاقدام على ما أخبر (11) به مع تجويز كونه مفسدة. وهذه الطريقة - أيضا - توجب العمل على قول (12) مدعي

- 1ب: مسبغ. * 2 - الف وب: - لا. 3 - الف وب: - من. * 4 - ج: يوجب. 5 - ج :والكافر. * 6 - ب وج: توجبونها. 7 - ب: القدوم. * 8 - ب وج: كونه، بجاى (ان يكون). 9 - ج: توجبوا. * 10 - ب: تحررا. 11 - ب وج: خبر. * 12 - ب وج: قبول (*) .

الرسالة (1) لهذا (2) الضرب من الاحتياط والتحرز. فأما الخبر الذي رووه عن أمير المؤمنين عليه السلام فمخالف لاصولهم لانه (3) تضمن أنه كان يستحلف من يخبره (4)، فإذا حلف، صدقه، وعندهم أن الاستحلاف غير واجب، والتصديق بعد الاستحلاف لا يجوز (5)، لان معنى التصديق هو القطع على صدقه، وخبر الواحد لا يقطع على صدقه، وإن حلف، ثم قال: وحدثني أبو بكر * وصدق أبو بكر، وعندهم أن من يعمل على قوله لعدالته (6) لا يقطع على صدقه، فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون إليه. وقد بينا في الكتاب الشافي - لما تعلق صاحب الكتاب المغني (7 (به - تأويله، وقلنا: إنه (8) غير ممتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام .سمع ما خبره (9) به أبو بكر من النبي صلى الله عليه وآله (10) كما سمعه أبو بكر، فلهذا صدقه. فأما الكلام على أبي علي الجبائي في العمل بقول الاثنين (11)

- 1ب: + و. * 2 - الف: بهذا. 3 - ج: + لا. * 4 - ب: تخبره. 5 - الف: - لا يجوز. * 6 - الف: بعدالته. 7 - ج: المعنى. * 8 - الف: - انه. 9 - ب وج: اخبر - 10 * .ج: ع. 11 - ب وج: اثنين (*) .

والامتناع من العمل بخبر الواحد، فهو جار مجرى الكلام على أصحاب خبر الواحد، لاننا نقول له: من أين علمت أن الصحابة عملت بخبر الاثنين ؟ ! وإنما يرجع في ذلك إلى روايات الآحاد، وما طريقه (1) العلم لا يرجع فيه إلى ما يقتضي غلبة (2) الظن. فإن ادعى ما تقدم ذكره من العلم الضروري على سبيل الجملة، فالكلام على ذلك قد تقدم. ثم إذا سلمنا له هذه الاخبار التي رواها، واعتمد عليها، من خبر الجدة، وأن المغيرة (3) بن شعبة خبر عن (4) النبي صلى الله عليه وآله بأن لها (5) السدس، فلم يعمل أبو بكر بقوله، حتى خبره محمد بن سلمة (6) مثله، فأعطاها السدس، وكما فعله عمر بن الخطاب في امتناعه من قبول قول (7) أبي موسى الاشعري في الاستيذان، حتى جاءه (8) أبو (9) سعيد الخدري، فقبل (10) ذلك، واستدلاله بأن النبي صلى الله عليه وآله

- 1ب وج: طريقة. * 2 - ب: عليه. 3 - ج: مغيرة. * 4 - ج: من. 5 - از اينجا از نسخه ج يك ورق افتاده. 6 - في العدة: مسلمة (ج 1 ص 48 ط تهران). 7 - الف - قول. * 8 - ب: جاه. 9 - ب: بابى. * 10 - ب: + له . (*)

لم يقبل خبر ذي اليدين في الصلوة (1) حتى سأل أبا بكر وعمر (2). وكان لنا أن نقول له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد: ما تنكر (3) أن يكون خبر الثاني أذكر، فوقع العمل على الذكر دون قوله، أو نبه على طريقة (4) من الاجتهاد كان التعويل عليها، حسب ما بيناه في كلامنا المتقدم، ولو لم يذكر الخبر الثاني، أو ينبه (6)، ما عمل به، كما أن ذلك لما لم يحصل عند خبر الواحد، لا يعمل به .وهذا الذي قلناه أشبه بالحال، لان كل من روى عنه أبو علي أنه رد خبر الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع أخر عند خبر الواحد مع عدالته وظهور (7 (أمانته، فعلمنا أنه لم يتوقف لشكه فيه، وإنما توقف إما لمراعاة العدد على ما ادعى أبو علي، أو لانه (8) لم يذكر، أو ينبه على ما قلناه. ولا (9) يجوز أن يكون التوقف لاجل العدد، لانه (10) قد عمل عند خبر الواحد في مواضع شتى، فثبت ما ذكرناه .

- 1الف: - في الصلوة. * 2 - الف: + في الصلوة، بجاى وعمر. 3 - ب: ينكر. * 4 - ب: طريقه. 5 - ب: بنيناه. * 6 - ب: نسبة. 7 - الف: - ظهور. * 8 - ب: انه. 9 - الف: فلا. * 10 - ب: - لانه (*) .

وأما خبر ذي اليدين، فخبر باطل مقطوع على فساده، لانه يتضمن أن ذااليدين قال له - عليه السلام -: (أقصرت الصلاة يا رسول الله (1) أم نسيت) وأنه قال عليه السلام -: (كل ذلك لم يكن)، وهذا كذب لا محالة، لان أحدهما قد كان على قولهم، والكذب بالقول (2) لا يجوز عليه. وكذلك السهو في الصلوة. على أنه يلزم أبا علي - أيضا - أن (3) لا يعمل بخبر الاثنين، لان النبي عليه السلام لم يعمل بخبر ذي اليدين وخبر أبي بكر، حتى انضاف إليهما عمر. فصل اعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الاحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الاصل الذي دللنا على بطلانه، لان الفرع تابع لاصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام (4) على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الاخبار على بعض، وفيما يرد له الخبر أو لا يرد (5 (

- 1ب: - يا رسول الله. * 2 - ب: بالعقول. 3 - ب: أو. * 4 - ب: + على الكلام - 5 .الف: + و (*) .

في تعارض الاخبار، فذلك كله شغل قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى (1) صحة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد. ولا بد من ذكر جملة من أحكام تحمل الاخبار وكيفية القول في ذلك. باب صفة المتحمل للخبر (2) والمتحمل عنه (3) وكيفية ألفاظ الرواية عنه (4) اعلم أن من يذهب (5) إلى وجوب (6) العمل بخبر الواحد في الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب ويتفرع، لانه يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في عدالته وأمانته. فأما من لا (7) يذهب إلى ذلك، ويقول: إن العمل في مخبر الاخبار تابع للعلم بصدق الراوي، فلا فرق عنده بين أن يكون الراوي (8) مؤمنا أو كافرا أو فاسقا، لان العلم بصحة خبره يستند إلى وقوعه على وجه لا يمكن

- 1ب: - لهذه الفروع، تا اينجا. * 2 - ب: - للخبر. 3 - الف: فيه. * 4 - ب :عليه. 5 - الف: ذهب. * 6 - ب: - وجوب. 7 - الف: - لا. * 8 - ب: - الراوى (*) .

أن يكون كذبا، وإذا لم يكن كذبا (1) فلابد (2) من كونه صدقا (3)، على ما بيناه (4) من الكلام على صفة التواتر وشروطه، فلا فرق على هذه الطريقة بين خبر العدل و (5) خبر من ليس كذلك، ولذلك (6) قبلنا أخبار الكفار كالروم ومن جرى مجراهم إذا خبرونا عن بلدانهم، والحوادث الحادثة فيهم، وهذا مما لا شبهة فيه. فأما الراوي للحديث، فلا يجوز أن يروي إلا ما سمعه عمن حدث عنه (7)، أو قرأه (8) عليه، فأقر له به، فإذا سمع الحديث من لفظه، فهو غاية * التحمل، فله أن يقول: (حدثني) و (أخبرني) و (سمعت)، فإذا كان معه غيره جاز أن يقول) :حدثنا) و (أخبرنا) (9). وفي الناس من منع الراوي من لفظ الجمع إذا (10) كان قاطعا على انه ما حدث غيره. وليس ذلك بصحيح، لانه (11) يجوز أن يأتي بلفظ

- 1الف: - وإذا لم يكن كذبا. * 2 - الف: بل لابد. 3 - ب: - صدقا. * 4 - ب :بينا. 5 - ب: أو. * 6 - ب: كذلك. 7 - ب: - عنه. * 8 - الف: قرائه. 9 - ب :فاخبرنا. * 10 - الف: ان. 11 - ب: + لا (*) .

الجمع على سبيل التعظيم والتفخيم، وإن أراد نفسه، كأن (1) يقول الملك :)فعلنا) و (صنعنا). وأجاز كل من صنف في (2) أصول الفقه أن يقول من قرأ الحديث على غيره، ثم قرره عليه، فأقربه على ما قرأه عليه، أن يقول: (حدثني) و) أخبرني)، وأجروه مجرى أن يسمعه من لفظه. و منهم من منع من أن يقول: (سمعت فلانا يحدث بكذا). والصحيح أنه إذا قرأه عليه، وأقر له به، أنه يجوز أن يعمل به إذا كان ممن يذهب إلى العمل بخبر الواحد و (3) يعلم أنه حديثه، وأنه سمعه لاقراره له بذلك، ولا يجوز أن يقول: (حدثني) ولا (أخبرني)، كما لا يجوز أن يقول: (سمعت)، لان معنى (حدثني) و (أخبرني) أنه نقل حديثا وخبرا عن ذلك، وهذا كذب محض. وكيف يمتنع (سمعت) ولا يمتنع (حدثني) و (أخبرني)، ومن خبر وحدث لابد أن يكون سامعا والمحدث مسمعا ؟ !. ومعولهم في ذلك على أن يقولوا: قراءته (4 (عليه وإقراره له به

- 1ب: كما. * 2 - الف: - في. 3 - ب: - و. 4 - هذا هو الصحيح، لكن المكتوب في نسختي الف وب بهذا الشكل (قراته (*) .(

يجري مجرى الحديث والاخبار، ويحل محل أن يسمعه من لفظه، لانه لا فرق بين أن يتلفظ البايع بالبيع وقبض الثمن وضمان الدرك المكتوب في الصحيفة، ويسمع ذلك من لفظه، وبين أن يقرأ عليه الصحيفة، و (1) يقرره عليها، ويشهد على نفسه بذلك. ولا فرق بين أن يقول الرجل لغيره: (هذا كتابي)، وبين أن يقول له غيره) :هذا كتابك) فيقول: (نعم)، لانه في الحالين (2) يجوز (3) أن يحكى ذلك عنه، وإنما كان كذلك، لان الجواب ينضم (4) إلى السؤال فيصير كأنهما من جهته على سبيل (5) الابتداء. والجواب عن ذلك أن قراءته (6) عليه وإقراره له به لا يقتضيان أن يكذب، فيقول: (حدثني) ولم يحدثه، أو (7) (أخبرني) ولم يخبره، كما لا يقتضيان أن يقول: (سمعت منه (8))، وإنما يقتضي ذلك الثقة بأنه حديثه وسماعه وروايته. وقد رضينا بالمثال الذي ذكروه (9) في التقرير على الصحيفة، لان الشاهد إذا قرره على ما فيها

- 1ب: أو. * 2 - ب: الحالتين. 3 - الف: - يجوز. * 4 - الف: ينظم. 5 - ب - :سبيل. * 6 - راجع ذيل الصحيفة الماضية رقم (4). 7 - الف: و. * 8 - ب: - منه - 9 .الف: ذكرتموه (*) .

فأقر (1) له يحسن أن يشهد على إقراره بما فيها، ويجري الاعتراف بها مجرى أن ينطق بها في وجوب الشهادة عليه بذلك والحكم به، إلا أنا قد علمنا كلنا أنه لا يحسن أن يقول: (حدثني بما فيها) أو (سمعت لفظه بها)، وإنما (2) يشهد على إقراره واعترافه، فعروض ذلك إذا قرئ على المحدث (3) الحديث واقر له به أن يقول الحاكي: (اعترف لي بأنه سمعه ورواه على ما قرأته)، ولا يتجاوز ذلك (4 (إلى أن يقول: (حدثني) و (أخبرني)، كما لا يتجاوزه إلى أن يقول: (سمعت). ولو قال الشاهد الذى قد اعترف عنده بصحة ما في الكتاب وأشهده على نفسه به: (سمعت لفظه بالايجاب والقبول)، لكان كاذبا. فإن قيل أ (5) فتجوزون (6) إذا قرأ الحديث عليه واعترف له به أن يقول: (روى لي) أو (حكى). قلنا: (روى) أضعف من) حدثني) و (أخبرني)، و (حكى (

- 1ب: واقر. * 2 - ب: - وانما. 3 - الف: محدث. 4 - ب: - ذلك. 5 - ب وج: - أ - 6 * .ب: فتخيرون، ج: فتجيزون (*) .

جار مجرى (حدثني)، وهو إذا اعترف له بالحديث كأنه راو وحاك (1) ومخبر، واللفظ لا يطلق على سبيل التشبيه والمجاز. وقد علمنا أنه إذا أقر له به واعترف بصحته فكأنه (2) سمعه من لفظه، وأجمعنا على أنه لا يطلق (سمعت) فكذلك)حدثني) و (أخبرني). فأما قول بعضهم: يجب أن يقول: (حدثني (3) قراءة (4 (عليه) حتى يزول الابهام، ويعلم أن لفظة (حدثني) ليست على ظاهرها، فمناقضة، لان قوله: (حدثني) يقتضي أنه سمعه من لفظه، وأدرك (5) نطقه به، وقوله: (قراءة عليه) (6) يقتضي نقض (7) ذلك، فكأنه نفي ما أثبت. فأما القول في المناولة والمكاتبة والاجازة، فهو على ما نبين (8). أما المناولة فهو أن يشافه المحدث غيره، ويقول له في كتاب

- 1الف: رواه حاكى، ج: حاكى. * 2 - ب وج: وكانه. 3 - الف: - حدثنى. * 4 - ب وج: قراة. 5 - ب: فادرك. * 6 - الف: + لا. 7 - الف: - نقض. * 8 - ب وج: تبين (*) .

أشار إليه: (هذا الكتاب سماعي من فلان)، فجرى ذلك مجرى أن يقرأه عليه ويعترف (1) له به (2) في علمه بأنه حديثه وسماعه، فإن كان ممن يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد، عمل به، ولايجوز أن يقول: (حدثنى) ولا (أخبرني) ولا (سمعت (كمالا يقول فيما هو أقوى من المناولة، وهو أن يقرأ ذلك عليه، ويعترف له به .والمناولة أقوى من المكاتبة، لان المكاتبة هو أن يكتب إليه و (3) هو غائب عنه إن الذى صح من الكتاب الفلاني هو سماعي. فأما (4) الاجازة، فلا حكم لها، لان ما للمتحمل أن يرويه، له ذلك أجازه له أو لم يجزه، وما ليس له أن يرويه، محرم عليه مع الاجازة وفقدها. وليس لاحد أن يجرى الاجازة مجرى الشهادة على الشهادة، في أنها تفتقر (5) إلى أن يحملها * شاهد الاصل لشاهد الفرع، وذلك أن الرواية بلا خلاف لا يحتاج فيها إلى ذلك وأن الراوى يروى مما سمعه وإن لم يحمله، والرواية تجرى (6) مجرى شهود الاصل في أنهم يشهدون وإن لم يحملوا .وأما من يفصل في

- 1الف: يعتر. * 2 - ب: - به. 3 - الف: - و. * 4 - ب: واما. 5 - ج: يفتقر - 6 * .ج: يجرى (*) .

الاجازة بين (حدثني) و (أخبرني)، فغير مصيب، لان كل لفظ من ذلك كذب، لان المخبر ما خبر، كما أنه ما حدث، وأكثر ما يمكن أن يدعى أن تعارف اصحاب الحديث (1) أثر في أن الاجازة جارية مجرى أن يقول في كتاب بعينه: (هذا حديثي وسماعي (فيجوز العمل به عند من عمل بأخبار الآحاد أو الفتوى أو الحكم فأما أن يروي فيقول: (أخبرني) أو (حدثني) فذلك كذب. باب الكلام في الافعال فصل في ذكر حد الفعل والتنبيه على جملة من مهم أحكامه اعلم أن حد الفعل هو ما وجد بعد أن كان مقدورا، وينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يكون لاصفة له زائدة على حدوثه، نحو كلام النائم، ولا (2) يوصف هذا القسم بحسن ولا قبح .

- 1الف: - اصحاب الحديث. * 2 - ب: + من (*) .

والقسم الآخر أن يكون له صفة تزيد على (1) حدوثه. وينقسم إلى فعل الملجأ (2) المخلى: فما يقع مع الالجاء لا (3) مدح يستحق به، ولا (3) ذم. وأفعال المخلى تنقسم إلي قسمين: قبيح وحسن: فالقبيح ما (4) من شأنه أن يستحق فاعله - مع العلم به والتخلية (5) - الذم. والحسن ما لا يستحق به فاعله الذم (6 .(والحسن خمسة اقسام: أولها أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه، ولا يتعلق به مدح ولا ذم، وهذا هو المباح في المعنى، ولكنه لا يسمى بهذا الاسم إلا إذا أعلم (7) فاعله بذلك، أو دل عليه. وثانيها أن يحصل للفعل (8) صفة زائدة على الحسن، ويستحق

- 1ج: عما. * 2 - الف وب: الملجى. 3 - ب: الا. * 4 - الف: - ما. 5 - ب: - مع العلم به والتخلية. * 6 - ب: - والحسن، تا اينجا. 7 - النسخ كلها (علم) بلا همزة، لكن الصحيح - بقرينة قيد الاعلام في القسم الثاني - (اعلم) بصيغة الماضي المجهول من باب الافعال، ويشهد بذلك ما في العدة، فراجع (ج 2 ص 216 ط تهران). 8 - ب: الفعل (*) .

فاعله المدح بفعله، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله، ويوصف هذا القسم بأنه ندب و (1) مستحب ومرغب فيه مع الدلالة والاعلام على ما تقدم. وثالثها أن يكون على الصفة التي ذكرناها، وهو - مع ذلك - نفع موصل إلى غير فاعله على وجه مخصوص، ويوصف بأنه (2) تفضل وإحسان وإنعام، ويستحق فاعله به الشكر مع المدح .ورابعها ما يستحق الذم من لم يفعله ولا ما يقوم مقامه، فيوصف بأنه واجب مخير فيه، نحو قضاء الدين، لانه مخير في قضائه من أي ماله شاء، ورد (3) الوديعة وإن تعين فهو مخير أيضا - في ردها بأي يد شاء، ونحو الكفارات الثلث في اليمين. وخامسها ما (4) يستحق الذم بأن لا يفعله بعينه، فيوصف بأنه واجب مضيق، نحو رد الوديعة (5) بعينها، وإعادة عين ما تناوله الغصب. وينقسم الواجب قسمة أخرى،

- 1الف: - و. * 2 - ب: - بانه. 3 - ج: رود. * 4 - الف وج: ما. 5 - ب وج :وديعة (*) .

فما يختص كل شخص من غير أن ينوب فعل غيره (1) فيه منابه فهو الموصوف بأنه من فروض الاعيان، كالصلوة والصيام (2) وأكثر العبادات. وما ينوب فيه فعل الغير، ويسقط معه الفرض هو الموصوف بأنه من فروض الكفايات، نحو الصلوة على الموتى والجهاد. وليس بواجب في كل فعل أن يكون إما قبيحا أو حسنا، لان ذلك لو وجب لكان المقتضي له مجرد الحدوث، وهذا (3) يقتضي قبح كل محدث (4) أو حسن كل محدث (5)، وليس التعري من الحسن والقبح (6) كتعري المعلوم من وجود وعدم، وتعري الموجود من حدوث وقدم، لان ذلك نفي وإثبات متقابل لا واسطة بينهما، والحسن والقبح إشارة إلى حكمين. ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح (7) كلام النائم، وحركة أعضائه (8) التي لا تتعداه، لان الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلها،

- 1ب: - غيره. * 2 - الف: كالصيام والصلوة. 3 - الف: + لا. * 4 - ج: محدوث - 5 .الف وب: - أو حسن كل محدث. 6 - ب وج: القبح والحسن. 7 - ج: القبح. 8 - ج - :اعضائه (*) .

وكذلك حركته التى لا تتعداه (1) إنما يكون لها حكم مع ضرب من القصد . ولطمة النائم غيره قبيحة (2) وظلم، لان حقيقة الظلم ثابتة فيها (3)، ولو حرك يده على جرب غيره، فالتذ صاحب الجرب بذلك، لكان فعله حسنا، من حيث كان نفعا، وإن لم يكن به منعما، لافتقار النعمة إلى القصد، غير أن النائم ومن جرى مجراه لا يستحق على القبيح ذما، ولا على الحسن مدحا، لان استحقاق ذلك مشروط بالقصد والتمكن من التحرز. واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضع، و (4) قد بسطناه في كتاب الذخيرة وفيما خرج من كتاب (5) الملخص. فإن قيل: كيف جعلتم فعل الساهي لاحكم له، والفقهاء يوجبون جبر السهو في الصلوة بالسجود، ولو انقلب النائم على إناء غيره، فكسره، لوجب الضمان، ولو قتل المحرم صيدا سهوا(6) ، لوجب الضمان، وإذا قتل خطأ، فقد تجب (7) الدية

- 1ج: - لان الكلام، تا اينجا. * 2 - الف: غير قبيحة، بجر قبيحة. 3 - ج :فيهما. * 4 - ج: - و. 5 - ب وج: الكتاب. * 6 - الف: - سهوا. 7 - ج: فهو يجب (*) .

مرة عليه، ومرة على العاقلة ؟ !. قلنا: أما السجود لجبر (1) السهو في الصلوة، فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة، لا أنه (2) يرجع عليه. وإنما نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا تتعداه (3) القبح والحسن، فأما إذا أضر بغيره (4) في حال نومه، فلفعله حكم القبح، وإن كان لا ذم عليه (5)، كما لا يذم الصبي والبهيمة، لان إمكان التحرز مفقود، وليس يمتنع أن يتعلق بذلك وجوب الضمان شرعا، * لانه لا نسبة بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم. وعلى هذا الوجه لزم العاقلة الدية بالشرع، وإن لم يكن من جهتهم فعل لا (6) قبيح ولا حسن، وإنما صار القتل (7) المخصوص سببا شرعيا لوجوب ذلك عليهم. فأما وصف الفعل القبيح بأنه محظور (8) ومكروه، فالمتكلمون يصفون بذلك كل قبيح وقع منا، ومن يقول بالاجتهاد منهم

- 1ب وج: لجبران. * 2 - ب: انه لا. 3 - ج: يتعداه. * 4 - ج: اختر يغير. 5 - ب: لادم عليه السلام. * 6 - ب: الا. 7 - الف: الفعل. * 8 - الف: محضور (*) .

ربما يشترط، فيقول: ممن يؤديه اجتهاده إلى تحريمه، فأما الفقهاء، فإنهم يصفون بالتحريم والحظر (1) ما دل على قبحه دلالة قاطعة، وما طريقه الاجتهاد قالوا: مكروه، ولم يطلقوا (2) الحظر والتحريم فيه، وما تزول الشبهة فيه يقولون: إنه حلال طلق، وما يعترض فيه شبهة (3) يقولون: لا بأس به. فصل في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الافعال اعلم أنه ليس المراد بقولنا في هذا الباب) :إن القبيح (4) أو (5) الحسن يصح من الفاعل) القدرة (6)، لانا إذا أردنا القدرة فلا اختصاص، وإنما نريد (7) التجويز والشك. ويمضي في الكتب أنه لا قادر إلا ويصح منه الحسن على مراتبه، وليس الامر على ذلك، لان الكفار الذين يستحقون العقاب الدائم لا يجوز أن يقع منهم طاعة يستحقون بها الثواب

- 1الف: الحضر. * 2 - ج: يطلق. 3 - ب: - شبهة. * 4 - ب وج: القبح. 5 - الف :و. * 6 - ب: لقدره. 7 - ج: يزيد (*) .

الدائم، مع قولنا بنفي (1) الاحباط، و (2) إنما يجيز ذلك من ذهب إلى الاحباط (3). فأما القبيح (4)، فتختلف (5) أحوال الفاعلين فيه، فالقديم (6 (تعالى لا يجوز أن يفعل قبيحا، لعلمه بقبحه، واستغنائه عنه، وقد دللنا على ذلك في كتاب الملخص، والذخيرة. والانبياء عليهم السلام لا يجوز أن يقع منهم شئ من القبائح لا قبل (7) النبوة ولا بعدها، وقد دللنا على ذلك في الذخيره، وكتاب تنزيه الانبياء. والائمة عليهم السلام - لا يجوز (8) - أيضا - وقوع شئ من القبائح منهم، لما دللنا عليه في كتب (9) الامامة (10). وأما الملائكة، فالرسل منهم لا يجوز عليهم فعل القبيح، ولا دليل يدل على أن جميعهم بهذه الصفة، لان قوله تعالى -: (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) (11 (لا دليل يوجب القطع على عمومه (12 (

- 1ب: ينحو. * 2 - ج: - و. 3 - ب: - وانما، تا اينجا. * 4 - الف: القبح. 5 - ب وج: فيختلف. * 6 - ب، والقديم. 7 - ج: قتل. * 8 - ب: + عليهم. 9 - الف :كتاب. * 10 - ج: الامامية. 11 - الف: + و. * 12 - ب وج: عمومهم (*) .

في جماعتهم، أو (1) في جميع أفعالهم. ومن عدا من ذكرناه يجوز أن يفعل القبائح لفقد الدلالة على عصمته. فصل في أن العقل لا يوجب اتباع النبي - عليه السلام - في أفعاله اعلم أن العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح، ولا مكلفين إلا ويصح أن يختلفا في مصالحهما (2)، فتختلف (3) عبادتهما، كالطاهر والحائض، والمقيم والمسافر، والغني والفقير، وإذا ثبت ذلك، (4) جاز أن يختص النبي صلى الله عليه وآله بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة، ولا نتعبد (5) بها .وليس لاحد أن يلزمنا تجويز مخالفة تكليف (6) النبي صلى الله عليه وآله (7 (لنا (8) في العقليات، كما جاز في الشرعيات، لان

- 1ب: و. * 2 - ب: - مصالحما. 3 - ب وج: فيختلف. * 4 - ج: + وجب. 5 - ب :يتعبد. * 6 - ب: - تكليف. 7 - ج: ع. * 8 - الف: - لنا (*) .

العقليات (1) على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الافعال، فأحوال المكلفين لا يجوز أن تفترق (2) فيه، نحو قبح الظلم، ووجوب شكر (3) النعمة، والانصاف . والثاني يجب لكونه لطفا، ووجه كونه لطفا يرجع إليه ويعلم بالعقل متميزا، نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى (4)، فهذا (5) أيضا يجب التساوي فيه. وأما الشرعيات، فهي ألطاف ومصالح، ولا يعلم كونها كذلك إلا بالسمع، فجاز افتراق (7) أحوال المكلفين فيها بحسب دلالة السمع، ولهذا جاز النسخ في هذا الوجه دون الاول، وافتراق أحوالنا فيه، وإذا جاز افتراقهم في تكليف ذلك، جاز في (8 (النبي صلى الله عليه وآله (9) وليس يمتنع (10) أن ترد العبادة بمخالفة النبي صلى الله عليه وآله في جميع أفعاله، و (11) لا يقتضي ذلك التنفير، كما اختص بعبادات كثيرة دوننا، ولم يوجب ذلك التنفير عن

- 1ب: - كما جاز، تا اينجا. * 2 - ب وج: يفترق. 3 - ج: الشكر. * 4 - الف - :تعالى. 5 - الف: فهو. * 6 - ب وج: فاما. 7 - ج: اختراق. * 8 - ج: - في. 9 - الف: ع. * 10 - ب وج: يمنع. 11 - ج: - و (*) .

قبول قوله. فإن قيل: إذا جاز في فعله أن يكون مقصورا عليه، فجوزوا (1) في قوله مثل ذلك. قلنا: هذا جائز في القول والفعل معا (2) لانه لا يمتنع فيما يؤديه من الامر والنهي والحظر والاباحة أن يختص بنا، وإنما يعلم (3) تعديه إليه بدليل. وليس يجري تجويز مخالفته في الفعل مجرى القول، لان النبي صلى الله عليه وآله إنما بعث لتعريفنا مصالحنا، وذلك لا يكون إلا بالاداء الذي هو القول، ونفي اتباع قوله ينقض (4) الغرض في بعثته. فصل في معنى التأسي بالنبي صلى الله عليه وآله (5) الواجب أن نعتبر (6) في التأسي شرطين: أحدهما صورة الفعل، والآخر الوجه الذي يقع عليه. و (7) إنما اعتبرنا الصورة، لان

- 1ج: فيجوزوا. * 2 - الف: - معا. 3 - الف: تعلم. * 4 - ج: ينتقض. 5 - الف :عليه السلام. * 6 - ب: يعتبر. 7 - ب: - و (*) .

الصائم (1) لا يكون متأسيا بالمصلي، لاختلاف الصورة (2)، لان الصلوة تخالفه (3) في الصورة، ولو أنه - عليه السلام - أخذ من غيره دراهم عن زكوة، لم يكن الآخذ منه الدراهم على وجه القرض أو (4) الغصب متأسيا به، لاختلاف الوجه. و (5) لا يمتنع عقلا وفرضا أن يتعبدنا الله تعالى بأن (6) نفعل (7 (وجوبا مثل كل شئ يفعله (8) عليه السلام غير أن ذلك لا يكون تأسيا به، لانه عليه السلام (9) إذا فعله (10 (على وجه الندب أو الاباحة، ففعلناه على وجه (11) الوجوب، لم نكن (12) متأسين به. فإن قيل: ألا شرطتم في التأسي - مضافا إلى ما ذكرتموه - الوقت، والمكان وقدر الافعال، في كثرة (13)، وقلة، وطول، وقصر، وأسباب الافعال، وإن لم تكن وجوها، كإزالة النجاسة * لاجل الصلوة ؟ .!

- 1ج: الصيام. * 2 - ب: - لان الصائم، تا اينجا. 3 - الف: مخالفة، ج :يخالفه. * 4 - ب: و. 5 - الف: - و. * 6 - الف: - يتعبدنا، تا اينجا. 7 - الف :تفعل. * 8 - ج: نفعله. 9 - ب وج: - عليه السلام. * 10 - ب وج: + عليه السلام - 11 .ب وج: جهة. * 12 - ج: يكن. 13 - ج: كثيرة (*) .

قلنا: أما الوقت والمكان، فقد كان يجب اعتبارهما لولا الاجماع على ترك اعتبارهما. وهذا أولى من جواب من أجاب عن ذلك بأن اعتبارهما (1) ينقض التأسي، وأنه لا يجوز أن يعتبر في التأسي ما يبطله. وإنما فسد هذا الجواب، لان المكان يمكن أن يفعل فيه بعينه، والوقت وإن لم يمكن (2) أن يفعل فيه بعينه، ففي نظيره (3) ومثله، كما أنا ليس (4) نتأسي في صورة الفعل إلا بأن نفعل (5 (مثلها، لا تلك بعينها. فأما مقادير الافعال، فإنها على ضربين: فما لا يمكن ضبطه وتمييزه (6) لا اعتبار به، وما أمكن ذلك فيه دخل تحت قولنا (صورة الفعل). وأما سبب الفعل، فإن قولنا (الوجه الذي وقع عليه) يقتضيه، لان ذلك يقتضي النية والقصد والغرض، والسبب - أيضا - داخل فيه، وكما أن من وجوه الافعال الوجوب والندب والحظر والاباحة، كذلك من وجوهها (7) المعاني التي

- 1ج: - لولا الاجماع، تا اينجا. 2 - الف وج: يكن. * 3 - الف: نضيره. 4 - ظ :لسنا. * 5 - ب: تفعل. 6 - الف وج: تميزه. * 7 - ب: وجوه (*) .

لها (1) تفعل، نحو أن يسجد للسهو، ويرجم (2) للزنا، ويتطهر (3) للصلوة . فأما موافقته عليه السلام في الفعل (4)، فالاشبه أن يراد بها (5) المساواة في الصورة والوجه الذي يقع عليه، ولهذا لا (6) يكون من أخذ من غيره خمسة دراهم على غير وجه الزكوة موافقا له عليه السلام إذا أخذ هذا المبلغ على وجه الزكوة. فأما المخالفة فقد تكون (7) في القول والفعل معا (8)، أما (9) في القول، فبأن يوجب على بالقول ما لا أفعله، والمخالفة (10) في الفعل أن يقوم الدليل على وجوب التأسي به فلا يتأسى لا (11) في صورة ولا في وجه، وقد (12 (يكون (13) - أيضا - في الاخلال بالصورة أو الوجه على انفراد. فأما الاقتداء بإمام الصلوة، ففي الفقهاء من اعتبر فيه (14) ما ذكرناه من التأسي، فلم يجوز (1) اقتداء المفترض

- 1الف: بها. * 2 - ج: ترجم. 3 - ج: تطهر. * 4 - ب: بالفعل. 5 - ب: به. * 6 - ب: - لا. 7 - ج: يكون. * 8 - ب: - معا. 9 - ب وج: فاما. * 10 - ج: المخالف - 11 .ج: الا. * 12 - الف: فقد. 13 - ظ: تكون. * 14 - الف: - فيه. * 15 - ب + :فيه (*) .

بالمتنفل (1)، والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه. فصل في أن السمع قد دل على وجوب التأسي به عليه السلام في جميع أفعاله إلا ما خص به اعلم أنه لا خلاف بين الامة في الرجوع إلى أفعاله عليه السلام في أحكام الحوادث، كالرجوع إلى أقواله، فيجب أن يكون كل واحد من الامرين حجة، والمعتمد إنما هو على هذا الاجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه، دون الاخبار المروية في هذا الباب، فهي مع الكثرة أخبار (2) آحاد. وقد يجوز أن يستدل على ذلك بقوله (3) تعالى -: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وبقوله تعالى -: (فاتبعوه). واعلم أن التأسي به عليه السلام إنما يكون فيما يعلم حكمه بفعله، دون ما لم يكن له هذا الحكم .وإذا فعل عليه السلام فعلا على جهة الامتثال، فحكمنا (4) فيه كحكمه (5(، وماله فعله هو الذي

- 1الف: بالمفصل، ب: بالمنتفل. * 2 - الف: - اخبار. 3 - ج: بقول الله. * 4 - الف: وحكمنا. 5 - ج: محكنا فيه حكمة (*) .

له (1) نفعله (2)، فلا تأسي به عليه السلام في ذلك، كما أنا لا نتأسى به في العقليات لهذه العلة وما يفعله ابتداء شرع، ففعله (3) هو الحجة فيه، فالتأسي به عليه السلام في ذلك (4). فأما ما (5) يفعله عليه السلام بيانا لمجمل، فله شبهان، لانه من حيث كان إمتثالا (6) لدليل سابق، يشبه (7) ما يفعله إمتثالا (6)، ومن حيث تضمن بيان صفات وكيفيات لهذه العبادات، كالصلوة والطهارة وغيرهما، جرى (8) مجرى ابتداء الشرع، فالتأسي به إنما هو في الكيفية والصفة اللتين فعله عليه السلام - هو الحجة فيهما. هذا كله فيما يفعله عليه السلام على جهة العبادة، أو ما يجري مجراها. وأما المباحات التي تخصه (9 (عليه السلام - كالاكل والنوم، فخارج من هذا الباب. فأما صغائر الذنوب، فإنا لا نجوزها على الانبياء عليهم السلام فلا نحتاج (11) إلى استثنائها، كما يحتاج إلى ذلك من جوز الصغائر عليهم (12 .(

- 1الف: - له. * 2 - الف: يفعله. 3 - ب وج: فعله. * 4 - الف: + صحيح. 5 - ج - :ما. * 6 - الف: امثالا. 7 - الف: بسنه. * 8 - ب: اجرى. 9 - ب وج: يخصه - 10 * .ب: عن. 11 - ج: يحتاج. 12 - ج: + السلام (*) .

فصل في هل أفعاله - عليه السلام - على الوجوب أم لا. اختلف الناس في ذلك :فقال مالك: إن أفعاله - عليه السلام - على الوجوب، وذهب إلى ذلك بعض (1 (أصحاب الشافعي، وقال قوم: هي على (2) الاباحة، وآخرون: إنها على الندب، وآخرون قالوا: هي موقوفة على الدليل. والصحيح أن كل شئ انقسمت أحكامه، فلا يجوز أن نجيب (3) عنه بحكم (4) واحد، وأفعاله عليه السلام (5) كأقواله في الانقسام، فكما لا يجوز أن (6) نقول في أقواله: إنها (7) على وجوب أو ندب للانقسام، فكذلك أفعاله، وإذا انقسمت أفعاله عليه السلام إلى ما هو بيان وحكم البيان (8) حكم المبين في وجوب أو (9) ندب أو غيرهما، وإن كان امتثالا، فبحسب الدليل الممتثل (10)، وإن

- 1ب: - بعض. * 2 - ب: - على. 3 - الف: يبحث. * 4 - ب: عند تحكم. 5 - الف - :ع. * 6 - ب وج: - يجوزان. 7 - ب: انما. * 8 - ج: + و. 9 - ب: و. * 10 - الف :الممثل (*) .

كان ابتداء شرع، فهو - أيضا - ينقسم (1) إلى وجوب وندب وإباحة بحسب ما يمكن فيه من التأسي، فبان أن الامر على ما ذكرناه. دليل آخر: ومما يدل على أن أفعاله عليه السلام ليست على الوجوب، أنا قد بينا قبل هذا الفصل أن الفعل لا يقتضي ذلك، وسنبين (2) أن أدلة السمع أيضا (3) لا تقتضيه (4)، فيجب نفي كونها على الوجوب. دليل آخر: وأيضا فإنه لا خلاف في أنا قد (5) تعبدنا بالتأسي به عليه السلام فالقول بأن أفعاله (6) كلها على الوجوب ينقض ذلك لان في أفعاله الواجب والندب والمباح، فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم طريقة التأسي. فإن قيل :إذا لم نعلم إلا مجرد الفعل، كان على الوجوب، وإذا علمنا وجهه، لزمت طريقة التأسي. قلنا: هذا القول ينقض وجوب التأسي والاتباع، لان مجرد

- 1ب: فينقسم. * 2 - الف: + ايضا. 3 - الف: - ايضا. * 4 - ب وج: يقتضيه. 5 - الف: - اناقد. * 6 - ج: افعالها (*) .

الفعل إذا (1) علمناه (2) فلزمنا (3) التأسي به، لم يجز أن يلزمنا الوجوب على كل حال، مع أن التأسي مشروط باعتبار الوجوه. دليل آخر: وأيضا فإن ظاهر فعله - عليه السلام إذا كنا لا نعلم به (4) وجوبه عليه، فبأن لا نعلم وجوبه علينا أولى. ويفارق القول الذي به نعلم وجوبه علينا دونه، لان القول أمر لنا ومختص بنا دونه، وليس كذلك الفعل، لانا نتبعه فيه. وإنما قلنا: إنه لو وجب علينا لوجب عليه، لانه لو دل (5) على وجوبه علينا، للزمه عليه السلام إظهار ذلك بالفعل، أو به وبالقول على جهة التخيير، فكان (6) لابد من وجوبه عليه، ليصح كونه دلالة على وجوبه علينا. فإن جعلوا فعله عليه السلام سببا أو أمارة للوجوب علينا فلا يلزم أن يكون واجبا عليه، فهذا يخالف طريقتهم، لانه لا فرق في ذلك بينه عليه السلام وبين غيره، ولا تأثير لكونه نبيا في ذلك، وهم يجعلون لكونه عليه السلام كذلك تأثيرا. دليل آخر: وأيضا فإن فعله عليه السلام الشئ ليس بمستمر،

- 1الف: إذ. * 2 - الف: عملناه، ج: علمنا. 3 - ب: يلزمنا. * 4 - ب: - به. 5 - ج: + عليه. * 6 - ب وج: وكان . (*)

[581]

لانه قد يتركه في حالة، كما يفعله في أخرى (1) ولم نعن بالترك هيهنا أن لا يفعله، بل عنينا به ضد الفعل الاول على وجه يظهر ويتميز، وإذا صحت هذه الجملة، لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله بأولى من سقوطه ووجوب تركه، لانه قد (2) تركه. فإن قالوا: تركه عليه السلام الفعل يجري (3) مجرى تركه الامر، في أنه لا يؤثر في دلالة الوجوب. قلنا: الفرق بين الامرين أن الوجه الذي يدل عليه الامر لا يقدح فيه ترك الامر، والوجه الذي يدل عليه الفعل يقدح فيه الترك المخصوص، و (4) يجري مجرى أمره ونهيه عن الشئ الواحد على وجه واحد في أنه لا يستقر للامر (5) ولا للنهي (6) دلالة. وقد تعلق من ذهب إلى أن أفعاله عليه السلام على الوجوب بأشياء: أولها أن كونه نبيا ومتبعا يقتضي نفي (7) ما ينفر عنه ومخالفته في أفعاله تنفر (8) عن القبول عنه (9 (

- 1ب وج: الاخرى. * 2 - ب وج: - قد. 3 - ب: بمجرى. * 4 - ج: - و. 5 - ب :الامر. * 6 - ج: النهى. 7 - ب وج: - نفى. * 8 - ج: ينفر. 9 - الف منه (*) .

[582]

وثانيها قوله تعالى -: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) فإن (1) هذه اللفظة تقع (2) على الفعل والقول جميعا فنحملها (3) عليهما. وثالثها قوله تعالى -: (فاتبعوه) وأن أمره يقتضي الوجوب. ورابعها قوله سبحانه -: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) فإن (4) ذلك يقتضي وجوب التأسي ولزومه. وخامسها قول بعضهم: إن الفعل أوكد من القول، بدلالة أنه عليه السلام كان (5) إذا أراد تحقيق أمر (6)، فزع (7) فيه إلى الفعل، فبأن يكون (8) على الوجوب أولى .وسادسها أن الوجوب أعلى مراتب الفعل، فإذا عدمنا (9) الدليل على صفة فعله، وعلى أي وجه (10) وقع، فيجب أن نحمله على الوجه الذي هو أعلى مراتبه .

- 1ب وج: وان. * 2 - ج: يقع. 3 - ج: فتحملها، بتشديد الميم. * 4 - الف وج :وان. 5 - الف: - كان. * 6 - الف: امره. 7 - ب: يفرع، ج: فرع. * 8 - ب وج + :الفعل. 9 - ب: قدمنا. * 10 - ب: + كان (*) .

[583]

فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا: قد بينا (1) أنه لا تنفير (2) في سقوط وجوب مثل ما يفعله علينا، فإن كونه نبيا لا يقتضي ذلك ولا يوجبه (3)، فلا معنى لاعادته. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: هذه الآية بأن تكون (4) دلالة لنا عليهم أولى، لان التحذير من المخالفة يقتضي إيجاب الموافقة، والموافقة في الفعل قد بينا أنها تقتضي (5) أن نفعله (6) على الوجه الذي فعله عليه السلام عليه، وهذا يبطل الحكم بأن جميع أفعاله على الوجوب. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: هذه الآية قد بينا أنها توجب التأسي به عليه السلام، وأن التأسي لا بد فيه من اعتبار وجه الفعل، وما يفعله عليه السلام ندبا لا نكون (7) متبعين (8 (له فيه بأن نفعله واجبا، بل نكون مخالفين له، فالآية دليل لنا على هذا الترتيب. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: (9) هذه الآية أيضا تدل على

- 1الف: - قد بينا. * 2 - ج: يتغير. 3 - ج: توجد. * 4 - ج يكون. 5 - ب وج :يقتضى. * 6 - ب وج: يفعله. 7 - ب وج: يكون. * 8 - ب وج: متعين 9 - ج: + و (*) .

صحة ما ذهبنا إليه، والكلام على الآيتين واحد (1) في اعتبار شرط التأسي فيهما (2)، فبطل تعلق مخالفينا بها. ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا: إن الامر يقتضي كونه عليه السلام مريدا منا الفعل (3) المأمور به، والفعل لا يقتضي ذلك، فكيف يكون آكد منه فيما نحن بسبيله ؟ !، وإنما يتحقق الامر ويتأكد بالفعل إذا تعقبه، فأما إذا انفرد الفعل عن الامر، فالامر منفردا، أوكد منه .ثم نرجع (4) إلى القانون: فنقول: كيف نفعل (5) على جهة الوجوب ما يجوز أن يكون فعله عليه السلام على جهة الندب مع وجوب التأسي ؟ !. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا: الوجوب وإن كان أعلى مراتب الفعل، فإنه لا يجوز - إذا عري * فعله عليه السلام من دلالة تدل على الوجه الذي وقع عليه - أن يفعله (6) على جهة الوجوب، لانا لا نأمن أن يكون عليه السلام فعله على جهة الندب، فيبطل (7 (التأسي، وإن تعلقوا في وجوب فعله عليه السلام علينا بطريقة الاحتياط، فقد

- 1ج: واحدا. * 2 - ب: - فيهما. 3 - ب وج: للفعل. * 4 - ب: يرجع. 5 - الف :يفعل. * 6 - الانسب (نفعله) أو (يفعل) بصيغة المجهول. 7 - الف: فبطل (*) .

مضى الكلام عليها (1) في باب الاوامر (2). فصل في الوجوه التي يقع عليها أفعاله عليه السلام وكيف الطريق إلى معرفة ذلك ؟. اعلم (3) أن أفعاله عليه السلام تنقسم إلى بيان، وامتثال، وابتداء شرع. والذي تدل على صحة هذه القسمة أنه إذا كان لا بد للفعل من دليل، فإما أن يكون دليله ظاهرا مستقلا بنفسه، فيكون الفعل امتثالا، أو يكون دليله ظاهرا (4) لا يستقل بنفسه، فيكون بيانا، أو لا دليل له يظهر، فيكون ابتداء شرع. والبيان ينقسم ثلثة أقسام: بيان المجمل، وبيان التخصيص، وبيان النسخ. ويلحق بذلك ما لا بد من ذكره (5): بيان زيادة لاحقة لا بد منها، وقد يكون تارة ذلك نسخا، وأخرى غير

- 1الف: عليه. * 2 - الف: الامر. 3 - ب: - اعلم. * 4 - ج: مستقلا بنفسه، تا اينجا. 5 - الف: ذكر (*) .

نسخ. ويلحق بذلك - أيضا - بيان فعل محتمل، لان الفعل قد يتبين (1 (بالفعل، ويدخل فيه - أيضا - (2) بيان قول محتمل (3) للامرين، كآية القرء .فأما مثال بيان المجمل، فكبيانه عليه السلام الصلوة والمناسك وغيرهما (4 .(والطريق إلى معرفة ذلك من وجهين: أحدهما حصول قول (5) منه عليه السلام أو ما يجري مجراه ينبه به (6) على أن فعله بيان للمجمل. والثاني فقد ما يمكن أن يبين (7) المجمل به من قول أو فعل وإمكان كون الفعل بيانا، وحضور الحاجة .وأما بيان تخصيص العموم فكنهيه عليه السلام عن الصلوة (8) في أوقات مخصوصة، وخص ذلك فعله صلوة مخصوصة في تلك الاوقات. وما به يعلم (9) أنه تخصيص كونه منافيا لبعض ما دخل تحت العموم في الكتاب أو (1) السنة. وأما مثال النسخ، فنحو ما روي من قوله عليه السلام وإذا

- 1ب: تبين. * 2 - ج: ايضا فيه. 3 - ج: متحمل. * 4 - ب: غيرها. 5 - الف - :قول. * 6 - ب: + عليه السلام. 7 - ج: يتبين. * 8 - الف: صلوة. 9 - الف يعلم به. * 10 - ب وج: و (*) .

رأيتموني أصلي جالسا، فصلوا جلوسا أجمعين، فنسخ بأن صلى جالسا ومن خلفه قيام في مرضه الذي مات فيه (1). وما به يعلم أنه نسخ أن يكون فعله مقتضيا لرفع (2) ما تقدم من الدلالة في الامتثال. ومثال الزيادة أن ترد زيادة عدد في الحد، أو في غيره، وتدخل (3) فيه زيادة السنن في الطهارة. وأما بيان القول المحتمل، فما يدل من فعله على أحد المرادين. وأما الامتثال فهو (4) أن يفعل عليه السلام ما هو مبين في دليل الكتاب، حتى لولا فعله لعرفناه على ذلك الحد .وأما أمثلة ابتداء الشرع، فهي كثيرة، فإذا فقدنا ما يقتضي الامتثال والبيان، فلا بد من كونه ابتداء شرع. وينقسم ذلك على (5) وجوه أخر (6) إلى أقسام: منها فعل، ومنها ترك، ومنها إقرار الفاعل على فعله: فأما أمثلة الفعل، فقد ذكرناها .

- 1ب وج: + عليه السلام. * 2 - ج: لدفع. 3 - ب وج: يدخل. * 4 - ب: - فهو. 5 - ب وج: إلى. * 6 - ج: اخرى (*) .

وأما الترك، فعلى ضروب: منها ترك فعل، ومنها ترك نكير، ومنها ترك بيان، وجواب. فأما ترك الفعل، فقد يكون نسخا، وتخصيصا، وبيانا. ومثال التخصيص أن يترك عليه السلام قطع يد السارق في أقل من عشرة (1) دراهم، أو ربع دينار، ولا وجه يقتضي إسقاط قطعه، فيعلم بذلك أن القدر الذي سرق لا يستحق به القطع .وتأخير الصلوة عن وقتها يدل على جواز التأخير. و (2) أما النسخ، فقد مضى بيانه. وأما البيان، فنحو تركه (3) العود إلى القعدة الاولى، فيكون (4) بيانا لكونها ندبا، ومفارقتها للقعدة (5) الثانية. وهذا المثال لا يصح إلا على مذهب من يرى أن القعود (6) للتشهد الاول والثاني معا غير واجبين، والصحيح عندنا أنهما واجبان، وهو مذهب الليث بن سعد، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه. وأما ترك النكير (7): فقد اختلف العلماء فيه: فمنهم من قال: إنه يدل على حسن ذلك الفعل على كل وجه، ومنهم من قال :

- 1الف: عشر. * 2 - ب وج: - و. 3 - ج: ترك. * 4 - ب: فيكون. 5 - ب: للقاعدة - 6 * .الف: العقود. 7 - ب: التكبير (*) .

يدل عليه إذا كان من باب الشرع، ومنهم من قال: إنما يدل على الحسن إذا لم يكن (1) قد تقدم البيان، وتقرر، ولا شبهة في أن ما علم قبحه عقلا، أو علم بالشرع. كونه قبيحا، على الوجه المقرر الممهد (2)، فإنه يجوز له عليه السلام على بعض (3) الوجوه أن يدع إنكاره، ولا يدل تركه (4) النكير (5) على حسنه والحال هذه، كما لم يدل إقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف إلى الصلوة على حسن ذلك منهم، لما تقدم البيان، وعرف الوجه في الاقرار، وإنما يدل تركه (6 (النكير على حسن الفعل متى علم أنه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير (5 .(وأما تركه البيان والجواب، فدلالته مختلفة لانه قد يدع (7) الجواب انتظارا (8) للوحي، من حيث لم يكن له في الشرع حكم مستقر، وقد يدعه إحالة للسائل على دليل متقدم، فيجب أن ينظر في كيفية ترك الجواب. وأما تركه عليه السلام (9 (البيان فنحو

- 1الف: يك. * 2 - ب وج: المتقرر المتمهد. 3 - ب: - بعض. * 4 - ج: ترك. 5 - ب: التكبير. * 6 - الف: ترك. 7 - ج: يتبع. * 8 - الف: انتضارا. 9 - الف: - ع - 10 * .الف: فيجوز (*) .

أن تحدث حادثة، فلا يبين (1) حكمها، ولا تظهر (2) منه أمارة التوقف على الوحي، و (3) ما هذه حاله فتركه يدل على أنه لا حكم لله تعالى في تلك الحادثة إلا ما كان في العقل، * لانه لو كان، لاظهره في وقت الحاجة. وكذلك تركه (4 (بيان تخصيص العموم. يدل على أن العموم شامل. وينقسم الفعل (5) أقساما أخر على وجه آخر: فمنها كونه مباحا، ومنها كونه ندبا (6)، ومنها كونه واجبا (7 .(وإنما يعلم الوجب بوجوه: منها كونه بيانا لواجب، ومنها كونه امتثالا لواجب، ومنها أن يكون مما لو (8) لم يكن واجبا لما جاز أن يفعله، نحو أن يركع في الصلوة ركوعين (9) على سبيل القصد، ومنها كل فعل لو لم يكن واجبا، لكان معصية كبيرة (10)، ومنها كونه شرطا على وجه مخصوص في واجب، ومنها كونه قضاء لفائت واجب، ومنها كونه جزاء (11) لشرط (12) يستحق به .

- 1ب: تبين، - ج: يتبين. * 2 - ب وج: يظهر. 3 - الف: - و. * 4 - الف: ترك. 5 - الف - الفعل. * 6 - الف: + واخبارا. 7 - الف: - ومنها كونه واجبا. * 8 - ج - :لو. 9 - الف: ركعتين. * 10 - ج: كثيرة. 11 - ب: جزا، ج: جزءا. * 12 - ب :الشرط (*) .

وأما ما به يعلم أن فعله مباح، فأن يكون بيانا لمباح، كالذبيحة، ومنها أن يكون مما لو لم يكن مباحا لكان معصية كبيرة (1)، ومنها أن يتقدم منه قول يقتضي كونه مباحا. وأما ما به يعلم كون فعله ندبا، فوجوه: منها أن يكون بيانا للندب، ومنها أن يكون شرعيا، ولا أمارة للوجوب، ومنها إيقاعه على وجه العبادة والاخلاص، ولا وجوب، ومنها أن يكون مما لو لم يكن ندبا لكان كبيرا، ومنها أن يفعله في وقت ويتركه (2) في آخر، ويحصل في فعله أمارة الشرع. وينقسم على وجه (3) آخر فمنه ما هو قضاء على الغير، ومنه ما هو متعلق بالغير، ومنه ما لا تعلق له بأحد: وقضاؤه (4) على الغير فيه أمارة الوجوب، لان النزاع يتقدمه، ويجب على الحاكم قطع ذلك. فأما الذم والمدح (5)، فلهما تعلق بالغير، والذم منه عليه السلام يدل على قبح الفعل، والعقوبة أقوى دلالة على القبح، وأما المدح، فإنه يدل على أن للفعل صفة زائدة على الحسن (6(،

- 1ج: كثيرة. * 2 - ج: فيتركه. 3 - ب: اوجه. * 4 - ب: قضا. 5 - ج: المدح والذم. * 6 - الف: الفعل (*) .

فربما كان واجبا، وأقل أحواله أن يكون ندبا. وقد اختلف في نسبته صلى الله عليه وآله زيدا إلى عمرو (1) هل يقتضي القطع، أو يكون على الظاهر (2) ؟ فقال قوم: يقتضي القطع، وآخرون يجوزون (3) أن يتبع (4) ذلك الظاهر والامارات، والوجه الاول أولى، لان ظاهر خبره بالاطلاق يقتضي القطع، وإنما يكون عن الظن والامارة (5) بما يخالف الاطلاق، فالاولى مع الاطلاق حمله على القطع. وعلى هذا الوجه (6) يجري وصفه صلى الله عليه وآله لغيره بالفضل (7)، لان ذلك خبر، ومع الاطلاق (8) يجب حمله على القطع، وحكمه - بالشهادة أو بالاقرار - (9 (بالملك لا يدل على القطع بالباطن (10)، كما قلناه في الاول، لان هذا حكم، والاول (11) خبر. و (12) في هذا الباب فروع كثيرة يطول الكتاب باستيفائها .

- 1ب: + أو، ج: + و. * 2 - ج: ظاهر. 3 - ب: يجوز. * 4 - ج: تتبع. 5 - الف :امارة. * 6 - الف: الوصف. 7 - ب: بالفصل. * 8 - ج: + و. 9 - ب وج: والاقرار، ج: + و. * 10 - الف: بالباطل. 11 - ج: الاخر. * 12 - ج: - و . (*)

فصل (1) في هل يصح في أفعاله صلى الله عليه وآله التعارض أم لا. اعلم أن التعارض بين الدليلين إنما يكون بأن يتعذر إستعمالهما (2) معا، وأما (3) إذا أمكن العمل بهما (4)، فلا تعارض. وليس يمكن أن يقع (5) الفعل وتركه في حالة (6) واحدة، وكذلك لا يمكن في الحال الواحدة وقوعه ووقوع ضده، وإنما يكونان متعارضين (7) على أحد هذين الوجهين. وإنما يصح من الفاعل أن يفعل ضد ما فعله في حال أخرى، وذلك مما يمكن فيه التأسي، ولا تعارض. فأما نسخ فعله عليه السلام بفعله، فلا يصح على التحقيق، لان الفعل الاول لا ينظم (8) الاوقات المستقبلة، غير أنه إذا دل دليل على وجوب إستمرار حكمه، جاز أن يقال في الثاني: إنه ناسخ، وكذلك التخصيص، لان الدليل إذا دل على أن المراد كل مكلف،

- 1ج: - فصل. * 2 - ب: استعمالها. 3 - الف: فاما. * 4 - ج: بها. 5 - ج: تقع - 6 * .ج: حال. 7 - ب: متعارضتين. * 8 - الف وب: ينتظم (*) .

ووجدناه صلى الله عليه وآله قد أقر بعض المكلفين على ترك ذلك الفعل، أو رضي به، جاز أن يقال (1): إنه بذلك مخصص (2) له (3)، والمعنى (4) ما ذكرناه .فأما قوله عليه السلام (5) إذا عارض فعله فيجب النظر فيه، فإن تقدم القول، ومضى الوقت الذي يجب الفعل فيه، وفعل صلى الله عليه وآله ما يعارض ذلك، كان ناسخا (6) لا محالة، ومثاله تركه صلى الله عليه وآله قتل الشارب للخمر في المرة الرابعة، بعد قوله: (فإن شربها في الرابعة فاقتلوه (7)). فأما إن فعل صلى الله عليه وآله ما يعارض القول قبل مجئ الوقت الذي تعبدنا بالفعل فيه، فلا يجوز أن يكون نسخا، لان نسخ الفعل قبل وقته (8) لا يصح. فأما متى تقدم الفعل، ووجد القول الذي يقتضي رفع مقتضاه، فذلك نسخ بلا شبهة، لانه متأخر عن حكم استقرار الفرض. فأما إذا لم يعلم المتقدم من المتأخر، فمن (9) الناس من ذهب إلى أن الاخذ بالقول أولى (10(،

- 1ج: - في الثاني، تا اينجا. * 2 - ج: مخصوص. 3 - ب: - له. * 4 - ب :المعتاد. 5 - ب وج: - ع. * 6 - ب وج: نسخا. 7 - ج: فاقبلوه. * 8 - ج: فعله. 9 ب وج: ففى. * 10 - الف: - اولى (*) .

ورجح بأن فعله لا يتعداه إلا بدليل، ومن حق قوله أن يتعداه، و (1) لا يكون مقصورا عليه. والاولى أن يقال إنه لا بد إذا تعارضا من أن ينصب الله تعالى للمكلف دليلا يعلم به المتقدم من المتأخر، وفي هذا نظر. فصل (2) في هل كان النبي (3) صلى الله عليه وآله متعبدا بشرائع من تقدمه من الانبياء عليهم السلام * في هذا الباب مسألتان: إحديهما (4) قبل النبوة، والاخرى بعدها. و (5) في المسألة الاولى ثلاثة مذاهب: أحدها أنه ما كان عليه السلام متعبدا قطعا، والآخر أنه كان متعبدا قطعا (6)، والثالث التوقف عن (7) القطع على أحد الامرين، وهذا هو الصحيح. والذي يدل عليه أن العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله

- 1ب: - و. * 2 - ج: - فصل. 3 - ب: - النبي، ج: رسول الله. * 4 - ب وج :احدهما. 5 - ب: - و. * 6 - ب: والاخر، تا اينجا. 7 - ج: على (*) .

تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي، ولا يمتنع (1) أن يعلم الله تعالى أنه لا مصلحة للنبي صلى الله عليه وآله - قبل نبوته في العبادة بشئ من الشرائع، كما أنه غير ممتنع أن يعلم أن له عليه السلام - في ذلك مصلحة، وإذا كان كل واحد (2) من الامرين جائزا، ولا دلالة توجب القطع على أحدهما، وجب التوقف. وليس لمن قطع على أنه عليه السلام ما كان متعبدا أن يتعلق بأنه لو كان تعبده عليه السلام (3) بشئ من الشرائع، لكان فيه (4) متبعا (5) لصاحب تلك الشريعة، ومقتديا به، وذلك لا يجوز، لانه أفضل الخلق، واتباع الافضل للمفضول قبيح. وذلك أنه غير ممتنع أن يوجب الله - تعالى عليه صلى الله عليه وآله بعض ما قامت عليه الحجة (6) من بعض الشرائع المتقدمة، لا على وجه الاقتداء بغيره فيها، ولا الاتباع. وليس لمن قطع على أنه عليه السلام كان متعبدا أن يتعلق بأنه عليه السلام كان يطوف بالبيت، ويحج ويعتمر، ويذكي، ويأكل

- 1ب: يمنع. * 2 - ب: - واحد. 3 - الف: - عليه السلام. * 4 - الف: - فيه. 5 - الف: متعبا. * 6 - ب وج: + به (*) .

المذكى، ويركب البهائم، ويحمل عليها. وذلك (1) أنه لم يثبت عنه عليه السلام أنه (2) قبل النبوة حج أو (3) اعتمر، ولو ثبت ذلك، لقطع به على أنه كان متعبدا، وبالتظني (4) لا يثبت (5) مثل ذلك. ولم يثبت أيضا (6) أنه عليه السلام تولى التذكية بيده (7). وقد قيل - أيضا - (6): إنه (8) لو ثبت أنه ذكى بيده، لجاز أن يكون من شرع غيره في ذلك الوقت أن يستعين بغيره (9) في الذكاة، فذكى على سبيل المعونة لغيره (10). وأكل لحم المذكى (11) لا شبهة في أنه غير موقوف على الشرع، لانه بعد الذكاة قد صار مثل كل مباح من المآكل. وركوب البهائم والحمل

- 1ج: + عليه. * 2 - ب: + كان. 3 - ب: و. * 4 - الف: بالظن. 5 - ب: ثبتت، ج :تثبت. * 6 - الف: - ايضا. 7 - ب: بنفسه. * 8 - ج: - انه. 9 - الاحسن في التعبير - بقرينة الجملة الاتية - (يستعان بالغير) والا فلابد من ارجاع الضمير في (يستعين) و (بغيره) إلى مطلق المذكى، على سبيل نوع من الاستخدام، لا إلى خصوصه ع. 10 - الف: لغير. 11 - لا يخفى ما في اضافة الموصوف إلى الصفة، اللهم الا ان يقدر شئ يكون هو المضاف إليه، أي (لحم الحيوان المذكى (*) .(

عليها (1) يحسن عقلا إذا وقع التكفل (2) بما يحتاج إليه من علف وغيره، ولم يثبت أنه عليه السلام فعل من ذلك ما لا يستباح بالعقل فعله. وليس علمه عليه السلام بأن غيره نبي (3) بالدليل يقتضي كونه متعبدا بشريعته (4)، بل لا بد من أمر زائد على هذا العلم. وأما (5) المسألة الثانية فالصحيح أنه عليه السلام ما كان متعبدا بشريعة نبي تقدم (6)، وسندل عليه بعون الله تعالى، وذهب كثير من الفقهاء إلى أنه كان متعبدا. ولا بد قبل الكلام في هذه المسألة من بيان جواز أن يتعبد الله تعالى نبيا بمثل شريعة النبي الاول، لان ذلك إذا لم يجز، سقط الكلام في هذا الوجه من المسألة. وقد قيل: إن ذلك يجوز على شرطين :إما بأن تندرس الاولى، فيجددها الثاني، أو بأن يزيد فيها ما لم يكن منها، ويمنعون (7) من جواز ذلك على غير أحد هذين الشرطين، ويدعون

- 1الف: - عليها. * 2 - الف: رفع التكليف. 3 - ج: غير ما بنى. * 4 - ج :بالشريعة. 5 - الف وج: فاما. * 6 - ج بالشريعة النبي متقدم. 7 - ب: أو يمتنعون.، ج: تمنعون (*) .

أن بعثته على خلاف ما شرطوه تكون (1) عبثا. ولا يجب النظر في معجزته، ولا بد من وجوب النظر في المعجزات. وليس الامر على ما قالوه، لان بعثة النبي الثاني لا (2) تكون (3) عبثا إذا علم الله تعالى أنه يؤمن عندها، وينتفع بها (4) من لم ينتفع بالاولى. ولو لم يكن الامر - أيضا - كذلك، كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة الدالة على أمر واحد، ولا يقول أحد: أن نصب الادلة على هذا الوجه يكون عبثا. فأما الوجه الثاني، فإنا لا (5) نسلم لهم أن النظر في معجز كل نبي يبعث لا بد من أن يكون واجبا، لان ذلك يختلف (6)، فإن خالف المكلف من ضرر - إن هو لم ينظر - وجب النظر عليه، وإن لم يخف، لم يكن واجبا. وقد استقصينا هذا الكلام وفرعناه في كتاب الذخيرة. والذي يحقق (7) هذه المسألة أن تعبده عليه السلام (8) بشرع من

- 1الف: يكون، ب: - تكون. * 2 - ب: - لا. 3 - ب: يكون. * 4 - ب وج: بها. 5 - ب: فلا، بجاى فانالا. * 6 - الف: مختلف. 7 - ب: تحقق. * 8 - ب: - ان تعبده ع (*) .

تقدمه لا بد فيه من معرفة أمرين: أحدهما نفس الشرع (1)، والآخر كونه متعبدا به، وليس يخلو من أن يكون عليه السلام علم (2) كلا الامرين بالوحي النازل عليه والكتاب المسلم إليه، أو يكون علم الامرين من جهة النبي المتقدم، أو يكون علم أحدهما من هذا الوجه، والآخر من (3) ذلك الوجه. والوجه الاول يوجب أن لا يكون متعبدا بشرائعهم إذا فرضنا أنه بالوحي إليه علم الشرع والتعبد معا، وأكثر ما في ذلك أن يكون متعبدا (4) بمثل شرائعهم (5)، وإنما يضاف الشرع إلى الرسول (6) إذا حمله وألزم أداءه (7)، ويقال في غيره: أنه متعبد بشرعه متى دعاه إلى (8) اتباعه، وألزمه (9) الانقياد له، فيكون مبعوثا إليه، وإذا فرضنا أن الوحي والقرآن (10) وردا ببيان الشرع وإيجاب الاتباع، فذلك شرعه عليه السلام لا يجب إضافته إلى غيره .

- 1ج: + الاخر. * 2 - ب وج: علم عليه السلام. 3 - ب وج: + غير: * 4 - ب وج :تعبد. 5 - الف وب: شرائعه. * 6 - الف: المرسول: 7 - ب: اداه، ج: لزم اداه - 8 * .ج: - إلى. 9 - ب: الزم. 10 - الف: القران والوحى والقران (خ ل (*) .(

وأما الوجه الثاني، فهو - وإن كان خارجا (1) من أقوال الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسألة - فاسد من جهة أن * نقل اليهود ومن جرى مجراهم من الامم الماضية قد تبين (2) في مواضع أنه ليس بحجة، لانقراضهم، وعدم العلم باستواء أولهم (3) وآخرهم. و - أيضا - فإنه عليه السلام مع فضله على الخلق لا يجوز أن يكون متبعا لغيره من الانبياء المتقدمين عليهم السلام. ثم هذا القول يقتضي أن لا يكون عليه السلام بأن يكون من أمة (4) ذلك النبي بأولى منا، ولا بأن نكون (5) متعبدين بشرعه عليه السلام بأولى من أن يكون متعبدا بشرعنا، لان حاله (6 (كحالنا في أننا من أمة ذلك النبي. وبهذه الوجوه التي ذكرناها نبطل (7 (القسمين اللذين فرعناهما (8). ومما يدل على صحة ما ذكرناه، وفساد قول مخالفينا، أنه قد ثبت عنه عليه السلام توقفه في أحكام معلوم أن بيانها في التورية (9 (

- 1ب: جارحا. * 2 - ب: بين. 3 - ج: ادلتهم. * 4 - الف: انه. 5 - ج: يكون - 6 * .ب: حالنا. 7 - ب: يبطل. * 8 - ج: فرضناهما. 9 - ج: الفورية (*) .

وانتظاره (1) فيها نزول الوحي، ولو كان متعبدا بشريعة موسى، لما جرى ذلك . و - أيضا - فلو كان الامر على ما قالوه، لوجب (2) أن يجعل عليه السلام كتب من تقدمه في الاحكام بمنزلة الادلة الشرعية (3)، ومعلوم خلافه. وأيضا فقد نبه عليه السلام في خبر معاذ (4) على الادلة فلم يذكر في جملتها التورية والانجيل. وأيضا فإن كل شريعته (6) مضافة إليه بالاجماع، ولو كان متعبدا بشرع غيره، لما جاز ذلك. وأيضا فلا خلاف بين الامة في أنه عليه السلام لم يود إلينا من أصول الشرائع إلا ما أوحى إليه وحمله. وأيضا فإنه لا خلاف في (7) أن شريعته عليه السلام ناسخة لكل الشرائع المتقدمة من غير استثناء، فلو كان الامر كما قالوه، لما صح هذا الاطلاق .

- 1الف: انتضاره، ب: انظاره. * 2 - ب وج: لكان يجب. 3 - ب: الشريعة. * 4 - هذا هو الصحيح، لكن في ب وج: معاد، بالدال المهملة. 5 - الف: - فقد نبه، تا اينجا. * 6 الف وب: شريعة. 7 - ب وج: - في (*) .

و - أيضا - فإن شرائع من تقدمه (1) مختلفة متضادة، فلا يصح كونه متعبدا بكلها، وإن (2) كان متعبدا ببعضها، فلا بد من تخصيص ودليل يقتضيه، فإن ادعوا أنه متعبد بشريعة عيسى (3) عليه السلام لانها (4) ناسخة لشريعة من تقدم، فذلك منهم ينقض تعلقهم بتعرفه الرجم من اليهود في التورية. فأما رجوعه عليه السلام في رجم المحصن إليها، فلم يكن لانه كان متعبدا بذلك، لانه لو كان الرجوع لهذه العلة، لرجع عليه السلام في غير (5) هذا الحكم إليها، وإنما رجع لامر آخر(6) ، وقد قيل: إن سبب الرجوع أنه عليه السلام كان (7) خبر بأن حكمه في الرجم يوافق ما (8) في التورية، فرجع إليها تصديقا لخبره وتحقيقا لقوله (9). باب الكلام في الاجماع اختلف الناس في هذه المسألة: فقال أكثر المتكلمين

- 1ب وج: تقدم. * 2 الف وج: فان. 3 - ج: موسى. * 4 - ج: بانها. 5 - ب - :غير. * 6 - الف: - وانما رجع لامر آخر. 7 - الف: - كان. * 8 - الف: موافق لما كان (خ ل). 9 - ب وج: + ع (*) .

وجميع الفقهاء: إن إجماع أمة النبي صلى الله عليه وآله حجة، وإنهم لا يجوز أن يجمعوا (1) على باطل، وخالف النظام ومن تابعه في ذلك، ونفى كون الاجماع حجة (2)، وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك، وحكي أيضا (3) عن بعضهم أنه أحال كون الاجماع حجة، وذهب إلى أنه لا يجوز في جماعة يجوز الخطأ على كل واحد منها أن ينتفي عن جماعتها (4)، وآخرون نفوا كونه حجة، بأن قالوا: إن أجمعوا على الشئ تبخيتا (5)، فذلك لا يجوز اتباعه، وإن كان توقيفا عن نص، فيجب ظهور الحجة بذلك، و (6) يغني (7) عن الاجماع، وإن كان عن قياس، فلن يجوز مع اختلاف الهمم وتباين الآراء واختلاف وجوه القياس أن يتفقوا على ذلك. وفي الناس من نفى (8) الاجماع، لتعذر العلم باتفاق الامة، مع أنها غير معروفة على مذهب من المذاهب. والصحيح الذي نذهب (9) إليه أن قولنا (إجماع) إما أن

- 1ج: يجمعوا، بتشديد الميم. 2 - ب: - وانهم لا يجوز، تا اينجا. 3 - الف - :ايضا. * 4 - ج: جماعاتها. 5 - الف: تخمينا. * 6 - الف: - و. 7 - ب: يعنى. * 8 - ب: يفى. 9 - ب وج: يذهب (*) .

يكون واقعا على جميع الامة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعي فيه إجماعهم (1)، وعلى كل الاقسام لابد من (2) أن يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه، لانه من الامة، ومن أجل المؤمنين، وأفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، وما يقول به (3) المعصوم لا يكون إلا حجة وحقا، فصار قولنا موافقا لقول من ذهب (4) إلى أن الاجماع حجة في الفتوى، وإنما الخلاف بيننا في موضعين، إما في التعليل، أو (5) الدلالة، لانا نعلل كون الاجماع حجة بأن العلة فيه اشتماله على قول معصوم قد علم الله - سبحانه أنه (6) لا يفعل القبيح منفردا ولا مجتمعا، وأنه لو انفرد، لكان قوله الحجة، وإنما نفتي (7 (بأن قول الجماعة التي قوله فيها و (8) موافق (9) لها حجة لاجل قوله، لا لشئ يرجع إلى الاجتماع معهم، ولا يتعلق بهم. ومن خالفنا يعلل مذهبه بأن الله تعالى علم أن جميع هذه الامة لا تتفق (1) على خطأ، وإن جاز الخطأ

- 1الف: اجماعه. * 2 - ب وج: - من. 3 - ب: به. * 4 - ب وج: يذهب. 5 - ب: و - 6 * .ج: - انه. 7 - ب: تفتى، ج: يفتى. * 8 - ب وج: - فيها و. 9 - ب: وافقا - 10 * .ج: يتفق (*) .

على كل واحد منها بانفراده، فللاجماع تأثير بخلاف قولنا أنه لا تأثير (1 (له. فأما نحن فنستدل على صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر بأن العقل قد دل على أنه لابد في كل زمان من إمام معصوم، لكون ذلك لطفا في التكليف العقلي(2) ، وهذا مذكور مستقصى في كتب الامامة، فلا (3) معنى للتعرض له (4) هيهنا - وثبوت هذه الجملة يقتضي (5) أن الاجماع في كل عصر حجة، وهذه الطريقة من الاستدلال لا توافق مذاهب مخالفينا، لان الاصل الذي بنينا (6) عليه هم (7 (يخالفون فيه، ولو تجاوزوا عنه، لكان * ثبوت الحجة بالاجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في أن لاجماع (8) الامة تأثيرا (9) في كونه (10) حجة، وأن بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلهم. فأما ما يستدلون هم به على كون الاجماع حجة فإنما نطعن فيه نحن لانه لا يدل على ما ادعوه (11)، ولو دل على ذلك

- 1ب: بخلاف، تااينجا. * 2 - الف: الفضلى. 3 - ج: ولا. * 4 - ب: - له. 5 - الف: تقتضي. * 6 - ج: بينا. 7 - ب: - هم. * 8 - ج: الاجماع. 9 - الف وب :تأثير. * 10 - ب وج: كونهم. 11 - ج: ادعاه (*) .

لم يضرنا، ولا ينافي مذهبنا، لان شهادة القرائن (1) أو الآيات بأن الامة لا تجتمع (2) على ضلال (3)، نحن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذهبنا، كما كان ذلك في تعليل قولنا: إن الاجماع حجة واستدلالنا (4) عليه. فبان بهذا الشرح الذي أطلناه (5) هيهنا ما يحتاج (6) إليه في هذا الباب، وإذا كنا قد دللنا على كيفية كون (7) الاجماع حجة على مذهبنا، فينبغي أن نعطف إلى ما تعلق (8) به مخالفونا فنورده، ثم نتكلم (9) عليه، ونحن لذلك فاعلون. وقد تعلقوا في ذلك (10) بأشياء: أولها قوله تعالى، (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، ويتبع غير سبيل المؤمنين، نوله (11) ما تولوا، و نصله جهنم، وساءت مصيرا.) فتوعد على اتباع غير سبيلهم،

- 1ب وج: القرآن. * 2 - ج: يجتمع. 3 - الف: خلاف. * 4 - ج: استدللنا. 5 - ب :البناه. * 6 ج: - عليه فبان، تااينجا. 7 - الف: - كون. * 8 - الف: يتعلق. 9 - ج: يتكلم. * 10 - ج: بذلك. 11 - ج: لقوله (*) .

وفي ذلك إيجاب لاتباع سبيلهم، فلولا أن الاجماع (1) حجة، لم يوجب اتباعهم. وثانيها قوله تعالى -: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس، ويكون الرسول عليكم شهيدا). ومعنى (وسطا) أي عدلا، فكما يجب في شهادته صلى الله عليه وآله أن تكون (2) حجة، فكذلك القول في شهادتهم، لان الله (3 (تعالى قد أجراهم مجراه. وثالثها قوله تعالى -: (كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر.) وهذه صفات لا تليق (4) إلا بمن قوله حجة. ورابعها ما يروونه (5) عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: (لا تجتمع أمتي على خطأ). فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: إن (6) ظاهر الاية يقتضي إيجاب اتباع من هو مؤمن على الحقيقة ظاهرا وباطنا، لان من يظهر (7 (

- 1ب وج: اجماعهم. * 2 - ب وج: يكون. 3 - ب وج: لانه. * 4 - ب: يليق. 5 - ب :يرونه، ج: - لا تليق، تا اينجا. 6 - ب و، بجاى ان. * 7 - ب: تظهر (*) .

الايمان إنما يوصف بذلك مجازا، والمؤمن من فعل الايمان، وهذا يقتضي إيجاب اتباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين، دون من جوزنا أن يكون باطنه خلاف ظاهره، فكيف يحمل ذلك على أنه إيجاب لاتباع من أظهر الايمان، وليس كل من أظهر الايمان كان مؤمنا ؟ !. فإن ادعوا أن (1) هذه اللفظة تجري على من أظهر الايمان حقيقة، واستدلوا عليه (2) بقوله تعالى -: (فتحرير رقبة مؤمنة)، وقوله - عزوجل (3) - : (إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات)، طولبوا بالدلالة على ما ادعوه، فإنه يتعذر عليهم. والآيتان اللتان ذكروهما إنما علمنا أن المراد بهما من أظهر الايمان بدلالة، والظاهر يقتضي خلاف ما حملناهما عليه. وأيضا فإن الآية تضمنت حظر اتباع غير سبيل المؤمنين، ولم يجر (4) لسبيل المؤمنين ذكر، و (5 (دليل الخطاب غير صحيح عندنا وعند أكثرهم، فلا يجوز الرجوع إليه في هذه الآية .

- 1ب: - ان. * 2 - ب وج: - عليه. 3 - ب: تعالى. * 4 - ب وج: يجز. 5 - ج :ذكروا (*) .

وليس لاحد أن يقول: إن (1) المراد بلفظة (غير) هيهنا الاستثناء (2)، كأنه قال: (لا تتبع إلا سبيل المؤمنين)، كما يقول أحدنا لغيره: (لا تأكل غير هذا الطعام)، أي لا تأكل إلا هذا الطعام، و: لا تلق غير زيد، الذي يفهم منه (3 (إيجاب لقائه (4). وذلك أن لفظة (غير) هي بالصفة أحق (5) منها بالاستثناء، و إنما استثني بها في بعض المواضع تشبيها لها (6) بلفظة (إلا)، كما وصفوا في بعض المواضع بلفظة (إلا) تشبيها لها (7) بغير. وبعد، فلو احتملت لفظة (غير (الصفة والاستثناء احتمالا واحدا، وليس الامر كذلك، لكانوا يحتاجون في حملها على الاستثناء دون الصفة إلى دلالة. والذي يبين (8) الفرق بين ما جمعوا بينه أنه يحسن أن يقول أحدنا لغيره: (لا تأكل غير هذا الطعام ولا هذا الطعام) ولا يجوز أن يقول: (لا تأكل إلا هذا الطعام ولا تأكل هذا الطعام .(

- 1ب: - ان. * 2 - ب وج: الا. 3 - ب: - منه. * 4 - ج: نقائه. 5 - ج: اخص - 6 * .ج: تشبيها لها. 7 - ب وج: - لها. * 8 - ج: بين (*) .

فإن قيل متى لم يتبع غير سبيل المؤمنين، فبالضرورة لا بد من كونه متبعا لسبيلهم فحظر أحد الامرين إيجاب للآخر (1). قلنا: ليس الامر كذلك، لانه قد يجوز أن يحظر عليه اتباع سبيل كل أحد (2)، ويلزم التعويل على الادلة، لان (3 (المفهوم من هذه اللفظة أن يفعل المتبع الفعل لاجل فعل (4) المتبع (5)، وقد يمكن أن ينهى عن ذلك كله. وأيضا فليس يخلو قوله تعالى (المؤمنين) من أن يريد به المستحقين للثواب، والذين باطنهم في الايمان كظاهرهم، أو يريد به (6) من أظهر التصديق والايمان، وإن جاز في الباطن أن يكون (7) بخلافه، فإن كان الاول، فالظاهر يقتضي تناول اللفظة (8) لجميع المؤمنين إلى أن تقوم (9 (الساعة، فكيف يحملونها على مؤمني (10) كل عصر، وإنماهم بعض المؤمنين (11) لا كلهم،

- 1ب: الاخر. * 2 - الف: واحد، ب: - احد. 3 - الف: على ادلة، بجاى لان. 4 - ب: - فعل. 5 - ج: - الفعل، تا اينجا. * 6 - الف: - به. 7 - ج: تكون. * 8 - ب وج: اللفظ. 9 - ج: يقوم. * 10 - الف: مؤمنين. 11 - ب: - إلى ان تقوم، تا اينجا (*) .

وإن جاز لهم (1) حمل اللفظة على خلاف عموم ظاهرها، جاز لنا حملها (2) على الائمة المعصومين، ففي كل واحد (3) من الامرين ترك للظاهر. وإن كان المراد * بالآية الوجه الثاني، فهو باطل من وجهين: أحدهما ما قلناه من أن ذلك (4 (يقتضى الجميع إلى أن تقوم (5) الساعة، ولا يختص بأهل كل عصر. والثاني أن الكلام خارج مخرج المدح والتعظيم، من حيث الامر بالاتباع (6) و الاقتداء، وذلك لا يليق إلا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة، دون من يجوز أن يكون باطنه بخلاف ظاهره، ممن يستحق (7) الاستخفاف (8) والاهانة. و - أيضا - فإنه تعالى علق وجوب الاتباع بكونهم مؤمنين، فمن أين لهم أنهم لا يخرجون من هذه الصفة ؟، فلا يلزم اتباعهم، وإنما يقولون (9) في أنهم لا يخرجون (10) عن الايمان على ما هو

- 1ب: - لهم. * 2 - ب وج: ان نحملها. 3 - الف: - واحد. * 4 - ب: - ذلك. 5 - ج: يقوم. * 6 - ب: بالامتناع. 7 - ب: - التعظيم، تا اينجا. * 8 - ج :الاستحقاق. 9 - الظاهر (يعولون) لكن في نسختي ب وج: (يقولون) ونسخة الالف - كما سيجئ - سقطت عنها هذه العبارة. * 10 - الف: - من هذه، تا اينجا (*) .

مبني على أن (1) الحق لا يخرج (2) عنهم، والكلام في ذلك. ثم من أين لهم (3)في الاصل أنه لا بد في كل زمان من وجود مؤمنين، حتى يلزم اتباعهم ؟ ! وليس يمكن التعلق في إثبات مؤمنين في كل حال بأنه إذا أمر باتباعهم، فلابد من حصولهم، ليمكن الاتباع، لان ذلك تكليف مشروط بغيره، يجب إذا وجد الشرط، وليس يقتضي أن الشرط لابد من حصوله في كل حال، ألا ترى أنه تعالى قد أمر بقطع (4 (السارق، وجلد الزاني، ولا يقتضي ذلك القطع على أنه لا بد في كل حال (5) من وجود (6) سراق (7) وزناة، حتى يمكن إقامة الحدود عليهم ؟. وأيضا فإن الآية كالمجملة (8) لانه تعالى لم يوجب اتباع سبيلهم في كل الاحوال، ولا في حال (9 (مخصوص (10) فمن أين لهم عموم الاحوال، وليس هيهنا لفظ عموم ؟ ! (11). وليس لهم

- 1الف: - ان. * 2 - ب: - عن الايمان، تا اينجا. 3 - ج: ان، بجاى لهم. 4 - ج: + مع. 5 - ب: - في كل حال. 6 - ج: وحدو. 7 - الف: سوارق. 8 - الف :كالمجمل. 9 - الف: حالة. * 10 - الف: مخصوص. 11 - ج: - وليس هيهنا لفظ عموم (*) .

أن يقولوا: لو أراد التخصيص، لبين (1)، لان ذلك يمكن عكسه عليهم. وهي أيضا مجملة من وجه آخر، لان لفظة (سبيل) منكرة، فمن أين لهم وجوب اتباعهم في كل شئ عموما ؟ !. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الامة بالعدالة والشهادة أيضا وهذا الوصف يقتضي (2) ظاهره أن يكون كل واحد منهم بهذه الصفة، ومعلوم بيننا خلاف ذلك. فإذا حملوا الآية على بعض الامة دون بعض الذين هم العدول، لم يكونوا بذلك أولى (3) منا إذا حملناها على المعصومين من الائمة فإن قالوا: لم نحملها (4) على الجميع، للوصف الذي لا يليق بالجميع (5) فحملناها على كل (6) من يليق به الوصف. قلنا: ليس هيهنا لفظ عموم، كما كان في الآية الاولى، واللفظ محتمل للامرين، فإذا جاز أن يحملوه على بعض دون بعض، جاز لنا مثل ذلك و (7) قمنا فيه مقامكم. على أنهم إذا حملوها على العموم في كل من كان ظاهره (8 (

- 1الف: المراد التخصيص المبين. * 2 - ب: ظاهرها، تا اينجا. 3 - ج: اوالى - 4 * .ج: يحملوها. 5 - ج: الجميع. * 6 - ب: - كل. 7 - الف: - و. * 8 - ج: ب :بظاهره، ج: ظ (*) .

العدالة، لزمهم توجه الآية إلى جميع من هو (1) بهذه الصفة إلى يوم القيامة على سبيل الاجتماع، فيبطل قولهم: إن إجماع أهل كل عصر حجة. وأيضا فإن وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء إنما يقتضي أن يجتنبوا ما أخرج من العدالة، والصغائر عندهم لا تخرج (3) عن العدالة، فيجب أن تجوز (4) عليهم، وهم لا يجوزون أن يجمعوا على قبيح صغير ولا كبير. وأيضا فإن الآية كالمجملة، لانها غير متضمنة بأنهم جعلوا عدولا في كل شئ، و (5) في جميع أفعالهم وأقوالهم (6(، ومن ادعى عموم ذلك، فعليه الدلالة، والرسول عليه السلام لم تجب (7) عصمته من القبائح كلها، لكونه شهيدا بل لنبوته. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا: إن التأمل لما (8) تكلمنا به على (9) الآيتين المتقدمتين يبطل تعلقهم بهذه الآية، لان وصفهم بأنهم

- 1ب: هم. * 2 - الف: فبطل. 3 - ج: يخرج. * 4 - ب وج: يجوز. 5 - ج: أو. * 6 - ب وج: اقوالهم وافعالهم. 7 - ب وج: يجب. * 8 - الف: بما. 9 - الف: في (*) .

يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يليق بجميع الامة، فلابد من حمله على بعضهم، وإذا (1) فعلوا ذلك، لم يكونوا أولى منا (2) إذا حملناها على من ثبتت عصمته وطهارته. وبعد، فليس في الآية ما يقتضي أنهم لا (3) يأمرون (4 (إلا بذلك وليس يمتنع خروج من يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر في بعض الاحوال عن ذلك. ولان الآية لا تقتضي (5) أن (6) إجماع كل عصر حجة، فمن أين أن هذا الوصف واقع على أهل كل عصر على انفرادهم ؟ !. ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا: من الخبر هذا الخبر (7) يجب أن تدلوا (8) على صحته، فهي الاصل. ثم على اقتضائه عصمة الامة

(9) وكون إجماعهم حجة على ما تدعون، فلا شبهة في أن (10 (هذا الخبر إنما رواه الآحاد، وليس من الاخبار الموجبة للعلم .

- 1ب وج: فإذا. * 2 - ج: + و. 3 - ج: - لا. * 4 - ج: تأمرون. 5 - ب وج :يقتضى. * 6 - ب: - ان. 7 - ب: - هذا الخبر. * 8 - الف: يدلوا. 9 - ج: الائمة - 10 * .ب: - ان (*) .

وإنما يفزع مخالفونا في تصحيحه إلى أمور كلها عند التأمل مبنية على أن إجماعهم حجة، وقبولهم للشئ يقتضي صحته، وما أشبه ذلك، وهذا هو استدلال (1 (على الشئ بنفسه، و تمحل (2) وتعلل، ونحن نبين ذلك. وربما ادعى مخالفونا أن معناه متواتر، وإن كانت ألفاظه من جهة الآحاد، وأجروه مجرى شجاعة عمرو وسخاء حاتم: أما (3) الطريقة الاولى، فأكثر ما فيها أن الامة أطبقت، و أجمعت (4 (على تصحيحه، والرضا به، ودون صحة ذلك خرط القتاد (5)، لان ذلك غير معلوم، ولا مسلم، وكل من خالف في الاجماع من العلماء * قديما وحديثا ينكر ذلك غاية الانكار، فمن أين أنهم في ذلك مصيبون ؟ ! ونحن قبل هذا الخبر الذي هو الحجة في صحة الاجماع نجيز عليهم الخطأ (6)، فلعل قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ، وادعاؤهم أن لامتنا (7) عادة ألفت منهم في رد الباطل وقبول الحق، مما

- 1ج: الاستدلال. * 2 - ب. تمحلل. 3 - ب: فاما، ج: واما. * 4 - ج: اجتمعت. 5 - ج + و. * 6 - ب: الخطاب. 7 - الف لامتناع (*) .

لا نوافقهم (1) عليه، ولا يجابون (2) إليه. وإذا طولبوا (3) بتصحيح (4 (هذه العادة، لم يحصلوا (5) إلا على مجرد الدعوى، وليس كل من عرف منه أنه رد باطلا وقبل حقا لا يجوز عليه بالشبهة أن يقبل باطلا ويرد حقا، وأكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم أن يكونوا عندنا ممن لا يدفع إلا ما اعتقد بطلانه، وأداه اجتهاده إلى وجوب رده، ولا يقبل أيضا إلا ما اعتقد بحجة أو شبهة (6) صحته، فأما تجاوز ذلك إلى ما يقتضي عصمتهم، ونفي القبيح عنهم، من غير دلالة قاطعة، فلا سبيل إليه، وقد استقصينا هذه النكتة في الكتاب الشافي (7) غاية الاستقصاء، وتكلمنا على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضع (8)، مما هو عائد كله عند الكشف والفحص عنه إلى (9) استيلاف (10) عصمة القوم بغير دلالة. ثم إذا سلمنا صحة الخبر، لم يكن فيه دلالة على ما يدعون،

- 1ج: توافقهم. * 2 - ب: يجابون. 3 - ب: طلبوا. * 4 - ج: بصحيح. 5 - ج :يحصل. * 6 - ب: شبهه. 7 - ب: الثاني، ب وج: + في. * 8 - الف: هذه المواضع. 9 - ج: على. * 10 - ب وج: استسلاف (*) .

لانه كالمجمل، من حيث إنه (1) نفى خطأ منكرا (2)، فمن أين لهم عمومه في جنس الخطأ، ولابد في حمله (3) على ذلك من دليل ولن يجدوه ؟ !. وبعد، فإن حملوا لفظة (أمتي) على جميع الامة، أو على المؤمنين، لزمهم أن يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة إلى أن تقوم (4) الساعة على سبيل الاجتماع، ويبطل أن يكون إجماع كل عصر حجة، على ما تقدم بيانه. وربما قيل لهم في الخبر: من أين لكم أنه خبر دون أن يكون نهيا، ولعل العين من لفظة (5) (تجتمع) ساكنة غير مرفوعة ؟ ومن

الذي ضبط في إعرابه الرفع من التسكين ؟. وربما قيل لهم (6) ما أنكرتم أن يكون خبرا معناه معنى النهي، كما جرى في نظائره، من قوله - تعالى -: (ومن دخله كان آمنا) وقوله صلى الله عليه وآله -: (الزعيم غارم) و (العارية مردودة) وما لا يحصى كثرة. وهذا لا يلزمهم، ولهم أن ينفصلوا عنه بأن

- 1ب وج: - انه. * 2 - الف: منكر. 3 - ج: جملة. * 4 - ج: يقوم. 5 - ب :لفظ - 6 * .الف: - لهم (*) .

اللفظ الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز حمله على الامر أو النهى إلا بدلالة، والظاهر في الخبر معنا، وعلى من ادعى ما نقلنا عن (1) ظاهره الدلالة .فأما الكلام على من أحال أن يجوز على كل واحد منهم من (2) الخطأ ما لا يجوز على جماعتهم، وضرب لذلك الامثال (3) بأن الجماعة إذا كان كل واحد منها (4 (أسود، فلا يجوز أن تكون (5) الجماعة ليست سودا، وما أشبه ذلك، فهو اعتماد من لم يحصل، ولم يتأمل، لان مراد من نفى الخطأ عن الجماعة ليس هو نفى القدرة، بل هو نفى التجويز والشك، وليس يمتنع أن تقوم (6) دلالة ترفع (7) الشك في الجماعة لا يقوم مثلها في الآحاد، ولو فرضنا أن النبي صلى الله عليه وآله أشار إلى عشرة، فقال: (كل واحد منهم يجوز أن يخطئ منفردا، وإذا (8) اجتمعوا، فإن الخطأ لا يقع منهم)، لكان ذلك صحيحا غير مستحيل، ولم يجر (9) مجرى (10 (

- 1ب: على. * 2 - ب: - من. 3 - ب: الامتثال. * 4 - ج: منهما. 5 - ب وج :يكون. * 6 - ج: يقوم. 7 - ب وج: يرفع. * 8 - الف: ان. 9 - ب: - يجر، ج: يجز - 10 * .ج: مجرد (*) .

السواد والطول (1) اللذين (2) الآحاد فيه (3) كالجماعة، وكيف يمتنع (4 (من ذلك من يذهب إلى أن الانبياء والملائكة عليه السلام قد علم الله تعالى أنهم لا يفعلون القبائح، وإن كانوا قادرين عليها و (5) متمكنين منها ؟ ! فارتفع التجويز والشك مع القدرة والتمكن (6). ومما قيل في ذلك: أنه غير ممتنع أن يجوز على الآحاد (7) ما لا يجوز على الجماعات، كسهو الواحد عن شئ مخصوص، وإن كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك، وخروجه في وقت مخصوص بهيأة مخصوصة (8)، أو تشويهه بنفسه، وإن كان ذلك كله (9) لا يجوز على الجماعات مع القدرة عليها. وأما من نفي صحة الاجماع من جهة أنهم لا يجوز أن يجمعوا على الشئ الواحد قياسا مع اختلاف الهمم والاغراض، فباطل، لان الجماعات الكثيرة قد تجتمع (10) على الفعل الواحد. والمذهب

- 1ج: طول. * 2 - ب: الذرين 3 - هكذا في النسخ، لكن الصواب (فيهما). 4 - ج :يمنع. * 5 - الف: - عليها و. 6 - ب وج: التمكين. * 7 - ج: + و. 8 - ب - :بهيأة مخصوصة. * 9 - ب: - كله. 10 - ج: تجمع (*) .

الواحد، إما بحجة، أو بشبهة، كاجتماع (1) المسلمين على مذاهب كثيرة، مع الكثرة وتباين الهمم، لاجل الحجة، واجتماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب الكثيرة، بالشبهة، وكما أجمعوا (2) مع كثرتهم على القول بقتل المسيح عليه السلام وصلبه، وإن كان ذلك (3) باطلا. وأما قول من نفى الاجماع (4 (لتعذر (5) الطريق إليه (6)، فجهالة، لانا قد نعلم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد،

وترتفع (7) عنا الشبهة في ذلك، إما بالمشاهدة (8)، أو النقل .ونعلم من إجماعهم واتفاقهم على الشئ الواحد ما يجرى (9) في الجلاء والظهور مجرى العلم بالبلدان والامصار والوقائع الكبار. ونحن نعلم أن المسلمين (10(، كلهم متفقون * على تحريم الخمر ووطى الامهات وإن لم نلق كل مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل. ونعلم أيضا أن اليهود والنصارى متفقون على القول بقتل المسيح وصلبه وإن

- 1ج: كالاجتماع. * 2 - الف: اجتمعوا. 3 - ج: ذلك. * 4 - ج: الاجتماع. 5 - الف: بتعذر. * 6 - ب: - إليه. 7 - الف: ترفع، ج يرتفع. * 8 - ب: بالشهادة، ج :المشاهدة. 9 - ج: جرى. * 10 - ب: المسلمون (*) .

كنا لم نلق كل يهودي ونصراني في الشرق والغرب. ومن دفع (1) العلم بما ذكرناه، كان مكابرا مباهتا. وقد استقصينا الكلام على هذه الشبهة في الجواب عن المسائل التبانيات، وبلغنا فيه الغاية، وفيما أشرنا إليه كفاية. وأرى كثيرا من مخالفينا يعجبون من قولنا: (إن الاجماع حجة)، مع أن المرجع في كونه حجة إلى قول الامام، من غير أن يكون للاجماع تأثير، وينسبونا (2) في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث، وقد بينا (3) في الكتاب الشافي في هذه النكتة ما فيه كفاية، وفي الجملة فليس (4) نحن المبتدئين (5) بالقول بأن الاجماع حجة، لكنا إذا سئلنا (6) و (7) قيل (8) لنا: ما تقولون في إجماع المسلمين على أمر من الامور، فلابد من (9) أن نقول (10): إنه حق وحجة، لان قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه لا بد من أن يكون داخلا في هذا الاجماع، فجوابنا بأنه (11) حق وحجة

- 1ج: وقع. * 2 - ب: يستونا. 3 - ب: بنينا * 4 - هكذا في النسخ، والصواب) فلسنا). 5 - ب: المبتدين. * 6 - ب وج: سألنا. 7 - الف وج: - و. * 8 - الف :فقيل. 9 - الف: - من. * 10 - ب: تقول. 11 - الف: انه (*)

صحيح، وإن كانت علتنا في أنه حجة غير علتهم، ولو أن سائلا سألنا (1) عن جماعة فيهم نبي: هل قول هذه الجماعة حق وحجة ؟ لما كان لنا (1) بد (2) من أن نقول (3): إنه حجة، لاجل قول النبي صلى الله عليه وآله ولا نمتنع (4) من القول بذلك لاجل أنه لا تأثير لقول باقي الجماعة. وقد (5) بينا في كتاب (6 (الشافي أنه (7) غير ممتنع أن يلتبس في بعض الاحوال قول إمام الزمان إما (8 (لغيبته (9)، أو لغيرها، فلا نعرف (10) قوله على التعيين، فنفزع (11) في هذا الموضع إلى إجماع الامة أو إجماع (12) علمائنا، لنعلم دخول الامام المعصوم فيه، وإن كنا لا نعرف شخصه وعينه، ففي مثل (13) هذا الموضع نفتقر (14) إلى معرفة الاجماع على القول. لنعلم دخول الحجة فيه، إذا كان قول الامام (15) هو الحجة ملتبسا أو مشتبها (16)، وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا :

- 1ب وج: + كلنا. * 2 - ب: بدا. 3 - ج: يقول. * 4 - ب: يمتنع، ج: يمنع. 5 - الف وج: فقد * 6 - الف: الكتاب. 7 - ب: ان. * 8 - ج: - اما. 9 - ب: للغيبة، ج: لغيبة. * 10 - الف: يعرف. 11 - الف: فيفزع * 12 - الف: - الامة أو اجماع - 13 .الف: مثل. * 14 - ج: يفتقر. 15 - لعل في الاصل (الذى هو الحجة). * 16 - ج: مثبتا (*) .

إن الاجماع الذي هو الحجة هو إجماع المؤمنين من الامة، دون غيرهم، لان (1)قول المؤمنين لما لم يكن متميزا، وجب (2) اعتبار إجماع الكل ليدخل ذلك فيه. فصل في الاجماع هل هو حجة في شئ مخصوص أو في كل شئ ؟ اعلم أن كل شئ أجمعت (3) عليه الامة لابد من كونه غير خطأ، وإن لم يكن خطأ، فلابد من كونه صوابا، وما هو صواب على ضربين (4): فمنه ما يصح أن يعلم بإجماعهم، وهذا القسم هو الذي يكون إجماعهم حجة فيه. فأما ما لا يمكن أن يعلم بإجماعهم (5)، فقولهم ليس بحجة فيه، وإن كان صوابا، وكون الشئ حجة كالمنفصل من كونه صوابا (6) لان كونه صوابا يرجع إليه، وكونه حجة يرجع إلى غيره .

- 1ب: الا ان. * 2 - الف: + علينا. 3 - ج: اجتمعت. * 4 - ب: امرين. 5 - ب وج: - وهذا القسم، تا اينجا. 6 - ج: - وكون، تا اينجا (*) .

فأما الذي يكون إجماعهم فيه حجة (1): فهو كل أمر صح أن يعلم بإجماعهم . والذي لا يصح أن يعلم بإجماعهم ما يجب أن تتقدم (2) معرفته على معرفة صحة الاجماع، كالتوحيد والعدل وما أشبههما (3) وإذا كنا إنما نرجع (4) في كون الاجماع حجة إلى قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه، فيجب أن نقول :(5) كل شئ تقدمت معرفة (6) وجوب وجود الامام المعصوم في كل زمان له (7)، فقول الامام حجة فيه، والاجماع الذي يدخل هذا القول فيه أيضا حجة في مثله .(8) فأما ما لا (9) يمكن المعرفة بوجود (10) الامام المعصوم قبل المعرفة به، فقوله ليس بحجة فيه، كالعقليات كلها. والذي يمكن على أصولنا المعرفة به من طريق الاجماع أوسع وأكثر مما يمكن أن يعلم بالاجماع على مذهب مخالفينا، لانهم إنما يعلمون بالاجماع (11) الاحكام الشرعية خاصة، ونحن

- 1ب وج: حجة فيه. * 2 - ب وج: يتقدم. 3 - الف: - وما اشبههما. * 4 - ج :يرجع. 5 - ج: يقول. * 6 الف وب: معرفته، الف: + و. 7 - ب: - له * 8 - ج: مثل - 9 .ج: - لا. * 10 - ج: لوجود. 11 - ج: - على مذهب، تا اينجا (*) .

نتمكن من (1) أن نعلم بالاجماع زائدا على ذلك فرضا وتقديرا (2) النبوة والقرآن وما شاكل ذلك من الامور التي يصح أن يتقدمها (3) العلم بوجوب الامامة. ولو أجمعت (4) الامة في شخص بعينه أنه نبيهم، وفي كلام بعينه أنه كلام الله سبحانه، لعلمنا صحتهما (5)، لسلامة الاصل الذي أشرنا إليه، وصحة تقدمه على هذه المعرفة. وعلى هذا يصح على مذاهبنا أن يعلم صحة الاجماع وكونه حجة من يجهل صحة القرآن ونبوة نبينا صلى الله عليه وآله، لان أصل (6) كونه حجة لا يفتقر إلى العلم بالنبوة والقرآن، وعلى مذهب مخالفينا لا يصح ذلك، لان الكتاب والسنة عندهم هما أصل كون الاجماع حجة. واختلفوا في إجماعهم على ما يرجع إلى الآراء في الحروب وما جرى مجراها: فذهب قوم إلى أن خلافهم في ذلك لا يجوز أيضا -، واعتمدوا على أن الادلة حرمت مخالفتهم عموما، وجوز آخرون أن يخالفوا فيه، وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول

- 1ج: - من. * 2 - الف: تقريرا. 3 - الف: تقدمها. * 4 - الف وج: اجتمعت. 5 - ب: صحتها. * 6 - ب: الاصل . (*)

صلى الله عليه وآله. * والصحيح أن كل ما لا يجوز خلاف الرسول أو الامام فيه لا يجوز خلاف الاجماع أيضا فيه، لان المرجع في أن الاجماع حجة لا تجوز (1) مخالفته إلى أنه مشتمل على قول الحجة من الامام (2) أو من جرى مجراه (3(، وخلاف النبي صلى الله عليه وآله في آراء الحروب لا يجوز، لانها صادرة عن وحي، ولها تعلق قوي بالدين، ولو رجعت إلى آرائه في نفسه، لم يجز مخالفته فيها، لاجل التنفير (4)، وكذلك آراء الامام فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدنيوية لا يجوز مخالفتها (5)، لانها تنفر عنه، وتضع منه. وينقسم الاجماع إلى أقسام :وهي (6) أن يجمعوا على الشئ قولا أو فعلا أو اعتقادا أو رضا به. وقد ينفرد كل واحد من هذه الاقسام، وقد يجتمع مع غيره. ولا يجوز أن يجمعوا على الذهاب عن علم ما يجب أن (7) يعلموه (8)، والوجه في ذلك أن إخلالهم بالواجب يجري في (9 (استحقاق الذم والعقاب به (10) مجرى فعل القبيح، وإذا كان

- 1ب وج: يجوز. * 2 - ج: امام. 3 - ب وج: مجراهم. * 4 - ج، التفسير. 5 - ج :مخالفتهما. * 6 - الف: هو. 7 - ج: من. * 8 - الف: يعلمونه. 9 - ب: مجرى. * 10 - الف: - به (*) .

المعصوم لا يجوز عليه الامران، منعنا ذلك في كل جماعة يكون هذا المعصوم فيها. فأما من استدل من مخالفينا على صحة الاجماع بالخبر، وطعن في دلالة الآيات، فيلزمه تجويز الذهاب عما يجب علمه عليهم، لان الخبر إنما نفى أن يجمعوا على خطأ، ولم يتضمن نفي الاخلال بالواجب، ولفظه لا يقتضيه. فأما ما لا (1) يجب أن يعرفوه، ولم ينصب لهم دليل عليه، فيجوز ذهابهم عن علمه. ولا يجوز أن تجتمع (2) الامة على الخطأ في (3) مسألتين، كما لا يجوز أن تجتمع على الخطأ في (4) مسألة واحدة. ودليل هذه المسألة على مذهبنا واضح، لان تجويز ذلك يؤدي إلى خطاء المعصوم، لانه إذا كان لابد من أن يكون إما في هذه الطائفة أو في الاخرى، وكل واحد منهما مخطئة (5)، فهو مخطئ. وأما (6) مخالفونا في علة الاجماع، فإنما يعتمدون في نفى الخطأ عن الامة، وإن كان في مسألتين على أن يقولوا (7): إن النبي صلى الله عليه وآله نفى

- 1ج: - لا. * 2 - ب وج: يجتمع. 3 - ب: + كل. * 4 - ج: - مسألتين، تا اينجا - 5 .ج: مخطبة. * 6 - ب وج: فاما 7 - ج: انا نقول (*) .

الخطاء عن أمته نفيا عاما، ولم يفرق بين المسألة والمسألتين، فيجب نفي الكل (1). فصل في ذكر من يدخل في الاجماع (2) الذي هو حجة اعلم أن الكلام في هذه المسألة (3) - على أصولنا في علة كون الاجماع حجة - كالمستغنى عنه، لان الاجماع إذا كان علة كونه (4) حجة كون الامام فيه، فكل (5) جماعة - كثرت أو قلت - (6) كان قول الامام في جملة أقوالها، فإجماعها حجة، لان الحجة إذا كانت(7) ، هو قوله، فبأي شئ اقترن (8)، لا بد (9) من كونه حجة، لاجله، لا (10 (لاجل الاجماع. وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسألة :

- 1ب: - فيجب نفى الكل. * 2 - ب: + و. 3 - الف: هذا الباب. * 4 - ب: - كونه - 5 .ج: وكل. * 6 - الف: + و. 7 - الف وب: كان. 8 - ج: اقترنت. 9 - ج: فلابد - 10 * .ب: - لا (*) .

فمنهم من قال: إن الاجماع الذي هو حجة هو إجماع جميع الامة (1) المصدقة بالرسول عليه السلام (2)، ومنهم من قال: بل هو إجماع المؤمنين خاصة، وفيهم من ذهب إلى أن الاجماع الذي هو حجة (3) هو إجماع الفقهاء. ولا معنى لخوضنا (4 (في هذا الخلاف، لان اصولنا تقتضي (5) سواه، وقد بينا ما يجب أن يعتمد .واختلفوا في الواحد والاثنين إذا خالفا ما عليه الجماعة: فمنهم من قال: لا (6) يعتد (7) بخلاف واحد واثنين، لانه شاذ خارج عن قول الجماعة، ومنهم من قال: إن خلاف الواحد والاثنين يخرج القول من أن يكون إجماعا. وهذا القول الثاني أشبه بالصواب على مذاهبهم، لان الاجماع الذي هو حجة إذا كان هو إجماع الامة أو (8) المؤمنين، فخروج بعضهم عنه يخرجه عن (9) تناول الاسم. والذي يجب أن نعول (10) عليه في هذه المسألة أن نقول: ليس

- 1ب: الاية. * 2 - ب: عليهم السلام. 3 - ب وج: الحجة. * 4 - ج: لخصوصنا. 5 - ب وج: يقتضى. * 6 - ب: + لا. 7 - الف: يعتبر. * 8 - الف: و. 9 - ج: من - 10 * .ب: يعول، ج: يقول (*) .

يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من أن يكون (1) إمام الزمان المعصوم أحدهما قطعا أو تجويزا، أو يعلم أنه ليس بأحدهما قطعا ويقينا :والقسم الاول يقتضي أن يكون قول الجماعة - وإن كثرت - هوا الخطأ، وقول الواحد والاثنين - لاجل اشتماله (2) على قول الامام - هوالحق والحجة (3). فأما القسم الثاني فإنا لا نعتد فيه بقول الواحد والاثنين، لعلمنا بخروج قول الامام عن قولهما، وأن قوله في أقوال تلك الجماعة، بل نقطع (4) على أن إجماع تلك الجماعة (5) - وإن لم تكن (6) جميع الامة - هوالحق والحجة (7)، لكون الامام فيه، وخروجه عن قول من شذ عنها، وخالفها. ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل، وما حققناه وفصلناه (8) من (9) سبب كون (10) الاجماع حجة و (11) علته (12)، علم استغناءنا (13) عن الكلام

- 1ج: - يكون. * 2 - ج: احتماله. 3 - ب وج: - والحجة. * 4 - ب: يقطع. 5 - ج - :بل نقطع، تا اينجا. * 6 - الف وج: يكن. 7 - ب وج: فالحجة. * 8 - ب: فصلنا - 9 .ب: + كون. * 10 - ب: - كون. 11 - الف: - و. * 12 - الف: عليه. 13 - ب :استغنا (*) .

فيما (1) تكلم مخالفونا عليه في كتبهم من أقسام الاجماع، وما يراعى فيه، إجماع الامة كلها، أو العلماء، أو الفقهاء، وما بينهم في ذلك من الخلاف، فإن خلافهم في ذلك إنما ساغ (2) لان أصولهم في علة كون الاجماع حجة غير أصولنا، ففرعوا (3) الكلام بحسب أصولهم، ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع. لان أصولنا لا تقتضيها (4)، وقد بينا من (5) ذلك ما يرفع الشبهة. * فصل في أن إجماع أهل (6) كل الاعصار حجة اعلم أن القطع على أن إجماع كل عصر فيه الحجة لا يتم إلا على أصولنا، لان تعليل كون الاجماع حجة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كل عصر. ومخالفونا في تعليل كون الاجماع حجة لايتم لهم ذلك، لانهم يرجعون فيه إلى أن الله تعالى علم من حال جماعتهم من نفي الخطأ ما لم يعلمه (7) من الآحاد،

- 1الف: عما. * 2 - ب: شاع. 3 - ب: تفزعوا. * 4 - ب وج: يقتضيها. 5 - الف :في. * 6 - ب وج: - اهل. 7 - الف: نعلمه (*) .

فمن أين لهم استمرار هذا الحكم في كل عصر ؟ ! وقد ألزمناهم - إذا كانوا مستدلين بالآية - أن يراد بلفظة (1) (المؤمنين) (2) - إذا حملت على العموم - كل مؤمن إلى أن تقوم (3) الساعة على الاجماع، ومتى خصوا بذلك (4) أهل كل عصر، كانوا تاركين للظاهر، و (5) غير منفصلين ممن حمل ذلك على بعض مؤمني كل عصر . وكذلك الكلام عليهم إذا استدلوا بالخبر. فوضح ما قلناه. فصل في أن (6) انقراض العصر غير معتبر (7) في الاجماع اعلم أن علة كون الاجماع فيه الحجة - على ما ذهبنا (8) - يبطل اعتبار انقراض العصر، ولمن ذهب من مخالفينا إلى أن للاجماع (9) تأثيرا (10) أن يقول: الدلالة قد دلت على أنه إنما كان حجة لكونه إجماعا، وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة، فلا معنى لاعتبار غيرها .

- 1الف: بلفظ. * 2 - الف: مومنين. 3 - ج: يقوم. * 4 - الف: - بذلك. 5 - ج - :و. * 6 - ب: - ان. 7 - ج: المعتبر. * 8 - ب وج: مذاهبنا. 9 - ب: للاجتماع - 10 * .الف وج: تأثير (*) .

فصل في أن الاجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف أم لا ؟ اختلف الناس في هذه المسألة: فذهب قوم إلى أن حكم الخلاف باق لا يزول بالاجماع الثاني، وقال آخرون: إن الاجماع على أحد القولين يمنع من القول بالآخر، ويجرونه مجرى الاجماع المبتدإ في المنع من خلافه، وفيهم من فصل بين أن يكون المجمعون ثانيا هو المختلفون أولا: فقال: إذا كان المجمعون هم (1) المختلفون، كان إجماعا يمنع من القول الآخر، وإن كانوا (2) غيرهم، لم يكن كذلك. وقد حكي عن بعضهم أنه منع من (3) وقوع إجماع بعد اختلاف أصلا. والصحيح أن الاجماع بعد الخلاف كالاجماع المبتدإ في أنه حجة يمنع من الخلاف على كل حال، لان علتنا في كون الاجماع حجة تقتضي (4) ذلك، ولا تفرق (5) بين

- 1الف: هو. * 2 - ب: إذا كان. 3 - ب: - من. * 4 - ب وج: يقتضى. 5 - الف وج :نفرق (*) .

إجماع (1) تقدمه خلاف أو كان مبتدأ. وإنما ضاق الكلام وقويت (2) الشبهة في هذه المسألة على مخالفينا، لقولهم بصحة الاجتهاد، لان عمدة من نفي أن يكون الاجماع بعد الخلاف قاطعا (4) للخلاف هي (5) أن الخلاف الاول متضمن (6 (لاجماعهم على جواز القول بكل واحد من المذهبين (7) مطلقا، فإذا حرمنا ذلك بالاجماع الثاني، نقضنا (8) كون الاجماع الاول حجة، وإذا ادعي كون الاول (9 (مشروطا، جاز أن يدعى في الثاني أيضا الشرط، فيقف الكلام هيهنا، أو يشتبه .وعلى مذهبنا لا يلزم (10) شئ من (11) ذلك، لانا لا (12) نعلم (13) أن المختلفين على قولين مجمعون على جواز القول بكل واحد منهما، لان عندنا أن الاجتهاد باطل، وأن الحق

- 1الف: الاجماع. * 2 - الف: قوت. 3 - الف + و. * 4 - ج: قاطلا. 5 - الف - :قاطعا للخلاف هي، + بين. 6 - الف: يتضمن. * 7 - الف: المؤمنين. 8 - ب وج :نقضا. * 9 - ج: - الاول. 10 - ج: + من. * 11 - ج: - من. 12 - الف: - لا. 13 - ج: نم، والظاهر انه اختصار (نسلم)، ولعله احسن (*) .

مدلول عليه، وأن من جهله غير معذور، فمن سوغ لمخالفه (1) أن يقول بخلاف مذهبه من المختلفين مخطئ عندنا. فبطل ما ادعاه من إجماع المختلفين على جواز القول بكل واحد من القولين، وبطلت الشبهة التي هي أم شبههم. وأما (2) من منع من وقوع إجماع بعد اختلاف، فإنه متى طولب بدلالة على ما ادعاه (3) لم يجدها، وإنما هو تحكم (4) محض. وقد أبطل هذا القول بأن ذكرت مسائل كثيرة في الشريعة وقع (5) فيها خلاف، ثم (6) اجتمعوا على قول واحد فيها. فصل في أن الامة إذا اختلفت على قولين أو أكثر فإنه لا يجوز إحداث قول آخر اعلم أن أكثر الناس على أنه لا يجوز إحداث قول (7) زائد،

- 1الف: المخالفة. * 2 - الف: فاما. 3 - ب: مدعاه. * 4 - ب: بحكم. 5 - الف - :وقع. * 6 - ب: - خلاف ثم. 7 - ج: + اخر (*) .

وذهب قوم (1) من المتكلمين وأصحاب الظاهر من الفقهاء إلى أن ذلك يجوز، ويعتلون (2) بأنه لو لم يجز، لكان الاختلاف في أنه حجة كالاجماع. ويقولون أيضا (3): إذا جاز في الوقت إحداث قول زائد، فكذلك فيما بعد. وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين (4)، لان الامة إذا اختلفت على قولين، فالحق واحد منهما، والآخر باطل، وإذا كان الثاني بهذه الصفة، فأولى (5) أن يكون كذلك الثالث وما زاد عليه. ولانه لا يخلو من أن يكون الحق في جملة أقوال المختلفين (6)، أو فيما عداها، والاول يقتضي أن الزيادة باطلة لانها خلاف الحق، والقسم الثاني يقتضي أن يكونوا قد أجمعوا على الذهاب عن الحق، وذلك - ايضا باطل. ومن يقول بالاجتهاد يضيق (7) عليه هذا الموضع، لانه لا يسلم له أن الامة إذا اختلفت على قولين فإنها محرمة للقول (8) الثالث على كل حال، بل إنها

- 1ج: - قوم. * 2 - ج: تعتلوا. 3 - الف: - ايضا. * 4 - ج: يبين. 5 - ج :فالاولى. * 6 - ج: - المختلفين. 7 - ج: مضيق. * 8 - ب وج: القول (*) .

محرمة بشرط أن لايؤدي الاجتهاد إليه، ويجب أن يجوزه (1) إذا أدى الاجتهاد إليه. وهذه جملة كافية. فصل في أن الصحابة إذا اعتلت بعلتين أو (2) استدلت بدليلين هل يجوز لمن بعدهم أن يعتل أو يستدل بغير ذلك اعلم أن الدلالة بخلاف المذهب، والصحيح أنه يجوز أن يستدلوا في المسألة (3) بدليل أو اثنين (4 * .(فيزيد من بعدهم على ذلك طريقة أخرى، لان الدليل الثاني كالاول في أنه يدل على الحكم، ويوصل إليه، فلو أبطلناه لذهابهم عنه، لكان ذلك مبطلا لدليلهم أيضا، وقد يجوز أن يستغنوا عنه بدليل (5) غيره، لقيامه مقامه (6). ولا يجوز ذلك في المذهب، لان الحق واحد (7 (

- 1الف: نجوزه. * 2 - ب: و. 3 - ب: - في المسالة. * 4 - ج: ايتين. 5 - ب + :عن، ج: + من. * 6 - ج: - مقامه. 7 - ب: واحدا (*) .

لا يختلف، ولا يقوم غيره مقامه (1). وكذلك القول في القدح و (2) إبطال الاستدلال: إنه يجوز أن يزيد المتأخرون (3) على ما سطره المتقدمون. فأما تأويل

الآي، وتخريج معاني الاخبار، فكل (4) من صنف أصول الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب، لا حكم الادلة، ولا يجوز أن يزيد المتأخر على ما بلغ إليه المتقدم. والاقوى في نفسي أن ذلك جائز، كما جاز (5) في الادلة، فإن تأويل الآي لا يجري مجرى المذهب، بل هو بالادلة أشبه. والذي يوضح عما ذكرناه أنا إذا تأولنا قوله تعالى -: (وجوه يومئذ ناضرة (6) إلى ربها ناظرة (7)) على أن المراد بها (8) الانتظار، لا الرؤية، وفرضنا أنه لم ينقل عن المتقدمين إلا هذا الوجه، دون غيره (9)، جاز للمتأخر أن يزيد على هذا التأويل (10)، ويذهب إلى أن المراد أنهم ينظرون

- 1ب: - مقامه. * 2 - ب: - و. 3 - ب: المتأخر. * 4 - ج: وكل. 5 - ج: - كما جاز. * 6 - الف: ناظرة. 7 - الف: ناضرة. * 8 - الف: - بها. 9 - ب: + الا - 10 * .ج: - التأويل (*) .

إلى نعم الله، لان الغرض في التأويلين جميعا إنما هو (1) إبطال أن يكون الله تعالى في نفسه مرئيا، والتأويلان معا مشتركان في دفع ذلك، وقد (2) قام كل واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود، وجرت (3) التأويلات مجرى الادلة في أنه يغني بعضها عن بعض، وخالفت (4) في هذا الحكم المذاهب. فصل في أن الاجماع على أنه (5) لا فصل بين المسألتين هل يمنع من (6) الفصل بينهما اعلم أن هذه المسألة تنقسم (7) إلى قسمين: أحدهما أن يجمعوا على أنه لا فصل بين مسألتين في حكم معين من تحليل أو تحريم، والقسم الآخر أن يجمعوا على أنه لا فصل بينهما في الحكم أي حكم كان: والقسم (8) الاول لا شبهة في تحريم المخالفة فيه، لان إجماعهم

- 1الف: - انما هو. * 2 - ب: + كان. 3 - ج: وجدت. * 4 - الف: خالف. 5 - ب وج: - على انه. * 6 - ب: - من. 7 - ج: ينقسم. * - الف: فالقسم (*) .

على أنه لا فصل بين مسألتين في تحريمه (1) هو إجماع على حكم من الاحكام، ويجري مجرى إجماعهم على تحريم أو تحليل، فمن فرق بين المسألتين، فقد خالف إجماهم لا محالة، ويجري (2) مجرى مخالفي كل إجماع. وأما المسألة (3) الثانية، وهي أن يجمعوا على أنه لا فصل بينهما في الحكم من غير تعيين، فهو أيضا جار مجرى الاول في تحريم المخالفة، وإن استند (4) ذلك إلى دليل سوى الاجماع، لانه إذا علم بدليل آخر أن ذلك الحكم هو التحريم، صار كنصهم على أن (5) لا فرق في التحريم بينهما. ومثال هذا الوجه الاخير (6) ما روي عن ابن سيرين من (7) أنه قال في زوج وأبوين: أن للام ثلث (8) ما بقي، وقال في امرأة وأبوين: أن (9 (للام ثلث جميع المال، فخالف (10) كل من تقدم، لان الناس قبله كانوا بين مذهبين :

- 1الف: تحريم. * 2 - الف: تجرى. 3 - الف: - المسألة. 4 - ب: اسند، ج :استدل. 5 - ب: انه. * 6 - ب: - الاخير. 7 - الف: - من. * 8 - الف: الثلث. 9 - ج: - ان. * 10 - ب وج: يخالف (*) .

أحدهما أن للام ثلث المال في المسألتين، والمذهب الآخر أن لها ثلث ما بقي في المسألتين، ففرق ابن سيرين بين ما لم يفرقوا بينه. وحكي عن الثوري: أنه كان يقول: إن الجماع مع النسيان يفطر، وإن (1) الاكل مع النسيان لا يفطر، ففصل

(2) بينهما، وجميع الفقهاء على خلافه (3)، لان من فطر بأحدهما (4)، فطر بالآخر، ومن لم يفطر بأحدهما (4) لم يفطر بالآخر. فصل في أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة وتجوز (5) مخالفته حكي عن مالك أنه كان يجعل إجماع أهل المدينة حجة، وفي أصحابه من ينكر ذلك، ويقول: إن روايتهم مرجحة على رواية غيرهم. والذي نقوله (6) أنه (7) إن كان إمام الزمان الذي قد دلت

- 1ب: - ان. * 2 - ب: يفصل، ج: ويفصل. 3 - ج: خلاف ذلك. * 4 - ب: باحديهما - 5 .ب وج: يجوز. * 6 - ب: يقوله. 7 - ج: - انه (*) .

الادلة على عصمته مقيما في المدينة، فإجماع أهلها حجة لهذه العلة، لا لشئ يرجع إليها، لانه لو انتقل عنها إلى غيرها، زال هذا الحكم، فلا تأثير للمدينة. ومن خالفنا (1) في ذلك يقول (2): إن الله تعالى جعل الاجماع حجة، وليس أهل المدينة كل الامة، ولاهم أيضا كل المؤمنين ولا (3) كل العلماء، فيما يراعى فيه إجماع العلماء. وما يروى من تفضيل النبي لها، والثناء عليها لا يدل (4) على (5) أن إجماع أهلها هو الاجماع، وأن الخطأ لا يجوز عليهم، ولا تعلق له بذلك. فإن قيل: فلو فرضنا أن الرسول عليه السلام قال: (إجماع أهل المدينة (6) حجة) كيف كان يكون الحكم ؟ قلنا (7): لو وقع هذا القول، لدل على أن إجماعهم حجة، وإن انتقلوا إلى الكوفة. فإن قيل: فلو قال - عليه السلام :- الخطا لا يقع منهم ماداموا في المدينة. قلنا: ليس ينكر ذلك غير أنه ما جرى (8) هذا الذي قدرتموه (9 .(

- 1ب وج: + يقول. * 2 - ب وج: - يقول. 3 - ج: - لا. * 4 - ج: لابد. 5 - ج - :على. * 6 - ج: - المدينة. 7 - ج: قلت. * 8 - ب: + القول. 9 - الف: قررتموه (*) .

فصل في أن (1) موافقة إجماع الامة لمضمون خبر هل يدل على أنهم عملوا به ومن اجله اعلم أنه لا يجوز أن تجمع (2) الامة على حكم من الاحكام إلا بحجة (3) توجب العلم، لان من (4) جملة (5) المجمعين من لا يجوز عليه الخطأ، ولا ترك الواجب، فإذا (6) ظهر بينهم خبر واحد وعملوا بما يوافق مضمونه * فليس يجوز أن يقطع على أن جميعهم إنما عمل لاجله، للعلة التي ذكرناها، وإن كان متواترا يوجب العلم، ولم يظهر سواه بينهم: فالاولى أن يكون عملهم لاجله. و مخالفونا في علة كون الاجماع حجة يقولون: يمكن أن يكونوا ذهبوا إلى ذلك الحكم المخصوص (7) لاجل اجتهاد أداهم إليه، أو لاجل خبر آخر لم يظهر بينهم، للاستغناء بالاجماع عنه، فلا يجب القطع على أنهم عملوا لاجل هذا الخبر الظاهر. وهذا منهم قريب (8 .(

- 1ب: - ان. * 2 - الف: تجتمع، ج: يجمع. 3 - ب: لحجة. * 4 - ج: في. 5 - ب - :جملة. * 6 - ب وج: وإذا 7 - الف: - المخصوص. * 8 - هكذا في النسخ، ولعل الاصل) غريب (*) .(

فصل في هل يجوز أن يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد أو لا (1) يجوز ذلك (2) اعلم أن هذه المسألة فرع على القول بصحة الاجتهاد، وأنه طريق إلى العلم بالاحكام (3)، وأن الله تعالى قد تعبدنا به، ومن دفع العبادة بالاجتهاد، وأن يكون طريقا إلى العلم بالاحكام، لا كلام له في هذا الفرع. وسندل على أن الاجتهاد في الشريعة

باطل، عند البلوغ إلى الكلام فيه، بإذن الله تعالى (4 (ومشيته. و (5) إنما (6) يتكلم في هذه المسألة من ذهب إلى العبادة بالاجتهاد .وليس لاحد أن يقول: (7) لم لا تجوزون (8) وإن لم (9) نتعبد (10) بالاجتهاد (11) أن يجمعوا (12) مخطئين على حكم من الاحكام من جهة الاجتهاد .

- 1ج: اولى. * 2 - ب: - ذلك. 3 - ب وج: والاحكام 4 - الف وج: - تعالى. 5 - ج: - و. * 6 - ب: لهذا. 7 - ج: + و. * 8 - ب وج: يجوز. 9 - الف: - لم. * 10 - ب: يتعبد. 11 - ب: + و. * 12 - ج: يجمعون (*) .

قلنا: يمنع من ذلك أنه إجماع منهم على الخطأ، وقد بينا أنهم لا يجمعون على خطأ (1)، لان في جملتهم من لا يجوز عليه الخطأ، و (2) إذا كان بين الامة اختلاف في صحة الاجتهاد، وأنه طريق إلى العلم، بطل تقدير هذه المسألة، لان الاجماع إذا كان هو (3) إجماع جميع الامة، وفيهم من ينفي القياس والاجتهاد، فلا سبيل إلى أن يكونوا مجمعين (4)، وهذه حالتهم (5)، على حكم واحد من طريق الاجتهاد. واعتلال المخالفين في هذا الموضع بقولهم: (إن نفاة القياس قد تناقض، وتستعمل القياس وهي لا تشعر) تعلل منهم بالباطل، لان هذا إن جاز، فإنما يجوز على الواحد والاثنين، ولا يجوز على الجماعة التى تحصل، وتفطن (6(، وتشقق الشعر في التدقيق والتحقيق، وهذا رمى منهم للقوم بالغفلة، وقلة الفطنة .وتعللهم أيضا بأن الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس، وقد يجمعون لاجله، باطل أيضا، لانا لا (7) نجيز (8) على

- 1ج: الخطأ. * 2 - ج: - و. 3 - ج: - هو. * 4 - ج: مجتمعين. 5 - ب وج :حالهم. * 6 - ب: تفطر. 7 - الف: - لا. * 8 - ب: نخير (*) .

من يخالف في خبر الواحد أن يجمع على حكم من الاحكام لاجله في موضع من المواضع، فالمسألتان واحدة. فأما العموم، وإن (1) وقع خلاف في أن وضع اللغة يقتضي الاستغراق، فلا خلاف في أن العرف الشرعي يقتضيه، ومن ارتكب أنه لا عرف في العموم لغوي ولا شرعي لا يصح أن يستدل بظاهر العموم، بل بقرينة ودلالة .فأما تعلق من أبى الاجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بأن الاجماع مقطوع به، وما طريقه الاجتهاد (2) لا (3) يقطع عليه، فليس بشئ، لانه غير ممتنع أن يصير (4) على بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعا عليه، ويتغير الحال فيه، لان الحاكم إذا حكم بما طريقه الاجتهاد، اقتضى حكمه القطع، وإن كان الاصل الذي هو الاجتهاد ليس بمقطوع به. فأما ادعاؤهم في أحكام كثيرة أنهم أجمعوا عليها من طريق الاجتهاد، كإجماعهم على قتال أهل الردة بعد الاختلاف، وأن

- 1الف: فان. * 2 - ب: - بان، تا اينجا. 3 - ج: دون، بجاى لا. * 4 - ج: يصر (*) .

الاتفاق لا وجه له إلا الاجتهاد (1)، وكذلك الاتفاق على (2) إمامة أبي بكر بعد الاختلاف، وطريقها الاجتهاد، فليس بمرضي، ومن أين لهم أن الاتفاق على قتال أهل الردة لم يكن إلا عن اجتهاد، وله وجه في نصوص القرآن قد تعلق بها (3) ؟ !. وأما (4) إمامة أبي بكر، فإذا سلم (5) الاجماع باطنا وظاهرا عليها، فغير مسلم أنه عن (6)

اجتهاد والبكرية تزعم أنها كانت عن نص (7) من الرسول عليه السلام - على إمامته. وأجد كثيرا (8) من مصنفي أصول الفقه يمتنع (9) من القول بجواز أن تجمع (10) الامة على الشئ تبخيتا (11) أو تقليدا. وفي الفقهاء من يجيز (12) ذلك، ويصرح بأن (13) إجماعهم قد يكون (14) تارة عن توقيف، وأخرى عن توفيق، وعلى أصولهم يجب أن يكون

- 1ب: - كاجماعهم، تا اينجا. * 2 - ج: - على. 3 - الف: - قد تعلق بها. * 4 - ب وج: فاما. 5 - ج: اسلم. * 6 - ج: من. 7 - ج: نفس. * 8 - ج: واحدا كثير. 9 - الف: يمنع. * 10 - ج: يجتمع. 11 - الف: تخمينا. * 12 - ب: يختر. 13 - ب: ان - 14 * .ب: - قد يكون (*) .

ذلك جائزا لايمنع منه مانع، وإذا جاز (1) الخطأ على كل واحد منهم، وجاز أن يعلم الله تعالى في جماعتهم خلاف ذلك، وجاز (2) - أيضا أن يكون قول كل واحد يسوغ مخالفته، ولم يجز ذلك في الجماعة، فألا جاز أن يجمعوا على القول بالتبخيت (3) و التقليد إما من كلهم، أو من بعضهم، ويوجب الله سبحانه وتعالى اتباعه، وكونه حجة ؟ !، لان المعول هو ما يعلمه الله سبحانه من المصلحة، وهذا مما لا انفصال لهم عنه. فإن قيل كيف لا يلزمكم (4) أنتم مثل ذلك، وأنتم (5 (تقولون: أن الاجماع حجة ؟ قلنا (6) يجوز أن يبخت (7) ويقلد (8) كل (9) من عدا الامام، فأما الامام نفسه، فذلك لا يجوز عليه، لانه قبيح، والقبيح (10) قد أمناه منه لعصمته (11)، فبان الفرق بيننا وبينكم في ذلك (12 .(

- 1ب: واجاز، بجاى وإذا جاز. * 2 - ج: - الخطأ، تا اينجا. 3 - الف :بالتخمين. * 4 - ج: يلزمهم. 5 - ب وج: - انتم. * 6 - ب: + لا. 7 - ب: تبخت - 8 * .ب وج: تقلد. 9 - ب: - كل. * 10 - ب: القبح. 11 - الف: - لعصمته. * 12 - ب: - في ذلك (*) .

فصل في القول إذا ظهر بين الصحابة ولم يعرف (1) له مخالف كيف حكمه ؟ اعلم أن القول إذا ظهر وانتشر، ولم يكن في الامة إلا قائل به (2) وعامل عليه، أو راض بكون ذلك القول * قولا له (3)، حتى لو استفتي، لم يفت إلا به، ولو حكم، لم يحكم إلا به، فهو الاجماع الذي لا شبهة في أنه حجة وحق. فأما إذا انتشر القول، ولم يكن فيه (4) إلا قائل به، أو ساكت عن النكير عليه، فقد اختلف الناس فيه: فذهب أكثر الفقهاء وأبو علي الجبائي إلى أنه إجماع وحجة، وذهب أبو هاشم وجماعة من الفقهاء: إلى أن ذلك حجة، وإن لم يكن إجماعا، وقال آخرون من الفقهاء: ليس ذلك بحجة (7) ولا إجماع، وإليه ذهب كثير من أهل الظاهر، وهو (8 (مذهب أبي عبدالله (9) البصري، وهو الصحيح الذي لا شبهة فيه .

- 1الف: يعلم. * 2 - الف: من يلزمه، بجاى قائل به. 3 - ب: قوله. * 4 - ج :فيهم. 5 - الف: + أو ساكت به. * 6 - ب: + ا. 7 - ج: حجة. * 8 - الف: - هو. 9 - ب: + الحسن (*) .

وإنما قلنا: أنه الصحيح دون ما عداه، لان السكوت عن الانكار لا يدل على الرضا به، لانه قد يكون لامور مختلفة، ودواع (1) متبائنة، من (2) تقية، ورهبة، وهيبة، وغير ذلك من الاسباب المعتادة في مثله، وإنما يقتضي الرضا إذا علمنا أنه لا وجه له إلا

الرضا، ولا سبب له (3) يقتضيه سواه، وإذا لم يدل الامساك عن (4) النكير على (5) الرضا، فلا دلالة فيه على وقوع الاجماع، ومن (6) رأى ممن يطعن على (7) هذه الطريقة أن كل مجتهد مصيب يقول زائدا (8) على ما ذكرناه: إن الامساك عن النكير إنما يدل علي (9) أن ذلك الفعل أو القول ليس بمنكر، وقد يجوز أن لا ينكر القول على قائله، لاجل أنه صواب من القائل، وإن لم يكن عند من أمسك عن النكير صوابا في حقه، وقد يستصوب عند أهل الاجتهاد بعض الافعال من غيره، وإن لم يعتقد أنها صواب في حقه، وما يرجع إليه. ومن لا يرى صحة الاجتهاد لا يفصل بهذا (10) التفصيل، فإذا كان

- 1الف: دواعى. * 2 - الف: - من. 3 - ج: - له. * 4 - ج: على. 5 - ب: إلى - 6 * .ب: ممن. 7 - ب وج: في. * 8 - الف: بقول زائد. 9 - ب: - ما ذكرناه، تا اينجا. * 10 - ب وج: هذا (*) .

ترك النكير لا يدل على الرضا، فلا يجب أن نستفيده (1) منه، وإذا لم يقطع عليه، فلا إجماع في ذلك، ولا حجة. فأما تعويل (2) أبي هاشم وغيره في أنه حجة وإن لم يكن إجماعا على أن (3) الفقهاء يعتمدونه، ويعولون عليه، ويحتجون به، فليس بشئ، لانه غير مسلم لهم أن جميع الفقهاء يحتجون به. ثم لو سلم ذلك، لم يكن في فعلهم حجة، لان تقليدهم غير جائز. ومما طعن به على هذه الطريقة زائدا على ما ذكرناه أن قيل (4): الامساك عن النكير لا يدل على التصويب، لانه غير منكر أن يكون الممسك شاكا في كون ذلك منكرا، أو متوقفا، وإنما يجب أن ينكر المنكر إذا علمه منكرا. وما يقال على هذه الطريقة من أنه لا يجوز أن ينقرض العصر، ويمتد الزمان على هذا الشك والتوقف، ليس بمعتمد أيضا لان الشك قد يجوز أن يستمر لاستمرار أسبابه، ولضعف (5) الدواعي إلى تحقيق المسألة (6)، والقطع على الحق فيها. وكل هذه الامور التي

- 1ب وج: يستفيده. * 2 - ج: التعويل. 3 - ج: - ان. * 4 - الف: قبل. 5 - الف :تضعف. * 6 - الف: مسائله . (*)

يتعللون بها تقريبات لا تقتضي (1) قطعا، ولا توجب علما. فصل في حكم القول إذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يعرف له مخالف اعلم أن في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الاجماع، وهذا بعيد جدا، لان القول إذا لم تقع (2) الثقة بسماع كل واحد (3) من العلماء له، وجوزنا أن يكون فيهم من لم يسمعه، فكيف يقطع على رضاهم به، أو وجوب إنكاره عليهم وهو لم يسمعوه ؟ ! ولم يبق إلا أن يقال: إذا نقل في الحادثة قول واحد، ولم ينقل سواه، وجب أن يكون هوالحق، لان الحق لو كان في غيره، لنقل، كما نقل هذا. وذلك أيضا لا يلزم، لانه لا يمتنع أن يكون المحق في هذه المسألة ما دعاه داع إلى أن يفتي بالحق فيها، فلا ينقل قوله، لانه لم يكن له قول يجب نقله. فإن (4) قدرنا أن الحاجة ماسة، والدواعي متوفرة إلى قول الحق فيها، و (5) مع هذا لم يظهر

- 1ب وج: يقتضى. * 2 - ب وج: يقع. 3 - ب وج: احد. * 4 - ج: قال. 5 - ب: أو (*) .

إلا قول واحد، فلا بد من شرط آخر زائدا على ما ذكروه، وهو أن لا يكون للمحق (1) مانع من إظهار الحق (2)، لانا إن جوزنا أن يكون هناك مانع، لم يقطع (3) على أن الحق فيما ظهر، دون ما لم يظهر. وهذه جملة كافية. فصل في هل يجوز مع اختلاف الصحابة اتباع بعضهم دون بعض اعلم أنه قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم إلى أنه يجوز أن نأخذ (4) مع اختلاف الصحابة بقول بعضهم دون بعض، وجوزوا أيضا للعالم أن يقلد من هو أعلم منه، وامتنع آخرون من ذلك كله، وذهبوا إلى أنه لا يجوز لمن (6) يتمكن من العلم أن يقلد غيره، وأن يتبعه بغير دلالة، وهو الصحيح (7). ومعلوم أن هذه

- 1ج: للحق. * 2 - ب: - الحق. 3 - ب: - نقطع. 4 - هذا هو الظاهر، لكن في نسخة ب وج: يأخذ بصيغة الغائب، وفي نسخة الف بلا نقطة مميزة 5 - الف: بعضهم - 6 * .ب وج: - يجوز لمن. 7 - ج: صحيح (*) .

---

[656]

المسألة مبنية على القول بصحة الاجتهاد، وأن كل مجتهد مصيب، وأن الحق ليس في واحد من الاقوال، وإذا كنا لا نذهب إلى هذا الاصل، فلا معنى للكلام في التفريع عليه. وقد أجمع كل من نفى القياس والاجتهاد في الشريعة على أن ذلك لا يجوز. والذي نذهب (1) إليه أن على (2) السمعيات أدلة قاطعة توجب العلم كالعقليات، * وكما لا يجوز لاحد أن يقلد غيره في العقليات، كذلك لا يجوز في السمعيات، فالعلة الجامعة بين الامرين أنه متمكن من أن يكون (3) كالعالم بالنظر والفحص، وإذا تمكن من ذلك، لم يجز له التقليد، وإن جاز للمستفتي تقليد العالم، لانه لا يتمكن (4) من العلم، ولا مما يتمكن منه العالم. وفي هذا القدر كفاية (5). باب الكلام في القياس وما يتبعه ويلحق به. فصل يحتاج إلى تقديمه. اعلم أن الخلاف في القياس لما كان إنما يقع بين من جعله

- 1الف وب: يذهب. * 2 - الف وب: على ان. 3 - ج: تكون. * 4 - ب: يمكن. 5 - ب - :ولا مما، تا اينجا (*) .

---

[657]

دليلا شرعيا يدل على الاحكام (1) الشرعية كالنصوص، وبين من نفى كونه بهذه الصفة، وجب أن يقدم (2) أمام ذلك، الكلام في أن الاحكام الشرعية لا بد عليها من دليل، ثم نبين (3) هل يصح كون القياس دليلا على الاحكام الشرعية، أو لا يصح ذلك، وإذا صح، هل (4) ثبت كونه دليلا، أولم يثبت، لان أدلة الشرع على إجماع (5) واختلاف هي الكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع وأخبار الآحاد والقياس، ولا خلاف في أن الكتاب والسنة المقطوع بها (6) دلالة على الاحكام .وقد دللنا على أن الاجماع أيضا كذلك. ودللنا في باب الكلام في الاخبار على أن خبر الواحد ليس بدليل شرعي، وإن جاز في العقل أن يكون كذلك. وسندل على ان القياس أيضا ليس بدليل على الاحكام، وإن جاز في العقل - لو تعبد الله به - أن يكون دليلا. ولا بد من الرد على من خالف في أنه لا بد في كل حكم شرعي من دليل عليه .

- 1ج: احكام. * 2 - ب: نتقدم. - ج: تبين. * 4 - ج: - صح هل. 5 - الف وب :اجتماع. * 6 - ب وج: عليها، الف: + عليه (*) .

---

[658]

فصل في أنه لا يجوز أن يفوض الله تعالى إلى (1) النبي عليه السلام (2) أو العالم أن يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب اعلم أن

الصحيح أن ذلك لا يجوز، ولا بد في كل حكم من دليل، و (3) لا يرجع إلى اختيار الفاعل (4)، والعلم بأنه لا يختار إلا الصواب غير كاف في هذا الباب. وخالف مويس (5) بن عمران في ذلك (6)، وقال: لا فرق بين أن ينص الله (7) على الحكم (8) وبين أن يعلم أنه لا يختار إلا ما هو (9) المصلحة، فيفوض ذلك إلى (10 (اختياره. والذى استدل به في الكتب على هذه المسألة أنه لا بد في الشرع من دلالة مميزة للصلاح من الفساد، واختيار المكلف يجوز أن يتناول المفسدة، كما يتناول المصلحة، فلا تمييز (11) فيه .

- 1الف: - إلى. * 2 - الف: - ع. 3 - الف: - و. * 4 - الف: العاقل. 5 - الف :يونس. * 6 - ج: + ولافرق. 7 - الف: - الله، ج: له. * 8 - ج: + ويبين. 9 - الف: - ما هو. * 10 - الف: - إلى. 11 - الف: يتميز، ج: تميز (*) .

وربما حملوا ذلك على الاخبار: وأنه كما لا يجوز أن يتفق منه الاخبار بغير دلالة متقدمة بالصدق دون الكذب، فكذلك الاحكام، لا يجوز أن تتفق (1) منه بغير دلالة تميز الصلاح من الفساد. وربما (2) ألزموا (3) اختيار النبي صلى الله عليه وآله بغير معجزة ولا دلالة، بأن يعلم أنا لا نختار إلا من هو نبي (4 .(وهذا القدر غير كاف، لان (5) لمن خالف أن يقول: إن هيهنا دلالة مميزة، وهي قوله تعالى له (6): (قل ما شئت، فقد علمت أنك لا تقول إلا الصواب) لانه قد أمن بهذه الطريقة من الخطاء كما أمن بالنص على الحكم بعينه، وإنما الفرق بينهما أن أحدهما مجمل والآخر مفصل. وربما ارتكبوا في الاخبار ما ارتكبوه في الاحكام، و (7) في تميز النبي من المتنبي. وليس إذا فرق مويس (8) بين الاخبار

- 1ب وج: يتفق. * 2 - ب: انما. 3 - الف: التزموا. * 4 - الف: النبي. 5 - ب وج: و، بجاى لان. 6 - الف: - له. 7 - الف: - و. * 8 - الف: يونس (*) .

عن الاحكام (1) وبين غيرها من الاخبار لم يجز لغيره أن يسوي بين الكل، ولا تناقض (2). وقد كنت نصرت هذه الطريقة في كتبي، بأن قلت: إذا جعلتم أمارة كون الحكم صلاحا وصوابا الاختيار (3) له، جعلنا الكلام في نفس الاختيار (4 :(فنقول (5): الاختيار فعله (6)، ويمكن (7) عنده أن يكون قبيحا، إذا تعلق بقبيح، كما يمكن أن يكون حسنا، فبأي شئ نأمن (8) في هذا الاختيار أن يكون قبيحا، و هو إذا أقدم (9) عليه مخاطر، لانه (10) يجوز كونه قبيحا، والاقدام على ما يجوز الفاعل كونه قبيحا (11) كالاقدام على ما يعلمه قبيحا في القبح ؟ فإن قالوا: يأمن (12) من (13) ذلك بخبر الله تعالى له (14 (

- 1ج: - عن الاحكام. * 2 - الف: يناقص. 3 - الف: بالاختيار. * 4 - الف :الاخبار. 5 - ج: فيقول. * 6 - الف: فعل. 7 - ب وج: ممكن. * 8 - ظ: يامن. 9 - ب: قدم. * 10 - ب: + لا. 11 - ج: - وهو إذا، تا اينجا. * 12 - الف وب: نامن - 13 .الف وج: - من * 14 - الف: - له (*) .

على الجملة أنه لا يختار ولا يقدم (1) إلا على (2) الحسن. قلنا: هذا الخبر إنما يفيده (3) حسن ما يقدم (4) عليه بعد فعله له، واختياره إياه، وهو يحتاج إلى أمارة مميزة قبل الاختيار، وقبل الفعل (5)، ليتميز (6) له القبيح من (7) الحسن قبل

الفعل (8)، فيأمن (9) من الاقدام على ما يجوز كونه قبيحا، وإذا لم تتقدم (10) أمارة مميزة، وجعلتم الامارة له على حسن الفعل اختياره له، فبأي شئ يأمن (11) في (12) هذا (13) الاختيار أن يكون قبيحا، ولا أمارة مميزة متقدمة ؟. فإن قلتم: بأن يقال له: قد علمنا أنك لا تفعل اختيارا إلا وهو حسن. قلنا: هذا يقتضي أنه إنما يعلم حسنه بعد فعله له 14، وهو

- 1الف: يقدم، بتشديد الدال. * 2 - الف: - على. 3 - ب: يفسده. * 4 - الف وج :تقدم. 5 - الف: القول. * 6 - الف: يتميز. 7 - ج: عن. * 8 - ج: - الفعل. 9 - الف: فنأمن. * 10 - ج: يتقدم. 11 - الف: نامن. 12 - ب: - في. 13 - ب: هذه - 14 * .ب: - له (*) .

إذا فعله زال التكليف عنه فيه، وهو قبل أن يفعل مكلف لان يفعل الحسن والصلاح، فبأي شئ تميز (1) له قبل الفعل ما هو صلاح من غيره ؟، أو ليس هذا يقتضي إقدامه على ما لا يأمن أن يكون قبيحا ؟. ولما تأملت هذا الكلام، وجدته غير كاف، لان للمخالف أن يقول: الغرض أن يأمن المكلف من أن يفعل قبيحا أو مفسدة فيستحق الذم، * فأي (2) فرق بين أن يجعل له على ذلك أمارة قبل أن يفعل(3) ، وبين أن تكون (4) الامارة على ذلك هي نفس الفعل ؟، وعلى الوجهين جميعا هو آمن من (5) فعل القبيح، ويتخلص من الذم. وليس يجب ما قيل من أن (6 (الامارة إذا لم تتقدم (7) الفعل، كان مقدما (8) على ما لا يأمن (9) أن يكون قبيحا، لانه قبل أن يفعل، متى قيل له: قد علم أنك لا تختار (10) إلا الحسن، فهو آمن من الاقدام على القبيح قبل (11) الفعل أو بعده، غير أن

- 1ب وج: يميز. * 2 - ب: فباى. 3 - ب: الفعل، بجاى ان يفعل. * 4 - ب وج :يكون. 5 - ب: - من. * 6 - ج: - ان. 7 - ج: يتقدم. * 8 - ب: متقدما. 9 - ب :نأمن. * 10 - ج: يختار. 11 - ج: فعل (*) .

ذلك وإن جاز في الفعل الواحد أو الاثنين، فلن يجوز أن يكون المعلوم من حاله في كل أفعاله أنه لا يختار منها (1) إلا ما هو حسن ومصلحة من غير أمارة مميزة متقدمة، كما لا يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه لا يقع منه أبدا إلا الفعل المحكم اتفاقا من غير علم (2) تقدم. ولهذا يجوز في الامي (3) أن يقع منه (4) الحرف (5) والاثنان (6) إتفاقا، ولا يجوز أن يكتب الكثير بلا علم متقدم (7). وكذلك لا يجوز من المفحم (8) أن يأتي بالشعر الكثير أبدا (9) على سبيل الاتفاق من غير علم له تقدم (10) ذلك، وإن جاز أن يقول البيت الواحد وما جرى مجراه. فصار الكثير محالا، واليسير مجوزا. فقد بطل مذهب مويس (11) بن عمران على كل حال، لانه كان يذهب إلى جواز ذلك أبدا سرمدا على سبيل الاتفاق .فإن قيل: إذا كنتم اعتمدتم في كتب الامامة في فساد الاختيار

- 1ج: منهما. * 2 - الف: فعل. 3 - الف: الامن. * 4 - ب وج: - منه. 5 - الف :الخوف. * 6 - الف: الامان. 7 - ج: مقدم. * 8 - الف: المعجم، ب: المقحم. 9 - الف: - ابدا. * 10 - ب: بقدم. 11 - الف وج: يونس (*) .

للامام على أن عصمته تحيل اختيار الامة (1) له، وأبطلتم أن يكون المعلوم أنهم لا (2) يختارون اتفاقا إلا المعصوم بهذه الطريقة التي طعنتم الآن فيها، فيجب

جواز اختيار الامام مع عصمته. قلنا: يمكن أن نقول هناك: إنا إذا قدرنا أن يقول الله تعالى لمن كلفه اختيار الامام: (قد علمت أنك لا يقع منك إلا اختيار المعصوم) إن هذا هو نص على الامام، وإن كان بواسطة، و إنما نمنع (3 (من اختيار المعصوم (4) من غير استناد إلى هذا النص. على أن هذا (5) إن اتفق في بعض الائمة لا يجوز أن يتفق في كل إمام، كما قلناه في الكتابة، ونظم الشعر، وما أشبه ذلك. و أما (6) إلزامهم (7) الاخبار (8) عن الغائبات (9 (بالصدق إتفاقا، من غير علم، واختيار الانبياء من غير معجز (10)، فيمكن أن يلتزموا ذلك في القليل دون الكثير، والمرة (11) الواحدة دون المرات، كما قلناه في الكتابة وغيرها .

- 1ب: تخيل اختبار الايمة. * 2 - ج: - لا. * 3 - ج: يمنع. 4 - ب: - ان هذا، تا اينجا. 5 - الف: + الوجه. * 6 - ب وج: فاما. 7 - الف: التزامهم. * 8 - ب + :الغائبات. 9 - ب: المغيبات. 10 - ج: عجز. 11 - ب: المن (*) .

وقد كنا اعتمدنا في بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على أن التكليف بلا أمارة مميزة متقدمة قبيح، وإن علم المكلف أن المكلف (1) تتفق (2) الاصابة منه، وضربنا لذلك المثل بمن كلف غيره أن يخبره بما في البيت من غير أمارة . ويمكن أن يعترض على هذه الطريقة بأن العلم بالعواقب فينا متعذر، وأكثر ما يحصل لنا غالب الظن، وليس يقوم هيهنا الظن مقام العلم، ولو علمنا العاقبة(3) ، وأنه لا يختار إلا الصواب، حسن التكليف. فإن قيل: حكم ما يقع به التمييز للمكلف حكم القدرة والتمكن في وجوب تقديم ذلك (4) على وقوع الفعل. قلنا: يمكن أن يقال: إن الذي يقع به التمكن في الموضع الذي ذكرناه أيضا متقدم، وهو إعلام الله تعالى له أنه لا يختار إلا الحسن، وما فيه المصلحة، وهذا دليل متقدم يقع به التميز .

- 1ج: - ان المكلف. * 2 - ب وج: يتفق. 3 - ب: العافية. 4 - ب: - حكم القدرة، تا اينجا (*) .

ثم الفرق بين تقديم القدرة والتمكين وبين تقديم (1) دليل التمييز (2 (واضح، لانه متى لم يتقدم الاقدار والتمكين، استحال وقوع الفعل، وليس كذلك دليل التمييز (2)، لان فقد تقدمه لا يخل بصحة وقوع الفعل. ثم يقال لمن سلك (3) هذه الطريقة: أليس المذهب الصحيح هو أن المكلف لا (4) يعلم أن الفعل واجب عليه قبل أن يفعل، كالصلوة، لانه (5) يجوز الاخترام (6) قبل تمامها، فلا تكون (7) واجبة عليه. وإنما يعلم بعد الفراغ منها (8) أنها كانت واجبة، فقد صارت أمارة وجوب الفعل عليه متأخرة غير متقدمة، ولم تجر مجرى (9) الاقدار (10 (والتمكين، فألا (11) جرى (12) الموضع (13) الذي اختلفنا فيه هذا المجرى ؟ !

- 1ب: تقدم. * 2 - الف وج: التميز. 3 - ب: ملك. * 4 - ب: له، بجاى لا. 5 - الف وب: + لا. * 6 - ج: الاحترام. 7 - ج: يكون. * 8 - الف: - منها. 9 - ب وج :يجر مجراها. * 10 - ب: الاقتدار. 11 - ب: والا. * 12 - ج: فاجرى، بجاى فالاجرى. 13 - ب: - الموضع (*) .

وقد تعلق مويس (1) في نصرة قوله بأشياء: أولها قوله تعالى -: (كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه) فأضاف (2) التحريم إليه . وثانيها ما روي من أنه عليه السلام لما نهى عن التعرض (3) لنبت (4) مكة، قال له

(5) العباس ره - (6): (إلا الاذخر يا رسول الله)، فقال عليه السلام) :- إلا الاذخر)، وهذا يدل على إضافة الحكم إلى رأيه. وثالثها ما روي من قوله - عليه السلام - (7): (عفوت (8) لكم عن (9) الخيل (10) والرقيق) فأضاف عليه السلام العفو إلى نفسه دون الوحي. فيقال له فيما تعلق به أولا: ليس يمتنع أن يضاف التحريم إليه عليه السلام وإن كان عن وحي، من حيث كان مؤديا له إلينا .وقد يضاف التحريم أيضا إلى الكتاب، فيقال: إن الكتاب حرم

- 1الف وج: يونس. * 2 - ج: واضاف. 3 - ج: التعريض. * 4 - الف: لبيت. 5 - الف: - له. * 6 - الف: - ره. 7 - ب: عن النبي ص، بجاى من قوله ع. 8 - ج :عنوت. * 9 - ج: من. 10 - ب: الخليل (*) .

كذا وكذا، وإن (1) كان الله تعالى حرمه. ويمكن أيضا أن يكون حرمه بالنذر (2) أو باليمين. وقد قال * قوم: إنه غير ممتنع أن يكون الله تعالى كلفه الاجتهاد، وأداه (3) الاجتهاد إلى (4) تحريمه، فأضاف التحريم إليه: وكل واحد من هذه الوجوه يمنع مما يتعلق به مويس (5). ويقال له فيما تعلق به ثانيا: من أين لك أنه صلى الله عليه وآله ما كان عازما على استثناء الاذخر لو لم يذكره العباس به ؟، وإذا كان ذلك جائزا غير مقطوع على خلافه، سقط استدلالك. وقد (6 (يجوز أيضا أن يكون (7) الله تعالى قد أعلمه بالوحي أن العباس ره (8) قد يقع منه الاعتراض بذكر الاذخر، وأن الصلاح أن (9) يستثنى الاذخر عند قوله، ولو لا قوله، لكان الصلاح أن يتعلق التحريم به مضموما إلى غيره. ويمكن أيضا أن يكون الله تعالى أمره بتحريم ما عدا الاذخر أمرا جزما (10(،

- 1ب وج: - ان. * 2 - الف: بالبذر. 3 - ب وج: اداة. * 4 - ب: في. 5 - الف :يونس. * 6 - الف: - قد. 7 - ج: تكون. * 8 - الف: - ره. 9 - ج: - ان. * 10 - ب: احزما (*) .

وخيره (1) في الاذخر، فلما ذكره العباس، اختار عليه السلام استثناءه الذي قد جعل إليه إيجابا لحقه. ويقال له فيما تعلق به ثالثا: ليس إضافة العفو إليه بدلالة على أنه قال برأيه، بل لا يمتنع أن يقول ذلك وهو (2) عن وحي، كما يقول: (حرمت) و (حللت) من حيث كان مؤديا للتحريم والتحليل. فصل في القياس والاجتهاد والرأي ما هو ؟ وما معاني هذا الالفاظ ؟. اعلم أن الواجب على من (3) نفى شيئا أو أثبته أن يبتدئ بذكر حقيقته. والقياس هو إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس. وله شروط لا بد منها (4)، وإن كان الحد هو ما ذكرناه :وهو أن يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه (5) معلومين، ويعلم أيضا

- 1ب: وجيزة، ج: ذخيرة. * 2 - الف: - وهو. 3 - ج: - من. * 4 - ب وج: - منها - 5 .الف: + و (*) .

الفرع الذي هو المقيس، والشبهة (1) الذي لاجله جعل حكم أحدهما حكم صاحبه .(2) والذي يدل على صحة ما ذكرناه أنه قد يعلم المقيس عليه وحكمه (3)، ويعلم أيضا الفرع الذي هو المقيس، والشبة (4) الذي (5) بينهما، ولا يثبت للفرع مثل حكم الاصل، فلا يكون قائسا (6). وإذا ثبت مثل حكم الاصل للفرع، كان قائسا .فوضح أن القياس ما حددناه. فأما (7) قولنا (إثبات)، فإنه يجري على العلم والاعتقاد والظن والخبر، غير أنه بعرف الشرع مقصور على العلم وما يجري مجرى ذلك من الاعتقاد

(8). والخبر تابع لذلك. ومما (9) يجب (10) علمه أن حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف (11)، وإنما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلة، لان

- 1ب: الشبيه، ظ: الشبه. * 2 - ج: حاجته. 3 - ج: + معلومين. * 4 - الف وج :الشبهة. 5 - ب: + هو. * 6 - ب: قاسيا. 7 - ج: فان. * 8 - ج: - غير انه، تا اينجا. 9 - ب: ما. * 10 - الف: يجرى. 11 - ب وج: يختلف . (*)

العلة العقلية موجبة ومؤثرة تأثير الايجاب، والسمعية ليست كذلك عند من أثبت قياسا شرعيا، بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار. والعلة في القياس العقلي لا تكون (1) إلا معلومة، وفي السمعي تكون (2) مظنونة، ومتى علمت في العقل تعلق الحكم بها (3) لم يحتج في تعليقه (4) عليها إلى دليل مستأنف، وليس كذلك علة (5) السمعي، فإنها عند أكثرهم ومحققيهم لا يكفي (6) في تعليق الحكم بها في كل موضع وجدت فيه أن تعلم (7)، بل لا بد من تعبد بالقياس حتى يعلق الحكم بها في كل موضع. وأيضا فعلة السمعي قد تكون (8) مجموع أشياء، وقد تكون (9) مشروطة في كونها علة، وقد تكون علة في وقت دون وقت، وعين دون عين والوقت واحد، عند من أجاز تخصيص العلة منهم، وقد تكون (9) العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة، وكل هذا يفارق فيه علة العقل لعلة الشرع. وإنما افترقا لما ذكرناه

- 1ج: يكون. * 2 - ب: - الا، تا اينجا. 3 - ج: + و. * 4 - ب وج: تعليقها. 5 - ب: علم. * 6 - الف وب: تكفى. 7 - الف وب: يعلم، ب: + به. * 8 - ب وج: يكون - 9 .الف وج: يكون (*) .

من أن العقلية موجبة، والسمعية راجعة إلى الدواعي والمصالح. فأما الاستدلال، فهو مشتق من الدليل، وكل من (1) توصل بدلالة إلى حكم من الاحكام كان مستدلا عليه، سواء كان ذلك (2) الدليل نصا، أو قياسا، عند من جعل القياس الشرعي دلالة في الشرع، فصار قولنا (استدلال) أعم من قولنا (قياس). فأما الاجتهاد، فموضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصل إليه بالمشقة، كحمل الثقيل وما جرى مجراه ثم استعمل فيما (3) يتوصل به إلى الاحكام من الادلة على وجه يشق (4). وفي الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد، وجعل القياس ما تعين أصله الذى يقاس عليه، والاجتهاد ما لم (5 (يتعين (6) فيه أصل يشار إليه، كالاجتهاد في طلب القبلة، وفي قيم المتلفات، وأروش (7) الجنايات. وفيهم من أدخل القياس في الاجتهاد، وجعل الاجتهاد أعم منه. وليس يمتنع أن يكون قولنا (أهل (8) الاجتهاد) - إذا أطلق - محمولا بالعرف على من عول

- 1الف: - من. * 2 - ب: - ذلك. 3 - ب: ما. * 4 - ج: يشتق. 5 - الف: - لم - 6 * .الف: تعين، ب: يعين. 7 - ب: ارش. * 8 - الف: اصل (*) .

على الظنون والامارات في إثبات الاحكام الشرعية، دون من لم يرجع إلا (1 (إلى الادلة (2) والعلوم (3). فأما الرأي، فالصحيح عندنا أنه (4) عبارة عن المذهب والاعتقاد و (5) إن استند (6) إلى الادلة، دون الامارات والظنون .والذي يدل على ذلك

أنهم يقولون: فلان يرى القدر، وفلان (7) يرى العدل، والبغداديون يرون أن (8) الاعراض كلها لا تبقى، والبصريون يذهبون إلى أن فيها ما يبقى، ولو كان الرأي مقصورا على الظنون والامارات على ما قاله (9 (مخالفونا، لما جاز * ما ذكرناه. وسنستقصي (10) الكلام في هذا الموضع إذا انتهينا (11) إلى حيث يليق به من هذا الكتاب بعون الله (12). فصل في ذكر اختلاف الناس في القياس اختلف الناس في القياس الشرعي: فمنهم من أحال أن يتعبد الله -

---

- 1ب: - الا. * 2 - ج: الدلالة. 3 - ج: المعلوم. * 4 - ج: - انه. 5 - ب - :و. * 6 - ج: استدل. 7 - ج: - وفلان. * 8 - ب: - ان. 9 - ج: - قالوا. * 10 - الف: نستقصي. 11 - ب: انتهيت. * 12 - ب وج: - بعون الله (*) .

تعالى به من طريق العقل، وادعى أنه لا يمكن أن يكون (1) طريقا لمعرفة شئ من الاحكام. وربما اعتمدوا في إحالته على تعلقه بالظن الذي يخطئ (2) ويصيب، أو من حيث يؤدي إلى تضاد الاحكام، وتناقضها. وفيهم من أبطل القياس من (3) حيث لاسبيل إلى العلم بماله ثبت الحكم في الاصل، ولا إلى غلبة الظن في ذلك، لفقد دلالة و (4) أمارة تقتضيه (5). وفيهم من أجاز (6) التعبد به، ونفاه من حيث وقعت الشرعيات على وجوه (7) لا يسوغ معها القياس ومن هذا الوجه نفى النظام القياس، أو من حيث لا يجوز أن يقتصر الله تعالى بالمكلف على أخفض (8 (البيانين (9) رتبة، مع قدرته على أعلاهما. وهذا طريقة بعض أصحاب داود (10 (وغيره (11). ومنهم من جوز ورود العبادة به، غير أنه نفاه من حيث لم يثبت (12 (دليل التعبد

- 1ج: - ان يكون. 2 - ج: يخطأ. 3 - ب: - من. 4 - ج: أو. 5 - ب وج: يقتضيه - 6 * .ب: جاز. 7 - ب: + حتى. 8 - الف: اخفظ. 9 - ج، التباينين. * 10 - الف دود - 11 .ب: - وغيره. * 12 - ج: ينسب (*) .

به، أو من حيث ورد بخلافه. فأما من أثبته، فإنهم يختلفون أيضا: فمنهم من أثبته من طريق (1) العقل، وإن كان هؤلاء شذاذا (2). ومنهم من أثبته سمعا، وذهب إلى أن (3) العقل لا يدل (4) على ثبوته. و هؤلاءهم المحصلون من مثبتي القياس. والذي نذهب (5) إليه أن القياس محظور في الشريعة استعماله، لان العبادة لم ترد (6) به، وإن كان العقل مجوزا ورود العبادة باستعماله. و (7 (نحن نتكلم على كل (8) من خالف ما اخترناه من المذهب. فصل في جواز التعبد بالقياس اعلم أنا إذا بينا أن القياس الشرعي (9) يمكن أن يكون طريقا إلى معرفة الاحكام الشرعية، فقد جرى القياس مجرى الادلة

- 1ب وج: بطريق. * 2 - ب: شداد. 3 - ج: - ان. * 4 - ج: لابد. 5 - ب وج :يذهب. * 6 - ج: تزد. 7 - الف: - و. * 8 - ب: - كل. 9 - الف: الشرعي (*) .

الشرعية كلها من نص و (1) غيره، فمن منع - مع (2) ثبوت ذلك - من أن يدل الله تعالى به، كما يدل بالنص على الاحكام، فهو مقترح (3) لا يلتفت (4) إلى خلافه. والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به أنه لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين أن ينص الله تعالى على تحريم كل مسكر، وبين أن ينص على تحريم الخمر بعينها، ثم ينص على أن العلة في تحريمها شدتها، ولا فرق بين أن ينص على

العلة، وبين أن يدلنا بدليل غير النص على أنه حرم الخمر لشدتها، أو ينصب لنا أمارة يغلب عندها في ظنوننا أن تحريم الخمر لهذه العلة، مع إيجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلها، لان كل طريق منها (5) يوصل إلى المعرفة بتحريم النبيذ المسكر، فدافع جواز العبادة بأحدها كدافع جواز ورودها بباقيها .وفي العقليات مثال لذلك، لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض الطريق بين أن يعلم أن فيه سبعا مشاهدة، وبين أن يعلم

- 1الف: أو. * 2 - الف: من. 3 - ب: مفترح. * 4 - ج: - لا يلتفت. 5 - ج - :منها (*) .

بخبر يوجب العلم، أو بخبر (1) يقتضي غلبة الظن، ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه، وبين أن ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه السبع، أو ينصب لنا أمارة على تلك الصفة. فأما من أحال القياس لتعلقه بالظن الذي يخطئ ويصيب، فالذي يبطل قوله أن كثيرا من الاحكام العقلية والشرعية (2) تابعة للظنون، ومثاله (3) في العقل علمنا بحسن التجارة عند ظن الربح، وقبحها عند ظن الخسران (4)، و (5) قبح سلوك الطريق عند ظننا أن فيه سبعا، أو (6) ما جرى مجراه من المضار، ووجوب النظر في معرفة الله تعالى عند دعاء الداعي، أو (6) خطور الخاطر الذي يحصل عنده الظن أو (7) الخوف (8). ووجوب معرفة الرسل عليه السلام والنظر في معجزاتهم يجري على هذا الوجه أيضا. فأما تعلق الاحكام الشرعية بالظن، فأكثر من أن يحصى (9)، نحو وجوب التوجه إلى القبلة عند الظن (10) أنها في جهة (11) مخصوصة، وتقدير النفقات،

- 1ج: تخير. * 2 - ج: الشريعة. 3 - ب: مثال. * 4 - ب وج: الخبران. 5 - الف - :و. * 6 - ب: و. 7 - ج: الظن أو. 8 - ب: - الظن أو الخوف. 9 - ب: تحصى. * 10 ب: + من، والا حسن تنكير الظن. 11 - ب: وجهة (*) .

وأروش (1) الجنايات، وقيم المتلفات، والعمل بقول الشاهدين. ومما يجب علمه أن الظن و (2) إن كان طريقا إلى العلم بوجوب أحكام، على نحو (3) ما ذكرناه، وتساوي من هذا الوجه الظن والعلم، لانه لا فصل بين أن يظن جهة القبلة، أو يعلمها في وجوب التوجه. وكذلك (4) لا فصل بين أن يظن الخسران في التجارة، أو يعلمه في قبحها، فإنه لا يساوي الظن العلم من وجوه أخر، ولا يقوم فيها مقامه، لان الفعل (5) الذي يلزم المكلف فعله لا بد أن يكون معلوما له أو في حكم المعلوم، بأن (6) يكون متمكنا من العلم به، أو يكون سببه معلوما، إذا تعذر العلم به بعينه. ولا بد أيضا من أن يعلم وجوبه ووجه وجوبه، إما على جملة، أو على تفصيل. والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم: لانه متى لم يكن عالما بجميع ما ذكرناه، أو متمكنا من العلم به، لم تكن (7) علته مزاحة فيما * تعبد (8) به، وجرى مجرى أن

ب وج: ارش. * 2 - ج: - و. 3 - ج: نحن. * 4 - ج: لذلك. 5 - ج: العقل. * 6 - ب :ان. 7 - ج: تمكن. * 8 - الف: يعبد (*) .

لا يكون قادرا، لانه متى لم يعلم الفعل، ويميزه من غيره (1)، لم يتمكن من القصد إليه بعينه، وبالظن لا تتميز (2) الاشياء وإنما تتميز بالعلم (3)، ومتى لم يكن

عالما بوجوب الفعل، كان مجوزا (4) كونه غير واجب، فيكون - متى أقدم عليه - مقدما على ما لا يأمن كونه قبيحا، والاقدام على ذلك يجري مجرى الاقدام على ما يعلمه قبيحا في القبح. ومتى علمه واجبا، فلا بد من أن يعلم وجه وجوبه على جملة أو تفصيل، لانه لو كان ظانا لوجه (5) وجوبه، لكان مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه، فيعود (6) الامر إلى تجويز كونه غير واجب. وفي تأمل هذه الجملة (7) بطلان قول من أنكر تعلق الاحكام بالظنون. ومن توهم على من سلك هذه الطريقة أنه قد أثبت الاحكام بالظنون، فهو متعد، (8) لان الاحكام لا تكون (9 (إلا معلومة، ولا تثبت إلا من طريق العلم، إلا أن الطريق إليها قد يكون العلم تارة، والظن أخرى (10)، لاننا (11) إذا ظننا في طريق (12) سبعا، وجب علينا تجنب سلوكه

- 1ب وج: - من غيره. 2 - ج: يتميز. 3 - ب: يميزها العلم، ج: تميزها العلم - 4 * ب: محررا. 5 - ج: ظنا بوجه. * 6 - الف: فيقود. 7 - الف: الحجة. 8 - ب + :و. 9 - ج: يكون. * 10 - ج: اقوى. 11 - ج: لانا. * 12 - الف: الطريق (*) .

بالحكم الذي هو قبح السلوك، ووجوب التجنب معلوم لا مظنون، وإن كان الطريق إليه هو الظن، ومتعلق الظن (1) هيهنا غير متعلق العلم لان الظن (2) تعلق بكون السبع في الطريق، والعلم تعلق بقبح سلوك الطريق. فالقول في العلم بوجوب التوجه إلى جهة القبلة عند الظن بأنها في بعض الجهات يجري على (3) ما ذكرناه، فيكون فيه الحكم (4) معلوما، وإن كان الطريق إليه مظنونا. فأما من أحال القياس من حيث يؤدي إلى تضاد الاحكام، فشبهته أن يقول: إذا كان للفرع شبه (5 (بأصل محرم وشبه (5) بأصل محلل، فلا بد على مذهب أهل القياس من (6) رده إليهما معا، وهذا يؤدي في العين (7) الواحدة إلى (8) أن تكون محرمة محللة. ولمن أثبت القياس أن يقول في جواب ذلك: إن كان الفرع مشبها لاصل محلل (9) وأصل محرم (10) عند اثنين، لزم كل واحد

- 1الف: الظاهر، ب: - وان كان، تا اينجا. 2 - الف: الظاهر. * 3 - ب: مجرى، بجاى على. 4 - ب: الحكم فيه. * 5 - الف: شبهة. 6 - ب: - من. * 7 - الف - :العين. 8 - ب: الا. * 9 - ب: محرم. 10 - ب محلل، ج: - ولمن اثبت، تا اينجا .الف: - واصل محرم، ودر حاشيه: ظ: واصل محرم (*) .

منهما ما أداه اجتهاده إليه، فيلزم التحريم من أشبه عنده الاصل المحرم، والتحليل عند من أشبه عنده الاصل المحلل، ولا تضاد في ذلك وإن أشبه الاصلين المختلفين عند (1) مكلف واحد، فهو عند كثير منهم مخير بين الامرين، فأيهما اختار، لزمه (2) كما نقول كلنا في الكفارات الثلث، فلا تضاد أيضا في ذلك .وعند قوم منهم أنه لا بد في هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على أحد الاصلين دون الآخر. فأما من أبطل القياس من حيث لا طريق إلى غلبة الظن في الشريعة، فإنه يعتمد على أن يقول: قد علمنا أن القياس لا بد فيه من حمل (3 (فرع على أصل بعلة وشبه، والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا تخلو (4) من أن يكون الطريق إلى إثبات كونها علة العلم أو الظن، والعلم (5) لا مدخل له في هذا الباب، والمحصلون من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلة المستخرجة هيهنا تابعة

- 1ب: + كل. * 2 - ب وج: - لزمه. 3 - ب: جمل. * 4 - الف وج: يخلو. 5 - ب :الظن (*) .

للظن، وإنما يجعلها معلومة من اعتقد أن على العلل الشرعية أدلة (1) توصل إلى العلم كالعقليات، وقول هذه الفرقة واضح البطلان: فإن (2) كانت العلة تثبت علة (3) بالظن، فقد علمنا أن الظن (4) لا بد له من أمارة، وإلا كان مبتدأ لا حكم له، وليس في الشرع أمارة على أن التحريم في الاصل المحرم إنما كان لبعض صفاته، فكيف يصح أن يظن ذلك. وليس يشبه هذا ظن (5) الربح أو (6) الخسران، والنجاة أو الهلكة، وأن القبلة في جهة مخصوصة، و غلبة الظن في قيم المتلفات وأروش الجنايات، لان ذلك كله يستند إلى عادات وتجارب وأمارات معلومة (7 (متقررة، ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن أحوال التجارة لا يصح أن يظن فيها ربحا ولا خسرانا، وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن الطريق لا يظن (8 (نجاة ولا عطبا، ومن لم يعرف العادة في القيم ولم (9) يمارسها لا يظن أيضا (10) فيها شيئا، وجميع ما يغلب في (11 (

- 1ج: + إلى. 2 - ب: وان. 3 - ب: - علة. * 4 - الف: الظاهر. 5 - الف وج :الظن. * 6 - الف وب: و. 7 - الف: - معلومة. * 8 - الف: يظهر. 9 - ب وج: - لم - 10 * .الف: - ايضا. 11 - ب وج ونسخه بدل الف: فيه (*) .

الظنون متى تأملته، وجدته مستندا إلى ما ذكرناه، مما لا (1) يصح دخوله في الشرعيات. ولاجل قوة هذه الطريقة ذهب قوم من أهل القياس إلى أن العلل الشرعية لا تكون (2) إلا منصوصا عليها: إما صريحا، أو تنبيها. ونزل قوم منهم رتبة، فقالوا: إنها لا تثبت إلا بأدلة شرعية. ومن طعن على القياس من هذه الجهة (3 (التي بسطناها، لا بد من أن يكون مجوزا للعبادة به، ومعرفة الاحكام من جهته، (4) لو حصل الظن الذي منع من حصوله. ولا بد أيضا من أن يقول (5): إن الله تعالى لو نص على العلة، أو أمر الرسول صلى الله عليه وآله بالنص عليها، ثم (6) تعبدنا بالقياس، لوجب حمل الفروع على الاصول. بل الذاهب إلى هذه الطريقة ربما يقول: لو نص الله تعالى على العلة في تحريم الخمر، وصرح بأنها الشدة المطربة، لوجب حمل ما (7) فيه هذه العلة عليها، وإن لم يتعبد (8) بالقياس، *ويجري

- 1ب: - لا. * 2 - ج: يكون. 3 - ج: الجملة. * 4 - ب وج: + و. 5 - ب وج: من ان يقول ايضا. * 6 - ب وج: - ثم. 7 - ب: - ما. * 8 - ب: تتعبد (*) .

عنده (1) مجرى أن ينص (2) على تحريم كل شديد. وهذا غير صحيح، لان العلل الشرعية إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل، أو عن وجه المصلحة فيه، وقد يشترك (3) الشيئان في صفة واحدة، وتكون (4) في أحدهما داعية إلى فعله، دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون (5) مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعوا الشئ إلى غيره في حال دون حال، و (6) على وجه دون وجه، وقدر منه دون قدر، وهذا باب في الدواعي معروف، ولهذا جاز أن يعطي لوجه الاحسان فقير (7) دون فقير (7)، ودرهم دون درهم، وفي حال دون أخرى، وإن كان فيما لم نفعله (8) الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه، وإذا صحت هذه الجملة، لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس، وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه. وليس لاحد أن يقول: إذا لم يوجب النص على العلة التخطي، كان عبثا، وذلك أنه (9 (يفيدنا ما لم نكن (10) نعلمه (11) لولاه، وهو ما

- 1ج: عند. * 2 - ج: ينصب. 3 - ج: تشترك. * 4 - الف وب: يكون. 5 - ج: تكون - 6 * .ب وج: - و. 7 - ج: قفيز. * 8 - ب: يعقله، ج: يفعله. 9 - الف: ان. * 10 - الف: - نكن. 11 - ج: يعلمه (*) .

له كان هذا الفعل المعين مصلحة. وفي الناس من فصل بين داعي (1) الفعل وداعي (1) الترك: فقال: إذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس إلا بدليل مستأنف، وإن كان واردا بعلة الترك، وجب التخطي من غير دليل مستأنف. وفصل بين الامرين بأن ماله يترك (2) أحدنا (3) الفعل (4) له يترك غيره إذا شاركه فيه، لانه لا يجوز أن يترك أكل السكر لحلاوته ويأكل شيئا حلوا، ولا يجب مثل هذا في (5) الفعل، لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت (6) في غيره، وإن لم يكن فاعلا له .(7) وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الداعي ووجه المصلحة أو عن الداعي فقط، فأما إن (8) كان مختصا بوجه المصلحة، لم يجب ذلك، لان الدواعي قد تتفق (9) وتختلف (10) وجوه المصالح، وتختلف (11) الدواعي مع اتفاق وجوه المصالح .

- 1الف: دواعى. * 2 - الف: ترك. 3 - ج: + بما. * 4 - ج: الفصل. 5 - الف - :في. * 6 - الف: ثبت. 7 - ب وج: - له. * 8 - ب: إذا. 9 - ج: يتفق. * 10 - ج :يختلف. 11 - ب وج: يختلف (*) .

ويقال لمن أفسد القياس بالطريقة التى حكيناها، من أنه لاسبيل إلى غلبة الظن: (1) قد بينتم (2) استناد (3) الظنون إلى العادات والتجارب (4)، وذكرتم أن الشرع لايتم ذلك (5) فيه، فلم أنكرتم أن تحصل (6) فيه طريقة يحصل عندها الظن وإن لم تكن (7) عادة ولا تجربة ؟ ! بل يجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم، وهذا مثل أن نجد العين المسماة (8) خمرا تحصل على صفات كثيرة، فتكون مباحة (9) غير محرمة، فمتى وجدت فيها الشدة المطربة، حرمت (10)، ومتى خرجت من الشدة بأن تنقلب (11) خلا، حلت، فيغلب (12) على الظن عند ذلك بأن (13) العلة هي الشدة، لان الذي ذكرناها من حالها أمارة قوية على كونها علة، فمتى انضم (14)إلى هذا الظن التعبد بالقياس، وأن يحمل (15) ما حصل فيه علة التحريم

- 1الف: + و. 2 - هذا هو الصحيح، (راجع العدة ص 258) ولكن النسخ كلها) بنيتم). 3 - ب: اسناد. * 4 - ج: تجارت. 5 - ب: - ذلك. 6 - ج: يحصل. 7 - الف :يكن. * 8 - ج: المرة. 9 - ج: فيكون مباحا. * 10 - ب: - حرمت. 11 - ج: ينقلب - 12 .ب: فيقلب. 13 - ب ان. * 14 - الف: انظم، ج: ان ضم. 15 - ب: تحمل (*) .

من الفروع على الاصول، ساغ القياس، وصح، ولم يمنع منه مانع. وهكذا أيضا إذا رأينا بعض صفات الاصل هو المؤثر (1) في الحكم المعلل (2) دون غيره، كانت بأن تجعل (3) علة أولى (4) من غيرها، وقوى الظن بأنها العلة. ومثال ذلك أنا إذا أردنا أن نعلل ولاية المرأة على نفسها، وملكها (5) لامرها، ووجدنا بلوغها هو المؤثر في هذا الحكم، مع سلامة أحوالها في الحرية والعقل، دون كونها مزوجة، لان التزويج متى اعتبرت حاله لم يوجد له تأثير في باب الولاية، وما يرجع إليها، وللبلوغ التأثير القوي فيها، جعلناه العلة، دون التزويج. ويكفي أن يقال لسالكي هذه الطريقة: لم (6) زعمتم أن الظن إذا استند في بعض المواضع إلى عادة، فإنه لا يقع في كل موضع إلا على هذا الوجه، وأن العادة لا يقوم مقامها غيرها ؟ ! فلا يجدون معتمدا. ويمكن أن يقال لهم: خبرونا عمن ابتدأه (7) الله كاملا عاقلا

- 1الف وب: هي المؤثرة. * 2 - ج: العلل. 3 - ج: يجعل. * 4 - ج: اوالى. 5 - الف: تمكنها. 6 - الف: لو. 7 - ب: ابتدا (*) .

في بعض الدور، ومعه صاحب له جالس عنده، وهو لايعرف العادات، ولا سمع الاخبار عنها، إلا أنه وجد صاحبه الجالس معه متى دخل إليه واحد مخصوص من الناس انصرف، وخرج عن الدار، وهو مع دخول غيره من الناس كلهم لا يفارق مكانه، أليس هذا مع عقله وكماله يصح أن يقوى في ظنه أن علة خروج صاحبه إنما هي دخول ذلك الرجل ؟، فإن امتنعوا من أن يغلب في ظنه ما ذكرناه، طولبوا بما له يمنع منه، ولن يجدوه. وإن أجازوه، بطل عليهم ذكر العادات والتجارب في باب الظنون، وقيل ما تنكرون (1) من أن تكون هذه حالة (2) الظن في الشرع ؟ ! فأما طعن مثبتي القياس على هذه الطريقة، وتصحيحهم غلبة الظن في الشريعة بقولهم: إنا وجدنا (3) أهل القياس والاجتهاد * مع كثرتهم وتدينهم (4) يخبرون عن (5 (أنفسهم بالظنون، ويعملون عليها، ومثل هؤلاء أو طائفة منهم لا يجوز أن يكذبوا على نفوسهم، فليس بمعتمد، لان لمن (6) نفى الظن أن يقول: لست أكذب

- 1الف وج: ينكرون. * 2 - ب: حال. 3 - ج: وجدناهم. * 4 - ب: تذيينهم. 5 - ج :من. * 6 - ب: من (*) .

هؤلاء (1) المجتهدين في أنهم يجدون (2) أنفسهم على اعتقاد ما (3)، وإنما أكذبهم في قولهم (4): إنه ظن، وواقع عن أمارة. والعلم بالفرق بين الاعتقاد (5) المبتدإ، و (6) بين العلم والظن، ليس بضرورة. فكأن (7) القوم سبقوا إلى اعتقادات ليست ظنونا (8) و (9) دخلت عليهم الشبهة، فاعتقدوا أن لها أحكام الظنون، وإن لم تكن (10) كذلك. على أن هذا يرجع عليهم ممن يدعي من أهل القياس أن على الاحكام أدلة توجب العلم، فيقال لهم: كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم وتدين أكثرهم أن يدعوا أنهم عالمون، ويخبرون عن نفوسهم بسكونها إلى ما علموه ؟ ! وهم - مع ذلك - كاذبون. وهكذا السؤال عليهم في أصول الديانات إذا ادعى المخالفون فيها العلم بمذاهبهم، وسكون نفوسهم، فلا بد لهم في الجواب مما ذكرناه من أن القوم لم يكذبوا في أنهم معتقدون، وإنما غلطوا في نسبة اعتقاداتهم إلى أنها علوم .

- 1ج: اكذبها ولا. * 2 - ب: - انهم يجدون. 3 - الف وج: اعتقادنا. * 4 - الف - :قولهم. 5 - الف: + و. * 6 - ج: - و. 7 - الف: وكان. * 8 - ج: طبونا. 9 - الف: - و. * 10 - الف: يكن (*) .

وأما طريقة النظام ومن تابعه في إبطال القياس، فاعتمادهم على أن الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن معها دخول القياس، لانه ورد باختلاف المتفقين، واتفاق المختلفين، كإيجاب (1) القضاء على الحائض في الصوم، وإسقاطه (2) عنها (3) في الصلوة، وهي آكد من الصوم، وإيجابه على المسافر القضاء في الصوم، وإسقاطه عنه فيما قصر من الصلوة، وإيجاب الغسل بخروج الولد والمني، وهما أنظف (4) من البول والغائط اللذين يوجبان الطهارة الصغرى، وإباحة النظر إلى محاسن الامة الحسناء، وحظر ذلك من الحرة، وإن كانت شوهاء. والذي ذكروه غير صحيح، لان لمثبت (5) القياس أن يقول: إن (6) إطلاق القول بأن المتفقين لا يختلفان، والمختلفين لا يتفقان (7) غير صحيح. والصواب أن نقول (8): إن المتفقين لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهما، وكذلك المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي

- 1ب وج: - كايجاب. * 2 - ج: اسقاط. 3 - ب وج: - عنها. 4 - الف: انضف. 5 - ج: المثبت. * 6 - ب: بان. 7 - ج: المتفقين لا يختلفان (مكرر شده). 8 - ب وج :يقول (*) .

يقتضيه اختلافهما، لان المعتبر في ذلك هو الاسباب (1) والعلل، والاحكام التي يجب اتفاق (2) المتفقات فيها واختلاف المختلفات هي الراجعة إلى صفات الذات، وإنما وجب ذلك فيها، لان المتفقين قد اشتركا في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد افترقا في ذلك. فأما إذا لم يكن الحكم راجعا إلى الذات، فهو موقوف على الدلالة، فإن اتفق المختلفان في علته وسببه، اتفقا فيه، وإن اختلف المتفقان فيهما (3) اختلفا فيه. وعلى هذا ليس بمنكر أن يكون الحيض وإن كان سببا لسقوط الصلوة والصوم معا، و (4) اتفقا في ذلك، أن يختلفا في حكم آخر يوجب في أحدهما الاعادة، ولا يوجبها في الآخر، فيكون الاختلاف من وجه، والاتفاق (5) من آخر، وقد زال التناقض، لان القضاء (6) إذا اختص بعلة غير علة السقوط، لم يكن باتفاقهما (7) في علة السقوط معتبر. وفي العقل لذلك مثال، لانا (8) نعلم أن النفع المحض إذا حصل

- 1ب: بالاسباب. * 2 - ب: تجب الاتفاق. 3 - ب: منهما. * 4 - ج: - و. 5 - ج :الاختلاف. * 6 - الف: الاقتضاء. 7 - ب: اتفاقهما. * 8 - ب: لا، بجاى لانا (*) .

في الفعل (1)، اقتضى حسنه، وقد يحصل في الكذب النفع، فلا يكون إلا قبيحا، لان وجه قبحه هو كونه كذبا، فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح، لان ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من أجله. فإن كان ما أورده النظام مانعا من قياس الشرع، وجب أن يكون مانعا من قياس العقل .(2) على أنه قد اعترف بورود النصوص باتفاق المختلفين، واختلاف المتفقين، ولم يلزمه التناقض فيهما، فألا سوغ القياس، واعتذر له بعذره للنصوص (3) ؟ ! وليس له أن يقول: إنني لم أوجب التناقض في الاحكام، فيلزمني ذلك في النصوص، وإنما منعت وحالها هذه من التطرق إليها بالقياس. وذلك أنه غير ممتنع ذلك إذا نصب الله - تعالى أمارة لقضاء الصوم توجبه، وأخلى قضاء الصلوة من تلك (4 (الامارة. على أن للقوم أن يقولوا: إنا لانثبت القياس في كل حكم،

- 1الف: العقل، ب: النعل. * 2 - ج: الفعل. 3 - ب: النصوص. * 4 - ب: - تلك (*) .

وعلى كل أصل، وإنما نثبته بحيث يسوغ، ويصح، وأكثر ما يقتضيه ما أوردته مما (1) هو بخلاف القياس أن يمنع فيه من دخول القياس فيه، وليس إذا امتنع القياس في (2) موضع، يجب امتناعه في كل مكان. فأما (3) من نفى القياس من جهة أن الحكيم تعالى لا يجوز أن يقتصر بالمكلف على أدون البيانين رتبة، وأن النصوص أبلغ في البيان. فالرد عليه أن يقال له (4): في كلامك هذا اعتراف بأن القياس يوصل به (5) إلى معرفة الاحكام، لانه لا يجوز * أن يقول هذا (6) أخفض (7) رتبة إلا والتبيين يقع به، وإذا ثبت ذلك، فما الذي يمنع من العبادة به، وإن كان دون غيره رتبة في البيان، لما يعلم الله (8) تعالى من المصلحة به، وأنه إذا توصل إلى الحكم به، ولحقته مشقة في طريقه، كان أقرب إلى فعل الواجب عليه. وبعد، فإنه يلزم على ذلك أن يكون العلم في جميع التكليف

- 1ج: فما. * 2 - ب وج: من. 3 - ب: واما. * 4 - ب: انه. 5 - ب: - به. * 6 - ب وج: هو. 7 - الف: اخفظ. * 8 - ب وج: - الله (*) .

ضروريا، لانه أقوى في البيان من المكتسب. ومن يعتمد على هذه الطريقة لا بد له من المناقضة، لانه (1) تعلق كثيرا (2) من الاحكام الشرعية بالظنون، نحو الاجتهاد في القبلة، وتقدير النفقات، وأروش الجنايات، وما لا يحصى كثرة .وربما تعلق نافي (3) القياس بأن يقول: لو جازت العبادة (4) بالقياس في الفروع، لجازت في الاصول. والجواب عن ذلك أنه غير ممتنع أن يتعبد في الاصول بالقياس، إذا كانت هناك أصول يقاس عليها، ويرد (5) إليها (6)، فلا فرق بين الامرين. ثم يلزمون (7) أنه إذا جاز أن يتعبدنا (8) بالاجتهاد في القبلة، و هناك قبلة مشاهدة معلومة، فألا جازت العبادة ولا قبلة ؟ !. وكذلك القول في العبادة (9) بتقدير النفقات، وقيم المتلفات، إذا جازت مع المعرفة بالعادات(10) ، فألا (11) جاز مع فقدها ؟ .!

- 1الف: لان * 2 - الف: كثير. 3 - الف: في، بجاى نا في، ب: باقى. 4 - ب :العبادات. * 5 - ب وج: ترد. 6 - الف: عليها. * 7 - الف: يلزمونا. 8 - ب :يتعبد. * 9 - ب: العبادات. 10 - ج: بالعبادات. * 11 - ب وج: والا (*) .

وتحصيل هذا السؤال أنه إذا أجزتم التعبد بالقياس وهو ممكن لوجود (1 (الامارة، فجوزوه مع فقد الامكان. وربما ألزمونا قياسا على العبادة بالقياس، وهي تابعة للمصالح، الاخبار بما يكون في المستقبل بالقياس، ويقولون (2): كما أن الخبر لا يحسن إلا مع الثقة بأنه صدق، فكذلك تكليف الفعل لا يحسن إلا مع الثقة بأنه مصلحة. والجواب عن ذلك أن (3) الله تعالى لو نصب للخبر الصدق أمارة، لجاز أن يكلف ذلك. ولهذا جاز من القائس (4) - عند من أثبت القياس - أن يخبر عن وجوب الفعل ولا طريق له إلا القياس. وأيضا فإن للظن مدخلا في وجوب الفعل وقبحه، فجاز القول بأن الاجتهاد يؤدي إليه، وليس للظن مدخل في حسن الخبر في موضع من المواضع. وربما قالوا: إذا كان بعض المصالح لا يعلم إلا بالنص، فكذلك الجميع، لان ما يعلم جليه من طريق به (5) يعلم (6) خفيه (7 (كالمدركات .

- 1ج: لوجوه. * 2 - ج: - ويقولون. 3 - الف: بان. * 4 - ب: القياس. 5 - الف - :به. * 6 - الف: العلم. 7 - ب: خفية (*) .

والجواب عن ذلك أن (1) بالنص يعرف جميع الاحكام، لكن على وجهين مختلفين :أحدهما (2) الظاهر والصريح، والآخر الاستدلال كما أن العقليات تنقسم (3) إلى علم ضروري ومكتسب (4) ومستدل عليه، والجميع معلوم بالعقل، والامر في المدركات بالضد مما قالوه، فإن بعضها قد يعلم بالادراك، و (5) بعضها بالاخبار: إما بقول الرسول، أو بالتواتر (6). وقد يعلم جلى المدركات بالادراك، وخفيها لا يعلم به، إذا لم يقو (7) البصر على تمييزه (8). وربما قالوا: لو تعلق بعض الاحكام بعلة، لجرت مجرى علل العقل، فكانت لا توجد (9) إلا موجبة قبل الشرع وبعده. والجواب أن علل الشرع مفارقة لعلل العقل، لان علة الشرع تتبع (10 (الدواعي والمصالح، وقد تختلف (11) الاحوال فيها، وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل (12) وإنما سميت علة لان

- 1ب: - ان. * 2 - ب: احديهما. 3 - ج: ينقسم. 4 - ب: تكسب. 5 - الف: + قد. 6 - ب وج: التواتر. 7 - ب: يقوى. * 8 - الف وج: تميزه. 9 - ج: يوجد. * 10 - ج :يتبع. 11 - ب وج: يختلف. * 12 - ج: الفعل (*) .

الله تعالى علق الحكم بها، كما فعل مثل ذلك في الاسم، فكما أن (1) الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع وإن كان موجودا، ولا يخرج من تعلق الحكم به، فكذلك العلة الشرعية. فصل في نفي ورود العبادة بالقياس اعلم أن العبادة بذلك لو وقعت، لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية، وإذا كنا قد تأملنا أدلة الشرع، فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضع، وجب نفي العبادة به .وسنتكلم على (2) شبه (3) المخالفين، وما ادعوه (4) من الطرق في ذلك، ليصح ما نفيناه من ثبوت دلالة عليه. وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي العبادة بأخبار الآحاد، فيما مضى من هذا الكتاب. ويمكن أن يستدل (5) على نفي العبادة بالقياس أيضا - بإجماع الامامية على نفيه وإبطاله في الشريعة، وقد بينا أن في إجماعهم الحجة .

- 1ج: فكان. * 2 - ب: + ما. 3 - ج: شبهه. 4 - ج: ادعوا. 5 - ب وج: نستدل (*) .

وليس يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضي (1) إبطال القول بغير علم: مثل قوله تعالى -: (ولا تقف ما ليس لك به علم)، و (أن تقولوا على الله ما لا تعلمون)، لان من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم، وهو دليل العبادة بالقياس. وإنما يجعل الطريق إلى هذا العلم الظن، وقد مضى (2) الكلام في ذلك. وكذلك لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى -: (لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) لان للقوم أن يقولوا: إن القياس إذا قيل به بالدليل، بطل أن يكون تقدما (3) بين يدي الله ورسوله، وصار كالنص. وكذلك إن (4) تعلقوا بقوله تعالى) :- ما فرطنا في الكتاب من شئ) * وما أشبه ذلك من الآيات، فالكلام (5) عليه أن القياس إذا دل الله تعالى عليه، فقد دخل في جملة ما بين في الكتاب، ولم يقع فيه تفريط. فأما من أثبت القياس من طريق العقل، فالكلام عليه أن الفعل

- 1ب وج: يقتضى. * 2 - ج: وقع. 3 - الف: مقدما. * 4 - ج: - ان. 5 - الف :والكلام (*) .

الواجب لا بد من كونه على صفة لها (1) وجب، لانه لو لم يكن كذلك لم يكن بالوجوب أولى من غيره. وينقسم ماله يجب إلى قسمين: أحدهما (2) صفة تخصه ولا تتعداه، كنحو رد الوديعة، والانصاف، وشكر النعمة. والآخر أن (3) يكون وجوبه لتعلقه بغيره على جهة اللطف، نحو أن يختار المكلف عنده واجبا، أو ينتهي عن (4) قبيح، وليس يكون كذلك إلا بأن يختص في نفسه بصفة تدعواإلى اختيار ما يختاره عنده. وهذا القسم على ضربين: أحدهما يعلم (6) بالعقل كوجوب معرفة الله، لان جهة وجوبها متقررة (7) في العقل، وهو إنما (8) يكون عندها أقرب من فعل الواجب، والانتهاء عن القبيح. و (9) كعلمنا أيضا - بأن الرسول - صلى الله عليه وآله لا يجوز أن يكون (10) على أحوال تنفر عن القبول منه (11) نحو الفسق والافعال الدنية (12 (

- 1الف وج: بها. * 2 - الف: + له. 3 - الف: - ان. * 4 - ج: من. 5 - ج :اختاره. * 6 - ب: يفعل. 7 - الف: متفردة. * 8 - ب: انا. 9 - ج: - و. * 10 - الف: يكلف. 11 - الف: منه العقول، بجاى عن القبول منه. 12 - هذا هو الصحيح، لكن في نسختي الف وب: الدينية، ونسخة ج سقطت عنها هذه الكلمة (*) .

المستخفة (1) ومثل ما يلحقه بالمعرفة من وجوب الرياسة لكونها لطفا، لانه (2)مستقر في العقول أن الناس في الجملة لا يجوز أن يكونوا مع فقد الروساء في باب الصلاح والفساد على ما (3) يكونون (4) عليه مع وجودهم. والضرب الثاني لا يعلم إلا بالسمع، لفقد الطريق إليه من جهة العقل، وهو جميع الشرعيات. والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب، فيعلم عنده الوجوب، وتارة يرد بالوجوب، فيعلم عنده وجه الوجوب، وأحد الامرين (5) يقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب، إلا أنه إذا ورد (6) بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب إلا على جهة الجملة، وإن ورد بوجه وجوبه (7) مفصلا، أو مجملا، عرفنا وجوبه مفصلا (8) لان العلم بوجوبه لا بد فيه من التفصيل لتزاح (9) علة المكلف في الاقدام على الفعل، والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا ومفصلا، ويقوم أحد الامرين مقام الآخر. فإذا قال الله (10) تعالى -: (إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولم

- 1ب وج: المستحقة. * 2 - ج: لانها. 3 - ب: - يكونوا، تا اينجا. * 4 - ج :يكونوا. 5 - ب: الامر. * 6 - ج: قداورد، بجاى إذا ورد. 7 - الف: الوجوب. * 8 - ب: - أو مجملا، تا اينجا. 9 - ب: ليتراح، ولعله تصحيف لينزاح. * 10 - ب وج - :الله (*) .

يوجبها بغير ذلك، علمنا (1) وجوبها، ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب (2)، لعلمنا في الجملة أنها تنهى عن قبيح، أو تدعوا إلى واجب. فأما ماله قلنا: إنا (3) إذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه، وإذا (4) علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا، فهو أن من علم الفعل ردا للوديعة (5) مع المطالبة، علم وجوبه، ومتى لم يعلم ذلك، لم يعلم وجوبه. و كذلك متى علم الفعل ظلما، علم (6) قبحه، فإن شك في كونه ظلما، لم () يعلم القبح، وكما وجب ذلك (8)، فهكذا أيضا متى علم كون الفعل الذي هو رد الوديعة (9) واجبا، علمه ردا للوديعة (5) فتعلق كل واحد من العلمين بصاحبه كتعلق صاحبه به. فإن قيل: من أين قلتم: إن الواجبات في الشرع لا تجب إلا لكونها ألطافا ؟، ثم من أين قلتم: إن ذلك لا يعلم من حالها إلا بالسمع ؟ .

- 1ب: + ان. * 2 - الف: - بلفظ الايجاب. 3 - ب: - انا. * 4 - ب: + كنا. 5 - الف: رد الوديعة. * 6 - ج: على. 7 - ج: لا. * 8 - ب: - ذلك. 9 - ب: ردا للوديعة (*) .

قلنا: لان وجوبها إذا ثبت، وكان لا بد من وجه، لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما، وهما إما صفة تخص (1) الفعل (2)، ولا تتعداه، أو لتعلقه بغيره على وجه اللطف: و (3) ليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول، لانها لو وجبت لصفة تخصها (4)، لجرت مجرى رد الوديعة في أنه وجه الوجوب، ولوجب (5) أن يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها متى علمناها، لانه لا يصح أن يجب (6) لصفة تختص (7 (بها، ولا يصح أن يعلم عليها، ولا يصح (8) أيضا أن (9) يعلم عليها ولا يعلم وجوبها. وقد علمنا أن الصلوة وسائر الشرعيات تعلم (10) بالعقل صفاتها، وإن لم يعلم وجوبها، فدل ذلك على بطلان القسم الاول، ولم (11) يبق إلا الثاني فإذا ثبت أنها تجب (12) للالطاف، ولم يكن في العقل دليل على أن وقوع بعض الافعال منا يختار (13) عنده فعلا آخر، لان العقل لا يدل على ما يختاره الانسان أو لا يختاره، ولان دلالة العقل أيضا

- 1ب: تختص، ج: يختص. * 2 - ب: بالفعل. 3 - ب: - و. * 4 - ج: يخصها. 5 - الف: لو وجب. * 6 - ب: - لصفة تخصها، تا اينجا. 7 - الف وج: يختص. * 8 - الف - :يصح. 9 - الف: انه. * 10 - ب وج: يعلم. 11 - الف: فلم. * 12 - ج: يجب. 13 - الصحيح (نختار) لكن النسخ كلها (يختار (*) (

طريقتها (1) واحدة، ولن يصح أن تدل (2) على الشئ ونفيه، والحكم وضده، كما نراه (3) في الشرائع من اختلاف المكلفين، والناسخ والمنسوخ، فلم يبق إلا أن الطريق إليها السمع. ولولا ما ذكرناه لما احتيج في معرفة المصالح الشرعية إلى بعثة الانبياء عليهم السلام. فإن قالوا: العقل يقتضي في كل مشتبهين أن حكمهما واحد من حيث اشتبها، فوجب أن يحكم في الارز بحكم البر عقلا، وإن لم يات السمع. قيل لهم: الاشتباه (4) الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما يعلم أن الحكم فيه (5) يجب عن ذلك الشبه (6) أو يكون في حكم الموجب عنه، وقد علمنا أن ما يشارك (7) العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالما، و (8) ما (9 (يشارك (10) رد الوديعة في هذه الصفة كان واجبا، وأما (11) العلل التي هي أمارات، * فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة (12 (

- 1الف: طريقها. * 2 - الف: يدل. 3 - ب وج: تراه. * 4 - ب وج: للاشتباه. 5 - ب: - هو، تا اينجا. * 6 - الف وج: الشبهة. 7 - ب: شارك. * 8 - ب: أو. 9 - ب - :ما. * 10 - ب وج: شارك. 11 - ب: انما. * 12 - ب: - فيها المشاركة (*) .

في الحكم، لان (1) العقل لا يعلم به كونها علة جملة، ولو علم كونها علة، لم يجب فيما يشاركه (2) فيها مثل حكمها، لان المصالح الشرعية تختلف (3) من حيث تعلقت بالاختيار، ولا مدخل للايجاب فيها، ولهذا جاز (4) أن يكون الشئ في (5) الشرع مصلحة، وما هو مثله مفسدة، و (6) جاز اختلاف الاعيان والاوقات في ذلك. فإن قال: إذا حرم الله تعالى الخمر، ورأيت التحريم تابعا للشدة المطربة(7) ، يثبت بثبوتها، ويزول بزوالها، علمت أن علة التحريم الشدة المطربة (8 (ولا احتياج (9) إلى السمع. قيل له: ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار بأقوى من أن ينص (10) لنا في الخمر على أن علة تحريمها هي الشدة (11)، وقد بينا أن ذلك لا يوجب تحريم كل شديد إلا (12) بعد التعبد بالقياس، لانه غير ممتنع أن يخالفه في المصلحة، وإن وافقه في الشدة .

- 1ب: لا، بجاى لان. * 2 - الف: شاركه. 3 - ج: يختلف. * 4 - الف: امتنع. 5 - ب: - الشى في. * 6 - ج: - جاز، تا اينجا. 7 - ب وج: - المطربة. * 8 - ب :المطرية. 9 - ب: احتاج. * 10 - ج: الابيض، بجاى ان ينص. 11 - ب: - هي الشدة - 12 * .ب: لا (*) .

وأما (1) من زعم أن السمع قد ورد بالتعبد (2) بالقياس، فنحن (3) نذكر أقوى (4) ما اعتمدوه، ونتكلم عليه: أول ما اعتمدوه أن قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس، واتفق جميعهم عليه، نحو اختلافهم في مسألة الحرام و (6) المشتركة والايلاء وغير ذلك، ورجوع كل منهم في قوله (7) إلى طريقة القياس، لانهم اختلفوا في الحرام: فقالوا فيها أربعة أقاويل: احدها أنه في حكم التطليقات الثلث، وذلك يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام وزيد بن ثابت (8) وابن عمر، والقول الآخر قول من جعله يمينا، يلزم فيها كفارة، ويروى عن أبي بكر وعمر وبن مسعود وعائشة، وهو قول

أبي حنيفة وأصحابه. والقول الثالث قول من جعله ظهارا، ويروى عن إبن عباس (9) وغيره. والرابع قول من جعله تطليقة واحدة، وهو المروي عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما. ثم اختلفوا: فمنهم من

- 1ب: فاما. * 2 - ب: - بالتعبد. 3 - ب: فيحسن. * 4 - ب وج: قوى. 5 - ب + :و. * 6 - الف: - و. 7 - ب: - في قوله. * 8 - الف: + واحد منهم. 9 - ب: ابن مسعود. * 10 - ب: - تطليقة (*) .

نفاه (1)، ومنهم من (2) جعلها واحدة رجعية، وبعضهم جعلها بائنة، و كل ذلك تفريع للقول الرابع. وفي الناس من ألحق بذلك قولا خامسا، وهو قول مسروق: إن ذلك ليس بشئ، لانه تحريم لما أحله الله تعالى (3)، ووجوده كعدمه. واختلافهم في الجد أيضا ظاهر، وكذلك في جميع ما عددناه من المسائل، وإنما شرحنا مسالة الحرام، لان الخلاف فيها أكثر منه في غيرها. قالوا: وقد علمنا أنه لا وجه لاقاويلهم إلا طريقة القياس والاجتهاد (4)، لان من جعل الحرام طلاقا ثلاثا معلوم أنه لم يرد أنه طلاق ثلاث (5) على الحقيقة، بل أرد أنه كالطلاق الثلاث، وجار مجراه، وكذلك من جعله يمينا وظهارا، ومحال أن يريدوا (6) إلا التشبيه والتمثيل، دون أن يكون عنده ظهارا، أو يمينا على الحقيقة، ولانه (7) قد نقل عنهم النص الصريح بأنهم قالوا ذلك قياسا، لان من ذهب إلى أن الجد بمنزلة الاب نص على أنه مع فقد الاب بمنزلة ابن الابن مع

- 1ب وج: نواه، ولعل الصحيح كما في العدة ص 268 (لغاه). 2 - الف: - من. * 3 - الف: - تعالى. 4 - الف: - والاجتهاد. * 5 - ج: ثالث. 6 - ج: يريد. * 7 - الف: لانهم (*) .

فقد الابن (1)، حتى صرح ابن عباس بأن قال: (ألا يتقي (2) الله زيد بن ثابت، يجعل (3) ابن الابن ابنا، ولا يجعل أب (4) الاب أبا)، وقد علمنا أنه لم يرجع في ذلك إلى نص، لان الجد لا نص عليه في الكتاب، فلم يبق إلا سلوكهم طريق (5) التمثيل والمقايسة. وروي أيضا عمن قال بالمقايسة بين الاخ والجد أنه شبههما بغصني (6) شجرة وجدولي (7) نهر. وهذا يبطل قول (8) من ادعى أنهم قالوا ذلك على طريق البور (9) والصلح، أو لانه أقل ما قيل فيه، أو حكموا بحكم (10 (العقل، أو لنص (11) خفي. ويبطل ذلك زائدا على ما تقدم أنهم اختلفوا فيما لا يسوغ فيه الصلح (12) لتعلقه بتحريم الفروج وتحليلها، كمسألة الحرام

- 1الف: الابوين. * 2 - ج: تتقى. 3 - ج: لجعل. * 4 - الف: ابا. 5 - ج :طريقة. * 6 - الف: بغصن، ب: بعصبتي. 7 - الف: جدول، ب: خذولى. 8 - ب: - قول - 9 .ب: التوريث، وسائر النسخ (البور) وهو موافق لما في العدة ايضا فراجع ص - 10 * .268 الف: لحكم. 11 - الف: بنص. * 12 - ب: الصلح فيه (*) .

والايلاء وغيرهما. ولان ما يقال من طريق الصلح لا يفرع عليه، ولا يبنى (1) بحسبه المذاهب. ولانهم (2) اختلفوا في مواضع لا يصح أن يقال فيها بأقل ما قيل. ولانهم (3) اختلفوا (4) فيما زاد على أقل ما قيل، فقالوا أيضا - بأقاويل كلها خارج عما في أصل العقل. ولو قالوه أيضا لنص، لوجب أن يظهر، لان الدواعي (5) إلى إظهاره قوي. فإذا ثبت ذلك من حالهم، فهم بين قائل بالقياس، ومصوب له غير منكر عليه،

فصاروا مجمعين (6) على القول به، و إجماعهم حجة. الثاني (7 (مما تعلقوا به أنهم قالوا: قد ظهر عن (8) الصحابة القول (9) بالرأي، وإضافة مذاهبهم إلى الرأي. ولفظ الرأي (10) إذا أطلق لم يفد القول بالحكم من طريق النص، لان ما طريقه العلم لا يضاف إلى الرأي، جليا كان الدليل أو خفيا (11(، ولا يستفاد من ذلك إلا

- 1الف: يبتنى. * 2 - ب: لا، بجاى لانهم. 3 - ج: + قد. * 4 - ب: - في مواضع، تا اينجا. 5 - ب وج: الداعي. * 6 - ج: المجمعين. 7 - الف: و، بجاى الثاني - 8 * .ب: - عن. 9 - ج: - به واجماعهم، تا اينجا. * 10 - ج: - والفظ الرأى. 11 - ج: خفيها (*) .

القول من طريق القياس والاجتهاد. والاخبار الواردة بذلك كثيرة نحو ما روي عن أبي بكر في الكلالة: (أقول فيها برأيي)، و قول عمر: (أقضي فيها برأيى * (وقوله: (هذا ما (1) رأى (2) عمر) ونحو قول أمير المؤمنين عليه السلام في أمهات الاولاد: ((3) كان رأيى و (4) رأي عمر ألا يبعن ثم رأيت بيعهن)، وهذه الجملة تدل (5) على قولهم بالقياس والاجتهاد من الوجه الذي ذكرناه، ولو كان اعتمادهم في ذلك على طريق من طرق العلم، لم يصح منهم الرجوع من رأي إلى آخر، ولا التوقف فيه، وتجويز كونه صوابا، ولا أن يمسكوا (6) عن تخطئة المخالف والنكير عليه، و (7) لان الادلة لا تتناقض، ولا تختلف (8)، فكيف يجوز أن يرجع كل واحد إلى دليل مع اختلاف أقوالهم. والثالث مما (9) تعلقوا به ما روي من أن النبي صلى الله عليه وآله لما

- 1الف: - ما. * 2 - ج: روى. 3 - ب: + و. * 4 - ب: - رأيى و. 5 - ب: يدل. 6 - الف: لما امسكوا، بجاى (لا أن يمسكوا). 7 - ب: - و. * 8 - ج: يختلف. 9 - ج :ما (*) .

أنفذ معاذا إلى اليمن، قال له: (بماذا تقضي (1))، قال: (بكتاب الله(، قال: (فإن لم تجد في كتاب الله)، قال: (بسنة رسول الله)، قال: (فإن لم تجد في سنة رسول الله)، قال: (أجتهد برأيى (2))، فقال عليه السلام -: (الحمد (3) لله الذي وفق رسول (4) رسول لله لما يرضاه رسول الله). وبأنه قد (5) روي عن ابن مسعود مثل ذلك، وهو أنه قال له: (اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتها، فإن لم تجد الحكم فيهما، فاجتهد رأيك). وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة إلى أبي موسى الاشعري إنه (6) قال: (قس الامور برأيك). والرابع مما تعلقوا به قوله تعالى) :- فاعتبروا يا أولي الابصار)، قالوا: والاعتبار هو المقايسة، لان الميزان يسمى معبارا (7) من حيث يتبين (8) به مساواة الشئ لغيره. وبما روي عن ابن عباس من قوله في الاسنان: (اعتبروا حالها بالاصابع التي ديتها متساوية .(

- 1ج: يقضى. * 2 - ب: راى. 3 - الف: الحد. * 4 - ب وج: - رسول. 5 - ب: قال، بجاى قد. * 6 - ج: - انه. 7 - ج: معيار، وفي نسخة الالف لم ترسم نقطة للكلمة - 8 .الف: بين، ج: يبين (*) .

وربما استدلوا بالآية على وجه آخر فقالوا: قد دل تعالى بهذه الآية على أن المشاركة في العلة تقتضي (1) المشاركة في الحكم، وذلك أنه قال تعالى (هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم (2) لاول الحشر، ما ظننتم أن يخرجوا، وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتيهم الله (3) من حيث لم يحتسبوا، وقذف

في قلوبهم الرعب، تخربون بيوتهم بأيديهم و أيدي المؤمنين، فاعتبروا يا أولي الابصار.) فذكر تعالى ما حل بهم، ونبه (4)، على (5) علته وسببه، ثم أمر بالاعتبار، وذلك تحذير (6) من مشاركتهم في السبب، فلولم تكن (7) المشاركة في السبب تقتضي (1) المشاركة في الحكم، ما كان للقول معنى .والخامس مما تعلقوا به (8) أن قالوا: إذا ثبت أنه لا بد في الفروع الشرعية من حكم، ولم نجد نصا (9) ولا دليلا على

- 1ب وج: يقتضى. * 2 - الف: - من ديارهم. 3 - الف: - الله. * 4 - ب: منه. 5 - الف: - على. * 6 - ج: تجويز. 7 - ب وج: يكن. * 8 - ج: + انه. 9 - ب: نصلا (*) .

حكمها، فيجب أن نكون (1) متعبدين فيها بالقياس. وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه آخر: فقالوا: قد ثبت عن الصحابة أنهم رجعوا في طلب أحكام الحوادث إلى الشرع، فإذا (2) علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها و صح أنه لا نص يدل على هذه الاحكام بظاهره، ولا دليله (3)، فليس بعد ذلك إلا القياس والاجتهاد. ولان التبخيت (4) يمنع منه العقل (5). وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى التي حكيناها عنهم، لانهم لم يرجعوا في هذا إلى إجماعهم (6) على نفس القياس والاجتهاد، بل رجعوا إلى إجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع، وفي الطريقة الاولى اعتبروا إجماعهم على نفس القول بالقياس. والسادس مما تعلقوا به ما استدل به الشافعي وجماعة معه من أن القبلة لما وجب طلبها بما (7) يمكن الطلب به (8) عند عدم العين،

- 1ب وج: يكون. * 2 - ب: + كان. 3 - الف: دليل. * 4 - الف: التبحيث. 5 - الف: من الفعل. * 6 - ب: اجتماعهم. 7 - ب: لم، يجاى بما. * 8 - ب: - به (*) .

فكذلك (1) يجب طلب الحكم في الفرع (2) عند عدم النص بما يمكن طلبه به .والذي حكيناه من استدلالهم هو أقوى (3) ما اعتمدوه، وما فيه بعض الشبهة، وإلا، فقد اعتمدوا طرقا كثيرة ضعيفة (4) قد طعن بعضهم على بعض في اعتمادهم عليها، وبينوا (5) فيها أنها لا تدل (6) على القياس، ولا (7) على ثبوت العبادة به، وإن دلت على جوازه، مثل قوله - تعالى -: (فجزاء مثل ما قتل من النعم). وقوله - تعالى - : (وعلى الموسع (8) قدره وعلى المقتر قدره). وقوله - عزوجل -: (فإن خفتم ألا تعدلوا، فواحدة، أو ما ملكت أيمانكم) وما روي عنه عليه السلام من قوله للخثعمية: (أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت تقضيه ؟(، قالت (9): (نعم)، قال عليه السلام -: (فدين الله أحق أن يقضى). وقوله لعمر حين سأله عن القبلة للصائم: (أرأيت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه ؟). وقوله في حديث

- 1ب: وكذلك. * 2 - ب: الفروع. 3 - ب وج: قوى. * 4 - ج: + و. 5 - الف :تبينوا. * 6 - ب: يدل. 7 - ب وج: + تدل. * 8 - الف: موسع. 9 - ب: قال (*) .

أبي هريرة حيث سأله السائل عن رجل ولد له غلام أسود فقال عليه السلام له) :ألك إبل ؟) قال: (نعم)، قال: (ما ألوانها ؟)، قال: (حمر)، قال: (أفيها أورق (1) ؟)،

قال: (نعم)، قال (2): (فأنى ذلك ؟)، قال: (لعل عرقا نزعه (3))، قال عليه السلام -: (وهذا لعل عرقا نزعه). وغير هذا مما لم نذكره لضعفه وبيان أمره. فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا: لنا في الكلام على هذا الوجه ثلثة وجوه: أولها أن جميع ما رويتموه من اختلافهم (4) في الحرام والجد (5) أخبار آحاد لا توجب العلم، وأكثر ما تقتضيه (6) * غلبة (7) الظن، فكيف تستدلون (8 (بذلك على مسألة علمية ؟ !. واختلافهم على (9) الجملة في مسائل من الشريعة هو الظاهر لمن قرأ أخبارهم، ودونه في الرتبة أنهم اختلفوا في الجملة في (10 (مسألة (11) الحرام والجد،

- 1الف: اروق، ب: ارزق. * 2 - ب: - قال. 3 - الف: نزغه. * 4 - ب: خلافهم. 5 - الف: الحد. * 6 - ب وج: يقتضيه. 7 - ب: عليه. * 8 - ج: يستدلون. 9 - ب: في - 10 * .الف: - الجملة في. 11 - الف: مسائل (*) .

ودون الامرين في الرتبة تفصيل المذاهب، وأن بعضهم جعل الحرام طلاقا، وبعض جعله يمينا (1)، فإن هم (2) حملوا نفوسهم على ادعاء العلم الضروري أو العلم المساوي للعلم بالبلدان والحوادث العظام في القسم الاول، لم (3) يمكنهم ذلك في الثاني، وإن تم لهم في الاول والثاني، لم يتم في الثالث، وليس يجوز في موضع (4) من المواضع أن يكون العلم بجمل (5) الاشياء يجرى مجرى العلم بتفاصيلها، ألا ترى أن العلم ببدر وحنين على الجملة لا يجري مجرى العلم (6 (بتفصيل ما جرى فيهما (7)، وعدد القتلى (8)، وما أشبهها، والعلم بالهجرة على الجملة لا يساوي العلم بتفصيلها، والعلم بسخاء حاتم و شجاعة عمرو على الجملة لا يساوي العمل بتفصيل أفعالهما ؟ !. وأي عاقل يقدم على القول (9) بأنني أعلم أن الصحابي ذهب في الحرام إلى أنه طلاق أو يمين أو ظهار على حد علمي بمكة والهجرة ودعاء النبي إلى نفسه ؟ ! وغاية ما يمكن ذكره في أقسام الخلاف في

- 1ج: عينا. * 2 - ج: فانهم. 3 - ج: لا. * 4 - ج: الموضع. 5 - ب: بحمل، ج :محمل. * 6 - ج: - بتفاصيلها، تا اينجا. 7 - ب: فمنهما. * 8 - ج: القبلى. 9 - ج: - القول (*) .

الحرام أنه مثبت (1) بغالب الظن القوي، لان العلم الذي هو نظير العلم بالبلدان وما أشبهها (2) يجب اشتراك العقلاء فيه، وليس هم (3) بمشتركين فيما ذكرناه. وإذا كان استدلالهم مبنيا على أن هذه الوجوه من المذاهب المروية عنهم لا يجوز أن تستدرك (4) إلا بالقياس، وكان (5) ذلك مظنونا غير معلوم، بطل اعتمادهم من أصله. وكيف يمكن زائدا على ما ذكرناه أن (6) يدعى العلم الضروري في تفصيل هذه المذاهب مع اختلاف الروايات فيها ؟ ! لان ابن مسعود تختلف (7 (الرواية عنه فيروى أنه كان يجعله يمينا، وتارة يروى أيضا أنه يجعله تطليقة واحدة، ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يجعل الحرام تطليقات ثلثا، ونحن نروي عنه عليه السلام (8) أنه كان لا يعتد (9) بذلك، ولا يجعل له حكما ألبتة، كما رووا (10) عن مسروق، فمع هذا الاختلاف كيف يدعى العلم

- 1الف: يثبت. * 2 - ب: - وما اشبهها. 3 - الف وج: - هم. * 4 - الف: يستدل - 5 .الف: - كان. * 6 - الف: بان. 7 - ج: يختلف. * 8 - الف: - عليه السلام. 9 - ج: تعتد. * 10 - الف: روى (*) .

الضروري ؟ ! وجرى استدلالهم على صحة القياس هيهنا (1) مجرى استدلالهم على (2) العمل بخبر الواحد، لانهم بنوه على أخبار آحاد غير معلومة (3)، فاستدلوا بمظنون في موضع معلوم، وقد بينا ذلك فيما تقدم. وأما الوجه الثاني في الكلام (4) على هذه الطريقة، أن نبين (5) بطلان ما ادعوه، وقطعوا عليه، من أن القول في المسائل التي ذكروها لم يكن (6) إلا للقياس، ونبين (7) أنه يمكن أن يكون للنص، إما بظاهره، أو بدليله (8)، فالاحتمال في هذا الموضع كاف. ثم نقول لمعتمدي هذه الطريقة: لم زعمتم أن القول في هذه المسائل إنما كان بالقياس ؟ ! فلم نجدكم عولتم إلا على دعوى، ولم (9) إذا اختلفوا، وتباينت أقوالهم، وجب أن يسندوا تلك المذاهب إلى القياس ؟ ! فإنهم يعلمون أن الاختلاف في المذاهب

- 1ب: - استدلالهم، تا اينجا. * 2 - الف: + صحة. 3 - ب: - غير معلومة. * 4 - الف: - في الكلام. 5 - الف: يبين. * 6 - ب: تكن. 7 - الف: بينا. * 8 - ب :بدليل. 9 - الف: هم (*) .

المستندة إلى النصوص ممكن (1) بالشبهات، كإمكانه في المستندة (2) إلى القياس، ولم أنكرتم أن يكون كل واحد منهم إنما ذهب إلى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد أنه دال على مذهبه (3) ؟ !. فإن قالوا: لو كانوا قالوا بذلك للنصوص، لوجب أن تنقل تلك النصوص، وتشتهر، لان الدواعي تقوى (4) إلى نقلها و الاحتجاج بها. قلنا: أول ما نقوله (5): أنا لم نلزمكم أن يكونوا اعتمدوا في هذه المذاهب نصوصا تدل صريحا (6) على المذاهب التي اعتقدوها (7)، بل ألزمناكم أن يكونوا اعتمدوا فيها أدلة النصوص التى يحتاج فيها إلى ضرب من الاستدلال والتأمل، وسواء كانت هذه النصوص ظاهرة للكل (8) معلومة للجميع، أو كانت (9 (مختصة فلا يجب أن يفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه .

- 1الف: يمكن. * 2 - الف: بالمستندة. 3 - ب وج: مذهبهم. * 4 - ب وج: يقوى. 5 - الف: نقول. * 6 - ب: بصريحها، ج: على صريحها. 7 - ج: اعتقدوه. * 8 - الف :عند الكل. 9 - ب وج: - كانت (*) .

على أنا نقول لهم: و (1) لو كانوا اعتمدوا في ذلك على علل قياسية، لوجب نقلها وظهورها، لان الدواعي إلى نقل مذاهبهم تدعوا إلى نقل طرائقهم (2)، وما به احتجوا عليه، وما يجدون (3) في ذلك (4) رواية فإن كان فقد ما اعتمدوه (5 (من دليل النص وارتفاع روايته دليلا على أنهم قالوا بالقياس، فكذلك يجب أن يكون فقدنا لرواية (6) عنهم يتضمن (7) أنهم قالوا بذلك (8) قياسا دليلا على القول به (9) من طريق النصوص. فإن قالوا: الفرق بين الامرين أن القياس مما لا يجب اتباع العالم (10) فيه، والنص يجب اتباعه، فوجب نقل النص، ولم يجب مثله في القياس. قلنا: إطلاقكم أن القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على مذهبكم(11) ، بل يجب فيه ذلك إذا ظهر وجه القول به، وأمارات

- 1ج: - و. * 2 - ب: طريقهم. 3 - ج: يحذون. * 4 - الف: هذه: 5 - الف: مقدما اعتقدوه، ج: اعتمدوا. 6 - الف: للرواية، ب: الرواية. * 7 - ب: - يتضمن. 8 - ب: ذلك. * 9 - ج: + و. 10 - الف: العلم، ج: العام. * 11 - ب: مذاهبكم (*) .

غلبة الظن فيه، وإنما لا يجب * القول به بارتفاع هذا (1) الشرط (2)، وعلى العالم أن يظهر وجه قوله لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عما كان عليه، ولولا هذا (3) ما حسنت (4) مناظرة أصحاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض، ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسألة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها لقوتها عندهم، وما رأيناهم رووا عنهم العلة التي جعلوا هذا القول لها طلاقا ثلاثا، أو ظهارا، أو يمينا. على أنه إنما يجب على المعتقد المذهب أن يظهر وجه قوله عند المناظرة أو الحاجة الداعية، فأما أن يكون ظهور وجه القول (5) كظهور القول والمذهب، فغير (6) واجب، وكيف يقال ذلك ونحن نعلم أن كثيرا من الصحابة ومن كان بعدهم قد ظهرت عنه (7) مذاهب كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير أن يظهر عنه أو ينقل ما كان دليله بعينه، ولاي طريق قال بذلك المذهب، واعتقده ؟ .

- 1الف وج: هذه. * 2 - الف: الشروط. 3 - ج: - هذا. * 4 - ب: حسن. 5 - ج - :ان يظهر، تا اينجا. 6 - ج: فيميز. 7 - الف: عنهم، ج: منه (*) .

فإن قالوا: فقد تناظروا و (1) رد (2) بعضهم على بعض، ولم يذكر عنهم احتجاج بنص (3). قلنا: ليس يمكن أن يحكى في مسألة (4) الحرام التي اعتمدت، ولا في غيرها من المسائل التي لم يذكر فيها وجه احتجاج أنهم اجتمعوا فيها لمناظرة ومنازعة، وحاج بعضهم بعضا، ورد عليه، ثم لم يذكروا أدلة النص، ولا وردت رواية بشئ من ذلك، وأكثر ما روي إضافة هذه المذاهب إلى القائلين بها .على أنهم إن كانوا تناظروا وتنازعوا فلا بد أن يظهر كل واحد منهم (5) وجه قوله (6)، سواء كان نصا أو قياسا، وفي مثل هذه (7) الحال لا يسوغ الاعراض (8 (عن (9) ذكر وجه القول، وإن جاز في (10) غيرها (11)، ولهذا لا نجد أحدا من الفقهاء ينازع خصمه، ويرد مذاهبه (12) عليه على سبيل المناظرة، ولا يظهر وجه قياسه، والعلة

- 1ج: أو. * 2 - ب: ورود، بجاى ورد. 3 - ج: بعض. * 4 - ج: المسألة. 5 - ب + :من. * 6 - ج: قولهم. 7 - ب: هذا. * 8 - الف: الاعتراض. 9 - الف: بمن. * 10 - ب: - في. 11 - الف: غيرهم. * 12 - الف: مذهبه (*) .

التي من أجلها ذهب إلى ما ذهب (1) إليه، بل لا بد له (2) من تحرير علله وتهذيبها، والاحتراز فيها من النقص (3)، وإذا كنالم نجد رواية عن أحد منهم بوجه قياسه، والعلة التي من أجلها جمع بين الامرين اللذين شبه أحدهما بالآخر، فيجب أن ينفى (4) عنهم القول بالقياس. فإن قالوا: من شأن العلماء أن يذكروا النصوص الشاهدة (5) لاقوالهم لترتفع عنهم التهمة في الخطاء، أو القول بغير دليل. قلنا: ومن شأنهم أن يذكروا الوجوه القياسية المصححة لمذاهبهم، لترتفع عنهم التهمة التي ذكرتموها. وبعد، فلعل القوم كانوا آمنين من أن يتهموا بالتبخيت (6) والاعتقادات المبتدأة، فلم يحتاجوا إلى ذلك. فإن قالوا: ليس نجد في نصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها، اللهم إلا أن يدعوا (7) نصوصا غير ظاهرة، بل (8) اختص كل واحد منهم بها،

- 1ج: مذهب. * 2 - ب: - له. 3 - الف: النقض. * 4 - الف: تنفى. 5 - ب :المشاهدة * 6 - ب: بالتنخيت. 7 - ب: تدعوا. * 8 - هكذا في النسخ، ولعل الاصل - كما في العدة ص 270 - (بان (*) .(

فيظهر بطلان قولكم لكل أحد (1). ويلزم حينئذ أن تكون (2) تلك النصوص قد أشيعت وأظهرت لتعلم وتعرف، وإلا طرق ذلك إبطال الشريعة أو أكثرها. قلنا: إنا ما ضمنا لكم أن يكون كل واحد من القوم ذهب إلى مذهبه لدليل عليه (3) من جهة النص، وإنما ألزمناكم أن تجوزوا (4) تشبث كل واحد منهم (5) بوجه اعتقده دليلا، وقد يجوز أن يكون فيه (6) مخطئا أو مصيبا، ولو أخطأت الجماعة في استدلالها على أقوالها إلا واحدا منها لم يضرنا (7) فيما قصدناه، لان الذي آمن من اجتماعهم على الخطاء لا يؤمن من (8) اجتماع (9) أكثرهم عليه، ففقدكم (10) من نصوص الكتاب والسنة أدلة على تلك المذاهب لا يدخل على (11) ما قلناه، اللهم إلا أن يريدوا (12) أنا فقدنا ما يمكن التعلق به أو الاعتقاد فيه أنه دليل، فهذا إذا ادعيتموه علمتم

- 1الف: واحد. * 2 - ج: يكون. 3 - ب: - عليه. * 4 - الف: - ان تجوزوا. 5 - الف: - منهم. * 6 - الف: - فيه. 7 - ب: - يضرنا. * 8 - الف وج: - من. 9 - ج :اجماع. * 10 - ج: فقدهم. 11 - ب: - على. * 12 - ج: يرد (*) .

ما فيه، وقيل لكم: من أين قلتم ذلك ؟ ! وكيف يحاط (1) بمثله، و يقطع عليه ؟ ! وهذا تحجر في الشبه طريف (2)، وليس يجب (3) في الشبه ما يجب في الادلة، لان الادلة منحصرة، والشبه لا تنحصر. على أنا نقول لهم: وما نجد لقول كل واحد من الجماعة علة تقتضي (4) القول بمذهبه، فيجب أن ينفى اعتمادهم في هذه المذاهب على العلل القياسية. فإن قالوا: إنكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل ما حكي من المذاهب، فألا (5) أنتم تجدون ما يمكن أن يجعل علة ويعتقد عنده بالتقصير المذهب ؟. قلنا: وهكذا (6) نقول لكم فيما تقدم. على أنا نقول لكم :(7) لم أنكرتم أن يكون (8) من ذهب (9) في الحرام إلى الطلاق الثلث إنما قال بذلك من حيث جعله ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة، ولها أحكام الطلاق عند كثير

- 1الف: يحاج. * 2 - ج: بطريف. 3 - الف وب: - يجب. * 4 - ب: يقتضى. 5 - الف :ولا، ب: والا. * 6 - ب وج: - وهكذا. 7 - ب وج: لهم. * 8 - ب: - ان يكون. 9 - الف: يذهب (*) .

منكم من غير اعتبار النية، ورجع (1) * في ذلك إلى النص في الطلاق فأدخله في جملة ما يتناوله الاسم. ومن قال: أنها يمين، رجع أيضا إلى نص الكتاب الذي يرجع إليه القائلون في زماننا هذا بأن الحرام يمين، وهو قوله - تعالى -: (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك)، ثم (2) قوله عزوجل (3) من بعد: (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم)، فإن النبي صلى الله عليه وآله حرم على نفسه مارية القبطية، أو شرب العسل على اختلاف الرواية في ذلك، فأنزل الله تعالى ما تلوناه، وسميه يمينا، بقوله تعالى - (4): (قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم)، فدخل فيما يتناوله اللفظ ؟ !. ومن عجيب الامر أنهم يجدون كثيرا من الفقهاء يتعلقون (5) في زماننا هذا في هذه المسألة بالظاهر والنص، ويعجبون من (6) أن يكون بعض الصحابة رجع في شئ من المذاهب التي حكوها إلى النص، ويقطعون على أنه لا مخرج لها في النص، وهذا يدل

- 1الف: يرجع. * 2 - ب: - ثم، ج: و. 3 - ج: جل وعزه. * 4 - الف وج: - تعالى - 5 .ج: يتعلقوا. * 6 - الف: - من (*) .

على قلة التأمل. ويمكن أيضا مثل ذلك فيمن ذهب إلى أنه ظهار بأن يكون أجراه مجرى الظهار (1) في تناول الاسم له، وإن كان لفظه مخالفا للفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق، وأجريت مجراه، وكذلك لفظ الحرام مخالف للفظ اليمين (2)، و أجري (3) في تناول الاسم مجريه. ومن ذهب إلى أنه تطليقة واحدة (4) كأنه ذهب إلى الطلاق، وإلى أقل ما يقع به، والذاهب إلى الثلث ذهب إلى الاكثر والاعم، وكل هذا مما يمكن أن يتعلق فيه بالظواهر والنصوص، ويكفي (5) الاشارة إلى ما يمكن أن يكون متعلقا، وليس يلزم أن يكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا. فأما قول مسروق، فواضح أنه لم يقله قياسا، وأنه لما لم يجعل لهذا القول تأثيرا تمسك بالاصل في الحكم، أو ببعض الظواهر التي تحظر (6) تحريم المحلل .

- 1ب: الظاهر. * 2 - ب وج: لليمين، بجاى للفظ اليمين. 3 - ب: فاجرى. * 4 - ج: واحدا. 5 - الف: تكفى. * 6 - ب: تخطو، ج: يخطر (*) .

فإن قالو: لو كانوا رجعوا في هذه الاقوال إلى ظواهر النصوص أو (1 (أدلتها، لوجب (2) أن يخطئ بعضهم بعضا، لان الحق لا يكون إلا في أحد الاقوال .قلنا: لا شئ أبلغ في التخطئة من المجاهرة بالخلاف والفتوى بخلاف المذهب، وهذا قد كان منهم، وزاد بعضهم عليه حتى انتهى إلى ذكر المباهلة (3) والتخويف بالله تعالى - فأما السباب واللعان والرجوع عن الولاية، فليس يجب عندنا بكل خطاء، وسنحكم القول في ذلك إذا انتهينا (4) إلى الكلام على الطريقة الثانية التي حكيناها عنهم بعون الله ومشيئته. فأما قولهم: إنهم جعلوه طلاقا (5) تشبيها وتمثيلا، فقد بينا أنه غير ممتنع أن يكونوا ألحقوه بما يتناوله الاسم. على أنهم لا يقدرون على أن يحكوا (6) في الرواية عنهم أنهم قالوا: قلنا بكذا تشبيها بكذا، وإنما روي أنهم جعلوا الحرام طلاقا، وحكموا فيه بحكم الطلاق، فأما من أي وجه فعلوا

- 1الف: و. * 2 - ج: يوجب. 3 - ب: المساهلة. * 4 - الف وج: انتقلنا. 5 - ب - :طلاقا. * 6 - ج: يحكموا . (*)

ذلك ؟ وهل ألحقوه به تمثيلا و (1) تشبيها، أو في تناول الاسم ؟، فليس بمنقول. على أنه ليس يمتنع (2) أن يشبه (3) الشئ بالشئ لا على سبيل المقايسة(4) ، بل على سبيل الافهام والتقريب، فيقول (5) من ينفي (6) القياس مثلا :المصافحة والمعانقة يجريان مجرى المجامعة في نقض الطهر (7)، وإن لم يكن حاملا لهما عليها بالقياس (8)، بل يذهب إلى تناول اللفظ للكل، فلو نقل عنه التصريح بالتمثيل والشتبيه، لم يكن فيه دلالة على القياس، لان القياس ليس (9) هو أن يقول القائل (10): الحكم في هذا الشئ التحريم كما كان في غيره مما يتناول النص تحريمه، بل القياس هو أن يثبت للمسكوت (11) عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه، لعلة جمعت بينهما، وتكون (12) العلة معلومة مميزة مستدلا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل

- 1الف: أو. * 2 - الف: بممتنع. 3 - ب: يشتبه. * 4 - المقابسة. 5 - ب وج :فنقول. * 6 - الف: نفى. 7 - ب: نقص الظهر. * 8 - ب: - بالقياس. 9 - ج: - ليس - 10 * .الف: - القائل. 11 - ج: للسكوت. * 12 - الف: يكون (*) .

بالدليل، وهذا مما لا يروى عن أحد من الصحابة أنه (1) استعمله على وجه من الوجوه، فكيف (2) يدعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس ؟ !. فأما ادعاؤهم أنهم صرحوا بالقياس، وتعلقهم بما روي عن ابن عباس من قوله: ألا (3) يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا ؟ ! وما روي من التشبيه بغصني (4) شجرة وجدولي (5) نهر، فلا تعلق لهم بمثله. وأول ما فيه أنه لا يجب أن يعتمدوا في تثبيت (6) العبادة بالقياس على أخبار آحاد غير مقطوع بها، لان إثبات القياس عندهم من الامور المعلومة التي توصل (7) إليها بالادلة القاطعة، ولا تغني (8) في مثله (9) الظنون، والذي رووه عن ابن عباس وغيره من أخبار الآحاد التي لا يقطع (10) بها، فكيف (11) يستدل بها (12) لو كان فيها (13 (دلالة على

- 1ج: إذا، بجاى انه. * 2 - ج: - فكيف. 3 - ج: + لا. * 4 - الف: بغصن، ج :يفضى. 5 - الف: جدول، ب: حذول. 6 - الف: تشبت. * 7 - ج: يوصل. 8 - الف: تغنى - 9 * .ب وج: مثل. 10 - ج: يقع. * 11 - الف: كيف. 12 - ب: - بها، ج: + و. 13 - ب: - فيها (*) .

ما (1) ثبت بالادلة الموجبة للعلم. وليس لهم أن يدعوا الاجماع على صحة هذه (2) الاخبار و (3) تلقي الامة لها بالقبول، أو يدعوا تواترها وانتشارها، وذلك أنها وإن ظهرت بين الفقهاء وذكرت في كتب أصحاب الفرائض، فلا شبهة في أن موردها * مورد الآحاد، وابتداء النقل فيها كان خاصا، ولا فرق بين مدعي تواترها وبين (4) مدعي تواتر جميع أخبار الآحاد التي ظهرت بين الفقهاء، وكثر إحتجاجهم بما في كتبهم ومناظراتهم، وإن كان (5) أصولها آحادا. فأما الاجماع والتلقي بالقبول، فإنه غير مسلم، لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار من القبول إلا ما كان منهم في خبر الوضوء من مس الذكر، وكقوله: إن الاعمال بالنيات، وما شاكل ذلك من أخبار الآحاد، فقد علمنا أن هذه الاخبار التي ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما تجب به الحجة (6) ولا (7) تثبت (8) بمثلها (9) الاصول التي (10) طريقها العلم .

- 1ج: - ما. * 2 - ج: - هذه. 3 - الف: - و. * 4 - الف: - بين. 5 - ج: كانوا - 6 * .الف: - الحجة. 7 - ج: الا. * 8 - ب: يثبت. 9 - ب وج: بمثله. * 10 - ب + :في (*) .

فإن قالوا: خبر (مس (1) الذكر) و (الاعمال بالنيات) ما قبلوه من حيث قطعوا على صحته، وإنما عملوا به لانهم يعملون على أخبار الآحاد. قلنا: وهكذا خبر غصني (2) الشجرة، والخبر الآخر، ولن يجدوا (3) بين الامرين فرقا. وبعد، فلو سلمنا قيام الحجة لما رووه وإن لم يكن كذلك لم يكن فيه دلالة على قولهم(4) ، لان أكثر (5) ما في الرواية عن ابن عباس أنه أنكر على زيد أنه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى، كما حكم في ابن الابن، وليس في الرواية أنه أنكر ذلك عليه، وجمع بين الامرين بعلة قياسية أوجبت الجمع بينهما، وظاهر نكيره يحتمل أن يكون لان ظاهرا من القول أوجب عنده إجراء (6) الاب مجرى الجد (7)، كما أن ظاهر آخر أوجب إجراء ابن الابن مجرى ابن الصلب، ألا ترى أنه يحسن من نافي القياس

- 1ب: اخبرين. * 2 - الف: غصن. 3 - ج: تجدوا. * 4 - الف: قولكم. 5 - ب :اكثره. * 6 - ج: اجرى. 7 - ب: + الا (*) .

العامل في مذاهبه كلها على النصوص أن يقول (1) لمن خالفه في حكم الملامسة: أما تتقي (2) الله توجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين، ولا توجب انتقاضه بالقبلة، وهو يذهب إلى أن الجامع بينهما ظاهر قوله - تعالى -: (أو لامستم النساء)، فلا يمتنع أن يكون ابن عباس إنما دعا زيدا إلى القول بالظاهر، وقال: إذا أجريت ابن الابن مجرى الابن للصلب (3) لوقوع اسم الولد عليه، وانتظام قوله تعالى -: (يوصيكم الله في أولادكم) لهما، فأجر - أيضا الجد مجرى الاب الادنى لوقوع اسم الاب عليهما. و قد روي عن ابن عباس تصريحه في التعلق في ذلك بالقرآن. على أن (4) ظاهر قول ابن عباس يشهد بمذاهبنا (5 (لانه نسب زيدا إلى مفارقة التقوى، وخوفه بالله تعالى فلولا أن (6) زيدا عنده كان في حكم العادل عن النص، لم يصح منه إطلاق ذلك القول، لان من يعدل عن موجب (7) القياس على اختلاف (8) مذاهب مثبتيه (9 (

- 1ب: تقول. * 2 - ج: تنفى. 3 - الف: ابن الصلب. * 4 - ج: - ان. 5 - ب :بمذهبنا. * 6 - ب: - ان. 7 - ج: وجوب. * 8 - ب: + القياس. 9 - ج: + و (*) .

لا ينسبونه إلى (1) مفارقة التقوى، لان أكثرهم (2) يقول: إنه مصيب، ومن خطأه يقول: إنه معذور، و (3) لا يبلغ (4) به هذه الحال. فأما ذكرهم غصني (5 (الشجرة وجدولي (6) النهر، فلا (7) يوجب (8) القول بالقياس، وإنما سلكوا ذلك تقريبا للقول من الفهم، و تنبيها عليه من غير أن يجعلوه علة موجبة للحكم، كما يفعل المعلم مع المتعلم (9) من ضرب الامثال (10) وتقريب (11) البعيد وإزالة اللبس (12) عن الامر المشتبه. وكيف يصح أن يدعى في ذلك أنه على طريق (13 (المقايسة، وقد علمنا أن القدر (14) الذي اعتمدوه من ذكر الغصن والجدول لا يصح أن يكون عند أحد أصولا في الشريعة يقاس عليها، وتثبت (15) الاحكام بها. (16 (

- 1ج: الا. * 2 - ج: اكثر. 3 - ج: - و. * 4 - ج: تبلغ. 5 - الف: غصن، ب :عصبي. * 6 - الف: جدول، ب: خذولى. 7 - ب: - فلا. * 8 - ب: توجب. 9 - ج: - مع المتعلم. * 10 - ج: الامتثال. 11 - ج: + العهد. * 12 - ج: البس. 13 - ج :طريقة * 14 - الف: العذر. 15 - ب وج: يثبت. * 16 - ج: لها (*) .

على أن الوجه في ذكر (1) ذلك التوصل إلى معرفة أقرب الرجلين من المتوفي وألصقهم به نسبا، ثم رجعوا في توريثه إلى الدليل الموجب للاقرب الميراث، وهذا كما يتنازع رجلان في ميراث ميت، ويدعي كل واحد منهما أنه أقرب إليه من الآخر، فيصح لمن أراد اعتبار أمرهما أن يعد الآباء بين الميت وبين كل واحد منهما، ويحصيهم (2)، ليعلم (3) أن الاقرب هو من قل عدد الآباء بينه وبين الميت. وله أيضا أن يوضح (4) ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظائر وإن كان كل (5 (ذلك مما لا يثبت به التوريث، و إنما يعرف به الاقرب، وبالنصوص تثبت المواريث .وأما الوجه الثالث من الكلام على هذه الطريقة، فهو أنا نقول لهم: لم زعمتم أن النكير مرتفع، وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين أضفتم إليهم القول بالقياس ذم القياس (6)، وتوبيخ فاعله، والازراء عليه، فروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (لو كان الدين (7) يؤخذ (8) قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح

- 1الف: - ذكر. * 2 - الف: يخصهم. 3 - الف: ويعلم. * 4 - ج: يرجح. 5 - ب - :كل. * 6 - ب: - ذم القياس. 7 - ب: الذى. * 8 - الف: يوحد (*) .

من ظاهره)، وهذا تصريح منه عليه السلام بأنه لا (1) قياس في الدين، وروي عنه (صلوات الله عليه) أيضا قوله: (من أراد أن يتقحم (2) جراثيم جهنم، فليقل في الجد (3) برأيه). وهذا اللفظ أيضا يروى (4) عن عمر، والنقل عنه عليه السلام - مستفيض بإنكار القياس في الشريعة أكثر من استفاضته (5) عن غيره هذا ما يرويه مخالفونا من أصحاب الحديث في هذا الباب. وأما ما يرويه شيعة أمير المؤمنين عليه السلام عنه وعن أبنائه عليهم السلام من إنكار القياس في الشريعة، وتقريع (6) مستعمليه (7) وتضليل متبعيه، فإن الشرح لا يأتي عليه، لكثرته، وظهوره، وانتشاره. ومما رواه مخالفونا من أصحاب الحديث في هذا الباب * عن أبي بكر (8) قوله: (أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي). وعن عمر (9) أنه قال: (إياكم و (10) أصحاب الرأي فإنهم أعداء (11 (السنن (12)، أعيتهم (13 (

- 1ب: - لا. * 2 - ب: ينقحم. 3 - ج: الحد. * 4 - ب وج: - يروى. 5 - ب وج :استفاضة. * 6 - ب وج: تفريع. 7 - ب وج: مستعمله. * 8 - ب: + في. 9 - ب + :ايضا. * 10 - ج: - و. 11 - ب وج: اعدا. * 12 - ب: السنين. 13 - ج: وعيتهم (*) .

الاحاديث أن (1) يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا). وروي عنه أنه قال: (إياكم والمكايلة)، قيل: (وما المكايلة)، قال: (المقايسة). وروى شريح قال: (كتب إلى (2) عمر بن الخطاب و هو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله، فإن جاءك (3) ما ليس في كتاب الله، فاقض بما في (4) سنة (5) رسول الله، فإن جاءك (3) ما ليس في سنة رسول الله، فاقض بما أجمع (6) أهل العلم عليه (7(، فإن لم تجد، فلا عليك أن لا تقضي.) وروي عن (8) عمر أيضا أنه قال: (أجرأكم على الجد (9) أجرأكم على النار)، وعن عبدالله بن مسعود أنه قال: (يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ (10) الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور (11) برأيهم.)، وعنه أنه قال: (إذا قلتم في دينكم بالقياس، أحللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما حلل (12) الله.)، وروي عن عبدالله بن عباس أن الله تعالى قال (13 (لنبيه صلى الله عليه وآله -: (احكم

- 1ب: - ان. * 2 - ب: كتبت إلى. 3 - ج: جاك. * 4 - ب: - في. 5 - ب: سنه. * 6 - ب: + عليه. 7 - ب: - عليه. * 8 - ب: - عن. 9 - هكذا في نسخة ج، وتوافقها العدة (راجع ص 274) وفي نسختي الف وب: الحد. 10 - الف: يتجذ. * 11 - ب: لامر - 12 .الف: حرم. * 13 - الف: انه قال الله (خ ل (*) .(

بينهم بما أنزل الله) ولم يقل (1): (بما رأيت)، وروي عنه أيضا أنه قال) :لو جعل لاحد أن يحكم بما يراه، لجعل (2) ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله لقوله (3) تعالى -: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله)، وروي عنه أنه قال) :إياكم والمقاييس، فإنما (4) عبدت الشمس والقمر بالمقاييس)، وعن عبدالله بن عمر أنه قال: (السنة ما سنه رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجعلوا (5 (الرأي سنة للمسلمين.) وقال مسروق (6): (لا أقيس شيئا بشئ، أخاف أن تزل قدمي بعد ثبوتها)، وكان ابن سيرين (7) يذم القياس، ويقول: (أول من قاس إبليس .(وروي عنه أيضا أنه كان لا يكاد يقول برأيه شيئا (8)، و (9) قال الشعبي (10 (لرجل: (لعلك من القائسين)، وقال: (إن أخذتم بالقياس، أحللتم الحرام، وحرمتم الحلال)، وكان أبو سلمة بن عبدالرحمن لا يفتي برأيه (11 .(

- 1ج: + برأيك. * 2 - ج: كجعل. 3 - ب وج: لقول الله، ولعل الاصل يقول الله - 4 .ج: وانما. * 5 - ج: تجعل. 6 - ب: - مسروق. * 7 - ب: شيرين. 8 - ب: سبيا - 9 * .الف: - و. 10 - ج: + و. * 11 - ب: - برأيه (*) .

وإذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس، وإنكاره وتوبيخ فاعله، فأي نكير يتجاوز ما ذكرناه ورويناه (1) عنهم ؟ !. وليس لهم أن يتأولوا (2) الالفاظ التي رويناها عنهم، ويستكرهوا التأويل فيها، فيتعسفوا (3)، مثل أن يحملوها على إنكار بعض القياس دون بعض، و (4) على وجه دون وجه، ليسلم لهم ما حكوه من قولهم بالرأي والقياس، لان ذلك إنما كان يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتأويل، وكان صريحا في دلالته على ذلك، فأما و (5) قد بينا أن جميع ما تعلقوا به في مسألة الحرام وغيرها من المسائل (6) لا يدل (7 (على القياس، ولا له (8) أيضا ظاهر (9) في الدلالة عليه، وسنبين بمشية الله تعالى مثل ذلك في تعلقهم بالرأي، وإضافة الاحكام إليه، وأنه لا ظاهر له في الدلالة على القياس، فضلا عن أن يحتمل التأويل. ولا وجه لتأويلهم ما رويناه من الاخبار، لا سيما وجميعها (10) له

- 1ج: روينا. * 2 - الف: يتناولوا، ج: يتناول. 3 - الف: ويتعسفوا. * 4 - ب :أو. 5 - هكذا في النسخ، لكن في العدة: فانا، مكان فاما و (ص 275) 6 - الف + :التى. * 7 - الف: تدل. 8 - الف وج: دلالة. * 9 - ج: ظاهرا. 10 - ب: جمعها (*) .

ظاهر في نفي القياس، لابد لهم من العدول عنه إذا صح تأويلهم (1)، فكيف يعدل عما له ظاهر في الدلالة على أمر لاجل ما لا ظاهر له. ولو تساوى الامران في الظاهر - أيضا -، وليسا (2) كذلك لم يكن لهم أن يحملوا أخبارنا على التأويلات التي ذكروها، لتسلم (3) دلالة (4) ما تعلقوا به على القياس، ولا (5) كانوا بذلك أولى منا إذا تأولنا ما رووه، و (6) حملناه على أن القول فيه إنما كان بالنصوص وأدلتها، لتسلم (7) دلالة ما رويناه على نفي القياس. وما لا يزالون يتعلقون به في ذلك، من قولهم: إن المنكرين لذلك هم المستعملون له، فلا بد من حمل النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس تعللا (8) منهم بالباطل (9)، وذلك أنا لا نعلم أنهم يستعملون القياس ضرورة، أو من وجه (10 (لا يسوغ فيه التأويل، ولا يدخله الاحتمال، وإنما ادعي ذلك عليهم، وتعلق

- 1ج: - ما رويناه، تا اينجا. * 2 - الف: لسنا، ج: فليسا. 3 - ب وج: ليسلم، ب: + لهم. 4 - ب: - دلالة. * 5 - ج: لو. 6 - ج: - و. * 7 - ج: ليسلم. 8 - هكذا في النسخ، الصحيح (تعلل) بالرفع. 9 - الف: بالظاهر. * 10 - الف: جهة (*) .

مدعيه بما لا ظاهر له، ولا شهادة فيه على القول بالقياس، وأحسن أحواله أن يكون محتملا، فكيف يصح ما ذكروه ؟ !. وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط قولهم :إن الذي ذموه (1) هو الذي يصدر عن الهوى، أو (2) الذي يستعمل في غير موضعه، وأن أمير المؤمنين عليه السلام إنما نفى أن يكون جميع الدين يؤخذ بالقياس، وكذلك أبو بكر إنما استكبر (3) استعمال الرأي في كتاب الله تعالى على وجه لا يسوغ فيه، إلى غير هذا مما يقولونه، ويفزعون إليه، لان كل ذلك منهم عدول عن الظاهر، وتخصيص لاطلاقه، وتأويل (4) لا يجب المصير إليه إلا بعد القطع على صحة القياس، وأن القوم قالوا به على وجه لا يحتمل التأويل. فأما قول بعضهم :إنهم فعلوا ذلك تشددا واحتياطا

للدين، حتى لا (5) يعول (6) الفقهاء على القياس، ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة. فظاهر البطلان، وذلك أن التشدد لا يجوز أن يبلغ إلى

- 1الف: رموه. * 2 - الف: و. 3 - الف: استنكر. * 4 - ب وج: تأول. 5 - ج - :لا. * 6 - ج: يقول (*) .

إنكار ما أوجبه الله تعالى أو (1) قبح (2) فيه، ولا يقتضي أن يخرجوا إنكارهم المخرج الموهم لانكار الحق، ولو كان ذلك غرضهم، لوجب أن يصرحوا بذم (3) العدول عن الكتاب والسنة، * والاعراض عن تأملهما (4) والتشاغل بغيرهما، من غير أن يطلقوا إنكار القياس (5) والرأي اللذين هما عندكم أصلان من أصول الدين، تاليان (6) للكتاب والسنة والاجماع. على أنه يمكن أن يقال لهم مع تسليم ارتفاع (7) النكير: لم أنكرتم أن يكون بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسألة الحرام وغيرها - وهو من كان قوله منهم (8) أبعد من (9) أن يتناوله شئ (10) من ظواهر الكتاب والسنة - استعمل القياس وأن يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم إلى النصوص وأدلتها، غير أن من ذهب إلى القياس منهم لم يظهر وجه قوله، ولا علمت الجماعة (11)

- 1ب: - أو. * 2 - ب: قبيح، ج: فسخ. 3 - ب وج: - بذم. 4 - ب: تأملها. 5 - ج :القياد. * 6 - الف: تابعان. 7 - ب: - ارتفاع. * 8 - ب: - منهم. 9 - ج: - من - 10 * .ج: لشئ. 11 - ج: الحاجة (*) .

أنه قاله (1) قياسا، ولو علموا (2) بذلك، لانكروه (3)، غير أنهم لم يعلموا، فأحسنوا الظن بالقائل، وظنوا أنه لم يقل إلا عن نص أو طريق مخالف للقياس. وليس يجب أن يكون وجه قول كل واحد منهم على التفصيل (4) معلوما للجماعة، ومتى ادعوا ذلك، طالبناهم بالدليل على صحته، فإنهم لا يجدونه. وأنهم متى قالوا في هذه الاخبار التى رويناها في إنكارهم القياس: إنها أخبار آحاد (5) لا توجب علما (6). قلنا: ولا أخباركم في إثبات القياس توجب علما على ما تقدم بيانه، ومعارضة ما (7) ليس بمعلوم (8) بما ليس بمعلوم صحيحة (9). ولهذه الاخبار التي رويناها ظواهر في نفي القياس، وتصريح بذمه، وليس للاخبار التي رووها ظاهر (10) في إثبات القياس، ولا تصريح بأنهم استعملوه. ويمكن في الطعن على طريقتهم هذه التى تكلمنا عليها وجه

- 1ب: قال. * 2 - الف: عملوا. 3 - الف: انكروه. * 4 - ب: التفضيل. 5 - ج :الاحاد. * 6 - الف: + ولاعملا. 7 - ب: معارضته بما. * 8 - ج: معلوم. 9 - ب :صحته. * 10 - ج: - في نفى، تا اينجا (*) .

آخر صعب (1)، نسلم (2) لهم فيه أن الصحابة قالت بالقياس أو أكثرهم، وأن النكير على من قال ذلك ارتفع: وهو أن نقول لهم: إن ارتفاع النكير عندنا وعند المحصلين منكم والمحققين لا يدل في كل موضع على الرضا والتسليم، وإنه إنما يدل على الرضا بشرط أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضا، و (3) لا داعي (4) إليه سواه، فأما مع تجويز كونه للرضا وغيره، فلا دلالة فيه. وإنما عدلنا عن هذا الوجه وذكره في جملة الوجوه التي طعنا (5) بها على طريقتهم (6) لان الفقهاء يستوحشون من مثل هذا الجنس من الكلام، لكونه طاعنا في أصول هي أهم من القياس، ولانه يحوج (7) إلى

الكلام في الامامة، فاقتصرنا على ما هو أوفق وأليق. ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا: قد ادعيتم في معنى الرأي ما لا يصح، لان الرأي إذا أطلق، أفاد كل ما (8) كان متوصلا (9) إليه (10)

- 1ب: + ان. * 2 - ج: يسلم. 3 - الف: أو. * 4 - ب وج: داع. 5 - الف: طعنوا، ج: طعناها. * 6 - ج: طريقهم. 7 - الف: يخرج. 8 - رسم في جميع النسخ (كلما (موصولا، والصحيح (كل ما) مفصولا. 9 - ب: موصلا. * 10 - ب: - إليه (*) .

بضرب من الاستدلال الذي يصح فيه اعتراض الشبهات، واختلاف أهل الاسلام، ولا يختص ما قيل قياسا دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها، ألا ترى أنهم يقولون: فلان يرى العدل، وفلان يرى القدر (1)، وفلان يرى الارجاء، وفلان يرى القطع على عذاب فساق أهل الصلوة، وإن كان كل ذلك متوصلا إليه بالادلة الموجبة للعلم. وكذلك يقولون: إن أبا حنيفة يرى الوضوء بالنبيذ (2(، وإن ذلك رأيه، (3) كما يقال: إنه مذهبه، وإن كان لا يرجع في ذلك إلى قياس واجتهاد. ويقال أيضا: إن القضاء بالشاهد واليمين رأي مالك والشافعي، وإن كان مرجعهما فيه إلى الخبر. وإن الاقراء (4) التى تعتبر في العدة على رأي أبي حنيفة الحيض (5)، وعلى رأي الشافعي وغيره الاطهار: وإن كان رجوع كل واحد منهما في ذلك إلى ضرب من الاستدلال (6) يخالف القياس. فإذا كان معنى الرأي والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه، لم يكن (7)

- 1الف: - وفلان يرى القدر. * 2 - ب: بالتبييد. 3 - ج: رواية، ب: راية. * 4 - ج: الاقرار. 5 - ب وج: المحيض. * 6 - ج: + و. 7 - الف: + فيه (*) .

في إضافة الصحابة أقوالها إلى الرأي دلالة على ما توهمه خصومنا من القول (1)بالقياس، لانهم لم ينصوا على أن الرأي (2) الذي رأوه (3) هو الصادر عن القياس دون غيره، فإذا (4) لم ينصوا، والقول محتمل لما نقوله، لم يكن للخصم فيه دلالة. فإن قالوا: إن كان القول في الرأي على ما ذكرتم، فلم (5) لا يقال :إن المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم وما أشبه ذلك من الامور المعلومة بالنصوص. قلنا: إنما لا (6) يقال ذلك، لما بيناه من أن لفظ الرأي يفيد في التعارف الامور المعلومة (7) من الطرق التي يصح أن تعترضها (8) الشبهات، ويختلف فيها أهل القبلة، ولهذا لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة (9) من واجبات العقول إلى الرأي، كقبح الظلم، ووجوب الانصاف، ولا يضيفون أيضا - إليه العلم بدعاء الرسول عليه السلام لامته إلى صلوات خمس وصوم شهر معين، وكذلك أيضا لا يضيفون

- 1الف: بالقول، بجاى من القول. 2 - ج: دلالة، تا اينجا. * 3 - ج: رواه. 4 - ب وج: وإذا. * 5 - ب: فلما. 6 - ب: - لا. * 7 - ب: - المعلومة. 8 - ب :يعترضها. * 9 ب: - ضرورة (*) .

إليه سائر الامور المعلومة بالادلة التي لا يختلف المسلمون فيها، كوجوب التمسك بالصلوة والصوم، والعلم بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وصدق دعواه، وقد بينا أنهم يطلقون الرأي في القول بالعدل والقدر وغير ذلك مما فارق ما ذكرناه. فإن

قالوا: إنما صح أن يقول العدلي: فلان يرى القدر، ويقول القدري :فلان يرى العدل، لان كل واحد منهما ينسب صاحبه إلى القول بغير علم وإن اجتهد، فينسبه (1) إلى القول الذي هو بالرأي الذي (2) هو القياس (3). قيل لهم (4 :(هذا (5) الاطلاق الذي حكيناه * ليس يختص بواحد دون آخر، بل (6) العدلي يقول في نفسه وفيمن يقول بقوله: إنه يرى (7) العدل، وكذلك قائل القدر والارجاء .(8) على أن العدلي لا (9) يرى أن القدري قائل (10) بالقدر إلا عن تقليد أو شبهة، وليس يرى

- 1الف: فنسبه. * 2 - الف: - الذى. 3 - في العدة مكان هذه العبارة: فشبه بالقول بالرأى الذى هو القياس. 4 - ب: له. 5 - ج: - المعلومة من الطرق التى يصح، تا اينجا (سقطت سطور). 6 - ب: - دون اخر بل، + وان. * 7 - ج: يروى. 8 - ج: الاجا. * 9 - الف: - لا. 10 - هذا هو الصحيح، لكن النسخ كلها (قائلا (بالنصب (*) .

أنه قائل عن اجتهاد يقتضي غلبة الظن، حتى يطلق عليه لفظ الرأي المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس. فان (1) قالوا: كيف (2) يصح أن ينازعوا في اختصاص الرأي بما ذكرناه، ومعلوم أن القائل إذا قال: هذا مذهب أهل الرأي وقال أهل الرأي كذا وكذا لم يفهم منه إلا أهل القياس دون غيرهم ؟. قيل لهم: هذا تعارف حادث في أهل القياس (3)، لانه لما حدث (4) الاختلاف بين الامة في القياس، فنفاه قوم، وأثبته قوم غلب على مثبتيه (5) الاضافة إلى الرأي، ومعلوم أن هذا التعارف لم يكن في زمن (6) الصحابة، فكيف يحمل خطابهم عليه ؟ .! على أنه ليس معنا (7) عن (8) أحد من الصحابة أنه (9) قال: نحن من أهل الرأي، والمروي عنهم (10) قولهم (11): رأينا كذا (12)، وكان

- 1ب: وان. * 2 - ج: فكيف. 3 - ب: دون غيرهم، تا اينجا. * 4 - ج: جرت. 5 - ج: مثبتة. * 6 - الف: زمان. 7 - هكذا في نسخة الالف ونسخة خطية من العدة، واما سائر النسخ، ففى ب: معناه، وفى ج: معنى، وفي النسخة المطبوعة من العدة معينا (راجع ص 278). 8 - ب وج: - عن. * 9 - ب وج: - انه. 10 - الف وج: عنه . - 11 *الف: - قولهم. 12 - الف: + وكذا (*) .

رأيي ورأي فلان كذا، وليس يمتنع أن يكون في بعض تصرف اللفظة من التعارف ما ليس هو في جميع تصرفها (1)، وتكون (2) الاضافة إلى الرأي هي التي غلب فيها ما ذكروه، وإن لم يغلب في قولهم: رأيت، وكان كذا من رأيي. وهذا مما لا يمكن دفعه، فإنه لا شبهة على أحد في أن قولهم: فلان من أهل الرأي لا يجري في الاختصاص بالاضافة إلى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم: رأي فلان كذا، وكان رأي فلان أن يقول بكذا، وأن الثاني لا تعارف فيه يخصصه، وإن كان في الاول. وإذا صح ما ذكرناه، (3) لم يمتنع أن يقول أمير المؤمنين عليه السلام: (كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن، ورأيي الآن أن يبعن)، أي مذهبي وما أفتي به. وكذلك قول أبي بكر: (أقول فيها برأيي)، أي ما أعتقد وأداني (4) الاستدلال إليه. وكذلك قول عمر: (أقضي فيها برأيي). فإن قالوا: إذا (5) كان الامر على ما قلتم، فلم قالوا: إن كان صوابا فمن الله، و (6) إن كان خطاء فمني ومن (7) الشيطان ؟ والنصوص

- 1ج: تصرفهما. * 2 - ب: يكون. 3 - الف وج: + و. * 4 - ب: ادنى. 5 - ج: ان - 6 * .ج: - و. 7 - ج: ان، بجاى من (*) .

لا يكون فيها خطاء. قيل لهم: قد يخطئ المحتج بالكتاب والسنة والمستدل بأدلتهما، بأن يضع الاستدلال في غير موضعه، مثل أن يؤخر مقدما (1)، أو يقدم مؤخرا، أو يخص عاما، أو يعم خاصا، أو يتمسك بمنسوخ، أو يعمل على ما هناك أولى منه، فيكون الخطأ منه أو من الشيطان، فالكتاب والسنة وإن لم يكن فيهما خطاء، فالمستدل بهما قد يخطئ وقد يصيب. على أنا إذا تأملنا المسائل التي قالوا فيها بما (2) قالوا، أو أضافوه إلى رأيهم، وجدنا جميعها له مخرج في أدلة النصوص(3) ، والذاهب إليها (4) متعلق بغير القياس. أما (5) بيع أم الولد فيمكن أن يعول من منع منه على (6) ما روي عنه عليه السلام من قوله: (أيما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة) وبما روي عنه عليه السلام في مارية القبطية لما ولدت إبراهيم (أعتقها ولدها .(

- 1ب: متقدما. * 2 - ب: انما. 3 - ج: المنصوص. * 4 - الف: - إليها. 5 - ب وج: فاما. * 6 - ب: - على (*) .

ومن ذهب إلى جواز (1) بيعها أمكنه التعلق بأشياء: منها أن أصل الملك جواز التصرف، والولادة غير مزيلة للملك، بدلالة أن لسيدها (2) وطئها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح، وذلك يقتضي بقاء (3) السبب المبيح للوطي، وهو الملك. ومنها أنه لا (4) خلاف في أن عتقها بعد الولادة جائز، ولو كان الملك زائلا، لما (5) جاز العتق. ومنها قوله تعالى: (وأحل الله البيع) ويتعلق بعمومه في كل بيع إلا ما أخرجه الدليل. فلعل من أجاز البيع في الصدر الاول تعلق (6) ببعض ما ذكرناه. ومن تأمل احتجاج أمير المؤمنين عليه السلام في بيع أمهات الاولاد، وجده مخالفا لطريقة القياس، لان المروي عنه عليه السلام أنه قال سبق كتاب الله بجواز (7) بيعها، فأضاف جواز البيع إلى الكتاب دون غيره .(8)

- 1ج: القول لجواز. * 2 - الف: سيدها. 3 - الف: ابقاء. * 4 - ب وج: - لا. 5 - ب وج: ما. * 6 - ب: يتعلق. 7 - ج: لجواز. * 8 - ب: - دون غيره (*) .

فأما قول أبى بكر وقد سئل عن الكلالة: (أقول فيها برأيى) فإن (1) كان حقا، فمن الله، وإن كان خطأ، فمني، هي ما عدا الوالد والولد)، فليس يجوز أن يكون الرأي الذي ذكره هو القياس، لان السؤال وقع على معنى اسم، والاسماء لامدخل للقياس فيها، وإنما يرجع إلى المواضعة وتوقيف أهل اللسان، وكتاب الله يدل على معنى الكلالة، لانه تعالى قال: (يستفتونك، قل: الله يفتيكم في الكلالة) وما تولى الله تفسيره لم يدخله الرأي الذي هو الاجتهاد والقياس .ويبين (2) ذلك أيضا قول النبي صلى الله عليه وآله لعمر وقد كرر السؤال عليه عن الكلالة: (تكفيك (3) آية الصيف (4)) وهذا يدل على أن الآية نفسها تفيد الحكم. وكذلك إن تعلقوا بما روى عن عبدالله بن مسعود، و (5) أنه سئل عن امرأة مات عنها زوجها، ولم يسم لها صداقا، ولم يدخل بها، فردد السائل شهرا، ثم قال) :أقول فيها برأيى (6)، فإن كان

- 1ب: وان. * 2 - الف: بين، ج: مبين. 3 - ب وج: يكفيك: 4 - هذا هو الصحيح، لكن في نسختي ب وج: الضيف، وفي العدة: الصف (ص 279). 5 - الف: - و. * 6 - الف: رأيى (*)

حقا، فمن الله، وإن كان خطأ، فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريان (1)، :عليها العدة، ولها الميراث، * ولها مهر نسائها، (2) لا وكس ولا شطط (فقال معقل بن يسار: (أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وآله قضى في بروع بنت واشق بما قضيت) فسر (3) عبدالله. وذلك أن لقول (4) عبدالله ظاهرا (5) في كتاب الله تعالى يمكن أن يرجع إليه، وهو عموم قوله تعالى -: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) لان عموم الآية يقتضي العدة على كل (6) زوجة توفي عنها زوجها، ولم يخص من الجملة من لم يسم لها زوجها صداقا (7). ويمكن أن يكون أوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى -: (ولهن الربع مما تركتم) ولم يخص من لم يطأها زوجها ولم يسم لها صداقا، فأوجب المهر للمنكوحة بقوله تعالى فأنكحوهن بإذن أهلهن وءاتوهن أجورهن بالمعروف) وذلك موجب لمهر

- 1الف وج: بريئان. * 2 - الف وج: + و. 3 - ب: فيه، بجاى فسر. * 4 - ب :القول، ج: يقول. 5 - ج: ظاهر. * 6 - ج: + حال. 7 - ج: صدقا (*) .

المثل، لان المسمى لا يتجاوز، ولاتغير (1) فيه، وإذا (2) كان لكل حكم (3 (أفتى به وجه في الظاهر، فما السبب في القطع على إضافة قوله إلى القياس. فإن قيل: فلم رددهم (4) شهرا ؟ ولم قال: (وإن (5) كان (6) خطأ فمني) ؟ وكيف يكون في الحكم المأخوذ من ظاهر الكتاب خطأ ؟ !. قلنا: يجوز أن يكون توقفه وترداده للسائل لطلبه (7) لما عساه يقتضي تخصيص الآيات التي ذكرناها، والتماسا لما لعله يعثر (8) عليه مما يجب له ترك الظاهر. ويمكن أيضا أن يكون لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من علماء الصحابة، فآثر طلب السلامة والاعراض (9) عن الجواب والفتيا (10)، ثم لما ألحوا (11) عليه أجاب. فأما قوله: (فإن (12) كان خطأ فمني)، فقد تقدم الكلام على نظيره .

- 1ب: تعبر، ج: تغيير. * 2 - ب: فإذا. 3 - ب: حكيم. * 4 - ب: ردهم. 5 - الف وج: فان. * 6 - الف: - كان. 7 - ب: + لا. * 8 - ج: بعثر. 9 - الف: الاغراض - 10 * .الف: بالفتيا. 11 - ج: الحق. * 12 - هكذا في النسخ، والصحيح (وان (*) .(

ويمكن أن يكون (1) لانه جوز أن يكون هناك ما هو أولى من الظاهر من دليل يخص، أو رواية تقتضيه (2) من الرسول عليه السلام في مثل ما سئل عنه، تخالف (3)قضيته، أو غير ذلك مما يكون العدول إليه أولى. على أنهم يقولون: (كل مجتهد مصيب) فيلزمهم السؤال عن قوله: (إن كان خطأ فمني)، وكيف نسب نفسه إلى الخطاء وهو مجتهد، فلا بد لهم (4) من الرجوع إلى تجويزه على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به، وما جرى مجرى ذلك. ومتى تأملت جميع المسائل التي حكي عنهم إضافة القول فيها إلى الرأي (5)، وجدت لها مخرجا في الظواهر، وطرقا تخالف (6) القياس. وأما (7) قولهم: فلو كان رجوعهم في ذلك إلى طرق العلم (8(، لما صح منهم الرجوع من رأي إلى آخر، ولا التوقف فيه وتجويز كونه خطاء وصوابا .

- 1الف: - ان يكون. * 2 - ب وج: يقتضيه. 3 - ب وج: يخالف و. * 4 - ب وج: له - 5 .ب وج: راى. * 6 - ب وج: يخالف. 7 - الف وج: فاما * 8 - ب: طريق لعلم (*) .

فمن بعيد ما يقال، وذلك أن الرجوع إلى المذاهب والعدول عنها لا يدل على القول بالقياس والظن، لان ذلك قد يصح فيما طريقه العلم (1) والادلة، ألا ترى أن القائل بالاجبار (2) قد يعدل عنه إلى القول بالعدل، وكذلك قد يعدل (3) عن القطع على عقاب الفساق من أهل القبلة إلى القول بالارجاء، وسائر مسائل الاصول (4) ذلك ممكن فيها. فليس التنقل دلالة على ما ظنوه. وأما التوقف، فقد يجوز أن يكون طلبا للاستدلال والتأمل، كما يتوقف الناظرون (5) في كثير من مسائل الاصول التي يتوصل إليها بالادلة المفضية إلى العلم، و (6) يتثبتون (7) تحرزا من الغلط، واحتياطا في إصابة الحق. فأما تجويز كونه خطاء و (8) صوابا، فالوجه فيه (9) ما ذكرناه في خبر ابن مسعود، وأن ذلك يحسن أن يقال بحيث يكون التجويز

- 1الف: - العلم. * 2 - ج: بالاخبار. 3 - ج: - يعدل. * 4 - ج: + و. 5 - الف :الناضرون. * 6 - ب: + قد. 7 - الف وج: يثبتون. * 8 - ب: أو. 9 - الف: - فيه (*) .

لورود ما هو أولى من الظواهر (1) ثابتا، لان الناظر ربما كان متهما (2 (نفسه في التقصير، ومجوزا أن يكون في السنة مخصص أو معنى يقتضي العدول إليه لم ينعم (3) النظر في طلبه. فأما قوله: ولا أن يمسكوا (4) عن تخطئة (5) المخالف و (6) النكير عليه، لان الادلة لا تتناقض (7) ولا تختلف (8)، فكيف يجوز أن يرجع (9) كل واحد منهم في قوله إلى دليل ؟ !، فقد بينا أنا لا نقول: إن مع كل واحد دليلا على الحقيقة، وإنما قلنا: يجوز أن يكون كل واحد تعلق بطريقة (10 (من الظاهر وأدلة النصوص اعتقدها دليلا، ولا شبهة في أن الادلة لا تتناقض(11) ، إلا أن ما يعتقد (12) بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه. فأما الامساك (13 (عن النكير والتخطئة، فلم يمسكوا عنهما (14(،

- 1ج: ظواهر. * 2 - ج: منهما. 3 - الف: ينعم، بتشديد العين، وفي العدة يمعن) ص 280). 4 - ج: تمسكوا. * 5 - الف: تخطئته. 6 - ب: - و. * 7 - ج: يتناقض. 8 - ب وج: يختلف. * 9 - ب: + في. 10 - الف: بطريق. * 11 - الف وج: يتناقض. 12 - ج: نعتقد. 13 - ج: فالامساك، بجاى (فاما الامساك). 14 - الف وب: عنها (*) .

والعلم بأن بعضهم خطأ بعضا يجري مجرى العلم بأنهم اختلفوا، وما دافع أحد الامرين إلا كدافع الآخر. ويدل (1) على ما قلناه (2) ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام - وقد استفتاه عمر في امرأة وجه إليها، فألقت (3) ما في بطنها(4) ، وقد أفتاه كافة من حضره من الصحابة بأنه لا شئ عليه، لانه مؤدب، فقال عليه السلام -: إن كان هذه جهد رأيهم فقد أخطأوا (5)، وإن كانوا قاربوك فقد غشوك (6)) وهذا تصريح بالتخطئة. والخبر الذي رويناه متقدما (7) عنه عليه السلام - يشهد أيضا بذلك، وهو قوله: (من أراد أن يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه) وروي عن ابن عباس أنه قال: (من شاء (8) باهلته إن الذي أحصى * رمل عالج عددا ما جعل للمال (9) نصفين وثلثا) وروي عنه أنه قال: (من شاء باهلته إن الجد أب). وقد رويت المباهلة أيضا عن ابن مسعود في قصة أخرى (10(، وروي

- 1ج: تدل. * 2 - الف: قلنا. 3 - ج: فالفت. * 4 - ج: بطونها. 5 - ج: أخطأ - 6 * .ب: عشكوك. 7 - ب وج: مقدما. * 8 - الف: يشاء. 9 - الف: في مال. * 10 - ب - :وروى عنه، تا اينجا (*) .

عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله: (ألا يتقي الله زيد بن ثابت) وهذا أيضا صريح (1) في التخطئة، وتخويف بالله تعالى (2) في المقام على المذهب، والخبر الذي رويناه أيضا عن عمر أنه قال (أجرأكم على الجد أجرأكم على النار (واضح في هذا الباب، وروي عن عائشة أنها بعثت (3) إلى زيد بن أرقم، وقد اشترى ما باعه (4) بأقل مما باعه به قبل أن يقبض (5) الثمن، (إنك إن لم تتب، فقد بطل جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وآله)، وقيل لابن المسيب (6): (إن شريحا قضى في مكاتب عليه دين أن الدين والكتابة بالحصص)، فقال: (أخطأ شريح .(وقد ورد بهذا المعنى من الاخبار ما لا يحصى. فأما مالا يزالون يستكرهونه، ويتعسفونه، من تأويل هذه الاخبار مثل قولهم في قصة (7) المجهضة بولدها: إن الخطأ والغش إنما أراد (8) به ترك (9) ما هو أولى في النصح والمذهب، وأن ابن عباس

- 1ج: + ايضا. * 2 - الف: - تعالى. 3 - ج: بعث. * 4 - الف: + قبل. 5 - ج :يقتضى. * 6 - ج: مسيب. 7 - ب: قضية. * 8 - ب: ان المراد. 9 - ب وج: - ترك (*) .

دعا (1) إلى المباهلة لانه خطئ (2) في اجتهاده، فدعا (3) من خطأه ذلك لا في نفس المذهب إلى المباهلة، وأن ذكر جهنم والنار على سبيل التشدد والتحرز (4)، وأن ذلك تخويف لمن أقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ، وفي حديث إحباط الجهاد أنه مشروط بأن يكون ذاكرا للخبر (5) المقتضي بخلاف (6) قوله، فكله عدول عن ظواهر الاخبار، وحملها (7) على ما لا يحتمله، وذلك إنما يسوغ متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذاهبهم من وجه لا يحتمل التأويل، فأما ولا شئ يذكر في ذلك إلا وهو محتمل للتصويب ولغيره على ما ذكرناه وسنذكره، فلا وجه للالتفات إلى التأويلات البعيدة المستكرهة. فإن قالوا: نحن و (8) إن صوبنا المجتهدين، فليس نمنع (9) من (10) أن يكون في جملة المسائل (11) ما الحق فيه في واحد، ولا يسوغ

- 1الف: دعى. * 2 - الف: خطأ. 3 - الف: فدعى. * 4 - ب وج: التجويز. 5 - الف :ذكر الخبر. * 6 - ب: لخلاف. 7 - ج: حمله. * 8 - الف: - و. 9 - ج: يمنع. * 10 - الف: - من. 11 - الف: المجتهدين، بجاى المسائل (*) .

في مثله الاجتهاد، فأكثر ما تقتضيه (1) الاخبار التي رويتموها أن يكون الاجتهاد غير سائغ في هذه المسائل بعينها، وهذا لا يدل على أن سائر المسائل كذلك. قلنا: لا فرق بين هذه المسائل (2) التي روينا فيها الاخبار وبين غيرها، وليس (3) لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد، ألا ترون أنه لا نص في شئ منها يقطع العذر كما أن ذلك ليس في غيرها من مسائل الاجتهاد ؟ وإذا لم تتميز (4) من غيرها، لم يسغ (5) ما ادعيتموه، واشترك (6) الكل في جواز الاجتهاد فيه، والمنع منه. فإن قالوا: ليس تخلو (7) أقوالهم في هذه المسائل (8) التي أضافوها إلى الرأي (9) وأمثالها من أن يكونوا ذهبوا إليها (10) من طرق الادلة الموجبة للعلم أو من جهة الاجتهاد والقياس: ولو كان الاول لوجب أن يكون الحق في أحد الاقوال دون جميعها، ولوجب (11 (

- 1ج: يقتضيه. * 2 - ب: - بعينها، تا اينجا. 3 - الف: فليس. * 4 - ب وج :يتميز. 5 - ب: يسمع. * 6 - ج: اشتراك. 7 - ج: ان يخلو. * 8 - ب: المسألة. 9 - الف: الراوى. * 10 - ب وج: - إليها. 11 - ب: لو وجب (*) .

أن يكون (1) ما عدا المذهب الواحد الذي هو الحق فيها باطلا، ولو كان كذلك، لوجب أن يقطعوا ولاية قائله، وتبرأوا (2) منه، ولا يعظموه، ألا ترى أنهم في أمور كثيرة خرجوا إلى المقاتلة وحمل السلاح، ورجعوا عن التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد ؟ ! فلو كان الكل واحدا، لفعلوا في جميعه فعلا واحدا، ولو كان الامر أيضا على خلاف قولنا، لم يحسن أن يولي بعضهم بعضا مع علمهم بخلافهم عليه، (3) في مذهبه، كما ولى أمير المؤمنين شريحا مع علمه بخلافه له في كثير من الاحكام، وكما ولى أبو بكر زيدا وهو يخالفه في الجد، ولولا (4) اعتقاد المولي أن المولى محق، وأن الذي يذهب إليه وإن كان مخالفا لمذهبه صواب، لم يجز ذلك، ولا جاز أيضا أن يسوغ له الفتيا، ويحيل عليه بها، وقد كانوا يفعلون ذلك. وكان يجب أيضا أن ينقض (5) بعضهم على بعض الاحكام التي (6) يخالفهم فيها (7) لما تمكن من ذلك، وأن ينقض (5) الواحد على

- 1الف: - الحق في، تا اينجا. * 2 - الف: يراوا. 3 - الف وج: + كما. * 4 - الف: فلو. 5 - ب: ينقص. * 6 - الف: - التى 7 - الف: - فيها (*) .

نفسه ما حكم به في حال ثم رجع إلى ما يخالفه في أخرى، لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم (1) ينقض (2) على نفسه ما تقدم، فلولا أن الكل عندهم صواب لم يسغ ذلك. وأيضا فقد اختلفوا فيما لو كان خطاء لكان كبيرا، نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال، وقضى بعضهم بإراقة الدم وإباحة المال والفرج، فلو كان فيهم من قد (3) أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه إلا كبيرا، ويكون سبيله سبيل من ابتدأ إراقة دم محرم، أو أخذ (4) مالا بغير حق، فأعطاه من لا (5) يستحقه، وفى ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه، وفي علمنا بفقد كل ذلك دلالة على أنهم قالوا اجتهادا، و (6) أن الجماعة مصيبون. وهذه الطريقة * هي عمدتهم (7) في أن كل مجتهد في أحكام الشرع مصيب. قيل لهم: ما تنكرون (8) أن يكون (9 (الخطاء الواقع ينقسم إلى ما

- 1ب: فلم. * 2 - ب: ينقص. 3 - الف: - قد. * 4 - ب: واحد، بجاى أو اخذ. 5 - الف: - لا. * 6 - ج: أو. 7 - ج: في عدتهم، بجاى هي عمدتهم. 8 - ب وج: ينكرون - 9 * .الف: - ان يكون (*) .

يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية، وإلى (1) مالا (2) يوجب شيئا من ذلك، وأن يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطاء لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحق عليهما، ويعامل (3) به فاعلهما، ألا ترون أن الصغيرة (4) تشارك الكبيرة في القبح ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما، والزنا والكفر مشتركان في القبح ولا يجب (5) تساويهما في سائر الاحكام ؟ !، وإذا جاز اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما، لم يمتنع أن يكون الحق في أحد ما قاله القوم وما عداه خطاء، ولا يجب مساواة ذلك الخطاء لما يوجب من الخطاء التبري (6) واللعن وحمل السلاح والحرب (7). ثم يقال لهم: أليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لابي بكر، حتى قالت (8) الانصار: (منا أمير ومنكم أمير) (9) فإذا اعترفوا بذلك - ولا بد من الاعتراف به - قيل لهم: أو ليس الذين دعوا إلى ذلك

- 1ج: الا. * 2 - ج: - لا. 3 - ج: يعامله * 4 - ب: الصغير. 5 - ب: تجب. * 6 - الف: التبرء، ج: البرو. 7 - ب: فاعرب، بجاى والحرب. * 8 - الف: قال. 9 - ج :اميرا (*) .

مخطئين لمخالفتهم (1) الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله، (الائمة من قريش) ؟ ! فلا بد من الاعتراف (2) بخطائهم. فيقال لهم :أفتقولون: إنهم كانوا فساقا ضلالا يستحقون اللعن والبراءة والحرب. فإن قالوا) :نعم)، لزمهم (3) تفسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم، وهذا أقبح (4) مما (5 (يعيبونه على من يرمونه بالرفض. وإن قالوا: إنهم لم يصروا على ذلك، بل رجعوا إلى الحق، فلم يستحقوا تفسيقا ولا براءة. قيل لهم: كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر، وعلى ما قضيتم به يجب أن يكونوا في (6) تلك الحال فساقا يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم، وهذا مما لم يقله أحد فيهم. على أن فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر، وأقام على (7) أمره (8) فيجب أن يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه .

- 1ب وج: بمخالفتهم. * 2 - الف: اعتراف. 3 - ب: لزمتهم. * 4 - ج: قبح. 5 - الف: ما. * 6 - ج: - في. 7 - ب: - على. * 8 - ب: + وهذا (*) .

فإن قالوا: إن الانصار لم تفسق (1) بما دعت إليه، وإن كان الحق في خلاف قولها، ولا استحقت اللعن والبراءة. قيل لهم (2): فما تنكرون أن يكون الحق في أحد ما قالته الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه، وأن يكون من خالفه لا يستحق شيئا مما ذكرتم. ويسألون (3) أيضا على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة مما الحق فيه في واحد، كاختلافهم في مانع الزكاة هل يستحق القتال، وغير ذلك من المسائل. ويقال: يجب إذا كان من فارق الحق في هذه المسائل (4) من الصحابة قد أخطأ أن يكون في تلك الحال فاسقا منقطع الولاية ملعونا (5) مستحقا للمحاربة. ويسألون (6) أيضا عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم (7)، حتى قال له (8) أمير المؤمنين عليه السلام) :إن كان لك عليها سبيل (9 (

- 1ب: يفسق 4 * 2 - الف: - لهم. 3 - الظاهر ان هذا هو الصحيح، لكن في نسخة الف: تسألون، وفي ب: يشتكون، وفي ج: يشكون. * 4 - ج: + له. 5 - الف - :ملعونا. * 6 - ج: يشكوا. 7 - الف وج: الرجم. * 8 - الف: - له. 9 - ج: سبيل عليها (*) .

فلا سبيل لك على (1) ما في بطنها). فيقال لهم: أتقولون: إن قضاءه (2 (بذلك حق (3): فإن قالوا: (نعم) غلطوا وخالفوا ما عليه الامة، لان الكل يقولون لا يجوز رجمها وهي حامل، وفي رجوع عمر إلى قول أمير المؤمنين عليه السلام وقوله: (لولا علي لهلك عمر) دلالة على تبينه (4) الخطاء في قضيته، ثم حينئذ يقال لهم: أتقولون: إذا كان قد أخطأ أنه مستحق للعن (5) والبراءة والتفسيق، فلابد لهم من أن ينفوا ذلك (6) ويجعلوا الخطاء الواقع منه مما لا يقتضي تفسيقا ولا براءة، فيقال لهم في المجتهدين مثله. فإن قالوا: إن الخطاء الذي لم تقم الدلالة على أنه فسق يجوز أن يكون فسقا، وأن يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبراءة، أفتقولون في الصحابة مثل ذلك. قلنا: هكذا يجب أن يقال، وإنما منعنا من إيجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد، وأعلمناكم

- 1ج: - على. * 2 - ب وج: قضاه. 3 - الف: حقا. * 4 - ج: تنبيه. 5 - الف :اللعن. * 6 - الف: + عنه (*) .

أن ذلك لا يجب في كل خطاء و (1) معصية، وليس هذا مما يوحش، فإن تجويز كون خطأهم (2) في حوادث الشرع كثيرا (3) من حيث لا يعلم، لتجويز (4) كل أحد عليهم (5) أن يكونوا مستسرين بكبيرة (6) يجب لها قطع الولاية، ويستحق بها (7 (البراءة واللعن، غير أن تجويز (8) ذلك عليهم في حوادث الشرع لا يوجب الاقدام على قطع ولايتهم، وإسقاط تعظيمهم، كما أن تجويز الكبائر عليهم لا (9) يوجب ذلك، وإنما يوجبه تيقن وقوع الكبائر منهم. وفيمن يوافقنا في كون الحق في هذه المسائل (10) واحدا (11) من يقول: إنني آمن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرا (12) من حيث الاجماع، والطريقة الاولى أمر (13) على النظر. واعلم أننا إنما أسقطنا (14) بهذا الكلام الذي بيناه إلزام المخالفين

- 1الف: أو. * 2 - ج: خطائهم. 3 - الف: كثير، وفي العدة كبيرا (ص 283 (والظاهر انه الصحيح. 4 - هكذا في النسخ، والصحيح كما في العدة (ص 284 (كتجويز. 5 - الف: - عليهم. * 6 - الف وج: بكثرة، الف: + الحق. 7 - ب وج: به - 8 * .ج: يجوز. 9 - ب: لا. * 10 - ج: المسألة. 11 - الف: واحد. * 12 - الف :كثير. 13 - ب: امن. * 14 - ب: سقطنا (*) .

لنا (1) في خطاء الصحابة أن يكون موجبا * للبراءة (2) بذكر الكبير والصغير الذي هو مذهبهم دون مذهبنا، فكأننا (3) قلنا لهم: ما الزمتمونا إياه لا يلزمنا على مذاهبكم (4) في أن الصغائر تقع محبطة (5) من غير أن يستحق بها الذم وقطع الولاية، وإذا أردنا أن نجيب (6) بما يستمر على أصولنا ومذاهبنا، فلا يجوز أن نستعير (7) ما ليس هو من أصولنا (8). والجواب الصحيح عن هذه المسألة أن الحق في واحد من هذه المسائل المذكورة ومن كان عليه ومهتديا إليه من جملة الصحابة كانوا أقل عددا وأضعف قوة وبطشا ممن كان على خلافه مما هو خطاء، وإنما لم يظهروا النكير (9) عليهم والبراءة منهم تقية وخوفا ونكولا وضعفا. فاما تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة (10) في المذهب،

- 1ج: - لنا. * 2 - الف: البراءة. 3 - الف: وكاننا. * 4 - الف: مذهبكم. 5 - ب: محيطة. * 6 - ج: يجب. 7 - الف: يستعير. * 8 - ج: اصلنا. 9 - هذا هو الصحيح، لكن في نسخة الف: النكر، وفي ب: التكبير، وفي ج: التنكير. 10 - ب - :فاما، تا اينجا (*) .

و (1) أن ذلك يدل على التصويب، فليس على ما ظنوه، وذلك أنه لم يول أحد منهم واليا لا شريحا ولا زيدا ولا غيرهما إلا على أن يحكموا (2) بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وما أجمع عليه المسلمون، ولا يتجاوز الحق في الحوادث، ولا يتعداه، وإذا قلده بهذا الشرط، لم يمكن أن يقال: إنه سوغ له (3 (الحكم بخلاف مذهبه، لانهم لا يتمكنون من أن يقولوا (4): إنه نص له على شئ مما يخالفه فيه، وأباحه (5) الحكم فيه بخلاف رأيه. وجملة ما يقال: إنه ليس لاحد أن يقلد حاكما على أن يحكم بمذهب مخصوص، بل يقلده على أن يحكم بالكتاب والسنة والاجماع، ولم يول (6) القوم أحدا (7) إلا هذا الشرط. والصحيح أن أمير المؤمنين عليه السلام ما ولى شريحا إلا تقية واستصلاحا وسياسة، ولو ملك اختياره، ما ولاه (8 .(

- 1ب: + اما. 2 - ج: يحملوا، والصحيح بقرينة ما بعده يحكم. 3 - ب: - وإذا قلده، تا اينجا + إلى. 4 - ج: يقولون. * 5 - ب وج: اباحة. 6 - الف: - يول - 7 * .الف: واحدا. 8 - ب: فاولى، بجاى ما ولاه (*) .

فأما تعلقهم بتسويغ الفتيا وإحالة بعضهم على بعض بها، فغير صحيح، وذلك أنهم يدعون (1) في تسويغ الفتيا ما لا يعلمونه، وكيف يسوغون الفتيا (2) على جهة التصويب لها (3)، ونحن نعلم أن بعضهم قد رد (4) على بعض وخطأه وخوفه بالله تعالى من المقام على أمره، وهذا غاية النكير ؟ ! وإن أرادوا أنهم سوغوها (5) من حيث لم ينقضوها، ولم يبطلوا (6) الاحكام المخالفة لهم، فليس (7) ذلك بتسويغ، وسنتكلم عليه بمشيئة الله. وما نعرف أيضا أحدا منهم أرشد في الفتيا إلى من يخالفه فيما يخالفه فيه، ولا يقدرون على أن يعينوا واحدا فعل ذلك، وإنما كانوا يحيلون (8) بالفتيا في الجملة على أهل العلم والقائلين بالحق، والتفصيل غير معلوم من الجملة. فأما إلزامهم لنا أن ينقض (9) بعضهم على بعض حكمه، و (10) واحد (11 (

- 1ج: يدعوا. * 2 - ج: - الفتيا. 3 - ب: بها. * 4 - ب: ورد. 5 - الف: سوغوا - 6 * .الف: يبطلوها، ج: يبطل. 7 - الف: وليس. * 8 - ج: يختلفون. 9 - ج: تنقض - 10 * .ج: - و. 11 - ب: الواحد (*) .

على نفسه فيما حكم به ورجع عنه، فغير واجب، لان إقرار الحكم و (1) ورود العبادة بالامساك عن نقضه لا يوجب كونه صوابا، ألا ترى أنا (2) نقرا أهل الذمة على بيوعهم الفاسدة ومناكحتهم (3) الباطلة إذا أدوا الجزية، ونقتصر في إنكاره على إظهار الخلاف، مع أنا لا نرى شيئا من ذلك صوابا، فليس مجئ العبادة بإقرار حكم من الاحكام مع النهي عنه مما يفسد أو (4) يستحيل، وسبيل ذلك (5 (سبيل (6) ابتداء العبادة به، فكما (7) يجوز ورودها، بهذا الحكم ابتداء، جاز ورودها بإقراره بعد وقوعه وإن كان خطاء. على أنه قد روي أن شريحا قضى في ابني عم أحدهما أخ لام بمذهب ابن مسعود، فنقض أمير المؤمنين عليه السلام حكمه، وقال: في أي كتاب وجدت ذلك، أو في أي سنة، وهذا يبطل (8) دعوى من ادعى أن أحدا منهم لم ينقض على من خالفه على العموم. والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه

- 1ج: - و. * 2 - ج: ان. 3 - الف: مناكحهم. * 4 - الف وب: و. 5 - ج: ذم. * 6 - ب: - وسبيل ذلك سبيل. 7 - ب: وكما. * 8 - ج: - يبطل (*) .

الذي ذكرناه. فأما تعلقهم بأن الخطاء في الدماء والفروج والاموال لا يكون إلا كبيرا (1)، فواضح البطلان، لانا نقول لهم: لم (2) زعمتم أن ذلك لا يكون إلا كبيرا (1) ؟ ! ولم إذا كان كبيرا (3) في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين، وجب أن يكون كذلك في كل حال، ومن كل (4) أحد ؟ ! أولا ترون أنه قد يشترك فاعلان في إراقة دم غير مستحق ويكون فعل أحدهما كفرا والآخر غير كفر، وإذا جاز ذلك، لم (5) يمتنع أن يشترك فاعلان أيضا (6) في إراقة دم يكون من (7 (أحدهما كبيرا (8) ولا يكون من أحدهما كذلك. ثم يسألون عما اختلفت فيه الصحابة، وكان الحق فيه في أحد الاقوال، مثل اختلافهم في مانع الزكوة وهل يستحق (9) القتال ؟، واختلافهم في الامام (10) يوم السقيفة، ويقال لهم: يجب أن يكون خطأهم كبيرا، لانهم مخالفون للنصوص، وما الحق فيه في واحد،

- 1الف وج: كثيرا. * 2 - ج: بل، بجاى لم. 3 - الف: كثيرا. * 4 - ج: - كل. 5 - ب: فلا. * 6 - ب: - ايضا. 7 - ب: - من. * 8 - ج: كثيرا. 9 - الف وج :يستحقون. * 10 - ب وج: الامامة (*) .

ويجب أن يكونوا (1) بمنزلة من ابتدأ خلاف النصوص في غير (2) ذلك (3)، وكل شئ يعتذرون به وينفصلون عنه قوبلوا بمثله. على أنهم يقولون: إن قتلا وقع من موسى عليه السلام * صغيرة، ولا يلزمهم أن يكون (4) كل قتل (5) صغيرة. ولا إذا حكموا بكبر (6) القتل منا أن يحكموا بكبره من موسى عليه السلام. فاما ما تعلقوا به ثالثا من خبر معاذ، فلا دلالة لهم فيه، و (7) ذلك أنه خبر واحد، وبمثله لا تثبت (8) الاصول المعلومة. و (9) لو ثبتت بأخبار الآحاد، لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ، لان رواته مجهولون. وقيل رواه جماعة من أصحاب معاذ ولم يذكروا. على أن روايته وردت مختلفة، فجاء في بعضها أنه لما قال: (أجتهد رأيى ؟)، قال - عليه السلام - له (10): (لا، اكتب إلي، أكتب

- 1ب: يكون، ج: - خطأهم، تا اينجا. 2 - الف: - غير. * 3 - ج: - في غير ذلك - 4 .ج: + فعل. * 5 - ج: - قتل. 6 - ب: بكبيرة، ج: بكسر. * 7 - ج: في، بجاى فيه و. 8 - ج: يثبت. 9 - الف: + المقطوع على صحتها على ان الاصول المعلومة، -و. 10 - ب: - له (*) .

إليك) وهذا يوجب أن يكون الامر فيما لا يجده (1) في الكتاب والسنة موقوفا على ما يكتب إليه لا على (2) اجتهاده. فإن قالوا: الدليل على صحة (3) روايته تلقي الامة له عصرا بعد عصر بالقبول. ولان الصحابة إذا ثبت أنهم عملوا بالقياس والاجتهاد ولا بد في ذلك من نص، ولا نص يدل ظاهره على ذلك إلا خبر معاذ وما خبر معاذ أقوى منه، فيجب من ذلك صحة الخبر. قلنا: أما (4) تلقي الامة له بالقبول، فغير معلوم، وقد بينا أن قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم (5) لمس الذكر و (6) ما جرى مجراه مما لا يقطع به (7) ولا يعلم صحته .فأما ادعاؤهم (8) ثبوت عملهم (9) بالقياس، وأنه يجب أن يكون لهذا (10) الخبر، لانه (11) لانص غيره، فبناء على ما لم يثبت ولا (12) يثبت (13). وقد بينا بطلان ما ظنوه

- 1ب وج: يجدوه. * 2 - الف: إلى. 3 - الف: حجية. * 4 - ب: - اما، ج: + ان. 5 - ج: كقولهم. * 6 - الف: - و. 7 - ج: فيه. * 8 - الف: ادعاء 9 - ج: علمهم - 10 * .ب وج: بهذا. 11 - الف: - لانه. * 12 - ب: - لا. 13 - الف: - ولا يثبت (*) .

دليلا على إجماعهم على ذلك. ولو سلم لهم على ما فيه، لجاز أن يكونوا أجمعوا لبعض ما في الكتاب أو لخبر آخر. على أنهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر على ما إذا صح لم يحتج إلى الخبر، ولم يكن دلالة على المسألة، لانا إذا علمنا إجماعهم على القول بالقياس والاجتهاد، فأي فقر بنا إلى تأمل خبر معاذ ؟ ! وكيف يستدل (1) به على ما قد علمناه (2) بغيره ؟ !. فإن قالوا: نعلم بإجماعهم صحة الخبر، ثم يصير (3) الخبر دليلا، كما أن إجماعهم دليل، ويكون المستدل مخبرا في الاستدلال. قلنا: ليس (4) يعلم بإجماعهم صحة الخبر إلا بعد أن يعلم أنهم أجمعوا على القياس والاجتهاد، وعلمنا بذلك يخرج الخبر (5) من أن يكون دلالة، وإنما كان يمكن ما ذكروه لو (6) جاز أن يعلم إجماعهم على صحة الخبر من غير أن يعلم (7) إجماعهم على القول بالقياس، وذلك لا يصح .

- 1ب: نستدل. * 2 - ب: علمنا. 3 - ب: نصير. * 4 - ب: لا. 5 - الف: - الخبر - 6 * .الف: و. 7 - ج: نعلم . (*)

ثم إذا تجاوزنا عن ذلك، ولم نتعرض (1) للكلام (2) في أصل الخبر، لم يكن فيه دلالة لهم، لانه قال: (أجتهد رأيى) ولم يقل في ماذا، ولا ينكر أن يكون معناه أي أجتهد رأيى (3) حتى أجد (4) حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة، إذ (5) كان في أحكام الله فيهما (6) مالا يتوصل إليه إلا (7 (بالاجتهاد، ولا يوجد في ظواهر النصوص، فادعاؤهم أن إلحاق الفروع بالاصول في الحكم لعلة يستخرجها القياس هو الاجتهاد الذي عناه (8) في الخبر مما لا دليل عليه، ولا سبيل إلى تصحيحه. فإن (9) قالوا: ما وجد (10) في دليل النص من كتاب أو سنه هو موجود فيهما، وقوله صلى الله عليه وآله -: (فإن لم تجد) يجب أن يحمل على عمومه، وعلى أنه لم يجده على كل وجه، وإذا حمل على ذلك، فليس بعده إلا الرجوع إلى القياس الذي نقوله (11 .(

- 1ب وج: يتعرض. * 2 - ج: الكلام. 3 - ب: - ولم يقل، تا اينجا. * 4 - ج :أحد. 5 - ب وج: إذا. * 6 - ج: - الله فيهما. 7 - ج: - الا. * 8 - ب: - عناه - 9 .ب: وان. * 10 - ب: وجدنا. 11 - الف: - نقوله، ج: يقوله (*) .

قلنا: (1) ليس (2) يجب حمل الكلام على عمومه عندنا، وقد بينا في الكلام في الوعيد (3) وفي غيره أنه ليس في سائر ألفاظ اللغة ماله ظاهر يقتضي العموم ومتى حمل على الخصوص كان مجازا. وبعد، فإنهم (4) لا يقولون بذلك، لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة، ومما (5) يدلان عليه، فكيف يصح حمل قوله: (فإن لم تجد) على العموم، وهذا يقتضي أنهم قائلون هذا النفي بالخصوص ؟ !. فكيف عابوه علينا ؟ !. وبعد، فإن جاز إثبات القياس بمثل خبر معاذ، فإن من نفاه روى (6) ما هو أقوى منه وأوضح لفظا، وذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله: (ستفترق (7) أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة على أمتى قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام .(والروايات (8) التي يرويها (9)، مخالفونا في هذا كثيرة (10)، ومن

- 1الف: + و. * 2 - ب: - ليس. 3 - ج: الوعد. * 4 - الف: فلانهم. 5 - الف :ما. * 6 - ب: يروى. 7 - ب: سيفترق. * 8 - ب: فالروايات. 9 - الف: يروونها - 10 * .ب: كبيرة (*) .

تتبعها وجدها. فأما ما يرويه (1) الامامية فمما لا يحصى كثرة. فأما خبر ابن مسعود الذي ذكروه، فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه. فأما كتاب عمر (2) إلى أبي موسى الاشعري، وقوله: (اعرف الاشباه و (3) النظائر (4) وقس الامور برأيك)، فأضعف في باب الرواية من خبر معاذ، وأبعد من أن يتعلق به في هذا الباب. على أنه إذا سلم لم يكن فيه دلالة، وذلك أن القياس الذي دعاه إليه هو إلحاق الشئ بشبهه، ولهذا قال: (اعرف الاشباه والنظائر (5)) والمشابهة الموجبة (6) للقياس وحمل الشئ على نظيره (7) إنما هي (8) المشاركة في أمر (9 (مخصوص به تعلق الحكم، ومن عرف ذلك وحصله وجب عليه (10) الجمع به (11) * بين الاصل والفرع إذا

- 1الف: يروونه. * 2 - الف: - عمر. 3 - الف: - الاشباه و. * 4 - الف :النضائر. 5 - الف: الاشياء والنضائر. * 6 - الف: - الموجبة. 7 - الف: نضيره - 8 * .ب: هو. 9 - ب: أمور * 10 - الف: - عليه. 11 - الف وب: - به (*) .

تعبد بالقياس (1) وحمل الفروع على (2) الاصول، وهذا المقدار لا ينازعون فيه، ولكن لا سبيل إلى معرفته. ولو أمكن فيه ما يدعونه من الظن (3)، لم يكن في الخبر أيضا دلالة لهم، لانه ليس فيه (4) الامر بقياس الفرع على الاصل إذا شاركه (5) في معنى يغلب على (6) الظن (7) أنه علة الحكم، وللمخالف أن يقول لهم: إن الارز ليس بمشابه (8) للبر، ولا (9) النبيذ التمري (10) بمشابه (11 (للخمر، ولا بينهما شبه (12) يوجب التساوي في الحكم، فالخبر (13) إنما يتناول المساواة بين الشيئين، ولا اشتباه هيهنا. فإن قالوا: هيهنا اشتباه مظنون .قلنا: ليس في (14) الخبر (اعمل على ما تظنه مشتبها) بل

- 1الف: القياس. * 2 - الف: - على. 3 - الف: الطعن. * 4 - ب: في. 5 - ب :شارك. * 6 - الف: - على. 7 - الف: + على. * 8 - ج: بمشابهة. 9 - ب: - لا - 10 * .الف: نبيذ التمر. 11 - ب: مشابه، ج: بمشابهة. * 12 - ب: مشتبه. 13 - الف: فان الخبر. * 14 - الف: - في (*) .

قال: (اعرف الاشباه (1) والنظائر (2)) وذلك يقتضي حصول العلم بالاشباه(1) ، لان المعرفة هي العلم، غير أن الامر الذي يقع فيه التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر. فإن جاز لهم أن يقولوا: إنه عنى (3) المشابهة (4) في المعاني التي يدعيها القائسون، كالكيل في البر والشدة (5) في الخمر، جاز لخصومهم أن يدعوا أنه (6) أراد المشابهة (4) في إطلاق الاسم واشتمال اللفظ، ويكون ذلك دعاء منه (7) إلى القول بحمل اللفظ على كل ما تحته من المسميات، لتساويها في تناول اللفظ، كأنه تعالى إذا قال: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) وعلم أن كل سارق يقع هذا الاسم عليه ويشارك سائر السراق في تناول اللفظ، وجب التسوية بين الجميع في الحكم، إلا أن تقوم (8) دلالة. فأما ما (9) تعلقوا به رابعا (10) من الآية، فالكلام (11) عليه أن نقول لهم :

- 1الف: الاشياء، ج: الاشتباه. * 2 - الف: النضائر. 3 - ب وج: عنا. * 4 - الف: المشابه. 5 - الف: + والسكر. * 6 - ب: + إذا. 7 - ب: دعامه. * 8 - ج :يقوم. 9 - الف: - ما - 10 * .الف وج: - رابعا. 11 - ب: والكلام (*) .

ما تنكرون (1) أن يكون لفظ الاعتبار لا (2) يستفاد منه الحكم بالقياس، وإنما يستفاد به الاتعاظ والتدبر (3) والتفكر (4)، وذلك هو المفهوم من ظاهره وإطلاقه، لانه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي: إنه معتبر، كما يقال فيمن يتفكر في معاده ويتدبر أمر (5) منقلبه ويتعظ بذلك: إنه معتبر وكثير (6 (الاعتبار، وقد يتقدم بعض الناس في العلوم وإثبات الاحكام من طرق القياس، ويقل تفكره (7) في معاده وتدبره (8)، فيقال (9): إنه غير معتبر أو (10) هو قليل الاعتبار. وقد يستوي في المعرفة بحال الشئ وإثبات حكمه نفسان، فيوصف أحدهما (11) بالاعتبار دون الآخر (12) على المعنى الذي ذكرناه. ولهذا يقولون عند الامر (13) العظيم: (إن في هذا لعبرة) وقال الله تعالى -: (وإن لكم في الانعام لعبرة) وما روي عن ابن عباس خبر واحد

- 1ج: ينكرون. * 2 - ب وج: ما. 3 - ب: التدبير. * 4 - ج: التكفر. 5 - الف :في، بجاى امر. * 6 - ج: كثر. 7 - ب: بفكره، ج: فكره. * 8 - ج: تدبر. 9 - الف :ويقال. * 10 - الف: و. 11 - ب: احديهما. * 12 - ج: اخر. 13 - ب: امر (*) .

لا يثبت بمثله اللغة. ثم لو صح، لكان محمولا على المجاز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه. على أنا لو سلمنا (1) جواز استعمال (2) الاعتبار، لم يكن في الآية دلالة إلا على ما ذكر فيها من أمر الكفار، وظنهم أن حصونهم تمنعهم (3 (من الله تعالى و (4) وقوع ما وقع (5) بهم. وكأنه قال تعالى -: (فاعتبروا يا أولي الابصار) وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الاحكام الشرعية، لانه تعالى لو صرح عقيب ما ذكره (6) من حال الكفار بأن قال: قيسوا (7) في الاحكام الشرعية واجتهدوا، لكان الكلام لغوا لا فائدة فيه، ولا يليق بعضه ببعض، فثبت أنه أراد الاتعاظ (8) والتفكر. على أنه يمكن أن يقال لهم: على تسليم تناول اللفظ للقياس بإطلاقها، ما تنكرون أنا (9) نستعمل (10) موجب الآية بأن

- 1ج: سلمناه. * 2 - ج: الاستعمال. 3 - ج: يمنعهم: * 4 - الف: - و. 5 - الف :فاوقع. * 6 - ب: ذكروه، ج: ذكر. 7 - الف: اقيسوا. * 8 - الف: الاتعاض. 9 - الف: ان. * 10 - ب: تستعمل (*) .

نقيس (1) الفروع على الاصول في أننا (2) لا نثبت (3) لها (4) الاحكام إلا بالنصوص، لان هذا أيضا قياس (5)، فقد ساويناكم في التعلق بالآية، فمن أين لكم أن القياس الذي تناولته (6) الآية هو ما يذكرونه دون ما ذكرناه، وكلاهما قياس على الحقيقة ؟ !. وليس يمكنهم أن يقولوا: نجمع (7) بين الامرين، لانهما (8 (يتنافيان، والجمع بينهما لا يصح. ولا لهم (9) أيضا أن يقولوا: قولنا أرجح من حيث كان فيه إثبات (10) الاحكام، وقولكم فيه نفي لها، وذلك لان الترجيح بما ذكروه إنما يصح متى ثبت (11) كلا وجهي القياس، فيصح (12) الترجيح والتقوية، فأما (13) الخلاف فيهما هل يثبتان أو يثبت أحدهما ؟، فلا طريق للترجيح .

- 1ب وج: يقيس. * 2 - الف: أن. 3 - ج: يثبت. * 4 - الف: بها. 5 - ج: قياسا - 6 * .الف وج: تناوله. 7 - الف وج: الجمع. * 8 - ج: + لا. 9 - الف: لانهم - 10 * .ج: + حكم. 11 - ج: يثبت. * 12 - الف: فتصح. 13 - ج: + و (*) .

ويقال لهم في تعلقهم (1) بهذه الآية على الوجه الثاني: إذا كان تعالى قد نبه على (2) ما زعمتم بالآية على أن المشاركة في السبب والعلة تقتضي (3 (المشاركة في الحكم، فيجب أن يكون كل من فعل مثل فعل الذين أخبر الله (4 (تعالى عنهم في الآية (5) أن يحل به (6) مثل ما حل بهم. فإن قالوا: كذلك هو، أريناهم بطلان قولهم ضرورة، لوجودنا (7) من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وإن لم يصبه ما أصابهم. فأما ما تعلقوا به خامسا، فالجواب عنه أن يقال لهم: في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل، أو فيها حكم ولم (8 (يكلف معرفته، أو لا حكم فيها (9) جملة، فكل ذلك جائز (10) لا مانع منه .

- 1ب وج: - في تعلقهم. * 2 - الف: - على. 3 - ب وج: يقتضى. * 4 - الف وج - :الله. 5 - الف وج: + و. * 6 - ب: بهم. 7 - الف: لوجود. * 8 - الف وج: لا. 9 - الف: - فيها. * 10 - الف: + و (*) .

فأما تعلقهم (1) * بهذه الطريقة على الوجه الثاني (2) الذي ذكروه، واعتقدوا أنهم قد (3) تحرزوا (4) به من (5) المطاعن التي تدخل (6) عليهم في الوجه الاول، فيجري في الضعف مجرى الاول، وذلك أنه مبني على أنه (7) لا نص يدل بظاهره ولا دليله (8) على أحكام الحوادث، فيجب لذلك (9) الرجوع إلى القياس فيها، ودون ما ظنوه خرط القتاد، لانا قد بينا أن جميع ما اختلفت فيه الصحابة من الاحكام له وجه في النصوص، وأن ما لا نقف (10) على وجهه (11 (بعينه (12) يمكن أن يكون له وجه، وأن القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما يستغنى عن إعادته. على أن أكثر ما في هذا أن يكون (13) جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها الاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل

- 1الف: ما تعلقوا. * 2 - الف: - الثاني. 3 - الف: - قد. * 4 - ج: تحروا. 5 - ب: عن. * 6 - ب: يدخل. 7 - ب: ان. * 8 - الف وج: دليل. 9 - الف: كذلك. * 10 - ب وج: تقف. 11 - الف: وجه. * 12 - الف: - بعينه. 13 - ب: تكون (*) .

فيها، و (1) أنه لا بد فيها من حكم شرعي. ثم نقول: إنهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع إلا إلى النصوص، وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة. فمن أين لهم أن (2) جميع ما يتجدد إلى يوم القيامة هذا حكمه، وأنه لا بد من أن يكون المرجع فيه إلى الشرع، ولا يجوز أن يحكم فيه بحكم العقل ؟ !. فلم (3) إذا كانت الحوادث التي بليت بها (4) الصحابة لها مخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة ؟ !. وهل هذا إلا تمن (5) وتحكم ؟ !. على أنه قد روي (6) عن بعضهم ما يقتضي (7) أنه رجع (8) إلى حكم العقل في مسألة الحرام وهو مسروق، لانه جعل مسألة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من ثريد مما (9) يعلم بالعقل إباحته. ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا من الاجتهاد في القبلة: إن ذلك إن دل فإنما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات،

- 1الف: - و. * 2 - الف: - ان. 3 - ج: فلو. * 4 - ب: به. 5 - الف: تمنى. * 6 - ج: اولى. 7 - ب: يقضى. * 8 - ب: انه رجع. 9 - الف: - مما (*) .

فأما أن يعتمد (1) في إثبات العبادة به، فواضح البطلان، لان معتمد ذلك لا بد له من (2) أن يقيس سائر حوادث (3) الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة، وذلك منه (4) قياس، والكلام إنما هو في إثبات القياس و (5) هل وردت العبادة به أم لا ؟ فكيف يستسلف صحته ؟ !. ولمن نفى القياس أن يقول :الذي يجب، أن أثبت الحكم (6) في القبلة بالاجتهاد، لورود النص، وأقف عنده ولا أتجاوزه (7). وهذا بمنزلة أن ترد العبادة بإيجاب صلوة، فيقيس قائس (8) عليها وجوب أخرى، فكما أنه ممنوع من ذلك إلا أن يتعبد بالقياس، فكذلك من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه، ولما (9) يثبت (10) ورود العبادة بالقياس. على أن الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة، لان المكلف

- 1الف: يعتمدوا. * 2 - ج: - من. 3 - الف: الحوادث. * 4 - ب: - منه. 5 - ج - :و. * 6 - ج: حكم. 7 - الف: اتجاوز. * 8 - الف: - قائس، ج: قاسا. 9 - الف :لا. * 10 - ب: + من (*) .

قد ألزم أن يصلي إلى جهة ما، وإذا كان الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم يكتف (1) المكلف في إمكان الفعل بالجملة، وجب أن يجتهد حتى يمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة، فالاجتهاد (2) منه ليس يتوصل به إلى إثبات الحكم الشرعي، وإنما يصل به (3) إلى تمييز (4) الحكم المجمل الذي ورد به النص وتفصيله. وعروض ذلك أنه يرد النص في الارز أن (5) فيه ضربا من ضروب الربا، ويكون هناك طريق (6) إلى الاجتهاد في إثباته، فيتوصل المكلف إلى تمييز (4 (ذلك الربا وتفصيله لاجل النص المجمل، وهذا مما لم يثبت لهم. على أنه يقال للمتعلق بهذه الطريقة: أليس إنما (7) اجتهدت عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم (8) لا سبيل لك (9) إلى معرفته إلا بالاجتهاد ؟ فإذا اعترف بذلك، قيل له: فثبت في الفرع أنه لا بد فيه من حكم لا يمكن معرفته إلا بالاجتهاد (10) حتى يتساوى

- 1الف: يكتفى، ج: يلتفت. * 2 - ب: والاجتهاد. 3 - ج: - به. * 4 - الف وج :تميز. 5 - ب: الادان، بجاى الارزان. * 6 - ج: طريقا. 7 - الف: ما. * 8 - الف :حكمه. 9 - ب: - لك. * 10 - ج: + و (*) .

الامران، ولا سبيل لك إلى ذلك، وقد علمت أن في نفاة القياس من يقول: إن حكم الفرع (1) معلوم عقلا، وفيهم من يقول: إنه معلوم بالنصوص إما بظواهرها أو بأدلتها. وبعد، فليس مثبت القياس بأن (2) يتعلق بالقبلة في إثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل بأولى من نافى (3) القياس إذا تعلق بها في حمل الفرع على الاصل في أنه لا يثبت له حكم إلا بالنص. ومتى قيل له: فاجمع (4) بين الامرين، امتنع، لتنافيهما. ومتى قيل له: (5) الاثبات (6) أرجح وأدخل في الفائدة، قال :هذا إنما يصح فيما قد ثبت وصح، لا فيما الكلام فيه واقع. وهذه الجملة التي ذكرناها في الكلام على من تعلق بالقبلة يبطل أيضا ما حكينا أنهم ربما تعلقوا به من جزاء الصيد والنفقات وأروش الجنايات إلى سائر ما يجري هذا المجرى، لان كل ذلك إنما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد والقياس، ولا يصح اعتماده في إثباته (7 .(

- 1ب: الفروع. * 2 - ب: أن. 3 - الف: منافى. * 4 - الف: قيل اجمع، ج: واجمع - 5 .الف: + و. * 6 - ج: الاثنان. 7 - ج: اثبات (*) .

على أنه لا شئ من ذلك إلا والمرجع في تمييزه (1) إلى عادة (2) معروفة وطريقة معلومة، إما على الجملة أو على التفصيل، وليس هو من القياس الذي ينكر في الشريعة بسبيل (3)، فالجمع بين الامرين باطل. فأما تعلقهم بخبر الخثعمية، وخبر قبلة (4) الصائم، والذي ولد له غلام أسود، فكل ذلك وأمثاله لا (5) نتعلق به، لانه * أولا وارد (6) من طريق الآحاد، وممن يجوز أن يكون كاذبا، وكل أصل قطع عليه، وتعبد فيه بالعلم اليقين، دون الظن، فإن (7) الرجوع في إثباته إلى أخبار الآحاد غير صحيح، والقياس (8) عندهم أصل معلوم و (9) مقطوع على صحته، فكيف يثبت بمثل هذه الاخبار ؟ !. على أن تنبيهه (10) صلى الله عليه وآله على علة الحكم لا يزيد في القوة على أن ينص تصريحا عليها ولو نص عليها (11)، لم يجب القياس

- 1الف وج: تميزه. * 2 - ج: عادته. 3 - ب: سبيل، ج: لسبيل. * 4 - ب: - قبلة - 5 .الف: - لا. * 6 - ب: اولى واراد. 7 - ب: وان. * 8 - ب: فالقياس. 9 - الف - :و. * 10 - ج: تنبيه. 11 - ب: - نص عليها (*) .

بهذا القدر، دون أن يدل على العبادة به بغير ذلك. على أنه - صلى الله عليه وآله - بتنبيهه (1) قد أغنى (2) عن القياس، فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ؟ !. ولانه أيضا مع التنبيه على العلة قد أثبت الحكم في الاصل والفرع معا، وما هذه حاله لا مدخل للقياس (3) فيه. على أنه صلى الله عليه وآله - أخبر أن الحج يجري مجرى الدين في وجوب القضاء، وكذلك ما نبه عليه في باب القبلة والمولود الاسود، ولم يذكر لاي سبب جرى مجراه ؟ وما العلة فيه (4) ؟، وهل ظاهر نص أوجب ذلك، أو (5) طريقة قياسية ؟ وإذا كان الامر مجملا، لم يجز القطع على أحد الوجهين (6) بغير دليل. على أن اسم الدين يقع على الحج كوقوعه (7) على المال، وإذا كان كذلك، دخل في (8) قوله تعالى -: (من بعد وصية يوصي بها أو دين .(

- 1ج: بتنبيه. * 2 - ج: اعجبني. 3 - ب وج: في القياس. * 4 - ب: - فيه. 5 - الف: و. * 6 - الف: وجهين. 7 - الف وج: لوقوعه، الف: + مجملا. 8 - ب: تحت، بجاى في (*) .

باب الكلام في الاجتهاد وما يتعلق به اعلم أن الاجتهاد وإن (1) كان عبارة عن إثبات الاحكام الشرعية بغير (2) النصوص وأدلتها، بل بما طريقه الامارات والظنون، وأدخل في جملة ذلك القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة (3 (متميزة، كما أدخل في جملته (4) ما لا أمارة (5) له متعينة، كالاجتهاد في القبلة، وقيم المتلفات. فقد بينا أن القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة متميزة قد كان من الجائز في العقل أن يتعبد الله تعالى به لكنه ما تعبد، ودللنا على ذلك وبسطنا الكلام فيه. فأما الاجتهاد الذي لا تتميز (6) الامارات (7) فيه، وطريقه غلبة الظن كالقبلة وماشا كلها، فعندنا أن الله تعالى قد تعبد بذلك زائدا على جوازه في العقل، لانه تعالى قد تعبد بالاجتهاد في القبلة، وعمل كل مكلف بما يؤديه اجتهاده إليه. وتعبد أيضا في أروش

- 1الف: إذا. * 2 - ج: بغيرها. 3 - الف: لعلة، ب: يعلمه. * 4 - الف: جملة ذلك. 5 - الف: امارات، ب: اختار. * 6 - ب وج: يتميز. 7 - ب: الامارة (*) .

الجنايات وقيم المتلفات وجزاء الصيد بمثل ذلك. وكل مجتهد فيما جرى هذا المجرى مصيب، ألا ترى أن من أداه اجتهاده إلى أمارة ظهرت له أن القبلة في جهة من الجهات، لزمته الصلوة إلى تلك الجهة بعينها، فإذا أدى غيره (1) اجتهاده إلى أن القبلة في غيرها، لزمته الصلوة (2) إلى ما غلب في ظنه أنه جهة القبلة، وكل منهما مصيب وإن اختلف التكليف (3)، وقد بينا بطلان قول من ادعى أن الصحابة صوب بعضهم بعضا في مسائل القياس. ولا شبهة في أن العبادة بالمذاهب (4) المختلفة (5) إنما يجوز فيما طريقة العمل دون العلم، وأن الاصول المبنية على العلم نحو التوحيد والعدل والنبوة (6) لا يجوز أن يكون الحق فيها إلا واحدا، لان الله تعالى لا يجوز أن يكون جسما وغير جسم، ويرى ولا يرى (7) على وجهين مختلفين، وبإضافة (8) إلى (9) مكلفين متغايرين، وقد يجوز أن يكون الشئ الواحد حراما على زيد وحلالا على عمرو، كما يجوز أن

- 1الف: غير. * 2 - ب: - إلى تلك الجهة، تا اينجا. 3 - الف: بالتكليف. * 4 - الف: في المذاهب. 5 - الف: مختلفة، + و. * 6 - ب: النبوات. 7 - الف: + و. * 8 - ج: باضافته. 9 - الف: + كل (*) .

يكون حلالا لشخص في وقت وحراما عليه في آخر، وحلالا على وجه وحراما على آخر، فمن جمع بين أصول الدين وفروع الشرع في هذا الباب فقد ضل وأبعد (1) عن الصواب. فإن قيل: أفتجوزون (2) من طريق العقل أن يتعبد النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد في بعض مسائل الشرع. قلنا: العقل (3) لا يمنع من ذلك إذا تعلقت به مصلحة. فإن (4) قيل: فجوزوا أن يكون في أحكامه صلى الله عليه وآله ما طريقة الاجتهاد. قلنا: الصحيح في (5) المنع من ذلك هو أنا قد دللنا على أن القياس و (6) حمل الفروع على الاصول في (7) الشريعة مما لم يتعبد به، وكل من قال بأن الامة لم تتعبد (8) بذلك يقطع على (9) أن النبي صلى الله عليه وآله ما تعبد (10) بمثله، فالقول بأنه صلى الله عليه وآله تعبد به دوننا خروج عن الاجماع. وقد ادعى أبو علي الجبائي إجماع الامة على أنه صلى الله عليه وآله ما تعبد بذلك .

- 1ب وج: ابعد وضل. * 2 - ب: افيجوزون. 3 - ب: - العقل، ج: الفعل. * 4 - الف: فإذا. 5 - ب: - في. * 6 - ج: - و. 7 - ج: - في. * 8 - ج: يتعبد. 9 - الف: - على. * 10 - الف: يتعبد (*) .

فأما من يمنع من (1) عبادته (2) صلى الله عليه وآله بذلك من جهة تحريم مخالفته على كل حال، وأنه لو كان فيما يحكم به ما (3) هو مقول من جهة الاجتهاد، (4) ما حرمت المخالفة على كل وجه، فليس بشئ معتمد، وذلك أن لمن أجاز الاجتهاد عليه أن ينفصل (5) من ذلك بأن يقول: ليس يمتنع (6) أن تحرم (7 (مخالفته على كل حال، وإن كان في أقواله ما هو عن اجتهاد، كما أن الامة إذا اجتمعت على قول من الاقوال من طريق الاجتهاد حرم خلافها من حيث اجتمعت (8 * (وإن كان أصل قولها اجتهادا. و (9) إذا (10) كان اجتهاده كالمنفصل من (11 (اتباعنا له، جاز أن يلزمنا اتباعه وإن كان قوله عن طريق غالب الظن .

- 1ب: - من. * 2 - ج: عادته. 3 - ج: - ما. * 4 - الف: + و. 5 - الف: يتوصل - 6 * .ب: يمنع. 7 - ج: يحرم. * 8 - ب: اجمعت. 9 - ج: أو. * 10 - الف: ان. 11 - ب: عن (*) .

فصل في صفة المفتي والمستفتي اعلم أن في الناس من منع من الاستفتاء، وزعم أن العامي يجب عليه أن يكون عالما بأحكام فروع الحوادث، وإنما يرجع (1 (المستفتي إلى المفتي لتنبهه (2) على طريقة الاستدلال، ويعتمد على أن تجويز المستفتي على المفتي الخطأ يمنع من قبول قوله، لانه لا يأمن أن يكون مقدما على قبيح. وربما قالوا: لو جاز أن يقلده في الفروع جاز مثل ذلك في الاصول . وأقوى من ذلك أن يقولوا: قد علمنا أن العامي لا يجوز أن يقلد في أصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة، بل لا بد من (3) أن يكون بذلك عالما. ومن يتمكن من العلم بهذه الاصول على كثرة الشبهات فيها لا بد من (3) أن يكون متمكنا من العلم بأحكام الحوادث، وإذا تمكن من العلم بذلك لم يجز له التقليد. والذي يدل على حسن تقليد العامي للمفتي (4) أنه لا خلاف بين

- 1ب وج: يفزع. * 2 - ج: لتنبيه. 3 - ج: - من. * 4 - ب: - للمفتي (*) .

الامة قديما وحديثا في وجوب رجوع العامي إلى المفتي، وأنه يلزمه قبول قوله، لانه غير متمكن من العلم بأحكام الحوادث، ومن خالف في ذلك كان خارقا للاجماع. وليس يمكن المخالف في ذلك دفع (1) الاجماع على الرجوع إلى الفتوى والارشاد (2) إليها والاقرار عليها، وإنما يتأول هذا الرجوع بما هو بعيد، فيقول: هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال. وهذا التأويل معلوم (3) ضرورة خلافه، لان العامي لا يستفتي على وجه طلب التنبيه على النظر، بل ليلتزم. ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي، وبين من ادعى (4) مثله في الحاكم، وذهب إلى أن الحاكم لا يلزم (5) الحكم حتى يبين للمحكوم (6) عليه صحته وطريقة (7 (العلم به. وأما (8) تجويزه (9) على المفتي الخطأ، فغير مانع من جواز قبول

- 1الف: رفع. * 2 - ب: الارساد. 3 - ب: معلومة. * 4 - ج: - ذلك، تا اينجا. 5 - الف: يلزمه. * 6 - ب: المحكوم. 7 - الف وب: طريقه. * 8 - ب: فاما. 9 - الف :يجوزه، ج: تجويز (*) .

قوله، كما نقوله (1) كلنا في الشاهدين ومن جرى مجراهما، وقيام الحجة بالاستفتاء يؤمنه من أن يقدم على قبيح. وأما حمل الاصول على الفروع في جواز التقليد، فغير صحيح، لان تقليد المستفتي للمفتي إنما جاز لان له طريقا إلى العلم بحسن ذلك ووجوبه، وإنما يكون له إليه طريق لعلمه بالاصول، ولو لم يكن بها (2) عالما (3) لما جاز أن يعلم حسن هذا التقليد. والتقليد في الاصول غير مستند إلى طريقة علم تقدمت يؤمن بها من الاقدام على القبيح، كما استند التقليد في الفروع إلى ذلك. فأما قولهم: إذا أمكن أن يعلم (4) الاصول وهي أغمض، فلا بد من أن يكون متمكنا من العلم بأحكام (5) الفروع، فغلط، لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما ألحق (6) بهما يمكن أن يعلم على جهة الجملة من أخصر (7) الوجوه وأقربها، وإنما طول المتكلمون في ذلك طلبا للتفريع والتدقيق، وإلا فالعلم على سبيل

- 1الف: يقول. * 2 - الف: - بها. 3 - الف: + به. * 4 - ب: تعلم. 5 - الف :بالاحكام. * 6 - ج: لحق. 7 - الف: احضر (*) .

الجملة قريب جدا، وإنما (1) يحتاج إلى الفكر الطويل عند دخول الشبهة (2 (القادحة والعامي إذا اعترضت (3) له شبهة، لا يعلم قدحها فيما هو معتقد له وعالم به (4) إلا وهو يتمكن (5) من حلها ومعرفة ما يبطلها. وإن كان غير متمكن من ذلك لقصور فطنته (6)، فهو أيضا لا يعلم قدح الشبهة فيما اعتقده، فلا يؤثر في حاله. وحوادث الشرع التي لا تنحصر (7) ولا تنضبط لا يكفي (8) فيها العلم بالجملة، ولا بد في كل مسألة منها من علم يخصها، فالعامي لا يجوز أن يتمكن من العلم بتفصيل أحكام (9) كل الحوادث التي حدثت وستحدث (10) من حيث يتمكن (11 (من (12) العلم بالاصول على طريق الجملة. وقد فرقنا بين هاتين المسألتين في مواضع من كتبنا، وهذا قدر كاف هيهنا. وإذا تقرر حسن الفتيا والاستفتاء، (13 (فالذي يجب أن يكون

- 1الف: - انما. * 2 - ب: الشبه. 3 - الف: عرضت. * 4 - ب: + و. 5 - ب: فهو متمكن. * 6 - ج: فتنته. 7 - ج: ينحصر. * 8 - الف: تكفى. 9 - ب: الادلة في، بجاى احكام. 10 - الف وج: + و. 11 - الف وج: يمكن. * 12 - الف: - من. 13 - ب :فالاستفتاء (*) .

عليه المفتي هو أن يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل، ويهتدي إلى حل كل شبهة تعترض (1) في شئ منها، ويكون أيضا عالما بطريقة (2) استخراج الاحكام من الكتاب والسنة، وعارفا من (3) اللغة والعربية (4) بما (5) يحتاج إليه في (6 (ذلك، حتى يكون متمكنا من أن يفتي في كل مسألة أو حادثة تعترض أو أكثر ذلك، ويكون مع هذه العلوم ورعا دينا صينا (7) عدلا متنزها حتى يحسن تقليده والسكون (8) إلى نصيحته وأمانته. وليس القياس عندنا في الشريعة مما تعبدنا (9) به، فيشترط أن يكون عالما بذلك وبوجوه الاجتهادات، كما يشترط أصحاب القياس في المفتي مثل ذلك. فإذا سئل عن مسألة أجاب عنها إن كان عالما بالجواب، وإن لم يكن عنده علم لا يحل له أن يفتي (10) المستفتي، بل

- 1الف وب: يعترض. * 2 - ب: بطريق. 3 - الف: في. * 4 - ج: القريبة. 5 - الف :مما. * 6 - ب: + مثل. 7 - هذه الكلمة في نسخة الف غير منقوطة فوقا وتحتا، وفي نسخة ب: صيتا. 8 - الف: يسكن، ج: السكوت. * 9 - ب: يعيدنا. 10 - ب: يغش (*) .

يصدقه عن حاله وأنه لا يعلم (1) بها، حتى يرجع إلى غيره فيها. وللعامي * طريق إلى معرفة صفة من يجب عليه أن يستفتيه، لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه، ورتبتهم في العلم والصيانة أيضا والديانة. وليس يطعن على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بأن يقول: كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه، لانا نعلم أعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وإن لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة، وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الآداب. ولا شبهة في أن هذه الصفات إذا كانت ليست عند المستفتي إلا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه (2) تعينا (3)، وإن كانت لجماعة هم متساوون كان مخيرا. وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أورع و (4) أدين، فقد اختلفوا: فمنهم من جعله مخيرا، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدم في العلم والدين، وهو أولى، لان الثقة هيهنا أقرب وأوكد، والاصول كلها (5) بذلك شاهدة .

- 1ب: لاعلم له، ج: - ان يفتى، تا اينجا. 2 - ب وج: + و. * 3 - ب: تعين. 4 - الف وج: أو. * 5 - الف: + الا . (*)

وكما يجب على المفتي أن يفتي بما يقطع عليه بعينه وأن يتوقف عما لا يعلمه، كذلك يجب عليه إن تساوى عنده أمران أن يفتي بالتخيير بينهما. وقد منع قوم عن (1) غير بصيرة من اعتدال الاحكام عند العالم، وقالوا. لابد من مزية وترجيح. وليس الامر على ما ظنوه، لانه لا مانع من تساوي (2) حكمين عند العالم (3) حتى لا يكون لاحدهما على الآخر مزية، وفي العقول شواهد لذلك لا تحصى: لان من طولب برد وديعة عنده (4) هو (5) مخير في دفعها بأي يد شاء، والفعلان واجبان عليه على التخيير، ولا مزية لاحدهما على صاحبه. وقد خير الله تعالى في كفارة اليمين بين ثلاث كل واحدة منهن واجبة على التخيير، من غير مزية لاحدها على الاخرى ولا ترجيح. ولا مانع من أن تنزل (6) حادثة (7) لا يوجد (8) في أدلة الكتاب والسنة المقطوع بها وإجماع

- 1ب: من. * 2 - الف: تساويين. 3 - الف: - حكمين عند العالم. * 4 - الف - :عنده. 5 - ب: فهو. * 6 - ج: تتنزل. 7 - ج: + و. * 8 - الف وب: توجد (*) .

أهل الحق فيها (1) حكم، فيكون العقل مسويا (2) فيها بين أمرين (3) لا مزية لاحدهما على الآخر، فيجبا (4) على جهة التخيير. وهذا كما أنه جائز متصور في مسائل الاجتهاد، فهو أيضا جائز متصور فيما ثبت (5) من الاحكام بالادلة القاطعة (6) على نحو المثال الذي ذكرناه، ومن أمثلته أن يختلف أهل الحق في حكم حادثة تنزل (7) على وجهين، وعند التأمل والبحث (8) لا يوجد في الادلة ما يرجح أحد الوجهين على صاحبه (9)، فيكون العالم مخيرا بينهما في نفسه وفيما يفتي به غيره. فإن قيل (10): فكيف قولكم (11) في العامي إذا أفتاه بعض علمائكم بأن الطلاق (12) الثلاث يقع منه واحدة وأفتاه عالم آخر بأنه لا يقع منه شئ، أو (13) أفتاه أحدهما بالعمل في المشهور على رؤية

- 1الف: فيما. * 2 - الف وج: مساويا. 3 - الف: الامرين. * 4 - الف: فيجبان، ج: فيجب. 5 - ب وج: يثبت. * 6 - ب: بادلة قاطعة. 7 - ب: ينزل، ج: تتنزل. * 8 - ب: - وعند التأمل والبحث. 9 - ب: - على صاحبه. * 10 - الف وب: قال. 11 - ب :قولك. * 12 - الف: - الطلاق. 13 - الف: و (*) .

الاهلة وأفتاه الآخر بالعدد ؟ قلنا: الاولى أن يكون هذا المستفتي مخيرا بين الامرين، لانه لا طريق له إلى العلم بالحق منهما، وليس تجويزه أن يكون أحد المذهبين خطاء والآخر صوابا يقتضي قبح القبول من المفتي، لانه غير ممتنع (1) أن يكون ذلك خطاء من المفتي وصوابا من المستفتي، لان (2) المفتي له طريق إلى (3) العلم بصفة الفعل في حسن أو قبح، والمستفتي لا يتمكن من ذلك، وليس تجويز المستفتي أن يكون المفتي مخطئا فيما أفتاه به لدخول (4) شبهة (5) علية بأكثر من تجويزه (6) أن يفتيه بالخطأ متعمدا، وإذا (7) كان تجويزه (8) لذلك (9) لا يمتنع من وجوب قبوله منه فكذلك الاول .

- 1الف: + غير. * 2 - الف: لانه. 3 - الف: - إلى. * 4 - الف: بدخول، ب :لدخوله. 5 - ب: بشبهة. * 6 - ب: + و. 7 - ب: فإذا. * 8 - ج: - ان يفتيه، تا اينجا. 9 - الف وج: كذلك (*) .

باب الكلام في الحظر والاباحة اعلم أن حد المباح يتضمن إثباتا ونفيا وتعلقا بالغير: فالاثبات (1) هو حسنه، والنفي هو أن (2) لامدح فيه ولاذم ولا ضرر، والتعليق هو أن (2) يعلم المكلف أو (3) يدل على ذلك من حاله (4). و (5 (بمجموع (6) ما ذكرناه ينفصل من وجوه الافعال الباقية، لانه بكونه (7) حسنا ينفصل من (8) القبيح، ومما ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولاذم ينفصل من الندب والواجب، وبالتعلق (9) ينفصل من الحسن الذي يقع من الله تعالى (10) ولا صفة له زائدة على حسنه، كاستيفاء العقاب، لانه تعالى لا يجوز أن يعلم ولا يدل، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها .

- 1ب: + و. * 2 - الف: - ان. 3 - ب: و. * 4 - ب: حالة. 5 - ب وج: و. * 6 - ب: لمجموع. 7 - الف: يكون. * 8 - الف: عن. 9 - ج: بالتعقل. * 10 - ب وج - :تعالى (*) .

وإن (1) أسقطت في هذا الحد عند ذكر النفي الضرر والذم، واقتصرت على نفي المدح، كفى، فإنه بنفي المدح يبين (2) من الندب والواجب، ولا يحتاج إلى أن يبين (2) منهما (3) أيضا بنفي الضرر والذم. وهو وإن بان (4) بنفي الضرر عنه والذم من القبيح (5)، فيكفيه (6) في إبانته منه (7) كونه حسنا. ووجدت بعض من يشار (8) إليه في أصول الفقه ينفي (9) الضرر والمدح والذم في فعل المباح وألا يفعل، ويعتبر ذلك في الامرين. وهذا غير صحيح، لانه يقتضي أن استيفاء العقاب في (10) الآخرة ليس له صفة المباح وإن (11) لم يطلق عليه الاسم، ويقتضي أيضا أن يكون استيفاء أحدنا للدين (12) * غير مباح، لان العقاب والدين من ما يستحق المدح بأن لا يستوفيا .

- 1ب: فان. * 2 - ج: يبين بتشديد عين الفعل. 3 - الف: منها. * 4 - الف: ان ياتي، بجاى وان بان. 5 - الف: القبح. * 6 - ب: في كيفية، بجاى فيكفيه. 7 - الف: - منه. * 8 - الف: اشار. 9 - الف وج: بنفى. * 10 - ب: و، بجاى في. 11 - ب: فان. * 12 - ب: الدين (*) .

فإن قال من راعى ما ذكرناه في الفعل وأن (1) لا يفعل: ليس (2) في أن لا يستوفى العقاب والدين مدح على كل حال، وإنما المدح في إسقاط ذلك، وقد لا يستوفى ولا يسقط، فلا يمدح. قلنا: يجب إذا نفيت المدح نفيا مطلقا في (3) أن لا يفعل (4) أن يعم (5) أحوال ألا يفعل كلها (6)، كما عم هذا النفي أحوال الفعل كلها، وإذا (7) كان في بعض الاحوال المدح ثابتا بطل الحد، ومن لم (8 (يستوف (9) العقاب أو (10) الدين إنظارا (11) و (12) إمهالا وإن لم يسقط ذلك يستحق المدح لا محالة، وإن كان ذلك دون المدح على الاسقاط، ولهذا مدح تعالى بأنه حليم من حيث (13) لا يعاجل بالعقاب وإن لم يسقطه. فإذا قيل: قد لا (14 (يعاجل بالعقاب ولا يستو في الدين من

- 1ب: - ان. * 2 - الف: - ليس. 3 - الف: - في. * 4 - الف: يقول. 5 - ب :يعلم. * 6 - الف: - كلها. 7 - ب: فإذا. * 8 - الف: - لم. 9 - الف: يستوفى - 10 * .الف: و. 11 - الف: الضار. * 12 - الف وج: أو. 13 - ب: + ان. * 14 - الف - :لا (*) .

لا يستحق المدح إذا لم يقصد بذلك الاحسان ووجه النعمة به. قلنا: وقد (1 (يسقط العقاب والدين أيضا من لا يستحق المدح إذا لم يقصد الاحسان، ويكفي في انتقاض الحد أن نجد (2) المدح حاصلا في حال من أحوال (3) أن لا يفعل. وأما حد المحظور (4)، فهو القبيح الذي قد أعلم (5) المكلف أو دل على ذلك من حاله، لانه بما ذكرناه يبين (6) من كل ما يخالفه. وقد اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على أحد فيه: فمنهم من ذهب إلى أن (7) ذلك على الحظر(8) ، ومنهم من ذهب إلى أنه مباح، ومنهم من وقف بين الامرين. واختلف من ذهب (9) إلى الحظر (8) فبعضهم (10) ذهب (11) إلى أن ما لا يقوم البدن إلا به (12 (ولا يتم العيش إلا معه على الاباحة .

- 1الف: - قد. * 2 - ب: يحد. 3 - ب: الاحوال. * 4 - الف: المحضور. 5 - ب :علم. * 6 - ج: يبين، بتشديد عين الفعل. 7 - الف وب: - ان. * 8 - الف: الحضر - 9 .ج: - ذهب. * 10 - الف: - قبعضهم. 11 - الف: فذهب. * 12 - ج: - الا به (*) .

وما عداه على الحظر (1)، وفيهم (2) من سوى بين الكل في الحظر (1)، وقال آخرون بالوقف (3)، وجوزوا كل واحد من الامرين: يعني الحظر (1) والاباحة. ولا خلاف بين هذه الفرقة وبين من (4) قطع على الحظر (1) في وجوب الكف عن (5 (الاقدام، إلا أنهم اختلفوا في التعليل: فمن قال بالحظر (1) كف لانه اعتقد أنه مقدم على قبيح (7) مقطوع عليه، ومن يقول بالوقف إنما كف لانه لا يأمن من كونه مقدما على محظور (8) قبيح. والصحيح (9) قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنه في العقل (10) على الاباحة. والذي يدل على صحته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من

- 1الف: الحضر. * 2 - ب: - وفيهم. 3 - ج: بالتوقف. * 4 - الف: - من. 5 - الف: على. * 6 - الف: - لانه 7 - الف: القبيح. * 8 - الف: محضور. 9 - الف - :والصحيح. * 10 - الف: - في العقل (*) .

مضرة عاجلة أو آجلة له صفة المباح وأنه (1) يحسن الاقدام عليه كالعلم بأن ما فيه ضرر خالص عن كل منفعة قبيح محظور (2) الاقدام عليه، والعلم بما ذكرناه (3) ضروري كالعلم بقبح ما له صفة الظلم وحسن ماله صفة الاحسان والانعام. فإذا قيل: كيف تدعون علم (4) الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب إلى الحظر (5) ؟ .! قلنا: لم يخالفوا في الموضع الذي ذكرناه (6). وإنما اعتقدوا أن في الاقدام على ما ذكرناه مضرة، فلم يخلص لهم العلم بالصفة التي يتبعها (7) العلم بالاباحة، وكذلك من توقف لم يخلص له هذا العلم، لانه يعتقد أنه لا يأمن المضرة في الفعل. ويبين ما ذكرناه أنه لا بد في كل نوع من (8) أحكام (9 (الافعال من أصل ضروري في العقل، ألا ترى أن ماله صفة الظلم لا بد من قبحه في العقل (10)، وما (11) له صفة الانصاف وشكر

- 1الف: فانه. * 2 - الف: محضور. 3 - الف: ذكرنا. * 4 - الف: - علم. 5 - الف: الحضر. * 6 - ج: ذكرنا. 7 - ج: تتبعها. * 8 - ج: - من. 9 - ب: - احكام - 10 * .ب: - الا ترى، تا اينجا. 11 - ج: - ما (*) .

النعمة لا بد من وجوبه، وكذلك لا بد من أن يكون في العقل أصل (1) لاباحة (2)ماله صفة مخصوصة من الافعال، ولا شئ يمكن ذكره في ذلك إلا ما أشرنا إليه من المنفعة الخالصة (3). ولم يبق إلا أن يقولوا: دلوا على أنه لا مضرة فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف. قلنا: المضرة على ضربين: عاجلة وآجلة، فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن لها، وللعلم أدلة وطرق، وللظن أيضا (4) أمارات وطرق، فإذا فقد كل وجوه العلم و (5) الظن، قطع على انتفاء المضرة العاجلة. ولولا (6) صحة هذه الطريقة لم يعلم انتفاء المضرة عن تصرفنا وتجاراتنا وكثير من أفعالنا. وتجويز المضرة في الفعل من غير أمارة عليه يلحق بظن أصحاب السوداء. وأما المضرة الآجلة، فهي العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب أن يرد به لو كان ثابتا، لان الله تعالى لا بد أن يعلمنا ما علينا من المضار الآجلة التي هي العقاب

- 1ج: اصلا. * 2 - ب: الاباحة. 3 - ج: الخالية. * 4 - ب: - ايضا. 5 - ب وج :أو. * 6 - ج: - لا (*) .

الذي يقتضيه قبح الفعل، وإذا فقدنا هذا الاعلام (1)، قطعنا على انتفاء المضرة الآجلة أيضا. فإن قيل: أنتم ممن يعتبر في كون الفعل حسنا انتفاء وجوه (2) القبح

عنه (3)، فمن أين لكم انتفاء وجوه القبح عن تصرفكم ؟ ! قلنا: وجوه (2) القبح معلومة، فإذا لم يكن الفعل كذبا، ولا ظلما، ولا إرادة لقبيح، ولا تكليفا لما لا يطاق، إلى غير ذلك من وجوه القبح، وعلم أنه ليس بمفسدة، لفقد إعلام الله تعالى له بذلك ودلالته عليه، علم انتفاء جميع وجوه القبح. على أن هذا الضرب من التشكيك قائم في الاحسان وشكر النعم (4)، و (5 (إذا كان لنا طريق إلى العلم بانتفاء وجوه القبح عن (6) ذلك فهو الطريق (7) إلى غيره (8 .(دليل آخر: ومما يدل على أصل المسألة أن قد علمنا حسن التنفس (9) في الهواء، ولابد * لحسن ذلك من علة .

- 1الف: العلم. * 2 - ج: وجود. 3 - ج: منه. * 4 - الف: المنعم. 5 - ج: - و - 6 * .ج: من. 7 - الف: طريق. * 8 - ج: غير ذلك. 9 - ب: التنفيس (*) .

ولا يجوز أن يكون علته الحاجة (1) إليه، لان ذلك يقتضي (2) حسن كل شئ يحتاج إليه، وليس (3) هذا قولا لاحد. فإن قيل: يحسن للحاجة وانتفاء وجوه القبح، فذلك (4) يعود إلى ما قلناه. ولا يجوز أن يحسن ذلك لدفع مضرة. من حيث كان الحي منا يستضر متى لم يتنفس، لان هذه المضرة لا تخلو (5) من أمرين :أحدهما أن يصح استمرار كون الحي منا حيا مع هذه المضرة، والآخر أن يكون استمرارها لا يصح (6) مع هذه المضرة: فإن كان الاول (7)، فما فعل لدفع مضرة (8) قد يفعل للنفع، وكل فعل حسن لاحدهما فإنه يحسن للآخر. على أنه قد يحسن التنفس في الهواء الزائد على ما (9) تندفع به المضرة وما دافع حسن ذلك إلا كدافع (10) حسن أصل التنفس. وإن كان الامر على الوجه الثاني، فقد كان يجب أن لا يتنفس إلا عند الضرورة، ومعلوم خلافه. على أن من اعتل بذلك أفسد على نفسه الاعتلال

- 1ج: حاجته. * 2 - ج: + كل. 3 - ج: - ليس. * 4 - الف: كذلك. 5 - ج: يخلو - 6 * .ب: تصح. 7 - الف: - الاول. * 8 - ب: + و. 9 - الف: - ما. * 10 - ج :الدافع (*) .

بقبح التصرف في الملك، لانه بالتنفس (1) قد تصرف في ملك غيره من الهواء وآلات نفسه بغير إذن المالك. وبعد، فإذا جاز التصرف في التنفس لتبقى الحيوة ولا تتلف (2) وهي ملك الله تعالى، جاز أن يكف (3) عن التنفس (1) ليبقى سكون الهواء وسكون آلات التنفس (4) ولا يتلف ذلك وهو ملك له تعالى، فما أحد الامرين إلا كالآخر. طريقة أخرى: ومما (5) استدل به (6) على ذلك أن الله تعالى خلق الاجسام مختصة بالطعوم (7) والاراييح، ولا بد من أن يكون له في ذلك غرض، لان العبث لا يقع منه لقبحه، ولا وجه لحسن (8) ذلك له إلا خلقها لينتفع بها العباد. ولا يجوز أن يخلقها على وجه النفع (9) إلا مع (10) أنها على الاباحة، والحظر ناقض (11) لهذا الغرض، وقد علم أن النفع لا يجوز عليه تعالى، فلا يمكن

- 1ب: بالتنفيس. * 2 - الف وج: يتلف. 3 - ج: يكون. * 4 - ب وج: النفس. 5 - ب: ومما. * 6 - ب: بها. 7 - ج: بالطعام. * 8 - ب: يحسن، ج: بحسن. 9 - الف - :النفع. * 10 - ج: من. 11 - ب: ناقص (*) .

القول بأنه خلقها لنفعه، ولا يجوز أن يكون خلقها لمضرة الغير، لان الضرر إذا كان غير مستحق ولا نفع (1) ولا دفع ضرر فيه فهو (2) ظلم، والظلم قبيح لا يقع منه

(3) تعالى، وإن كان مستحقا فالكلام (4) في أول ما خلق ولا عاصي (5 (هناك يستحق العقاب، ولا يجوز أن يكون ذلك (6) للنفع (7) الذي يجري مجرى العوض (8) لان ذلك يقتضي تقدم التكليف (9)، ولا يجوز أن يكون (10) للنفع (7) الذي هو دفع الضرر، لانه تعالى قادر على دفع المضار من دونه. ولان (11) الكلام على أول ما يخلق. ولا يجوز أن يكون النفع فيه هو التكليف، لانه قد يحسن ذلك بلا تكليف. ولان ما يتعلق بالتكليف قد يتم من دون خلق الطعوم والاراييح. فلم يبق بعد ذلك إلا أنه (12) مخلوق لانتفاع الخلق، ولا يكون كذلك إلا ولهم أن ينتفعوا

- 1الف: - ولا نفع. * 2 - ج: وهو. 3 - ج: + إلى. * 4 - ب: والكلام. 5 - ب :عاص. * 6 - ب: - ذلك. 7 - ج: لنفع. * 8 - ج: الغرض. 9 - الف: - لان ذلك يقتضى تقدم التكليف. 10 - الف: يكون. * 11 - ج: ان. 12 - الف: - انه (*) .

---

[816]

به، لان من أعد طعاما ليؤكل متى قيل فيه: إنه قد حرم أكله كان ذلك نقضا .(1)وخلقه ذلك لانتفاع الخلق لا يقتضي أنه تعالى أراد منهم (2) الانتفاع(3) ، فيكون مريدا للمباحات، بل المعنى أنه تعالى (4) أراد إحداثه لوجه الانتفاع، فالارادة متعلقة بما خلقه من الاجسام والاعراض، دون فعل العبد، لانه (5) يجوز أن يخلقه لهذا الوجه، ويخرج العبد من أن ينتفع بسوء (6 (اختياره، ولا يخرج هو تعالى من أن يكون خلق لهذا الغرض. ويمكن أن يعترض (7 (هذه (8) الطريقة بأن يقال: إنه (9) خلق هذه الطعوم وما أشبهها للنفع الذي هو وجوب تجنب الانتفاع بها عاجلا، ليستحق (10) الثواب بذلك، والمنافع الآجلة الدائمة. فإذا قيل: هذا تكليف، و (11) قد يحسن خلق هذه المعاني

- 1الف وب: نقصا. * 2 - الف: فيهم. 3 - الف: + والارادة. * 4 - ب: - انه تعالى. 5 - ب: + لا. * 6 - ج: نسبوا. 7 - الف: تعرض. * 8 - ب: من، بجاى هذه - 9 .ب: ان. * 10 - ب وج: يستحق. 11 - ج: - و (*) .

---

[817]

في الاجسام من غير تكليف. قلنا: لا نسلم لكم أن خلق ذلك يحسن (1) من دون تكليف مكلف بالعرض (2) بإيجاب تجنب ذلك للمنافع العظيمة الدائمة، فمن ادعى حسنه من دون تكليف، فعليه الدلالة، ولن (3) يجدها (4). وإذا قيل: إن المنفعة التي أشرتم إليها آجلة غير عاجلة (5)، وهي منفعة على سبيل المجاز. قلنا: هذا غلط فاحش، لان المنفعة الدائمة العظيمة وإن تأخرت فهي أعظم وأنفع من العاجلة المنقطعة. ومن هذا الذي يجترى على أن يقول: إن الطاعات والعبادات الشاقة ليست بمنافع لنا على الحقيقة ؟ !. ومتى قيل: لو كان الامر على ما ذكرتم وقدرتم، لوجب أن يدل تعالى على حظر ذلك، وإذا فقدت دلالة الحظر، بطل هذا الوجه. وذلك أن لهم (6) أن يقولوا: في العقل حظر ذلك، لانه محظور

- 1ب: - يحسن. * 2 - ب: المكلف ما يعرض. 3 - ب: لم، ج: ان. 4 - ج: تجدها. 5 - ب: موجلة. * 6 - ب: - ان لهم (*) .

---

[818]

أن يتصرف أحد في غير ملكه بلا إذن المالك. وما (1) لا يزال (2) يقولون :إنه لو خلق الالوان (3) والطعوم والاراييح ليستدل بها على حدوث الجسم والتوصل إلى

معرفته تعالى لكان خلق الالوان (3) يغني عن ذلك ولا يحوج إلى سواه، باطل، (4) لان الادلة قد تترادف وتتوالى، و (5) إن أغنى (6) بعضها عن بعض، ولا يكون نصب الدليل (7) الثاني عبثا، لان الاول أغنى عنه. ومتى قيل: لا يمكن أن يعلم (8) الاراييح والطعوم في الاجسام فيستدل بها على خالقها تعالى إلا بأن يدركها * وينتفع (9) بها، وهذا يرد الامر (10) إلى (11) أنها خلقت للانتفاع. وذلك أنه غير ممتنع (12) أن يدركها فلا ينتفع بها، إما لخلونا (13) من شهوة (14 (لها ونفار عنها (15)، أو لارتفاع الشهوة

- 1ج: - ما. * 2 - ب وج: يزالون. 3 - ج: الاكوان. * 4 - ب: + و. 5 - الف - :و. * 6 - ج: غنى. 7 - النصب لدليل. * 8 - ب: تعلم. 9 - ج: ينفع. * 10 - الف - :الامر. 11 - الف: + الاول. * 12 - ب: + في. 13 - ب: بخلقنا، ج: بخلونا - 14 * .ج: شهو. * 15 - ب: تفارعها (*) .

ووجود النفار. طريقة أخرى: وقد استدل أيضا على ذلك بأن كل شئ يمكن الانتفاع به من وجهين فخلقه تعالى لينتفع به من أحد الوجهين يقتضي كونه عبثا من حيث خلقه على الوجه الآخر، وجرى خلقه له على الوجهين وهو (1) لا يريد أن ينتفع به منهما مجرى خلقه لشيئين يصح الانتفاع بهما وغرضه الانتفاع (2 (بأحدهما في أن خلقه للآخر عبث. وليس يجري ذلك مجرى ما لم يخلقه، مما كان يصح أن يخلقه فينتفع (3) به، لان ما لم يخلق معدوم، والعبث من صفات الموجود. وليس القديم تعالى ممن يصل بفعل (4) إلى آخر، أو بوجه (5) إلى وجه، كأحدنا الذي يصح أن يفعل فعلين، والغرض في أحدهما، لانه (6) عزوجل يتعالى عن (7) ذلك. وقد علمنا أن كون الجسم ذاطعم وذا رائحة وذا الوان في كونه دلالة على إثبات الصانع يجري مجرى أفعال متغايرة (8(،

- 1ج: - هو. * 2 - ج: الايقاع. 3 - ب: فيستنفع. * 4 - ب: يفعل الفعل. 5 - ب :يوجه. * 6 - ب: احديهما انه. 7 - ج: من. * 8 - ج: متغيرة (*) .

فلا يجوز منه تعالى أن يجعله كذلك إلا وهو يريد الانتفاع بالكل (1) على سائر الوجوه. وهذه الطريقة يمكن أيضا إعتراضها بالمعنى المتقدم (2): فيقال لهم: خلق الطعوم والاراييح يمكن الاستدلال بها على الصانع تعالى - كما ذكرتم، وقد أراد تعالى ذلك من المكلفين ويمكن أيضا أن ينتفع بها على وجه الادراك لها والالتذاذ بها، و (3) على وجه آخر، وهو وجوب تجنب هذا الانتفاع، ليستحق بذلك الثواب العظيم، وإرادة هذين الوجهين متعذرة (4)، لتنافيهما، فلم يبق إلا أنه يجب أن يكون مريدا لاحدهما، فمن أين قلتم: إنه أراد الانتفاع والالتذاذ دون أن يكون أراد أن يتجنب (5) لاستحقاق (6) الثواب ؟ !. فإذا قلتم (7) لو أراد التجنب، لدل عليه. أمكن أن يقال لكم (8): قد دل عليه بما في العقل من حظر

- 1ب: به لكل، ج، في الكل. * 2 - ج: متقدم. 3 - الف: - و. * 4 - ج: متعذر. 5 - ب وج: التجنب، بجاى ان يتجنب. 6 - ج: لاجل استحقاق. * 7 - ب: فان قالوا، ج - :قلتم. 8 - ب: لهم (*) .

التصرف في الملك إلا بإذن المالك. على أن ذلك ينعكس عليكم، فيقال لكم: و (1)لو أراد إباحة الانتفاع، لدل على ذلك. وقد استدل من قال بالحظر على صحة مذهبه بأن المخلوقات كلها ملك الله تعالى ولا يجوز في العقول أن يتصرف في ملك المالك إلا بإذنه وإباحته، فإذا فقدنا الاذن والاباحة، قطعنا على الحظر (2 .(وهذه الطريقة عليها يعولون (3)، وبها يصولون. ولنا عنها جوابان: أحدهما (4 (أن الدليل العقلي الذي ذكرناه (5) أقوى في الدلالة على الاذن والاباحة من السمع، فإذا حسن التصرف بالاذن السمعى، فهو بأن يحسن بالدليل العقلي أولى .يوضح ما ذكرناه (6) أن أحدنا لو وضع الماء على الطريق على وجه مخصوص قد جرت العادة بأنه للاباحة، لكان ذلك أقوى في الاباحة من الاذن بالقول. وكذلك لو أحضر الطعام وأقعد (7) الضيف على

- 1ب: - و. * 2 - الف: الحضر. 3 - ج: يقولون. * 4 - ب: احديهما. 5 - ب :ذكرنا. * 6 - الف: ذكرنا. 7 - ج: انعقد (*) .

المائدة، لكان ذلك أقوى من إذنه بالقول. ولو أشار إلى تناول الشئ، لكان كالاذن بالقول. ومما يمكن أن يذكر هيهنا أن ما يملكه أحدنا لا بد من كونه رزقا له ونفعا، ولو ملكنا (1) ما ليس هذه حاله، لحسن من غيرنا (2) تناوله من دون (3) إذننا، وما يملكه تعالى هذه حاله، فمن أين أن التصرف فيه (4) لا يجوز إلا بإذنه ؟ !. وبعد، فإن معنى قولنا فيما خلقه الله تعالى -: (إنه ملكه) أنه يقدر على التصرف فيه بالافناء وغيره، وليس هذا هو المراد فينا، بل المراد أنه يتصرف (5) فيه بوجوه المنافع، ولذلك (6) قيل فيما فات الانتفاع به كالميتة وغيرها: إنه (7) ليس بملك، وقد علمنا أن في تصرفنا في منافع الغير تفويتا لنفعه، فيجب كونه ظلما إلا أن يعلم بإذنه أن هناك نفعا هو أجدى علينا، ولا يتأتى (8) ذلك فيما يملكه تعالى .

- 1ج: مكنا. * 2 - ج: غير. 3 - الف: غير. * 4 - ب: - فيه. 5 - ب: نتصرف. * 6 - ج: كذلك. 7 - الف: - انه. * 8 - ج: تتنافى (*) .

فإن قيل: قد يحسن (1) منا منع (2) البهيمة من النفع لما (3) لم تكن مالكة (4)، ويقبح ذلك في الملك، وليست العلة إلا الملك (5) وفقد الاذن. قلنا: النفع إذا حصل له مع البهيمة اختصاص يجري (6) مجرى حيازة الملك لم يكن لنا منعها منه، لما فيه من الاضرار بها. فأما الجواب الثاني، فإن العلة في قبح التصرف في ملك غيرنا ليست ما ذكروه، بل هي أنه تصرف فيما يضره من ملكه بغير إذنه، وهذا غير موجود في ملكه تعالى. والذي يدل على أن العلة ما ذكرناه أنه قد يحسن من أحدنا أن يستظل بظل حائط غيره بغير إذنه، وأن ينظر في مرآته المنصوبة بغير أمره، وكل ذلك تصرف في ملك الغير (7) بلا إذنه، وإنما حسن من حيث إنتفاء الضرر عنه (8) ويوضح ما ذكرناه أن من أباح طعامه لغيره فالمتناول (9) منه ملك لصاحبه، والاذن لم يؤثر

- 1ب: تحسن. * 2 - الف وب: منافع. 3 - ب وج: ما. * 4 - الف وب: يكن مالكه. 5 - ب: بالملك. * 6 - الف: تجرى. 7 - الف: غيره. * 8 - الف: - عنه. 9 - الف :فالتناول،: ب: بالتناول (*) .

في انتقاله عنه، وإنما حسن التصرف لزوال المضرة، ألا ترى أن (1) المأذون له لو علم أن الضرر مع الاذن ثابت لم يحل (2) له التناول ؟ !. واعلم أن الاملاك (3) لها أصل في العقل، وليست بموقوفة على السمع، لان من حاز (4) شيئا وثبتت (5) يده عليه فقد ملكه، ولم تجز لغيره أن يتصرف فيه إلا بإذنه، وقد يحسن - مع هذا * الاختصاص وثبوت اليد - التصرف من غير إذن، وذلك (6) مثل أن يتوجه للمتصرف على صاحب اليد حق مخصوص، مثل أن يغصبه درهما وفي ملكه مان يسد مسده من كل وجه، فإن له أن يتناول بغير إذنه من ملكه ذلك المثل، ويجري المثل في هذا الباب مجرى العين في (7) جواز التناول (8)، ألا ترى أنه يلزمه دفع المثل عند تعذر العين ؟ !، فكذلك يحل له تناول المثل من حيث صار حقا من حقوقه. فإن قيل: ما كيفية الاستحقاق العقلي ؟ .

- 1ب: المضرة، تا اينجا پاك شده. * 2 - ج: يخل. 3 - الف: - لم يؤثر، تا اينجا. 4 - هذا هو الصحيح، لكن في النسخ كلها (جاز) بالجيم. 5 - ج: تثبت. * 6 - الف: + ان يتوجه. 7 - الف: و، بجاى في. * 8 - ج: التأول (*) .

قلنا: هو على ضربين: أحدهما (1) استحقاق عين، والآخر استحقاق بدل فأما استحقاق العين، فكالغصب للشئ المعين. وأما استحقاق البدل، فمثاله أن يفوت رد المغصوب بعينه، فيلزم بدله. فإن كان له بدل (2) يسد (3) مسده في الاغراض المقصودة، تعلق وجوب الرد بالبدل، وجرى (4) مجرى العين. فإن (5) لم (6) يوجد له بدل هذه صفته (7)، فلا بد فيه من مراضاة ومصالحة وما يجري (8) مجراهما .واعلم أن وجوه الاستحقاق (9) العقلية لا تخرج (10) على طريقة الجملة عن (11 (وجهين: أحدهما (1) الاتلاف و (12) الافتيات، والآخر العقود والمعاوضات (13 .(ويدخل في العقود الوديعة، كما يدخل في الاتلاف ضروب التعدي، وفي الافتيات الغصب (14) الذي يبقى

- 1ب: احديهما. * 2 - الف: - له بدل. 3 - الف: سد. * 4 - ج: مجرى. 5 - ب :بان. * 6 - ب: - لم. 7 - الف: صفة. * 8 - الف: جرى. 9 - ج: + و. * 10 - ج :يخرج. 11 - الف: على. * 12 - الف: - و. * 13 - الف وج: المعاوضة. * 14 - الف - :الغصب (*) .

معه العين ويفتات (1) على مالكها بتناولها ومنعه منها. وقد يستحق على ما تقدم العين مرة (2) والبدل أخرى. فأما المواريث والغنائم، فلا شبهة في أنها أسباب شرعية خارجة عن العقل. وكذلك النفقات والهبات العقلية (3) وإن كانت شروطها شرعية. والاستحقاق في العقل (4) له (5) وجهان: أحدهما في العين، والآخر في الذمة. والثابت في الاعيان ينقسم إلى قسمين: أحدهما أن يثبت معينا كالمغصوب (6) والاعيان باقية، والآخر بالصفة، وهو وجود المثل الذي تقدم (7 (ذكره. وأما ما يثبت في الذمة، فهو وجوب الحق مع انتفاء تعلقه بالعين، لان من عليه دين إذا كان واجدا للمال في غير بلده يعلم أن الحق ثابت عليه. وكذلك المفلس الذي يرجى (8) أن يجد المال،

- 1ج: يفات. * 2 - الف: - مرة. 3 - ب: عقلية. * 4 - ج: - وكذلك، تا اينجا. 5 - ب: - له. * 6 - ج: كالغصوب. 7 - الف: - تقدم. * 8 - الف: غير مقروء (*) .

فالاستحقاق ثابت هيهنا (1) وإن لم يكن في عين مخصوصة. باب في النافي والمستصحب للحال هل عليهما دليل أم لا اعلم أن قوما غفلوا فذهبوا إلى أن النافي لا دليل عليه، كما أنه لا بينة على المنكر، ولا دليل على من نفى نبوة (2) مدعي (3) النبوة، وكما لا دليل على من نفى كونه عالما بشئ. وفيهم من ذهب إلى أن نافي الاحكام العقلية عليه الدليل (4)، وليس ذلك على نافي الاحكام الشرعية. والصحيح أن على (5) كل ناف (6) لحكم (7) عقلي أو شرعي (8) الدليل .والذي يدل على ذلك أن النافي مخبر عن اعتقاده ومذهبه بانتفاء (9) الحكم، فلا بد إذا لم يكن ذلك (10) ضروريا من أن يبين (11 (

- 1ج: هنا، الف: غير مقروء. * 2 - ب: - نبوة. 3 - ج: مدع. * 4 - الف: دليل - 5 .ب: - على. * 6 - الف: نافى. 7 - ج: بحكم. * 8 - ب: + عليه. 9 - ب وج: في انتفاء. * 10 - ب: - ذلك. 11 - الف: يتبين (*) .

وجهه وطريقه، ومن أي وجه وجب اعتقاده ؟ وجرى النفي في المذهب والاعتقاد مجرى الاثبات في وجوب إقامة الدليل على كل واحد منهما. وإنما لزم في (1 (الاثبات (2) الدليل لانه مذهب واعتقاد يجب بيان وجهه (3)، لا لانه إثبات، فالنفي مشارك له في هذا الحكم. واعلم أن الطرق التي (4) تثبت (5) منها العلوم سواء كانت ضرورية أو استدلالية يدخل فيها طريقة النفي، كالادراك لما كان طريقا للعلم الضروري صار بعينه طريقا لنفي الدرك، وكذلك الاخبار لما كانت طريقا (6) إلى العلم بالبلدان (7) وما أشبهها، صار نفيها (8 (طريقا إلى نفي بلدة زائدة وحادثة زائدة على ما عرفناه، ولهذا انتفى (9) الصفات عن الذوات بانتفاء أحكامها، وتنفى (10) النبوة عن مدعيها لانتفاء العلم المعجز (11(، وينفي وجوب صوم شهر زائد

- 1ب: - الاثبات، تا اينجا. * 2 - ب: اثبات. 3 - ب: - وجهه. * 4 - الف - :التى. 5 - الف: يثبت. * 6 - ب: - لنفى، تا اينجا. 7 - ج: ببلدان. * 8 - ب :بعينها. 9 - ب: ينفى. 10 - هذا هو الظاهر من الاصل، لكن المركز الاول من الكلمة في نسخة الالف بلا نقطة، والمرسوم مكانها في نسخة ب: تبقى، وفي ج :ينفى. * 11 - بالمعجز (*) .

على شهر الصيام، وصلوة زائدة على الخمس، لانتفاء دلالة التعبد بذلك. ولعل ذلك إنما أشكل من حيث عولنا في الاستدلال على النفي، فظن أن ذلك ليس بدلالة، وقد يكون الدلالة نفيا وإثباتا. وليس نفي العلم بالحكم يجري مجرى نفي الحكم، لان نفي العلم يقتضي الشك والتوقف، ولا دليل على الشاك، لانه خال من الاعتقادات والمذاهب، والنافي ذاهب إلى شئ بعينه اعتقده، فعليه إقامة الدليل .فأما ما تعلقوا به من أنه لا بينة على المنكر، فذلك طريقة الشرع دون العقل، وكلامنا فيما يقتضيه العقل (1). ولو كان لا بينة عليه، لما احتاج إلى اليمين، لانها تجري في براءة ساحته وقطع خصومته مجرى البينة. على أن كون الشئ في يد المنكر يجري مجرى البينة. لانه لو لم يكن في يده لجرى مجرى المدعي الآخر في الحاجة إلى بينة، وأما (2) استصحاب الحال، فعند التحقيق * لا يرجع المتعلق

- 1الف: - العقل. * 2 - الف: فاما (*) .

بها إلا إلى أنه أثبت حكما بغير دليل، لانهم يقولون: إن الرائي (1) للماء في الصلوه قد ثبت قبل رؤيته له بالاجماع وجوب مضيه في الصلوة، فيجب أن يكون على هذه الحال مع رؤية الماء، وهذا جمع بين الحالين (2) في حكم من غير دلالة جامعة، لان الحالين مختلفان (3)، من حيث كان غير واجد للماء في إحديهما وواجدا له في الاخرى، فكيف يسوى بين الحالتين من غير دلالة ؟ !. وإذا كنا أثبتنا الحكم في الحال الاول (4) بدليل، فالواجب أن ينظر، فإن كان ذلك الدليل في تناول الحالين، سوينا بينهما فيه، وليس هيهنا استصحاب حال. وإن كان تناول الدليل إنما هو للحال الاولى فقط، فالحال الثانية عارية من دليل، ولا يجوز إثبات مثل الحكم لها من غير دليل، وجرت هذه الحال مع الخلو من دلالة مجرى الاولى لو خلت من دلالة، فإذا لم يجز إثبات الحكم الاول (4) إلا بدليل، فكذلك الثانية، وجرت الحالان مجرى

- 1هذا هو الصحيح، لكن في نسختي الالف وج: الراى، ونسخة ب سقطت عنها هيهنا من قلم الكاتب صفحات. 2 - الف: حالين. * 3 - ج: الحالتين مختلفتان. 4 - ج :الاولى (*) .

مسألتين في أنه لا بد من دليل يجمعهما، أو (1) اختصاص كل مسألة بدلالة . فإن قالوا: ثبوت الحكم في الحال الاول (2) يقتضي استمراره إلا بمنع (3)، لان ذلك لو لم يجب لم يعلم استمرار الاحكام في موضع من المواضع. وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك، كما لا تمنع (4) حركة الفلك وما جرى مجراها (5) من الحوادث، فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع. قلنا: لا بد من اعتبار الدليل الدال (6 (على ثبوت الحكم في الحالة الاولى، وكيفية إثباته، وهل أثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار ؟، وهل تعلق بشرط مراعى أو لم يتعلق ؟، وقد علمنا أن الحكم الثابت في الحال الاول (2) إنما يثبت بشرط فقد الماء، والماء في الحال الثانية موجود، واتفقت الامة على ثبوته (7) في الاول (8)، واختلفت في الثانية، فالحالتان (9) مختلفتان،

- 1الف: و. * 2 - ج: الاولى. 3 - ج: المنع. * 4 - الف: يمنع. 5 - ج: مجراه - 6 * .الف: - الدال. 7 - هذا هو الظاهر، لكن قد ذكرنا ان نسخة ب سقطت منها هذه الصفحات، ونسخة ج سقطت منها هذه العبارة خاصة، وفي نسخة الالف: نبوته، مكان على ثبوته. 8 - ج: - انما يثبت، تا اينجا. * 9 - الف: فالحالان (*) .

ولا بد من دلالة على كل واحدة منها. وقد ثبت في العقول أن من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه أنه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه (1) في الدار إلا بدليل متجدد، ولا يجوز استصحاب الحال الاول (2). وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية. فأما القضاء بأن حركة الفلك وما جرى (3) مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام، فذلك معلوم بالادلة. وعلى من ادعى أن رؤية الماء لم تغير (4) الحكم الدلالة. وبمثل ذلك نجيب (5) من قال: فيجب أن لا يقطع بخبر من أخبرنا عن مكة وما جرى مجراها (6 (من البلدان على استمرار وجودها، وذلك أنه لا بد في القطع على الاستمرار من دليل إما عادة أو ما يقوم مقامها، وكذلك كان من يجوز (7) انتقاض العادات في كل الاحوال يجوز (7) من ذلك ما لا يجوزه (8) غيره ممن يمنع ذلك .

- 1الف: استمراره، بجاى استمرار كونه. 2 - ج: الاولى. * 3 - ج: يجرى. 4 - ج :يتغير. 5 - هذا هو الصحيح، لكن نسخة الف: يجيب، ونسخة ج: تجنب. 6 - الف :جراها، بجاى جرى مجراها. 7 - ج: تجوز. * 8 - ج: يجوز (*) .

ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر، لجوزنا زواله لغلبة البحر عليه، إلا أن يمنع من ذلك (1) خبر متواتر، فالدليل على ذلك كله لا بد منه .فأما القول بأقل ما قيل في المسألة، من حيث كان الاجماع ثابتا فيه، والزيادة لا دليل عليها، فبقي وجوبها، فهو صحيح إذا (2) بني على ما قدمناه من الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدلالة عليه إذا كان من الباب الذي متى كان حقا وجب أن يكون عليه دلالة منصوبة. وليس يختص ذلك بأقل ما قيل فيه، بل (3 (في كل حق اختلف في ثبوته وهو مما يجب إذا كان ثابتا و (4) وجود دلالة عليه .فإن قيل: لم وجب النفي لعدم دليل الاثبات، ولم (5) يجب الاثبات لعدم دليل النفي ؟. قلنا: لابد لكل مثبت أو ناف (6) من دليل على ما نفاه أو أثبته، غير أن النافي لامر قد علم بالدليل أنه لو كان ثابتا لوجب

- 1ج: - ولو كان، تا اينجا. * 2 - ج: - إذا. 3 - الف: - فيه بل * 4 - الظاهر زيادة الواو. 5 - ج: فلم. * 6 - الف: نافى (*) .

أن يكون (1) عليه دلالة قائمة يمكن أن ينفيه من حيث انتفت الدلالة عليه، وصار انتفاء الدلالة هيهنا دليلا كافيا على النفي، وليس كذلك الاثبات، لانه لابد فيه من دلالة هي إثبات لا يرجع (2) إلى طريقة النفي، حتى يقال: لو كان منتفيا لكان على انتفائه دليل، فإذا فقد، قطعنا على ثبوته، لان الفرق بين الامرين يتبين (3) بمسائل كثيرة: منها أنا كلنا نقطع في شخص بعينه على أنه ليس بنبي، لفقد العلم المعجز (4) الدال على نبوته، ولا يحتاج إلى غير ذلك في نفي نبوته، ولايجوز قياسا على ذلك أن نثبت (5) نبوة شخص آخر، من حيث فقدنا الدليل على (6) أنه ليس بنبي، بل لا بد في إثبات نبوته من دليل لا (7) يرجع فيه إلى النفي. ومن ذلك أنا ننفي وجوب (8) صلوة سادسة، ووجوب صيام شهر زائد على شهر الصيام (9)، من حيث فقدنا دلالة وجوب ذلك،

- 1الف: - يكون. * 2 - الف: ترجع. 3 - ج: تبين. * 4 - الف: بالمعجز. 5 - الف: تثبت. * 6 - ج: - على. 7 - الف: - لا. * 8 - ج: - وجوب. 9 - ب: - وصلوة زائدة على الخمس (قبل از چندين سطر به استصحاب حال مانده) تا اينجا (*) .

وهو من الباب الذي متى كان واجبا فلا بد من دلالة على وجوبه. ومن (1) ذلك أننا ننفي بلدا (2) زائدا على ما عرفناه من البلدان، من حيث لو كان موجودا لخبرنا عنه، فنجعل (3) الطريق إلى نفيه نفي الخبر عنه، ولا يجوز إثبات بلد * بأن نقول (4): لو لم يكن ثابتا لخبرنا عن فقده، وكذلك ننفي (5) وقوع فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة لفقد الخبر عنها، ولا تثبت هذه الفتنة من حيث ارتفع الخبر عن انتفائها، لان نقل الاخبار أحد الادلة، فاعتبر في نفي الامور نفي ورودها بإثباتها، ولم يعتبر (6) في إثباتها نفي ورودها (7) بنفيها. وقد كنا قديما أملينا (8) مسألة استقصينا فيها الكلام على هذه النكتة، وبينا أن هذه الطريقة تقتضي (9) إثبات ما لا يتناهى من الادلة، لاننا (10) ننفي ما لا نهاية له، فلو احتجنا في كل منفي إلى دليل (11 (

- 1الف: - من. * 2 - ج: ينفى بلد. 3 - ج: لنجعل. * 4 - ج: يقول. 5 - ب :تبقى. * 6 - ج: نعتبر. 7 - ب: - باثباتها، تا اينجا. * 8 - الف: اثبتنا. 9 - ج: يقتضى. * 10 - الف: لانالا. 11 - ب وج: + و (*) .

هو إثبات، لوجب (1) ما ذكرناه من أدلة لا تتناهى (2)، وليس كذلك الاثبات، لان الاشياء المثبتة متناهية، فيجوز إثباتها لا من طريقة النفي، بل بأدلة إثبات متناهية. فإن قيل: فيجب أن لا يستدل (3) على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة عليه إلا (4) العلماء الذين فتشوا الادلة، وغاصوا على أعماقها، حتى يصح أن ينفوها متى لم تكن (5) لهم (6) ظاهرة. قلنا: كذلك هو و (7) من لم يكن عالما (8) ممن يجب ظهور الادلة له لا يجوز أن يعتمد هذه الطريقة. وأما (9 (الاستدلال ببراءة الذمة، فمما (10) يمكن الاعتماد (11) عليه، لان تعلق الحق بالذمة عقلا أو شرعا يحتاج إلى سبب استحقاق، فإذا أدى النظر إلى فقد سبب الاستحقاق (12)، علم براءة الذمة .

- 1الف: لوجوب. * 2 - ج: يتناهى. 3 - الف: الاستدلال، بجاى ان لا يستدل. 4 - الف: لا. * 5 - ب: يكن. 6 - ج: لها. * 7 - الف: - و. 8 - الف وج: + و. * 9 - ب: فاما. 10 - الف: + لم. * 11 - ج: الاعتقاد. 12 - ج: استحقاق (*) .

ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم (1) من الحقوق. ونحن الآن قاطعون كتابنا هذا، فقد (2) انتهينا فيه (3) إلى (4) الامد (5) المقصود، والمغزى (6) المطلوب، وإلى الله تعالى الرغبة (7) في أن يغفر لنا زللا، إن كان جرى فيه ما اعتمدناه (8) ولا أردناه، وأن يوفر ثوابها على ما وافق الحق ونصره وكشف عن قناعه وأظهره، لان تعلق الحق بالذمة عقلا أو شرعا يحتاج إلى سبب استحقاق، فإذا أدى النظر إلى فقد سبب الاستحقاق (12)، علم براءة الذمة .

- 1الف: لوجوب. * 2 - ج: يتناهى. 3 - الف: الاستدلال، بجاى ان لا يستدل. 4 - الف: لا. * 5 - ب: يكن. 6 - ج: لها. * 7 - الف: - و. 8 - الف وج: + و. * 9 - ب: فاما. 10 - الف: + لم. * 11 - ج: الاعتقاد. 12 - ج: استحقاق (*) .

[837]

ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم (1) من الحقوق. ونحن الآن قاطعون كتابنا هذا، فقد (2) انتهينا فيه (3) إلى (4) الامد (5) المقصود، والمغزى (6) المطلوب، وإلى الله تعالى الرغبة (7) في أن يغفر لنا زللا، إن كان جرى فيه ما اعتمدناه (8) ولا أردناه، وأن يوفر ثوابها على ما وافق الحق ونصره وكشف عن قناعه وأظهره، ولا يخجلنا (9) بشئ (10) مما سطرناه وذكرناه عند (11) الموافقة يوم الحساب ونشر الكتاب إنه سميع مجيب .

- 1ج: ذمهم. * 2 - ج: - فقد. 3 - ب: - فيه. * 4 - الف: - إلى. 5 - ج: امداد - 6 * .الف وب: المعزى. 7 - الف: - الرغبة. * 8 - ب: اعتمدنا. 9 - الف - :يخجلنا. * 10 - ب: شئ (*) .

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية