

قَوَاطِعُ الْأَلْبَانِ

فِي الْأَصُولِ

تَأَلَّفَ

الْأَمَامُ أَبُو الْمُظَفَّرِ مَنْصُورِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ السَّمْعَانِيِّ

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٥٤٨٩ هـ

تَحْقِيقَ

مُحَمَّدِ حَسَنِ مُحَمَّدِ حَسَنِ إِسْمَاعِيلِ الشَّافِعِيِّ

لِلْجِزَةِ الْأُولَى

مَنْشُورَاتُ

مُحَمَّدِ عَادِي بَيْضُونِ

دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ

بِירוْت - لُبْنَانُ

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH
Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floor.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

اعلم وفقنى الله وإياك للالتزام مأموراته ورزقنا الحرص على تحصيل مرضاته أنه لا بد للعبد من أربعة أشياء: العلم، والعمل، والإخلاص، والخوف.

فمن لم يعلم فهو أعمى، ومن لم يعمل بما علم فهو محجوب، ومن لم يخلص العمل فهو مغبون، ومن لم يلازم الخوف فهو مغرور، كما هو مقرر ومشهور^(١).

واعلم أن العلوم المقصودة سبعة:

أحدها: علم أصول الدين ويسمى علم التوحيد، وهو أفضلها.

والثانى: علم القراءات.

والثالث: علم التفسير.

والرابع: علم الحديث.

والخامس: علم أصول الفقه.

والسادس: علم الفقه.

والسابع: مبادئ التصوف.

وغايتها: علم الحقيقة فالطب وهو تالى الفقه فى الأهمية.

ولهذا قال الإمام المعظم الشافعى رضى الله عنه: العلم علمان: علم الفقه للأديان،

وعلم الطب للأبدان^(٢).

والآلات أفضل من الطب وأهمها ثلاثة: النحو، واللغة، والحساب المراد لتصحيح

المسائل.

فينبغى للطالب أن يقدم الأهم، فالأهم، ولا يستغرق عمره فى فن واحد، ويعادى

غيره من العلوم، لأن العلوم متعاونة بعضها يربط بعضاً. ولأن الشخص لا يكمل إلا إذا

شارك فى غالب العلوم، ولهذا قيل إذا أردت أن تكون عالماً فاقصر على علم واحد وإن

(١) انظر: السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص ٣).

(٢) انظر: السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص ٩).

أردت أن تكون أديباً فعليك بكل العلوم . بل يأخذ بكل علم من العلوم الواسعة النافعة ما يخرج به عن معاداته أى عن الجهل به لأن من جهل شيئاً عاداه أى تاركه وجانبه، وإنما يخرج من معاداة كل فن إذا أخذ منه أهمه وأنفعه، وهو ما يقف به على جميع أبوابه وأصول مسائله بعد معرفة حده، وموضوعه ونحوهما مما ينبغي تقديمه على الخوض فى كل فن ليكون على بصيرة فى طلبه لذلك الفن إذا أراد الشروع فيه وليتعرف ضوابطه وقواعده الكليات لينضبط له ما ينتزل عليها من الجزئيات، إذ إحاطة المخلوق بالعلم محال عقلاً ونقلًا ولهذا قيل:

مَا حَوَى الْعِلْمَ جَمِيعًا أَحَدٌ لَا وَكَلَّ مَارَسَهُ أَلْفَ سَنَةٍ
 إِنَّمَا الْعِلْمُ بَعِيدٌ غَوْرَةٌ فَخَذُوا مِنْ كُلِّ عِلْمٍ أَحْسَنَهُ (١)

واعلم: أن جميع العلوم الثقيلة والعقلية مستنبطة من القرآن العظيم القديم، فاستنباط علوم الشرع الثلاثة، وعلم أرباب التصوف، والإشارات، والفرائض، والحساب، والتاريخ، والأصلين، وعلوم العربية الاثنى عشر، والوعظ، والخطب، وتعبير الرؤيا منه ظاهر، وكذا الطب من قوله تعالى: ﴿كَلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾ [الاعراف: ٣١] وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧] إذ لا يخرج شىء عن هذين من مسائله.

وعلم النجوم: من آياته الدالة على الحكم الباهرة فى الليل والنهار، والشمس والقمر ومنازله، والنجوم، والبروج وغير ذلك، والهيئة من تضاعيف آياته المذكور فيها ملكوت السموات والأرض وما بث فى العالم العلوى والسفلى من المخلوقات، والهندسة من قوله تعالى: ﴿انطلقوا إلى ظل ذى ثلاث شعب﴾ [المرسلات: ٣٠].

والجدل: من براهيته وما فيها من المقدمات والنتائج، والقول بالموجب، ومناظرة إبراهيم على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام النمرود ومحاجته لقومه. والرمل من قوله تعالى: ﴿أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الاحقاف: ٤] على ما فسره ابن عباس رضى الله عنهما.

والجبر والمقابلة، وعلوم الغيب من أوائل السور فكان كذلك إلى غير ذلك من فنون العلم وأنواعها، وفيه أصول الصنائع وأسماء الآلات التى يضطر إليها، وضروب المأكولات، والمشروبات والمنكوحات وجميع ما كان ويكون فى الكائنات مما يحقق معنى قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

(١) انظر: السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص ٩).

علم أصول الفقه

قال شيخى الحسينى الشيخ :- أمد الله فى عمره - (بالمعنى):
كلمة أصول الفقه لها اعتباران عند العلماء:
الاعتبار الأول:

قبل أن تكون علماً على ذلك الفن المخصوص . وهى بهذا الاعتبار تتوقف معرفته
على معرفة أجزائه: أصول، وفقه:
أما الأصول: جمع الأصل.

وهو لغة: ما يبنى عليه غيره سواء أكان البناء: حسياً: كبناء الحائط على الأساس . أو
عقلياً: كبناء الحكم على الدليل . أو عرفياً: كبناء المجاز على الحقيقة .
فالأساس، والدليل، والحقيقة: أصل يبنى عليه غيره^(١).
واصطلاحاً: له أربعة معان:

أحدها: الراجع، كما يقال: (الأصل فى الكلام الحقيقة)، أى الراجع فى الكلام
الحقيقة، عند عدم القرينة الصارفة إليه .

والثانى: الصورة المقيس عليها: كما يقال: (الخمير أصل للنبيد) على معنى أن: الخمير
أصل مقيس عليه النبيد فى الحرمة، وكما يقال: (التأفف من الوالدين أصل لضربهما)،
أى أن التأفف أصل يقاس عليهما النبيد فى الحرمة .

والثالث: القاعدة المستمدة: كما يقال: (إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل) أى
على خلاف القاعدة المستمدة .

والرابع: الدليل: كما يقال: الأصل فى وجوب الصلاة ﴿أقيموا الصلاة﴾ أى الدليل
على وجوبها^(٢).

تنبيه: بعد إضافة أصول إلى الفقه كان معناه (مبنى الفقه) وليس مبناه إلا الدليل .
وأما الفقه:

فلفظة: الفهم مطلقاً سواء أكان غرضاً لتكلم أم غيره ، وسواء كان المفهوم دقيقاً أو
غيره^(٣).

(١) وقال الشيخ الفيروزآبادى: الأصل: أسفل الشئ. انظر القاموس المحيط (٣/٣٢٨).

(٢، ٣) انظر: نهاية السؤل (٧/١).

لقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُوَلَاءَ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٣] ولقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ * وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤].

وأما اصطلاحاً: فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

فعلى هذا يكون تعريف أصول الفقه بالاعتبار الأول:

الأدلة الإجمالية التي يبنى عليها العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية^(١).

الاعتبار الثاني:

وهو بعد أن جعلت كلمة (أصول فقه) علماً على ذلك الفن المخصوص، فصارت لفظاً مفرداً لا يدل جزؤه على جزء معناه، وصار كل جزء منه بمثابة الحرف من الكلمة المفردة، التي لا دلالة له على شيء إذا انفرد.

وعرف به (القواعد التي يتوصل بمعرفتها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية، من الأدلة التفصيلية).

شرح التعريف:

أما القواعد: جمع قاعدة وهي: قضية كلية يتعرف بها أحكام الجزئيات المدرجة تحت موضوعها كما يقال: كل أمر للوجوب، وكل نهى للتحريم، فهما قاعدتان يندرج تحت الأولى جميع الأوامر، وتحت الثانية جميع النواهي.

قوله: (التي يتوصل بمعرفتها): أي التي يمكن للمجتهد من تلك القواعد، أن يصل إلى استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية. والتقيد بالشرعية لإخراج غير الشرعية، والتقيد بالعملية لإخراج العلمية.

وعرف أصول الفقه تعريف آخر وهو: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد^(٢).

شرح التعريف:

المعرفة: هي الإدراك الشامل للتصور والتصديق وهو جنس في التعريف يشمل جميع المعرفة، كمعرفة الأحكام ومعرفة الأدلة.

(١) انظر: نهاية السؤل (١/٢٢).

(٢) انظر: نهاية السؤل (١/٥).

الدلائل: جمع دليل وهو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب مطلقاً قطعاً أو ظناً.

والمراد بمعرفة الدلائل: التصديق بثبوت المحمول، الذى هو حال من أحوال الأدلة، للموضوع الذى هو الدليل الإجمالى.

وقوله: (إجمالاً): أى الكلية التى لم يلحظ فيها دليل جزئى بخصوصه. ومثال ذلك الجزئى (مطلق أمر، مطلق نهى).

كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وقوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الزَّانَا﴾ فإنما يكون البحث عنها من وظيفة (الفقيه الخلافى).

وقوله: (وكيفية الاستفادة منها): معطوفة على دلائل، معناها: أى كيفية الاستفادة باستنباط الأحكام الشرعية متوقفة على معرفة شرائط الاستدلال، ك: «تقديم النص على الظاهر» وك: «تقديم المتواتر على الأحاد».

وقوله: (ومعرفة حال المستفيد): المستفيد هو طالب الحكم من الدليل، وهو المجتهد. تنبيه: الفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية، واستفادته تتوقف على:

١ - الأدلة الإجمالية.

٢ - المرجحات.

٣ - صفات المجتهد.

موضوع علم الأصول:

موضوع أى علم هو البحث عن عوارضه الذاتية، فموضوع أصول الفقه هو: الأدلة الإجمالية من حيث إثبات الأحكام الكلية ليتوصل بذلك إلى كيفية استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية.

كيفية استنباط الحكم الفقهى من الدليل التفصيلى:

يتم الاستنباط كالاتى:

١ - أن تأتى بالقاعدة الكلية الأصولية وتجعلها كبرى قياس.

٢ - ثم تأتى بقضية موضوعها عمل فى أعمال المكلف وتجعلها صغرى قياس.

٣ - محمول هذه القضية هو نفس موضوع القاعدة الأصولية التى جعلتها كبرى قياس.

فائدة علم أصول الفقه:

فائدته القدرة على استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية، واطمئنان النفوس إلى ما قلدت فيه من الأحكام.

وللعلماء في البحث عن قواعد الأصول طريقتان:

إحدهما: طريقة المتكلمين: وهي تعنى بتقرير القواعد وتحريم المسائل، وإقامة الأدلة، والإكثار من المجادلة فيها، وليس لهم عناية إلا في القليل النادر.

والثانية: طريقة الحنفية: وهي تعنى بتطبيق الفروع الفقهية على القواعد الأصولية، وأخذ الأحكام من تلك القواعد المستنبطة من الفروع المنقولة عن الأئمة، وقد سبق إلى هذه الطريقة الإمام المعظم الشافعي - رضى الله عنه -

استمداد علم أصول الفقه:

يستمد علم الأصول من:

١ - علم الكلام. ٢ - اللغة العربية. ٣ - الأحكام المراد تصورها.

أما علم الكلام: فلأن العلم بالمسائل الأصولية يتوقف على العلم بالقواعد الكلامية كالآتي:

١- معرفة الله سبحانه وتعالى، والعلم بوجوده تتوقف عليه حجية الأدلة الإجمالية، ليعلم بأنه سبحانه وتعالى هو المكلف فلا يلزمنا إلا تكليفه ولا يتقرر علينا إلا حكمه.

٢ - صدق المبلغ.

٣ - دلالة المعجزة.

٤ - إثبات العلم لله سبحانه وتعالى.

وأما اللغة العربية: فلأن الكتاب والسنة عربيان، والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز، ومنطوق ومفهوم، وعام وخاص، ومطلق ومقيد.

وأما الأحكام المراد تصورها: فلأنه لا يمكن الحكم بالشئ، دون تصوره، ومقصود الأصولى إثبات الأحكام ونفيها في الأصول، من حيث إنها مدلولة للأدلة السمعية ومستفادة منها.

وإلى هنا انتهى ما أردته من كلام شيخى الحسينى الشيخ - أمد الله فى عمره -.

طالب العلم

ترجمة المصنف

أولاً: اسمه:

هو الشيخ منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد ابن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله التميمي أبو المظفر بن السمعاني.

ثانياً: مولده:

ولد سنة ست وعشرين وأربعمائة في ذي الحجة بمرو. (٤٢٦ هـ).

ثالثاً: نسبته:

هو نسبة إلى «سمعان» بطن من تميم، والسمعاني: بفتح السين، وسكون الميم، وفتح العين.

رابعاً: نشأته:

نشأ الشيخ أبو المظفر بن السمعاني في أسرة مشهود لها بالعلم: أما أبوه فهو القاضي المروزي: أبو منصور السمعاني: محمد بن عبد الجبار، وكان من كبار مشايخ الأحناف. وأخوه هو علي بن محمد بن عبد الجبار أبو العلاء: تفقه على أبيه، وأتقن فقه الأحناف.

خامساً: رحلته العلمية:

تمذهب أولاً على مذهب الإمام الأعظم على أبيه، وبعد موت أبيه سنة (٤٥٠ هـ) دخل إلى بغداد والتقى بالشيخ أبي إسحاق الشيرازي صاحب المذهب وابن الصباغ الشافعيان وجرت المناظرات بينه وبينهما لاح من خلالها التحول من المذهب الحنفي إلى المذهب الشافعي. ولم يستقر على المذهب الشافعي حتى جاور مكة وعندها تمذهب على المذهب الشافعي، ورأى رؤيا تحثه على الانتقال إلى المذهب الشافعي، وفي أثناء وجوده في مكة صحب الشيخ الحافظ أبو القاسم الزنجاني وكان من كبار الشافعية هناك، ولكنه في هذه الأثناء رأى أمه في رؤيا تحثه على الانتقال إلى مرو، وكان منه أن أسرع بالسفر إلى مرو وتأججت هناك الفتنة بسبب انتقال أبي المظفر إلى المذهب الشافعي، وازداد الأمر سوءاً حتى ثارت الفتنة بينه وبين عوام الناس حتى الخواص ومن ضمنهم أخوه

فعاداه وزجره، إلا أن أبا المظفر استقر على التمهيد بالمذهب الشافعي مع كل هذه الموانع والفتن فهاجر إلى طوس لئيتعد عن الفتنة فاستقبل هناك أفضل استقبال وكان في نوبة نظام الملك، الذي أكرمه إكرام العلماء، وعقد له مجلس العلم - وكان نظام الملك شافعي المذهب - وشاع ذكره، وعلمه العوام والخواص، ولما استحکم أمره على مذهب الشافعية عاد إلى مرو وكانت هذه الفترة كفيلا بإخماد الفتن، والمصالحة بينه وبين أهل بلده وأخيه حتى صار السمعانية كلهم شافعية.

مؤلفاته:

تعتبر كتب السمعاني مع قلتها من نفائس ما ألف في الأصول والخلاف:

فمنها: القواطع في أصول الفقه (وهو كتابنا هذا).

ومنها: الاصطلاح في الرد على الشيخ أبي زيد الدبوسي. وقد ذكره كثيراً في كتابه القواطع.

ومنها: الأوسط أو الأوساط، في الخلاف.

ومنها: البرهان في الخلاف.

ومنها: الانتصار لأصحاب أهل الحديث.

ومنها: منهاج أهل السنة.

ومنها: الرد على القدرية.

ومنها: الرسالة القوامية

ومنها: مجموع في الأحاديث.

وفاته:

توفي - رحمه الله - بعد حياته الحافلة بالعلم ثالث عشر ربيع الأول في يوم الجمعة، سنة تسع وثمانين وأربعمائة من الهجرة (٤٨٩ هـ) بمرور ودفن في مقبرتها^(١).

(١) انظر ترجمته في: شذرات الذهب (٣/٣٩٣)، وفيات الأعيان (٣/٢١١)، طبقات الشافعية

(٥/٣٣٥)، النجوم الزاهرة (٥/١٦٠)، المنتظم (٩/١٠٢)، مفتاح السعادة (٢/١٩١)، كشف

الظنون لحاجي خليفة (٦/٨٣).

نسبة كتاب القواطع للسمعاني

لا يشك في نسبة القواطع للسمعاني، فقد قال حاجي خليفة: القواطع في أصول الفقه لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني الشافعي المتوفى سنة (٤٨٩ هـ) انظر كشف الظنون (٢/١٣٥٧).

خاتمة

ولا يسعني في النهاية إلا أن أقدم شكري الخاص بالخالص:

لشيخي في الأصول أمد الله في عمره شيخي الحسيني الشيخ الذي كان سبباً في إخراجي من حيز الجهل إلى حد طلب العلم في أصول الفقه والذي ساعدني كثيراً في الحضور في الدراسات العليا - قسم الأصول جامعة الأزهر المحروسة حفظها الله، وقد لازمت الشيخ مدة ست سنوات فجزاه الله عنا خير الجزاء.

وكذلك لازمت المغفور له الشيخ جاد الرب رمضان - رحمه الله - وكانا صديقين حميمين وقد استفاد جُلُّ طلبة الفقه والأصول منهما كثيراً، ويعتبرا امتداد للعواميد في الأزهر الشريف وكان وقت العلم والخير العظيم وقتها دون ما تراه الآن.

ولا أنسى فضيلة الدكتور كمال عبد العظيم العناني الذي أفاض علي كثيراً في الفقه الشافعي وجعل بيته محراباً للعلم فجزاه الله عنا خير الجزاء.

ولشيخي المغفور له - محمد أنيس عبادة كل الشكر والعرفان بالجميل حيث أنار لي طريق العلم في أصول الفقه على المذهب الحنفي.

ولكل من عاوننا في نسخ وضبط هذا الكتاب العظيم الجليل الذي جلسنا في تحقيقه قرابة السنة والنصف حتى خرج على هذا الوجه الحقيق الضعيف فنرجو المغفرة والعفو والصفح من الواحد الأحد الفرد الصمد.

طالب العلم

محمد حسن محمد حسن إسماعيل

الشهير بـ (محمد فارس)

٢٧ ذو الحجة ١٤١٧ هـ

الموافق ٤ / ٥ / ١٩٩٧ م

القاهرة - الظاهر

وصف المخطوط

لقد اعتمدنا فى تحقيق هذا الكتاب النفيس على النسخة الخطية الكائنة فى معهد المخطوطات العربية وهى مصورة من مكتبة فيض الله - تحت رقم ٦٢٧ - وتاريخ نسخها (٨١٥) وقياس الصفحة ١٧,٥ × ٢٧ سم. وعدد أوراقها ٣٠٩ ق.

وأظن أنها النسخة الوحيدة لكتاب القواطع.
وقد أعاننا الله على تحقيقها، والله الموفق.

تنبيه

وأذكر القارئ بالأخ العزيز المهندس / جمال عثمان حسان - صاحب دار الإبداع - الذى قام بجمع الكتاب بالكمبيوتر واجتهد فى إخراج الكتاب بهذه الصورة الطيبة ، وساعدنا فى الوقوف على بعض الكلمات التى كانت محل استدراك. فجزاه الله خيراً.

طالب العلم / محمد فارس

والذي هو الفاعل لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره
والذي هو المفعول لا يوجب له ان يكون له ملكة في ذاته بل ان يملكها من غيره

والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة
والصحة في اللغة هي الصحة في الشيء على وجه الصحة في اللغة



قال الشيخ:

(١)
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهو حسبي وكفى ، رب يسر ولا تعسر

الحمدُ لولِي الحمدِ ومستحقه ، وصلواته على خيرته من خليقته محمد وآله .
أما بعد^(٢) : فإنني رأيت الفقه أصل العلوم وأشرفها قال الله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ [التوبة: ١٢٢] أمر الله تعالى بالتفقه في الدين وجعله فرضاً على فرق الناس قاطبة ، ليقوم طائفة من كل فرقة به ويتصوبوا في قومهم منصب الأنبياء في أممهم منذرين ومحذرين ، دعاءً إلى الله تعالى قائمين بدينه ، يأتين سبيله ، موضحين للخلق نهجه فصار الفقهاء خلفاء الرسل إنذاراً وتحذيراً وارثي علومهم قياماً به وحملأً سالكي طريقتهم بثأً ونشراً وهذه مرتبة لا توجد لفرقة من الفرق وناهيك بها من مرتبة ، ولأن علم الفقه علمٌ على منهج الازدياد لأنه العلم بأحكام الحوادث ولا حصر ولا حد للحوادث ، ولا حصر ولا حد للعلم بأحكامها ومواجبها وعلم الأصول في الديانات وإن كان علماً شريفاً في نفسه وهو أصل الأصول ، وقاعدة كل العلوم ولكنه علم محصور مبناه ، لأنه معارف محصورة ، أمر الله تبارك وتعالى بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها ، وأما علم الفقه فعلم

(١) الباء فيه قيل : إنها زائدة فلا تحتاج إلى ما تتعلق به ، أو للاستعانة أو للمصاحبة متعلقة بمحذوف اسم فاعل خبر مبتدأ محذوف أو فعل أى : أولف أو أبدأ ، أو حال من فاعل الفعل المحذوف أى ابتدئ متبركاً ومستعيناً بالله ، أو مصدر مبتدأ خبره محذوف أى ابتدئى باسم الله ثابت . والله علم على الذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد ، وأكثر أهل العلم على أنه اسم الله الأعظم .

والرحمن الرحيم : اسمان بنيا للمبالغة من رحم بتزييله منزلة اللازم أو يجعله لازماً ، ونقله إلى فعل بالضم .

انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي (٤/ ٢٩٢ - ٣٤٤) - كشاف القناع للشيخ الهوتى (١/ ١٠) ،

(١١) قيد الطبع بتحقيقنا .

(٢) تسمى فصل الخطاب . انظر السبع كتب مفيدة لعلوى السقاف (ص / ٦٢) .

مستمر على عمر الدهور، وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق، لا انقضاء وانقطاع له، وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء فى الحوادث فى مدرج الوحى فى زمان الرسل صلوات الله عليهم، فقد كان الوحى هو المطلوب فى زمان الرسل عليهم السلام، كشأن أحكام الحوادث وحمل للخلق عليها فحين انقطع الوحى وانقضى زمانه وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من الفقهاء فى موضع الوحى ليصدر منه بيان أحكام الله تعالى، ويحمل الخلق عليها قبولاً وعملاً ولا مزيد على هذه المنقبة ولا متجاوز عن هذه المرتبة:

شاء وزاد الله جنته سوددا وذلك مجد يملأ الحجر واليداء

نعم وما يشبهه الفقيه إلا بغواص فى بحر در كلما غاص فى بحر فطنته استخراج درأ وغيره يستخرج بالخرار وطالب الزيادة فى منهج الزيادة معان منصور مطالب الزيادة على ما لا يزيد عليه مبعده مخذول والله تعالى يفتح عين بصيرة من أحب من عباده بطوله وفضله، ويعمى عين من يشاء بقهره وعدله، وقد سبقت منى مصنفات فى مسائل الخلاف التى هى بيننا وبين أصحاب الرأى نبهت فيها على معانى الفقه واستخرجت لطالبيها قلائد^(١) وقرائد^(٢) طالما كانوا فى طلبها، فاعتاصت عليهم إلى أن يسر الله ذلك وتمهدت له قواعدها، وطابت لهم مشارعها، ونسقت معانى الفقه نسوقاً، وتعرقت عروقاً أظن أن لا مزيد عليها ولا محيد للمحققين عنها، وقد كان جماعة من أصحابى أحسن الله تعالى لهم التولى والحيطة يطلبون مجموعاً فى أصول الفقه يستحكم لهم بها معانيه، ويقوى أفرعها ويجمع أشدها، وينسق فروعها ويرسخ أصولها، فإن من لم يعرف أصول معانى الفقه لم ينج من مواقع التقليد، وعدُّ من جملة العوام وما زلت طول أيامى أطالع تصانيف الأصحاب فى هذا الباب وتصانيف غيرهم فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ورائق من العبارة لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معانى الفقه، وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء فى كثير من المسائل^(٣) وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه بل لا

(١) ما يوضع فى اليد.

(٢) ما يوضع فى العنق.

(٣) جمع مسألة وهى لغة: السؤال.

قبيل لهم فيه، ولا وفي ولا نقيير ولا قطمير ومن تشيع بما لم يعطه فقد لبس ثوبى زور وعادة السوء قطاع لطريق الحق وَصَّمَّ عن سبيل الرشيد وإصابة الصواب، فاستخرت الله تعالى عند ذلك وعمدت إلى مجموع مختصر فى أصول الفقه أسلك فيه طريقة الفقهاء من غير زيغ عنه، ولا حيد، ولا ميل، ولا أرضى بظاهر من الكلام ومستكلف من العبارة معول على السامعين ويسبى قلوب الأعمام الجاهلين لكن أقصد لباب اللب وصفو الفطنة وزيدة الفهم وأنص على المعتمد عليه فى كل مسألة وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليها وأخص ما ذكره القاضى أبو زيد الدبوسى فى تقويم الأدلة بالإيراد وأتكلم بما تزاح معه الشبهة، وينحل معه الإشكال بعون الله تعالى، وأشير عند وصولى إلى المسائل المشتهرة بين الفريقين إلى بعض المسائل التى تتفرع لتكون عوناً للناظر، وحين أصل إلى باب القياس وما يتشعب منه من وجوه الكلام ومآخذ الحجج وطريقة الأسئلة والأجوبة، ووجوه الاعتراض، والأخذ الخصوم وتوقيف المجادلين على سواء الصراط وطلب ملازمة حدود النظر وسلوك الجدد وترك الحيد ومجانبة الزيغ والآخذ والمبين المحكم من مخايل الظنيات وما تعلق به الأصحاب بحض الاشتباه فى كثير من المسائل ووجه صحة ذلك وفساده، فسأشرح عند ذلك وأبسط زيادة بسط وشرح على حسب ما يسمح به الخاطر ويوجود به الوقت والله المعين على ذلك والميسر له بِمَنِّهِ.

(القول فى مقدمات أصول الفقه)

اعلم أن أول ما نبدأ فى هذا الفصل هو معرفة الفقه وأصوله ثم نبني عليه ما يتشعب منه . فنقول :

الفقه فى اللغة من قولهم : فقهت الشيء إذا أدركته وإدراكك علم الشيء فقه^(١) . قال أبو الحسن بن فارس : وقيل : هو فى اللغة المعرفة بقصد المتكلم يقول القائل : فقهت كلامك أى : عرفت قصدك به^(٢) .

وأما فى عرف الفقهاء فهو : العلم بأحكام الشريعة .

وقيل : جملة من العلوم بأحكام شرعية .

فإن قال قائل أن فى الفقه ظنيات كثيرة فكيف يسمى علماً؟ قلنا : ما كان فيه من الظنيات فهى مستندة إلى العلميات ولأن الظن منى يسمى علماً لأنه يؤدى إليه قال الله تعالى : ﴿يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ أى : يعلمون .

وقيل : إن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح يقال : فلان يتفقه إذا استنبط علم الأحكام وتتبعها من طريق الاستدلال قال الله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم

(١) قال الفيروزآبادى : الفقه : بالكسر العلم بالشيء ، والفهم له ، والفطنة ، وغلب على علم الدين لشرفه ، انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٤/٢٨٩) .

قال الشيخ الأمدى : الأشبه أن الفهم مغاير للعلم ، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن ، من جهة تهيته لاقتناص كل ما يريد عليه من المطالب ، وإن لم يكن المتصف به عالماً كالعامى الفطن ، انظر إحكام الأحكام للأمدى (٧/١) .

(٢) وهذا قاله فخر الدين الرازى فى المحصول والمتخب ، انظر المحصول لفخر الدين الرازى (٩/١) .

وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع هو : فهم الأشياء الدقيقة فلا يقال : فقهت أن السماء فوقنا .

وقال الأمدى هو : الفهم . انظر إحكام الأحكام (٧/١) ، قال الشيخ الأسنوى عن قول الأمدى : وهو الصواب ، فقد قال الجوهري : الفقه : الفهم ، تقول : فقهت كلامك بكسر القاف أفقهه بفتحها فى المضارع أى : فهمت أنهم . قال الله تعالى : ﴿فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ ، وقال تعالى : ﴿ما نفقه كثيراً عما تقول﴾ ، وقال تعالى : ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ ، انظر نهاية السؤل للأسنوى (٨/١) .

طائفة ﴿ الآية والدليل على أن التفقه أصل الاستنباط والاستدلال على الشيء بغيره حديث زياد بن لبيد قال: ذكر رسول الله ﷺ شيئاً وقال: ذلك أوان ذهاب العلم، قلت: كيف يذهب العلم وكتاب الله عندنا نقرأه ونقرأه أبائنا، فقال: «ثكلتك أمك يا زياد إن كنت لأراك من فقهاء المدينة أو من أفضه رجل بالمدينة، أوليس اليهود والنصارى يقرءون التوراة والإنجيل ولا يعلمون بشيء مما فيهما»^(١) فدل قوله: «إن كنت أعدك من فقهاء المدينة» على أنه لما لم يستنبط علم ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى مع بقاء التوراة والإنجيل عندهم خرج عن الفقه فهذا يدل على ما ذكرناه من أن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح، وعلى هذا قوله ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيه»^(٢) أى: غير مستنبط ومعناه أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال ولا استنباط فيها.

(وأما أصول الفقه) فهي من حيث اللغة ما يتفرع عليه الفقه^(٣)، وعند الفقهاء هي طريق الفقه التي يؤدي الاستدلال بها إلى معرفة الأحكام الشرعية^(٤). وهي تنقسم إلى قسمين: إلى دلالة وأمانة، فالدلالة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى العلم^(٥)، والأمانة ما أدى النظر الصحيح فيه إلى غالب الظن^(٦)، ويقال في حد الأصل: ما ابتنى عليه غيره والفرع ما ابتنى على غيره.

وقيل: الأصل ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه والعبارتان مدخولتان، لأن من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع، ولا يقع به التوصل إلى ما وراءه بحال، مثل

(١) أخرجه الترمذى فى العلم (٥/٣١ - ٣٢) الحديث (٢٦٥٣)، وابن ماجه فى الفتن (٢/١٣٤٤) - الحديث (٤٠٤٨) - والإمام أحمد فى مسنده (٦/٣٠) - الحديث (٤٥٠٤٥).

(٢) أخرجه أبو داود فى العلم (٣/٣٢٢) - الحديث (٣٦٦٠) - والترمذى فى العلم (٥/٣٣، ٣٤) - الحديث (٢٦٥٦) - وابن ماجه فى المقدمة (١/٨٥) - الحديث (٢٣١) - والدارمى فى المقدمة (١/٨٦) - الحديث (٢٢٨) - والإمام أحمد فى مسنده (١/٤٣٧) (٥/١٨٣).

(٣) تقدم الكلام على هذا فى أول الكتاب.

(٤) تقدم الكلام عنه أيضاً فى أول الكتاب.

(٥) أو يتوصل به إلى معرفة المدلول. انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/٤٦)، (تحقيق/ دكتورة فوقية حسين محمود).

(٦) كالغيم بالنسبة إلى المطر. فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر، والفرق بين الأمانة والعلامة أن العلامة ما لا ينفك عن الشيء كوجود الألف واللام على الاسم، والأمانة تنفك عن الشيء كالغيم بالنسبة للمطر، انظر التعريفات للجرجاني (ص/٢٩، ٣٠).

ما ورد به الشرع من دية الجنين والقسامة وتحمل العقل فهذه أصول ليست لها فروع فالأولى أن يقال: إن الأصل كل ما يثبت دليلاً فى إيجاد حكم من أحكام الدين وإذا حد هذا فيتناول ما جلب فرعاً أو لم يجلبه ثم اختلفوا فى عدد الأصول. قال عامة الفقهاء: الأصول أربعة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة والعبرة، واختصر بعضهم فقال: دلائل الشرع قسمان: أصل ومعقول الأصل، فالأصل الكتاب والسنة والإجماع، ومعقول الأصل هو القياس وأشار الشافعى رحمه الله أن جماع الأصول نص ومعنى فالكتاب والسنة والإجماع داخل تحت النص والمعنى هو القياس، وقد ضم بعضهم العقل إلى هذه الأصول وجعله قسماً خامساً.

وقال أبو العباس بن القاص: الأصول سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والعبرة، واللغة. والصحيح أن الأصول أربعة على ما قدمنا، وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئاً وإنما يكون به درك الأمور فحسب أو هو آلة المعارف، وأما الحس فلا يكون دليلاً بحال والأمر فيه بين لأن الحس يقع فيه درك الأشياء الحاضرة فهى ما لم يوجد كوناً ولم يشاهد عيناً فلا يكون للحس فيها تأثير، وأما اللغة فهى مدرجة اللسان وفطنة لمعانى الكلام وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزاً له عن غيره بوضعه ولا حظ لأمثال هذا فى إيجاب شىء وإثبات حكم وإذا عرفنا الفقه وأصوله فلا بد من معرفة العلم لأننا بيننا أن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة فنقول: العلم على ضربين: ضرورى، ومكتسب ونعنى به العلم الذى هو يحدث، فأما العلم القديم الذى هو للبارى عز اسمه فلا نوصفه بواحد منهما فأما علم الاضطرار فضربان:

أحدهما: ما كان مبدئاً فى النفوس كالعلم بأن المسمى لا يخلو من وجود أو عدم وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم وأن من المستحيل اجتماع الضدين وكون الجسم فى محلين وزيادة الواحد على الاثنين وعلى هذا علم الإنسان بأحوال من نفسه من صحة وسقم وقوة وضعف وشجاعة وجبن ونفور وميل وغير ذلك وهذا النوع من العلم يدرك ببديهة العقل من غير أن يقوم له سبب.

والضرب الثانى: ما كان واقعاً عن درك الحواس كالأشخاص المدركة بالبعد والأصوات المدركة بالسمع والطعوم المدركة بالذوق والروائح المدركة بالشم والأجسام المدركة باللمس ويدخل فى هذا الضرب العلم بالبلدان التى لم يحضرها والوقائع التى لم يشهدها وكذلك العلم بورود الرسل صلوات الله عليهم ودعائهم إلى الله عز وجل

وتكذيبهم وتصديقهم وأمثال هذا تكثر وضربى هذا العلم مدرك بغير نظر ولا استدلال وحده: ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة. وأما العلم المكتسب فهو الواقع عن نظر واستدلال وهو على ضربين: مسموع، ومعقول. فالمسموع ما أخذ عن توقيف صار به أصلاً والمعقول ما أخذ عن اجتهاد صار به فرعاً، واختلفوا في حد العلم فقال بعضهم: تبيين المعلوم أو معرفة المعلوم أو درك المعلوم على ما هو به والأحسن هو اللفظ الأخير والذي قاله بعضهم أنه إثبات الشيء على ما هو به فاسد لأن المعلوم معلوم وهذا الحد يقتضى أن يكون شيئاً وهو ليس بشيء عند أهل السنة والذي قاله بعضهم أنه اعتقاد الشيء على ما هو عليه باطل لأن الله تعالى مما لم يعلم على ما نطق به الكتاب والسنة ولا نطلق عليه الاعتقاد بحال بل هو من صفات المخلوقين وإذا لم يكن الحد جامعاً لم يكن صحيحاً، وهذا الحد حد المعتزلة وهم ضالٌّ في كل ما ينفردون به وأما من حيث اللغة قال ابن فارس: هو من قوله: علمت الشيء وعملت به وهو عرفانه على ما هو به يقال: علمته علماً. قال: وقد يكون اشتقاقه من العلم والعلامة وذلك لأن العلامة أمانة مما يميز بها الشيء عن غيره وكذلك العلم يميز به صاحبه عن غيره وعلى هذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ [الزخرف: ٦١] أى: نزول عيسى ابن مريم به يعرف قرب الساعة وقراءة قوم: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ﴾ أى: أمانة ودلالة.

(وأما الجهل) فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به، ولا بأس بلفظ الاعتقاد في حد الجهل بخلاف العلم على ما سبق.

(وأما الشك) فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم، وقيل: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، فإذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر فهو ظن، ويقال: غلبه أحد طرفي التجويز، فإذا قوى سمي غالب الظن، وقد ورد الظن بمعنى اليقين وقد ورد بمعنى الشك بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجنائية: ٢٤] أى: يشكون، فاليقين منه ما كان له سبب دل عليه، والشك منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدل عليه.

فإن قال قائل: إنكم قلتم: إن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة فما أحكام الشريعة؟ قلنا: هي المنقسمة إلى كون الفعل واجباً ومندوباً إليه ومباحاً ومحظوراً ومكروهاً وليست الأحكام هي الأفعال بل هي مضافة إلى الأفعال. يقال: أحكام الأفعال والشيء لا يضاف إلى نفسه فالواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وهو في اللغة

السقوط^(١) قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ [الحج: ٣٦] أى: سقطت، فكأنه الشيء الذى سقط على المخاطب به فلزمه وأثقله كما يسقط عليه الشيء فلا يمكن دفعه عن نفسه والفرض مثل الواجب، يقال: فرضت عليك كذا أى: أوجبت. قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ﴾ [البقرة: ١٩٧] أى أوجب على نفسه ومنه قيل لسهام الميراث: فريضة.

وأما الندب: فهو ما فيه ثناء على فعله ولا يعاقب على تركه وأصله فى اللغة: هو المدعو له والمرغب فيه^(٢). يقال: نذبت لكذا فانتدب له، والنفل قريب من الندب إلا أنه دونه فى المنزلة، والنافلة من حيث اللغة: الزيادة بعد الواجب، وأصله من النفل وهو العطاء ومنه قول لبيد: «إن تقوى ربنا خير نفل».

والجائز: ما لا ثواب فى فعله ولا عقاب فى تركه وأصله من جزت المكان إذا عبرته كأنه الشيء إذا وقع جاز ومضى ولم يجسه مانع. والحلال: هو الموسع فى إثباته.

وأما المحظور: فهو ممنوع فعله وأصل الحظر: المنع ومنه الحظيرة التى تفعل للدواب لجمعها ومنعها من التفرق وكذلك الحرام: هو الممنوع من إتيانه ومنه المحروم وهو الذى منع سعة الرزق. ويقال: الحرام والمحظور ما يعاقب على فعله. والمكروه: ما تركه أولى من فعله.

والصحيح: ما يتعلق به النفوذ ويتحصل به المقصود.

والفاسد: ما لا يتعلق به النفوذ ولا يحصل به المقصود.

والصواب: [ما]^(٣) أصيب به المقصود بحكم الشرع.

والخطأ: نقيض الصواب فى اللغة معناه: مخالفة القصد والعدول عنه إلى غيره.

والحق: يستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى الصواب يقال: حق عليك أن تفعل

كذا أى: واجب. والطاعة^(٤): مأخوذة من الطوع والانقياد ومعناها: تلقى الأمر بالقبول والمعصية ضد الطاعة.

(١) انظر القاموس المحيط (١/١٣٦).

(٢) قال الشيخ الفيروزآبادى نذبه إلى الأمر كمنصره دعاه وحته، انظر القاموس المحيط (١/١٣١).

(٣) سقط من الأصل.

(٤) هذا هو المعنى الثانى للحق.

والحسن: كل فعل إذا فعله الفاعل لا يستحق الفاعل له ذمًا.

والقبح: كل فعل إذا فعله الفاعل استحق بفعله الذم.

وإذا عرضنا انقسام أحكام الشرع فنقول: العلم بأحكام الشريعة ضربان:

أحدهما: ما وجب فرض العلم به على الأعيان وهو ما لا يخلو مكلف من التزامه والعمل به من أفعال وتروك، كالصوم والصلاة ووجوب الزكاة والحج لمن يجد المال وتحريم الزنا وإباحة النكاح، وتحريم الربا وإباحة البيع، وتحريم الخمر والقتل والسرقة وكذلك كل ما يكثر مواقفته من المحظورات ويجب على كل مكلف أن يعلم وجوبها عليه لاستدامة التزامها واختلفوا في عمله بوجوبها هل يجب أن يكون عن علمه بأصولها ودلائلها؟ فذهب بعضهم إلى وجوب علمها بأصولها ودلائلها فيكون فرض العلم بأصولها على الأعيان كما كان فرض أحكامها على الأعيان، وذهب بعضهم إلى أن فرض العلم بأصولها ساقط عنهم لأن الواجب عليهم العمل، وأما العلم بالدلائل فيختص بها العلماء، وهذا الوجه أوسع وأسهل وهو الأولى.

والضرب الثاني: ما كان فرض العلم به على الكفاية وهو ما عدا النوعين من الأحكام التي تجوز أن يخلو المكلف من التزامها ومعنى الفرض على الكفاية أنه يجب أن يتدب لعلمه قوم في كل عصر فيرجع من يلزمه في حكمه إلى من يعلمه، وإنما لم يجب على الأعيان لأن العلم بها لا يكون إلا مع الانقطاع إليها فإذا أوجبنا على كل ذلك اختل أمر المصالح التي هي مصالح الدنيا لأنهم إذا انقطعوا إلى العلم لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا فكان الواجب على الكفاية ليقوم به قوم والباقون يقومون بمصالح الدنيا فتتظلم على هذا الوجه مصالح الدين والدنيا جميعًا. ويجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق وبكفاية العلم بالأصول فريق فإن تفرد بعلم الأحكام فريق وبعلم الأصول فريق لم تسقط بواحد منهما فرض الكفاية في الأحكام والأصول، لأن الأحكام فروع الأصول، والأصول موضوعة للفروع فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر.

وذهب من قال: إن العالم يجوز له تقليد العالم إلى أنه لا يلزم الجمع بينهما وأنه إذا انفرد بكل واحد من الأمرين جعل كاجتماعهما في الواحد وسقط بذلك فرض الكفاية. واختلفوا بعد هذا في كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية فذهبت طائفة من الفقهاء والأشعرية من المتكلمين إلى أنه واجب على كل واحد من أهل الفريضة بعينه

بشروط إن لم يقيم به غيره^(١).

وذهب طائفة من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين إلى أنه غير واجب على أحد بعينه إلا بشرط أن لا يقوم به غيره^(٢)، فيكون على الوجه الأول فرضاً إلا أن يقوم به الغير

(١) هذا هو مذهب جمهور الأصوليين ففعل البعض مسقطاً للطلب الموجه إليهم، كما هو مسقط للطلب الموجه إلى غيرهم، فمن ظن أو علم أن غيره قد فعل الواجب سقط عنه الطلب. واستدلوا على ذلك:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾ وقوله تعالى: ﴿واقتلوهم حيث ثقتموهم﴾ فالله تعالى أمر بقتال الكافرين المعتدين ووجه الخطاب إلى جميع المكلفين القادرين على القتال فإن وار الجمع من صيغ العموم، والعام يتوجه فيه الخطاب إلى كل فرد من أفراده ولا شك أن قتال الكافرين المعتدين من فروض الكفاية، فإذا قام به البعض سقط عن الباقي، فيكون الخطاب موجهاً إلى الجميع لا إلى بعضٍ غير معين.

وثانياً: بأن ترك الواجب الكفائي من الجميع موجب لتأثير الجميع اتفاقاً، وتأثير الجميع موجب لتكليف الجميع لأنه لا يؤاخذ الشخص على شيء لم يكلف به، فيكون الخطاب موجهاً إلى الكل، انظر نهاية السؤل للأسنوي (١/١٩٥، ١٩٦) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١/١١٦).

(٢) واستدلوا لذلك: أولاً: بأنه لو تعلق الخطاب بالكل لما سقط بفعل البعض. لأن شأن الخطاب المتعلق بكل فرد أنه لا يسقط إلا بفعل من تعلق به الخطاب، لكن سقوط الخطاب عن الكل بفعل البعض متفق عليه، فدل ذلك على أن الخطاب متعلق بالبعض وهو ما ندعيه والجواب: بأن الخطاب لم يقصد بالفعل ذات الفاعل وإنما قصد تحقيق الفعل لحصول المصلحة المترتبة عليه من غير نظر إلى الفاعل.

واستدلوا ثانياً: بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ ووجه الاستدلال أن طلب العلم الزائد عما يحتاج إليه كل واحد في عمله الواجب عليه عيناً من فروض الكفاية، وتوجيه الخطاب هنا لبعضٍ غير معين من المسلمين، ولولا الداخلة على الفعل الماضي تفيد اللوم والتنديم للذين من شأنهما أن يكونا عن ترك واجب، فأفاد ذلك أن هذه الطائفة قد تركت واجباً عليها وهو طلب العلم فيكون الوجوب متعلقاً بها فقط فالخطاب حيثئذٍ وهو الكفائي يكون موجهاً إلى بعضٍ غير معين، وهو المطلوب.

والجواب: بالتعارض مع الأدلة في الكتاب على توجيه الخطاب إلى الكل والمصير إلى التأويل منعاً للتعارض وهو حمل الآية على سقوط الفعل الواجب على جميع المسلمين بفعل هذه الطائفة، لأن فعلها لها كافٍ في سقوط الطلب عن الكل فصح أن يوجه إليها اللوم عند تركها، وهذا لأنه أمكن الجمع بين الآيات انظر نهاية السؤل للأسنوي (١/١٩٧) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١٧ - ١١٨).

فيسقط، وعلى القول الثانى غير فرض إلا أن لا يقوم به الغير فيجب .
 وذهب بعضهم إلى أنه إن غلب على ظنه أنه يقوم به غيره لا يجب عليه، وإن غلب
 على ظنه أنه لا يقوم به أحد وجب عليه وهذا وجه حسن، والخلاف الأول محض
 صورة لا ظهور فائدة فلا أرى له معنى^(١) . وإذ قد ذكرنا معنى العلم فلا بد أن نذكر
 معنى العقل وما قيل فى حقيقته :

وقد قيل : إنه أصل لكل علم وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم وقد أكثر الناس
 الخلاف فيه قبل الشرع وبعده ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم :

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلا عن العقل وانظر هل جوات^(٢) محصل
 وقد جعله المتقدمون جوهره وقالوا: إنه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق
 المعلومات، قالوا: وهذا فاسد لأنه لو كان جوهر لصح قيامه بذاته فجاز أن يكون عقل
 بلا عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل فحين لم يتصور ذلك دل أنه ليس بجوهر
 وأما عند كافة المسلمين فهو نوعاً من العلم يدخل فى جملة أقسامه واختلفوا فى حقيقته
 على أقاويل شتى وقد روى عن الشافعى رحمه الله أنه قال: آلة التمييز .

وقال بعضهم: العقل بصر القلب وهو بمنزلة البصر من العين ندرك به المعلومات
 كإدراك البصر المشاهدات قاله أبو الحسن عن ابن حمزة الطبرى .

وقال بعضهم: هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وقال بعضهم: معنى العقل
 هو العلم لا فرق بينهما لأنه لا فرق عند أهل اللغة وأرباب اللسان بين قولهم علمت
 وعقلت فيستعملون العلم والعقل على حد ولا حد فى معنى واحد. ويقولون: هذا أمر

(١) بل قال الشيخ أبو النور زهير: تظهر ثمرة الخلاف فىمن علم بوجود ميت مثلاً، وشك هل قام
 غيره بما يلزمه له من تغسيل وتكفين أو لم يقم بذلك، فعلى رأى الجمهور يجب عليه السعى
 ليتبين حقيقة الأمر ولا يسقط عند الطلب بهذا الشك لأن الطلب متعلق به على سبيل
 التحقيق، والوجوب المحقق لا يسقط بالشك - أما على المذهب الثانى فإنه لا يجب عليه السعى
 لأن الخطاب لم يتوجه إليه، والأصل عدم تعلقه به. انظر أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير
 (١/١١٥، ١١٦).

قلت: أى لا يرفع يقين بظن ضده، والأصل على الثانى عدم تعلق الخطاب به، والشك لا
 يرفع اليقين.

(٢) قال الفيروزآبادى: جوت مثلثة الآخر مبنية: دعاء الإبل إلى الماء، وقد جاوتها وجايتها أو
 زجرلها والاسم الجوات، انظر القاموس المحيط (١/١٤٥).

معلوم ومعقول. ويقولون: أعلم ما تقول وأعقل ما تقول وفي استعمال العلماء يقع على اسمه قدر من العلم يميز من قام به بين خير الخيرين وشر الشرين ويصح منه بحصوله به الاستشهاد بالشاهد على الغائب ويخرج به عن حد المجانين والمعتوهين ويصح معه التكليف والخطاب.

ويمكن أن يقال: إنه قوة ضرورية للوجود بها يصح درك الأشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ولا يستدل عليه بغيره لأن الاستدلال يفتقر إلى علم ينتظر فيه وأصل يعتمد عليه، ولو كان غيره دليلاً عليه لكان مكتسباً لا ضرورياً ثم إن العقل تختلف مراتبه:

فأولها: إدراك ما يدرك بديهية وعلم ما يعلم بأول الرأى وأعلها إدراك الغائبات بالوسائط واسم العقل متنفى عن الله تعالى لأن علمه أحاط بالأشياء لا عن جهة الاستدلال ولا بالترقى إلى معرفتها بالاجتهاد ولأن الأصل في أسامي الرب تعالى هو التوقيف، ولا توقيف في وصف الله تعالى بالعقل فلا يوصف به واعلم أن محله القلب لأن محل سائر العلوم القلب، فكذلك هذا أيضاً، ولأن الله تعالى قال: ﴿إِن فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] أى: عقل دل أن محله القلب حيث عبر به عنه، وقال بعض أصحاب أبي حنيفة: أن محله الدماغ. يقال: فلان خفيف الدماغ أى: ليس له عقل ولأنه إذا جن الدماغ ذهب العقل والأول أصح وقد قال جماعة أن العقل عقلان. عقل غريزي وهو القوة المتهيئة لقبول العلم وهو من حيث القوة موجود في كل خليفة من الآدميين وجوده في الطفل كوجود النحل في النواة والسمل في الحبة.

والثاني: عقل مستفاد وهو الذى تتقوى به تلك القوة وقد يحصل باختيار من العبد ويحصل بغير اختيار منه قالوا: والعقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد، والمستفاد بمنزلة النور فكما أن المبصر لم يكن له نور من الجو لم يدرك بصره شيئاً فكذلك العقل إذا لم يكن له نور من العلم المستفاد لم تعد بصيرة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نَوْراً فَمَا لَهُ مِنْ نَوْرٍ﴾ [النور: ٤٠] وما ذكرناه أولاً من باب الفقهاء وطريقتهم هي الأولى.

وإذا عرفنا العلم وأقسامه فنقول: قد بينا أن الأصول أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وقال بعض أصحابنا ومعقول أصل واستصحاب الحال، وقالوا: دخل في معقول الأصل دليل الخطاب وفحوى الخطاب وحسن الخطاب وفي استصحاب الحال خلاف سنذكره.

(الكتاب) فأما الكتاب فهو أم الدلائل وقيم البيان لجميع الأحكام قال الله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩]، وقال الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ [الانعام: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور﴾ [إبراهيم: ٢].

قال الشافعي رحمه الله: ليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها.

فإن قال قائل: إن من الأحكام ما يثبت لهذا بالسنة. قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة لأن كتاب الله تعالى أوجب علينا اتباع الرسول صلوات الله عليه وفرض علينا الأخذ بقوله وحذرنا مخالفته. قال الله تعالى: ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [التغابن: ١٢]، وقال تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره...﴾ [النور: ٦٣].

قال الشافعي: فما قيل عن رسول الله ﷺ فعن الله قيل: فإن قيل: هيئات القبوض في البياعات وكيفية الإحراز في السرقة وغالب العقود في المعاملات، ليس لها أصل في الكتاب ولا في السنة.

قلنا: قد قال الله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین﴾ [الاعراف: ١٩٩]، والعرف ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة فصار العرف في صفة القبوض والإحراز والنفوذ معتبراً بالكتاب فعلى هذا نقول: إن الكتاب أمثل الدلائل والسنة مأخوذة منه، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة، والإجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس.

وكتاب الله تعالى هو المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامر شك ولا شبهة وهو المثبت بين الدفتين فكل من عاين الرسول ﷺ حصل العلم بالسمع وهو أنه سمع رسول الله ﷺ أن هذا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى وهو كلامه ووحيه، ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلقاً عن سلف، وذلك العلم هو أنه ثبت عندنا أن محمداً ﷺ بما أقام به الدليل وثبت أنه كان يقول: إن الكتاب الذي جاء به هو هذا القرآن وأنه كلام الله عز وجل ووحيه، ولا نقول: إنا علمنا أنه كلام الله بالإعجاز لأنه يجوز أن يُعجز الله الخلق عن الإتيان بمثل

كلام لا يكون ذلك الكلام كلامه بل بالمعجزات عرفنا نبوة الرسول صلوات الله عليه، ونقول: عرفنا أن القرآن كلام الله عز وجل، ونقول: إن القرآن في نفسه معجز لا يجوز أن يأتي أحدٌ بمثله في جزالته وفصاحته ونظمه وكذلك من حيث معانيه هو معجز الخلق عن الإتيان بمثله ومع تحدى الرسول صلوات الله عليه وسلم وطلبه إياهم أن يأتوا بمثله فعجزوا عنه، ولا نقول كما قال بعض المبتدعة: إن نفس القرآن ليس بمعجز فإن فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا تكون دون فصاحته، وإنما الإعجاز في القرآن هو أن الله عز وجل منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه. وهذا قول باطل وزعم كاذب سمعت والذى رحمه الله يقول: إن هذا قول اخترعه الجاحظ ولم يسبقه إليه أحد، وقال بعده: فإياه اتبع وعلى منواله نسج وهو في نفسه مستسمح مستهجر بالتأمل في نظم القرآن وجزالته وفصاحته وعرضه على كل نظم عرف من أساليب كلام العرب وكل كلام فصيح عرف من كلامهم ثم امتيازه عن الكل بروائه وبهائه وطلاوته وحلاوته وأعرافه وإبتناؤه وإعجازه ظاهر لكل ذى لب من الناس لولا خذلان يلحق بعض القوم ونسأل الله العصمة بمنه، ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الإعجاز في القرآن وقد كفيينا مؤنة ذلك بحمد الله بمنه وأعنى بذلك جماعة من علماء أهل السنة، والله تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وإيانا بمنه.

والمصحف الإمام: هو هذا المصحف الذى بين المسلمين جمع فى زمان أبى بكر الصديق رضى الله عنه بإجماع الصحابة وأخرج فى زمن عثمان رضى الله عنه ونسخ منه المصاحف. وفرقت فى البلدان وعليه الاتفاق.

وفى الباب خطب كبير واقتصرنا على هذا القدر وقد دل اتفاق المسلمين على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى، وعلى أن التسمية من فاتحة الكتاب وكذلك هى من القرآن فى كل موضع أثبت فى المصاحف وقد أتينا على هذا الدليل فى الخلافات.

(السنة) وأما السنة: فهو الأصل الثانى وهو تلو الكتاب وهى عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة قولاً وفعلاً.

قال أبو سليمان الخطابى: هى الطريقة السلوكية فى الأمر المحمود وأصلها من قولهم: سنتت الشيء بالسنن إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه تسنيئاً أى: طرائق فإذا أطلقت السنة أريد بها الطريقة المحمودة وإذا قيدت كانت فى الخير والشر لقوله ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة

فعلية وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(١).

ويقال: السنة: عبارة عن السيرة، قال الشاعر:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها فأول راضى بسنة من يسير بها

معناه من سيرة أنت سرتها. فسنة رسول الله ﷺ: هى الطريقة التى سلكها رسول الله ﷺ ثم لها مراتب ونقل بعضها يوجب العلم ونقل بعضها يوجب العمل، وسيرد ذلك فى باب الأخبار بعون الله تعالى.

وأما الملة: فهى عبارة عن شريعة الرسول ﷺ.

وقيل: هى عبارة عما يُملهُ الملكُ على النبى ﷺ من علم الوحي.

(الإجماع) وأما الأصل الثالث وهو الإجماع فهو حجة خلافاً لبعض الناس وسنين ذلك. والإجماع فى اللغة: العزم على الأمر يقال: أجمعت على الشئ وأزمعت عليه بمعنى واحد ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ [يونس: ٧١] أى: أعرضوه فأمضوه.

وقد قيل فى عبارة أن الفقه: استفاضة القول وانتشاره فى الجماعة الذى نسب الإجماع إليهم وفى مسائل الإجماع كلام كثير وسيأتى بيانه إن شاء الله.

(القياس) والأصل الرابع هو القياس، وأصله فى اللغة: التقدير ولذلك يقال للميل الذى [يسد به غور الجرح]^(٢) مقياس ومسيار.

قال الشماخ: ودلج الليل مهاد قياس. أى: يصير بالطرق مقدر ليسير فيما يقضى بانتهائه إلى المقصد.

ويقال: إنه حمل الشئ على الشئ فى بعض أحكامه لنوع من الشبه وسيأتى الكلام فيه على الإشباع ونذكر معنى العلة، والسبب، والشرط، والعرف، والفرق بين هذه الأشياء لغة وفى عرف الفقهاء، وإذا عرفت هذه الأصول فلا بد من النظر فى هذه الأصول لتعرف أحكام الشريعة.

(١) أخرجه مسلم فى العلم (٢٠٥٩/٤) - الحديث (١٠١٧/١٥) - والترمذى فى العلم (٤٣/٥) -

الحديث (٢٦٧٥) - والنسائى فى الزكاة (٥٦/٥، ٥٧) باب التحريض على الصدقة (٦٤) -

وابن ماجه فى المقدمة (٧٤/١)، الحديث (٢٠٣) - والدارمى فى المقدمة (١٤٠/١، ١٤١) -

الحديث (٥١٢) - والإمام أحمد فى مسنده (٣٥٧/٤).

(٢) ثبت فى الأصل (يسير به غوث الجرح) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(النظر) فالنظر هو الفكر في حال المنظور إليه والتوصل بأدلته إلى المطلوب^(١).

يقال: تناظر الرجلان إذا تقابلا بنظريهما أيهما المصيب وأيهما المخطئ.

وقيل: هو تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام.

وللنظر شروط:

أحدها: أن يكون الناظر كامل الآلة على ما ذكره في باب المعنى.

الثاني: أن يكون نظره في دليل لا في شبهة.

والثالث: أن يستوفى شروط الدليل وترتيبه على حقيقته بتقديم ما يجب تقديمه،

وتأخير ما يجب تأخيره.

يجب أن يكون المطلوب هو علم الاكتساب لا علم الضرورة وفي الاجتهاد كلام كثير

في بابه.

(الجدل) والجدل قريب معناه من النظر إلا أن النظر يكون من الناظر وحده والجدل

إنما يكون بمنازعة غيره، وأصله من الجدل [وهو الفتل]^(٢) كأنه فتل صاحبه بالحجاج عن

رأيه ومذهبه إلى رأى غيره^(٣).

وقال بعضهم: الجدل أكثره في الباطل والنظر في الحق.

(الدليل) وأما الدليل: هو المرشد إلى المطلوب. وقالوا أيضاً: هو الدال على الشيء

والهادى. يقال: دل على كذا فهو دال ودليل، كما يقال: عالم وعليم وقادر وقدير^(٤).

والدلالة مصدر وقد يقال: دلّلى كذا أى: دلالتى والمصدر يوضع موضع الأسماء^(٥).

(١) اعلم أن النظر مشترك بين معانى شتى ويقال للانتظار نظر، وللرحمة والتعطف نظر، وللعناية

للغير فيما يحتاج إليه نظر، وللمقابلة نظر، ويقال للرؤية نظر، وللفكر والتأمل نظر، انظر

الكافية فى الجدل لإمام الحرمين (ص/١٦، ١٧).

(٢) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) قال إمام الحرمين: فقيل يقع بين الخصمين جدال، لأن كل واحدٍ منهما يقتل صاحبه عما

يعتقده إلى ما هو صائر، انظر الكافية فى الجدل (ص/٢١).

(٤) قال إمام الحرمين الدليل، فعيل من الدال، كالعليم من العالم والقدير من القادر وهو الهادى

أو تقول: هو الكاشف عن المدلول. وهو الناصب للدلالة، الفاعل لها، فمن وجد منه نصب

الدلالة يقال له: دال.

ومن كثر منه نصب الدلالة وفعالها يقال له: دليل، انظر الكافية فى الجدل لإمام الحرمين

(ص/٤٦).

(٥) قال إمام الحرمين: الدلالة: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لم يعلم أو إلى معرفة =

وقد قال أكثر المتكلمين وبعض الفقهاء: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال دليل وإنما يقال له: أمانة عند عامة الفقهاء أنه لا فرق بينهما لأن العرب لا تفرق في تسمية الدليل من ما يؤدي إلى العلم ويؤدي إلى الظن، وأما الدال في ذكرنا إنما الدليل واحد.

وقيل: هو الناصب للدليل وهو الله تعالى.

والمُستدلُّ: هو الطالب للدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل من المسئول ويقع على المسئول لأنه يطلب الدليل من الأصول^(١).

والمستدل عليه: هو الحكم الذي يطلب من التحليل والتحرير^(٢).

والمستدل له: يقع على الحكم لأنه يطلب له الدليل ويقع على السائل لأنه يطلب الدليل^(٣).

والاستدلال: طلب الدليل وقد يكون ذلك من السائل والمسئول جميعاً^(٤).

فإن قال قائل: قد ذكرتم الحد في هذه الأشياء فما معنى الحد (الحد) وحده قلنا: هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى^(٥).

وقيل: هو الجامع المانع^(٦).

وقيل: معناه أنه يجمع الشيء المقصود به ويمنع دخول غيره عليه^(٧).

وقد قيل: الحد هو النهاية التي إليها تمام المعنى وحدود الدار مأخوذة من هذا لأنها نهايات الأملاك، وكذلك حدود الله تعالى التي ضربها لفرائض نهايات لها لثلاث تتعدى

= المدلول، انظر الكافية في الجدل (ص/٤٦).

(١) قال إمام الحرمين: المستدل هو: الطالب للدلالة، ويطلق على من ينصب الدلالة، وعلى السائل عنها. انظر الكافية في الجدل (ص/٤٧).

(٢) قال إمام الحرمين: ويطلق على الخصم المقهور بالدلالة، انظر الكافية في الجدل (ص/٤٨).

(٣) قال إمام الحرمين: المستدل له هو: الذي أقيمت له الدلالة، وقد يكون هو الحكم المطلوب بالدلالة، ويكون هو الطالب والسائل عنها، انظر الكافية في الجدل (ص/٤٧).

(٤) قال إمام الحرمين: وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية، وقد يكون بالسؤال عنها، انظر الكافية في الجدل (ص/٤٧).

(٥) انظر الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص/٢).

(٦) انظر الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص/٢).

(٧) واختاره إمام الحرمين وقال: لأن الحد يرجع إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقلية،

وفي كثير من الشرعيات، انظر الكافية في الجدل لإمام الحرمين (ص/٢).

وأصل الحد المنع ومنه تسمى النوار حداً ومنه سمي الحديد حديدًا لأنه يمنع لابس منه قيل للمحروم محدود لأنه منع سعة الرزق وسميت العقوبات حدوداً لأنها تمنع وتردع، وحدود الدار على هذا القول هي الموانع من وقوع الاشتراك في خاص الأملاك ولم نشبع القول في الحدود لأنها تأتي في مواضعها من أبواب الكتاب إن شاء الله تعالى.

(القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف التي لا بد من معرفتها في مسائل الفقه)

اعلم أن جميع ما يتلفظ به في مسائل الفقه قسمان: مستعمل ومهمل.
والمهمل: كل كلام لا يوضع لفائدة.

والمستعمل: كل كلام وضع لفائدة، ثم الكلام من جهة اللفظ مقسوم على ثلاثة

أقسام: اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى.

ومن جهة المعنى إلى أربعة أقسام: أمر، ونهى، وخبر، واستخبار. قالوا: فالاسم ما دل على معنى منفرد وذلك المعنى يكون شخصاً ويكون غير شخص، فالشخص نحو رجل وفرس وحجر، وغير الشخص فنحو الضرب والأكل والليل والنهار ونحو باقى الأشياء، وإنما قيل: ما دل على معنى منفرد ليفرقوا بينه وبين الفعل إذا كان الفعل يدل على معنى وزمان كقولك ضرب وقام ويضرب ويقوم وما أشبه ذلك يدل على زمان إما فى الماضى، وإما فى المستقبل.

وأما الحرف: أداة تفيد معنى فى الكلام إذا ضم إليه. قالوا: وأقل ما يأتلف منه الكلام اسم واسم كقولك: زيد قائم وكقولك الله إلهنا، أو اسم وفعل كقولك: قام عمرو وضرب زيد ولا يأتلف الفعل ولا الحرف مع الحرف ولا الحرف مع الفعل ولا الحرف مع الاسم، ويأتلف الاسم والفعل والحرف [كقولك]^(١): خرج عبد الله وهل ذهب زيد، ونحو ذلك.

ثم الأسماء المعربة: على أربعة أضرب:

اسم الجنس الذى يقتضيه من جنس آخر كقولك الحيوان والإنسان والدينار والدرهم والأكل والصوت وجميع ما أردت به العموم والألف واللام يدخلان فى هذا النوع لعهد

(١) زيادة ليست فى الأصل.

الجنس لا للتعريف .

الضرب الثانى: اسم الواحد من الجنس نحو: رجل، وفرس، وبعير، وحمار، ودينار، ودرهم، وسمى هذا النوع الأسماء الموضوعة وهى تفيد المعرفة بذات الشئ فقط .

والضرب الثالث: ما اشتق لوصف من الجنس نحو ضارب مشتق من الضرب، وعالم مشتق من العلم وحسن مشتق من الحسن وهذه الأسماء تسمى الأسماء المشتقة وهى تفيد المعرفة بذات الشئ وصفته وتخبر عن حقيقته وماهيته وقال الحسن بن هانئ: أجمع هذا الاسم بين الأمرين:

إن اسم جنس لو جمعها صفة ولا أرى ذا لغيرها اجتماعا
وهى إذا سميت فقد وصفت فيجمع اللفظ المعنيين معا

والضرب الرابع: ما لقب به شئ بعينه ليعرف من غيره نحو زيد وعمرو وما أشبه ذلك . وتسمى الأسماء الأعلام وأسماء الألقاب والأسماء المنقولة لأنها منقولة من أصولها إلى غيرها على جهة الاصطلاح وإنما تفيد التشهير وتمييز الشخص من غيره وليس بحته إلا هذا .

ثم إن الأسماء الموضوعة تنقسم إلى خمسة أقسام:

الأسماء المبهمة كقولك: شئ وموجود وحيوان وسميت مبهمة لأنها لا تفيد المعرفة بعين من الأعيان خاص، بل يستوى فيها ما تحتها من أنواع الأشياء والحيوانات والموجودات .

والقسم الثانى: فى الأسماء المتضادة مثل القراء والجون^(١)، فإن الطهر والحيض على تضادهما يتناولهما اسم القراء، والبياض والسواد على تضادهما يتناولهما اسم الجون .
والقسم الثالث: الأسماء المترادفة كقولك: ليث وأسد، وحجر وفهد، وخمر وعقار، وسائر ما تترادف عليه الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق المعنى .

والقسم الرابع: الأسماء المشتركة مثل العين هى العين التى تبصر بها ولعين الماء، ولعين الميزان، وللمهر الكبير ومثل اللون ومثل العرض هو اسم للواحد من العروض لما هو خلاف الطول، وعرض لسعة الشئ مثل قوله تعالى: ﴿عرضها السموات

(١) قال الفيروزآبادى: الجون النبات يهرب إلى السواد من خضرته والأحمر والأبيض والأسود

والأرض ﴿[ك] عمران: ١٣٣﴾.

والقسم الخامس: الأسماء المختلفة وهي ما اختلفت أسمائها ومعانيها وهي أكثر الأسماء لأنها موضوعة للدلالة على المسميات ومن شأنها اختلافها في صورة بالفصل بينها وبين غيرها كقولك: حمار وفرس وجمادى وغيرها من الأسماء هكذا أورده أبو سليمان الخطابي على ما نقلته وهو ثقة فيما ينقله.

(معاني بعض الحروف)^(١)

ونذكر الآن معاني الحروف التي تقع إليها الحاجة للفقهاء ولا يكون بد من معرفتها وتشتد فيها المنازعة بين أهل العلم فمنها: حروف من حروف العطف^(٢):
أولها: الواو وقد ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب وأضافوا القول به إلى الشافعي رحمة الله عليه وقد حكى هذا المذهب عن بعض نحاة الكوفيين^(٣).
وأما عامة أهل اللغة فعلى خلاف ذلك وإنما هي عندهم للجمع^(٤) واشتراك الثاني

(١) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف لاستدادهما إليها من جهة توقف شرط من مسائل الفقه عليها وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً تغليباً أو تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال، والأول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقه والمجاز أو إطلاق للحرف على مطلق الكلمة وتسميتها حروف المعاني بناء على أن وضعها لمعان تتميز بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة إذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني وإلا فهي من حروف المباني شرح التلويح على التوضيح (٩٩/١) التوضيح على التنقيح (٣٤٩/١).

(٢) وهي عشرة: منها أربعة تشترك في جميع المعطوف والمعطوف عليه في حكم، غير أنها تختلف في أمور أخرى وهذه هي «الواو والفاء وثم وحتى» الإحكام في أصول الأحكام (٨٨/١).
حروف المعاني: أي الحروف التي لها معاني وإطلاق الحروف عليها بطريق التغليب لأن بعضها أسماء مثل إذا ومتى وغيرها، شرح المنار (١٣١/١).

(٣) هكذا حكاه إمام الحرمين في البرهان (١٨١/١)، البيضاوي في نهاية السؤل (١٨٥/٢).

(٤) قال أبو على الفارسي أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه: أنها للجمع المطلق وقال بعضهم: إنها للترتيب انظر المحصول (١٦٠/١).

ونقل الإجماع أيضاً السيرافي والسهيلي والفارسي: ونوقش فيه بأنه قد خالف ثعلب وقطرب وهشام وأبو جعفر الدنيوري وأبو عمرو الزاهد ويقول الإمام الغزالي في المستصفي (٢٣٠/١):
ولعل الناقل أراد إجماع الأكثر.

فىما دخل فىه الأول كقولك: جاءنى زيد وعمرو وليس فىه دليل أىهما كان أولاً. قالوا: إنما يعرف وقوع الترتيب فىه بقرائن ودلائل.

قال الماوردى أبو الحسن: الواو لها ثلاث مواضع. حقيقة ومجاز ومختلف فى حقيقته ومجازه، فالحقيقة أن يستعمل فى العطف للجمع والاشتراك كقولك: جاءنى زيد وعمرو والمجاز أن تستعمل بمعنى أو كقوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ [النساء: ٣] والمختلف فى حقيقته أن تستعمل فى الترتيب لقوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ [المائدة: ٦] فذهب جمهور أهل اللغة وأكثر الفقهاء أنها تكون إن استعملت فى الترتيب مجازاً.

وذهب بعض أصحاب الشافعى إلى أنها تكون حقيقة فىه فإذا استعملت فى موضوع يحتمل الأمرين حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة الفائدة.

وقال الفراء: تحمل على الجمع إذا احتملت الأمرين وعلى الترتيب إذا لم تحتمل غيره^(١).

وقد رأيت بعض أصحابنا ادعى على أصحاب أبى حنيفة^(٢) أنهم يدعون أن الواو

(١) وذكر الإمام البيضاوى فى هذه المسألة فى الواو العاطفة ثلاثة مذاهب فىما تفيد هـ واو العطف.

أحدها أنها للترتيب: نسب إلى الشافعية، والثانى: أنها للمعية ونسب إلى الحنفية، والثالث: أنها لمطلق الجمع فلا تفيد ترتيباً ولا معية وهو المشهور عند الشافعية وهو المختار للإمام البيضاوى والأمدى انظر نهاية السؤل (١٨٥/٢) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٧٨/٢) قال الأمدى: أما «الواو» فقد اتفق جماهير أهل الأدب على أنها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية ونقل عن بعضهم أنها للترتيب مطلقاً، ونقل عن الفراء: أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع لقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا﴾ وقيل: إنها ترد بمعنى «أو» كقوله تعالى: ﴿أولى أجنحة مثنى وثلاث ورباع﴾ قيل: أراد مثنى أو ثلاث أو رباع وقد ترد للاستئناف كالواو فى قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به﴾ تقديره: والراسخون يقولون: آمنا به وقد ترد بمعنى «مع» فى باب المفعول معه تقول: جاء البرد والطيالسة وقد ترد بمعنى «إذ» قال الله تعالى: ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمانة نعاساً...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وطائفة قد أهمتهم أنفسهم﴾ أى: إذ طائفة قد أهمتهم أنفسهم ثم ذكر أدله المذاهب والرد عليها ورد على الاعتراض ثم قال: وبالجملة فالكلام فى هذه المسألة متجاذب وإن كان الأرجح هو الأول: «أى للجمع المطلق» فى النفس انظر إحكام الأحكام للأمدى (٨٨/١ - ٩٦).

(٢) وهو منسوب إلى أبى يوسف ومحمد، انظر التصريح على التوضيح (٩٩١٢).

للجمع على سبيل الإقران^(١) وأخذ يرد عليه كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا وليس ما ادعاه مذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة وإنما يدعون أن الواو للجمع من غير تعرض لإقران أو ترتيب^(٢) فلا معنى للرد وأما دعوى الترتيب على الإطلاق فضعيفة جداً لأن من قال: رأيت زيداً وعمراً وجاءني زيد وعمرو لا يفهم منه السامع ترتيباً بحال، ويجوز أن يكون رأى عمراً أولاً ثم يقول: رأيت زيداً وعمراً ويحسن منه ذلك ويقال أيضاً: رأيت زيداً وعمراً معاً فلو كان للترتيب لكان هذا القول مناقضة.

ويدل عليه: أن العرب استعملت الواو فى باب الفاعل، يقال: تقابل زيد وعمرو ولو قال: تقابل زيد ثم عمرو لم يكن صحيحاً.

وأما ما استدل به بعض أصحابنا من أن الواو للترتيب بمسألة الطلاق، وهى أنه لو قال لغير المدخول بها: أنت طالق وطالق وطالق، فإنه لا يقع إلا طلقة واحدة فليس هذا لأنها للترتيب بل لأن الطلاق الأول سبق وقوعه فيصادفها الثانى وهى بائنة، فلا يقع وإنما سبق لأنه تكلم به على وجه الإيقاع من غير أن يربطه برابط أو يعلقه بشيء ما^(٣) وليس الواو بدليل على الإقران على ما سبق وإنما الموجود منه ثلاث إيقاعات متوالية من غير أن يكون للبعض تعلق بالبعض، والواو حقها فى هذا الموقع عطف الإيقاع على الإيقاع فصارت قضية الكلام الأول الموقع، وحين وجد من غير انتظار ولا مهلة وكما لو أفرده بالذكر وإذا وقع فلا بد أن يكون الثانى والثالث قد صادفا المرأة فى حال الإبانة فسارت الجملة فى هذه المسألة أن دعوى كونها للترتيب خطأ^(٤).

(١) أى الاجتماع فى زمان، انظر حاشية التصريح على التوضيح (٩٩١٢)،

(٢) ونسب إلى الإمام الأعظم أنها للترتيب، انظر حاشية التصريح على التوضيح (٩٩/٢).

(٣) أى أن قوله: (وطالق) معطوف على الإنشاء فيكون إنشاءً آخر، والإنشاءات تقع معانيها مرتبة بترتيب ألفاظها لأن معانيها مقارنة لألفاظها، فيكون قوله: (وطالق) إنشاءً لإيقاع طلقة أخرى فى وقت لا يقبل الطلاق لأنها بانة بالأولى بخلاف قوله: (طلقتين) فإنه تفسير لطلاق، وليس بإنشاء انظر نهاية السؤل للأسنوى (١٨٦/٢ - ١٨٧).

(٤) واستدل أيضاً من قال: إنها للترتيب بما روى مسلم أن خطيباً قام بين يدى النبى - ﷺ - فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى. فقال النبى - ﷺ -: «بئس الخطيب أنت قل: ومن يعص الله ورسوله فقد غوى» فلو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بين العبارتين فرق.

والجواب: أن الإنكار إنما هو لأن أفراد اسم الله تعالى بالذكر أشد تعظيماً له. يدل عليه: أن =

ونسبة ذلك للشافعى رحمه الله على الإطلاق لا تصح وإنما نهاية ما نقل عنه أنه قال فى الوضوء حين ذكر الآية ثم قال: ومن خالف ذلك من الترتيب الذى ذكره الله تعالى لم يجز وضوؤه^(١).

وقد شنع عليه محمد بن داود وغيره فى هذا اللفظ، وقالوا: أنه خالف أهل اللغة أجمع وادعوا عليه الجهل بالنحو.

وجه الجواب عن هذا: أن الشافعى رحمه الله ما تعلق فى إثبات الترتيب بالواو فقط وإنما دليل الترتيب من النظر فى معنى الآية على ما ذكرنا فى الخلاف. بينه أن الوضوء عبادة على البدن وردت بلفظ لا ينفى الترتيب، ورأينا أن العبادات البدنية اشتملت على أفعال مختلفة مترتبة فى جميع المواضع مثل الصلاة والحج ورأينا ورود هذه العبادات بلفظ صالح لمعنى الترتيب وإن كان غير مقتضى له بكل حال ووجدنا الفوائد المطلوبة من الألفاظ، والترتيب نوع فائدة فعند اجتماع هذه الأشياء يقال: إثبات الواو ظاهرها للترتيب فى هذا الموضع فحمل عليه والظاهر حجة فهذا وجه الكلام لنصرة ما قاله الشافعى رحمه الله وقد أشار إليه أبو الحسن بن فارس.

وأما الفاء فمقتضاها التعطيف والترتيب من غير تراخ كقولك: ضربت زيداً فعمراً ففيه أن عمراً مضروب عقيب زيد بلا تراخى، ولهذا دخل فى الجزاء المعلق على الشرط لأن من حكم الجزاء تعلقه بالشرط من غير فصل^(٢).

= الترتيب فى معصية الله ورسوله لا يتصور لكونهما متلازمين فاستعمال الواو هنا مع انتفاء الترتيب دليل عليكم.

فإن قيل قد قال ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» فقد جمع بينهما فى الصغير كما جمع الخطيب فما الفرق، فالجواب أن منصب الخطيب قابل للزلل فيتوهم أنه جمع بينهما لتساويهما عنده، بخلاف النبى ﷺ وأيضاً فكلام النبى ﷺ جملة واحدة فى إيقاع ظاهر منه موقع المضمحل فى اللغة، بخلاف كلام الخطيب فإنه جملةتان، انظر نهاية السؤل للأسنوى (١٨٦/٢) إحكام الأحكام للأمدى (٩٣/١ - ٩٥).

(١) قال الإمام الشافعى: على المتوضى فى الوضوء شيان: أن يبدأ عابداً الله ورسوله - عليه الصلاة والسلام - به منه. ويأتى على إكمال ما أمر به، فمن بدأ بيده قبل وجهه أو رأسه قبل يديه أو رجليه قبل رأسه كان عليه عندى أن يعيد حتى يغسل كلاً فى موضعه بعد الذى قبله وقبل الذى بعده لا يجزيه عندى غير ذلك، انظر الأم للإمام الشافعى (٢٦/١).

(٢) ذهب بعض العلماء إلى أن الفاء للترتيب مع التراخى ويدل لذلك قوله تعالى: ﴿لا تفتروا على الله كذباً فيسحتكم بعذاب﴾ فإن افتراء الكذب يكون فى الدنيا والإسحات بالعذاب أى: =

وأما حرف «ثم» فللتعقيب والتراخي^(١) كقولهم: ضربت زيداً ثم عمراً فمقتضاه وجود مهلة بين الضربين، ولا دليل على مقداره من جهة اللفظ وقد تستعمل في موضع الواو مجازاً إذ قال الله عز وجل: ﴿ثم الله شهيد على ما يفعلون﴾^(٢) [يونس: ٤٦]، وكقوله عز وجل: ﴿فك رقبة أو إطعام في يوم ذى مسغبة﴾ [البلد: ١٣، ١٤] إلى أن قال تعالى: ﴿ثم كان من الذين آمنوا﴾ [البلد: ١٨] ومعناه فكان من الذين آمنوا.

وأما «بعد»: فهي اسم فى معنى الحرف موضوع للترتيب ويحتمل الفور والتراخي ولا يختص [بالحرفية]^(٣).

وأما «مع» فهو موضوع للجمع بين الشيتين. نقول: رأيت زيداً مع عمرو واقتضى ذلك اجتماعها فى رؤيته.

وأما حرف «أو» فلها ثلاثة مواضع^(٤) تكون لأحد الشيتين بخبر عنه عند شك المتكلم أو قصده أحدهما: كقولك أتيت زيداً أو عمراً وجاءنى رجل وامرأة هذا إذا شك.

فأما إذا قصد أحدهما فكقولك: كل السمك أو اشرب اللبن أى: لا تجمع بينهما ولكن اختر أيهما شئت وكقولك: أعطنى ديناراً أو اكسنى ثوباً.

والوجه الثالث: أن تأتى للإباحة كقولك: جالس الحسن أو ابن سيرين واثت المسجد أو السوق وهذا على الإذن فيهما جميعاً.

وقد ورد فى القرآن التخيير فى الأمر مثل قوله تعالى: ﴿فكفاراته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ [المائدة: ٨٩].

وقد ورد الجمع فى النهى مثل قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤].

= الاستصال به يكون فى الآخرة وبينهما تراخى فى الزمن فلا تعقيب. وأجاب البيضاوى عن ذلك: بأن إفادتها للتراخي فى الآية مجاز لا حقيقة لأنها لو كانت حقيقة فى التراخي كما هى حقيقة فى التعقيب للزم الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل والمجاز خير منه كما تقدم، انظر نهاية السؤل للأسنوى (١٨٧/٢) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٨٢/٢).

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٩٧/١).

(٢) لاستحاله كونه شاهداً بعد أن لم يكن شاهداً، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٩٧/١).

(٣) تشبه فى الأصل (بإحداهن) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) انظر الإحكام لأصول الأحكام للآمدى (٩٧/١، ٩٨).

وأما حرف «بل» فمعناه الإضراب عن الأول والإثبات للثانى^(١) كقولك ضربت زيداً بل عمراً وجاءنى عبد الله بل أخوه.

وأما حرف «لكن» فهى للاستدراك بعد النفى^(٢) كقولك: ما جاءنى زيد لكن عمرو، ما رأيت رجلاً لكن امرأة وقد يدخل النفى بعد إثبات كقولك: جاءنى زيد لكن عبد الله لم يأت، وقيل لترك قصة إلى قصة، وفيه كلام كثير للنحاة.

وأما حرف «لو» فيدل على امتناع الشيء لامتناع غيره^(٣) تقول: لو جئتني لحيتك. وأما «لولا» فتدل على امتناع الشيء لوقوع غيره^(٤) نقول: لولا أنك جئتني لحيتك وقد تكون «لو» بمعنى «إن»، قال الله تعالى: «ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم» [البقرة: ٢٢١] أى وإن أعجبتكم، وقد تفيد معنى التقليل كقوله ﷺ: «اتقوا الله ولو بشق تمر»^(٥).

فأما الحروف اللازمة لعمل الجر وهى «من» و«إلى» و«فى» و«الباء» و«اللام». فنقول: أما «من» فمعناها ابتداء الغاية^(٦). يقال: سرت من الكوفة إلى البصرة وهذا الكتاب من فلان إلى فلان وهذا باب، من حديد يعنى ابتداء عمله من حديد، قال سيويه: قد تكون للتبعيض مثل قولهم: هذه الخرقه من الثوب وهذا الرجل من القوم. وقال غيره: من حيث وجدت كانت لابتداء الغاية وقوله: أخذت من ماله، فقد جعل ماله ابتداء غاية وأخذ وإنما دل على البعض من حيث إنه صار ما بقى انتهاء له فالأصل واحد، وكذلك قوله: أخذت منه درهماً وهذا كلام النحويين فيما بينهم فأما الذى تعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية والتبعيض جميعاً^(٧)، وكل واحد فى موضعه حقيقة وقد ورد مثله يقال: ما جاءنى من أحد، قال الله تعالى: «يغفر لكم من ذنوبكم»

(١) انظر الإحكام لأصول الأحكام للآمدى (٩٨/١).

(٢) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢٣٧/١).

(٣) أى أنه حرف من حروف الشرط، انظر الإحكام للآمدى (١٠٠/١)، انظر فواتح الرحموت (٢٤٩/١).

(٤) قال الشيخ السبكي (لولا حرف معناه فى الجملة امتناع جوابه لوجود شرطه، انظر جمع الجوامع

(١/٣٥١)، وقال الشيخ الجوينى: هى لامتناع الشيء بسبب وجود غيره. البرهان (١/١٩٠)

(٥) أخرجه البخارى فى الزكاة (١٤١٣) - ومسلم فى الزكاة (١٠١٦).

(٦) فى المكان والزمان، انظر أصول الفقه محمد أبو النور زهير (٨٣/٢).

(٧) انظر نهاية السؤل للأسنوى (١٨٨/٢).

[نوح:٤] وقد ورد بمعنى على، قال الله تعالى: ﴿ونصرناه من القوم﴾ [الأنبياء:٧٧] أى: على.

وأما «عن» فيكون بمعنى من^(١) إلا فى مواضع خاصة قالوا: «من» تكون للانفصال والتبويض و «عن» لا تقتضى الفصل. يقال: أخذت من مال فلان، ويقال: أخذت من عمل فلان وقد اختصت الأسانيد بالعنونة ولا تستعمل كلمة «من» فى موضعه وقالوا: «من» لا يكون إلا حذفًا «وعن» تكون اسمًا تدخل «من» عليه يقال: أخذت من عن الفرس جله^(٢).

وأما «من» المفتوحة فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للخبر كقولك: جاءنى من أحببت وأعجبني من رأيت.

والثانى: للشرط والجزاء كقولك: من جاءنى أكرمته ومن عصانى عاقبته^(٣).

والثالث: للاستفهام^(٤) كقولك: من عندك؟ فتقول: زيد أو عمرو.

وأما «إلى» فلانتهاء الغاية^(٥) يقال: من كذا إلى كذا وقال سيبويه: إذا قرن بمن اقتضى

(١) نحو ﴿يقبل التوبة عن عباده﴾ (التوبة: ١٠٤) أى منهم بدليل قوله تعالى: ﴿فتقبل من أحدهما﴾ المائدة (٢٧) وتأتى عن للمجاوزه، نحو قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ (النور: ٦٣) أى: يجاوزونه ويعدون عنه.

وتأتى عن بمعنى البدل نحو قوله تعالى: ﴿لا تجزى نفس عن نفس شيئاً﴾ (البقرة: ٤٨).

وتأتى عن بمعنى التعليل نحو قوله تعالى: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة﴾ (التوبة: ١١٤) أى: لأجل موعدة.

وتأتى عن بمعنى على نحو قوله تعالى: ﴿فإنما يبخل عن نفسه﴾ (محمد: ٣٨) أى: عليها.

وتأتى عن بمعنى بعد نحو قوله تعالى: ﴿يحرفون الكلم من مواضعه﴾ (المائدة: ١٣) بدليل أن فى أخرى ﴿من بعد مواضعه﴾ (المائدة: ٤١).

وترد عن اسمًا إذا دخل عليها من، وجعل ابن هشام قوله تعالى: ﴿لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم﴾ قال: فتقدر معطوفة على مجرور من لا على من ومجرورها، انظر الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى (٢/٢٠٣).

(٢) ذكره إمام الحرمين الجوينى بنصه وتماه. انظر البرهان (١/١٩١، ١٩٢).

(٣) ونحو قوله تعالى: ﴿من يعمل سوءاً يجز به﴾ (النساء: ١٢٣). انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/٢٤٩)، وانظر جمع الجوامع (١/٣٦٣).

(٤) ونحو قوله تعالى: ﴿من بعثنا من مرقدنا﴾ (يس: ٥٢). انظر الإتقان فى علوم القرآن (٢/٢٤٩)، وانظر جمع الجوامع (١/٣٦٣).

(٥) قال امام الحرمين الجوينى: وأما إلى فحرف جار وهو للغاية.

للتحديد ولا يدخل الحد فى المحدود تقول: بعثك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فلا يدخلان فى البيع وإذا لم تقرن بمن يجوز أن تكون تحديداً ويجوز أن تكون بمعنى «مع». قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء: ٢٠] أى: مع أموالكم، وقال تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَىٰ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٥٢] أى: مع الله، وقال الله تعالى: ﴿وَأَيُّدِيكُمْ إِلَىٰ الْمِرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦٠] أى: مع المرافق^(١)، وتقول العرب: الذود إلى الذود إيل، أى: مع الذود فالأصل أنه لانتهاه الغاية على مقابلة «من» فإنها لا ابتداء الغاية: يقال من كذا إلى كذا. قال سيبويه: ويقول الرجل: إنما إليك: أى: أنت غايته، ويقول للرجل: قم إلى فلان فتجعله متهاك من مكانك. هذا هو الحقيقة فى اللغة، وما سواه مجاز. وأما «حتى» فهى للغاية^(٢) أيضاً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، ولأهل النحو فى قوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» وتصريف ذلك ومعناه كلام كثير تركت ذكره وقد تذكر بمعنى «إلى»، نقول: لا أفارقك حتى تقضيته حتى، يعنى إلى أن تقضيته حتى^(٣)، وبما فى معناه الظرف، تقول: زيد فى البيت، يعنى أن البيت قد حواه، وكذلك قوله: «إن المال فى الكيس» فإذا قلت: فلان عيب، فإنه على وجه المجاز والاتساع، حيث جعلت فلاناً مكاناً للعيب. وهو قولك: أتيت فلاناً وهو فى عنفوان شبابه وأتيته وهو فى أمره ونهيه، يعنى أتيته وهذه الأمور قد أحاطت به، وهو طريق التشبيه والتمثيل.

وأما الباء فللإلصاق، ويجوز أن يكون معه استعانة^(٤)، ويجوز أن لا يكون. فأما الذى معه استعانة فكقولك: كتبت بالقلم. وكقولك: عمل الصانع بالقدم - فأما الذى

(١) ذكره إمام الحرمين الجوينى بنصه، انظر البرهان (١/١٩٢).

(٢) انظر البرهان (١/١٩٣).

(٣) ذكره: إمام الحرمين الجوينى بنصه، انظر البرهان (١/١٩٤).

(٤) قال الشيخ الأمدى: وأما الباء فللإلصاق كقولك: به داء وقد تكون للاستعانة كقولك: كتبت بالقلم والمصاحبة كقولك: اشتريت الفرس بسرجه، وقد ترد بمعنى على، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ مِنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ أى: على قنطار وعلى دينار، وقد ترد بمعنى من أجل قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدَعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ أى: لأجل دعائك، وقيل بمعنى: فى دعائك، وقد تكون زائدة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَىٰ التَّهْلُكَةِ﴾ انظر الإحكام للأمدى (١/٨٦).

لا استعانة معه فكقولك: مررت بزيد ونزلت بعبد الله. وقد تزايد الباء في خبر النفي
توكيداً كقولك: ليس زيد بقائم وجاءت زائدة كقول الله تعالى: ﴿وكفى بالله شهيداً﴾
[النساء: ١٦٦]، وكقول الشاعر: «تضرب بالسيف وتزخر بالفرح» وقد قال بعضهم: إن الباء
للتبعية في قوله تعالى: ﴿وامسحوا براءوسكم﴾ [المائدة: ٦] وقالوا: غلط^(١)، والباء هاهنا
صلة لتعدية الفعل، قاله الخطابي.

وقال الماوردي: الباء موضوعة لإلصاق الفعل بالمفعول، كقولك: مسحت يدي
بالمنديل، وكتبت بالقلم وقد تستعمل في التبعية إذا أمكن حذفها كقوله تعالى:
﴿وامسحوا براءوسكم﴾ أى: بعض رءوسكم. قال: وهو حقيقة في قول بعض
أصحاب الشافعي مجاز في قول الأكثرين.

وأما «لام الإضافة»: قال سيبويه: معناه الملك واستحقاق الشيء تقول: الغلام لى
والثوب لفلان.

وقالوا: إن اللام لها ثلاثة مواضع:

للملك^(٢) من قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة: ٦٠].

والثاني: للتعليل^(٣)، قال الله تعالى: ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾

[النساء: ١٦٥].

والثالث للعاقبة، قال الله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾،
واعتذرا^(٤) أن هذا على طريق التوسع والمجاز، فإن هذا مثال لما زعمه المعتزلة من تأويل
قوله تعالى: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾^(٥) [الاعراف: ١٧٩]، وقد أنكر

(١) قال إمام الحرمين الجويني: وقد اشتد تكبير ابن جنى في سر الصنعة على من قال ذلك فلا
فرق بين أن يقول: مسحت رأسي وبين أن يقول: مسحت برأسي والتبعية يتلقى من غير
الباء كما ذكرته في الأساليب، انظر البرهان (١/ ١٨٠).

(٢) انظر الإتيان في علوم القرآن للسيوطي (٢/ ٢٢٤).

(٣) ونحو قوله تعالى: ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ (العاديات: ٨) أى: وإنه من أجل حب المال
ليخيل، انظر الإتيان في علوم القرآن (٢/ ٢٢٤).

(٤) أى: الشيخ الماوردي، وإمام اللغة سيبويه.

(٥) قال الشيخ الألوسي، وفي الكشف أنهم جعلوا لإغراقهما في الكفر، وشدة شكائهم فيه وأنه
لا يتأتى منهم إلا أفعال أهل النار مخلوقين للنار دلالة على توغلبهم في الموجبات وتمكنهم فيها
يؤهلهم لدخولها، وأشار إلى أن ذلك تذييل لقصة اليهود بعد ما عد من قبائحهم بتسليية =

بعض النحويين قولهم: اللام للملك، وقالوا: إذا قال قائل: هذا أخ لعبد الله فهذا الكلام لمجرد المقارنة وليس أحدهما فى ملك الآخر، وفى قولهم: هذا الغلام لعبد الله فإنما هو فى الملك بدليل آخر، وزعم قائل هذا أن لام الإضافة تجعل الأول لاصقاً بالثانى فحسب، والذى ذكرناه هو الذى يعرفه الفقهاء.

وأما «على» قال المبرد: يكون اسماً وفعلاً وحرماً وجميع ذلك مأخوذ من الاستعلاء وكذلك قال سيبويه: يقال: عليه دين يعنى: اعتلاه، ويقال: فلان أمين علينا أى: اعتلانا.

وأما حرف «ما» فلها ثلاثة مواضع:

أحدها: للنفى^(١) والجحود كقولك: «ما لزيد عندى حق» وما قام عمرو.

والثانى: التعجب^(٢) كقولك: «ما أحسن زيدا» وما أشجع عمراً.

والثالث: الاستفهام^(٣) كقولك «ما فعل زيد» وما عندك. وهى تختص بما لا يعقل.

ويخالف قوله: «من» فإنه يختص بمن يعقل فإذا قيل: «من عندك؟ تقول: زيد أو عمرو «ولا تقول فرس أو حمار فإذا قيل: «ما عندك قلت: ثور أو جمل» ولا يحسن أن تقول: زيد أو عمرو وقد جوز بعضهم ذلك فى الموضوعين والصحيح هو الأول.

وأما «أن» و «إن» فإن مفتوح لما مضى وإن بالكسر لما يستقبل كقولك: أن دخلت الدار فأنت طالق، وإن دخلت الدار فأنت طالق فالأول إيقاع والثانى شرط وقد تختلف معانى الكلام باختلاف الإعراب فلو قال قائل: هذا قاتل أخى بالتنوين، وقال آخر هذا قاتل أخى بالإضافة يدل التنوين على أنه لم يقتله ودل حذف التنوين على أنه قتله.

= لرسول الله ﷺ كأنه قيل: إنهم من الذين لا ينجع فيهم الإنذار فدعهم واشتغل بأمر نفسك ومن هو على دينك فى لزوم التوحيد والآية على ما قال من باب الكناية الإيمائية عند القطب قدس سره ويفهم كلامه أن الذى دعا الزمخشري إلى ذلك لزوم كون الكفر مراد الله تعالى إذا أريد الظاهر وهو خلاف مذهبه وأنت تعلم أن الكثير من أهل السنة تأولوا الآية بحمل اللام على ما علمت لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ فإن تعليل الخلق بالعباد يأتى تعليله بجهنم ودخولها، انظر روح المعانى للكوسى (١١٨/٩).

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (١٨٥/١).

(٢) نحو قوله تعالى: ﴿فما أصبرهم على النار﴾ (البقرة: ١٠٦)، انظر الإتقان فى علوم القرآن

(٢/٢٤٣) والبرهان (١/١٨٥).

(٣) انظر البرهان (١/١٨٥).

ومذهب الفقهاء أنه إذا قال لامرأته : إن فعلت كذا فأنت طالق أنه على مرة واحدة، وكذلك إذا قال: إذا فعلت كذا، فأما إذا قال: كلما فعلت كذا فإنه على التكرار^(١)، وإذا قال: متى ما فعلت كذا: فحقه في اللغة التكرار واصطلاح أكثر الفقهاء على أنه للمرة الواحدة كقوله: إذا فعلت كذا.

وأما «إنما» أصله إن دخلت عليه «ما» وهو مركب من حرفين: أحدهما «إن» الإثبات والآخر من ما الذي هو للنفي فلذلك صار مثبتاً من وجه نافيّاً من وجه^(٢). قال الله تعالى: ﴿إنما هو إله واحد﴾ [الأنعام: ١٩] فيه إثبات الإلهية لله تعالى ونفيها عن غيره. وقيل: التحقيق المتصل وتحقيق المنفصل وتكون «إن» المشددة للتوكيد كقولك: إن زيداً عاقلاً.

وأما «إلا» فهو للاستثناء^(٣) مثل قول القائل: خرج القوم إلا زيداً ورأيت القوم إلا زيداً ولفلان على ألف إلا مائة، قال الله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [العنكبوت: ١٤]، وقال تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون...﴾ الآية [الحجر: ٣٠].

وقال الفراء: وقد تقع «إلا» بمعنى «سوى» وذلك في استثناء زائد من ناقص. قال الله تعالى: ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك﴾ [هود: ١٠٧] بمعنى: سوى ما شاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى غاية، فعلى هذا لو قال: لفلان على ألف إلا ألفين فقد أقر بثلاثة آلاف، وهذا لا تعرفه الفقهاء.

قال الفراء: وقد تكون «إلا» بمعنى «لكن»، قال الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾ [النساء: ٩٢] بمعنى لكن إن كان خطأ، وهو باب كبير وستأتي المسائل فيها. وأما «ليس» فلها ثلاثة مواضع: قد تقع جحداً كقولك: ليس لك على شيء. وتكون استثناءً. تقول: ذهب القوم ليس زيداً، أى: ما عدا زيداً، وتكون بمعنى «لا» التي ينتفى بها كقول لييد:

وإذا جوزتك فرضاً فأجزه إنما يجزى الفتى ليس الجميل

معناه إلا الإبل.

وأما «لا» فمقتضاه النفي، ويقع في جواب القسم. تقول: والله لا أدخل الدار.

(١) انظر المعنى لموفق الدين (٨/٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) قال الشيخ فخر الدين الرازي: فإما أن نقول: كلمة إن تقتضى ثبوت المذكور وكلمه ما تقتضى نفي المذكور فهو باطل بالإجماع، انظر المحصول (١/١٦٨).

(٣) انظر الإتقان في علوم القرآن (٢/١٥٩).

وقد تكون زائدة يستقل الكلام دونها، والغرض منه تقرير نفي اشتمل الكلام عليه. قال الله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد﴾ [ص: ٧٥] معناه: أن لا تسجد، لكن لما اشتمل الكلام على المنع ومقتضاه النفي كان لا لتأكيد النفي الذى اشتمل الكلام عليه. وأما قوله تعالى: ﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾ [القيامة: ١] فقد قيل: إنه صلة زائدة، والأولى إنه رد لقول الكفار ودعائهم وقوله: ﴿أقسم﴾ افتتاح قسم فى المعنى ذكره عقيبه. وأما الألف واللام قال ابن كيسان: إن الألف واللام يدخلان فى الأسماء الثلاثة معانى: للتعريف^(١) كقولك: رأيت رجلاً، وضربت دابة، ثم تقول: رأيت الرجل، وضربت الدابة، فتعرفهما بالألف واللام. ويدخلان للتجنيس^(٢)، كقولك: الإبل خير من الشاة، والذهب خير من الفضة، يريد الجنس.

ويدخلان للتعظيم كقولك: الحسن بن على والعباس بن عبد المطلب والألف واللام لم يفيدا هاهنا تعريفاً لأنهما كانا معرفين بالإضافة إلى غيرهما والشئ الواحد لا يعرف من جهتين وإنما الألف واللام أفادا هاهنا التفضيم والتعظيم. وأما «بلى» و «نعم» فمعناها قريب إلا أن «بلى» لا تستعمل إلا فى جواب كلام مشتمل على النفي، كقوله تعالى: ﴿ألست بربكم قالوا بلى﴾ [الاعراف: ١٧٢]، قال سيويه: لو قالوا: نعم لكان نفيًا للربوبية^(٣)، وأما «نعم» فللإثبات، فإذا قال القائل: رأيت زيداً فليكن جوابك إذا رأيت نعم^(٤). وقال الله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم﴾ [الاعراف: ٤٤].

وأما «أم» فتستعمل للاستفهام^(٥) كقولك: أسكت أم نظقت. وقد تستعمل بمعنى «الواو» العاطفة فى بعض المواضع، وقد تستعمل بمعنى «أو» فى كثير من المواضع. وأما «أين» فهو اسم موضوع للسؤال عن الكلام ويكون جوابه بذكر المكان^(٦)

(١) انظر الإتيان فى علوم القرآن (١٥٦/٢).

(٢) انظر الإتيان فى علوم القرآن (١٥٧/٢).

(٣) ذكره إمام الحرمين بنصه، انظر البرهان (١٩٤/١).

(٤) ذكره إمام الحرمين وعزاه لسيويه، انظر البرهان (١٩٥/١).

(٥) انظر البرهان (١٨٦/١).

(٦) قال الشيخ السيوطى: «أين» اسم استفهام عن المكان نحو قوله تعالى: ﴿فاين تذهبون﴾ (التكوير: ٢٦) وترد شرطاً عاماً فى الامكنة وأينما أعم منها نحو قوله تعالى: ﴿أينما يوجهه لا يأت بخير﴾ (النحل: ٧٦). انظر الإتيان (١٨٢/٢).

كقولك: أين زيد؟ فتقول: فى الدار.

وأما «متى» فهو اسم ظرف للسؤال عن الزمان^(١) ويجاب عنه بذكر الزمان، فإذا قلت متى الخروج؟ فالجواب أن تقول: غدًا أو اليوم. وإذا قلت: متى جاء زيد؟ والجواب أن تقول: أمس، أو تقول: أول من أمس.

وأما «إذ» و «إذا» فهما ظرفا زمانًا غير أن «إذ» لما مضى^(٢) و «إذا» لما يستقبل^(٣) كقولك: قمت إذ قام زيد، وأقوم إذا قام عمر.

وأما «حيث» فظرف مكان^(٤). قال الله تعالى: ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٩].

واعلم أن الكلام فى معانى الأسماء والحروف كثيرة وذكرنا منها قدر ما تمس إليه الحاجة ويتصل بهذا الباب الأسمى الشرعية واللغوية وجواز النقل فيما تكلم فيه أهل اللغة وسيأتى من بعد. وكذلك الكلام فى أفعال المكلفين ومراتبها وأحكامها وأفعال غير المكلفين. وقد ذكر بعضهم هذا الفصل فى هذا الموضع، ونحن أحرناه إلى أن نصل إليه فى موضعه واقتصرنا فى هذا الموضع على هذا القدر، ونشرع الآن فى باب الأوامر ونذكر أحكامها وقضاياها ونورد المسائل التى اختلف فيها العلماء فيما بينهم، وننص على القول الصحيح من ذلك، ونحل شبه المخالفين على حسب ما يأذن الله تعالى فى ذلك ومنه المعونة والتوفيق والتيسير.

(١) قال السيوطى: ترد استفهامًا عن الزمان نحو قوله تعالى: ﴿متى نصر الله﴾ (البقرة: ٢١٤)،

انظر الإتيان (٢/٢٤٦).

(٢) انظر الإتيان (٢/١٤٤).

(٣) انظر الإتيان (٢/١٤٨).

(٤) قال الأخفش: وترد للزمان مبنية على الضم تشبيهاً بالغايات، انظر الإتيان (٢/١٩٤).

(باب الأوامر)

(القول بالوقف فى الأوامر والنواهي): وللأمر صيغة مقيدة بنفسها فى كلام العرب من غير قرينة تنضم إليها. وكذلك النهى، وهذا قول عامة أهل العلم، وذهب أبو الحسن الأشعري ومن تبعه إلى أنه لا صيغة للأمر والنهى، وقالوا: لفظ افعل لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه ودليل يتصل به.

وعندى أن هذا قول لم يسبقهم إليه أحد من العلماء وقد ذكر بعض أصحابنا شيئاً من ذلك عن ابن سريج ولا يصح وإذا قالوا: إن حقيقة الكلام معنى قائم فى نفس المتكلم والأمر والنهى كلام، فيكون قوله: افعل ولا تفعل عبارة عن الأمر والنهى ولا يكون حقيقة الأمر والنهى، وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء، وإنما يعرفوا قوله: افعل حقيقة فى الأمر وقوله: لا تفعل حقيقة فى النهى.

وأما الواقفية فتعلقوا بما ذهبوا إليه، وقالوا: إن صيغة قوله: افعل تحتل وجوهاً من المعنى، فإنه قد ورد بمعنى الإيجاب مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وورد بمعنى التهديد بدليل قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [نصفت: ٤٠]، وورد بمعنى التكوين. قال الله تعالى: ﴿كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وورد بمعنى التعجيز. قال الله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣]، وورد بمعنى السؤال وذلك فى قول العبد: ﴿رب اغفر لى وارحمنى﴾، وورد بمعنى الإباحة وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢] وورد بمعنى الندب فى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً﴾، وإذا احتملت هذه الصيغة هذه الوجوه لم يكن البعض أولى من بعض فوجب التوقف حتى نعلم المراد بقرينة وأشبه هذا سائر الأسماء المشتركة. وهذا لازم احتمل وجوهاً شتى من المعنى لا يتعين أحد وجوهه إلا بدليل. وشبهة القوم أن قوله: افعل ليس يختص بمحمل أحد من مسالك العقول، فإن العقول لا مجال لها فى تفصيل العبارات، فلئن اختص بمحمل فإنما يختص من جهة النقل عن العرب أو من جهة الشرع.

قالوا: فإن ادعيتم نقلاً صريحاً من جهة أهل اللسان وهم العرب فهذه مباحته ولا نعلم فى هذا نقل صريح من العرب، ولأن النقل ينقسم إلى المتواتر والآحاد. وإن ادعيتم النقل من جهة الآحاد فلا احتمال به لأنه لا يوجب العلم، والمطلوب فى هذه

المسألة هو العلم .

وإن ادعيتم النقل بالتواتر كان ذلك محالاً، لأن النقل من جهة التواتر يوجب العلم الضرورى، وذلك يوجب استواء طبقات الناس فيه . قالوا: ونحن معاشر الواقفية مصرون على أنه لم يقع لنا العلم بذلك وقد مرت علينا الدهور والأزمان ونحن مقيمون على هذا الخلاف وأين العلم الذى تدعونه وتزعمونه .

قالوا: وإن نسبتم قواكم إلى الشرع فالكلام على النقل الشرعى مثل ما قلناه على من ادعى النقل من جهة العرب، وقد بينا التقسيم فيه وبطلان وجهى ذلك فهذا مثله، هذا حجة القاضى أبى بكر محمد بن أبى الطيب ونهاية ما قالوا .

وأما حجتنا فنقول: أجمع أهل اللغة (على) أن أقسام كلام العرب أربعة أقسام: أمر ونهى وخبر واستخبار، وقالوا: الأمر قوله: افعل، والنهى قوله: لا تفعل، والخبر قوله: زيد فى الدار، والاستخبار قوله: أزيد فى الدار؟ . ومعلوم أنهم إنما ذكروا الأقسام المعنوية من كلامهم دون ما ليس له معنى فإذا قلنا: إن قوله: افعل ولا تفعل ليس له معنى مقيد بنفسه بطل هذا التقسيم بيينة: أن الخبر والاستخبار كلام مقيد بنفسه من غير قرينة تتصل به فكذلك الأمر والنهى وهذا لحقيقة، وهى أن وضع الكلام فى الأصل إنما هو للبيان والإفهام، وعلم المراد من الخطاب، ولو كان بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغو، والأخبار التى يقع القصد منها إلى المغايرة وتعمية المراد و (ذهبت) فائدة الكلام أصلاً وهذا ظاهر الفساد . وإذا ثبت أن القصد من الكلام هو البيان وإعلام مراد المخاطب فنقول المعلومات متغايرة فى ذواتها مختلفة فى معانيها ولا بد لها من أسماء متغايرة ليقع التمييز بتغايرها بين المعلومات فيحصل البيان عن المراد ولا نعرف فيها الإشكال . ومن جملة المعلومات التى لا بد من البيان عنها الأمر، والنهى، والعموم، والخصوص، والتفريق، والتخيير، إلى ما سوى ذلك من المعلومات، والعرب قد جعلت للأمر اسماً وللنهى اسماً، وكذلك للتخيير والعموم والخصوص وغير ذلك وهو مثل ما وضعوا الأسامى المنفردة لمعانى معلومة، ووضعوا الحروف التى هى أدوات لمعانى معلومة أيضاً، وإذا ثبت هذا فالواجب أن يكون كل شىء منها محمولاً فى الأصل على ما جعل سمة له ودلالة عليه وأن يكون معقولاً من ظاهره ما اقتضته صورته إلا أن يرد دليل ينقله عنه إلى غيره ليصير الغرض من الكلام واللبس مرتفعاً، فالبيان حاصلاً والإشكال رائلاً، ومن حاد عن هذه الطريقة فقد جهل لغة العرب، ولم يعرف فائدة

موضوعها، وقد أنزل الله تعالى القرآن بلسان العرب وعلى أوضاع بيانها فقال تعالى: ﴿بلسان عربي مبين﴾ [النحل: ١٠٣] فعرفنا قطعاً أن أوضاعهم مبينة وأن منصوباتهم معتبرة يدل عليه أنه لا خلاف أن المفردات من الأسماء والأحاد من الأجناس التي تتركب منها الجموع والمصادر التي تصدر عنها الأفعال مستعملة على ظواهرها غير متوقف فيها وكان حتى ما يبتنى منها وتتركب عليها من الألفاظ الموضوعية للأمر والنهي والعموم والخصوص من أن تكون كذلك إذا كان بعضها متركباً من بعض ومشتقاً منه، والبيان بكل منها من نوعه واقع به متعلق فإذا توقفنا مع وجود اسمه وحصول الدلالة من جهة الظاهر فقد عطلنا البيان وأبدلنا فائدته.

فإن قالوا: ما ذكرتم من أصل الكلام وتقسيم أنواعه إنما هو منقول عن جماعة من أهل اللغة مثل الخليل وسيبويه وأقرانهما. والعلم لا يحصل بتعلم بحال وإنما يكون ذلك لكم حجة إن لو نقلتم عن العرب وهم لا يعرفون هذا التقسيم وأما الذي قلت: إن الكلام في الأصل موضوع للبيان مسلم، ولكن البيان ليس مقصور على لفظ دون لفظ وعلى حالة دون حالة وإن لم يقع بيان الأمر والنهي بصيغة قوله: افعل ولا تفعل فيقع عند اتصال القرائن به ويقع أيضاً بغير هذه الألفاظ وعلى أننا ادعينا أن هذه اللفظة من جملة الأسماء المشتركة، والأسماء المشتركة باب عظيم منقول عن العرب، والبيان يقع بها في محتملاتها عند إرادة بعض وجوها فكذلك ها هنا.

والجواب: أن الذي حكيناه من أقسام كلام العرب وحكى عن جميع أهل اللغة وهم الذين عنوا بمعرفة لسان العرب وأخلطوا علماً محدود أوضاعه فلما أرادوا أن يحصروا علمه لمن بعدهم ولمن غاب داره عنهم من أهل عصرهم صنفوا كلام العرب أصنافاً وقسموا كلام العرب أقساماً، وقد عدوا الأمر من أقسامه كما عدوا الخبر من أقسامه، فلما كان ظاهر الخبر والاستخبار معمولاً به فكذلك ظاهر الأمر والنهي وهذا لأن طريق العلم في كل واحد والنقل الذي في الجميع كان بجهة واحدة لغرض واحد وهو العلم بكلام العرب فلا يجوز أن نعلم البعض ونجهل البعض، هذا محال.

وأما قولهم: إن البيان يقع ولا يختل مع التوقف الذي صرنا إليه.

قلنا: إذا وضعوا للأمر قوله «افعل» وللنهي قوله «لا تفعل» ولم يفد بنفسه شيئاً اختل البيان.

بيانه: أن اللغة وضعت لحاجات الناس فكل ما احتاجوا إليه وضعوا له اسماً يدل

عليه ومعلوم أن الأمر والنهي من أشد ما تقع الحاجة إليه وهما داخلان في عامة المخاطبات التي تدور بين الناس، ونقل ذلك أكثر من الخبر والاستخبار، فيستحيل أن يخلو كلام العرب مع سعته وكثرة وجوهه من صيغة الأمر والنهي، ولفظة مفردة تدل عليهما بأنفسهما.

وأما الذي قالوا: إن هذا اسم مشترك مثل سائر الأسماء المشتركة، ويقع البيان بهما عند إرادة أحد وجوههما.

قلنا: نحن لا ننكر وجود الأسماء المشتركة في اللغة، ولكن ليس هذا من جملتها، لأنه لو كان يقول السائل لغيره: افعل حقيقة في أن يفعل وحقيقة في التهديد الذي يقتضى أن لا يفعل أو غير ذلك مما ذكره، لكن اقتضاؤه لكل واحد من هذين على سواء، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، ولو كان كذلك لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة أن المتكلم بها يطلب الفعل ويدعو إليه كما أنه لما كان اسم اللون مشتركاً بين البياض والسواد لم يسبق عند هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض. ومعلوم أننا إذا سمعنا قائلاً يقول لغيره: افعل وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة فإن الأسبق إلى أفهامنا أنه طلب للفعل كما أننا إذا سمعناه يقول: رأيت حماراً، فإن الأسبق إلى أفهامنا الدابة المعروفة دون الأبله الذي يشبه بها. وقد بطل بهذا الكلام دعواهم أن الاسم مشترك، وإذا بطل الاشتراك لم يبق إلا ما بينا من تعيين وجه واحد له وهو طلب الفعل.

وأما الجواب عن كلامهم: أما الأول: قولهم: أنه قد ورد لكذا وورد لكذا قلنا: هذه الصيغة موضوعة بنفسها لطلب الفعل، وإنما حملنا على ما سواه في المواضع التي ذكرها بقرائن دلت عليها.

وأما الأسماء المشتركة فقدمنا الجواب عنها، وهذا لأن اللون والعين وأشباه ذلك لم توضع لشيء معين، وإنما قوله: «افعل» وضع لمعنى معين.

ألا ترى: أن من أمر عبده أن يضع الثوب يكون لم يستحق له الدم بأى صيغ من صيغته. فلو قال لعبده: اسقنى استحق الدم بتركه السقى، ولو كان قوله: اسقنى مشتركاً بين الفعل والترك واشتراك اللون بين السواد والبياض لم يجز أن يستحق الدم والتوبيخ بترك السقى وهذا لأن أهل اللغة لم يضعوا اسم اللون بعينه، وقد وضعوا قوله: افعل لمعنى تعيينه وهو طلب الفعل على ما سبق.

وأما كلامهم الثانى: قلنا: قد بينا بطريق النقل عن العرب الذين هم أهل اللسان وقولهم: إنه لم يقع لنا العلم بذلك. قلنا: هذه مكابرة ومباهة.

بيانه: أن العرب صاغوا قوله: افعل ولا شك أنهم صاغوا هذه اللفظة لمعنى مثل ما صاغوا سائر الألفاظ لمعان، وليس ذلك إلا لطلب الفعل الذى يعرفه كل أحد من معناه.

يدل عليه: أنه إذا وجب الوقف بالأمر وجب الوقف بالنهاى أيضاً ثم حينئذ يصير الأمر والنهاى واحداً، وهذا محال، وعلى أن من مذهب الواقفية: أن قوله: «افعل» من الأسماء المشتركة، وإذا كان عندهم هكذا فجميع ما قالوه من التقسيم فى ثبوت الصيغة للأمر، وأنها تثبت بالعقل أو بالنقل، ودعواهم أن العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب. ينقلب عليهم فيما ادعوه أنه من الأسماء المشتركة، ولا مخرج لهم عن هذا بحال، وكل كلام أمكن قلبه على قائله ويغير ما جعله حجة فإنه يبطل من أصله والله الهادى إلى الصواب وهو المعين.

(فصل):

وإذا ثبت أن للأمر صيغة، فنقول:

حد الأمر: أنه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه^(١). ثم هو أمر بصيغته وليس أمر بالإرادة، وعند المعتزلة هو أمر بإرادة الأمر المأمور^(٢).

وقد حد بعضهم الأمر فقال: حد الأمر أنه إرادة الفعل بالقول ممن هو دونه. وهذه المسألة أصولية. فإن عندنا يجوز أن يأمر بالشئ وإن كان لا يريده، وقد أمر الله تعالى إبليس بالسجود لأدم عليه السلام، ولم يرد أن يسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأراد أن يأكل، وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ولم يرد أن يذبح. وهذا لأن ما أراد الله تعالى أن يكون لا بد أن يكون، ولأن السيد إذا قال لعبده: افعل كذا، يقال: أمره بكذا، وإن لم يعلم مراده فدل أن الأمر أمر بصيغته فحسب. ثم إذا عرفنا هذا فنذكر بعد حكم الأمر موجبه.

(١) وهذا هو قول المعتزلة وتابعهم فيه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى ونقله القاضى عبد الوهاب فى الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره.

والعلو: هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة فإن كان متساوياً فهو التماس فإن كان دونه فهو سؤال، انظر نهاية السؤل للأسنوى (٢٣٥/١)، المعتمد للقاضى أبو الحسين البصرى (٤٦/١).

(٢) انظر المعتمد لأبى حسين البصرى (٤٦/١، ٤٧)، إحكام الأحكام للامدى (١٩٨/٢).

(مسألة): موجب الأمر الوجوب عندنا.

وهو قول أكثر أهل العلم^(١). هذا في الصيغة المتجردة عن القرائن. والجملة أن الأمر عندنا حقيقة في الوجوب، وعند جماعة من المعتزلة أنه حقيقة في الندب. قال أبو هاشم: إنه يقتضى الإرادة فحسب، فإذا قال القائل لعبده: افعل، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل، فإن كان الفاعل حكيمًا وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه تستحق لأجلها المدح، فإذا كان القول في دار التكليف وأجاز أن يكون واجبًا، وجاز أن لا يكون واجبًا ويكون ندبًا، فإذا لم تدل دلالة على وجوب الفعل وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندبًا يستحق فاعله المدح.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر لا يقتضى إلا الندب^(٢).

وعند جماعة أنه يقتضى الإباحة^(٣) لا غير^(٤). وذهب من قال: إنه للندب، إلى أن

(١) انظر نهاية السؤل (٢٥١/٢) والبرهان (٢١٦/١)، وأصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٦/٢).

(٢) قال الشيخ الأسنوى: والثاني أنه حقيقة في الندب ونقله الغزالي في المستصفى والأمدي في كتابيه قولاً للشافعي ونقله المصنف عن أبي هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه، انظر نهاية السؤل (٢٥٢/٢)، والمستصفى (٤١١/١).

(٣) قال الشيخ الأسنوى: الثالث أنه حقيقة في الإباحة لأن الجواز محقق والأصل عدم الطلب، انظر نهاية السؤل (٢٥٢/٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٤٧/٢).

(٤) اعلم أنه هناك مذاهب غير التي ذكرها المصنف ولقد ذكرها الأسنوى فقال:

الرابع: أنه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الإمام في المنتخب وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك وهذا المذهب نقله الأمدي في منتهى السؤل عن الشيعة ونقل في الإحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الإرشاد.

والخامس: أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب وفي المستوعب للقيرواني والمستصفى للغزالي أن الشافعي نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله.

السادس: أنه حقيقة في أحدهما أى الوجوب والندب ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب أو بالعكس ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالي تبعاً لصاحب الحاصل وليس كذلك فإن الغزالي نقل في المستصفى عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط وعن قوم أنه حقيقة في الندب فقط وعن قوم أنه مشترك بينهما كلفظ العين ثم نقل عن قوم التوفيق بين هذه المذاهب الثلاث قال وهو المختار ونقله في المحصول عنه على الصواب وقال في المنحول: وظاهر الأمر الوجوب وما عداه فالصيغة مستعارة فيه هذا لفظه وهو مخالفاً لكلامه في المستصفى.

السابع: أنه مشترك بين الثلاثة وهى الوجوب والندب والإباحة وقيل: إنه مشترك بينهما =

الأمر طلب الفعل فلا يجوز أن يكون موجه الإباحة، لأن الإباحة لا ترجح جهة الفعل فيها على جهة الترك، فلا يكون الأمر طلباً للفعل إذا حمل على الإباحة، فأما إذا حملناه على الندب فقد رجح جهة الفعل على جهة الترك، لأننا جعلنا الفعل أولى من الترك فتحقق طلب الفعل في الأمر فظهرت حقيقته، وإذا تحقق الأمر في الندب فلا معنى لإثبات صفة زائدة عليه، وهذا لأن صفة الوجوب لا دليل عليها، لأنه لما تحقق معنى الأمر في الندب لم يبق دليل على الوجوب.

قالوا: ولأن صفة الأمر لا تفيد إلا الإرادة، ولا فرق بين قول القائل: افعل كذا وبين قوله: أريد أن تفعل كذا. وأهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمون من الآخر، ويستعملون أحدهما مكان الآخر ثم قوله: أريد منك أن تفعل كذا لا يفيد الوجوب، فكذلك قوله: افعل وجب أن لا يفيد الوجوب أيضاً، ولأن أهل اللغة قالوا: إن قوله: افعل إنما يكون أمراً إذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة فإذا كان دونه في الرتبة يكون سؤالاً وطلباً ولا يكون أمراً، فلم يفرقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة، ومعلوم أن هذه الصيغة في السؤال لا تقتضى إيجاب الفعل على المسئول، وإنما تقتضى الإرادة فقط فكذلك في الأمر، لأنه لو اقتضى الوجوب لا يفصل من السؤال شيء زائد على الرتبة، وهذا لأن الرتبة لا تقتضى الوجوب بحال، لأن عالي الرتبة قد يأمر بالندب كما يأمر بالواجب، فلم يكن في الرتبة ما يدل على الوجوب.

قالوا: ولأن الأمر ضد النهي، ولا معنى لكونه ضدًا إلا أن فائدته ضد فائدته. وفائدة النهي كراهة الناهي للمنهى عنه لا غير، فكان فائدة الأمر أيضاً إرادة للأمر المأمور به لا غير.

قالوا: ولأننا أمرنا بالنوافل وسائر الطاعات، ونحن مطيعون لرنا بامثالنا لها، ولا صفة لها سوى الندبية، فدل أن الأمر يكون حقيقة في الندب وإذا ثبت أنه حقيقة في الندب سقط الوجوب لأنها زيادة لا معنى لها وأما حجتنا نستدل أولاً بما ورد في قصة آدم عليه السلام وإبليس فإن الله تعالى ذكر أمره ونهيه في هذه القصة أما الأمر فإن الله تعالى قال: ﴿وَإِذ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] فإن الله أمره بالسجود لآدم فخرج عن أمر ربه بقوله تعالى: ﴿ففسق عن أمر

= ولكن بالاشتراك المعنوي وهو الإذن حكاة ابن الحاجب.

الثامن: أنه مشترك بين الخمسة، انظر نهاية السؤل (٢/٢٥٢).

ربه ﴿ [الكهف: ٥٠] ومعناه: خرج فلعله وأخرجه من رحمته، ونهى آدم عن أكل الشجرة فأكله وأخرجه من الجنة ووسمه بالعصيان ولم يحك لنا فى القصة سبباً يقدم به إليهما غير مطلق الأمر.

والدليل عليه: أنه قال تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾ [الاعراف: ١٢]، وقال تعالى فى حق آدم: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾ [الاعراف: ١٩] فدل هذا القول أنهما يصيران ظالمين بمجرد ارتكاب النهى. فإن قيل: إنما كفر إبليس لا بمخالفة الأمر، لكن بالاستكبار وإنكار فضيلة آدم عليه السلام التى أكرمه الله بها. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ [البقرة: ٣٤] معناه: صار من الكافرين باستكباره. وأما إنكاره فضيلة آدم، لأنه قال: ﴿أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾.

الجواب: أننا لا ننكر استكباره وإنكاره لفضيلة آدم التى وصفها الله تعالى له - لكن استدلالنا - بقوله: ﴿فسق عن أمر ربه﴾ [الكهف: ٥٠] وسمه بالفسق لخروجه عن أمر ربه. وأيضاً قال تعالى: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾ [الاعراف: ١٢] ووبخه بمجرد ترك الأمر، لأنه أفاد الوجوب، ولولا ذلك لم يستقم توبيخه وذمه بنسبة ذلك إلى مجرد ترك الأمر، ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لوأذاً فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ [النور: ٦٣]، فقد حذر الله تعالى خلاف الأمر وأوعد عليه وبين تعالى أن أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض فى أنه لا يجب فإن لنا فيه الخيرة. وقد قال تعالى فى موضع آخر: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ [الاحزاب: ٣٦] فقد نفى الله تعالى ثبوت الخيرة فى أمره، وانتفاء الخيرة نص فى التحتيم والإيجاب. ويروى أنه عليه السلام دعا أبى بن كعب أو رجلاً آخر من أصحابه، وهو يصلى فلم يجبه فلما قضى صلاته جاء فقال: لم يمنعنى من إجابتك إلا أنى كنت فى الصلاة، فقال النبى ﷺ: ألم تسمع قول الله يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾^(١) فأخبر أن الإجابة واجبة

(١) أخرجه البخارى: التفسير (١٥٨/٨) ح (٤٦٤٧)، وأبو داود: الصلاة (٧٢/٢) ح (١٤٥٨)

وأحمد: المسند (٥٤٩/٣) ح (١٥٧٣٦)، الحديث عن «أبى سعيد بن المعلى» ولم يذكر «أبى

عليه لهذا الخطاب، وعنه عليه السلام أنه قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(١) دل أنه إذا أمر وجب وإن لحقت المشقة.

وإذا قلنا: إن الأمر لا يوجب فلا مشقة وأيضاً فإن المتعارف من أمر الصحابة رضی الله عنهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول صلوات الله عليه الوجوب وسارعوا إلى تنفيذها ولم يراجعوه فيها ولم ينتظروا لها قران الوعيد وإرادته إياها بالتوكيد ولو كان كذلك لحكى عنهم ولنقل القرائن المضافة إلى الأوامر كما نقلت أصولها، فلما نقلت أوامره ونقل امثال الصحابة لها من غير تلبث وانتظار ونقل أيضاً احترازهم عن مخالفتها بكل وجه. عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب، وهذا كله من الشرع، وأما من حيث اللسان فلأن العرب تستجيز نسبة المخالف للأمر إلى العصيان إحالة له إلى نفس المخالفة. يقول القائل منهم لغيره: أمرتك فعصيتني وهذا شيء متداول بينهم لا يتمتع أحد منهم عن إطلاقه عند مخالفة الأمر. قال شاعرهم:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

وقال دريد بن الصمة:

أمرتهم أمرى بمتعرج اللوى فلم يستبينوا الرشداً إلا ضحى الغد

فلما عصوني كنت منهم وقد أرى غوايتهم وإننى غير مهتد

بيئته: أن العرب تقول: أمرتك فعصيتني فعقب الأمر بالعصيان موصولاً بحرف الفاء، فدل أنه كان ذلك مما سبق من الأمر ومخالفته كما تقول: زرتك فأكرمتني، أو زرتني فأكرمتك. يدلان أن المؤثر في إكرامه كان زيارته، كذلك المؤثر في معصيته خلافه لأمره، وإذا كان هو المؤثر دل أنه موجب. فإن قالوا: قد يقول القائل لغيره: أشرت عليك فعصيتني ولا تدل على أن الإشارة عليه موجبة.

قلنا: إنما يقال في الإشارة فلم يقبل منى ولا يقال فعصيتني إلا نادراً، ولئن قيل فهو على طريق التوسع لا على أنه حقيقة. ودليل آخر معتمد وهو من أقوى الأدلة، وهو

(١) أخرجه البخارى: الجمعة (٤٣٥/٢) ح (٨٨٧) ومسلم: الطهارة (٢٢٠/١) ح (٢٥٢/٤٢)،

وأبو داود: الطهارة (١٢/١) ح (٤٦، ٤٧) والترمذى: الطهارة (٣٤/١) ح (٢٢) والنسائى:

الطهارة (٣٦/١) (باب الرخصة فى السواك بالعشى للصائم) وابن ماجه الطهارة (١٠٥/١) ح

(٢٨٧) ومالك فى الموطأ: الطهارة (٦٦/١) ح (١١٤) والدارمى فى الطهارة (١٨٤/١) ح

(٦٨٣) وأحمد: المسند (٣٢٨/٢) ح (٧٣٥٨).

دليل معقول ووجه ذلك: أن قوله: افعل طلب الفعل لا محالة وطلب الفعل لا محالة إيجاب، وإنما قلنا: إنه طلب الفعل لا محالة، لأن قوله: افعل قضية الفعل بلا إشكال من غير أن يكون للترك فيه مشاع، لأن الترك نقيض الفعل. والشئ لا نقيض يقتضيه وكذلك لا تخيير فيه، لأن التخيير يأخذ طرفاً من الترك، فإنه يخبر ليفعل أو يترك والأمر يقتضى الفعل بكل حال من غير أن يكون للترك فيه مشاع، فلا يكون للتخيير فيه أيضاً مشاع، وإذا ثبت بطلان التخيير فيه والمندوب إليه على التخيير، لأنه وإن كان الفعل منه أولى فالترك فيه جائز من غير أن يكون فيه عيب على تاركة فبطل اقتضاء الندب أيضاً على هذا الوجه. وبقي ما قلنا: إن الأمر لا يقتضى طلب الفعل لا محال. وإنما يقتضى مجرد إرادة المأمور وإرادة المأمور لا توجب الفعل. قالوا: وهذا، لأنه لا فرق بين قول القائل لغيره: افعل وبين قول القائل: أريد منك أن تفعل. وهذا ليس بصحيح بل الأمر يقتضى الفعل بكل حال على ما سبق. وليس قوله: افعل مثل قوله: أريد أن تفعل، لأن قوله: أريد منك أن تفعل إخبار بالإرادة فحسب وليس بطلب الفعل منه. وأما قوله: افعل، طلب الفعل صريحاً فكيف يستويان، وقد قال بعضهم فى تقرير ما ذكرناه: إن الأمر فى اللغة لما كان موضوعاً لطلب الفعل، والفعل لا يحصل إلا بالوجوب، لأن الفعل إذا لم يكن واجباً لا يحصل، لأنه ترك، فاقضى الوجوب حتى يحصل فصار وجوباً بإيجابه، فأوجبناه ليوجد.

يدل عليه: أن الائتمار من حكم الأمر كما أن الانكسار من حكم الكسر كما يقال كسر القنديل فانكسر، وهدم الجدار فانهدم، وأمر بكذا فاتم، وإذا كان الائتمار من حكم الأمر اقتضى حصول الائتمار كالكسر اقتضى حصول الانكسار، إلا أن حصول الائتمار لما كان بفعل مختار اقتضى وجوب الفعل ليحصل الائتمار ألا ترى أنه لما لم يكن الائتمار بفعل مختار حصل الائتمار عقيب الأمر بلا واسطة كالانكسار عقيب الكسر. قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وقال تعالى: ﴿كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥] والجواب فى هذا الدليل: أن الائتمار لما كان حكم الأمر فاقضى الأمر ثبوت الائتمار ضرورة، ولا ائتمار إلا بالإيجاب ليوجد لا محالة فيثبت الوجوب ضرورة. هذا الطريق وهذا دليل أورده أبو زيد، وفيه تكليف شديد، والذي ذكرناه من قبل أحسن وقد استدلل المتقدمون فى هذه المسألة بأمر السيد عبده بفعل من الأفعال ثم إذا خالف يجوز تأديبه وحسن منه ذلك عند العقلاء كافة،

ولولا أنه أفاد الوجوب لم يحسن تأديبه إلا بقريئة يصلها بأمره ليدل على الوجوب وحين جاز تأديبه، ويقول له أؤدبك لأنك خالفت أمرى وعصيتنى ولا تهجن فى ذلك أحد يسمع منه هذا المقال، عرفنا أنه يفيد الوجوب بصيغته، والاعتماد على ما ذكرنا، وإذا عرفنا هذه الدلائل سهل الجواب عن شبههم:

أما الأول، فقولهم: إن الأمر طلب للفعل، وقد ترجح الفعل على الترك بالندبية.

قلنا: وإن ترجح جانب الفعل، لكن الترك مدخل فى الفعل.

فإن قلنا: إنه مندوب إليه، لأنه بتركه فيجوز له ذلك. وقد بينا أن قوله: افعل

يقتضى الفعل لا محالة وذلك هو الوجوب.

وأما قولهم: إن قوله: افعل لا يقتضى إلا إرادة الفعل. قد أجبنا عن هذا فى أثناء

كلامنا وذكرنا الفرق بين قوله: افعل وبين قوله: أريد منك أن تفعل، وعلى أنا بينا فيما

تقدم أن الأمر لا يدل على الإرادة، ويجوز أن تأمر الأمر بما لا تريده من المأمور.

وأما قولهم: إن الأمر إنما يكون أمر بالرتبة.

قلنا: ليس فيما قلناه أكثر من أن السؤال لا يقتضى الوجوب، وهذا كلام باطل لأن

السؤال ليس بأمر والكلام فى موجب الأمر.

وقولهم: إنهم فرقوا بمجرد الرتبة.

قلنا: أى مانع من التفريق بالرتبة. واللغة منقولة عن أهل اللسان فإذا سمعوا عن

هذا أمراً وهذا سؤالاً وفرقوا بالرتبة لا بالصيغة وقع الفرقان. ولم يدل عدم الوجوب فى

السؤال على عدم الوجوب فى الأمر.

بيانه: أن القائل لغيره: افعل على طريق السؤال نعتقد أن فعله لذلك على طريق

التطول والتفضل، لا على طريق الخروج عن الأمر حتى أنه إذا لم يفعل لا ينسب إلى

العصيان والخلاف وإنما ينسب إلى ترك التفضل والتكريم، وهاهنا نعتقد الأمر أن فعله

كالمأمور على جهة الخروج عن الأمر وينسب إلى العصيان والخلاف عند ترك المأمور فإن

قالوا: إن الإنسان إذا قال لمن هو فوقه: افعل كذا يطلب منه الفعل لا محالة من غير أن

يدع له فى تركه مساعاً مثل ما إذا قال لمن هو دونه: افعل.

قلنا: ليس كما قلتم، لأنه سؤال على طريق التذلل والخضوع فيطلب منه الفعل مع

اعتقاده أنه على تخييره، وأن فعله تفضل منه بخلاف مسألتنا، فإنه يطلب منه الفعل

على طريق الاستعلاء عليه ويعتقد أنه لا خيرة له فيه بحال فكان مقتضياً للإيجاب على

ما سبق فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل وهو معتمدهم . وأما قولهم بأن النهى يفيد الكراهة فيفيد الأمر والإرادة .

قلنا: عندنا أن النهى للتحريم فيكون الأمر للإيجاب، وسيأتي هذا من بعده .

وأما قولهم: إن النوافل مأمور بها .

قلنا: بلى ولكن على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة . فإن قلنا: على طريق الحقيقة سيتبين من بعد . وقد قال بعض المخالفين: لو كان مطلق الأمر ظاهر يدل على الوجوب، لم يكن لورود التأكيد عليه معنى، فحين دخل عليه التأكيد من ذكر الإلزام والإيجاب، وذكر الوعيد وما يجرى مجراه . علمنا أن الوجوب كان بذلك . وأيضاً فإنه يحسن الاستفسار من المخاطب ولو كان صيغته الوجوب لم يحسن الاستفسار، وليس واحد من هذين الكلام بشيء، أما الأول فإن اللفظ قد يؤكد، فإن كان له ظاهر معمول به مثل قولهم ثلاثة وسبعة فتلك عشرة والتأكيد واسع في كلام العرب .

قال أبو المكارم الأعرابي: هو شيء شد به كلامنا . وأما الاستفسار فلا نسلم حسنه بعد أن يكون الكلام معلوماً في نفسه، وعلى أنه إن قيل: فهو نوع استظهار وطلب زيادة شرح وتبيين . وهو أيضاً داخل في كلام العرب مع كون الكلام صحيحاً في نفسه معمولاً به، والله أعلم بالصواب .

(فصل)

ثم اعلم أن هذه الصيغة سواء وردت ابتداءً أو وردت بعد الحظر فإنها تقتضى الوجوب^(١) .^(٢)

(١) محل الخلاف في هذه المسألة في أن الأمر المطلق ابتداء يفيد الوجوب وهو قول الجمهور أو يفيد الإباحة وهما القولان اللذان انبنت عليهما هذه المسألة، وأما القائلون بأن للصيغة حقيقة في الإباحة إبتداء فقد اتفقوا على أنها للإباحة كذلك إذا وردت بعد الحظر والتحريم، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٢/٢) .

(٢) وقد استدلل البيضاوي لهذا القول بأن الصيغة حقيقة في الوجوب لما سبق من الأدلة على ذلك فإذا استعملت بعد الحظر في الوجوب فقد استعملت في مقتضاها لغة وورودها بعد الحظر لا يصلح أن يكون مانعاً من إفادتها الوجوب لأن الصيغة قد طلبت الفعل . وطلب الفعل بعد منعه يرفع الحرج الذى كان مسقراً فيه ولا شك أن رفع الحرج يتحقق في الإباحة كما يتحقق في الوجوب لأن كلا منهما يحقق المنافاة للتحريم .
وحيث كان الانتقال من التحريم إلى الإباحة معقولاً كان الانتقال من التحريم إلى الوجوب =

وقال بعض أصحابنا: إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة^(١) وعليه دل ظاهر قول الشافعي^(٢) رحمه الله في أحكام القرآن^(٣).

وتعلق من قال بالقول الثاني بأن الأمر المطلق المتجرد عن القرائن هو الدليل على الوجوب وتقدم الحظر قرينة دالة على الإباحة مثل قوله: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢٠] ولأن عرف الشرع وعرف العادة معتبر. والمعروف في الأمر الوارد بعد الحظر في الشرع أنه يفيد الإباحة بدليل قوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة: ٢٠]، وبدليل قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا﴾ [الجمعة: ١٠] وكذلك عرف العادة، فإن من قال لعبدته: لا تدخل الدار، ثم قال: ادخل كان المعقول منه رفع النهي المتقدم لا إيجاب الدخول.

وأما الدليل على القول الأول وهو الأصح: أن صيغة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداءً، فإذا كانت صيغة الأمر الوارد بعد الحظر مثل صيغة الأمر الوارد ابتداءً، فإذا كانت صيغة الأمر ابتداءً مفيدة للوجوب كذلك الوارد بعد الحظر، وهذا لأن الموجب هو الصيغة، والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه، ولأن النهي الوارد بعد الإباحة يفيد ما يفيد النهي ابتداءً كذلك الأمر الوارد بعد الحظر يفيد ما يفيد في الابتداء، وربما يمنعون هذا.

وأما قولهم: إن تقدم الحظر قرينة لا نسلم، وهذا لأن الحظر ليس له اتصال بالأمر المتأخر فكيف نجعل قرينة فيه، وهذا لأن المنع في الشريعة في الألفاظ لا الأعراض، إذ الأعراض لا يمكن الوقوف عليها فوجب ترك التفتيش عنها ولزم الرجوع إلى حقائق

= معقولا كذلك وتكون الصيغة مفيدة للوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض.

انظر أحكام الأحكام للآمدى (٢/٢٦١) - نهاية السؤل للأسنوي (٢/٢٧٢). أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٥٢، ١٥٣).

(١) هذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين واختاره ابن الحاجب ونقله عن الشافعي انظر نهاية السؤل (٢/٢٧٢) أحكام الأحكام للآمدى (٢/٢٦١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٥٣).

(٢) انظر نهاية السؤل (٢/٢٧٢)، أحكام الأحكام للآمدى (٢/٢٦١) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٥٣).

(٣) اعلم أنه يتفرع على هذه المسألة فروع مهمة ذكرها ابن اللحام في كتابه القواعد فانظرها، انظر القواعد (٢٢٣، ٢٢٤).

الألفاظ فى الشريعة.

وأما قولهم: إن الكلام يحمل على عرف الشرع وعلى عرف العادة.
قلنا: أما ما ذكروا من الآيات فإنما حمل الأمر على الإباحة فى هذا الموضوع بدليل.
وأما الذى ذكروه من عرف العادة فلا نسلم ذلك. والعادة فى ذلك مختلفة فلا يمكن
الرجوع إليها فنرجع إلى نفس اللفظ على ما سبق.

ألا ترى أن لفظ الإيجاب وهو قول القائل: أوجبت كذا وألزمت كذا لا فرق فيه بين
أن يرد به قبل الحظر أو يرد ابتداءً كذلك لفظ الأمر الذى يقتضى الإيجاب يكون كذلك.

(فصل)

ثم اختلف أصحابنا فى الأمر إذا قام الدليل فيه على انتفاء الوجوب وحمل على
الندب هل هو مأمور به أو لا؟ فمن أصحابنا من قال: ليس بمأمور به ولئن سُمى مأموراً
به فهو على المجاز.

ومنهم من قال: هو مأمور به حقيقة.

أما الذين قالوا بالأول: يذهبون إلى أن الأمر حقيقة فى الإيجاب فإذا استعمل فى
غير الإيجاب يكون مجازاً كما لو استعمل فى الإباحة وكسائر الألفاظ التى تستعمل فى
غير موضعها. وأما الذين قالوا بالثانى: ذهبوا إلى أن الواجب ما يثاب على فعله
ويعاقب على تركه، والندب ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، فإذا حمل الأمر
على الندب فقد حمل على بعض ما يشتمل عليه الواجب فكان حقيقة فيه، كما لو
حمل العموم على بعض مدلوله، فإنه يكون حقيقة فيه، كذلك هاهنا.

والأول أحسن، لأن المندوب إليه غير الواجب قطعاً، وبأن كان يثاب، على فعله
المندوب إليه لا يذهب هذه الغيرية، لأن الشئيين يجوز أن يستويا فى بعض الأشياء وإن
كانا مختلفين، لعدم التشابه فى باقى الأوصاف، وإذا ثبت الاختلاف، فإذا حمل الأمر
عليه عرفنا قطعاً أنه استعمل فى غير حقيقته فلا بد أن يكون مجازاً.

(فصل)

إذا دل الدليل على أنه لم يرد بالأمر الوجوب لم يجز الاحتجاج به على الجواز.
ومن أصحابنا من قال: يجوز، لأن الوجوب وإن انتفى، فانتفاؤه لا يدل على انتفاء
الجواز.

والأول أظهر، لأن اللفظ لم يوضع للجواز، وإما وضع للإيجاب، والجواز يدخل فيه على طريق التبع، فإذا سقط الأصل سقط ما دخل فيه على سبيل التبع^(١).

(١) وهذه المسألة فريدة لم يذكرها المؤلف وهي المعنون عنها في كتب الأصول. إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، واعلم أن الجواز يطلق بإطلاقات ثلاثة: - الإطلاق الأول: - الإذن في الفعل - وهو بهذا الإطلاق يشمل أحكاماً أربعة هي: الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، الإطلاق الثاني: الإذن في الفعل والترك وهذا الإطلاق يشمل أحكاماً ثلاثة هي: الندب - الإباحة - الكراهة، الإطلاق الثالث: التخيير بين الفعل والترك على السواء وهذا الإطلاق لا يشمل إلا الإباحة. والوجوب هو: طلب الفعل مع المنع من الترك ولا شك أن الفعل متى كان مطلوباً صح أن يحكم عليه بأنه ما نحن فيه كما يصح أن يقال: إنه لا حرج فيه ومن هنا صح تعريف الوجوب بأنه الإذن في الفعل مع المنع من الترك كما صح تعريفه بأنه عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك ويكون الوجوب له تعريفات ثلاثة كلها مقبولة. فالوجوب حقيقة مركبة من جزئين مما في التعريف الأخير: عدم الحرج في الفعل والحرج في الترك ولا شك أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه كما يرتفع بارتفاع كل الأجزاء. ومن هنا صح أنه يقال: إن نسخ الوجوب يتحقق بارتفاع الحرج في الترك كما يتحقق بارتفاع الجزئين معاً وهما عدم الحرج في الفعل والحرج في الترك ولا شك أن الحرج في الترك نقيض لعدم الحرج في الترك، والنقيضان لا يرتفعان كما لا يجتمعان فإذا نسخ الوجوب بارتفاع الحرج في الترك حل محله عدم الحرج في الترك لأنه نقيض له والنقيضان لا يرتفعان. وتكون الحقيقة الباقية بعد رفع الحرج في الترك هي عدم الحرج في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهذه الحقيقة هي الجواز بالإطلاق الثاني فهي شاملة لأحكام ثلاثة: هي الندب والإباحة والكراهة.

وقد اختلف الأصوليون فيما إذا نسخ الشارع وجوب الفعل بدليل: لم يتعرض لحكم المنسوخ بعد نسخه بأن قال: الشارع نسخت وجوب الفعل، أو قال: رفعت الحرج في الفعل عنكم فهل يبقى الجواز بالإطلاق الثاني وهو عدم الحرج في الفعل مع عدم الحرج في الترك ويكون عدم الحرج في الفعل مستفاداً من دليل الوجوب؛ لأنه كان يدل عليه والناسخ لم يرفعه وإنما رفع الحرج في الترك ويكون عدم الحرج في الترك مستفاداً من الدليل الناسخ لأنه لما رفع الحرج في الترك اقتضى ذلك أن يحل محله عدم الحرج في الترك لأنه نقيضه - والنقيضان لا يرتفعان - وبذلك يكون الفعل بعد نسخه صالحاً لأن يكون مندوباً. أو يكون مباحاً أو أن يكون مكروهاً - ويكون المعين لأحدهما بخصوصه هو دليل آخر أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز بالإطلاق الثاني وإنما يبقى الجواز بالإطلاق الثالث - وهو التخيير بين الفعل والترك على السواء، وهو المعروف بالإباحة.

أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز وإنما يبقى الندب، أو إذا نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز بل يعود الفعل بعد نسخ وجوبه إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان قبل الوجوب مندوباً =

= فهو مندوب وإن كان قبل الوجوب مباحاً فهو مباح وإن كان قبل الوجوب محرماً فهو محرّم وإن كان قبل الوجوب مكروهاً فهو مكروه .
اختلف الأصوليون فى ذلك على أربعة مذاهب :

المذهب الأول:

مذهب جمهور الأصوليين وهو إذا نسخ الوجوب بقى الجواز بمعنى عدم الحرج فى الفعل وعدم الحرج فى الترك ويكون الفعل بعد نسخ وجوبه صالحاً لأن يكون مندوباً أو مباحاً وخصوصاً أحدهما يعرف بالدليل .

ووجهتهم فى ذلك : أن الدليل الذى دل على وجوب الفعل قد دل على شيئين . أحدهما : عدم الحرج فى الفعل . وثانيهما : الحرج فى الترك ، والدليل الذى نسخ الوجوب لم يتعرض لعدم الحرج فى الفعل وإنما تعرض لنسخ الوجوب فقط ونسخ الوجوب يتحقق برفع الحرج فى الترك - فلا يزال الوجوب بعد النسخ دالاً على عدم الحرج فى الفعل . والناسخ لما رفع الحرج فى الترك اقتضى ثبوت نقيضه وهو عدم الحرج فى الترك لأن النقيضين لا يرتفعان وبذلك يكون عدم الحرج فى الفعل مستفاداً من دليل الوجوب وعدم الحرج فى الترك مستفاداً من الناسخ وتكون الحقيقة الباقية بعد النسخ هى عدم الحرج فى الفعل مع عدم الحرج فى الترك ويكون الفعل صالحاً للأحكام الثلاثة وهو ما ندعيه .

المذهب الثانى:

أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك على السواء وهو المعروف بالإباحة . ووجهة أصحاب هذا المذهب أن الوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك وما دام الوجوب قد نسخ فقد ارتفع المنع من تركه وأصبح دليل الوجوب غير دال على واحد منهما فيكون المكلف مخيراً بين الفعل والترك - وهذا هو الإباحة .

المذهب الثالث:

إذا نسخ الوجوب بقى الندب فيترجح الفعل على الترك ووجهة أصحاب هذا المذهب : أن الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من الترك فلا يزال الدليل دالاً على طلب الفعل ، والذى يطلب فعله بعد الواجب هو المندوب فقط لأن المباح لا طلب فيه والمكروه إنما يطلب تركه لا فعله ، وبذلك يكون الحكم الباقى بعد نسخ الوجوب هو الندب فقط وهو ما ندعيه .

المذهب الرابع:

وهو لحجة الإسلام الغزالي أن الوجوب إذا نسخ لم يبق الجواز بل يعود الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب فإن كان الفعل قبل الوجوب محرماً كان محرماً وإن كان مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أخذ الحكم الذى كان عليه قبل الوجوب .

وحجته فى ذلك : أن الوجوب حقيقة مركبة من جنس هو عدم الحرج فى الفعل ومن فصل هو الحرج فى الترك ، وقد نص ابن سينا على أن الجنس يتقوم بالفصل ويوجد بوجوده بمعنى أن الفصل يكون علة للحصة المعنية من الجنس المتحققة فى النوع ، وما لا شك فيه أن ذهاب العلة يقضى بذهاب المعلول فيكون دفع الفصل رفعاً للجنس فإذا ارتفع الوجوب بارتفاع فصله وهو =

(مسألة): الأمر لا يفيد التكرار على قول أكثر أصحابنا.

وقال بعضهم: يفيد التكرار وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق الإسفرائينى وقد قال بعض أصحابنا: إنه لا يفيد التكرار ولا يحتمله فالأولى أن تقول: أنه يحتمله لكن لا يفيد بمطلقه^(١).

= الحرج فى الترك فقد ارتفع الجنس وهو عدم الحرج فى الفعل وبذلك فلا يكون الخطاب الدال على الوجوب دالاً على عدم الحرج فى الفعل لعدم بقائه بعد النسخ.

ومتى ارتفع الوجوب ولم يوجد دليل يدل على حكم معين فى الفعل رجع الفعل إلى ما كان عليه قبل الوجوب، وهو ما ندعيه، انظر نهاية السؤل (١/٢٣٦، ٢٣٧) والمستصفى للغزالي (٧٣/١، ٧٤) وأصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١٣٦، ١٣٩).

(١) هذه المسألة هى المسألة المعنون عنها فى كتب الأصول بأن مطلق الأمر يقتضى التكرار فنيين أولاً محل النزاع ثم نذكر المذاهب وأدلتها وهو ما أخذناه على يد شيخنا حفظه الله الحسينى الشيخ فى محاضراته فى كلية الشريعة جامعة الأزهر قسم الدراسات العليا.

أولاً: محل النزاع: أن الأمر المقيد بالمرّة يحمل على المرّة عملاً بهذا القيد كما قرأه الكتاب مرّة والأمر المقيد بالتكرار يدل على التكرار عملاً بالقيد كما قرأ الكتاب ثلاث مرّات. والأمر المقيد بشرط أو صفة لا يحمل على التكرار لفظاً ولكن يحمل عليه قياساً مثل: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ فالصفة فى الزنى والسرقة والجنابة.

وقوله: قياساً أى: عقلاً لا أن اللفظ بوصفه يدل عليه إما أنه لا يدل لفظاً فلاته لو قال رجل لوكيله: طلق زوجتى ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار لم يتكرر الطلاق فى هذه الصورة بتكرر الدخول ولو دل عليه لفظاً لتكرر كما لو قال: كلما دخلت زوجتى الدار فطلقها دل على التكرار لفظاً بقوله «كلما».

وضابط الوكالة كل بما يجوز أن يباشره الشخص بنفسه يجوز التوكيل فيه. وإما أنه يدل قياساً فلأن ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد عليه ذلك الشرط (عقلاً لا لفظاً) (العلة تدور مع المعلول وجوداً وعدمًا) وتلك الصفة لذلك الحكم ولا شك أن المعلول (الحكم) يتكرر بتكرر علته (إذا عدم الشرط ينعدم الحكم).

فإن قيل: إن هذا التعليل منقوض بقوله لوكيله: إن دخلت زوجتى الدار فطلقها فإنه أمر معلق على شرط يقتضى أن دخول الطلاق علة فيه ومع ذلك لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ فلم يكرر أمر الطهارة فى الجنابة ولم يكرر أمر الطلاق بتكرر الدخول.

أجيب: بأن الذى جعل الطلاق معلولاً هنا هو الزوج ولا عبرة بجعله لأنه ليس له سلطة التشريع فى الأحكام مدة لو صرح بالتعليل كأن قال: طلقتك لأجل دخولك الدار وكانت له زوجة أخرى لا تطلق هذه الأخرى بدخولها هذه الدار (فالمولى سبحانه وتعالى يملك سلطة =

= التشريع ولذلك يتكرر الأمر المعلق عقلاً بتكرر الشرط أو الصفة) (الزوج لا يملك حق التعليل المطلق ولذلك فلا تطلق إلا من عيبتها) فالمعتبر إنما هو تعليل الشارع أما الأمر المطلق العارى عن هذه القيود المتقدمة فقد اختلف العلماء فى دلالة على المرة أو التكرار أو غيرها على خمسة مذاهب.

واعلم أن محل الخلاف فى دلالة الأمر المطلق لا المطلق أى لا فى صيغته فالأمر المطلق له صيغة وله دلالة).

المذهب الأول:

أنه لا يدل بذاته على المرة أو التكرار (ذاته: مادته وحروفه) بل بالالتزام فدلالته دلالة التزامية فلا يدل بذاته، أى دلالة مطابقة فيدل على طلب إيجاد وتحقيق المعدوم (فأضرب) لا ضرب موجود بل يوجد فى الخارج، ولما كان وجود المعدوم لا يتحقق إلا بالوجود فيتحقق بالمرّة فدل على المرة التزاماً، فهذا الإيجاد يتحقق بمرّة.

وإنما يقيد طلب الماهية من غير إشعار بوحدة أو كثرة غير أنه لما لم يمكن إدخال هذه الماهية فى الوجود بأقل من مرّة كانت المرة واجبة لهذا (للضرورة) (أثبت الدلالة بالضرورة ونفى الدلالة بنفسه) (أى لعدم إمكان ماهية الوجود بأقل من مرّة فالضرورة اقتضت ذلك) لا لأن الأمر يدل عليها بذاته (ليس ذلك من دلالاته على المرة بل لعدم إمكان التحقق فى الوجود بأقل من مرّة فكان للضرورة ودلالة الشيء على الشيء للضرورة تكون دلالة التزامية) وإلى هذا ذهب الإمام وأتباعه واختاره الأمدى وابن الحاجب والبيضاوى واستدلوا على ذلك بما يأتى:

أولاً: أن المقصود من صيغة الأمر هو إدخال حقيقة الفعل المطلوب فى الوجود (كاستنى ماء: المقصود إيجاد السقى سواء المرة أو التكرار والأكثر من مرّة خارج عن المطلوب) والوحدة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجى فيجب أن يحصل الامتثال بالحقيقة (والموحدة من ضروريات الحقيقة) لأنها المطلوبة مع أيهما حصل، ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر ولذلك يبرأ بالمرّة الواحدة لا لأنها تدل على المرة بخصوصها.

ثانياً: أن الأمر ورد فى الشرع تارة مع التكرار كآيات الصلاة والزكاة والصوم (فلو كان يدل على الوحدة لكان التكرار باطلاً) وورد عرفاً مع التكرار نحو: احفظ دابتي (أى: المداومة إلى أن آتى) (فدل عليه بمادته) وأحسن إلى الناس، كما أنه ورد فى الشرع وفى العرف مع المرة كآية الحج وكقول القائل لغيره: ادخل الدار واشتر اللحم ويلزم من هذا (أى من أن الشرع جاء دالاً على التكرار والوحدة وكذا العرف) كونه حقيقة فى القول المشترك بين التكرار والمرّة وإلا للزم الاشتراك اللفظى أو المجاز (والأصل عدم المجاز وعدم الاشتراك اللفظى) فهو مشترك بينهما.

ثالثاً: لو كان الأمر المطلق للتكرار لعم الأوقات كلها (وإذاً لضيع واجبات أخرى وما أدى إلى إبطال الواجبات الأخرى فباطل) لكن التالى باطل فبطل المقدم (إذاً فلا يدل على التكرار) وثبت نقيضه (وهو عدم الدلالة) وهو عدم كون الأمر المطلق مفيداً للتكرار وهو المطلوب.

أما الملازمة: فلأن الأوقات كلها بالنسبة للأمر المطلق سواء لعدم دلالاته على معين فيهما =

= (بخلاف أوقات الصلاة لأن الشارع بين الأفضلية) وامتناع الترجيح بلا مرجح .
 وأما الاستثنائية : فإنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يرد بعده لا يمكن الجمع بينهما (فلا يمكن الإتيان بلا صلاة مع الأمر بالقراءة فعلى هذا القراءة تستغرق الوقت فالأمر بالصلاة ينسخ الأمر بالقراءة لأنه متأخر) لأن الأمر المطلق يقتضى الفعل فى جميع الأوقات والتكليف بما لا يجامعه الوارد بعده يقتضى دفعه (بتركه) فى بعضها (ليؤدى الفريضة) وذلك هو النسخ بعينه (ولا قائل به بعد وفاة الرسول ﷺ).

المذهب الثانى :

أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل شرط الإمكان (أى الوقت الممكن له) وبه قال الأستاذ أبو إسحاق وأبو هاشم القزويلى وطائفة من العلماء واستدلوا لذلك بما يلى :
 أولاً : أن الخليفة الأول - رضى الله عنه - تمسك فى حق أهل البغى على وجوب تكرار الزكاة بعد أن أذوها مرة بمجرد الأمر (متعلق الجار والمجرور قوله : تمسك) فى قوله تعالى : ﴿أتوا الزكاة﴾ وكان ذلك بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً وما ذاك إلا لفهم التكرار من الصيغة .

وأجيب : بأنه يحتمل أن يكون النبى ﷺ قد بين للصحابة وجوب تكرار إيجاب الزكاة قولاً أو عملاً بأن أرسل العمال كل حول إلى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكره لذلك (والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال) .

ثانياً : الأمر كالنهى فى أن كلاً منهما موضوع للطلب والنهى يقتضى التكرار فكذلك الأمر .
 وأجيب : بأن هذا إثبات للغة بالقياس (واللغة لا تثبت بالقياس) وهو مردود، وايضاً أن هذا قياس مع الفارق (عند السليم) وهو باطل، لأن مقتضى النهى عن الشيء الانتهاء عنه، والانتهاى عن الشيء فى جميع الأوقات ممكن (الفعل فى قوة النكرة، فإن وقع فى سياق النهى يعم لأنها فى سياقها تعميم وليس كذلك الأمر) .

(الانتهاى عن الزنا لا يتعارض مع أى تكليف، والفعل يتعارض لأن التلبس مع الفعل مع آخر لا يمكن لعدم اتساع الزمن لهما فالزمان يتسع لنواهى وأمر لا أمران أو أكثر) .
 لأن فيه بقاء على العدم وهو يجمع كل فعل ومقتضى الأمر بالشيء الإتيان به فى جميع الأوقات وهو غير ممكن لأنه يؤدى إلى تفويت المأمورات الأخرى التى لا تجامعه فكان قياساً مع الفارق وهو باطل .

ثالثاً : الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهى يقتضى انتفاء المنهى عنه دائماً (فلو تلبس به لما انتهى) وذلك يلزمه وجود المأمور به دائماً ولا معنى للتكرار إلا هذا (قم نهى عن القعود والامتناع عن القعود لا يتصور إلا بالقيام وما دام القعود منهى عنه فلا بد أن يستمر فى القيام فهو قد لاحظ دلالة النهى على التكرار وهو عدم وجود المنهى عنه دائماً والمعنى : أن الأمر بالشيء نهى عن ضده والنهى يتكرر ولا يمكن أن يحقق المنهى عنه إلا بالاستمرار فى تحقق المأمور به) .

وأجيب بأن لا نسلم أن الأمر بالشيء نهى عن ضده سلمنا (هذا مزيد ترقى فى الرد) لكن لا =

= نسلم أن النهى الذى يدل عليه الأمر يمنع من النهى عنه دائماً فى جميع أحواله، بل هو تابع للأمر الذى دل عليه فإن كان الأمر دائماً كان النهى المستفاد منه مقيداً به كذلك فالأمر بالحركة دائماً منع من السكون دائماً والأمر بالحركة ساعة منع من السكون دائماً ومن هنا نأخذ أن كون النهى الضمنى للتكرار فرع كون الأسر للتكرار فإثباته به دور وهو باطل: (الأمر هنا أصل والنهى فرع فإذا كان الأمر مقيداً فالنهى كذلك وإذا كان الأمر مطلق فالنهى مطلق، فدلالة النهى الذى تضمنه الأمر يتبع دلالة الأمر والدور هنا صورته هو توقف دلالة الأمر على النهى فى دلالاته أى الأمر على التكرار من النهى وتوقف دلالة النهى على الأمر فى دلالاته أى النهى على التكرار من الأمر بأن الأمر بالشىء نهى عن ضده. واعلم أن الدور هنا اسمه الدور المصرح نوع من الدور السبقى).

المذهب الثالث:

أنه يدل على المرة ويحمل على التكرار بقرينة، وبه قال كثير من الأصحاب واستدلوا على ذلك :- بأنه لو قال السيد لعبده: ادخل الدار فدخلها مرة واحدة عد ممتثلاً عرفاً، ولو كان للتكرار لما عد ممتثلاً.

وأجيب: بأنه عد ممتثلاً لأن المأمور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة لا بخصوصهما بل لكونها مما تحصل به الحقيقة، مع عدم احتياج صرفه الامتثال إلى أزيد منها.

المذهب الرابع:

أنه مشترك لفظى بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله فى أحدهما على وجود القرينة.

واستدل له: بأنه لو لم يكن مشتركاً بين المرة والمرة لما حسن الاستفسار عند سماع صيغة الأمر بأن المراد أيهما لكن التالى باطل فبطل المقدم وهو عدم الاشتراك ونبت نقيضه وهو أنه مشترك بينهما (لو لم يكن مشتركاً لما استفسر عنه، فحسن الاستفسار دليل على اشتراكه).

أما الملازمة فلأنه: لو كان لأحدهما معيناً لكان واضحاً فى المراد به فلا يحتاج للاستفسار، وأما الاستثنائية: فلأن سراقه وهو من أهل اللسان قال فى حجة الوداع: العامننا هذا أم للأبد فحسن السؤال مستلزم الاشتراك البتة.

وأجيب عن ذلك :- بأننا لا نسلم الملازمة لجواز أن يكون متواطئاً (أى: معنوياً ومشاركاً) للقدر المشترك وهو إيجاد المعدوم فى الخارج) ومع ذلك يحسن الاستفسار ألا ترى (زياده توضيح) أنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما لو قيل مثلاً أعتق رقبه فإنه يحسن أن يقال: أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة فقد حصل الاستفسار ولن يلزم منه كون اللفظ مشتركاً لفظياً كما رأيت.

المذهب الخامس:

التوقف على القول بالمرة أو التكرار على معنى انه مشترك بينهما أو لأحدهما ولا تفرقة فلا يحمل على أحدهما إلا بقرينة واستدلوا: بأنه لو ثبت مدلول صيغة الأمر لثبت بدليل (أى لو ثبت أنه للمرة أو التكرار أو مجرد الوجود لثبت بدليل وهو إما النقل أو العقل ولم يوجد النقل والعقل لا مدخل له) (أى ثبت فى إثبات اللغة) والآحاد لا تعتبر (أى لأن اللغة لا تثبت فوجب التوقف.

أما الذين قالوا: أنه يفيد التكرار تعلقوا بحديث الأقرع بن حابس أنه قال: «يا رسول الله أحجبتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب وما استطعتم»^(١). فقد أشكل عليه أنه على التكرار أو لا على التكرار، ولو كان لا يفيد لما أشكل عليه، ولم يكن لهذا السؤال معنى، ولأن الأمر ضد النهي، وهو في طلب الفعل مثل النهي في طلب الكف عن الفعل، ثم النهي يفيد التكرار، وكذلك الأمر حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعله يكون مرتكباً للنهي، كذلك هاهنا، إذا فعل المأمور مرة ثم لم يفعله يكون تاركاً للأمر، ولأنه يفيد الفعل ويفيد اعتقاد الوجوب، ثم هو يفيد اعتقاد الوجوب على الدوام، فيفيد الفعل على الدوام، والدوام فيه أن يفعله على وصف التكرار، ولو اقتضى الفعل مرة وجب أن لا يجوز عليه النسخ، لأنه يكون بدءاً، والبدء على الله تعالى لا يجوز، ولأن الأمر لا يتخصص بوقت دون وقت فليس بأن يقال: يجب في بعض الأوقات بأولى من قول القائل: يجب في البعض، فوجب في كل الأوقات، وهذا لأن القول بالاستيعاب واجب في الخطاب لطلب كثرة الفوائد والتكرار من الاستيعاب وقد اتفقنا على أن الأمر لا يتناول ما ينطلق عليه الاسم حتى لو قال لغلامه: كل، فأكل لقمة واحدة لا يكون ممثلاً للأمر، وإذا لم يحمل على أدنى ما ينطلق عليه الاسم وجب أن يحمل على جنس ما ينطلق عليه الاسم، لأن ما لا يحمل على الخصوص يحمل على العموم، لأن القول بالعموم في كل ما يمكن فيه القول واجب.

وأما حجبتنا فنقول: قوله صلّ أمر بما قوله صلى خير عنه. كذلك قوله صلّ لا يقتضى فعل مرة واحدة ليكون قوله صلى خيراً عنه كذلك قوله صلّ لا يقتضى الفعل

= وأجيب: بما مر من الاستقراء وأن الظن كاف في مدلولات الالفاظ (مدلولات الالفاظ تثبت بالأحاد).

ومن هذا العرض يتبين رجحان القول بأن صيغة الأمر لطلب الماهية والمرة من لوازم تحقق الماهية في الوجود وليس للمرة ولا للتكرار وليس مشتركاً ولا مجملاً وهو المذهب الأول.

انظر البرهان لإمام الحرمين (٢٢٤/١ - ٢٣١) نهاية السؤل للأسنوى (٢٧٤/٢ - ٢٨٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٦/٢ - ١٦٣).

ومما ذكره شيخى - الحسينى الشيخ - أمد الله فى عمره ونفع به - وذلك فى محاضراته فى كلية الشريعة بجامعة الأزهر المحروسة - قسم الدراسات العليا.

(١) أخرجه أبو داود: المناسك (١٤٣/٢) ح (١٧٢١) وابن ماجه: المناسك (٩٦٣/٢) ح (٢٨٨٦)

وأحمد: المسند (٣٧٩/١) ح (٦٦٦) رتق الحديث عند أحمد. والحاكم: المستدرک (٤٤١/١)

انظر نصب الراية للزيلعى (٢/٣).

إلا مرة ليكون قول صلُّ أمراً به، وهذا، لأن قوله صلُّ أحد تصاريف الفعل فصار كما لو قال: صلى، وهذا لأن تصاريف الفعل لا تختلف عن الفعل لأن الفعل واحد في الكل، وإنما اختلفت تصاريفه، فإذا كان واحداً في تصريف الخبر وتصريف المستقبل. مثل قوله: ضرب يضرب، كذلك في تصريف الأمر. وهم يوردون على هذا تصريف النهى وسنجيب عنه.

ويمكن أن يقال مثال مأخوذ من المصدر، كالخبر.

ألا ترى: أن ضرب مأخوذ من الضرب فكذلك أضرب مثال مأخوذ من الضرب، فثبت استواؤهما من هذا الوجه، وهكذا الحقيقة، وهو أن الأمر يقتضى الامتثال فلا يتناول إلا قدر ما يصير به ممثلاً للأمر، وبالفعل مرة يصير ممثلاً للأمر دل أن الأمر تناوله بلا زيادة، فإن قالوا: إنما يصير ممثلاً بعض الأمر دون الكل.

قلنا: لا يصير ممثلاً كل الأمر فإن من قال لغلامه: اسقني فسقاه مرة يصير ممثلاً كل ما أمره به، وكذلك إذا قال: اشتر لحماً وخبزاً ففعل مرة صار ممثلاً على الإطلاق.

ألا ترى: أنه لو كرر في هذه الصورة يجوز أن يعاقبه السيد، فيقول: أمرتك مرة فلم زدت عليه، وأيضاً فإن الغلام يعد نفسه ممثلاً للأمر، وكذلك العقلاء يعدونه ممثلاً للأمر ولا يستحسنون عتابه في ترك الأمر وهذا لأن قوله صلُّ معناه صلُّ صلاة، وكذلك قوله صم وكل واشرب وادخل واشتر وقوله صلاة وصوماً نكرة في إثبات، وأجمع أهل اللغة أن النكرة في الإثبات تخص ولا تعم فافتضى وجود ما سمي صلاة وصوماً أو دخولاً وخروجاً أو شرباً أو أكلاً وخرج على هذا فصل النهى الذى تعلقوا به، لأنه على الصورة التى قلنا بها يكون نكرة فى النفى تعم ولا تخص بالإجماع ونظير النكرة فى النفى قوله: ما رأيت رجلاً، ونظير النكرة فى الإثبات رأيت رجلاً.

فإن قالوا: إنما تجعل كأنه قال: افعل الصلاة وافعل الصوم أو افعل الدخول وإدخال الألف واللام يقتضى استيعاب الجنس.

قلنا: إنما نقدر من المصدر ما يستقل به الكلام وقد استقل متعدد وصلاة منكراً، وصوم منكر فلا حاجة إلى تقديره بالألف واللام. وقد قال الأصحاب: إن الطاعة والمعصية فى الأوامر على مثال البر والحنث فى الأيمان ثم البر والحنث فى الأيمان يحصل فى الفعل مرة والامثلة معلومة، كذلك الطاعة والمعصية فى الأوامر وعلى هذا أوامر العباد فى قولهم: طلق وأعتق، وبع واشتر، وتزوج ولا تتزوج. فإن فى هذه الصورة

يحصّل الامتثال بفعل المأمور مرة واحدة.

فإن قالوا: إن الخلاف فى قضية الأمر فلا يجوز أن نلتمس ذلك من قضايا الشرع خصوصاً فى الشرعيات التى تثبت على العادات.

قلنا: بل هو على ما قلتم فى البر والحنث من قضايا الشرع لكن هذه القضايا جاءت على ما يوافق اللغة، وهذا لأنه يجب أن نعرف مقتضى الأفعال ثم نبني الشرع عليه فيستدل بإجماعهم فى هذه المسائل على أن الأوامر ما اقتضت الفعل إلا مرة واحدة على أنهم علموا أن الأمر لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، حتى بنوا الأحكام على هذا الأصل.

أما الجواب عما تعلقوا به قلنا: أما تعلقهم بحديث الأقرع يقال لهم: أولاً لو كان الأمر يقتضى التكرار لم يقل «أم للأبد» بل كان ينبغى أن لا يشتبه عليه ذلك ثم نقول: إنما سأله لأنه وجد أوامر فى القرآن مقتضية للتكرار مثال لذلك لأنه ظن من هذا الأمر مثل تلك الأوامر.

فإن قالوا: نحن نتعلق بالأوامر التى وردت فى القرآن واقتضت التكرار.

قلنا: نحن لا ننكر احتمال الأمر للتكرار - لكن إنما أنكرنا - أن يكون موضوعاً لذلك فأما إذا وردت فأريد بها التكرار بدليل يقوم على ذلك فنحن لا ننكره وعلى أنه ورد فى القرآن من الأوامر ما لا يقتضى التكرار مثل قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] ومثل قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢].

وأما تعلقهم بالنهى واعتبارهم الأمر بذلك فغير صحيح فإنه يمكن أن يقال أولاً لا نسلم أن النهى يقتضى التكرار؛ لأن معنى التكرار أن يفعل فعلاً وبعد فراغه منه يعود إليه، وهذا لا يوجد فى النهى لأن الكف فعل واحد مستدام وليس بأفعال مكررة، بخلاف الأمر فإنه يوجد فيه أفعال متكررة على ما ذكرنا، والأمر فيه دليل على الفعل، وليس فيه دليل على إعادة الفعل بعد الفراغ منه، وعلى أنه إن بينت الفرق الذى قالوه فيقال: لا فرق بينهما لغة فإن واحداً منهما لا يفيد التكرار لغة وإنما افترقا من حيث العرف فإن من قال لغلامه: افعّل كذا، واخرج إلى السوق فإن هذا الأمر يقتضى أن يفعل مرة فقط، وإذا قال: لا تخرج أو لا تفعل يقتضى هذا النهى أن لا تفعل أبداً فالفرق كان من حيث العرف لا من حيث اللغة، وقد قال بعض أصحابنا فى الفرق بين

الأمر والنهي: إن في حمل الأمر على التكرار ضيقاً وحرَجاً يلحق الناس، لأنه إذا كان الأمر يقتضى الدوام عليه لم يتفرغ لسائر أمورهِ وتعطل عليه جميع مصالحه، وأما النهي لا يقتضى إلا الكف والامتناع، ولا ضيق ولا حرج في الكف والامتناع، وهذا لأن الوقت لا يضيق عن أنواع الكف ويضيق عن أنواع الفعل، وهذا الفصل يضعف، لأن الكلام في مقتضى اللفظ في نفسه، وأما التضايق وعدم التضايق معنى يوجد من بعد، وربما يوجد وربما لا يوجد فلا يجوز أن يعرف مقتضى اللفظ، وعلى أنه يلزم على هذا الفصل أن يقتضى الأمر الفعل على الدوام إلا القدر الذى يتعذر عليه ويمنع من قضاء حاجته، وهذا لا يقوله أحد، وقد بينا الفرق بين الأمر والنهي في قولنا: إن الأمر لا يقتضى فعلاً على وجه التنكير وهو ما يخص في الأمر ويعم في النهي وهو جواب معتمد، وأيضاً فإنه يمكن أن نفرق بينهما بالمسائل التى ذكرناها في البر والحنث، وكذلك مسائل الوكالات.

وأما قولهم: إن اعتقاد الوجوب يجب على الدوام.

قلنا: لا يجب عليه إلا أن يعتقد وجوب الفعل مرة إلا أنه لا يجوز أن يترك هذا الاعتقاد؛ لأنه يؤدي إلى أن يعتقد الشيء على خلاف ما هو به، وهو مثل ما إذا قيل بمرّة واحدة فإنه يلزمه اعتقاد وجوبه على ما يلزمه في الأمر المطلق ومع ذلك هو غير مقيد للتكرار.

وأما قولهم: إنه لو أفاد العمل مرة لم يجز عليه النسخ.

قلنا: عندنا يجوز نسخ المأمور قبل وجود وقت فعله ولا يكون أداء فكيف يكون هذا أداء؟ وسنين ذلك من بعد.

وقد قال بعض أصحابنا: إنا إذا قلنا إن الأمر على الفور يقتضى الفعل مرة لا يجوز عليه النسخ، وإنما يجوز النسخ عليه إذا دل الدليل على إفادته التكرار، وإن قلنا: إنه دليل على التراخي، والأمر وإن اقتضى الفعل مرة، ولكن الأوقات تتناوب فيه فجاز النسخ بعد ما مضى وقت واحد، ولا يدل ذلك على الأداء.

وأما الذى قالوا أنه ينبغي أن يحمل على العموم في الجنس.

قلنا: قد بينا أن التقدير في اللفظ صلّ صلاة، أو صم صوماً، وعلى هذا لا يجوز حملة على الاستيعاب في الجنس.

وحين وصلنا إلى هذا الموضوع فقد انتهت المسألة.

وعما يتفرع على هذه المسألة: الأمر المعلق بشرط أو صفة هل يتكرر بتكرارها؟^(١).
والمذهب الصحيح: أنه لا يتكرر بتكرارها وقضيته عند وجود الشرط والصفة مثل
قضيته عند إطلاق الأمر.

وزعم بعض أصحابنا أنه يتكرر بتكرارها^(٢)، وإن كان لا يفيد التكرار عند

(١) استدل أصحاب هذا القول على أنه لا يفيد من جهة اللفظ بأن الأمر المعلق بشرط أو صفة
يقتضى توقف الأمر على هذا الشرط أو تلك الصفة - وذلك التوقف محتمل لأن يكون بالنسبة
للمرة الواحدة وبالنسبة لجميع المرات - والدال على الأعم من حيث هو أعم لا دلالة له على
الأخص من حيث خصومه وبذلك لا يكون الأمر المعلق بشرط أو صفة دالاً على تكرار الأمر
بتكرار الشرط والصفة. واستدلوا على أنه لا يفيد التكرار من جهة القياس: - بأن تعليق الأمر
على الشرط أقوى من تعليقه على العلة لأن العلة تتعدد والشرط لا يتعدد وتعليق الأمر على
الشرط لا يدل على تكرار المشروط بتكرار الشرط فإن من قال لو كي له: طلق زوجتى إن دخلت
الدار لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل بتعدد الطلاق تبعاً لتعدد الشرط وهو الدخول فتعليق
الأمر على العلة لا يدل على تكرار المعلول بتكرار العلة بطريق الأولى وإذا ثبت ذلك ثبت أن
تعليق الأمر على الشرط أو الصفة لا يدل على التكرار؛ لأن أقصى ما يفيد التعليق عليهما
العلية وقد قلنا: إن تعليق الأمر على العلة لا يفيد تكرار المعلول بتكرار علته.

نوقش هذا: أن العلة أقوى من الشرط لأنها تؤثر بطرفى الوجود والعدم والشرط إنما يؤثر
بطرف عدم فقط ولذلك قالوا: يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن عدمها عدم المعلول -
ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط وإذن يكون تعليق
الحكم على العلة أقوى من تعليقه على الشرط. وإذا ثبت أن ترتيب الأمر على الوصف أو
الشرط يفيد أن كلاً منهما علة للأمر فقد ثبت أن تعليق الأمر بكل منهما يفيد التكرار من جهة
القياس لأن العلة كلما وجدت يوجد المعلول، انظر نهاية السؤل (٢/٢٨٢) - المستصفي للغزالي
(٧١٢)، إحكام الأحكام للامدى (٢/٢٣٦، ٢٣٧) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير
(٢/١٦٤، ١٦٥).

(٢) أى أنه يفيد لفظاً.

واستدل أصحاب هذا القول بما يأتى:

لو لم يكن الأمر المعلق بشرط أو صفة مفيداً للتكرار لفظاً لما تكرر المأمور به بتكرار الشرط أو
الصفة لكن المأمور به يتكرر بتكرار الشرط أو الصفة فكان الأمر المعلق بكل منهما مفيداً للتكرار
لفظاً لأن الأصل فى الإفادة أن تكون بواسطة اللفظ.

دليل الملازمة: أن تكرر المأمور به تابع للتكليف به والتكليف إنما يستفاد من الخطاب وإذا لم
يكن الخطاب مفيداً للتكرار لم يكن المكلف مكلفاً بالتكرار.

دليل الاستثنائية: قوله تعالى: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة
فاقطعوا﴾ فإن الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والقطع يتكرر بتكرار السرقه.

الإطلاق^(١)، وتعلقوا بالأوامر المعلقة بالشروط فى القرآن فإنها تتكرر بتكرار الشروط كذلك ما جاء فى غير القرآن يكون كذلك ولأن الشروط كالعلة.

الأ ترى أنه إذا وجد الشرط وجد المشروط. مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول ولا خلاف أن المعلول يتكرر بتكرار العلة كذلك وجب أن يتكرر المشروط بتكرار الشرط ولأنه لا خلاف أن النهى المتعلق بالشرط يتكرر بتكرار الشرط فكذلك الأمر يكون كذلك

= نوقش هذا الدليل: بأن تكرر الحكم فيما ذكرتم جاء من جهة أن كلاً من الشروط والوصف قد قام الدليل على أنه علة للحكم والمعلول يتكرر بتكرار علة اتفاقاً ولذلك إذا لم يثبت أن الشرط علة للحكم - لا يتكرر الحكم بتكرار الشرط كالأمر بالحج فإنه معلق بشرط هو الاستطاعة ومن المتفق عليه أن الحج لا يتكرر بتكررها ومن هنا يعلم أن اللفظ بمقتضاه لم يفد التكرار ولكن التكرار قد يستفاد من شيء آخر ككون الشرط أو الوصف علة للحكم - وهذا لا يضرتنا، انظر نهاية السؤل (٢/٢٨٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٦٥).

(١) واعلم أن هناك مذهباً ثالثاً وهو أنه لا يفيد التكرار من جهة اللفظ ولكنه يفيد من جهة القياس قد استدل البيضاوى على أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يفيد تكرار من جهة اللفظ بأمرين: الأول: الأمر المعلق بشرط أو صفة يقتضى ثبوت الحكم عند وجود الشرط أو الصفة وثبوت الحكم عند وجود كل منهما محتمل لثبوته عند كل منهما مرة واحدة وثبوته عند كل منهما مرات فاللفظ صالح لكل منهما والصالح للأعم من حيث عمومها لا يصلح للأخص من حيث خصوصه وبذلك لا يكون اللفظ دالاً على التكرار بخصوصه.

الثانى: لو قال الشخص لو كيله: إن دخلت زوجتى الدار فطلقها لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل فى طلاق الزوجه كلما دخلت الدار بل الوكيل لا يملك إلا إيقاع الطلاق عليها مرة واحدة عند حصول الشرط ولو كان الأمر مقتضياً للتكرار لفظاً لكان الوكيل مأذوناً بإيقاع الطلاق أكثر من مرة.

واستدل على أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة يفيد التكرار قياساً بأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة يدل على أن كلا منهما علة للحكم ولا شك أن المعلول يتكرر بتكرار علة والقياس مأمور به فيكون الأمر المعلق بالشرط أو الصفة مفيداً للتكرار بالقياس.

نوقش هذا: الدليل بأنه منقوض بقول القائل لو كيله: إن دخلت زوجتى الدار فطلقها فإن هذا أمر معلق على شرط وهو يقتضى أن الشرط علة فى الطلاق كما تقول ومع ذلك لم يتكرر الطلاق بتكرار الشرط.

أجيب عن ذلك: بأن هذا التعليق وإن أفاد أن الشرط علة للطلاق إلا أن هذه العلة لا تعتبر لأن الشارع لم يجعل الدخول علة للطلاق وإنما الذى جعله هو المطلق ولا عبرة بجعله هذا لأنه ليس له سلطة التشريع فى الأحكام وهذا هو السر فى أن الطلاق لم يتكرر بتكرار الدخول، انظر نهاية السؤل (٢/٢٨٢، ٢٨٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٦٦، ١٦٧).

لأنه ضده، ولأن عمل أحدهما في الفعل مثل عمل الآخر في الكف عن الفعل وأما الدليل لنا: أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وكذلك المعلق بالشرط لأن الشرط لا يقتضى إلا تأخر الأمر إلى وجود الشرط، ثم إذا وجد الشرط تعين الأمر منزلة الابتداء في هذه الحالة فلا يفيد إلا ما يفيد عند ابتدائه، ولأنه إذا قال لغلामه: إذا دخلت السوق فاشتر كذا، فإنه لا يفيد أنه كلما دخل السوق يجب عليه أن يشتري اللحم، وهذا معلوم قطعاً. ومن ادعى خلافه فهو مكابر.

وأما تعلقهم بالأوامر الواردة قبل الشرع على التعليق بالشرط. فقلنا: لم يكن ذلك قضيته الأمر، بل كان ذلك بدلاً دلت عليه قرائن اقترنت بالأمر فأفادت ذلك.

وأما التعلق بالعلة..؟! قلنا: العلة موجبة للحكم، والموجب لا ينفك عن الموجب، أو هي دلالة على الحكم، والدليل لا ينفك عن المدلول. وأما الشرط فليس بموجب للحكم ولا هو دلالة عليه. إنما هو علامة على الحكم فحسب، ويجوز أن يوجد الشرط ولا مشروط، وسنين بعد هذا الفرق بين العلة والشرط وعلى الإيجاز نقول هاهنا: إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى أمر آخر، وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط، بل يحتاج إلى موجب يوجهه، وهو العلة.

مثال هذا: أن كون الواحد منا حياً شرط لكونه قادراً، وكونه قادراً لا يثبت كونه حياً بمعنى آخر وراء الحياة.

وأما تعلقهم بالنهي، فقد أجبتنا عنه في المسألة الأولى والله أعلم.

(مسألة)

إذا ثبت أن الواجب بالأمر الفعل الواحد فهو على الفور أو على التراخي.

اختلف أصحابنا فيه:

فقال أبو على بن خيران، وأبو على بن أبى هريرة، وأبو بكر القفال، وأبو على صاحب الإفصاح: أنه على التراخي، وهو الأصح، وهو قول أكثر المتكلمين، ونصره أبو بكر محمد بن الطيب، وقاله أبو على وأبو هاشم.

وزعم أبو بكر الصيرفي، من أصحابنا والقاضي أبو حامد، وأبو بكر الدقاق: أنه على الفور وهو قول أكثر أصحاب أبى حنيفة، وذهب إليه طائفة من المتكلمين.

وقال بعضهم: إنه على الوقف ولا يحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل^(١).

(١) اعلم أن الأمر المقيد بزمن يقع فيه الفعل يدل على وجوب ذلك الفعل في ذلك الزمن، سواء تساوى الزمن الفعل كله كرمضان أم كان الزمن أكثر من الفعل كوقت الظهر. أن الأمر الذي لم يقيد بزمن يقع فيه الفعل فالقائلون بأنه يدل على التكرار يقولون أنه (الأمر) يدل على الفور ضرورة أن التكرار يستلزم الفور لأن التكرار مطلوب في جميع ما يمكن (التكرار هو شغل جميع الأزمنة الممكنة بهذا الفعل ومن ضمن الأزمنة الوقت الأول) من أزمنة العمر ومن جملتها الزمان الأول فوجب (يستلزم القول بالتكرار القول بالفور) أن يكون الأمر للفور. أما غير القائلين بالتكرار فقد اختلفوا في دلالة على الفور أو غيره على أربعة مذاهب:

الأول:

وهو المختار عند جمهور الحنفية والشافعية وغيرهم أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي وإنما يفيد طلب الفعل فقط وأيهما حصل كان مجزياً.

واستدلوا على ذلك بما يأتي: أن الأمر المطلق ورد استعماله في الفور كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ وورد استعماله في التراخي كما في قول النبي ﷺ (إن الله كتب عليكم الحج فحجوا) ويلزم من هذا أن يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل من غير تعرض لوقت من فور أو تراخي والإلزام الاشتراك اللفظي إن قلنا أنه موضوع لكل منهما أو المجاز وإن قلنا أنه موضوع لأحدهما وهو حقيقته في مجاز في الآخر وهما خلاف الأصل (العدول من الأصل إلى خلافه ممنوع).

الثاني:

أنه يعمل على الفور فلو أخر المكلف عصي بالتأخير وإليه ذهب بعض الحنفية واستدلوا لذلك بما يأتي:

أولاً: إن الله تعالى ذم إبليس عليه اللعنة على ترك السجود لأدم عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ولكأن لأبليس أن يقول إنك ما أوجبتك على الفور (أي على التأخير ولكن كونه ذم دل على الفورية) فقيم الذم.

وأجيب: بأن ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سُوِيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ وفيه قرينتان تدلان على الفور إحداهما: الفاء وهي في اللغة للتعقيب والثانية: وهو فعل الأمر وهو قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ حيث وقع جواباً لإذا وهي طرف والعامل فيهما جوابهما على رأى البصريين فيكون التقدير حينئذ (ففعوا له ساجدين وقت تسويتى إياه) (الدلالة على الفور ليس من ذات صيغة الأمر بل من القرائن).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بالمسارعة إلى المغفرة والمراد أسبابها اتفاقاً والمسارعة هي التعجيل بفعل المأمورات فيكون التعجيل مأموراً به وقد ثبت أن الأمر للوجوب فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور إلا هذا (أسباب المغفرة =

= إطاعة الأوامر) ويجب: بأن لا نسلم أن حصول الفورية مستفاد من صيغته الأمر بل هو مستفاد من جوهر اللفظ لأن لفظ المسارعة دل عليه كيفما تصرف على أن هذا الدليل يدل على عدم الفورية فهو عليكم وليس لكم، لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقته مع جواز الإتيان به في غيره إذ الإتيان بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة (فالمسارعة الفعل في الوقت مع إمكان فعله مع غيره) (فتدل المسارعة على التراخي ولا الفورية).

ثالثاً: لو قال السيد لعبد: اسقني وأخره لغير عذر عد عاصياً ولولا أنه للفور ما عد عاصياً. وأجيب عن هذا الكلام فيما إذا كانت الصفة مجردة عن القرائن فالدليل في غير محل النزاع. رابعاً: الأمر كالنهي في أن كلاً منهما طلب، والنهي يفيد الفور فالأمر مثله يفيد الفور قياساً على النهي.

ويجاب: بأن لا نسلم أن النهي يفيد الفور إذ في إفادته الفورية خلاف، سلمنا أنه يفيد الفور (ترقى في الرد) لكنه قياس مع الفارق لأنه (توضيح الفرق) لما كان النهي مفيداً للتكرار في جميع الأوقات ومن جملتها وقت الحال (أي المباشر) لزم ضرورة أن يفيد (دليل عليه باللازم) وإنما فهم هذا من القرينة، وهي أنه من المعلوم عادة، وطلب السقيا لا يكون إلا عند الحاجة إليه عاجلاً والكلام يكون مفيداً للفورية بالقرينة وليس محل النزاع بل في المطلق فكان قياساً مع الفارق.

المذهب الثالث:

أنه يدل على وجوب إيقاع الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثاني الحال. وهو رأى القاضى ومن وافقه واحتجوا له بأنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجراً ولو أدخل بهما عفى وهذا معنى وجوب أحدهما فيثبت. وأجيب عن ذلك بأننا نقطع أن فاعل المأمور به مطيع لكونه أتى بخصوص (نفس الشيء) ما أمر به لا لكونه أحد الأمرين منهما (الفعل أو العزم أى أنه لم يؤمر بالعزم) وأن تارك العزم على فعل كل واجب إجمالاً وتفصيلاً من أحكام الإيمان يثبت مع ثبوته سواء دخل الوقت أو لم يدخل فإن جاوز ترك الواجب بعد مرة أثم وإن لم يدخل الوقت ولم يحن لا أنه ترك مخيراً بينه وبين ما أمر به حتى يكون كخصال الكفارة.

المذهب الرابع:

التوقف (أى ليس أيًا مما سبق) إما لأنه مشترك بينهما (أى مشترك لفظي) أو لأحدهما (حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر) ولا نعرفه وهو رأى الإمام ومن وافقه واحتجوا لذلك بأن طلب الفعل محقق وجواز التأخير مشكوك فيه (أى بالمتنع في جواز التأخير بالجواز في آخره) لاحتقال أن يكون للفور فيعطى للتأخير فوجب الفورية ليخرج عن العهدة بيقين.

والجواب: لا نسلم أن جواز التأخير مشكوك فيه بل التأخير جائز حتماً بما ذكرنا من الأدلة وبهذا رجح رأى الجمهور وهو أن الأمر المجرد عن القرائن لا يدل على الفور ولا على التراخي وإنما يفيد طلب الفعل فقط. اهـ مما ذكر الشيخ الحسينى الشيخ في محاضراته في كلية الشريعة جامعة الأزهر قسم الدراسات العليا، وانظر نهاية السؤل (٢/ ٢٨٦ - ٢٩١)، أحكام الأحكام =

واعلم أن قولنا: إنه على التراخي ليس معناه على أنه يؤخر عن أول أوقات الفعل لكن معناه أنه ليس على التعجيل.

والجملة: أن قوله: افعل ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب من غير أن يكون له تعرض للوقت بحال.

وعند الآخرين أن قوله: افعل يقتضى الفعل فى أوقات الإمكان: فمنهم من قال: إن لفظ الأمر يقتضى كذلك ومنهم من قال: إن الواجب الاستفادة بالأمر يقتضيه.

أما من قال منهم: إن لفظ الأمر يقتضى ذلك، فاستدلوا بأمر السيد عبده، وصورته: أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماء فهم منه أن يعجل سقيه الماء، ولو لم يفعل استحسنت العقلاء ذمه على تأخير سقيه.

قالوا: فإن قلت: إنه اقتضى ذلك بقرينة نقول: إن السيد يعجل ذمه لعبده. فيقول أمرته بشيء فأخره فلا يحل الذم إلا على مجرد تأخير الأمر هذا دليل.

واستدل أيضاً من قال: إن لفظ الأمر يقتضى العجل بأن الوقت وإن لم يكن مذكوراً فى لفظ الأمر. فإن الفعل لما كان إنما يقع فى وقت وجب أن يفيد إيقاعه فى أقرب الأوقات إليه، كما أن ألفاظ البيع والنكاح والطلاق والعتاق يفيد وقوعهما فى أقرب الأوقات إليها.

بيينة: أن هذه الأشياء إيقاعات من غير أن يكون فيها تعرض للوقت فإذا كان موضوعها على التعجيل، لأن الوقت الأول أقرب الأوقات إلى الإيقاع، كذلك الأمر الذى هو طلب الفعل.

وأما دليلهم من حيث النظر فى فكرة الأمر، فمن وجوه:

منها: أن الأمر قد اقتضى وجوب الفعل فى أول الفعل، والدليل عليه، أنه لو أوقعه المكلف فيه أسقط بذلك الفرض عن نفسه، فجواز تأخيره نقض لوجوبه، لأن حد الواجب، ما لا يسع تركه، ولا شك أن تأخيره ترك لفعله فى وقت وجوبه ثبت أن فى التأخير نقض الوجوب وإلحاقه بالنافلة وهذا باطل، وهذا دليل معتمد.

قالوا: فإن قلت: إن التأخير لا ينقض الوجوب ولا يلحقه بالنافلة، لأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً، وهذا لا يجوز الإخلال به، لأنه وإن أخره فلا بد أن يفعله فى

= للامدى (٢/٢٤٢ - ٢٥٠) روضة الناظر وجنة المناظر (١٧٨، ١٧٩) المعتمد (١/١١) أصول

السرخسى (١/٢٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٦٧ - ١٧٣).

زمان غيره، وهذا غير صحيح، لأن الإلزام هو وجوبه فى أول أوقات الإمكان ثم جواز تركه، فقد يلحق بالنافلة فى هذا الوقت وليس الإلزام أنه التحق بالنافلة على الإطلاق حتى يفصلوا بينه وبين النوافل المطلقة. إنما الإلزام إلحاقه بالنافلة فى وقت وجوبه. قالوا: وقول بعض أصحابكم: إن التأخير إنما جاز ببدل يقيمه مقام فعله وهو العزم على فعله فى الوقت الثانى، فهذا كلام باطل، لأنه أولاً: إثبات بدل العبادة لا دليل عليها.

فإن قلتم: وجوب العزم بالإجماع على أداء الفعل فى الثانى دليل، نقول لكم: ومن يسلم بهذا الإجماع، بل لو قيل: إن الإجماع على سقوط وجوب العزم كان صحيحاً. فإن من دخل عليه وقت الصلاة فأخرها عن أول وقتها من أن يخطر بباله عزماً أو ترك عزم، فإنه لا يعلم بين الأمة خلاف أنه يجوز له ذلك، وإذا فعل الصلاة من بعد فى وقتها، لم يكن عليه وزر ولا وبال، وقالوا: اللهم إلا أن يكون المعنى من الوجوب العزم الذى هو أصل ما يجب على كل مؤمن من التزام الفعل، وكونه على أدائه وترك الإخلال به، وهذا أمر لا يختص بالأوقات، فإنه يجب على كل إنسان فى العبادات قبل دخول أوقاتها بعد دخولها فى قضية الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها. قالوا: ولأن العزم لو كان بدلاً عن العبادة لوجب أن يقوم مقام العبادة بحال، لأن البديل ما يقوم مقام الأصل فى وجوه مصالحها، وأجمعنا على أنه لا يقوم مقام العبادة بحال، فإن أصل الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجه ما.

قالوا: فإن قلتم: إنه يقوم مقامه فى الوقت الأول دون الوقت الثانى. نقول: إذا قام مقامه فى الوقت الأول وقضية الفعل فى الوقت الأول سقوط الفرض عن المكلف فينبغى أن يقوم مقامه فى هذا الغرض. قالوا: ولأنكم اعتقدتم هذا الأمر فرضاً آخر معجلاً، وهو العزم على الفعل من غير أن يكون لصيغة الأمر تعرض له، واعتقدتم تأخير الفعل مع اقتضاء الأمر الفعل، ولا دليل على التأخير، وهذا خطأ فاحش، فبطل قول من قال: إن العزم يدل وصح الدليل الذى تعلقنا به. دليل آخر للقائلين بموجب الأمر على الفور، وهو أن الأمر بالفعل يقتضى الفعل، ويقتضى اعتقاد وجوبه، ويقتضى العزم على فعله ثم كان اقتضاؤه اعتقاد الوجوب، واقتضاؤه العزم على فعله على الفور والتعجيل، فكذلك اقتضاؤه الفعل يكون على هذا الوصف أيضاً، وتعلقوا بالنهى أيضاً فإنه يقتضى الانتهاء عن الفعل على الفور، فكذلك

الأمر يكون اقتضاؤه بالفعل على الفور، ولأن كل واحد نظير صاحبه، ومما يعتمدون عليه وهو شبه المسألة وإشكالها: أن القول بالتأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة، فيكون باطلاً في نفسه، لأن ما يؤدي إلى الباطل باطل، وإنما قلنا ذلك، لأنه إذا جاز التأخير فلا يخلو إما أن يجوز إلى غاية أو لا إلى غاية، فإن جاز لا إلى غاية، فإما أن يجوز إلى بدل أو لا إلى بدل، فإن قلتم: لا إلى بدل، فهذا نقض لوجوبه وإلحاق له بالتوافل وهو لا يجوز، وإن قلتم: يجوز إلى بدل، فإما أن يكون البديل هو العزم على فعله في الوقت الثاني، أو الوصية به. فأما العزم فقد أبطلنا كونه بدلاً. والمعتمد في إبطاله أنه لا دليل على كونه بدلاً، فلا يجوز تأخير العبادة إلى بدل لا دليل عليه.

فإن قلتم: إن الإجماع ثابت على وجوب العزم، فقد بينا أن لا إجماع، وعلى أنه وإن وجب العزم فوجوب الشيء لا يدل على أنه يكون بدلاً من غيره، بل الأصح أن الأمر يوجب الفعل أصلاً، ويوجب العزم عليه أصلاً إلا أن وجوب أحدهما بالصريح ووجوب الآخر بالدلالة، وأما القول بجواز التأخير إلى بدل الوصية فباطل أيضاً، لأنه ليس كل العبادات مما يجوز الوصاية بفعلها، وعلى أنه إن كان أمر الله تعالى لنا أن نعمل العبادة لا يمنع من أن نعزم على الإخلال أو يوصى غيرنا بها لم يمنع أيضاً أمرنا الوصى أن يوصى بما وصيناه به ويحل بفعله بنفسه وكذلك القول في الوصى الثاني والثالث إلى ما لا يتناهى.

قالوا: وإن قلتم: يجوز التأخير إلى غاية، فلا يخلوا لنا أن تكون الغاية معينة أو موصوفة، فالمعينة أن يقال: يجوز له التأخير إلى اليوم الثاني أو الثالث أو وقت كذا أو سنة كذا، فلا يجوز تأخيره بعده، وهذا لم يقل به أحد، ولا دليل عليه فهو باطل.

وأما الموصوفة: فهو أن يقال: يجوز له تأخيره إلى الوقت الذي يغلب على ظنه أنه لو أضر عنه فات، وهذا لا يخلوا إما أن يغلب على ظنه لا بأمانة أو يغلب على ظنه بأمانة من شدة مرض وعلو سن، وغير ذلك، وهذا باطل أيضاً. أما غلبة الظن لا عن أمانة فليس بشيء، لأن الظن لا عن أمانة لا يجوز تعليق حكم الشرع به، ولأنه قد يغلب الظن على السوء أى فى الموت وغيره، ولا يجوز أن نعتبر مثل هذا الظن فى شىء. وأما الظن عن أمانة فهو باطل أيضاً. لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة ويغتنى ولا يوجد لهم غلبة الظن فيموتون، فما قلتم يقتضى أنه لم تجب عليهم العبادة، لأنه قد جاء عندكم التأخير إلى غاية ولا غاية فى حقهم، وكان التأخير لهم جائزاً على الإطلاق

فانتقض الوجوب فى حقهم أصلاً.

بيئة: وهو الإشكال: إن الأمر بالفعل يقتضى الفعل لا محالة هذا الطريق صار موجباً للفعل على ما سبق بيانه، وعلى ما قلتم، لا يكون موجباً للفعل، لأنه لا يكون مقتضياً للفعل لا محالة لأنه إذا جاز التأخير ولم يتضيق عليه فى وقت ما، فلا وجوب. وإن تضيق عليه فى وقت ما فلا يكون ذلك التضيق على العموم فى حق المكلفين، فإنه إن يضيق فى حق من يغلب على ظنه لا يتضيق فى حق من لا يغلب على ظنه، ويموت بغته، فلا يكون الأمر مقتضياً للفعل لا محالة فيتقض الوجوب.

والحرف: أن الأمر إذا أوجب الفعل على العموم فلا يجوز أن يكون علامة الوجوب إلا على الأمر. وأما حجة القائلين بالتراخي وهو الأصح: فدل أولاً: أنه ليس فى لفظ قوله: افعل دليل على صفة الفور والتعجيل، فنقول: قوله: افعل صيغة موضوعة لطلب الفعل ولا تقتضى إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء، فإنها لا تفيد إلا ما وضع لها ولا يفيد زيادة عليها وأقرب ما يعتد صيغة طلب الفعل فى المستعمل بصيغة الخبر عن الفعل الماضى. ثم لو أخبر عن فعل فى الماضى لم يدل الخبر عن الفعل إلا على مجرد الفعل، ويكون خبر الفاعل عن الفعل بعد فعله بمدة قريبة على وجه واحد كذلك هاهنا، وهذا لأن قوله لغيره افعل ليس فيه تعرض للوقت بوجه ما، وإنما هو مجرد طلب الفعل وليس فيه دليل على وقت متقدم وعلى وقت متأخر، ولا يجوز أن يدل اللفظ على ما لا يتعرض له اللفظ، وهو دليل على التقييد، وهذا لا يجوز كيف وقد جعلوا تقييد المطلق نسخاً له فى كثير من المسائل على ما عرف من مذهبهم إيقاع الفعل فحسب إلا أن الزمان من ضرورته لأن الفعل من العباد لا يصير موقعاً إلا فى زمان فصارت الحاجة ماسة إلى الزمان ليحصل الفعل موقعاً، والزمان الأول والثانى والثالث فى هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل واحد، وإذا استوت الأزمنة فى هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان، وصار كما لو قال: افعل كذا فى أى زمان شئت، فهذه الدلائل من حيث بيان أن الأمر لا يقتضى التعجيل بلفظه، ثم يدل على أنه لا يقتضى التعجيل بفائدة فنقول: لو كان يقتضى التعجيل بفائده لكان يقتضيه من حيث إن الأمر يفيد الوجوب ولا يتم الوجوب مع القول بجواز التراخي، وهذا لا يصح لأن الفعل يجوز أن يكون واجباً على المكلف، وإن كان مخيراً بين فعله فى أول الوقت وفعله فيما بعده فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته

إن لم يفعله فمتى غلب على ظنه فواته إن لم يفعله حرم التأخير فيكون هذا الأمر مقتضياً طلب الفعل منه في مدة غيره بشرط أن لا يخلو زمان العلم منه فيصير واجباً عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع.

أما المعقول فإنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكراً عند أحد العقلاء، ولو قال السيد لغلامه: افعل كذا غداً، أو قال: افعل في شهر كذا، أو سنة كذا، ومراده أن يأتي به في أى وقت يختاره من هذه المدة بشرط ألا يخلى المدة منه فإنه يكون صحيحاً غير مستبعد، ولا مستنكر، وأما المشروع فقد ورد الشرع بمثاله وذلك في الصلوات المفروضات في الأزمنة المعلومة لها، وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات الواجبات والزكوات على أصولهم، وبهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه في أى زمان فعله يكون مؤدياً ويحسن أن يوصف بالامثال لأمره ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضاً أن الأيمان على الأفعال يحصل البر فيها سواء أتى بالأفعال على الفور، أو على التراخي فيثبت أنه لا دليل على صفة الفورية لا من جهة لفظ الأمر، ولا من جهة فائدته والقول بالشىء بلا دليل عليه باطل.

فإن قالوا: ليس مع هذا كله أجبت المسارعة والمبادرة فى الأوامر فكذلك جاز إن وجب ذلك.

قلنا: إنما أوجبت المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ولا من جهة معناه لكن بدليل أجنبى جاء من جهة الشرع استجلب المبادرة إلى كل الطاعات والكلام فى هذا الاقتضاء من حيث اللفظ وقد يدل على ما ذكرناه أيضاً قصة عمر رضى الله عنه أنه قال لأبى بكر رضى الله عنه فى زمان الحديبية من صد النبى ﷺ عن البيت ووقوع الصلح على الرجوع فى ذلك العام: ليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام فقال له أبو بكر: أقال العام؟ قال: لا، قال: فسندخل. فسكت عمر وعلم الحق من قوله، وكذلك سائر الصحابة رضى الله عنهم علموا ذلك واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق مع وجوه تراخى الدخول فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذى قدمناه فكذلك الأمر يكون بمثابته ومنوالهم على ما ذكرناه بما أوردناه فى شبههم وستفصل عنها ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى.

الجواب: أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد إذا أمر غلامه بسقيه الماء.

قلنا: إنما عقل التعجيل فى ذلك الأمر بقريئة دلت عليه وهى علم العبد أن السيد لا يستدعى الماء إلا وهو محتاج إلى شربه، هذا هو الأغلب ولو لم يوجد إلا فى الأمر فإنه لا يعقل ذلك.

وأما قولهم: إن السيد يقول: أمرته بكذا فأخره.

قلنا: وقد يعتذر العبد فيقول: أمرنى بكذا ولم يأمرنى بتعجيله ولا علمت أن عليه فى تأخيره مضرة.

وأما كلامهم الثانى قلنا: هذه الأحكام التى تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا يعد إلا بدليل يقترن به وأيضاً فإن هذه العقود فى الشرع إيقاعات تقتضى أحكاماً على التأيد فلا بد أن تتصل أحكامها بالعقود ليصح القول بإتيانها على التأيد فهو مثل النهى فى مسألتنا فإنه لما اقتضى الانتهاء والكف على التأيد اقتضى الانتهاء على الفور ليصبح القول بشوتها على التأيد.

فإن قيل: كون الحكم إذا وقع دام لا يمنع من النظر فى ابتداء وقوعه أنه يقع معجلاً أو على التراخى، وهو كالمملك فى الثمن المؤجل، فإنه يقع المملك فيه فى المستقبل، ثم إذا وقع دام، وهو لا يمنع ذلك من النظر فى ابتداء وقوعه أنه على التعجيل، أو على التراخى ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه.

قلنا: إذا كان قضية الشئ أن يكون حكم على الدوام فاعتقاد التراخى فيه يفضى إلى اعتقاد الجزم فى صفة الدوامية، لأنه يتراخى، ويتراخى إلى زمان يوجد حكم اكتسب فى ذلك الزمان ولا يتصور معنى الدوام فيه فلهذا قلنا: إنه يكون على الفور على ثبت صفة الدوام ثم نقول فى هذه المسائل التى قاسوا عليها لم تثبت صفة التعجيل بصيغ هذه الألفاظ وإنما ثبتت بإثبات الشرع لها ذلك، وكلامنا وقع فى مقتضى صيغة اللفظ فسقط تعلقهم بها من هذا الوجه وهذا جواب معتمد.

وأما دليلهم الذى قالوه من جهة فائدة اللفظ قولهم: إن الأمر قد أفاد الوجوب فى أول أوقات الإمكان.

قلنا: أى شئ يعنون بهذا؟ إن عنيتم أنه أفاد الوجوب فى أول الوقت على وجه لا يجوز تأخيره عنه فلا نسلم ذلك، وإن عنيتم أنه أفاد الوجوب فى أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع من الواجب. قلنا: لم قلتم: إذا كان على هذا الوصف وجب ألا يجوز التأخير.

فإن قلتم: لأنه كان واجباً في أول الوقت، وجاز التأخير أدى إلى نقض وجوبه وإلحاقه بالنوافل.

قلنا: لا يؤدي إلى ذلك لأنه إنما يؤخر لا لأنه غير واجب، بل يؤخر لأنه واجب موسع عليه في وقته، والواجب على وجهين: واجب موسع على المكلف في وقته، وواجب مضيق على المكلف في وقته، فالمضيق عليه في وقته لا يجوز تأخيره فأما الموسع عليه في وقته يجوز تأخيره، وهذا التأخير لا يخل بصفة الواجبية، لأنه. جوز لنا التأخير عن أول أوقات الإمكان إلى وقت مثله في الإمكان وشرط عليه أن لا يخلى كل الوقت عن الفعل ولما أخلا عصى وأثم. فعلى هذا أفاد صفة الواجبية، ولم يلتحق بالنافلة. فهذا وجه الجواب عن هذا الدليل وقد سلك بعض أصحابنا طريقاً آخر في الجواب وقال: إنما جاز التأخير إلى بدل وهو العزم. وزعم أن الإنسان إنما يجوز له التأخير بشرط أن يكون عارماً على فعله الثاني.

وذكر القاضى أبو الطيب وجهين للأصحاب في وجوب العزم، وهذه الطريقة صعب تمشيتها شاق مسلكها للمسائل التي ذكرناها، وما ذكرناه من الجواب معتمد وهو كاف. ويقال أيضاً لهم: إنكم تعلقتم بسقوط الأمر عنه بفعله في أول الوقت بمعنى يستوى في ذلك الوقت الأول والثاني، وذلك لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط من غير تعرض للوقت، فإذا فعله في الوقت الأول فقد أوقع الفعل، وإذا فعله في الوقت الثاني أو الثالث فقد أوقع الفعل، فكان سقوط الفرض عنه بفعل المأمور في أول الوقت لا معنى يرجع إلى الوقت بل كان لوجود حصول الفعل على ما اقتضاه الأمر، وقد استوى في هذا المعنى كل الأوقات فصار جميع الأوقات في هذا الوقت واحداً وصح الفعل في الوقت الثاني والثالث من حيث صحته في الوقت الأول ولم يؤد هذا التوسع عليه إلى إلحاقه بالنوافل لما بينا من قبل.

وأما ما تعلقوا به من وجوب الاعتقاد على التعجيل.

قلنا: ولم قلتم: إذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب المأمور به وجب تعجيل المأمور به وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد وجب لدليل يخصه لا للأمر، وإنما كان يلزم ذلك أن لو وجب لقضية الأمر.

فإن قالوا: إن الاعتقاد تابع للمعتقد، فإذا تعجل الاعتقاد وجب أن يتعجل المعتقد، قلنا: والمطالبة مع هذا ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا وجب تعجيل المعتقد

ويتصور انفصال أحدهما عن الآخر.

ثم يقال لهم: إنما وجب تعجيل اعتقاد الوجوب، لأنه إذا كان قام الدليل للمكلف في أن الأمر يفيد الوجوب، وقد وجد الأمر فكيف يتصور أن لا يعتقد وجوب الأمر، والأمر على هذا الوجه فإما تعجيل الفعل فيجوز أن يعتقد الوجوب في المأمور، ومع هذا لا يجب عليه تعجيله لما بينا من قبل، وعلى أنا نقول: يلزمه اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع وإذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل، لم يقع الفرقان بوجه ما. وأما تعلقهم بفصل النهي، فقد أجبنا عنه من قبل، وهو أنه يقتضى الانتهاء على الدوام فإنما كان على الفور والتعجيل، لأننا إذا لم نعجله على هذا الوقت أدى إلى بطلان صفة الدوامية فيه على ما سبق بيانه ويمكن أن يجاب عن فصل اعتقاد الوجوب بهذا أيضاً.

وأما الذى ذكره من بعد هذا، وهو أن القول بجواز التأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة. قلنا: لا يؤدي، لأننا نقول: يجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه أنه إذا أخر يفوت المأمور، ونقول: إن الظن المعتبر هو الظن عن أمانة وهذا قسم صحيح جائز اعتقاده، لأن الظن عن أمانة دليل من دلائل الشرع.

فيجوز بناء الأحكام عليه بدليل الاجتهاد في الأحكام. فكذاك هذا الحكم يجوز بناؤه عليه، ولأن الله تعالى قد كان أوجب الوصية للأقارب في ابتداء الإسلام عند حضور الموت على ما قال تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠]، ولا يعرف حضور الموت إلا بغلبة الظن عن أمانة، وقد بين الشرع إيجاب الوصية عليه، كذلك هاهنا يجوز أيضاً مثله.

وأما قولهم: إنه ربما يموت بغتة أو فجأة.

قلنا: هذا الذى قلتم نادر والظاهر الأغلب فى حق الناس موافقة علامات حضور الموت، واحتباس الإنسان بضعفه وحضور أجله ومعرفته بظهور علاماته فيه، والنادر لا يدخل فيما بنى أمره على الأعم الأغلب بدليل ما قلناه فى الوصية.

فإن قالوا: ما قولكم إذا مات بغتة يموت عاصياً أو لا يموت عاصياً.

فإن قلتم: يموت عاصياً فمحال لأننا أطلقنا له التأخير فاخرتمه المنية من غير أن يحس بحضورها، لم يتصور إطلاق وصف العصيان عليه، لأن وصف العصيان بالتأخير مع إطلاق التأخير محال.

وإن قلت: يموت لا عاصياً فلم يبق للوجوب فائدة.

الجواب: أنا نقول يموت لا عاصياً ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب، وذلك لأننا بينا أن الوجوب على التوسع جائز، وردوه مشروعاً ومعقولاً: وبيننا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب، لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول في الفعل إلى وقت مثله في الفعل، فلا يكون محرماً عليه، لأن المحظور عليه في الواجبات تركها على الإطلاق، والترك على الإطلاق، هو الترك على وجه يفوت المأمور، والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويت المأمور، ثم إذا أحس بالفوات، وهو إذا ظهرت عليه أمارات حضور الموت ضيقنا عليه الأمر ومنعناه من التأخير. وأما إذا مات بغتة وفجأة، فهو غير مفوت للمأمور، لأنه إنما أخر من وقت إلى وقت مثله وقد بينا أن مثل هذا لا يعد تفويتاً وإذا صار حيث يؤدي إلى التفويت منعناه من التأخير، فصار الفوات عند موته بغتة محالاً به على الله تعالى لا على العبد، لأنه قد فعل ما كان مطاقاً له ذلك، فعند ذلك الفعل منه لم يجز وصفه بالتفويت على ما سبق بيانه. إلا أنه صار فائتاً بمعنى من قبل الله تعالى فلم يجز أن يوصف بالعصيان، وهو كالأمر المضيق، إذا لم تساعده الحياة في وقته وكان من هذا الوجه على العبد، لم يجز أن يوصف بالعصيان، وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى، كذلك هاهنا. وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب، لأننا حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته، فبوجود الفوات من قبل الله تعالى لا نبطل فائدة الوجوب. فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل، ولم نبق على ما قررناه إشكال بوجه ما. وهذا الفصل قد أعسى الفحول من الأصحاب، حتى رأيت بعضهم يقول في أصوله: لا يستقيم مع قولنا: أنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب، وكذلك زعم أن الصلاة في أول الوقت لا تجب، والمفعول في أول الوقت ينبغي أن يكون نافلة، وهذا ترك المذهب الشافعي رحمه الله، ومساعدة للمخالفين. وليس سبيل من ينصب للتقدم في مذهبه ويعتقد أنه الفحل المدافع عن حريمه أنه إذا جاء إشكال في المسألة يترك مذهب صاحبه ويوافق الخصوم، بل ينبغي أن يبذل له جهده ويجعل فكره يحل الإشكال، فإن أمكنه ذلك وإلا تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ويهديه إليه، وبمثل قول عمرو بن معدى كرب:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع

فأما أن يترك مذهبه ويوافق خصومه فمحال، والله العاصم بمنه.

وإذا عرفنا هذه المسألة. يخرج عليها مسألة الحج: أنه يجوز تأخيره عن أول أوقات الإمكان، وقد ذكرنا وجه الكلام فيها، وأما أبو زيد الدبوسى، زعم أن الأمر بصيغته لا يدل على صفة الفورية إلا أن فى الحج وجب فعله على الفور، لأن تأخيره يؤدى إلى تفويته حقيقة، والإدراك فى السنة الثانية على الوهم والشك فلا يجوز القول بتأخير يؤدى إلى الفوات قطعاً بإدراك موهوم. وهذا فصل قد ذكرناه فى الخلافات، وذكرنا الكلام عليه فى كتاب الاصطلام، فتركنا الكلام عليه فى هذا الباب، واقتصرنا على ما ذكرناه والله أعلم.

(مسألة):

وإذ بينا الكلام فى الأمر المطلق وقضيته، فنبين حكم الأمر المؤقت بوقت فنقول: اعلم أن الأمر الوارد على التوقيت على وجهين: أمر مؤقت بوقت لا يفصل الوقت عنه، بل هو وارد بقدر الوقت. مثل صوم رمضان، فإنه واجب بأول دخول الوقت بلا خلاف ومعنى الوجوب بأول الوقت، أنه يجب مباشرته مقترناً بدخول وقته مقترناً من غير تقديم ولا تأخير^(١)، وأما الوجه الآخر فهو الأمر المؤقت بوقت يفصل الوقت عنه، وإن شئت قلت: يسع له ولغيره، مثل الصلوات الخمس التى هى مؤقتة بالأوقات المعلومة ونعلم قطعاً أن أوقاتها تسع لها ولغيرها، فعندنا تجب هذه العبادات فى أول أوقاتها وجوباً متوسعاً. ومعنى الوجوب المتوسع أنه يطلق له التأخير عن أول أوقاتها إلى أوقات مثلها إلى أن يصل إلى وقت يعلم أنه إن أخر فات. فحيثئذ يضيق عليه ويحرم عليه التأخير، وهذا قول أبى شجاع السلمى من أصحاب أبى حنيفة، وهو اختيار كثير منهم، وإليه ذهب جمهور المتكلمين^(٢).

(١) انظر نهاية السؤل للأسنوى (١/١٦٦)، أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١/١٠٤).

(٢) ودليلهم فى ذلك: أن الله تعالى لما فرض الصلاة أرسل جبريل عليه السلام ليعلم النبى ﷺ أوقاتها وأفعالها فأم جبريل النبى ﷺ وصلى به أول يوم الصلاة فى أول وقتها ثم صلى به فى اليوم الثانى الصلاة فى آخر وقتها ثم أعلم النبى ﷺ الأمة بهذه الأوقات بقوله: الوقت ما بين هذين - ووجه الاستدلال من هذا الحديث أن النبى ﷺ أخبر بأن الوقت كله من أوله إلى آخره وقت للصلاة وهذا الخبر محتمل لأمر أربعة:

أحدها: أن المكلف يحرم بالصلاة من أول الوقت لا ينتهى منها حتى ينتهى الوقت.
الثانى: أن المكلف يوقعها مرة واحدة فى جزء معين من الوقت.

وذهب الكرخي وأبو بكر الرازي وأكثر أصحابهم من العراقيين إلى أنه يجب تأخير الوقت، والمفعول في أول الوقت نفل، وفعله يمنع الوجوب في آخره مثل الزكاة المعجلة في الحول قبل انقضائه^(١).

ومنهم من قال: إنه موقوف، إن أدركه آخر الوقت وهو أهل الوجوب كان المفعول واجباً، وإن أدركه آخر الوقت وهو ليس من أهل الوجوب كان المفعول تطوعاً.

ومنهم من قال: المفعول يكون واجباً فكان الوجوب متعلقاً بأحد شيئين، إما آخر الوقت، وإما اختيار الفعل^(٢).^(٣)

= الثالث: أن المكلف يوقع الصلاة مراراً حتى ينتهي وقت الصلاة.

الرابع: أن يوقعها المكلف مرة واحدة في أي جزء يختاره من أجزاء الوقت. أما الاحتمالان الأول والثاني فباطلان بالإجماع وأما الاحتمال الثالث فباطل لأنه لا دليل يدل على تعيين بعض أجزاء الوقت بأداء الفعل فيه دون البعض الآخر فيكون تخصيص هذا الجزء بالأداء تخصيصاً بلا مخصص وهو باطل.

وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة تعين أن يكون الاحتمال الرابع هو المراد من الحديث وبذلك يكون الخطاب المتعلق بالصلاة مقتضياً لإيقاعها في أي جزء من أجزاء الوقت من غير بدل: وهو ما ندعيه، انظر نهاية السؤل (١/١٦٢)، المحصول (١/٢٨٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١٠٥، ١٠٦).

(١) وقد استدلل أصحاب هذا المذهب بأنه لو وجب الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت لما جاز تركه فيه لأن شأن الواجب أنه لا يجوز تركه لكن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير من الوقت جائز اتفاقاً فبطل أن يكون الفعل واجباً فيما عدا الجزء الأخير وثبت أنه واجب في الجزء الأخير، وهو ما ندعيه، انظر المحصول لفخر الدين الرازي (١/٢٨١)، نهاية السؤل (١)، (١٧٢، ١٧٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١١٠).

(٢) قال الشيخ محمد أبو النور زهير رحمه الله: ولم أعثر لهذا المذهب على دليل ولعل وجهة الكرخي فيما ذهب إليه أن آخر الوقت معتبر في سقوط التكليف عن المكلف كما هو معتبر في إيجابه عليه ابتداء، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١١١).

(٣) اعلم أن في هذه المسألة مذهبان آخران لم يذكرهما المصنف:

أحدهما: مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة متكلمي الأشاعرة والمعتزلة أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت ولكن المكلف إذا لم يفعل في أي جزء من الأجزاء يجب عليه أن يعزم على الفعل في الجزء الذي لم يفعل فيه حتى يأتي الجزء الأخير من الوقت فيتعين عليه الفعل فيه وأما دليلهم على وجوب العزم فقد قالوا فيه: لو لم يكن العزم واجباً عند عدم الإتيان بالفعل للزم ترك الواجب بلا بدل وترك الواجب بلا بدل باطل لأنه يجعل الواجب غير واجب وضرورة أن الواجب هو ما لا يجوز تركه بلا بدل، وغير =

وتعلق من قال: إنها لا تجب بأول الوقت بأن حد الواجب: ما لا يسع تركه،
والصلاة في أول الوقت واسع تركها من غير حرج، فدل أنها غير واجبة. قالوا: ولا
يجوز أن يقال: إن تركها إلى بدل وهو العزم على فعلها في الثاني، لأننا قد أبطلنا طريقة
العزم في المسألة الأولى.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن هذا تأخير وليس بترك، لأننا بينا: أن الترك في أول
الوقت قد وجد، فإن الترك في أول الوقت هو التأخير الذي قلتم، والتأخير هو الترك
في أول الوقت فعلى أى الاسمين ذكر نحوه فالمعنى واحد لا يختلف، وربما يقولون:
الواجب ما يتعين الإقدام عليه، فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول لم يكن
واجباً فيه. وقد قال بعض أصحابنا المتأخرين حين سمع هذه الشبهة للمخالفين: قد اتفق
أهل التحقيق من الفقهاء أن من أخر الصلاة عن أول وقتها ومات في أثناء الوقت، لم
يلق الله تعالى عاصياً، فإذا كان كذلك فلا معنى لوصف الصلاة بالوجوب في أول
الوقت إلا على تأويل، وهو: أن الصلاة لو أقيمت لوقعت في مرتبة الواجبات إذا
أجزأت وهي على القطع كالزكاة تعجل قبل حلولان الحول، هذا كلامه.

= الواجب ما جاز تركه بلا بدل، انظر المحصول (٢٨٢/١)، إحكام الأحكام (١٤٩/١) نهاية
السؤل (١٦٦/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٦/١، ١٠٧).

والثاني: أن الإيجاب يقتضى إيقاع الفعل في الجزء الأول من أجزاء الوقت فإذا مضى من
الوقت ما يسع الفعل ولم يفعل المكلف الفعل فيه وإنما فعله في غيره من الأجزاء كان هذا
الفعل قضاء وهل يائمه بهذا التأخير أو لا يائمه - اختلف النقل عن أصحاب هذا المذهب، وهذا
المذهب فيه إنكار للواجب الموسع وهو مذهب لم يعرف قائله ولكنه نقل عن بعض المتكلمين
ونسبه بعض الأصوليين إلى الشافعية وهي نسبة غير صحيحة لأن الشافعية لم تقل بذلك وقد
استدل أصحاب هذا المذهب على مدعاهم بقوله ﷺ (الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي
آخره عفو الله) ووجه الاستدلال من هذا الحديث: أن النبي ﷺ أخبر بأن الصلاة في أول
الوقت سبب لرضاء الله ورحمته وثوابه وأن إيقاعها في آخر الوقت موجب للعفو من الله
تعالى وذلك يقضى بأن إيقاعها في آخر الوقت فيه معصية تتطلب من الله العفو عنها فإن العفو
إنما يكون عن ذنب أو معصية.

فلو كان الوقت كله وقتاً للأداء والمكلف خير في إيقاع الفعل في أى جزء من أجزائه لما كان
إيقاعها في الجزء الأخير منه موجباً للذنب لأن المكلف قد فعل ما هو مأذون فيه وبذلك يكون
الحديث دالاً على أن وقت الفعل هو الجزء الأول منه وما بعده بوقت لقضائه، وهو المطلوب،
انظر نهاية السؤل (١٧١/١) - المحصول لفخر الدين الرازى (٢٨١/١)، أصول الفقه للشيخ
محمد أبو النور زهير (١٠٨/١، ١٠٩).

وأما دليلنا، فنقول: الأمر يفيد الوجوب. قد تناول أول الوقت قطعاً فأفاد الوجوب قطعاً يدل على أن الأمر تناول جميع الوقت على وجه واحد، فإن كان لا يفيد الوجوب في أوله فلا يفيد في آخره، فإذا أفاد الوجوب في آخره فلا بد أن يفيد في أوله، ولأننا أجمعنا أنه يجب عليه نية الواجب إذا فعل الصلاة في أول الوقت، ولو نوى النفل بطلت صلاته، والنية مصححة للفعل ومفسدة له، فلو كان المفعول في أول الوقت يقع نفلاً، لم يبطل النفل، بل كان ينبغي أن يكون نية النفل مصححة لها.

بيينة: أنه لما وجبت نية الفرض علمنا قطعاً أن المفعول لا يقع نفلاً، لأنه لا يتصور أن يقع عن النفل مع وجوب نية الفرض، وإذا وقع عن الفرض ثبت أنه فرض. فإن قالوا: ليس فيما قلناه أكثر من وقوع الفعل عن الواجب قبل الوجوب وأنتم قد فعلتم مثل هذا في صلاة العصر للمسافر في وقت الظهر وصلاة العشاء الآخرة له في وقت المغرب وكذلك الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة وقد صح بالإجماع قبله.

قلنا: واحد منهما لا يلزم، أما الأول فوقت الظهر وقت وجوب العصر في حق المسافر إلا أنه واجب موسع، وكذا نقول في العشاء الآخرة: أن وقت المغرب وقت وجوبها في حق المسافر، وهذا ثابت عندنا بالنصوص الواردة في الباب على ما عرف، فلم نقل بجواز تقديم الواجب على وقته.

وأما فصل الطهارة. قلنا: دخول الوقت إنما يوجب الوضوء على المحدث لإزالة الحدث، فأما إذا كان تطهر قبل دخول الوقت وجاز على طريق النفل، فقد زال الحدث ودخل وقت الصلاة وهو متطهر غير محدث، ولم يجب عليه الوضوء أصلاً، وهذا لأن الوضوء لا يجب لعينه بحال وإنما وجب شرطاً للصلاة ليؤديها على طهر من حدث، وإذا كان متطهراً عن الحدث عند دخول الوقت فقد وجد شرط الصلاة فلم يتصور وجوب الطهارة عليه.

وأما الجواب عن قولهم: إن حد الواجب ما لا يجوز تركه.

قلنا: لا ترك هاهنا على وجه يخل بالواجبية، فلم قلتم: إن الترك الذي لا يخل بالواجبية لا يسع في الواجب. والدليل على أنه لا يخل بالواجبية: أن هذا واجب واسع وقته على معنى، أن وقته يشتمل على أزمان غيره لهذا الفعل على الترادف والتعاقب فلا بد أن يكون لتوسع الوقت، أي في هذا الواجب وليس ذلك إلا أنه يجوز تأخيره عن أول زمانه إلى زمانه الثاني والثالث والرابع إلى أن يضيق في آخره فيوجد وقت لا يتلوه

وقت آخر وجواز التأخير على هذا الوجه لا يخل بالواجبية لأنه أخره عن وقته أو تركه فى وقت إلى وقت مثله فى الوجوب فيفيد فائدة الأمر فى الإيجاب، لأن الوقت الثانى فى الحقيقة صار مثل الوقت الأول فكأنه الوقت الأول، فكذلك الثالث والرابع ولا يخص ترك، وهذا لأن المحذور ترك يؤدى إلى تفويت الواجب، وإذا تعددت أوقات الفعل بحكم اتساعه لم يوجد تفويت، وإذا قرر على هذا الوجه وقع التفريق بينه وبين النفل، ولم يلحق به بحال، فقد وقع الانفصال عن هذه الشبهة بآبين وجه، وبقي الدليل الذى قدمناه من غير أن يكون لهم غلبة كلام بوجه ما. وأما إذا مات فى خلال الوقت. فقد بينا أنه غير عاص بقول من قال من أصحابنا أن على هذا لا يصح إلا أن يقال: إنه غير واجب فى أول الوقت خطأ. وقد بينا الكلام عليه فى المسألة الأولى وحققتنا وجود الوجوب مع القول بترك معصيته عند احترام المنية إياه، ولا مزيد على ما قلناه.

وأما الزكاة فعندنا الأمر يقتضى الإيجاب من وقت ما تناوله الأمر. وقد تناوله الأمر، وقد تناول الأمر ما بعد الحول فلا يجب قبله فكذلك الأمر هاهنا قد يتناول أول الوقت، فلا يتأخر عنه الوجوب.

وأما جواز إخراج الزكاة قبل الحول، رخصة من الشرع ثبت ذلك بالنص الوارد فيه، والرخص لا يجوز إلزامها على الواجبات التى هى عرفية، ولو وردت هاهنا رخصة بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك.

فإن قال قائل: الوقت سبب الوجوب فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره. وهو يؤدى إلى أن يكون الزمان الأول سبباً للوجوب، وكذلك الزمان الثانى والثالث فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب وهذا لا يجوز. الجواب: أن عندنا الوقت ليس بسبب الوجوب. أما سبب الوجوب خطاب الشرع إلا أنه يجب مرة فى زمان متضيق، ويجب مرة فى زمان واسع، وكل واحد جائز معقولاً ومشروعاً على ما سبق بيانه. فعلى هذا لم يرد إلى ترادف الإيجاب فى فعل واحد، بل الإيجاب حصل مرة واحدة إلا أنه واجب متوسع وقته فصار الترادف فى الوقت لا فى نفس الإيجاب، فسقط ما قالوه من هذا الوجه وقد دل ما ذكرناه أن الوجوب لا يستقر بأول الوقت، واستقرار الفريضة معتبرة بإمكان الأداء بعد دخول الوقت، وهو الظاهر من مذهب الشافعى وإذا استقر بإمكان الأداء كان التأخير جائزاً بحكم توسع الوقت بشرط أن لا

يؤخذ تأخيراً يؤدي إلى التفويت على ما سبق، وبعض أصحابنا ضم إلى هذا شرطاً آخر، وهو العزم على أداء المأمور قبل انقضاء الوقت وعندى أن الشرط الأول كاف، وقد سبق الكلام فى ذلك والله أعلم.

(مسألة)

المأمور إذا ترك الامتثال فى الوقت المضروب للأمر حتى انقضى فلا يجب عليه القضاء بصيغة الأمر، فإن وجب يجب بأمر جديد.

وقال بعض الفقهاء: يجب القضاء بالأمر الأول^(١). واحتج فى ذلك بما روى عن

(١) قال الشيخ فخر الدين الرازى هذه المسألة لها صورتان: الصورة الأولى: الأمر المقيد كما إذا قال: افعل فى هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى ذلك الوقت: فالأمر الأول، هل يقتضى إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت؟ الحق: لا لوجهين:

الأول: أن قول القائل لغيره: افعل هذا الفعل يوم الجمعة، لا يتناول ما عداه وما لا يتناوله الأمر وجب أن لا يدل عليه بإثبات ولا بنفى بل لو كان قوله: افعل هذا الفعل يوم الجمعة موضوعاً فى اللغة لطلب الفعل فى يوم الجمعة وإلا فقيماً بعدها فهنا إذا تركه يوم الجمعة لزمه الفعل فيما بعده ولكن على هذا التقدير يكون الدال على لزوم الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل يوم الجمعة بل كون الصيغة موضوعة لطلب يوم الجمعة وسائر الأيام. قال: ولا نزاع فى هذه الصورة وإنما النزاع فى أن مجرد طلب الفعل يوم الجمعة لا يقتضى إيقاعه بعد ذلك:

الثانى: أن أوامر الشرع تارة لم تستعقب وجوب القضاء كما فى صلاة الجمعة وتارة استعقبته ووجود الدليل مع عدم المدلول خلاف الأصل: فوجب أن يقال: إن إيجاب الشيء لا إشعار له بوجوب القضاء وعدم وجوبه.

فإن قلت: إنك لما جعلته غير موجب للقضاء فحيث وجب القضاء لزمك خلاف الظاهر!!

قلت: عدم إيجاب القضاء غير وإيجاب عدم القضاء غير ومخالفة الظاهر إنما تلزم من الثانى وأنا لا أقول به، أما على التقدير الأول فغاياته: أنه دل دليل منفصل على أمر لم يتعرض له الظاهر بنفى ولا إثبات وذلك لا يقتضى خلاف الظاهر.

الصورة الثانية: الأمر المطلق وهو أن يقول: افعل ولا يقيد بزمان معين فإذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الإمكان فهل يجب فعله فيما بعده أو يحتاج إلى دليل؟.

أما نفاة الفور فإنهم يقولون: الأمر يقتضى الفعل مطلقاً فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله وأما مثبتوه فمنهم من قال: إنه يقتضى الفعل بعد ذلك وهو قول أبى بكر الرازى ومنهم من قال:

لا يقتضيه، بل لا بد فى ذلك من دليل راث.

ومناً الخلاف أن قول القائل لغيره: افعل كذا هل معناه: افعل فى الزمان الثانى. فإن عصيت فى الثالث فإن عصيت فى الرابع على هذا أبداً أو معناه: افعل فى الثانى من غير بيان حال =

النبى ﷺ أنه قال: «من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها»^(١) وقوله: «فليصلها» دليل على أن الأمر الأول باق عليه، وأن الواجب بعد خروج الوقت هذا الذى كان واجباً فى الوقت، ولأن الواجب عليه بعد الوقت واجب باسم القضاء، والقضاء من ضرورته وجوب فوضى عليه، فدل أن الأمر الأول باق عليه حتى سمي المفعول قضاءً. بيينة: أنه إذا وجب بأمر، لم يتصور أن يكون قضاءً.

قالوا: ولأن الأوامر مصلح، والمصلحة فى نفس الفعل لا فى وقت الفعل، فإذا لم يفعل كان عليه فعله وإن انقضى الوقت المضروب للفعل.

وأما دليلنا: هو أن الوجوب بالأمر، والأمر يتناول الفعل فى وقت معلوم، فلا يكون الفعل فى غير ذلك الوقت مأموراً، وإذا لم يكن أمراً بعد الوقت، لم يكن وجوب. والحق أن المأمور يفوته بفوات الأمر، وقد فات الأمر بفوات الوقت، فيفوت الوجوب.

بيينة: أن فى الشاهد، من قال لغلامه: زر فلاناً فى الغد، لا يكون أمراً بالزيارة بعد الغد، حتى إذا ترك الزيارة فى الغد، وزار بعد الغد يسمى مخالفاً لسيدته. وأيضاً يقال: القاضى ليس يمثل الأمر، فإن الممثل للأمر هو الموافق لصيغة الأمر، والموافقة لصيغة الأمر وهى بالفعل فى الوقت المسمى فى الأمر، وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امتثالاً، لم يكن الأمر مقتضياً له، فصار فعل المأمور بعد خروج الوقت كفعله قبل دخول

= الزمان الثالث والرابع فإن قلنا بالأول اقتضى الأمر الفعل فى سائر الأزمان، وأن قلت بالثانى: لم يقتضه. فصارت هذه المسألة لغوية.

واحتج من قال: أنه لا بد من دليل منفصل بأن قوله: افعل قائم مقام قوله: افعل فى الزمان الثانى.

وقد بينا أنه إذا قيل له فى ذلك وترك الفعل فى الزمان الثانى لم يكن ذلك القول سبباً لوجوب الفعل فى الزمان الثالث فكذا هاهنا ضرورة أنه لا تفاوت بين اللفظتين، واحتج أبو بكر الرازى على قوله: بأن لفظ افعل يقتضى كون المأمور فاعلاً على الإطلاق وهذا يوجب بقاء الأمر ما لم يصير المأمور فاعلاً، انظر المحصول (١/٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦)، إحكام الأحكام (٢/٢٦٢) روضة الناظر وجنة المناظر (١٨٠) التمهيد تخريج الفروع على الأصول (ص ٦٨).

(١) أخرجه البخارى: المواقيت (٢/٨٤) ح (٥٩٧) ولم يذكر «من نام» ومسلم: المساجد (١/٤٧٧) ح (٣١٥، ٦٨٤)، وأبو داود: الصلاة (١/١١٨) ح (٤٤٢) والترمذى: الصلاة (١/٣٣٥) ح (١٧٨) ولفظهما لفظ البخارى، والنسائى: المواقيت (١/٢٣٦) (باب فى من نسى صلاة) وابن ماجه: الصلاة (١/٢٢٧) ح (٦٩٦) ولفظ الحديث عند مسلم.

الوقت، ثم لا يصح ذلك في الأمر، وكذلك بعد خروج الوقت يكون كذلك أيضاً.
وأما الجواب عما تعلقوا به: أما الخبر قوله ﷺ: «فليصلها» نقول: أولاً هذا دليل عليهم، لأن قوله: «فليصلها»، أمر جديد، فلو كان الأمر الأول باقياً عليه لم نحتاج إلى هذا الأمر الثانى، فلما ذكره دل على وجوبه بهذا الأمر لا بالأمر الأول، ثم قوله: «فليصلها» يعنى: فليصل مثلها، لأن الواجب عليه هذا الأمر المحدد، صلاة مثل صلاة الأولى، فلاجل هذه المشابهة صحت هذه الكتابة. وأما الذى تعلقوا به من تسمية المفعول قضاء.

قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الأمر الأول لو تناول الفعل قبل خروج الوقت كان المفعول أداء، ولم يكن قضاء مثل المفعول فى الوقت. ثم نقول: تسميته قضاء هو على طريق المجاز لا على طريق الحقيقة، ومعنى المجاز أنه فعل على مثاله الأول قائم مقامه فى إسقاط تبعة الأمر الأول عنه، وهذا لأن عندنا وإن وجب القضاء بأمر جديد يعمله قيامه مقام الأول، فيسقط عنه تبعة الخلاف فى الأمر الأول. فهذا الوجه سمي قضاء، وهو على طريق المجاز، لأنه لا يقضى عليه فى الحقيقة.
وأما كلامهم الأخير فقوله: إن الأوامر مصالح.

قلنا: تأجيل المصالح فى الأوامر عندنا باطل، والله تعالى لا يجب عليه شىء بوجه ما. وقد يفعل الأصلاح بالعبد، وقد يفعل غير الأصلاح وهذه قاعدة تعرف فى غير هذا الموضوع، وعلى أنه يجوز أن تكون مصلحة العبد فى فعل الشىء فى وقت معين، ولا يكون فعله فى غير ذلك الوقت مصلحة.

ألا ترى: أن فعله فى الوقت مصلحة له، وقبل الوقت لا يكون مصلحة، والله أعلم.

(فصل)

وذكر أصحابنا فى أصحاب الأعدار الذين لا يحتم عليهم الصوم فى الحال مثل المريض والمسافر، ومن لا يجوز له صوم فى الحال مثل الحائض والنفساء: أن الصوم واجب عليهم فى حال العذر.

وقال أصحاب أبى حنيفة: لا يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض والمريض فى

حال العذر^(١).

وأما المسافر فالصوم واجب عليه وله الفطر بترخيص الشرع، وحكوا عن بعض من ينسب إلى الكلام، أن الصوم لا يجب على المريض والحائض. وأما المسافر فعليه صوم أحد الشهرين إما شهر الأداء وإما شهر القضاء، وأيهما صام كان أصلاً، مثل الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين.

واحتج الأصحاب فيما صاروا إليه بأن الله تعالى علق قضاء الصوم بفطر مضمّر في الآية إجماعاً وهو قوله تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومعناه: فانظروا عدة من أيام أخر، فدل أن وجوب القضاء معلق بالفطر، ولو لم يكن الوجوب ثابتاً عند الفطر لما تعلق به القضاء، ولأن المفعول لما كان يسمى قضاء لا أداء فالقضاء اسم لواجب قام مقام واجب آخر، فأما أداء الواجب في وقته فلا يسمى قضاء بحال، ولأن هذه العبادة مفروضة في هذا الوقت، فلو لم يجب على هؤلاء في الوقت لم يجب شيء بعد فوات الوقت، كالحائض لما لم يجب عليها الصلاة في

(١) قال الشيخ الأمدي: اختلفوا في تكليف الحائض بالصوم فنفاها أصحابنا وأثبتته آخرون، انظر إحكام الأحكام (١/٢٢١)، وفي شرح المنار لابن مالك الحنفى: والحيض والنفاس وهما لا يعدمان الأهلية لا أهلية الوجوب ولا أهلية الأداء فكان ينبى أن لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم، انظر المنار لابن مالك (٣٥٠).

وهذا يدل على أن الذي ذكره المصنف هو عكس ما قلناه فعند الأحناف يجوز أن يجب الصوم على المعذور وأما عندنا نحن الشافعية فالحيض مانع من أهلية الوجوب وقت الحيض. اهـ.
ثم سطر الشيخ الأمدي قوله فقال: والحق في ذلك إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض المانع فهو حق وإن أريد بكونها مكلفة به بتقدير نزول الحيض المانع فهو حق وإن أريد به أنها مكلفة بالإتيان بالصوم حال الحيض فهو ممتنع، وذلك لأن فعلها للصوم في حالة الحيض حرام ومنهى عنه فيمتنع أن يكون واجباً ومأموراً به لما بينهما من التضاد الممتنع دالاً على القول بجواز التكليف بما لا يطاق.

فإن قيل فلو لم يكن الصوم واجباً عليها فلم يجب عليها قضاؤه؟ قلنا: القضاء عندنا إنما يجب بأمر مجدد فلا يستدعى أمراً سابقاً وإنما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه في الصوم ولم يجب لمانع الحيض، انظر إحكام الأحكام (١/٢٢١، ٢٢٢) التلويح على التوضيح (١٧٦/٢، ١٧٧).

تنبيه: اعلم وفقك الله أنه من الممكن أن يكون هناك خطأ في عبارة المصنف والصحيح (أن الصوم غير واجب عليهم في حال العذر. وقال أصحاب أبي حنيفة: يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض في حال العذر. والله أعلم).

الوقت لم يجب بعد الوقت .

قال من يخالف هذا: كيف يتصور وجوب الصوم على الحائض ولا سبيل لها إلى الأداء ولا إلى إزالة المانع إلى الأداء، بل هي منتهية عن فعل الصوم لا إيجاب فعل لا سبيل للمأمور إلى التوصل إليه بحال .

بيينة: أنه لو جاز إيجاب الصوم على المرأة، فهي منتهية عنه لجاز إيجاب سائر المنهيات عليها هذا في الحائض وكذلك قالوا للمريض الذى يستضر بالصوم لا يجوز له فعل الصوم فلا يجوز أن يقال بوجوبه عليه، وأما المسافر فالصوم له جائز إلا أنه رخص له تركه، والقضاء من بعد .

وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا: المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأتى له الأداء والوجوب ملاق إياه، وكذلك من لا يجد ماءً ولا تراباً نظيفاً لا يتصور منه الأداء ولا التسبب إليه، ومع ذلك صح الوجوب عليه، والسكران لأنه خطاب وجوب الصلاة وهو ممنوع من أدائها، وهذا لأن الحيض نوع حدث والمرض والسفر نوع عذر، والحدث والعذر إنما يؤثران فى الأداء ولا يؤثران فى أصل الوجوب مثل سائر الأحداث والأعذار إلا من الأحداث ما يكون العبد بسبيل إلى إزالته، ومنها: لا سبيل له إلى إزالته، ومن الأعذار ما يكون الأداء جائزاً معه وربما يكون الأداء هو الأولى، ومنها: ما يكون ترك الأداء أولى وذلك فى المريض الذى يستضر بالصوم .

واعلم أن القول بإيجاب الصوم على الحائض مشكل جداً، والحرف الذى يمكن الاعتماد عليه أن الخطاب بالإيجاب عام فى حق كل من هو من أهل الخطاب إلا أن هؤلاء أصحاب أعذار وموانع فيعمل العذر والمانع بقدره، ولا يفوت الخطاب أصلاً، والحيض حدث دائم، وعمل الأحداث فى المنع من الأداء والمرض عذر مضر بصاحبه والضرر فى الأداء فى الإيجاب والسفر جعل عذراً، لأنه سبب المشقة، فالمشقة فى الأداء لا غير . فهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء فى الأداء لا فى الوجوب فيبقى أصل الوجوب، وظهرت فائدته من بعد، وهو عند زوال هذه الأعذار . وهذا غاية ما يمكن ذكره فى هذا الفصل . وللقاضى أبى زيد فى كل هذه الأعذار كلام مفرد ذكره فى أحد أصوله الذى صنفه وسنحكى ذلك من بعد وتكلم عليه مع أخواته التى ضم إليها وتكلم فيها ونبين الصواب من ذلك، والله المعين بمنه .

(مسألة): الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء:

مثل الأمر الوارد فى كفارة اليمين، وما يشبه ذلك فالذى عليه جمهور الفقهاء: أن الواجب أحد ذلك لا بعينه فأبها فعل يعين واجباً بفعله فيكون مبهماً قبل الفعل متعيناً بعد الفعل بفعله^(١).

وقال كثير من المعتزلة وشرذمة من فقهاء العراقيين: إن جميعها واجب دون أحدها فإذا فعل أحدها سقط به وجوب باقيةا^(٢).

وقد قال بعض أصحابنا: إن من عليه الكفارة إذا فعل جميعها كان الواجب أحدها وهو أعلاها ثمناً، لأنه مثاب على جميعها، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب، فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها ليكثر ثوابه، وإن ترك جميعها كان معاقباً على أحدها.

وهو أدناها ليقل وباله ووزره، ولأن الواجب يسقط بفعل الأدنى، فينظر فى إلحاق الوزر إلى ذلك القدر، ولا وزر فيما زاد عليه^(٣). احتج عبد الجبار الهمداني لمن قال: إن

(١) انظر نهاية السؤل للأسنوى (١٣٢/١) إحكام الأحكام (١٤٢/١) المحصول لفخر الدين الرازى (٢٧٣/١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٩٣/١).

(٢) انظر المعتمد فى أصول الفقه للقاضى حسين (٧٩/١)، المحصول لفخر الدين الرازى (٢٧٣/١).

(٣) هذا المذهب لم أجده ولكن ما وجدته فى كتب الأصول هو مذهب لبعض المعتزلة - أن الخطاب يقتضى إيجاب واحد معين عند الله تعالى غير معين للناس وأصحاب هذا المذهب ثلاث طوائف:-

الطائفة الأولى: ترى أن المعين عند الله الذى تعلق به الإيجاب هو ما يختاره المكلف من الخصال التى ورد فيها للتخيير - فتعين الواجب عند الله تابع لاختيار المكلف - ومن هنا كان الواجب مختلفاً لاختلاف المكلفين فيما يختارون. والواجب على كل مكلف هو ما يختاره.

الطائفة الثانية: ترى أن المعين عند الله الذى تعلق به الإيجاب شئ واحد بالنسبة لجميع المكلفين هو الإطعام مثلاً أو الإعتاق - فإن اختاره المكلف وفعله فقد فعل الواجب وإن لم يخره بل اختار غيره وفعله فقد سقط عنه الواجب لأنه فعل ما يقوم مقامه.

الطائفة الثالثة: ترى أن المعين عند الله تعالى متعدد فليس شيئاً واحداً لجميع المكلفين كما تقول الطائفة الثانية وليس التعيين تابعاً لاختيار المكلفين كما تقول الطائفة الأولى وإنما التعيين راجع إلى الله تعالى، والله تعالى قد عين لكل طائفة من المكلفين ما يناسبهم فعين لطائفة منهم الإطعام وعين لطائفة أخرى الإعتاق وعين لطائفة ثالثة الإكساء وعند الحنث يلهم الله كل طائفة أن تفعل ما عينه لها، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٩٣).

جميعها واجب، وقال: إن الكفارات الثلاث كل واحدة منها قد أرادها الله عز وجل كما أراد الأخرى، وأمر بها كما أمر بالأخرى والصلاح في إحداها كالصلاح في الأخرى، كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد، وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد وربما يقول: ليس إيجاب البعض بأولى من إيجاب البعض، فوجب أن يجب الكل. وأيضاً فإن كل واحد منها إذا فعله جاز ويكون مؤدياً للواجب وهذا صفة بالواجب وحكمه. وقالوا: لو كان الواجب أحدها لا يعينه وجب أن يبينه الله تعالى.

لأنه إذا لم يتبين أدى إلى أن يكلف أحد شيئاً من غير أن يسأله وهذا لا يجوز. يدل عليه: أنه لو أوجب أحدها لنصب عليه دليلاً وميزه من غيره حتى لا يؤدي إلى التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب فلما لم يميزه ولم ينصب عليه دليلاً دل أنه أوجب الكل.

قالوا أيضاً: إن الكفارات إنما أمرنا الله تعالى بها لأنها مصالح لنا ولا يجوز أن تكون المصالح موقوفة على اختيارنا، لأن العبد لا يهتدى إلى مصالح نفسه لأن رأيه عن عقل مشوب برأيه عن هوى، ولا يحصل بمثل هذا الرأي الاهتداء إلى المصالح.

وأما حجتنا هي: أنا أجمعنا أنه لو عين أحد الأنواع بالفعل وأداه سقط الواجب عنه، ولا يلزم الإتيان بعده وهذا الواجب ما لا يسع تركه إلى غير بدل ولا شك أن المؤدى واحداً من الأنواع تارك غيره بلا بدل فدل أن عليه الذي أداه ليس بواجب. وإن شئت قلت: انعقد إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق العقاب على جميعها، وإنما يستحق العقاب على أحدها، ولو كان الجميع واجب استحق العقاب على الكل.

قالوا: عندنا يجب الكل على طريق الجمع لكن على طريق التخيير، فإذا أدى المكلف أحدها يخرج الباقي عن صفة الوجوب.

قلنا: هذا هو الدليل عليكم، لأن الجميع لو كان واجباً لم يسقط بفعل أحدهما كالصناعات والصلوات والزكوات المجتمعة عليه لا تسقط بأداء الواحد منها، وإذا تركها عوقب على جميعها. وقولهم: إن الكل واجب على طريق التخيير.

قلنا: لو وجب الكل وجب أن لا يثبت التخيير فيها على وجه إذا فعل الواحد منها سقط الكل كسائر الواجبات التي تجتمع عليه في الوجوب.

قالوا: يجوز مثل هذا، كفرض الكفاية فإنه واجب على الكل، ومع ذلك إذا فعله

البعض سقط عن الكل .

قلنا: فرض الكفاية دليل عليكم، لأنه لما وجب على الكل من وجه ظهر لذلك أثر بوجه ما . فإنه العقاب كما إذا كان واجباً على الكل لا على طريق التخيير وأما هاهنا . لو ترك الكل لم يكن عقاب وإثم إلا بترك أحدها، فلم يكن لوجوب الكل ظهور أثر بوجه ما، وإذا كان كذلك، لم يكن فيما قالوه إلا مجرد تسمية الواجب إن غير معنى، ولا عبرة للأسامى إذا كانت خالية عن المعانى . وقد دل على ما قلنا قوله تبارك وتعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾ [المائدة: ٨٩].

وأجمع أهل اللغة: أن «أو» للتخيير، و«الواو» للجمع . فلو قلنا: إن جميع الكفارات الثلاث واجبة لم يبق فرق بين «أو» وبين «الواو» مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينهما . أما الجواب عن كلماتهم: أما قولهم: إن الإرادة تعلقت بكل الثلاث .

قلنا: الأمر ليس بأمر بالإرادة . حتى يقال: إن الإرادة إذا اتصلت بالكل صار الكل واجباً، وإنما الأمر بصيغة قوله: افعل، أو بما يقتضى الفعل لا محالة . وصيغة طلب الفعل وإنما اتصلت بإحدى الكفارات الثلاث لا بعينها، بدليل أنه إذا فعل إحداها سقط عنه الطلب، وأيضاً يقال لهم: الأمر أمر بالإرادة، والله تعالى إنما أراد من المكلف فعل إحدى الكفارات لا فعل جميعها، بدليل أنه لا يلزمه فعل جميعها، ولو أريد منه فعل كل الكفارات لزمه فعل كل الكفارات .

ويقال أيضاً: إن الإرادة اتصلت بهم غير معين فى حق المكفر، وإن تعين ما يكفر به فى سابق علم الله تعالى .

وأما قولهم: إن إيجاب البعض ليس بأولى من إيجاب البعض .

قلنا: لم وقد قام الدليل على إيجاب بعضها على إيجاب كلها، والعبرة بما قام الدليل عليه .

وأما قولهم: إنه لو كفر بكل واحدة يكون مؤدياً ما هو الواجب عليه .

قلنا: هذا لا يدل على أن الكل واجب، وإنما هو دليل على أن الواجب مفروض إلى اختيار العبد . هذا كما نقول فى الرقبة والإطعام فإن من ملك مائة رقبة، فإنه إذا اعتق يقع عن الكفارة، أو ملك ألف مد أى عشرة أمداد أعطى وقع عن الواجب، ولا يدل

على أن الكل واجب، وكذلك لو باع قفيزاً من صبرة، فإنه أى قفيز سلم يكون مبيعاً، ولا يدل على أن الكل مبيع، كذلك هاهنا.

وأما قولهم: إنه لو كان الواجب واحد ما لميزه ونصب عليه دليلاً، قلنا: هذا وإنما يجب إذا كان الواجب معيناً قبل الفعل فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصل المأمور إلى معرفته وأداء فرضه بفعله، فأما إذا لم يكن معيناً، وإنما يتعين بفعله فلا حاجة إلى غيره، لأن ما يتأدى به فرضه هو ما يختاره منها.

جواب آخر: أن ما يستحق الثواب بفعله، والعقاب بتركه واحد بالإجماع، ولم يجب تمييزه عن غيره. ونصب الدليل لكل جواب للمخالف على هذا فهو جوابنا في وجوب الواحد.

وأما قولهم: إن الكفارات كلها مصالح.

قلنا: قد تكلمنا على فصل المصلحة من قبل، فلأن المصلحة في كونها واجباً تعلقت بإحداها لا بالكل. بدليل أنه لو فعل الكل لا يكون مؤدياً للواجب، ولو كانت مصلحة الواجبية تعلقت بالكل لوجب أن يجعل هو مؤدياً للكل عن صفة الوجوب. واعلم أنه لا يتحصل خلاف معنى في هذه المسألة، وإنما الخلاف خلاف عبارة، ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكل، لأنه يؤدي إلى ما بيناه من قبل، ولأن العبارات التي ليس لها معنى لا يجوز التمسك بها لا إجماعاً ولا اختلاقاً. ثبت أن الصحيح ما قدمناه والله أعلم.

(فصل)

ذكر الأصحاب: أن الأمر بالشئ لا يكون أمراً بأسبابه بصيغته^(١) مثل قوله: صلّ.

(١) هذه المسألة هي المعنون عنها بمسألة مقدمة الواجب. وهو أن إيجاب الشئ يقتضى إيجاب ما يتوقف عليه.

واعلم أن الواجب يتوقف على شرطه وسببه كما يتوقف على ركنه وجزئه ويتضح ذلك مما يأتي:

الشرط: هو ما يلزم من عدمه المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط ولا عدمه لذاته. وأقسامه ثلاثة لأن عدم المشروط عند عدم الشرط إن كان منشأه الشرع فهو شرط شرعى وإن كان منشأه العقل فهم شرط عقلى وإن كان منشأه العادة فهو شرط عادى مثال الشرط الشرعى الطهارة بالنسبة للصلاة فإن عدم الطهارة تستلزم عدم صحة الصلاة ومنشأه الاشتراط =

= هو الشرع، والعقل لا دخل له فى ذلك ومثال العقلى: ترك ضد من الأضداد التى لا يمكن فعل الصلاة معه فترك هذا الضد شرط لصحة الإتيان بالصلاة، والعقل يوجب هذا الاشتراط من حيث إنه يمنع الجمع بين المتنافيان.

ومثال الشرط العادى: نصب السلم بالنسبة لصعود السطح فإن الصعود لا يتحقق عادة إلا بالسلم فإن لم يوجد السلم لم يوجد الصعود عادة وكذلك غسل جزء من الرأس فإنه شرط فى تحقيق غسل الوجه - والذى قضى بذلك هو العادة فإن غسل الوجه لا ينفك عادة عن غسل جزء من الرأس.

السبب: هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب، ومن عدمه عدم المسبب - فالمسبب يؤثر بطرفى الوجود والعدم بخلاف الشرط فإنه يؤثر من جهة العدم فقط، وأقسام السبب ثلاثة لأن تأثيره فى المسبب إن كان من جهة الشرع فهو سبب شرعى وإن كان من جهة العقل فهو سبب عقلى وإن كان من جهة العادة فهو سبب عادى.

مثال السبب الشرعى: دخول الوقت بالنسبة لوجوب الصلاة وملك النصاب بالنسبة لوجوب الزكاة.

ومثال العقلى: ترك كل ما ينافى الصلاة فهو سبب من جهة أن ترك كل مناف للصلاة يقضى بوجود الصلاة وإن عدم الترك وذلك يكون بإتيان ما ينافى الصلاة يقضى بعدم الصلاة والعقل هو الذى يحكم بذلك فهو سبب عقلى.

ومثال السبب العادى حز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب.

وأما الركن: هو ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود مع كونه داخلاً فى الماهية (فهو يخالف السبب من حيث إن السبب خارج عن الماهية أما الركن فهو داخل فيها - ويتفق الركن مع السبب من حيث إن كلاً منهما يؤثر بطرفى الوجود والعدم.

واعلم أن الأصوليين قد اتفقوا على أن وجوب الشيء إذا كان مقيداً بشرط أو بسبب فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الشرط ولا تحصيل السبب لكى يكون مكلفاً بذلك الشيء، فلو قال الشارع مثلاً: إن توضأت فقد أوجبت عليك الصلاة أو قال: إن ملكت النصاب فقد أوجبت عليك الزكاة فلا يجب على المكلف بتحصيل الوضوء ولا تحصيل ملك النصاب ليكون ذلك محققاً لإيجاب الصلاة والزكاة عليه.

واعلم أنه إذا كان وجوب الشيء مطلقاً غير مقيد بشرط ولا سبب ولكن وجود هذا الشيء فى الخارج يتوقف على شرط أو سبب مثل الصلاة فإن وجودها فى الخارج صحيحة يتوقف على شروط صحتها من طهارة حدث وخبث واستقبال القبلة وستر العورة - ومثل الصوم فإن وجوده فى الخارج يتوقف على شروط صحته كترك الأكل نهاراً مثلاً، ومثل الزكاة فإن وجود ما يتوقف على فرز المال وغير ذلك فهل يكون الخطاب الذى دل على وجوب الشيء دالاً أيضاً على وجوب ما يتوقف عليه ذلك الشيء من حيث الوجود وهو ما يعرف بمقدمة الوجود أو لا يكون الخطاب دالاً على وجوبه وإنما يكون وجوبه مستفاداً من الدليل الذى دل عليه استقلالاً - ومن هنا يعلم أن وجوب الشرط أو السبب متفق عليه لوجود ما يدل عليه استقلالاً وإنما الخلاف =

= فى أن الدليل الذى دل على إيجاب الشيء يدل أيضاً على إيجاب ذلك الشرط والسبب أو لا يدل عليه - اختلف الأصوليون فى ذلك على أربعة مذاهب:
المذهب الأول:

ذهب جمهور الأصوليين ومنهم البيضاوى: وهو أن الخطاب الدال على وجوب الشيء يدل أيضاً على وجوب ما يتوقف وجوده عليه مطلقاً - أى سواء كان سبباً أو كان شرطاً وسواء كان كل منهما شرعياً أو عقلياً أو عادياً - وبذلك يكون الخطاب دالاً على شيتين - أحدهما بطريق المطابقة - وهو وجوب الشيء - وثانيهما بطريق الالتزام - وهو وجوب ما يتوقف ذلك الشيء عليه من حيث الوجود واشترطوا لذلك شرطاً هو أن يكون ما يتوقف وجود الشيء عليه مقدوراً للمكلف بحيث يستطيع فعله كما سبق فى الأمثلة.

فإن لم يكن مقدوراً له مثل إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف، ووجوب الداعية على الفعل وهى العزم المصمم من المكلف عليه فلا خلاف فى أن الخطاب لا يدل على وجوبه، لأن الوجوب إنما يتعلق بفعل المكلف وكل من هذين الأمرين ليس فعلاً له - أما إرادة الله تعالى لحصول الفعل من المكلف فواضح أنها ليست من فعل المكلف ولكن وجود الفعل منه يتوقف عليها لأنه لا يقع من المكلف إلا ما أراده الله تعالى - وأما الداعية - وهى العزم المصمم على الفعل - فليست مخلوقة للمكلف ولا من فعله، بل هى مخلوقة لله تعالى إذ لو كانت مخلوقة للعبد لانتقل الكلام إليها من حيث إنها تقع فى وقت دون وقت فلا بد لها من داعية وداعيتها كذلك تحتاج إلى داعية وهلم جرا فيلزم التسلسل - وهو باطل - فكانت مخلوقة لله تعالى منعاً من التسلسل.

ومع كون الداعية مخلوقة لله تعالى وليست من فعل المكلف فإن الفعل يتوقف وجوده عليها لتكون مرجحة لحصول الفعل فى وقت دون وقت آخر وإلا لزم أن يكون حصول الفعل فى بعض الأوقات دون حصوله فى البعض الآخر ترجيحاً بلا مرجح وهو باطل.

المذهب الثانى:

أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب السبب فقط سواء كان شرعياً أو عقلياً أو عادياً ولا يدل على إيجاب الشرط مطلقاً.

المذهب الثالث:

أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء لا يدل على إيجاب ما يتوقف الشيء الدال عليه سواء كان شرطاً أو سبباً وسواء كان كل منهما شرطاً أو سبباً وسواء كان كل منهما شرعياً أو عقلياً أو عادياً.

المذهب الرابع:

أن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب ما يتوقف عليه إذا كان شرطاً شرعياً ولا يدل على إيجاب غيره من السبب مطلقاً أو الشرط العقلى والعادى وهو لإمام الحرمين، انظر إحكام الأحكام (١/١٥٧)، المحصول (١/٢٨٩)، نهاية السؤل (١/٢٨٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١١٩ - ١٢٤).

هذا اللفظ بصيغته لا يكون أمراً بالطهارة وستر العورة لأن هذه الشرائط لها صيغ موضوعة، واختلاف الصيغ يدل على اختلاف المسوغ له.

ألا ترى: أن صيغة غير الصلاة لا تجعل صيغة لها وصيغة الصلاة لا تجعل صيغة لغيرها. واعلم أنا لا ننكر أن الصلاة مقتضية للطهارة بالدلالة، وإنما ننكر أن تكون من حيث الصيغة مقتضية. وهذا لأن المأمور كما لا يستغنى عن الشرائط التي يقف صحة الأداء عليها لا تستغنى عن وقت الأداء، ثم الأمر بالشيء لا يدل على الوقت بصيغته، وإنما يدل عليه من حيث الضرورة كذلك الشرائط.

فإن قال قائل: لما صارت الأسباب من ضرورة فعل الصلاة، حتى لا يسمى الفعل صلاة إلا بها، كان التنصيص على الصلاة تنصيماً على أسبابها، كما كان تنصيماً على أفعالها وأبعاضها.

قلنا: أبعاض الصلاة كلها صلاة فيجوز أن نطلق عليها اسم الصلاة، والطهارة ليست بصلاة.

ألا ترى: أن المصلى لا يجوز له استعمال الطهارة، فدل أنها غيرها. وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة، والشيء الواحد يتوقف أوله على آخره، ولا ننكر اشتمال الاسم الواحد على جميعه، وإنما أنكرنا ذلك في شيئين مختلفين، وقد قال أصحابنا: إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط، وما زاد على الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية لا من طريق الصيغة. واعلم أن ما لا يمكن امثال المأمور إلا به يلزمه من حكم الدلالة إذا كان من كسبه نحو الطهارة وغيرها من شرائط الصلاة، وكالسعى إلى الجمعة، وقطع المسافة في الحج، وهما أمران لا أمر واحد، وإن كان أداء أحدهما لا يتم إلا بأداء الآخر.

ألا ترى أنه قد يلزمه الحج بلا قطع مسافة ولا ملك زاد، وصورة الخطاب في الموضوعين واحدة، وأما ما لا يتم إلا بكسب غيره، نحو حضور غير الجمعة حتى يصح غير الجمعة، فلا يكون هو مخاطباً به، وإنما يخاطب بفعل نفسه وهو الحضور وإن كان حضور غيره شرطاً في الأداء إلا أنه قد يخاطب بإحداث فعل غيره بقدر ما يتأتى منه، كالإمام يلزمه الحضور وإحضار الناس للجمعة ويلزمه الخروج وإخراج الناس للجهاد، ويلزمه أيضاً تحصيل الماء لإجراء الطهارة وستر العورة لأدائها. واعلم أن هذه الأشياء، وإن لزم الإنسان بحضوره العبادات، وأنه لا يلزمه تحصيل المال لأداء الزكاة، وقد كان يجوز ورود الشرع به إلا أن الله تعالى وضع ذلك عن العباد رحمة. وأما إذا لم يمكن

أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب، هل يصير ذلك واجباً أم لا؟ مثل إمساك جميع النهار لا يمكن إلا بإمساك جزء من الليل، وكذلك ستر العورة لا يمكن إلا بستر ما ليس بعورة، وغسل جميع العضو لا يمكن إلا بغسل ما ليس من ذلك العضو، وكذلك ممن وجب عليه الطهارة، ولا يمكن فعلها إلا بشراء الرشاء واستقاء الماء، فالواجب في هذه المواضع كلها ما علق بها الوجوب في الشرع. إلا إنما لا يتأتى أداء الواجب إلا به صار واجباً للتوصل إلى أداء الواجب لا لأنه واجب مقصود بنفسه.

وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج واكتساب المال لأداء الزكاة لا يجب، لأن ذلك شرط الوجوب دون الفعل، ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به العبادة عليه.

وأما في سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أن لفعلها شرطاً لا يمكنه ذلك الفعل إلا به، فيجب عليه ذلك ليتوصل به إلى الفعل، ومن هذا الفصل إذا زاد على مقدار الواجب زيادة يتأدى الواجب بدونها، مثل أن يطيل الركوع أو القراءة.

فالأولى على هذا المذهب: أن الزيادة على ما يتأوله الاسم من مقدار الواجب نفل. وحكى عن بعضهم: أن الكل فرض، وإنما قلنا: إن الزيادة نفل؛ لأنه قضى حق الاسم لما أتى من المأمور بما انطلق عليه بالاسم، فكان بالزيادة مستقلاً كما لو أدى الفرض مرة ثم أعاد، فإن الثاني يكون نفلاً.

يدل عليه: أنه لو ترك الزيادة لا إلى بدل، فإنه لا يائمه، وهذا من حد النفل، ولا ينظر إلى أن اسم الصلاة يتناول أول الفعل وآخره، لأن اسم الصلاة يتناول فرضها ونفلها، ثم يختلفان في الصفة، ولا نقول: إن من قال لغيره: تصدق من مالي إنه لا يتقدر، بل يتقدر بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة. واعلم أن الذي قلناه في المأمورات، وهو أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب قد يكون مثله في الكف عن المحظور. وهو إذا لم يكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس بمحظور، وذلك إذا اختلط النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع في الماء القليل، فيجب الكف عن استعماله، ثم اختلفوا في كيفية التحريم: فمنهم من قال: يصير كله نجساً، وهو اللاتق بمذهبنا^(١)، ومنهم من قال: إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح لاختلاط المحرم به، فإنه لا يكاد يستعمل جزءاً من الطاهر إلا وقد استعمل جزءاً من النجس وهذا

(١) وهو مذهب ابن عمر، وسعيد بن جبير، ومجاهد وأحمد، وأبي عبيد، وإسحاق بن راهويه، انظر شرح المذهب (١/١١٢).

يليق بمذهب أبى حنيفة وأصحابه^(١)، فإن عندهم إذا وقعت النجاسة فى الماء الكثير وكان الماء بحيث إذ وقعت النجاسة فى جانب منه لم يخلص إلى الجانب الآخر فيمكن استعمال الماء من الطرف الآخر على وجه لا يكون مستعملاً لجزء من النجاسة. قالوا: يجوز ذلك^(٢) والأول أحسن، لما بينا.

وقد قال أصحابنا: إن البول أو الدم إذا وقع فى الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه^(٣)، فإن الكل ظاهر ويجوز استعمال جميع الماء، وإن تيقنا أنه باستعمال كل الماء يصير مستعملاً، لذلك القدر من الدم أو البول^(٤)، وإذا قلنا: يجوز استعمال جميع الماء. فنقول: إن ما وقع فيه قد حكم بطهارته، وهذا ينبغى أن يكون هو المذهب.

وقد قال بعض أصحابنا: إذا استعمل الماء الذى وقع فيه مثل هذه النجاسة فإنه ينبغى أن يترك بقدر النجاسة، وليس بمذهب^(٥). وأما إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاء

(١) فإن عندهم ضابط القليل والكثير بأنه إذا كان بحال يخلص بعضه إلى بعض فهو قليل، وإلا فكثير. انظر بدائع الصنائع للكاسانى (٧١/١).

(٢) قال ملك العلماء الشيخ الكاسانى - رحمه الله -: اتفقت الروايات عن أصحابنا أنه يعتبر الخلوص بالتحريك وهو أنه إن كان بحال لو حول ظرف منه يتحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص، وإن كان لا يتحرك فهو مما لا يخلص. وإنما اختلفوا فى جهة التحريك: فروى أبو يوسف عن أبى حنيفة أنه يعتبر التحريك بالاغتسال من غير عنف. وروى محمد عنه: أنه يعتبر التحريك بالوضوء. وفى رواية: باليد من غير اغتسال ولا وضوء. واختلف المشايخ: فالشيخ أبو حفص الكبير البخارى: اعتبر الخلوص بالصبغ. وأبو نصر محمد بن محمد بن سلام اعتبره بالتكدير. وأبو سليمان الجوزجاني: اعتبره بالمساحة، انظر بدائع الصنائع للكاسانى (٧٢/١).

(٣) وأما إن تغير أحد أوصافه فنجس بالإجماع، انظر شرح المذهب (١١٠/١).

(٤) وذلك لأن الحكم بجواز الطهارة منه بناءً على طهوريته عام فى جميع أجزائه: انظر شرح المذهب (١١٢/١)، والصحيح باتفاق أصحابنا الشافعية جواز استعمال جميعه، انظر شرح المذهب (١٤٢/١).

(٥) نعم هو كما قال الشيخ السمعانى: قال الشيخ النووى: قال أصحابنا: هذا الوجه غلط، لأننا نقطع بأن الباقى ليس عين النجاسة فلا فائدة فى تركه بل إن وجب ترك شيء وجب ترك الجميع، فلما اتفقوا على أنه لا يجب ترك الجميع وجب أن يقال يستعمل الجميع لأن النجاسة استهلكت. قال الشيخ النووى: وصورة المسألة أن تكون النجاسة الذائبة قليلة لم تغير الماء صح مخالفتها له فى صفاته أو كانت موافقة له فى صفاته، وكانت بحيث لو قدرت مخالفة لم تغيره، انظر شرح المذهب (١٤٢/١).

البعض فى البعض، لكن كان اختلاط التباس واشتباه، ففى قسم منها يجب الكف عن الكل^(١). كالمراة التى هى حلال تختلط بالنساء المحرمات، والمطلقة بغير المطلقات، أو المذكات بالميتات، فالكف عن الكل واجب احتياطاً، وفى قسم تسقط حكم المحرم باختلاطه بالمباح نحو امرأة محرمة تختلط بنساء بلدة عظيمة، ولا يحصى عددهن، فيسقط تحريم الواحدة، وتجعل كالعدم، ويباح له نكاح أى امرأة أراد منهن. وفى قسم الثالث ثبت التحرى، وذلك فى الثوب النجس يختلط بالثياب الطاهرة، أو الآنية من الماء النجس اختلط بالأوانى الطاهرة فجعل الشرع لما علم طهارته بالاجتهاد حكم الطهارة، وإن كان نجساً فى الحقيقة، وأسقط به الفرض عنه إلا أن يزول ذلك العلم الظاهر بيقين يحصل من بعد على ما عرف فى المذهب، والله المستعان.

(مسألة)

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمر، ونبتدئ بالكفار، فنقول: إنهم داخلون فى الخطاب بالشرعيات^(٢) كما أنهم داخلون فى الخطاب بالتوحيد^(٣)، والإقرار بالنبوات، ومن فوت على نفسه فعلها بترك الإسلام استحق العقاب وهذا قول أكثر أصحابنا، وكثير من أصحاب أبى حنيفة^(٤).. وقالت طائفة منهم: إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيات بحال، وهو اختيار الشيخ أبى حامد الإسفراينى^(٥). وأما المتكلمون، فأكثرهم معنا فى هذه المسألة. وتعلق من قال: إنهم لا يدخلون فى الخطاب بكلمات معنوية منها وهو شبهتهم قالوا: تكليف من لا يصل إلى امثال المأمور على ما ورد به الشرع بحال محال وهذا صفة خطاب الكافر بالشرعيات، لأنه لا يتصور من الكافر أداء العبادات فى حال كفره وإذا أسلم سقط، وزال التكليف عنه، ولا وصول إلى أداء المأمور بحال. قالوا:

(١) لأنه مقدمة لترك المحظور.

(٢) أى بالفروع.

(٣) وهذا مما لا خلاف فيه.

(٤) وهو مختار جمهور العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد وهو المعروف عن علماء الحنفية العراقيين، انظر نهاية السؤل للأسنوى (٣٦٩/١)، المحصول (٣١٦/١) - أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٨٥/١).

(٥) هذا المذهب هو لعلماء الحنفية السمرقنديين كأبى زيد الدبوسى وشمس الأئمة السرخسى وفخر الإسلام واختاره أبو حامد الإسفراينى، انظر نهاية السؤل (٣٧٠/١)، أصول السرخسى (٧٦، ٧٥/١)، المحصول (٣١٦/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٨٥/١).

وبهذا فارق الإيمان، لأنه يصلح من الكافر متى قصد إليه، ويفارق المحدث أيضاً، لأنه بعد الطهارة أمكنه أداء الصلاة بذلك الخطاب، فطهارته لا تنافي ما خوطب به. وأما إسلام الكافر ينافي ما خوطب به من حيث إنه لا يبقى عليه بعد الإسلام. ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب. وربما يقولون: هذا أمر لا يفيد فائدة، ولا يقتضى قضيته، لأنه طلب الفعل، فإذا لم يصل إلى الفعل سقطت فائدته، والأمر لا يكون إلا لفائدة، فإذا سقطت فائدته بطل الأمر، بل خطاب الكافر بالشرعيات يؤدي إلى تكليفه ما ليس في وسعه وأمره بما لا يطيقه، وإنما قلنا ذلك، لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره.

قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن فائدة الأمر استحقاق العقاب عند تركه، لأن الأمر لا يرد من الأمر لفائدة العقاب عند الترك، بل الأمر ليس إلا لفائدة الفعل، وهو المقصود من الأمر، وإنما أوعد عليه عند تركه لتحقيق طلب الفعل منه، وترك العقاب عند الترك بمنزلة التبع من المقصود، فكما أن العقد مصحح لمقصوده لا لما ليس لمقصوده، فكذلك الأمر يصحح لمقصوده لما ليس لمقصوده.

يدل عليه: أن الأوامر بالعبادات لنفع العباد، ونفع العباد في فعلهم العبادات، فإذا لم يصح منهم فعلها بطل نفعهم منها، فإذا كان الأمر لنفعهم بطل نفعهم [وبطل]^(١) أمرهم.

وأما حجة أبي زيد: أن الكافر ليس بأهل لأداء العبادات، لأن أداء العبادة لاستحقاق الثواب في الآخرة بحكم الله تعالى.

والكافر ليس بأهل الثواب في الآخرة، لأن ثواب الآخرة هي الجنة، وهو ليس من أهل الجنة، فتبين أنه ليس بأهل للعبادة. وإذا لم يكن من أهل هذا العمل، لم يكن من أهل الخطاب بالعمل، لأن الخطاب بالعمل للعمل. وهذا كالعبد لا يخاطب بالعبادات المالية من الكفارات والزكوات وغيرها، لأنه ليس من أهل ملك المال، فلا يخاطب بواجب المال

ببينة: أن العبادات ثمن الجنة، والكافر لا يتصور أن يكون له حظ في الجنة، فأشبه الكافر في هذا من لا ذمة له في استحقاق حق أصلاً وهو [كالبهائم]^(٢) قال: وليس

(١) ثبت في الأصل (بطل) بدون واو.

(٢) ما بين المعكوفين كلمة غير مقروءة لعلها ما أثبتناه.

كالإيمان، لأنه ثبت له الحق في الجنة، فصار الإيمان في الحقيقة اكتساباً للجنة، وهو من أهل اكتسابها.

قالوا: ولا يجوز أن يقال إنه من أهل العبادة إذا أسلم، فيصح الأمر ليسلم ويفعل بمنزلة المحدث مخاطب بالصلاة ليتطهر ويصلى.

وهذا لا يصح، لأن الكافر في الحال ليس بأهل للعمل ليثاب عليه، والخطاب يتناول العمل في الحال، لأن الخطاب هو قوله: صل وصم. وهذا تناول الحال، وفي الحال ليس هو من أهل هذا العمل، ولا الكافر أعد للإسلام ما له حتى يعطى له حكم ما له في الإعداد له، كالمنى في الرحم، وبيض الطير، فالكافر ماله مال الإسلام لا حيلة له من الله تعالى، ولا عادة لهم بل العادة في الكافر التمسك بالكفر، كالمسلم عادته التمسك بالإسلام، وإنما يختار الإسلام كالمسلم يختار الكفر نادماً.

قالوا: وليس كالجنب، لأنه بنفسه أهل لعمل يثاب عليه غير أنه لا يصح منه الصلاة لفقد شرطه، وهو الطهارة، فهي شرط لصحة الأداء لا ليصير أهلاً لعمل يثاب عليه في الآخرة، فيصح الخطاب له على أن يفعله بشرطه وأما الكافر فليس بأهل لعمل يثاب عليه في الآخرة أصلاً فلا يصح الخطاب معه أصلاً. وسبيل هذا سبيل المولى يقول لعبده: أعتق عن نفسك عبداً، أو كفر عن يمينك بالمال يكون لغواً، لأن ملك المال شرط التصرف بهذا الخطاب. والعبد ليس من أهل ملك المال، ويمثله لو قال حر: أعتق عبدك على ألف فأعتق صح عنه بصحة الأمر، لأنه أهل الإعتاق إلا أنه فقد في الحال شرط الأداء، وهو الملك. وصح الأمر به على أن يؤدي المأمورية بشرطه. قال: ولا يجوز أن يقال: إن الكفر معصية، فلا يجوز أن يجعل شيء لسقوط الخطاب، لأنه تخفيف، والكفر لا يصلح سبباً للتخفيف. قال: لأننا لا نسقط الخطاب برحمة ليكون سبب العذر، بل أسقطنا الخطاب نقمة لأنه سقط لخروجه عن صلاحية الجنة، وهذا نقمة.

بيينة: أن الكافر سقط عنه خطاب الله تعالى بالعبادات ليأسه عن الجنة، وبخطاب المؤمن بالعبادات لاستحقاقه الجنة وشدة النار فوق ثقل الخطاب، وراحة الجنة فوق راحة سقوط الخطاب وهذا كالبهائم لا يخاطبون، وليس ذلك لإرادة التخفيف عليها بل لأنها ليست بأهل الخطاب، فكان سقوط الخطاب للإزراء بها، كذلك سقوط العبادات عن الكفار ليس للتخفيف عليهم بل لإخراجهم عن أهلية الخطاب، فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم وإحاقهم بالبهائم التي لها خطاب عليهم. قال: وأما المناهى ثابتة

فى حقهم، لأنه إن لم يكن من أهل العبادة لأنها ثمن الجنة فهو من أهل المعصية التى هى سبب العقوبة فيستقيم إثبات خطاب المناهى فى حقه، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات. قال: وهذا يحثهم على المعاصى فى الدنيا، لأن الحدود عقوبات على إنكار المناهى، وخطاب المناهى قد لحقهم. قال: ولأن هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد كما أن مال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرق وقبل الإيمان بالله عز وجل لا يتصور منه أعمال تتعلق بهذا الفكاك عن القيد. وأما الإيمان فيتعلق بنفسه للفكاك، أو يثبت عقد الفكاك فاستقام الخطاب بالإيمان دون الأعمال. ألا ترى أن المولى يستقيم منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة، ولا يستقيم قبل عقد الكتابة هذا طريقاً إلى هذا الموضوع. وتعلقوا بالخبر المعروف. «أن النبى ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن قال له: ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن أجابوك فأعلمهم أن عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة»، وفى رواية «فأعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد فى فقرائهم»^(١) فقد أخبر أن هذه الواجبات تلزم بعد الإيمان بالله تعالى، ولو لزم مع لزوم الإيمان لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى.

وأما حجتنا فى هذه المسألة تتعلق أولاً بما ورد من السمعيات فى الباب، والتعلق للأصحاب بما ورد فى القرآن والسنة كثيرة غير أن المختار من ذلك قوله تعالى: ﴿ما سلككم فى سقر﴾ قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين * وكنا نخوض مع الخائضين﴾ [المذثر: ٤٢-٤٥]، فقد ذمهم ووبخهم بترك الصلاة، وكذلك بترك الزكاة، لأن إطعام الطعام الذى يتعلق بتركه التوبخ هو الزكاة. فلولا أن ذلك توجه عليهم ولحقهم خطابه. لم يستقم التوبخ والذم. فإن قيل: معناه: لم نك من جملة المصلين - أى المسلمين - قلنا: لا يستقيم ذلك، لأن قوله: ﴿من المصلين﴾ يفيد أنهم استحقوا الذم، لأنهم لم يصلوا، كقول القائل: عاقبت فلاناً، لأنه لم يك من المطيعين يدل أنه عاقبه، لأنه لم يطعه.

فإن قيل: قوله: ﴿لم نك من المصلين﴾ يجوز أن يكون إخباراً، لأنهم كانوا ارتدوا

(١) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣٠٧) ح (١٣٩٥)، ومسلم: الإيمان (١/٥٠) ح (١٩/٢٩) وأبو داود: الزكاة (٢/١٠٧) ح (١٥٨٤) والترمذى: الزكاة (٣/١٢) ح (٦٢٥) والنسائى: الزكاة (٣/٥) (باب وجوب الزكاة) وابن ماجه: الزكاة (١/٥٦٨) ح (١٧٨٣) وأحمد: المسند (٣٠٦/١) ح (٢٠٧٦).

بعد إسلامهم، ولم يكونوا صلوا في حال إسلامهم. قلنا قوله: ﴿لم نك من المصلين﴾ لا يقتضى ترك الصلاة في زمان معين، بل يقتضى ظاهره. أنهم لم يكونوا من المصلين في جميع زمانهم، مثل قول القائل: فلان [ضرورة]^(١) لأنه لم يحج. يقتضى أنه لم يحج في وقت ما. وإذا حملت الآية على ما قالوا كان حملاً على ترك الصلاة في زمان معين، وهذا خلاف ظاهر الآية. وعلى أن الآية عامة في المرتدين وغير المرتدين. وقد أيد هذه الآية قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين * الذين لا يؤتون الزكاة﴾ [فصلت: ٦، ٧] أوجب لهم الويل بكفرهم وإخلالهم بالزكاة، وهو مثل قول القائل: ويل للسارقة الذين لا يصلون، فهذا ذم لهم على السرقة وترك الصلاة جميعاً. كذلك هاهنا ذم وتوبيخ على الشرك وترك الصلاة جميعاً. ونعتمد على قوله سبحانه وتعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] وهذا يتناول المسلم والكافر، لأن اسم الناس يتناول كليهما على وجه واحد، ولا مانع من كون الكافر من أهل الآية لا من جهة السمع ولا من جهة العقل.

أما الدليل السمعي: فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة لظفرنا به عند الطلب.

وأما من جهة العقل: فلأنه لو كان لكان لفقد التمكن، والكافر متمكن من الحج بأن يقدم عليه الإسلام، وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه فهو له مستطيع، كما أن المحدث متمكن من أداء الصلاة، بأن يقدم عليه الوضوء، والخراساني متمكن من الحج بأن يقدم عليه قطع المسافة، وهذا الذي قلناه في الحج موجود في كل عبادة فيلزمه كل العبادات بالخطاب العام الذي يتناول المسلمين والكفار، وهذا لأن رسول الله ﷺ بعث إلى جميع الناس أحمرهم وأسودهم، وقد جاء بالقرآن المشتمل على إيجاب الإيمان وإيجاب الشرائع من الأوامر والنواهي، فإذا كان بعث بما أنزل معه إلى جميع الناس وجب كل ما أنزل معه على جميع الناس، لأنه بعث بهذه الشرائع، فكل ما بعث به يجب على من بعث إليه.

فإن قالوا: هذا على ما قلتم إذا أمكن الإيجاب، وهاهنا لا يمكن الإيجاب.

قلنا: يمكن على ما بينا من قبل، ولأنه لما لزمهم النواهي لزمهم الأوامر، لأن الأوامر أحد قسمي الشرع فصار كالقسم الآخر. والدليل على لزومهم النواهي لإجماع الأمة في أن الكافر يحد إذا زنا، ويقطع إذا سرق، ولو لم يكن مكلفاً بترك الزنا

(١) ثبت في الأصل (مؤقت) هكذا، ولعل الصواب ما أثبتناه.

والسرقة لم يكن الزنا والسرقة معصية، ولو لم تكن معصية لم يعاقب على فعله، وهذا دليل معتمد.

فإن قالوا: إنما وجب ذلك عليهم التزامهم أحكام الإسلام.

قلنا: هذا ليس بشيء، لأن لزوم الأحكام بالتزام العبيد ذلك.

الآ ترى: أن الخطاب متوجه على جميع الكفرة بالإيمان بالله عز وجل، وإن كانوا لم

يلتزموا شيئاً من ذلك.

ثم نقول من أحكامنا أن لا يحد الإنسان على المباح، فلو كان الزنا غير محظور عليه

كان مباحاً والحد لا يجب بارتكاب المباح.

قالوا: إن الكافر مع كفره قد كلف ترك الزنا، لأنه مع كفره لا يمكنه فعلها، فلم

يخاطب بفعلها.

قلنا: لا يجوز أن يكلف ترك الزنا إلا وقد كلف العلم بقبحه، ولا سبيل إلى العلم

بقبحه إلا بشريعة الإسلام، لأن ما عداه من الشرائع، فقد منع المكلفون من الرجوع

إليها، ولا يمكن مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء، كما لا يمكنه فعل الصلاة فى هذه

الحالة فلا فرق بينهما. ولكن كان وجه التكليف بالعلم بقبح الزنا بأن يسلم قبحه ليرتبه

فحقق عليه تحريم الزنا بهذا الوجه، وكذلك فى الصلاة مثله يتحقق عليه إزام الصلاة

بالوجه الذى حقق عليه تحريم الزنا غير أن ترك إقامة الحد عليهم كان بدليل شرعى قام

عليه ونحن لا ننكر سقوط إقامة الحد مع تحقق التحريم بدليل شرعى يقوم عليه وذلك

الدليل هو العهد المعقود معهم بترك التعرض لهم فى شرب الخمر، وأكل الخنازير إذا

لم يظهروا ذلك فيما بيننا. وإقامة الحد من التعرض فىكون ذلك إحقار للعهد، فلهذا لم

نقمه عليهم. وقد أجبنا بغير هذا فى المسائل الفقهية.

أما الجواب عن كلماتهم:

أما الأول: قلنا: لا نسلم أن هذا تكليف بما لا وصول إليه، بل الوصول من الكفار

إلى فعل هذه العبادات ممكن، وذلك بأن يسلم ثم يباشر العبادات، ونظير ذلك الجنب

مكلف فعل الصلاة بأن يزيل الجنابة ثم يصلى. وقولهم: إنه إذا أسلم سقط عنه

الصلاة، فلا وصول إليها لا قبل الإسلام ولا بعد الإسلام.

قلنا: الوصول ممكن، بأن يسلم فى الوقت أو يسلم قبل الوقت، فإذا دخل الوقت

صلى.

فإن قالوا: إذا أسلم صلى بأمر جديد.

قلنا: لا كذلك قيل بفعل الصلاة بالأمر الذي كان عليه من قبل.

فإن قالوا: هل كلف الكافر الصلاة قبل الإسلام.

فإن قلتم: نعم فهو مستحيل، لأنه إذا لم يصح منه فعل الصلاة كيف يكلف فعل الصلاة.

قلنا: هذا قد قلتم، وقد أجبنا.

ونقول: هل كلف الجنب بأن يصلى فى حال الجنابة.

فإن قالوا: إن الطهارة تصلح شرطاً للصلاة والإسلام لا يصلح شرطاً، لأن الشروط اتباع.

قلنا: ولم لا يصلح شرطاً، وليس معنى الشرط، إلا ما يقف الشيء على وجوده.

وعلى أن هذا ليس بخروج عن الإلزام، فإن وجه الإلزام: أن الجنب يكلف فعل الصلاة فى حال الجنابة ثم إذا أداها يكون بشرطها، وهو تقديم الإسلام، وأيضاً فإن الأمة اجتمعت على أن الكافر يخاطب بالإيمان بالرسول وإذا وصل إلى الآخرة ولم يكن أسلم يعاقب على ترك الإيمان بالرسول كما يعاقب بترك الإيمان بالله، ومعلوم أنه لا يصح الإيمان بالرسول إلا بشرط تقديم الإيمان بالله، مثلما لا تصح الصلاة إلا بعد تقديم الإيمان.

ولكن قيل: كلفوا ذلك بشرط تقديم معرفة الله عليه، كذلك جاز أن يكون مكلفاً

بالعبادات بهذه الشريطة أيضاً، وهذا إلزام عظيم هدم عليهم هذه القاعدة.

وقولهم: إنه لا فائدة فى هذا الأمر.

قلنا: إذا بينا وجه التمكن من الفعل على بعض الوجوه اتصلت الفائدة بالأمر.

قالوا: بطلت فائدة الأمر فى حال كفر الكافر، لأنه عندكم مخاطب بالعبادات فى

حال كفره.

قلنا: هذا الذى قلتم، ليس بشرط لصحة الأمر بدليل الجنب الذى قلناه، وعلى أن

فائدة الأمر فى الحال أنه إذا ترك الإتيان استحق العقاب على ترك الصلاة فى الآخرة،

ويجوز تصحيح الأمر بهذه الفائدة فى الحال بدليل الجنب الذى قدمناه، وكذلك من

علم الله تعالى منهم أنه لا يؤمن يحسن خطابه بالإيمان وليس يحسن خطابه بالإيمان إلا

لفائدة استحقاق العقاب بترك الإيمان، لأن الفعل منه غير متصور، لأنه يؤدى إلى تجهيل

الله تعالى، وقد تقدس البارى عن ذلك وتعالى عنه علواً كبيراً.

وقولهم: إن المقصود من الأمر طلب الفعل، فإننا قد ذكرنا وجهاً للفعل، وذكرنا أيضاً: أن فائدة استحقاق العقاب كان فى تصحيح الأمر، فسقط هذا السؤال.

وقد قال الأصحاب على قولهم: إن الكافر إذا أسلم يسقط الأمر بالصلاة، لأنه إنما سقط بعفو الشرع، وذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] ولأجل أنا إذا أوجبنا عليه قضاء ما سبق من الصلوات والصيامات الفاتية والزكوات [والخراج] ^(١) [المسير الماء فيه] ^(٢) أدى ذلك إلى تنفيرهم عن الإسلام وقد ذكرنا هذا فى المسائل الفقهية وما ذكرنا أولاً كاف.

وأما طريقة أبى زيد، فنقول: قوله: إن الكافر ليس من أهل العبادة.

قلنا: ليس معنى هذا إلا أنه إذا فعل العبادة لا يصح، وهو باطل بالجنب الذى قدمناه، لأن الجنب ليس من أهل فعل الصلاة، مثل الكافر ليس من أهل فعل الصلاة. ولكن قيل: هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة، فصح الأمر فى حقه، وإن لم يكن على طهارة، كذلك الكافر من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام، فصح الأمر فى حقه، وإن لم يكن فى الحال مسلماً.

وأما قوله: إن العبادة لاستحقاق الثواب وهو ثمن الجنة على ما زعم.

قيل له: ليس صحة الأمر بالعبادة بكونه من أهل الجنة، لأنه ليس لصحة العبادة من المسلم باستحقاق الجنة، فإنه قد قام الدليل لنا أن الثواب الموعود محقق بفضل من الله تعالى، وأنه لا يجب على الله تعالى حق لأحد، وإنما صحة العبادة بورود السمع بها، وانضمام شرطها إليها. والإيمان بالله تعالى أحد شرائطها، غير أن صحة الأمر لا تقف على وجود الشرط، بل يكفى فى صحة التمكن من إيجاد الشرط على ما سبق، كذلك هاهنا، وعلى أنه إن لم يكن تصحيح الأمر ليفعل المأمور فيشأب عليه يمكن تصحيحه حتى إذا ترك يعاقب عليها.

فإن قالوا: لا يصح الأمر لهذا.

قلنا: ولم وقد سبق الجواب عن هذا، والجواب الأول أولى وأحسن ويظل هذه الطريقة بالإيمان بالرسول، فإنه يخاطب به، وكما أنه خوطب بالصلاة ليثاب عليها،

(١) أثبتناه من الهامش.

(٢) ما بين المعكوفين غير مقروء فى الأصل، ولعله ما أثبتناه. والله أعلم.

فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه، فلا فرق بينهما بحال. وإذا ثبت لنا هذه المسألة، فقد ثبت على هذه المسألة كثير من المسائل. من مسألة وجوب القضاء للصلوات المتروكة على المرتد إذا أسلم، وجواز إيتاء الحج منه بعد الردة، ومسألة الذمى إذا أتلفه المسلم. ومسألة استيلاء الكفّال وغير ذلك على ما عرف. والله أعلم.

(مسائل قصار وفصول من المذهب يليق بهذا الموضوع)

مسألة: يدخل العبيد في المطلق من الأوامر والنواهي^(١). مثل ما يدخل الأحرار، وذهبت شردمة إلى أنهم لا يدخلون إلا بدليل يدل على ذلك^(٢). قالوا: وذلك لأن العبد نفسه مملوكة لغيره ومنافعه مستحقة له، والأمر تصريف من مالكة فإذا كان هو في تصريف [مالكة]^(٣)، لم يدخل في تصريف غيره إلا بدليل يدل عليه.

وأما الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار بصيغة قوله: افعل، يتناول فعل الحر والعبد على وجه واحد. وكل واحد منهما يجوز أن يكون مأموراً بهذا الأمر.

ألا ترى: أنه لو أراد صح فاشتمل الأمر على الأحرار والعبيد على وجه واحد، أيضاً ويقال أيضاً: أنه لما جاز أن يكون العبيد معينين لهذا الأمر دخلوا في هذا الخطاب، إلا أن يوجد مانع سمعى أو نقلى. ولم يوجد مانع فإن قالوا: إن المانع قد وجد، وهو ما وجد من وجوب خدمته لسيده في أوقات العبادة.

قلنا: إنما يكون من خدمة سيده إذا فرغ من العبادات، فصارت أوقات العبادات مستثناة من أوقات خدمة السيد، كأوقات الأكل والشرب وسعيه بنفسه فيما لا بد به.

قولهم: إنه في تصريف سيده، فلا يكون في تصريف آخر لنفس الشيء، لأنه يجوز

(١) قال الأمدى: اختلفوا في دخول العبد تحت خطاب التكليف بالانفاذ العامة المطلقة كلفظ الناس والمؤمنين فائسته الأكثرون وعزاه إمام الحرمين الجوينى إلى المحققين، انظر إحكام الأحكام (٣٩٣/٢) التلويح على التوضيح (١٧٠/٢) البرهان (٣٥٦/١) المستصفى (٧٨، ٧٧/٢) المعتمد (٢٧٨/١) القواعد لابن اللحام (٢٧٥).

(٢) قال الأمدى ونفاه الأقلون إلا بقرينة ودليل يخصه ومنهم من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله تعالى دون حقوق الأدميين وهو منسوب إلى أبى بكر الرازى من أصحاب أبى حنيفة انظر إحكام الأحكام (٣٩٣/٢) البرهان (٣٥٦/١) المعتمد (٢٧٨/١).

(٣) بياض فى الأصل، ولعله ما أثبتناه.

أن يكون فى تصريف سيده فى وقت وفى تصريف خالقه فى وقت .
 ألا ترى: أنه لو عنى العبد صح، فإذا جاز أن يكونوا معينين بهذا الأمر، وحق السيد عليه قائم، كذلك يجوز أن يكون الخطاب المطلق متناولاً للعبيد أيضاً، وحق للسيد عليه قائم، والله أعلم .

(مسألة): مذهب الشافعى أن النساء لا يدخلن فى خطاب الرجال .

وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنهن يدخلن^(١) . وقالوا: قد دخلن فى أكثر الأوامر المطلقة فى الشرع، مثل الأمر بالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك، فدل أن حقهن الدخول بصيغة الأمر، ولأن أهل اللغة قالوا: إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا أى: علامة التذكير على علامة التأنيث فصار الخطاب فى حق الجنسين على وجه واحد .

وأما دليلنا: هو أن أهل اللغة فرقوا بين الجنسين فى خطاب الجمع كما فرقوا فى خطاب الفرد، فإنهم قالوا فى خطاب الجمع للرجال: افعلوا وللنساء: افعلن وفى خطاب الفرد للرجل: افعل وللمرأة: افعلى، وإذا اختلفت الصيغة فى الجنسين دل أن أحدهما لا يدخل فى خطاب الآخر، كما لا يدخل الرجال فى خطاب النساء، وكما أن فى خطاب الفرد لا تدخل المرأة فى صيغة خطاب الرجل، ونستدل بحديث أم سلمة^(٢):
 أنها قالت لرسول الله ﷺ: ما ترى الله تعالى لا يذكر إلا الرجال، فأنزل الله تعالى:
 ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ...﴾ [الاحزاب: ٣٥] الآية إلى آخرها . فإن قالوا: أرادت الأفراد بالذكر .

قلنا: هذا الطلب إنما يصح أن لو وجد أفراد الرجال بالذكر، وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيث وضع اللغة، فيكون دخول النساء فيه مثل دخول الرجال، فلا يستقيم طلبنا بالأفراد بالخطاب، لأنه تعالى لم يفرد الرجال بالذكر فى محل ما فى خطاب الجمع، فمن أى وجه يطلب النساء أن يفردن بالذكر .

(١) ذهب الجمهور من الشافعية والحنفية إلى أنه خاص بالذكر ولا يتناول الإناث، وقال الحنابلة وبعض الظاهرية: إنه يتناول الإناث كما يتناول الذكور، انظر نهایه السؤل (٢/ ٣٦٠)، انظر إحكام الأحكام (٢/ ٣٩٢) انظر المستصفى (٢/ ٧٩)، انظر البرهان (١/ ٣٥٨) انظر المعتمد (١/ ٢٣٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٢٦).

(٢) أخرجه الترمذى فى تفسير القرآن (٥/ ٣٥٤) - الحديث (٣٢١١) - وقال: حديث حسن غريب، انظر تفسير القرطبي (٨/ ٥٢٦٧).

بيينة: أنا إذا قلنا: يكون الخطاب للرجال والنساء في صيغة الجمع على وجه واحد لا يبقى خطاب الرجال على الانفراد صيغة، وهذا محال.
 وأما الذى قالوا: إن النساء قد دخلن مع الرجال فى أكثر خطاب الشرع.
 قلنا: إنما دخلن بدلالة وقرينة.
 وأما كلامهم الثانى وهو قولهم: إن الرجال والنساء إن اجتمعوا علمت علامة التذكير على علامة التأنيث.

قلنا: هذا لا يعرف لغة. إنما هذا قول الفقهاء، وعلى أننا لا ننكر دخول النساء فى خطاب الرجال إذا أردن بذلك، ويكون ذلك على وجه المجاز، كالحمار إذا أريد به البليد تناوله على وجه المجاز. والكلام فى الحقيقة، وقد بينا أنه لا يجوز أن يدخلن من حيث الحقيقة. والله أعلم.

(فصل)

وأفعال السكران وأقواله داخلة تحت التكليف فى قول عامة الفقهاء.

وقال أهل الكلام: لا تكليف عليه، وتابعهم بعض الفقهاء^(١). وقال من يمنع دخوله تحت التكليف: إن توجيه التكليف مع عدم علم المكلف بما كلف به محال. لأنه لا يدخل هذا فى تكليف الإنسان ما ليس فى وسعه، وهذا لا يجوز فى الشرع، ولا فى العقل.

قالوا: ولأنه لو جاز تكليف السكران جاز تكليف المجنون والصبي، بل جواز تكليف الصبي أقوى من تكليف السكران، لأن الصبي له عقل وتمييز، وإن لم يكمل مثل ما كمل للبالغين، فإذا لم يكلف الصبي، فلأن لا يكلف السكران أولى.

قالوا: وأما الصلاة إذا فاتته فى حال السكر، فإنما القضاء بأمر جديد بعد الصحو. ويقولون أيضاً: إن الأمر فيما قلتم متقدم على زوال العقل، فإنه يقال له: إذا سكرت فى وقت الصلاة أو نسيت أو نمت عنها، أو أتلفت شيئاً فى حال السكر، أو فى حال النوم لزمك ضمانه.

وأما دليل ما صار إليه الفقهاء: قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا

(١) انظر البرهان (١/١٠٥، ١٠٦) نهاية السؤل (١/٣١٥، ٣١٧) المحصول (٢١٧)، التلويح على التوضيح (٢/١٨٥) القواعد لابن اللحام (٧٠).

الصلاة وأتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴿ [النساء: ٤٣] فقد خاطب السكران بها حال السكر بالكف عن الصلاة حتى يعلم ما يقول، فدل أن السكر لا ينافى الخطاب، ولأن الأمة أجمعت على صحة رده فى حال السكر، وأجمعوا على وجوب الحد عليه بالزنا والقذف، وكذلك يلزمه ضمان ما يتلفه من الأموال. فدلّت هذه الأحكام أن التكليف قائم فى حقه، وإن زال عقله بالسكر.

وقد قال بعض الأصحاب: فى حين أقدم على الشرب كان عاقلاً، وقد تكلف شيئاً محظوراً أجرى الله العادة إلى زوال العقل به فجعل الزوال بالسبب المحظور بمنزلة القائم، ولهذا المعنى، إذا قتل الإنسان مورثه جعل المقتول كالحى حتى لم يورث منه، وكذلك نقول: إن التكليف متوجه على النائم وجعل كاليقظان بدليل شرعى قام عليه، وهو إيجاب الصلاة عليه. وإن استوعب النوم جميع وقت الصلاة، وكذلك إذا انقلب على شىء أو أتلفه يجب عليه الضمان. هكذا قال بعض الأصحاب.

والأصح عندى: أن السكران متوجه عليه الخطاب، ويجعل عقله بمنزلة القائم بالدلائل التى قامت عليه من جهة الشرع، وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعاً استقام خطابه وتكليفه.

وأما النائم: فالأولى أن يقال: لا تكليف عليه فى حال النوم^(١)، لأن النبى ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة...»^(٢) وذكر فيهم النائم. ولأن النوم مباح، فلا يجعل النائم بمنزلة اليقظان، ويعتبر ما وجد من زوال الحس بالنوم، ولا يجوز تكليف من لا حس له، ولا علم، وإنما وجوب القضاء بعد اليقظة للصلاة التى فاتته فى حال النوم ووجوب غرامات المتلفات، فإنما ذلك بالأمر بعد الانتباه.

قال الأصحاب: ولا تكليف على الساهى فيما سها عنه، وذلك لعدم علمه بما سها عنه، لأنه لو كان عالماً لم يكن ساهياً. وأما المكره ففعله داخل تحت التكليف، لأنه يقدر على تركه بأن يستسلم بما خوف به وهذا بخلاف حركة المرتعش لا يوصف بأنه

(١) انظر روضة الناظر (٤٩).

(٢) ذكره البخارى: الطلاق (٣٠٠/٩) (باب الطلاق فى الإغلاق) معلقاً، وأبو داود: الحدود (١٣٩/٤) ح (٤٤٠٣) والترمذى: الحدود (٣٢/٤) ح (١٤٢٣) والنسائى: الطلاق (١٢٧/٦) (باب من لا يقع طلاقه من الأزواج) وابن ماجه: الطلاق (٦٥٨/١) ح (٢٠٤١) وأحمد: المسند (١٤٧/١) ح (٩٦٠).

مكره عليها، لأنه لا يقدر على تركها فالإكراه لا ينافى العلم والقصد فلا ينافى دخول فعله تحت اقتداره واختياره، فلم يسقط التكليف.

وقال بعض المتكلمين: إن فعل المكره لا يدخل تحت التكليف، وليس لأهل هذه الطائفة تعلق إلا ادعائهم فقد الاختيار.
قالوا: ولا تكليف مع عدم الاختيار^(١). وربما يقولون: إنه غير مرید لما أكره عليه،

(١) اعلم أن الإكراه هو: حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول أو فعل. وهو نوعان:-
أحدهما: الإكراه الملجئ وهو الذى لا يبقى للشخص معه قدرة ولا اختيار كإلقاء الشخص من أعلى الجبل.

الثانى: الإكراه غير الملجئ وهو الذى لا يبقى معه اختيار وإن بقيت معه القدرة (مثل أن يكره شخص غيره على قتل آخر فيقول له: اقتل فلاناً وإلا قتلتك ويعلم المكره أنه إن لم يقتل ذلك الشخص قتل هو) ويتحقق الإكراه بقتل النفس أو بذهاب عضو من الأعضاء أو بغير ذلك مما هو معروف فى كتب الفروع.

وقد اتفق الأصوليون على أن الإكراه الملجئ يمنع التكليف بالمكره عليه كما يمنع التكليف بضده لأن من شروط التكليف أن يكون الفعل مقدوراً للمكلف بمعنى أن يتأتى له فعله كما يتأتى له تركه والإكراه الملجئ لا تبقى معه قدرة للمكلف لا على المكره عليه لأنه أصبح واجب الصدور عقلاً ولا على ضده لأنه ممتنع الوقوع عقلاً وكل من الواجب العقلى والممتنع العقلى لا يدخل تحت قدرة المكلف فلا يكلف بواحد منهما اللهم إلا إذا قلنا يجوز التكليف بما لا يطاق.
وأما الإكراه غير الملجئ فللأصوليين كلام فيه يتلخص فيما يأتى، به قال جمهور الأشاعرة: أن الإكراه غير الملجئ لا يمنع التكليف بضد المكره عليه بل إن المكره قد يكون مكلفاً بعين المكره عليه وقد يكون مكلف بضده فإذا أكره مثلاً على شرب الخمر بحيث لو لم يشرب قتل وجب عليه أن يشرب لأن الشرب فى هذه الحالة يكون مباحاً لأنه مضطر إليه والله تعالى يقول: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾ وفعل المباح متى ترتب عليه ترك الحرام كان واجباً ففى هذه الحالة يكون مكلفاً بعين المكره عليه.

وإذا أكره على قتل المسلم بحيث لو لم يقتله قتل هو كان مكلفاً بضد المكره عليه وهو عدم القتل لأن قتل المسلم بغير حق منهى عنه ولا يجوز الإبقاء على نفسه بذهاب حياة غيره.
وقالت المعتزلة: إن كان المكره عليه مأموراً به كان الإكراه عليه مانعاً من التكليف به بمعنى أن فعل المكره له لا يسقط عنه التكليف به لأن فعل المأمور به فى هذه الحالة لا يوجب ثواباً عليه لكونه أتى به لداعى الإكراه ولم يأت به لداعى الطاعة وحيث كان الإتيان بالمأمور به لم يحقق الفائدة المقصود منه امتنع التكليف به لما فيه من العبث.

أما إن كان المكره عليه معصية كالقتل أو السرقة أو الغصب كان المكره مكلفاً بضد المكره عليه لأن ترك المكره عليه فى هذه الحالة أبلغ فى إجابته داعى الشرع والثواب عليه أعظم فالإكراه =

ولا قصد له، فصار فعله كفعل النائم، وليس هذا بشيء. لأننا قد بينا: أن اختياره فيما أكره عليه قائم.

ألا ترى: أنه يصبر على ما خوف به، فدل أنه إذا لم يصبر وفعل ما أكره عليه فإنه يفعله عن قصد واختيار.

والدليل على بقاء التكليف فى حقه: أنه تنقسم عليه الأحكام فيما أكره عليه، ففى بعضها يجب عليه فعله، وفى بعضها يحرم وفى بعضها يباح، وفى بعضها يرخص. فالأول: مثل أكل الميتة. والثانى: مثل القتل. والثالث: مثل إتلاف مال الغير. والرابع: مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان، وانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف. وقد أجمعت الأمة على أنه لو أكره إنساناً على قتل إنسان لا يجوز أن يقتله، ولو قتل أثم إثم القتل ولولا الخطرية عليه قائمة لم يأنم، ولما أثم ثبت أن التكليف قائم مستمر عليه، وأما الصبيان فلا تكليف عليهم فى فعل شيء ما، لأن التكليف من قبل الله تعالى، والله تعالى وضع عنهم ظلمة الأفعال ولم يوقعهم فى هذه الكلفة رحمة من قبل الله تعالى ونظراً لهم، فأما الحقوق المالية التى تجب عليهم، فليست فيها إلزام فعل ولا إيقاع لهم فى كلفة ومشقة، إنما الإيجاب عليهم يلاقى ذمهم ولهم ذمم صحيحة.

وأما فعل الأداء الذى هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان. والجملية أن إزالة التكليف على الصبيان نظر من الله تعالى ورحمة، وذلك فى إسقاط الفعل الذى يتضمن التعب والمشقة.

وأما أمرهم بالعبادات عند بلوغ السبع، فنوع امتران واعتياد، وليس على جهة التكليف، وكذلك ضربهم على سائر الآداب للرياضة، كضرب الدابة.

وأما الذى قاله الشافعى رحمه الله من سقوط الظهر عنه إذا كان فى أول الوقت وهو غير بالغ، ثم بلغ فى آخر الوقت^(١)، فإنما كان كذلك لأنه فعل وظيفه الوقت فى

= فى هذه الحالة لا يمنع من التكليف بصد المكره عليه، انظر نهاية السؤل (١/٣٢٢ - ٣٢٣)، البرهان (١/١٠٦)، إحكام الأحكام (١/٢٢٠) روضه الناظر (ص/٥٠) التلويح على التوضيح (٣/١٩٧) القواعد لابن اللحام (٧٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١٧٠ - ١٧١).

(٢) أى بعد أن فعل الصلاة، فما فعله يجزئه عن الفرض لأنه صلى صلاة الوقت بشروطها، فلا =

أول الوقت، فمنع فعلها من وجوبها عليه في آخر الوقت إذا بلغ، لئلا يؤدي إلى التثنية في الوظيفة، وقد قررنا هذا المعنى في خلافيات الفروع.

(مسألة): لا يدخل الأمر في الأمر عند عامة الفقهاء:

وذهب طائفة قليلة من أصحابنا أنه يدخل. والمسألة مصورة في النبي ﷺ إذا كان أمراً. فإن الأمر الوارد من قبل الله تعالى بذكر الناس وأمرهم بشيء بفعله، فقد اتفقوا أن الرسول يدخل في ذلك^(١). وتعلق من قال بدخوله في الأمر. قال: لأن الرسول ﷺ مبلغ عن الله عز وجل، فإذا قال للأمة: افعلوا كذا فيصير كأن الله تعالى (قال): افعلوا كذا، فيدخل النبي ﷺ فيه، مثل ما يدخل غيره. وربما يقولون: إن الأمر يدل على الإيجاب، فيصير كأن النبي ﷺ قال: هذه العبادة واجبة، فتكون واجبة على الكل. وأما دليلنا أنه لا يجوز أن أمراً لنفسه بلفظ يخصه، فلا يجوز أن يكون أمراً لنفسه يعمه ويعم غيره. وهذا لأنه أمر فلا يكون مأموراً كالمأمور لا يكون أمراً. ولأن الأمر قول القائل لمن دونه: افعل. فصارت الرتبة شرط صحة الأمر، ولا يتصور رتبة مع

= يلزمه الإعادة، وحكى عن أبي العباس بن سريج يستحب له أن يعيد، وحكى عنه وجوب الإعادة، وقال الإصطخري: إن بقي من الوقت ما يسع تلك الصلاة بعد بلوغه وجبت وإلا فلا، انظر شرح المذهب (١٢/٣)، وأما إن لم يفعل الصلاة، وليس هذا في كلام المؤلف فيه تفصيل أولاً: إما أن يكون الباقي من الوقت قدر ركعة: فتلزمه الصلاة بلا خلاف، وثانياً: أن يكون الباقي قدر تكبيرة فما فوقها مما لم يبلغ ركعة فقولان: أحدهما باتفاق الأصحاب: تلزمه تلك الصلاة، لأنه أدرك جزءاً منه كإدراك الجماعة، والثاني لا، انظر شرح المذهب (٦٥/١).

(١) اعلم أن الأصوليين اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو قول الشافعية وأكثر العلماء أن الخطاب يتناول الرسول ﷺ كما يتناول الأمة سواء صدر بلفظ (قل) أو لم يصدر.

القول الثاني: وهو لبعض الفقهاء والمتكلمين الخطاب خاص بالأمة فلا يدخل فيه الرسول ﷺ مطلقاً سواء صدر الخطاب بلفظ (قل) أو لم يصدر به.

القول الثالث: إن صدر الخطاب بلفظ (قل) كان خاصاً بالأمة إن لم يصدر بلفظ (قل) كان عاماً يشمل الرسول والأمة، وإلى هذا ذهب الحلبي وأبو بكر الصيرفي من الشافعية، انظر نهاية السؤل (٣٧٢/٢)، انظر البرهان (٣٦٥/١) انظر نهاية السؤل (٣٧١/٣)، إحكام الأحكام (٣٩٧/٢)، المستصفي للغزالي (٢/٨٠ - ٨١)، أصول الفقه للشیخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٣٣).

نفسه، لأنه لا يتصور أن يكون الإنسان أعلا رتبة أو أدنى رتبة من نفسه، ولهذا لم يصح أمر الإنسان لنفسه على التخصيص. وأيضاً فإن الأمر قول موضوع لاستدعاء الفعل وطلبه، وهذا وضع لطلبه من الغير، لأن هذه الصيغ إنما تكلمت بها العرب لحاجتهم إليها، وليفهم البعض من البعض مراده وخطابه، ولا يتصور منه قول لاستدعاء الفعل من نفسه، لأن طبيعته داعية إليه طالبة منه فعل كل ما يسره، والكف عن كل ما يضره، فلا حاجة إلى قول موسع له من نفسه لطلب فعل منه. أو قول وضع لمنعه عن فعل، وهذه كلمات قطعية. والذي قاله الخصم: إنه يصير كأن الله تعالى قال: افعلوا.

قلنا: إذا قال تعالى: افعلوا، فالنبي ﷺ يكون مأموراً، وإذا قال النبي ﷺ فيكون آمراً، والكلام فى دخول الأمر فى الأمر فلا يرد عليه الموضع الذى لا يكون فيه آمراً، وهذا كالسيد يقول لغلامه: اسقنى. فإنه لا يدخل العبيد فى هذا الأمر، وإن كان يجوز أن يدخل فى أمر غيره. وأما قولهم: إن أمره يصير كأنه قال: هذه العبادة واجبة. قلنا: ولم يصير هكذا، وهذا خبر وذاك أمر، والخبر خبر فى حق كل أحد، وأما الأمر يتناول (الأمر) على الخصوص بحكمه. وأما الأمر الوارد من قبل الله عز وجل بخطاب النبي ﷺ الرسول، فإنه يتناوله على الخصوص، ولا يتناول غيره، إلا أن يقوم عليه الدليل. وأما الوارد بقوله: ﴿يا أيها الناس﴾ أو ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ أو ﴿يا عبادى﴾، فإنه يتناول النبي ﷺ وغيره لأجل عموم اللفظ. والله أعلم.

واعلم أن الأصحاب ذكروا: أن الخطاب الوارد من الله عز وجل ومن رسوله ﷺ إنما يتناول المكلفين الصالحين لهذا التكليف الوارد الموجودين عند الخطاب. وأما الذين يوجدون من بعد ذلك، فإنما يدخلون فى الخطاب بالإجماع. وهذا لأن خطاب المعدوم لا يتصور إفادته الإيجاب، فدخلهم فى الخطاب لا يكون بنفس الخطاب، وإنما يكون بدليل آخر. وليس ذلك إلا الإجماع، فكذلك نقول فى كل خطاب معلق بصفة، إنما يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب. فأما من يصير بتلك الصفة فى حالة أخرى،

(١) اعلم أن فى هذه المسألة قولان:

الأول: هو قول عامة الأصوليين من الشافعية والحنفية أن الخطاب لا يتناول الأمة.
 الثانى: أن خطاب الرسول خطاب لأمة وهذا القول منقول عن أبى حنيفة وأحمد بن حنبل رضى الله عنهما وأصحابهما، انظر نهاية السؤل (١٢/٣٥٨)، إحكام الأحكام (٢/٣٧٩) انظر روضة الناظر (١٨٣)، البرهان (١/٣٦٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٢٤).

فإنما يتناوله الخطاب بدليل آخر^(١). وإذا ثبت هذا: فخطاب الله تعالى، وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع، إنما صار شاملاً لجميع أهل الإيجاب مع عدمهم عند ورود الخطاب بدليل إجماع الأمة. والإجماع في نفسه دليل قاطع لا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه، وقالوا ما قالوه عن دليل، فثبت ما أجمعوا عليه، وإن لم ينقل الذي أجمعوا عليه.

(مسألة): الأمر بالشيء يدل على إجزائه.

وهذا قول جميع الفقهاء^(٢). وذهب طائفة من المتكلمين أنه لا يدل على إجزائه، ولا بد فيه من دليل آخر^(٣)، وقال هؤلاء الطائفة: لا بد أن نبين المراد من قولنا: مجزئ، ليصح أن نتكلم عليه. قالوا: وعلى أنا لا نريد بقولنا: مجزئ أنه يثاب عليه، وأنه حلال، لأننا نقول: إن المأمور لا بد أن يكون مثاباً عليه، ولا بد أن يكون حلالاً، لأنه إما أن يكون واجباً، أو مندوباً إليه. وأيهما كان فلا بد أنه حلال، وإنما نريد بقولنا: إنه مجزئ أنا إذا قلنا هذه اللفظة في الصلاة فالمراد بذلك: أن القضاء غير لازم فيها، فإذا قلناه في البيع فالمراد أن الملك الصحيح يقع به، وإذا قلناه في الشهادات، فالمراد من ذلك أنه يجب على القاضي أن يقضى بها، فهذا هو المراد بقولنا: مجزئ. وإذا عرف هذا نقول: إن الأمر لا يقتضى إلا كون المأمور واجباً أو ندباً على خلاف وكونه كذلك لا يمنع كونه مجزئاً. بل لا يمنع أن يكون واجباً أو ندباً. ومع ذلك لا يكون مجزئاً على المعنى الذي قلناه، وهذا كما يقول فيمن ظن أنه على الطهارة، وليس على الطهارة، وتجب عليه الصلاة، وإن كانت الصلاة غير مجزئة وعليه قضاؤها

(١) اعلم أن في هذه المسألة اختلاف: فذهب جمهور العلماء إلى أن الخطاب خاص بالحاضرين في زمن الخطاب فلا يتناول غيرهم ممن لم يكن موجوداً في زمنه ويكون ثبوت الحكم لمن بعدهم بدليل آخر، وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء إلى أن الخطاب يعم الجميع من وجد في زمن الخطاب ومن لم يوجد في زمنه، انظر نهاية السؤل (٢/٣٦٤)، إحكام الأحكام (٢/٤٠٠)، روضة الناظر (١٨٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٢٨).

(٢) انظر البرهان (١/٢٥٥) - نهاية السؤل (١/٣٨٣) روضة الناظر (١٨١)، المستصفى (٢/١٢)، المعتمد (١/٩٠).

(٣) انظر البرهان (١/٢٥٥)، نهاية السؤل (١/٣٨٣)، المستصفى (٢/١٢)، المعتمد (١/٩٠)، روضة الناظر (١٨١).

إذا علم أنه محدث، وكذلك من أفسد على نفسه الحج يجب عليه المضى وإن كان غير مجزئ عنه. فهذا كلام ذكره عبد الجبار بن أحمد في العمدة.

وأما دليلنا نقول: إن معنى الإجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر، أو إنهاء ذلك الأمر في حقه. فنقول على هذا امثل الأمر كما أمر، فوجب أن يخرج عن عهدة الأمر. كالمولى إذا قال لغلامه: اسقني فسقاه، يخرج عن عهده، وهذا لأن الأمر لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، فإذا فعل المأمور ما اقتضاه هذا الأمر وجب أن لا يبقى عليه واجب آخر من جهة هذا الأمر، وإذا لم يبق عليه شيء من جهة الأمر لا بد أنه حكم بكون المفعول مجزئاً وهو يعنى خروجه عن عهده، وهو كما لو نهى عن شيء فأنتهى، خرج عن عهدة النهى.

وأما كلامهم: ففى غاية الضعف، لأن القضاء يجب بأمر جديد، فكيف يستقيم تفسير الإجزاء بسقوط القصد ولهذا المعنى صح وورد أمر من الشارع لا قضاء له عن فواته، مثل الجمعة وما يشبهها، وإنما معنى الإجزاء ما بيناه.

بيئته: أن المأمور بامتثال الأمر يصير مطيعاً لأمر أمره. ومتى جعل مطيعاً لا بد أن يكون طاعة. وأما الذى قالوا: إنه إذا ظن أنه على الطهارة يجب عليه الصلاة، ثم يلزمه قضاؤه.

قلنا: إنما وجب بناء على طهارة، فإذا تبين أنه لم يكن على طهارة ظهر أنه لم يمتثل للمأمور كما أمر، فبنى الحكم على ما تبين حقيقته وأعرض عن الحكم الذى كان مبتتياً على ظن منه، وكان الأمر بخلافه، وكذلك فى مسألة الحج الفاسد إذا مضى عليه بها وجب عليه القضاء لأنه يمثل المأمور كما مر لأنه أمر بالحج الخالى عن الإصابة، وقد حج لا على هذا الوجه، فلم يخرج عن عهدة الأمر، وأما فى مسألتنا، فقد فعل المأمور كما أمر فلا بد أن يقع المفعول مجزئاً عنه على أى وجه فسر الإجزاء والله أعلم.

(مسألة): الأمر بالشىء نهى عن ضده من طريق المعنى. وهذا مذهب عامة الفقهاء. وذمبت المعتزلة إلى أنه لا يكون نهياً عن ضده^(١) وتعلقوا

(١) قال الشيخ الحسينى الشيخ:

أ- لا خلاف بين العلماء فى أن مفهوم الأمر سواء كان لفظياً أو نفسياً مخالف لمفهوم النهى كذلك (أى حقيقة الأمر غير حقيقة النهى).

= فقد عرفوا الأمر النفسى: بأنه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير لفظ كف ونحوه وعرفوا اللفظى: بأنه اللفظ الدال بالوضع على طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف وعلى هذا فالأمر نوعان: طلب فعل غير كف، وطلب كف عن فعل مدلول عليه بكف، كدع وذر فالطلب إما إيجابى كإفعل أو سلبى ككف ونحوه).

وكما عرفوا الأمر بنوعيه بما سبق عرفوا النهى النفسى بأنه طلب الكف عن الفعل بغير كف ونحوه (أى صيغة: لا تفعل) وعرفوا النهى اللفظى بأنه القول الدال على طلب الكف عن الفعل بغير لفظ كف ونحوه.

وكما لا خلاف بينهم فيما مضى من أن صيغة الأمر تخالف صيغة النهى، وإنما الخلاف بينهم فى أن الشيء المعين إذا طلب بصيغة الأمر المعلومة «إفعل» فهل يكون ذلك الأمر نهياً عن ضده أو مستلزماً له، معنى أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزماً له (كاضرب زيداً هل هى نهى عن ضد الضرب وهو عدم الضرب أم تستلزم عدم الضرب، أى هل تكون أمراً بالضرب، ونهياً عن عدم الضرب، ولم يجتمع الضدان لأن المحلان مختلفان).

فاضرب دلت على وجوب الضرب، واضرب دلت عن عدم الضرب فهذه دلالة وضعية مطابقية لأنها جمعت الأمر والنهى، والثانية: التزامية لأنه لتحقق المأمور به لا بد من ترك أضداد المأمور به فدللت التزاماً، وقبل ذكر المذاهب يجب أن نبين أن عبارة القوم قد اختلفت فى التعبير عنها كالآتى:

فمنهم من عبر عنها بقوله «الأمر بالشيء نهى عن ضده أو يستلزم النهى عن ضده» ومنهم من عبر «وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه»، والمؤذنة بين هاتين العبارتين تتطلب الفرق بين الضد والنقيض لورودهما فيهما وبيانه:

أن كل واجب كالقعود مثلاً المطلوب بقولنا: أقعد له منافيان أحدهما ضدًا والآخر يسمى نقيضاً، فالضد القيام - الحركة - والنقيض واحد وهو عدم القيام، فالضد منافي وجودى والنقيض منافي عدمى وكل منهما يباير الآخر (من الضد والنقيض لأن عدم القيام أعم من الخاص) لأن النقيض ينافى الواجب بذاته (فعدم القعود ينافى القعود بالذات والقيام ينافى القعود بواسطة عدم القعود، فالقيام يحقق عدم القعود فنافى أقعد بواسطة عدم القعود)، وهو عدم القعود إذ النقيضان: هما الأمران (الوجوديان) الذى أحدهما وجودياً والآخر عدمياً لا يجتمعان ولا يرتفعان (فكونهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فهما متنافيان بذاتهما).

كالقعود وعدمه فى مثالنا: بخلاف الضد كالقيام فإنه ينافيه بالعرض أى: باعتبار أنه يحقق المنافى بذاته وهو النقيض أى: يحقق عدم القعود لأن الضدان هما الأمران الوجوديان اللذان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالقعود والقيام فإنهما لا يجتمعان فى شخص واحد فى وقت واحد وقد يرتفعان ويأتى بدلتهما الاضطجاع مثلاً (فلتحقق النقيض لا بد من ترك أضداد المأمور به فتأمل إلا أن كل واحد من أضداد القعود يحقق النقيض لأنه فرد من أفرادها فلم يكن التنافى بين الواجب وضده ذاتياً بل لأن أحدهما يحقق نقيض الآخر الذى ينافيه بالذات ، هذا إذا كان =

= النقيض له أفراد هى أضداد الواجب يحققه كل واحد منها أما إذا لم يكن له إلا فرد واحد هو ضد الواجب لا يتحقق النقيض إلا به اعتبر ذلك الضد مساويًا للنقيض كالحركة والسكون (نقيض الحركة عدم الحركة ولا يوجد لعدم الحركة أفراد إلا السكون لأن الشيء لا يكون إلا ساكنًا أو متحركًا ولم يكن السكون نقيض لأن السكون وجودى والشيء ونقيضه يكون عدميًا فتأمل).

فإن السكون يساوى عدم الحركة لأن عدم الحركة لا يتحقق إلا بالسكون وأخذ مع ضده حكم النقيض فلا يجتمعان ولا يرتفعان إذ لا تجتمع حركة وسكون فى وقت واحد لشيء واحد لا يرتفعان كذلك بل لا بد أن يكون الشيء متصفاً بأحدهما ضرورة أن الشيء الواحد لا يخلو عن حركة أو سكون.

والناظر فى هاتين العبارتين يجد بينهما فروقًا ثلاثة:

أ - أن التعبير بقولهم وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لا يفيد إلا حكم النقيض فى الوجوب (أى فإن نذب الشيء يستلزم حرمة نقيضه فهذه العبارة قاصرة لا تشمل ما ذكر)، أما حكمه فى النذب فلا (فهى غير جامعة)، بخلاف التعبير بقولهم الأمر بالشيء نهى عن ضده أو يستلزم النهى عن ضده فإنه يفيد حكم الضد فيهما (الوجوب والنذب) لأن الأمر بالشيء بصفته عند عدم القرينة الصارفة، يدل على الوجوب ومعها يدل على النذب، والتعبير بالأمر يتناول الوجوب والنذب، والتعبير بالنهى يتناول التحريم والكراهة لأن النهى وهو طلب الكف عن الفعل إن كان جازمًا فهو للتحريم وإلا للكراهة وعلى هذا يكون الأمر بالشيء دالاً على التحريم للضد إن كان الأمر للوجوب ودالاً على كراهته إن كان الأمر للنذب فيكون التعبير بقولهم: الأمر بالشيء نهى عن ضده مفيداً لحكم الضد إيجاباً وتذباً.

ب - أن التعبير بقولهم «الأمر بالشيء... إلخ» فإنه يفيد أن محل النزاع فى هذه المسألة هو ضد المأمور به وليس نقيضه.

ج - أما قولهم «وجوب الشيء إلخ» فإنه يفيد أن نقيض الواجب محل نزاع بينهما وأن من العلماء من يقول: إن الأمر بالشيء ليس دالاً على النهى عن نقيضه وهو باطل لأن الإجماع منعقد على أن نقيض الواجب منهى عنه لأن إيجاب الشيء هو طلبه مع المنع من تركه والمنع من الترك هو النهى عن الترك، والترك هو النقيض فيكون النقيض منهياً عنه فالدال على الإيجاب وهو الأمر دال على النهى عن النقيض لأنه جزؤه ضرورة أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التضمن.

(أى: فالنقيض ليس محل نزاع بل الضد لأن الواجب ما يذم شرعاً تاركه إلخ، فالواجب طلب الشيء مع المنع من تركه فالمنع من الترك مدلول للوجوب فهو جزء من الوجوب لأن الوجوب دل عليه تضمناً، فالنقيض هو الترك، وإن كان الأمر كذلك تعين أن يكون الخلاف فى الضد فقط ووجب أن يكون التفسير عن ذلك النزاع بما يدل صراحة عن محله والذى يفيد ذلك قولهم «الأمر بالشيء... إلخ» لا الثانية فتأمل.

ورجحت الأولى بالرغم من أنها قاصرة بأن ما يستفاد من غير النص محمول على ما أفيد بالنص بالقياس:

= أ - دلت على محل النزاع.

ب - متناولة لحكم ضد الأمر إيجاباً وندباً.

ج - وما ورد عليه من أنها غير متناولة إلا الإيجاب من النص فيجاء:

بأن ما ورد من غير النص محمول على ما فهم من النص بالقياس فتأمل.

وبعد أن حددنا محل النزاع والعبارة المصرحة في الدلالة عليه نذكر المذاهب:

أ - ذهب أبو الحسن الأشعري والقاضى أبو بكر الباقلانى فى أول أقواله أن الأمر بالشىء المعين إيجاباً أو ندباً نهى عن ضده الوجودى تحريماً أو كراهة سواء أكان الضد واحداً كالتحرك بالنسبة للسكون المأمور به فى قوله: اسكن، أو أكثر كالقيام وغيره بالنسبة إلى القعود المطلوب للأمر بقوله: اقعد ومعنى كونه نهياً أن الطلب واحد ولكنه بالنسبة إلى السكون أمر فى المثال وبالنسبة للتحرك نهى كما يكون الشىء الواحد بالنسبة للآخر قريباً والثانى بعيداً (اسكن بالنسبة للسكون أمر، وبالنسبة لعدم السكون نهى فالجهة منفكة فلا تنافى).

ومثل الشىء المعين فى ذلك الواحد المبهم من أشياء معينة بالنظر إلى مفهومه وهو الأحد الدائر بينهما فإن الأمر به نهى عن ضده الذى هو ما عداها بخلافه بالنظر إلى فرده المعين فليس الأمر به نهى عن ضده منها (ضد المعين المأمور به منهى عنه وأما المطلوب الغير المعين نهى عن ضده فى غير أفراده فليس الأمر بالكسوة نهى عن ضده فى أفراده وهو الإطعام مثلاً، فاختيار واحد ليس نهى عن ضده منها بل من غيرها وأما المعين فالأمر به نهى عن ضده بلا خلاف).

ب - وذهب القاضى أبو بكر فى آخر أقواله والإمام والأمدى وعبد الجبار وأبو الحسين إلى أن الأمر بالشىء المعين مطلقاً يدل على النهى عن ضده استلزماً فالأمر بالسكون يستلزم النهى عن التحرك أى طلب الكف عنه.

ج - ذهب إمام الحرمين والغزالى إلى أن الأمر بشىء معين مطلقاً لا يدل على النهى عن ضده لامطابقة ولا التزاماً، استدلت أصحاب المذهب الأول:

بأن الشىء المأمور به لما توقف وجوده وتحققه فى الخارج على الإقلاع عن جميع أضداده الوجودية وأنه يستحيل وجوده مع التلبس بأى ضد منها لأنهما لا يجتمعان كان طلبه طلباً لترك جميع أضداده، فالطلب واحد ولكنه بالنسبة إلى أى ضد يكون نهياً تحريماً أو كراهة كما يكون الشىء الواحد قريب بالنسبة إلى شىء وبعيد بالنسبة إلى شىء آخر (لدفع توهم اجتماع الوجوب والتحريم ويقال بأن اعتبارهما مختلف).

فيكون الأمر بالشىء نهياً عن ضده وهو المطلوب، يجاب عن ذلك:

بأن ترك جميع الأضداد (لوجود المأمور به) شرط عقلى لتحقق الواجب ووجوده، والشرط غير المشروط ضرورة (إذا كان شرط الشىء فى نفسه فيكون باطلاً أى الشرط) فلا يكون طلب الواجب طلباً لشرطه لثبوت المغايرة بينهما وإنما يكون مستلزماً له حيث قالوا: وجوب الشىء يقتضى وجود ما لا يتم إلا به والشرط مما لا يتم الواجب إلا به فيكون وجوبه لازماً بوجوب مشروطه (فاقعد لا تدل على الشرط بالوضع بل بالالتزام، فالأمر بالشىء ليس نهى عن ضده بل يستلزم النهى عن ضده فتأمل).

= واستدل أصحاب المذهب الثانى:

بأن فعل المأمور به لما لم يتصور وجوده إلا بترك أضداده كان طلبه مستلزماً لطلب تركها لما سبق ذكره فى الإجابة عن دليل المذهب الأول فيكون تركها واجباً إن كان الأمر للإيجاب ومندوباً إن كان الأمر للندب وهو معنى كونها منهيًا عنها غير أن النهى عن أضداد الواجب يكون نهى تحريم وعن أضداد المندوب يكون نهى كراهة أو تنزيه، واستدل أصحاب المذهب الثالث بدليلين:

الأول: لو كان الأمر نهياً عن ضده أو متضمناً له لكان الأمر بذلك الشيء متصوراً للضد ومتعلقاً به لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه.
(فكيف يطلب الترك عن مجهول).

أما الملازمة: (الدليل اقترانى أو دليل استثنائى) فلأن الكف عن الضد هو مطلوب النهى، فيكون الضد محكوماً عليه بالحرمة أو بالكراهة، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، وأما الاستثنائية: فلأننا نقطع أن الأمر بالفعل قد يأمر به وهو غافل عن أضداده والكف عنها.

الثانى: لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو مستلزماً له لكان الأمر بالعبادة مخرجاً للمباح عن كونه مباحاً، وللواجبات الأخرى عن كونها واجبة لكن التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب (أى سترتب عليه قلب حقائق فيخرج المباح عن المباح، ويقلب الواجب والمباح إلى حرام وما أدى إلى باطل فهو باطل، كاقراء القرآن فينهى عن ضده من المباحات كالاكل والواجبات كالصلاة، فلم يكن نهياً أو مستلزماً للنهى عن ضده فيكون المباح والواجب حراماً وهو باطل، وما أدى إلى الباطل فهو باطل)، أما الملازمة: فلأنه مما لا شك فيه أن أداء العبادة المطلوب بالأمر يتوقف على ترك جميع المباحات والواجبات المضادة لها (ليخرج ما لا يضاها كالصيام مع الصلاة وقراءة القرآن فالعبادة إما:

أ - تتضاد مع بعضها.

ب - توجد مع بعضها.

فتكون هذه المباحات والواجبات منهيًا عنها ومحرمه إن كان النهى للتحريم أو مكروهه إن كان النهى للتنزيه ويلزم ذلك خروج المباح والواجب عن أصله من الإباحة والوجوب إلى الحرمة والكراهة، أما الاستثنائية فلما فيه من مخالفة الأصل والخروج بالشيء عن وصفه الشرعى الذى وضع فيه.

ويجب عن الدليل الأول بجوابين:

الأول: لا نسلم غفلة الأمر بالشيء حال أمره عن طلب ترك ما يمنع فعل المأمور به من جهة الجملة (الاستحضار التفصيلى مسلم ولكن الأمر غير مسلم) (الاستحضار الإجمالى أن يترك جميع الأضداد).

وإن كان غافلاً عن تفصيله وهذا هو المراد من قولنا: الأمر بالشيء يستلزم النهى عن ضده لأن الأمر لا يطلب الفعل المأمور به إلا إذا علم أن المأمور متلبس بضده لا به (أى لا بالمأمور به لئلا يكون تحصيل حاصل فالضد يكون فى العقل) وإلا لزم تحصيل حاصل وهو باطل وإذا =

= كان الحال كذلك لزم أن يكون الأمر متعلقاً بالضد وليس غافلاً عنه وعلاوة على ذلك فإننا لو أخذنا في اعتبارنا أن الأمر هو الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذره فى الأرض ولا فى السماء ما تصورنا غفلة الأمر عن ضد المأمور به لا جملة ولا تفصيلاً (هذه زيادة فى الرد).
 الثانى: أن هذا الدليل منقوض بوجوب المقدمة (الأمر بالشىء يكون أمر بالمقدمة قد يأمر به وليس فى ذهنه هذه المقدمة وأنتم قلتم بذلك). حيث قالوا: إن الخطاب الدال على إيجاب الشىء ويدل على إيجاب ما يتوقف عليه مع أن الأمر بالشىء قد يأمر به وهو غافل عما يتوقف عليه وحيث أن يكون قد حكم على المقدمة بالوجوب وهو غير متصور لها فما هو جوابكم هناك يكون جواباً لنا هنا (فهناك حكم على المقدمة بالوجوب، وهنا حكم على الضد بوجوب الترك).

وعن الدليل الثانى:

بأنه لا مانع (حرمناها وقت التلبس بالمأمور به والتحرير المؤقت جائز كالصلاة فى الأوقات المكروهة وصوم يوم الشك حرام مع أن الصيام واجب)، من خروج المباحات بل الواجبات المضادة للمأمور به عن كونها مباحة أو واجبة من حيث إنها مانعة بأنها فى هذه الحالة منهيًا عنها من جهة توقف وجود الواجب على تركها وهذا لا يستلزم كونها منهيًا عنها من حيث ذاتها حتى يلزم خروج الواجبات والمباحات من أصلها من الوجوب والإباحة إلى الحرمة والكراهة على الإطلاق إذ من المعلوم المقرر أن الصلاة وهى واجبة تكون حراماً فى الأرض المغصوبة فإنها فى ذاتها غير منهي عنها والنهى عنها من هذه الجهة لم يستلزم خروجها عن أصلها من وجوبها فى ذاتها وعدم النهى عنها.

واستدل أصحاب المذهب الرابع:

بأن الفعل الذى هو ضد المأمور به أمر ندب لا يخرج بفعله والتلبس به الذى يكون به ترك المندوب حال طلبه عن الجواز الذى هو أصله (أمر الندب نهى عن ضده نهى تنزيه فلم يخرج عن الجواز فليس داخلاً معنا ولكن أمر الإيجاب يقرب حقيقة الضد صل ركعتين قبل الظهر ضده الأكل فلا يخرج بفعل الأكل الخروج عن الجواز لأنه مخير فى فعله وعدم فعله أى المندوب).

إذ لزم على ترك المندوب (ترك المندوب جائز ففعل الضد أى التلبس به جائز لأن التلبس بالضد ترك للمندوب) (بخلاف الفصل الذى هو ضد المأمور به أمر إيجاب فإنه يخرج بفعله الذى به يكون ترك الواجب من الجواز الذى هو أصله إلى الحرمة وهو المطلوب).

ويجاب: بأننا لا نسلم بقاء ضد المندوب على أصله من الجواز حين يكون فعله محققاً لترك المندوب (فى تلك الحالة لأن الندب ما يثاب... إلخ، فترى فيه عدم ثواب حيث توقف عليه فعل ما يحقق الثواب، ففعل الضد يجلب عدم الثواب فالأمر بالشىء نهى عن ضده ولكن لما توقف على ترك الضد ما يحقق ثواب كان منهيًا عنه)، بل يكون حيثنذ مكروهاً لأن كل مفوت للمندوب يكون مكروهاً ولا شك أن الكراهة غير الجواز لأن الكراهة فيها ترجح جانب الطرفين لا استوائهما فيكون الفعل مكروهاً والنهى عنه مستفاد من الأمر بضده نهى كراهة =

في ذلك بوجوه فيها: أن القائل به لا يخلوا إما أن يقول: إن الأمر بالشئ نهى عن ضده من حيث اللفظ، ومن حيث المعنى، فإن قلت من حيث اللفظ فهذا مدفوع من حيث المشاهدة والمحسوس. وهذا لأننا سمعنا الأمر من قوله لغيره: افعَل، فكيف تسمع النهى من هذا اللفظ وهو ضده. فإن قلت: من حيث المعنى، فليس المعنى إلا أن الحكيم إذا أراد شيئاً فقد كره ضده، وإذا حسن شيئاً فقد قبح ضده، وهذا لا يوجب أن يكون الأمر بالشئ نهياً عن ضده، لأن الله تعالى قد أمرنا بالشئ من غير أن يكره ضده، كالتواضع فإنه تعالى أمر بها، ولم يكره ضدها، لأنه لو كره ضدها لم تكن التواضع نوافل، بل كانت واجبات: فمنها: أن الأمر بالشئ لو كان نهياً عن ضده وجب أن يكون العلم بالشئ جهلاً عن ضده، والقدرة على الشئ عجزاً عن ضده كما قلت: إن إرادة الشئ تكون كراهية لضده. فيؤدى ما قلت إلى أن يكون الشئ نصفه ضده لأن الكراهة ضد الإرادة. فلو كانت الإرادة كراهة لضده لكان الشئ نصفه ضده وهو باطل.

ومنها: أن الشئ إذا كان له ضدان مثل السواد فإن البياض والحمرة ضدان له فيجب إذا أراد السواد أن يكون كارهاً للحمرة والبياض والحمرة ضد البياض، كما أنها ضد السواد، فكان المحب إذا كره البياض لإرادته السواد أن يكون مريداً للحمرة، لأن كراهية البياض إرادة للحمرة، لأنها ضده، ثم إذا كان مريداً للحمرة وجب أن يكون كارهاً للسواد والبياض جميعاً، لأنهما ضدان له، فيجب على هذا أن يكون كل واحد من هذه الأضداد مراداً مكروهاً، وهذا باطل، وما أدى إليه يكون باطلاً.

وأما حجتنا: قلنا: إن الأمر بالشئ أمر بما لا وصول إليه إلا به ولا يتم إلا بفعله، مثل الأمر بالحج أمر بالسعى إلى مكان الحج قبله. والأمر بالاستقاء أمر بإدلاء الدلو في

= وتنزيه لأن الأمر كان للندب.

ومن هذا العرض يتبين أن المذهب القائل: إن الأمر بالشئ إيجاباً أو ندباً يستلزم النهى عن ضده تحريماً أو كراهة هو المذهب الراجح، انظر المحصول لفخر الدين الرازى (١/٢٩٣ - ٢٩٤) المستصطفى للغزالي (١/٨١)، المعتمد لأبي الحسين البصرى (١/٩٧)، نهاية السؤل للأسنوى (١/٢٢٢)، شرح المنار لابن مالك (ص ١٩٢ - ١٩٣)، القواعد لابن اللحام (ص ٢٤٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١/١٣١).

مما ذكره شيخى: الحسينى الشيخ فى محاضراته فى كلية الشريعة جامعة الأزهر - قسم الأصول - الدراسات العليا.

البيير ونزعه، والأمر بصعود السطح أمر بنصب السلم. وقد بينا هذا من قبل. وإذا كان الأمر بالشئ أمراً بما لا يتم المأمور إلا به، فنقول: إن فعل الشئ لا يحصل إلا بترك ضده، مثل الحركة لا تحصل إلا بتركها السكون، وكذلك السكون لا يحصل إلا بترك الحركة. فصار الأمر بالشئ نهياً عن ضده معنى هذا الطريق. ولهذا يكون الأمر بالإيمان نهياً عن الكفر، لأنه ضده، وكذلك الأمر باللبث في المكان نهى عن ضده وهو الخروج، والأمر بالقيام نهى عن القعود، وأشبه هذا كثير. وهذا هو المراد من قولنا: إن الأمر بالشئ يكون نهياً عن ضده، فإن أعجبهم عن استعمال لفظ النهى وهو الوفاق، وإن لم يعجبهم هذا اللفظ. وقالوا: إنما قلناه معنى تعينت المخالفة في نفس التسمية، ولا مبالاة بها بعد الموافقة في المعنى، وإن خالفوا في اللفظ والمعنى جميعاً كان خروجاً عن المعقول فيكون باطلاً.

والأولى أن نقول: إن المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر، وقضينا أنه على الفور، فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر، كما لا بد من فعل المأمور عقيب الأمر. وأما إن قلنا: إن الأمر على التراخي فلا تظهر المسألة هذا الظهور، فالأولى تصويرها في الجانب.

وأما الجواب عما ذكره: فأما الأول: فتعلقهم بالنوافل باطل، لأن النوافل عندنا غير مأمور بها، فإن عندنا ما ليس بواجب لا يكون مأموراً به، ولئن تناوله الأمر يكون على طريق المجاز، ثم نقول: الأمر الذي يفيد الوجوب يكون نهياً عن ضده. وأما الأمر الذي يفيد الاستحباب إنما يفيد النهى عن ضده بما يناسب الاستحباب. والاستحباب أن يكون فعل الشئ أولى من تركه، فالحكم في ضده أن يكون تركه أولى من فعله.

وأما كلامهم الثاني: ففي نهاية الضعف، لأنه يجوز أن يجتمع العلم بالشئ والعلم بضده، وكذلك القدرة على الشئ وضده. فأما فعل الشئ وفعل ضده لا يتصور اجتماعهما والأمر يقتضى الفعل، فهذا الوجه عمل في ضده بالنهى عنه.

وأما كلامهم الثالث الذي ذكره: فليس بشئ أيضاً، لأننا نجعل الأمر بالشئ نهياً عن ضده لا من حيث اللفظ، ولكن من حيث المعنى وهو أنه لا يتوصل إلى فعل الشئ إلا بترك ضده، وهذا المعنى فيما له ضد واحد، وفيما له أضداد واحد. فسواء كان له ضد واحد، وأضداد، فلا بد من ترك الكل حتى يفعل المأمور. وأما النهى عن الشئ هل يقتضى الأمر بضده، فإن كان الشئ له ضد واحد، مثل الحركة والسكون،

فكذلك نقول: إنه إذا نهاه عن السكون يكون الأمر بالحركة إذ ليس بينهما واسطة. فأما إذا كان له أصداد، فلا يكون النهى عن الشيء أمراً بها كلها، لأنه يتوصل إلى ترك الشيء من غير أن يفعل جميع أصداده، ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بعد أن يترك جميع أصداده فافتراقاً لهذا المعنى. ثم نقول: إن هذا الأمر بالشيء نهى عن ضده صيغة، حتى يصير فى النهى الثابت، معنى أن يكون أمراً بضده، فإن الذى ادعيناه إنما ادعيناه فى صيغة الأمر والنهى، ولم ندع ذلك فيما ثبت معنى، فسقط ما قالوه.

وادعى أبو زيد فى هذه المسألة قولاً ثالثاً، وقال: إن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضده على وجه الكراهة لا على وجه التحريم، وهذا ليس بشيء، لأن الأمر إذا كان بعد الوجوب فلا بد أن يقتضى الكف عن ضده على وجه التحريم حتى يستقيم حمله على الإيجاب.

وقد أجمع الفقهاء على أن الأمر يفيد الإيجاب، ومع هذا لا يكون لما قاله وجه. والله أعلم.

(مسألة): الفرض والواجب واحد عندنا.

وزعم أصحاب أبى حنيفة: أن الفرض ما ثبت وجوبه بدليل مقطوع به، والواجب ما ثبت وجوبه بدليل مظنون^(١). وقالوا: لأن الواجب ليس على مرتبة واحدة. ألا ترى: أن الثابت بدليل مقطوع لا يكون فى مرتبة ما ثبت بدليل مظنون، بل يكون فوقه فى الرتبة، وإذا كانا مختلفا فى الرتبة اختص كل واحد منهما باسم غير اسم صاحبه. قالوا: ولأن الفرض فى اللغة يدل على ما لا يدل عليه الوجوب، لأن الوجوب يدل على اللزوم، فإنه مأخوذ من السقوط على ما سبق ولا تأثير للساقط فى المحل، ولأن الفرض مأخوذ من الجز والشق، ومنه فرض القوس، وفرضة الوادى. فدل هذا الاسم على التأثير فى المحل. وإذا أثر فى المحل أفاد زيادة لا يفيدها اسم الوجوب.

ونحن نقول: إن حد الواجب والفرض واحد، لأن حدهما جميعاً: ما لا يسع تركه، أو ما لا يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه. وإذا اتفقنا فى المعنى اتفقنا فى الاسم. ولأنكم فرقتم بين الواجب والفرض بفرق ولا يدل عليه دليل. والدليل على

(١) انظر نهاية السؤل (٧٦/١)، جمع الجوامع (٨٨/١)، إحكام الأحكام (١٣٩/١)، شرح المنار لابن مالك (ص ١٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٥٥/١).

أنه لا دليل عليه. أنه لو قلت: [قلمكم قال]^(١) هذا الفرق، وقال: الواجب ما ثبت بدليل مقطوع به، والفرض ما ثبت بدليل مظنون، لم يكن عنه خلاص. وأما الذى تعلقوا به من قولهم: إن ما ثبت بهذا الدليل مخالف فى الرتبة ما ثبت بذلك الدليل. فوجه الجواب المعتمد عنه: أن الكلام فى الواجب العملى وهو الذى تتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم. وأما العلم ليس له تعرض أصلاً. والواجب عملاً تستوى مراتبه، سواء كان ثبوت الشيء بدليل قطعى يوجب العلم. أو بدليل اجتهادى يوجب الظن، والعقاب فى كل واحد عند تركه عملاً مثل العقاب فى صاحبه، وكذلك واحد لا يسع تركه صاحبه إذا استويا من هذا الوجه استغنى عن التفريق الذى ذكره.

وأما كلامهم الثانى: قلنا: إذا تراجعنا للغة، فلفظ الوجوب أدل على اللزوم من لفظ الفرض، لأن الفرض اسم مشترك يكون بمعنى الإنزال، مثل قوله تعالى: ﴿إِن الذى فرض عليك القرآن﴾ [القصص: ٨٥] أى: أنزل، ويكون بمعنى البيان، مثل قوله تعالى: ﴿سورة أنزلناها وفرضناها﴾ [النور: ١] ويكون بمعنى التقدير. يقال: فرض القاضى النفقة، أى: قدر. ويكون بمعنى الإيجاب كقوله تعالى: ﴿فمن فرض فيهن الحج﴾ [البقرة: ١٩٧] أى: أوجب، فالإلزام أحد معانى الفرض. وأما الوجوب له معنى واحد وهو السقوط. وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد، فكان هذا الاسم أخص فى الإلزام من لفظ الفرض، فلا أقل أن يستويا. وأما التأثير فى المحل، فلا معنى له، لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير فى المحل حساً بوجه ما، فلا معنى لاعتباره.

(مسألة): الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق.

وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يتناوله. والخلاف تظهر فائدته فى قوله تعالى: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ [الحج: ٢٩] فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة، ولا الطواف منكوساً. وعلى مذهبهم يتناوله. فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف، ذهبوا إلى أنه دخل فى الأمر حتى يتصل به الإجزاء الشرعى، وعندنا يدخل ولا جواز لمثل ذلك الطواف. واعلم أن هذا المثال على أصلهم يتصور. وأما عندنا: أن ذلك طواف مكروه، بل لا طواف أصلاً، لأنه قام الدليل عندنا أن الطهارة شرط فى

(١) هذا ما استطعنا إثباته والذى فى الأصل رسم هكذا (فلم لم قالب) ولعل الصحيح ما أثبتناه أو

الطواف. مثل كونها شرطاً فى الصلاة، وكذلك قام الدليل أن الطواف الشرعى هو الطواف على هيئة مخصوصة لا يوجد إذا طاف منكوساً. وأما هم زعموا أن الطواف حقيقة دوران حول البيت، وذلك موجود سواء طاف بطهارة أو بغير طهارة، وسواء طاف مستويًا أو منكوساً. قالوا: وأما وجود الكراهية الشرعية لا يدل على عدم دخول المفعول فى الأمر، بدليل الصلاة فى الأرض المغصوبة، والبيع وقت النداء. فإن الأول داخل فى الأمر. والثانى فى الإطلاق.

وأما حجة ما صرنا إليه. أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة، والندب والإباحة مجازاً، فما ليس بواجب ولا مندوب إليه ولا مباح لا يتصور أن يتناوله الأمر. وأما الصلاة فى الأرض المغصوبة، فتكلم فى هذه المسألة ابتداءً حتى يظهر الواجب فنقول: مذهبنا ومذهب أكثر أهل العلم: أن الصلاة فى الأرض المغصوبة جائزة^(١). وذهبت المعتزلة غير النظام إلى أنها لا تجزى^(٢)، وهو قول داود وأهل الظاهر، وقيل: إنه مذهب أحمد بن حنبل^(٣) رضى الله عنه.

واحتج من قال: أنها لا تجزى، بأن الصلاة طاعة بإجماع المسلمين، والصلاة فى الدار المغصوبة معصية، لأن الصلاة تشتمل على القيام والركوع والسجود والقعود. وهذه الأشياء تصرف فى الدار المغصوبة، وشغل لأماكنها وأهويتها، ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها، منزل منزلة وضع ساج فيها. وربما يعبرون عما قلنا فيقولون: الكون فى هذه البقعة محرم معصية، والأكوان التى تقع فى الصلاة لا بد أن تقع طاعة ونقول: الكون فى هذه البقعة محرم منهى عنه والأكوان التى تقع فى الصلاة لا بد أن تكون مأموراً بها، ويستحيل وقوع الشئ الواحد مأموراً به منهيًا عنه. وأيضاً فإنهم أجمعوا أن من شرائط الصلوات الخمس أن ينوى بها المصلى أداء الواجب، وما يدخل فيه أداء الواجب نحو أن ينوى كونها ظهراً، أو عصرًا. والصلاة فى الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك، لأنه لا يصح أن ينوى الإنسان أداء الواجب بما يعلم أنه ليس بواجب.

(١) ذكره الشيخ موفق الدين بن قدامة رواية ثانية عن أحمد وقال وهو قول أبى حنيفة ومالك والقول الثانى للشافعى، انظر المغنى (١/٧٢٢)، المجموع (٣/١٦٤).

(٢) انظر المجموع للنووى (٣/١٦٤).

(٣) ذكره الإمام موفق الدين بن قدامة رواية ثانية ونصرها، انظر المغنى لموفق الدين بن قدامة (١/٧٢٢).

قالوا: وعلى هذا نقول أيضاً: لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب. واختلفوا فيمن ستر عورته بثوب مملوك ثم لبس عليه ثوباً مغصوباً: فمنهم من أجازها، لأن [فى] (١) الثوب الثانى [زيادة] (٢) وفى الثوب الأول كفاية لستر العورة وهو مملوك. وقال آخرون: لا تجوز. لأن قيامه وقعوده وتصرفه فى كلا الثوبين. وزعموا أيضاً: أن المودع أو الغاصب إذا طولب برد الوديعة أو المغصوب فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت لم تجز صلاته. وإن كان الوقت ضيقاً، ويخشى إن تشاغل بالرد أن تفوته الصلاة لم تبطل صلاته إن لم يستضر صاحبها بالتأخير ضرراً شديداً، وتبطل إن استضر بالتأخير ضرراً شديداً. وقالوا: لمن صلى وهو يرى من يفرق أو يهلك، وهو يرجو أن يخلصه فسدت صلاته.

والوجه فى ذلك أجمع: أن صلاته فى جميع هذه المواضع قبيحة. قالوا: ولا يلزم إذا آمن فى الدار المغصوبة حيث يصير مؤمناً، لأن ذلك ليس بتصرف فيها، فيكون غضباً لها. فلم يلزم أن يكون قبيحاً غير طاعة. قالوا: وليس يلزم إذا صلى فى أرض إنسان غير أن يقصد غضبها ولا زرع فى الأرض، لأن العادة جارية أن مالك الأرض لا يكره أن يصلى المارة فى أرضه، وكذلك العادة جارية بأن من أذن لغيره فى الدخول فى داره أنه لا يكره أن يصلى فيها فتزل ذلك منزلة صريح الإذن.

قال أبو الحسين البصرى صاحب المعتمد مستدلاً فى هذه المسألة: إن صحة الصلاة فى الدار المغصوبة. إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التعبد، أو يراد بها أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد والأول باطل، لأن التعبد لا يتناول القبيح المكروه، والثانى يكفى فى نفيه أنه لم يدل دليل على أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد، وإذا لم يدل الدليل على ذلك لم يسقط به التعبد الواجب عليه (٣).

وأما حجتنا: [فقد] (٤) ذكر بعض أصحابنا: أن بعض ما يحتج به فى هذه المسألة إجماع الأمة، فإننا نعلم أن المكلفين الذين خوطبوا بالصلاة من شرق الأرض ومغربها ما كان يخلو عصر من الأعصار من فعل بعضهم الصلاة فى الأرض المغصوبة، ولو كان

(١) زيادة يستقيم بها المعنى.

(٢) زيادة ليست فى الأصل يستقيم بها المعنى.

(٣) انظر المعتمد (١/١٧٢).

(٤) زيادة ليست فى الأصل.

من أهل الاجتهاد من لا يجوز ذلك لم يجز فى مستقر العبادات أن لا يظهر خلافه مع كثرة وقوع ذلك، وعموم البلوى به. ولجرى بينهم تناظر وتشاجر فى ذلك، كيف وأهل القدوة الذين هم أهل القدوة فى الشريعة والأعلام فى معرفة الأحكام أطبقوا على القول بجواز ذلك، فلا يعتد بخلاف من خالف فى ذلك لأنه خالف محدث، ولم ينقل عن أحد من السلف ذلك. وعندى أن هذه الحجة ضعيفة، لأنهم يقولون بالإجماع. وقد بينا خلاف ذلك.

وقولهم: إنه لم ينقل عن أحد من السلف ذلك. قالوا: كما لم ينقل الفساد لم ينقل الجواز. ولعلمهم إن سئلوا عن ذلك أفتوا ببطان صلته. قالوا: والظاهر ذلك، لأن الدليل مضى فى هذه المسألة. فما كنا نظن بسلفنا الصالح أنهم يتركون مثل الذى قدمناه وأقمناه إلى ما دليل عليه، بل هو مجرد دعوى. ونستدل بوجه آخر يعتمد عليه فنقول: الصلاة غير منهى عنها، لأن النهى وإن ورد ولكنه يتصرف إلى فعل الغضب لا إلى فعل الصلاة.

ألا ترى: أن بعد الخروج عن الصلاة هو فاعل للغضب غير فاعل للصلاة. ألا ترى: أنه لو صلى فى مكان من الدار لا يخرج من أن يكون غاصباً لغير ذلك المكان من بقاع الدار.

قالوا: على هذا أن المعقول من الغضب هو الاستيلاء على مال الغير على وجه العدوان، وهو بالصلاة شاغل ملك غيره بالعدوان، فيصير بغير الصلاة غاصباً، فكيف لا يكون النهى منصرفاً إليها وصلاته عن الغضب.

الجواب: يقال لهم: هل يجوز بين أن يكون الإنسان فى فعل واحد مأموراً من وجه منهيًا من وجه، مطيعاً من وجه عاصياً من وجه. فإن قالوا: لا. قلنا: الدليل على جوازه المشروع والمعقول.

أما المشروع: فإن المريض الذى يستضر بالصوم فإذا صام، فإنه لم يختلف أحد أن صومه يقع، وهو مأمور بالصوم من وجه منهى من وجه. ولولا أنه مأمور به من وجه لم يتصور وقوعه موقع الصوم المعروف عليه وهو منهى عنه من وجه. وهو لتضمنه إضراراً بنفسه.

وأما المعقول: فإن السيد إذا قال لعبده: احمل هذه الخشبة إلى موضع كذا، واسلك بها طريق كذا، فحمل الخشبة وسلك طريقاً غير الطريق الذى قال، فإنه يكون مطيعاً من

وجه عاصياً من وجه .

ألا ترى: أنه يحسن أن يقول العبد: إن كنت عصيتك في سلوك هذا الطريق فقد أظعتك في حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا، ويقول لهم أيضاً: هل يجوز أن يشتمل الفعل الواحد على معنيين مختلفين في حكم الشارع. فإن قالوا: لا .

قلنا: الدليل على جواز ذلك أن من وقف على جبل مغصوب بعرفات، فقد اشتمل وقوفه على ما هو طاعة، وهو الوقوف بعرفة، وعلى ما هو معصية وهو استعمال جبل الغير، وكذلك إذا توضع بماء مغصوب، فإن حركاته في الوضوء اشتملت على شيئين مختلفين. / على استعمال ماء الغير، وهو معصية، وعلى فعل الوضوء وهو طاعة، وكذلك إذا ذبح بسكين مغصوب، فإن فعله اشتمل على استعمال سكين الغير وهو معصية. وعلى ذبح الشاة، وهو مباح جائز، وإذا نوى الإنسان الصوم ونام في نهاره، فإنه في حال نومه فاعل للصوم وفاعل للنوم. وهذه المسائل كلها مسلمة ولم ينقل عن المخالفين منع شيء منها. وأقواها مسألة صوم الشيخ والمريض اللذين يستصران بالصوم. ومسألة الوضوء بالماء المغصوب، والوقوف على جبل مغصوب. فإذا ثبت ما قلناه، فنقول: إذا صلى في أرض مغصوبة، فنقول: النهى في شغل أرض الغير والأمر بالصلاة، فهو مأمور بهذا الفعل من حيث إنه صلاة منهي عنه من حيث إنه شغل ملك الغير. والجواز من حيث إنه صلاة لا من حيث إنه شغل ملك الغير. وإن شئت عبرت عن هذا بالطاعة والمعصية. فقلت: إنه مطيع من حيث الصلاة عاص من حيث شغل ملك الغير، وهو مثل مسألة المريض إذا صام، والوضوء بالماء المغصوب، والوقوف على جبل مغصوب، وهو مأمور مطيع من حيث فعل الصوم، وفعل الوقوف وفعل الوضوء عاص منهي عنه من حيث الإضرار بنفسه واستعمال مال الغير وجبل الغير. وهو لأن شغل ملك الغير ينفصل عن الصلاة، والصلاة تنفصل عن شغل ملك الغير، فإذا انفصلا حساً فيجوز أن نجعل فعله فيهما كفعلين منفصلين، فيكون مطيعاً بأحدهما عاصياً بالآخر. والدليل عليه المسائل التي قلناها، والحرف في هذه المسألة أنا وجدنا فعلاً من حقه أن يكون طاعة وقد وقع قبيحاً ومعصية. ومع ذلك أجزاء عن الطاعة، وكان طريق جوازها ما ذكرنا. كذلك هاهنا. وأما فصل النية التي قالوا بها، فنحن إذا فصلنا الطاعة عن المعصية استقام فيه النية، وقد نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن القاضي أبي بكر الباقلاني كلاماً غير مفهوم في هذه المسألة. وهو أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة

لا بد أن تقع مأموراً بها، ولكن يسقط الأمر بالصلاة عندنا كما يسقط الأمر بأعذار نظراً من الجنون وغيره. وهذا هذيان، فأعرضنا عنه. والله أعلم.

(مسألة) إذا قال الصحابى: أمرنا بكذا، فإنه ينزل منزلة القول المقول فى الأمر^(١). وقال داود وأصحابه: لا ينزل منزلة ما لم يقل اللفظ^(٢). وقال: لأنه يجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكر لفظاً فى الندب، والراوى ظن منه معنى الوجوب فيقبل على ما ظن. ونحن نقول: قول الصحابى: أمرنا بكذا مثل قول الرسول ﷺ أمرتكم بكذا. ومثل قوله: أمركم الله بكذا. والذى قالوه باطل، لأن الأمر عندنا لا يكون أمراً إلا إذا أفاد الوجوب، فأما إذا أفاد الندب، فإنه لا يكون أمراً، فليس ما قالوه بشيء. والله أعلم.

(١) قال الأمدى: والظاهر مذهب الشافعى وذلك لأن من كان مقدماً على جماعة وهم بصدد امتثال أوامره ونواهيه فإذا قال الواحد منهم: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فالظاهر أنه يريد أمر ذلك المقدم ونهيه والصحابة بالنسبة إلى النبى ﷺ على هذا النحو فإذا قال الصحابى منهم: أمرنا أو نهينا كان الظاهر منه أمر النبى ﷺ ونهيه، انظر إحكام الأحكام (٢/١٣٨).

(٢) عزاه الأمدى إلى جماعة من الأصوليين والكرخى من أصحاب أبى حنيفة، واستدلوا بأن ذلك متردد بين كونه مضافاً إلى النبى ﷺ وبين كونه مضافاً إلى أمر الكتاب أو الأمة أو بعض الأئمة وبين أن يكون قد قال ذلك عن الاستنباط والقياس وأضافه إلى صاحب الشرع بناء على أن موجب القياس مأمور باتباعه من الشارع، انظر إحكام الأحكام (٢/١٣٧، ١٣٨).

(باب القول فى النواهى)

اعلم أن النهى يقارب الأمر فى أكثر ما ذكرناه. ونشير إلى ذلك على وجه الاختصار
ونبين ما يخالف الأمر فيه.

فأما حقيقة النهى^(١): فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه. وقيل: هو قول
القائل لغيره: لا تفعل على جهة الاستعلاء.

(فصل): وله صيغة تدل عليه فى اللغة.

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه: ليس له صيغة، وقد دللنا عليه وأبطلنا قوله
من قبل.

(فصل): وصيغة النهى مقتضية للتحريم^(٢).

وقال أبو الحسن ومن تبعه: لا يدل عليه ولا على غيره إلا بدليل.

والدليل على أنه يقتضى التحريم: أن قوله لغيره: لا تفعل يقتضى طلب ترك الفعل
لا محالة. مثلما أن قوله لغيره: افعل يقتضى طلب الفعل لا محالة، وطلب الفعل لا
محالة يقتضى الإيجاب كما ذكرنا فى مسألة الأمر، فطلب ترك الفعل لا محالة يقتضى
التحريم. وقد سبق وجه الدليل فى هذا. ويمكن أن يقال: إن النهى لما كان لطلب
الامتناع من الفعل، والفعل لا يمتنع وجوده بكل إلا بالتحريم، فكان مقتضياً للتحريم
أى: امتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع يكون بالتحريم، لأن السيد إذا قال

(١) عرفه الأسنوى بأنه هو القول الطالب للترك دلالة أولية، انظر نهاية السؤل (٢/٢٩٣).

(٢) هذا هو قول الجمهور واختاره البيضاوى.

والقول الثانى: حقيقة فى الكراهة مجاز فيما عداها.

القول الثالث: مشترك معنوى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو
طلب الترك.

القول الرابع: مشترك لفظى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة لكل منهما بوضع مستقل.

القول الخامس: التوقف وعدم الجزم برأى معين.

انظر إحكام الأحكام (٢/٢٧٥، ٢٧٦)، المحصول (١/٣٣٨)، نهاية السؤل (٢/٢٩٣)،

المستصطفى (٢/٤١٨)، القواعد لابن اللحام (٢٥١)، أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير

(١٨٢، ١٨١/٢).

لغلامه: لا تفعل كذا ففعل استحق الدم والتويخ، ولولا أنه اقتضى التحريم، لم يستحق الدم والتويخ.

(فصل): والنهي يقتضى الترك على الدوام، وعلى الفور^(١) بخلاف الأمر يقتضى فعل المأمور مرة واحدة ولا يقتضى الفور إلا بدليل.

وذكرنا الفرق من قبل. بيينة: أن من قال لغلامه: افعل كذا ففعل مرة واحدة يعد ممثلاً آتياً للمأمور، وإذا قال: لا تفعل كذا لا يعد منتهياً إلا بعد الانتهاء على الدوام، وهذا ظاهر للمتأمل.

(فصل): قد ذكرنا أن الأمر بالشىء نهى عن ضده. فأما النهى عن الشىء هل يكون أمراً بضده^(٢)، فإن كان له ضد واحد فهو أمر بذلك الضد، كالصوم فى العيدين، وإن كان له أضداد كثيرة فهو أمر بضد واحد من أضداده، لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهى عنه إلا به. فأما إثبات الأمر بسائر الأضداد فلا معنى له، وقد سبق هذا.

(فصل): إذا نهى الشارع عن أحد الشيتين كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما.

ويجوز له فعل واحد منهما أيهما شاء^(٣). وعند المعتزلة يكون منهيًا عنهما^(٤)، فلا يجوز له فعل واحد منهما. وزعموا أن النهى لا يرد إلا عن قبيح. فإذا نهى عنهما ثبت قبحهما، فيكونان جميعاً منهيين، وإن ورد بلفظ التخيير اللهم إلا أن تدل الدلالة على أن أحدهما إنما كان منهيًا عنه إذا كان الآخر موجوداً وذلك الآخر منهي عنه إذا كان هذا موجوداً، فيكون للتخيير هاهنا فائدتان. يقال: لا تأكل ولا تشرب، وتدل الدلالة أنه إنما نهى عن الأكل بعد وجود الشرب، وكذا إنما نهى عن الشرب بعد وجود الأكل. فيكونان منهيين على طريق التخيير على هذا الوجه. هذا مذهبه فى هذا. وأما عندنا، فالأمر على ما ذكرناه. والدليل على أن الأمر أمر بالفعل، والنهى أمر بالترك. ثم الأمر

(١) انظر نهاية السؤل (٢٩٤/٢) إحكام الأحكام (٢٨٤/٢، ٢٨٥) المحصول (٣٣٨/١)، فواتح الرحموت مسلم الثبوت (٤٠٦/١) القواعد لابن اللحام (٢٥٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٨٥/٢).

(٢) انظر نهاية السؤل (٣١٠/٢، ٣١١)، انظر المحصول (٣٥٠/١) انظر روضة الناظر (٤٧) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٩٢/٢).

(٣) انظر المحصول (٣٥٢/١)، نهاية السؤل (٣١١-٣١٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٩٣/٢).

(٤) انظر المعتمد (١٧٠/١)

بالفعل في أحد شيئين لا يقتضى وجوبهما. كذا الأمر بالترك في أحد شيئين، لا يقتضى وجوب تركهما، وقد سبق هذا أيضاً.

(مسألة): النهى يدل على فساد المنهى عنه.

وهو الظاهر من مذهب الشافعى، وعليه أكثر الأصحاب، إلا أنهم اختلفوا: فمنهم من قال: يقتضى الفساد من جهة الوضع فى اللغة. ومنهم من قال: يقتضى الفساد من جهة الشرع، ويمكن أن يقال: يقتضى الفساد من حيث المعنى لا من حيث اللغة، وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضاً جماعة من أصحاب أبى حنيفة. ومن أصحابنا من قال: إن النهى لا يدل على فساد المنهى عنه وحكى عن الشافعى رحمه الله ما يدل عليه، وهذا اختيار أبى بكر القفال الشاشى، وهو قول الكرخى ومن معه من أصحاب أبى حنيفة، وهو أيضاً قول أكثر المتكلمين ومنهم أبو على وأبو هاشم وأبو عبد الله البصرى^(١) الملقب

(١) قال الشيخ الحسينى الشيخ: مطلق النهى عن الشيء سواء كان ذلك الشيء عبادة أو غيرها (كالنكاح) (مطلق النهى يشمل نهى تحريم ونهى تنزيه) لا يخلو عن حالة من اثنتين: الأولى: أن يكون النهى لأمر خارج عن المنهى عنه غير لازم له، كالنهى عن الوضوء بماء مغصوب فإن إتلاف الماء المغصوب قد يحصل بغير الوضوء، كالإراقة مثلاً، وأن الوضوء قد يحصل بماء غير مغصوب، ومثله الصلاة فى المكان المغصوب أو المكروه، وكالنهى عن البيع وقت النداء للجمعة، فإن النهى عنه لو صف خارج مجاور يمكن انفكاكه عن البيع، لأن البيع قد يوجد بدون الإخلال بالشيء بأن (الباء ببيان) يتبايعا فى الطريق ذاهبين للصلاة، وإلاخلال بالشيء قد يوجد بدون البيع بأن تكن فى الطريق بغير بيع.

والنهى فى هذه الحالة لا يؤثر شيئاً فى المنهى عنه فلا يفيد فساده ولا بطلانه إذا خالف المكلف وفعل المنهى عنه عند الأكثرين لأن المنهى عنه فى الحقيقة الأمر الخارج فالصلاة لم يتعلق بها نهى وكذا الوضوء، وإنما تعلق بالنصب ولا ملازمة بين غضب وصلاة ولا وضوء، حتى يكون النهى عن الغضب نهياً عن الصلاة والوضوء والنهى عن البيع وقت النداء فى الواقع ليس راجعاً لذات البيع، وإنما هو نهى عن تفويت الجمعة، ولا ملازمة بين التفويت فى الجمعة والبيع.

وذهب الإمام أحمد إلى أن النهى فى هذه الحالة يدل على الفساد، لأن ذلك مقتضاه فلا يعدل عنه (مطلق النهى يدل على الفساد)

ورد: بأن الأمر مراجعة من طلقت فى حيضها دليل على صحته وعدم فساده، فلو كان دالاً على الفساد لما أمر النبى ﷺ المطلق فى الحيض بالمراجعة، لأن الأمر به لا يكون إلا بعد وقوع الطلاق.

الثانية:

أ - أن يكون النهى راجعاً إلى ذات المنهى عنه أو لأمر خارج عنه لازم له أو داخلاً فيه، عبادة =

= أو معاملة والمراد بذات العبادة والمعاملة ما يشمل جزءها وشرط صحتها فالنهي عن الصلاة بدون قراءة أو ركوع نهى عن ذات العبادة، ونهى الحائض عن الصلاة وقت الحيض راجع إلى ذات العبادة، والنهى عن بيع الحصاة وهو جعل الإصابة بالحصاة بيعاً قائماً مقام الصيغة، وهو أحد التأويلين فى الحديث راجعاً إلى ذات العقد (فلا إيجاب ولا قبول فيه) (يعمل رجوعه لذات العقد) لفقدان صيغته، والنهى عن بيع الملاقيح وهو ما فى بطون الأمهات من الأجنة راجع إلى نفس المبيع الذى هو ركن من أركان البيع، وعلته النهى عدم تيقن وجود المبيع (وشرط المبيع العلم به عيئاً وقدرًا وصفة).

ب - وأما النهى لأمر خارج لازم للعبادة أو المعاملة فكالنهي عن الصلاة فى الأوقات المكروهة (لا توجد صلاة مكروهة إلا فى الوقت المكروه ولا يوجد الوقت المكروه إلا بالصلاة فى هذا الوقت فالجهة مرتبطة من كل محل) كلما (تعبير عن التلازم) وجدت الصلاة فى الأوقات المكروهة (أى الأوقات الموصوفة بالكراهة لا الوقت فقط) وكلما وجدت الأوقات المكروهة وجدت الصلاة المكروهة (أى لتكون الصلاة مكروهة فيه لأبد من التلازم وهذا دليل يتضمن دعوى التلازم) لأن الأوقات المكروهة لا شئ كذلك إلا بالصلاة فيها والانشغال) إذ معنى كون الوقت مكروهًا أن الصلاة فيه مكروهة (لا الوقت مكروه فتأمل) وكالنهي عن الربا مثل النهى عن بيع درهم بدرهمين (الربا لا يوجد إلا بالزيادة ولا يكون ربا ومنهى عنه إلا بالزيادة) لاشتمال هذا العقد على الزيادة اللازمة بالعقد عليها لأن الزيادة أمر خارج عن ذات العقد (أى الصيغة لأنه داخل فى المعقود عليه)، إذ المعقود عليه من حيث ذاته قابل للبيع (للدهرم والدرهمين) (فالنهي للزيادة) وكونه زائدًا أو ناقصًا وصف خارج لازم لعقد بالفضل، والنهى فى هذه الحالة اختلف العلماء فى دلالة على الفساد وعدمها على مذاهب كالآتى:

أ - قال بعض العلماء: إن النهى لا يدل على الفساد مطلقًا عبادة أو معاملة.
ب - وقال بعض آخرو: إنه يدل على الفساد مطلقًا عبادة أو معاملة وهؤلاء اختلفوا فى جهة الدلالة:

١ - فقيل: يدل لغة. ٢ - وقيل: يدل شرعًا.

ج - وقال أبو الحسين البصرى: إنه يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات.

د - وذهب الحنفية إلى أنه لا يدل على الفساد بل على الصحة مطلقًا سواء كان عن الفعل لعينه أو لصفته خلأً (مفعول مطلق لمحذوف) لأبى حنيفة فى القسم الأول حيث يرى أن المنهى عنه لعينه غير مشروع الأصل فيه أن ينهى لا أن ينهى عنه فالنهي عنه مجاز عن نفيه (النهي لذات الشئ عند أبى حنيفة فى الواقع نفي لأنه ينهى أن يوجد ذلك البيع فهو حقيقة فى النهى مجاز فى النفي، فهو إنشائي لفظًا «خبرى معنى» كلا تبيعوا الكلب والخنزير إنشائية لفظًا «خبرية معنى» فهو إنشاء مستعمل فى الإخبار (ما دام المنهى عنه لعينه غير مشروع لا ينهى عنه بل ينهى).

الأدلة:

استدل الأولون: وهم المستدلون على عدم فساد المنهى عنه لغة وشرعًا، بما أتى: وإن كان لا =

= يلزمه إقامة دليل على دعواهم لأنهم نافون، والثانى لا يلزم بإقامة الدليل فإن أقامه كان متبرعاً بخلاف المثبت فإنه يلزمه الدليل لإثبات دعواه، فالثانى لم يدع فلم يطالب بدليل).
لو دل النهى على الفساد لكان ناقضاً بالتصريح بالمنهى عنه لكن الثانى متف فانتفى الأول وهو الدلالة على الفساد. وثبت نقيضه وهو عدم الدلالة وهو المطلوب (أتى بدعوى الخصم ورتب عليها وأبطل المرتب فتبطل دعوى الخصم وتثبت دعواه وهذا دليل الخلف) قوله (لكان ناقضاً... إلخ) رأى لو دل على الفساد لتناقض مع لا تكتب وإن كتبت صح، (ما دام لم يدل على الفساد يثبت أنه ممكن أن:

أ - يدل على الصحة ب - لا دلالة له، أى مجرد الكف عن الفعل ولذلك قال: عدم الدلالة ولم يقل: (الصحة):

أما الملازمة فظاهرة (فإن أقام عليها الدليل فهو متبرع ما دامت ظاهرة) لأن الدلالة على الفساد تناقض التصريح بالصحة من غير شك ولا مرأى. (قوله: من غير شك... إلخ) وجه كونها ظاهرة فكأنه قال فاسد صحيح وهو تناقض).

وأما الاستثنائية: فلأنه يصح لغة وشرعاً أن يقول: نهيتك عن الربا لعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك (فصح مع النهى التصريح بالصحة).

ويجاء: بمنع الملازمة (الجملة الشرطية) لأن قيام الدليل الظاهر وهو النهى على معنى وهو الدلالة على الفساد لا يمنع التصريح بخلافه بل التصريح يكون قرينة صارقة عن الحمل على الظاهر الذى يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرينة (التصريح بالصحة مع النهى قرينة صارقة للنهى من الفساد إلى غيره فلا تناقض) (أى من الدلالة على الفساد إلى غيره) (لولا القرينة لوجب حمل دلالة على الفساد).

واستدل قسم من أصحاب المذهب الثانى وهو القائل على دلالة على الفساد شرعاً، أما أنه لا يدل على الفساد لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه أى عدم ترتب ثمرته وآثاره عليه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة قطعاً، إذ لو دل عليه لغة لكان فى قول القائل: لا تبع هذا ولو فعلت لعاقبتك (ولكن يترتب على الفعل أحكامه) تناقض وليس بتناقض اتفاقاً (فى اللغة) وأما أنه يدل على الفساد شرعاً فلما يأتى:

أولاً: لو لم تكن العبادة المنهى عنها فاسدة لكانت مأموراً بها (يقابل الفساد الصحة) (واجتماع النقيضين باطل) لأن الصحيح ما وافق الأمر لكنها وقت النهى ليست مأموراً بها وإلا لزم أن تكون مأمورة الفعل بالأمر ومطلوبة النهى بالترك وهو جمع بين الضدين (وقت النهى تكون مأموراً بها للصحة ومنهى عنها للفساد وهو باطل).

ثانياً: إن علماء الأمصار فى جميع الأزمنة تمسكوا فى استدلالهم على فساد الربا بمجرد النهى عنه من غير تكبير عليهم من أحد فكان ذلك إجماعاً، وإذا ثبت دليل الفساد فى النهى عن الربا وهو لأمر خارج لازم للعقد ثبت فى غيره مما كان فيه النهى لذات العقد أو لأمر داخل فيه من باب أولى.

ثالثاً: لو لم يفسد الفعل المنهى عنه لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته يدل عليها =

[بمصلحة المتكلمين]^(١) [واختلف هؤلاء]^(٢) فيما بينهم: فقال بعضهم: إن كان فى فعل المنهى إخلال بشرط فى صحته إن كان عبادة أو فى نفوذه إن كان عقداً وجب القضاء بفساده، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه لم يجب القضاء بفساده.

وقال بعضهم: إن كان النهى يختص بالفعل المنهى عنه كالصلاة فى المكان النجس اقتضى الفساد، وإن لم يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة لم يقتض الفساد.

وقال بعضهم: إن كان النهى عن الشيء المعنى فى عينه أوجب الفساد، وإن كان المعنى فى غيره لا يوجب الفساد. وأما المعروف عن طريقة أبى زيد فى هذه المسألة. قالوا: النهى المطلق نوعان: نهى عن الأفعال الحسية، مثل الزنا والقتل وشرب الخمر، ونهى عن التصرفات الشرعية، مثل الصوم والصلاة والبيع. والنهى عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة فى نفسها لمعنى فى أعيانها إلا أن يقوم دليل على ذلك. وأما النهى المطلق من التصرفات الشرعية فيقتضى قبحاً لمعنى فى غير النهى عنه. لكن متصلاً

= الصحة (للمنهى عنه) (يترتب أمران:

أ - النهى إن لم يدل على الفساد يكون لحكمة.

ب - وما دام لم يدل على الفساد يكون صحيحاً وحكمة الصحة غير حكمة النهى).

واللازم باطل لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا (حكمة من الصحة وحكمة من النهى) وتساقتا وكان فعله كلا فعل (فانقلب إلى كونه مباحاً) فامتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وإن كانت حكمة النهى مرجوحة فأولى (أى بعدم النهى) لفوات الزائل من مصلحة الصحة وهى مصلحة خالصة، وإن كانت راجحة امتنعت الصحة لخلوها عن المصلحة أيضاً بل لفوات الرجحان من مصلحة النهى، وأنها مصلحة خالصة فيدل على الفساد هنا (إن تساوت الحكمتان تساقتا ولم يدل على الفساد لأنه امتنع النهى لخلوه عن الحكمة لمعارضتها لحكمة الصحة فلم يصح النهى لخلوه عن الحكمة) (وهى أى الصحة مصلحة خالصة لم يتعارض مع حكمة النهى عند رجحان الصحة، والفساد مصلحة خالصة أى لم يتعارض مع حكمة الصحة (عند رجحان الفساد).

انظر نهاية السؤل (٢/٢٩٥)، انظر المحصول (١/٣٤٩)، انظر إحكام الأحكام (٢/٢٧٥)، انظر المعتمد (١/١٧٠)، انظر القواعد لابن اللحام (٢٥٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٨٥) وما أملاه الشيخ الحسينى الشيخ فى محاضراته فى كلية الشريعة جامعة الأزهر قسم الدراسات العليا.

(١) غير مقروءة فى الأصل، فلعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) زيادة يقتضيهما السياق ليست فى الأصل.

بالمنهى عنه - فيتبقى صفة المشروعية عن المنهى من وجه مع تصوره في نفسه وبقاء حقيقته، وربما يعبرون عن هذا فيقولون: يخرج عن المشروعية بوصفه، ويبقى مشروعاً بأصله. وبيان هذا قد ذكره في مسائل الخلاف.

وأما حجة من يقولون: إن النهى لا يقتضى فساد المنهى عنه: قالوا: الحال لا يخلوا إما أن يكون النهى مقتضياً فساد المنهى عنه، من حيث لفظ النهى ووضعه لغة، ومن حيث الشرع، أو من حيث النظر إلى معناه:

فأما الأول: فباطل، لأن النهى طلب ترك الفعل، والأمر طلب الفعل لغة، وهذا لا يدل على فساد ولا على صحة، لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما.

وأما الثانى: فهو باطل أيضاً، لأن الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل، ولا نقل عن السماع فى فساد المنهى عنه بالنهى شرعاً، ولو كان لعثرنا عليه بالبحث، وقد بحثنا فلم نجد. يدل عليه: أنا رأينا مناهى وردت فى الشرع ولم تقتض فساد المنهى عنه، والدليل عليه الصلاة فى الأرض المغصوبة فإنها منهى عنها وليست بفاصلة، وكذلك البيع وقت النداء، وكذلك الطلاق فى حال الحيض منهى عنه ومع ذلك هو واقع محكوم بصحته ووقوعه، وكذلك البيع فى آخر وقت الصلاة منهى عنه وهو جائز، وكذلك الإحرام محكوم بالنهى عنه وهو منعقد. وقد قال بعض من نصر هذا القول: إنه لا بد من معرفة معنى الفاسد والصحيح، فإن فى معرفة معناه زوال معظم الشغل فى المسألة.

قالوا: ومعنى الفاسد أنه لا يقع موقع الصحيح فى الحكم بحال حتى استعمل فى الصلاة والصيام أفاد أن القضاء واجب وإذا استعمل فى العقود أفاد أن التمليك لا يقع بها. وإذا استعمل فى الإيقاعات من الطلاق والعتاق أفاد أن لا عضل، وإذا استعمل فى الشهادة أفاد أن الحاكم لا يحكم بها. وأما معنى الجواز فعلى الضد من هذا، فيفيد استعماله فى الصلاة والصيام سقوط القضاء، وفى العقود وقوع الملك، وفى الإيقاعات حصولها، وفى الشهادة يفيد أن القاضى بها إذا عرفنا معنى الفساد والجواز ليس فى المنهى دليل على أنه إذا فعل المنهى لا يقع موقع الصحيح فى الحكم، لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل، ومن حيث المعنى يدل على كراهة الناهى لفعل المنهى عنه، أو يدل على القبح، لأن الناهى إذا كان حكيماً فلا بد أن يكون المنهى قبيحاً، وإلا

لم يحسن النهى بقبح المنهى، وكرهه الناهى له لا يدل على فساد من حيث الحكم بدليل المسائل التى قدمنا.

ويدل عليه: أن الذبح بالسكين المغصوب منهى عنه، وكذلك التوضؤ بالماء المغصوب، وقد وقعا مواقع الصحيح، فثبت أن النهى لا يدل على الفساد لا من حيث الصيغة، ولا من حيث الشرع ولا من حيث المعنى.

قالوا: ولأن النهى إذا أفاد الفساد كان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهياً عنه على التحقيق، لأن اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له يكون مجازاً، ولا يكون حقيقة.

وقد قال بعضهم: إن لفظ النهى لغوى والفساد معنى شرعى، ولا يجوز أن يكون اللفظ اللغوى موضوعاً له، لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا، ولم يعرفوا شرعاً ما يدل أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهى. قال: ولا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح، لأن قبح الشيء لا ينافى ثبوت الحكم لا محالة، لأن الحكم قد نهى عن الشيء لنوع مفسدة معلق به، وإن وقع موقع الصحيح فى الحكم، وذلك أن يتشاغل به عن واجب، مثل البيع مع تعيين السعى إلى الجمعة، أو مع تعيين التحريم عليه، أو تعيين إنقاذ غريق أو حريق. وإذا أكن هذا لم يأمن أن يكون النهى عن البيع أو الطلاق وغيرهما كان لغرض، سوى أن أحكامها لا تثبت. وإذا جاز ذلك لم يقتض صحة الفساد. وأما أبو زيد فالذى يحضرنى من كلامه فى هذه المسألة: هو أن النهى لا يصح عن غير المتكون، لأن النهى يرد والمراد به انعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم، فلا بد من أن يكون المنهى عنه ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه. فثبت أن النهى لا يتصور إلا عن متكون من العبد. قالوا: ولهذا لا يصح أن يقال للأعمى لا تبصر وللأدمى لا تنظر، لأنه لا يكون منه. ويجوز أن يقال للبصير لا تبصر كذا، وكذلك للسميع لا تسمع كذا، لأنه يتكون منه، وربما يعبرون عما قلنا فيقولون: إن النهى لطلب الامتناع من المنهى عنه فلا بد من تصور المنهى عنه حتى يتحقق النهى عنه، فعلى هذا المنهى عنه الصوم فى يومى العيد وأيام التشريق، والبيع أيضاً هو المنهى عنه مع الشرط الفاسد، وكذلك الصلاة عند غروب الشمس، والصوم اسم لفعل مخصوص، وكذلك الصلاة والبيع اسم لقول مخصوص، وهو الذى جعل سبباً للملك شرعاً، فوجب تصور الصوم والصلاة والبيع بعد النهى

ليتحقق النهى عنه شرعاً. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه تصور صورة الإمساك وصورة أفعال الصلاة وصورة الإيجاب والقبول، لأن الصوم إنما صار صوماً بصورته ومعناه، وكذلك الصلاة، وكذلك البيع. والمعنى فى الصلاة والصوم كونه صلاة وصوماً فى حكم الله تعالى، والمعنى فى البيع كونه مفيداً للملك، فإذا لم يوجد هذا المعنى فى هذه الأشياء لم توجد هذه الأشياء أصلاً. وقد بينا أنه لا بد من تصور النهى عنه ليصبح النهى.

والحرف: أن الذى يحقق موجوداً ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع. قالوا: والفسخ ينزل من النهى فى طرف مناقض له، لأن النهى إعدام الشيء بفعل العبد. فأما الفسخ فهو إعدام الشيء مشروعاً لينعدم فعل العبد لانعدامه مشروعاً، والنهى لا لانعدام المشروعية، بل لينعدم الشيء بفعل العبد مع بقاء المشروعية.

قالوا: أما كون المنهى عنه محظوراً، فلا ينافى المشروعية، لأنه يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه، محظوراً من وجه، فصار المفعول مشتملاً على حظرية ومشروعية، وإنما أثبتنا المشروعية مع الحظر لأجل الضرورة على ما سبق. فإن قلت: إن نص الشارع على هذا لا يجوز مثل أن نقول: حظرت عليك هذا الشيء وشرعته لك، فلا يجوز. وعلى أنه يجوز، إن ثبت بطريق ما لا يثبت بطريق التنصيص، وهذا كالأمر بالشيء نهى عن ضده، وكذلك النهى عن الشيء أمر بضده، إذا كان له ضد واحد، فصار الشرع من مقتضيات النهى ضرورة، والحظر من مقتضيات الأمر ضرورة، وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص. وعلى أن الشيء الواحد يجوز أن يكون مشروعاً من وجه محظوراً من وجه بدليل المسائل التى قلناها، وكذلك وطء الأب جارية ابنه، ووطء أحد الشريكين الجارية المشتركة.

وقال بعضهم: القبح صفة قائمة بالمنهى، فكان تابعاً، فلا يجوز إثباته على وجه يبطل به ما أوجبه واقتضاه.

وبيان هذا: أن النهى أوجب القبح، فإذا أثبتناه على وجه يفسد به المنهى عنه، وفى فساد المنهى عنه فساد النهى على ما سبق.

كما أثبتناه على وجه يبطل به ما اقتضاه وأوجبه، فعملنا بالأصل وهو النهى على ما يتصور معه المنهى، وعملنا بالمقتضى وهو الفسخ بقدر الإمكان، وهو أن نجعل المنهى عنه غير مشروع بوصفه، لأن القبح وصف يبطل المشروعية من حيث الوصف، فأبقينا

المشروعية فى أصله لثلاث نطل أصل النهى . فهذا غاية الإمكان فى إظهار العمل بالدليلين .

فإن قلتم: كيف يحتمل المشروع وصف الصلاة؟

قلنا: قد يحتمل بدليل المسائل التى قدمناها، ولأن العبرة بالدليل لا بالاستبعاد. وخرجوا على هذا الأصل مسائل مثل مسألة البيع الفاسد، ومسألة صوم يومى العيد، وأيام التشريق، وكذلك الصلاة فى الأوقات المنهى عنها، وقد ذكرنا وجه كلامهم فى ذلك فى مسائل الفروع ولا معنى لذكرها هنا.

وأما حجتنا فى المسألة قوله ﷺ: «من أدخل فى ديننا ما ليس فيه فهو رد»^(١) روته عائشة رضى الله عنها وغيرها، والخبر فى الصحيحين. والمنهى عنه ليس بداخل فى الدين فىكون مردوداً باطلاً. وسؤالهم على هذا هو أن معنى قوله ﷺ «فهو رد» أى: غير مقبول ولا يثاب عليه.

والجواب: أن الظاهر من قوله: رد هو بمعنى الإبطال والإعدام، كما يقال: رد فلان على فلان ماله، أى: أعدم يده وقوته أو ثبت يد المردود عليه وأوجده وإذا كان الظاهر هذا لم يجز أن يحمل عليه إلا بدليل ولأنا أجمعنا على أن النهى يقتضى حرمة المنهى عنه وحظره. ولهذا المعنى إذا ارتكبه يآثم وإذا صار محظوراً لا يبقى مشروعاً، لأن المشروع هو المطلق فعلة فى الشرع. وهذا أدنى درجات المشروعية. والمحظور هو الممنوع عنه فى الشرع، فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظوراً ومشروعاً. بينة: أن الله تعالى قد نص على التحريم فى الربا بقوله تعالى: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥] والمحرم ما يجب الامتناع عنه، وإذا وجب الامتناع عنه لم يجز أن يكون مشروعاً، لما بينا: أن أقل درجات المشروع هو الندب أو الإباحة، إذا لم يكن عقد الربا مشروعاً، لم يثبت الملك المشروع، لأن الملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد المشروع. وتحقيق ما ذكرنا: فإن البياعات والأنكحة وسائر العقود ما عرفناها إلا بالشرع، فإنه لولا الشرع لم يعرف شيء من هذه العقود وقد شرع الله تعالى هذه العقود على شرط مخصوص فى محل مخصوص من فاعل مخصوص فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً، وهذا لأن الأصل لما كان هو عدم المشروعية، فإذا شرع عقداً على وجه فما كان على

(١) أخرجه البخارى فى الصلح (٣٥٥/٥) - الحديث (٢٦٩٧) - ومسلم فى الأتضية (٣/١٣٤٣) -

الحديث (١٧١٨/١٧).

غير ذلك الوجه بقى على العدم، وإذا بقى على العدم لا يصلح لثبوت حكم شرعى .
 فإذا قالوا: إن قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥] يتناول كل ما
 يسمى بيعاً، فيجب أن لا يوجد بيع ما إلا وهو داخل تحت الآية . فإذا وردت السنة
 بزيادة شرط أو تسمية محل، فلا يخرج العقد من كونه بيعاً لظاهر الآية . فإذا كان بيعاً
 دخل تحت المشروعية .

قالوا: وعلى أن صحة البيع تعرف بالفعل، ولو لم يرد شرع بالبيع، لكننا نعرف
 بالعقل أن من كان له ملك فى شيء، فجعله لغيره، يصير لذلك الغير، وإذا عرف
 بالعقل، لم يكن عدم ورود المشروع دليلاً على انعدامه .

والجواب: أما الآية: قلنا: معنى الآية ﴿أحل الله البيع﴾ على ما ورد به بيان السنة .
 والدليل عليه: أنه لا يحل إلا على ذلك الوجه الذى وردت به السنة، ولأنه تعالى
 قد قال عقبه: ﴿وحرم الربا﴾ وعندهم الربا عقد منعقد مقيد للملك على ما ينقل غير
 الربا ويفيده .

وأما قولهم: إن صحة البيع تعرف بالعقل .

قلنا: هذا محال: لأن البياعات عقود شرعية بإجماع الأمة، والعقود الشرعية لا
 تعرف إلا بالشرع . ثم نقول: إن سلم لكل مسلم: أن البيع وإفادته الملك كان يعرف
 بالعقل لكننا لم نترك العقل، بل رددنا إلى الشرع، وقد صارت البياعات شرعية بإجماع
 الأمة .

ألا ترى: أن جواز الإقدام على البيع وغيره كان يعرف بالعقل، والآن قد ارتفع ذلك
 حتى لا يجوز الإقدام على عقد ما إلا إذا كان على ما يوافق الشرع . وإذا صارت شرعية
 ظهر ما قلنا: إن ما لم يرد به الشرع بقى على عدم المشروعية، ولا يجوز أن يفيد حكماً
 شرعياً بحال .

واعلم أن هذا الذى قلناه ظاهر فى البياعات والأنكحة وسائر العقود، وهو فى
 العبادات أظهر، وذلك لأن المفعول عبادة، فإذا كان منهياً عنه لم يكن عبادة، ولأن
 العبادة ما يتناوله المتعبد من العبود والمنهى عنه لا يتناوله المتعبد فلا يكون عبادة .

ويمكن أن يقال: ما لا يتناوله المتعبد لا يسقط التعبد . وإنما قلنا: إن المنهى عنه لا
 يتناوله المتعبد لأن التعبد ما يتناول ما له صفة زائدة على حسنه، والمنهى عنه لا يكون
 حسناً، فكيف تثبت له صفة زائدة على الحسن وجميع ما ذكرناه فى كلامهم يمكن

إخراجه على طريق السؤال على هذه الطريقة، وسنجيب عن الكل .
واحتج بعض أصحابنا بأن النهى ضد الأمر ويقتضيه، والأمر يدل على أجزاء المأمور به فيجب أن يدل المنهى على عدم إجزائه، وإلا لم يكن ضده ولا يقتضيه، وقد قالوا على هذا: إن الأمر لما دل على أجزاء المأمور به، فالنهى الذى هو ضده لا يدل على أجزاء المنهى عنه، فقد ثبتت المخالفة والمضادة من هذا الوجه، ونحن وإن قلنا: إن المنهى عنه يجزىء فلا نحكم لإجزائه لمكان النهى وقالوا على قولنا: إن المنهى عنه لو كان مجزئاً لكان طريق الشرع، والشرع إما إيجاب أو نذب أو إباحة، والنهى نفى جميع هذا.

قالوا: لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه.
ألا ترى: أنه يجوز أن تقول: إذا فعلتم ما نهيتكم أجزاءكم عن الغرض، أو نقول: إذا بعتم ما نهيتكم عنه وقع به الملك. فإذا جاز هذا تصريحاً، جاز وإن لم يصرح به. ونحن نجيب عن هذا فنقول: ما قلتم من التصريح على ما قلتم لا يجوز، وإن ورد على ذلك فيكون النهى [مجازاً]^(١) ولا يكون له حقيقة، وإذا ثبت هذا الأصل الذى قلناه، خرجت عليه المسائل. من مسألة البيع الفاسد ومسألة صوم يومى العيد، وأيام التشريق. وقد ذكرنا وجه ذلك فى الفروع.

وأما الجواب عن كلماتهم: أما الأول: فقد قسموا وقالوا: النهى يدل على فساد المنهى عنه بصيغة النهى وبمعناه أو شرعاً. هذا تقسيم باطل، لأننا بينا وجه فساد المنهى عنه، فينبغى أن يكون الكلام على ذلك، ويمكن أن يقال بصيغته، لأن صيغته تدل على عموم المشروعية، لأن المشروعية [بأمر وإباحة]^(٢)، والنهى نفى ذلك. ويمكن أن يقابل بمعناه، لأنه قد دل النهى على قبح المنهى عنه وحظره، وهذا مضاد للمشروعية.

وقولهم: يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه ومحظوراً من وجه.
قلنا: قد ورد النهى عن نفس الشيء مطلقاً فصار محظوراً مطلقاً، وإذا صار محظوراً مطلقاً، لم يبق مشروعاً بوجه ما.
وقولهم: إن النهى ليس إلا طلب الكف عن الفعل، قلنا: بلى ولكن قد دل على الفساد بالوجه الذى قلنا.

(١) ثبت فى الأصل [مجازاً] بالرفع.

(٢) ما بين المعكوفين غير مقروء فى الأصل.

والأولى: أن لا ندعى الفساد بصيغة النهى، لكن نقول: إنما جاء الفساد من حيث معنى النهى، وذلك المعنى على ما سبق.

وأما قولهم: إن معنى الفساد كذا، ومعنى الجائز كذا.

قلنا: قد قام الدليل: أن القضاء يجب بأمر جديد، فكيف يكون معنى الفساد مع أنه يجب قضاؤه، والقضاء لا يجب بالأمر الأول بحال، وليس هذا بشيء.

وقولهم: إنه يجوز أن النهى عن الشيء لنوع مفسدة تتصل بالمفعول وإن كان هو في نفسه جائز.

قلنا: النهى عن نفس الشيء لا يكون إلا لمفسدة في عينه، فلا يتصور أن يكون جائزاً. وهذا لأنه إذا ورد النهى عن نفس الشيء، فإن كان عبادة انتفى منه التعبد، وإن كان من عقود المعاملات انتفى منها الإطلاق والإباحة. وما لا يكون مباحاً لا يكون مشروعاً، وإذا لم يكن مشروعاً لم يبين عليه حكم الشرع.

وأما قولهم: إن النهى صيغة لغوية، والجواز والفساد شرعيان.

قلنا: وإن كان النهى لغة، لكن عرفنا: أن أهل اللسان عقلوا أن ذلك لما لا يتصل به، المطلوب بالفعل والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل. ثم قد ذكرنا: أن النهى إنما نفى الشرع بالوجه الذى سبق ذكره.

وأما المسائل التى تعلقوا بها، فنقول أولاً: إن الأصول الممهدة من الشرع لا تنتقض، لأنه ما من أصل من أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعاً فى الشرع مخالفاً له، غير أن ذلك لا يعد نقضاً لذلك الأصل المشروع الموضوع، وإنما عدل فى ذلك الموضوع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه من إجماع ونص، أو غير ذلك.

بيينة: أن النهى فى اقتضاء الفساد كهو فى اقتضاء التحريم، وقد يعدل به من التحريم إلى التنزيه، ولا يخرج النهى من أن يكون دالاً على التحريم، فكذا تصور النهى فى بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد لا يدل على أن النهى فى وضعه لا يدل على الفساد وأمثال هذا يكثر. ثم نقول: إن النهى إذا ورد عن نفس الشيء حقيقة فلا بد أن يوجب فساد المنهى عنه.

فأما إذا كان النهى وارداً عن نفس الشيء لكن عن معنى آخر غيره وأضيف إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى، فإنه لا يوجب فساد المنهى عنه. وعلى هذا تخرج المسائل: أما الصلاة فى الأرض المغصوبة فالنهي ليس عن الصلاة - لكن عن شغل أرض

الغير - وهذا يوجب النهى عن التعدى فى أرض الغير بلا صلاة، وقد بينا هذا فيما سبق فلا نعيد. وكذلك الطلاق فى « حال الحيض، فإن النهى ليس لنفس الطلاق، لكن لإلحاق الضرر بالمرأة ولهذا يوجد الطلاق فى حال الحيض، ولا يكره إذا لم يؤد إلى الضرر، وهو أن يطلق فى حال الحيض قبل الدخول، وكذلك الوطء فى حال الحيض، إنما نهى عنه لا لنفس الوطء [بل] ^(١) لمباشرة الأذى، وقد ورد النص بهذا المعنى. وعلى هذا البيع وقت النداء، إنما نهى عنه للاشتغال به عن السعى. ألا ترى [أنه] ^(٢) لو اشتغل بشيء آخر غير البيع كان النهى متناولاً إياه. وأما فى سائر ما ورد به النهى فقد تناول نفس الشيء، فإن النهى عن البيع بالخمر نهى عن نفس البيع، وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك النكاح بغير شهوة. وعلى هذا النهى عن صوم يومى العيد وأيام التشريق. بدليل أنه لا يتصور وجود النهى إلا عند نقل هذه العقود.

والحرف: أنه لا يتصور ارتكاب البيع بالخمر إلا عند مباشرة بيع الخمر، ولا يتصور ارتكاب الربا إلا عند بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك فى البيع بشرط فاسد لا يوجد ارتكاب ذلك النهى إلا عند وجود البيع، وكذلك فى صوم يومى العيد لا يوجد ارتكاب النهى إلا عند فعل الصوم بالنية مع الإمساك. حتى لو أمسك ولم ينو الصوم، فإنه لا يكون مرتكباً للنهى. وفى المسائل التى أوردتها يتصور ارتكاب النهى من غير وجود تلك العقود أصلاً، وهذا جواب معتمد فى غاية الظهور، وفيه غنى عن خبط كثير من الأصحاب فيها. وأما الإحرام مجامعاً فينعقد لا على ما ينعقد إذا أحرم غير مجامع، لأنه ينعقد فاسداً، ولأنه لا يفيد المقصود من الخروج عن المفروض عليه، والنقص عن عهده، فليكن سائر العقود الفاسدة. كذلك النهى لا يفيد المطلوب من الملك فى البيع، والحل فى النكاح، والخروج عن عهدة النذر فى صوم يومى العيد وأيام التشريق خلاف ما يقوله الخصم، فإنهم قالوا: إذا نذر صوم هذه الأيام وفعلها خرج من عهدة النذر، فإن قالوا: أليس قد انعقد الإحرام مع هذا كله. فهلا قلتم: إنه لا ينعقد أصلاً. قلنا: انعقاده على الفساد وإلزامه أفعاله يجرى مجرى نوع معاقبة من الشرع والمؤاخذات من الشرع على أنواع، فيجوز أن يقال: يكون هذا الأصل وإيقاع المرء فى عهدة أفعال الحج ليفعلها ولا يسقط بها الحج عن ذمة ولا يثاب على فعلها نوع معاقبة من الله تعالى له

(١) زيادة يستقيم بها المعنى.

(٢) زيادة ليست فى الأصل.

لارتكابه النهى وفعله الحج على وجه المعصية فلم تدخل هذه المسألة على الأصل الذى قلناه .

وأما طريقة أبى زيد: فاعلم أن معتمده فى طريقته هو أن النهى لا يتحقق إلا مع تصور المنهى عنه، فقد قال الأصحاب: إنه متصور لولا النهى، فلتصوره لولا النهى صح النهى. والنهى يعمل عمله على ما قدمناه. ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال: إن النهى لإعدام الشيء شرعاً. لا لإعدامه حساً، فلما أنه متصور حساً صح النهى عنه، ولما أن النهى قضيته نفى المشروعية عن المنهى عنه على ما سبق، انعدم شرعاً.

وقولهم: إن المنهى عنه هو الصوم المعلوم، والبيع المعلوم فى الشرع، وأما مجرد الإمساك فليس بصوم، ولو كان صوماً فهو صوم لغة لا شرعاً، فوجب الحكم بتصور الصوم حقيقة، والبيع حقيقة حتى يصح النهى. وجوز الأصحاب من هذا ما قلنا: إنه قد يتصور لولا النهى، فهذا لا يدفع الإشكال، فليس مما يقنع به الخصم. ويمكن أن يجاب فيقال: الصوم الذى هو فعل العبد ليس إلا النية مع الإمساك، وهذا متصور من العبد، وقد صح النهى لتصوره منه. وأما خروجه عن كونه صوماً شرعاً، ليس المعنى من قبله، لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك، أو يقال: لعدم قبول الشرع إياه لنهيه عنه، والصوم لا يكون صوماً إلا بفعل العبد، واتصال أمر الشرع به، فصار المفعول صوماً من حيث النظر إلى فعل العبد، وصح النهى لذلك، ولم يكن صوماً من حيث النظر إلى إطلاق الشرع كذلك أوامره به. وليس غرض الحكيم من كلامه إلا تحصيل النهى، فإذا تحقق النهى بما قلناه حتى إذا ارتكبه كان عاصياً لارتكابه النهى فاعلاً ما منع منه وحظر عليه. والمنهى عنه ما يعاقب على فعله. وقد وجد بما فعله العبد على وسعه وطاقته، وليس فى وسعه الصوم إلا بهذا الذى وجد منه، وإذا ثبت تحقق النهى يسقط ما قالوه جملة. وهذا لأن الصحة والفساد معنيان متلقيان من الشرع، وليس إلى العبد ذلك، وإنما العبد ذلك إيقاع الفعل باختياره، فإن وقع فعله على وفق أمر الشرع صح شرعاً، وانبت عليه الأحكام الشرعية، وإذا وقع على خلاف أمر الشرع كان الأمر باطلاً، ولم يبتن عليه الأحكام الشرعية، ولهذا أبطلنا صوم الليل مع تحقق الإمساك الحسى فيه عن المفطرات، وكذلك إمساك المرأة عن المفطرات فى حال حيضها متحقق حساً وصورة، ولكن لما لم يوافق أمر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية.

ونقول أيضاً: ذكر الصوم والبيع وغير ذلك فى النهى ليس لتحقيق هذه العقود،

ولكن ذكرها لتعريف ما يعمل فيه النهي من الإبطال الشرعي وهذا كالنهي عن بيع الحر، وعن بيع الخمر، وعن بيع الملاقيح، والمضامين، [و] ^(١) ليس ذلك لتحقيق البيع، ولكن لتعريف ما وقع القصد إلى إفساده وإبطاله.

وإن قالوا: فالصوم والبيع لا يكون منهيًا عنه إذا قلنا هو منهي عنه، لأن عمل النهي ظهر فيه من فساده وإبطاله، ولكن ذكره لم يدل على تحقيقه في نفسه، لأنه لتعريف ما يبطل ويفسد على ما ذكرنا. وأما كلامهم على فصل القبح والحظرية فضعيف جدًا. ومتى سلم أن المفعول محظور لا بد أن يخرج عن كونه مشروعًا. وقولهم: محظور من وجه، مشروع من وجه.

قلنا: هذا محال، لأن الحظرية بالنهي والمشروعية بإطلاق الشرع. وإذا لم يتصور اجتماع المنع والإطلاق في شيء واحد لم يتصور أيضًا اجتماع حكمهما فيه. وأما وطء أحد الشريكين الجارية المشتركة.

فنعول: إنه محظور من كل وجه، إلا أنه سقط الحد وثبت النسب لوجود الملك، في بعض الجارية لوجود حق الملك للأب فثبت ما ثبت من سقوط الحد وثبت النسب لوجود نفس الملك أو لوجود نفس حق الملك، لا لأجل أن الوطاء صار مشروعًا من وجه، وكذلك الوطاء في النكاح الفاسد لا نقول: إنه مشروع بوجه إذا سقط الحد وثبت النسب لاختلاف العلماء.

وفي مسألة ما إذا زفت إليه غير امرأته لأجل الاشتباه الذي وجد فيه، وهذا لأنه لما أقدم على الوطاء على قصد أنه حلال له وهو موضع يشبه فيه الأمر، فلم يستحق عليه الحد الذي هو عقوبة، وثبت النسب احتياطًا. فهذا وجه الكلام في هذه المسألة. وقد بسطنا الكلام فيها زيادة بسط لوقوع الحاجة إليه في كثير من المسائل والله المرشد للحق والهادي إلى الإصابة بمنه وعونه. تم باب الأوامر والنواهي.

وقد قال بعض أصحابنا: إن النهي يكون بمعنى النفي في كثير من المواضع وضرب لذلك أمثلة. غير أن ذلك غير مرضى في هذه المسألة، لأنه يؤدي إلى الحكم بكون النهي مجازًا في نفسه، إذ النهي والنفي بابان مختلفان، وإنما ينبغي أن نتكلم في هذه المسألة مع تبقية النهي على حقيقته، وقد ذكرنا بغاية المجهود بعون الله وتوفيقه.

(القول فى العموم والخصوص)

اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له. هذا هو المعقول من كون الكلام عاماً.

ألا ترى: أن قولنا: الرجال مستغرق لجميع ما يصلح له، لأنه يستغرق الرجال دون غيرهم إذا كان لا يصلح لغيرهم وكذلك لفظة «من» فى الاستفهام، نحو قول القائل لغيره: من عندك؟ فلأنها تستغرق كل عاقل عنده، ولا يتعرض لغير العقلاء ولا لعقلاء ليسوا عنده، لأنها لا تصلح فى هذه المواضع لهم. وكذلك قولنا: «كل» تستغرق كل جنس يدخل عليه، ولا يتناول من لا يدخل عليه، لأنه لا يصلح له.

وقد قال بعض أصحابنا: العموم كل لفظ عم شيئين فصاعداً، وقيل: ما استقل لفظه بنفسه ولا يشتمل على مسميات بجنسه، وقد يستعمل فى شيئين ويستعمل فى جميع الجنس:

أما الأول: فكقولك: عممت زيداً وعمراً بالعطاء.

وأما الثانى: فكقولك: عممت الناس بالعطاء. وإذا عرف حد العموم فتبين أولاً إثبات الصيغة للعموم فى اللغة والشريعة، ثم نذكر عقبه ما يتلوه من الفصول المذهبية والمسائل الخلافية إن شاء الله تعالى.

(مسألة) للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعاً.

وهذا قول جملة الفقهاء، وكثير من المتكلمين.

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه: إنه ليس للعموم صيغة موضوعة فى اللغة، والألفاظ التى ترد فى الباب تحتل العموم والخصوص، فإذا وردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ما أريد بها^(١).

(١) اعلم أن هذه المسألة هى المنون عنها فى كتب الأصول بأنه هل صيغ العموم حقيقة فى العموم؟ فالعلماء الذين يعتد برأيهما اتفقوا على أن صيغ العموم السابقة تستعمل فى العموم واختلفوا هل استعمال هذه الصيغ فى العموم حقيقة أو مجاز. على خمسة أقوال:

أحدها: الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص - وإلى ذلك ذهب الشافعى وجمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء واختاره ابن الحاجب والبيضاوى.

=

وتعلق من ذهب إلى ذلك بوجوه من الكلام أقواها فى الجدل قولهم: إنه لو كان للعموم صيغة موضوعة لكان ذلك معلوماً. إما بالبديهة أو بإخبار الواضعين، كذلك لنا إما بمشاهدة أو بنقل عنهم إما بالتواتر أو بالأحاد أو أن يكون طريق ذلك الشرع.

قالوا: وليس الخلاف معكم فى أن ذلك معلوم شرعاً، لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع. ومعلوم أن العلم فى ذلك ليس من حيث البديهة، وما شاهدنا الواضعين ليشافهونا بذلك، ولو تواتر النقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم كعلمنا من ذلك كما علمتم، وأخبار الأحاد ليست بطريق العلم فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم.

وقالوا أيضاً: هذه الألفاظ التى يدعون فيها الاستغراق تستعمل فى الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد، فإنها ترد والمراد منها البعض، وترد والمراد منها الكل. وليس حملها على أحدهما بأولى من حملها على الآخر، فوجب التوقف. كما تقول فى الأسماء المشتركة من اللون والعين وغير ذلك، بل هذه الألفاظ تستعمل فى أكثر هذه المواضع إلا فى البعض دون الكل.

ألا ترى. أنه يقال: أغلق الناس أبوابهم، وفتح الناس حوانيتهم، وافتقر الناس وجاع الناس، وجمع السلطان التجار، وغير هذا. والمراد من كل ذلك البعض دون الجميع ولو كان اللفظ حقيقة فى العموم لكان أكثر كلام الناس مجازاً. بيينة: أنه إذا ثبت استعمال الناس لهذه الألفاظ فى الخصوص، فالظاهر من استعمال الاسم فى الشيء أن يكون حقيقة فيه، إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه، وإذا كان حقيقة فى البعض وحقيقة فى الاستيعاب، كان الاسم من الأسماء المشتركة. وقالوا أيضاً: لو كان لفظ العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء منه نقصاً ورجوعاً.

= والثانى: الصيغ حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم.

والثالث: صيغ العموم مشترك لفظى بين العموم والخصوص - وهو أحد قولين للأشعرى. والرابع: الوقف وعدم الجزم لشيء مما سبق من الحقيقة أو المجاز وهو القول الثانى للأشعرى ومختار القاضى أبى بكر الباقلانى.

والخامس: صيغ العموم حقيقة فى العموم فى الأوامر والنواهى، ولا يدرى أهى حقيقة فى العموم أو مجاز فيه إذا كانت فى الأخبار، انظر نهاية السؤل (٢/٣٩٥)، البرهان (١/٣٢٠)، المستصفى (٢/٣٥)، إحكام الأحكام (٢/٢٩٣)، أصول الفقه للشیخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٠٩، ٢١٠).

فإن قلت: لم يكن نقصاً وقبيحاً. نقول: لو لم يكن قول القائل: ضربت كل من في البلد إلا بنى تميم نقصاً وقبيحاً، لكان قوله: ضربت كل من في الدار، لم أضرب كل من في الدار غير قبيح ولا مناقصة، وحين كان نقصاً وقبيحاً. كان الأول نقصاً وقبيحاً. وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا: لو كان لفظ العموم يستغرق لجرى للاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس، ثم يستثنى منه شخصاً، نحو أن يقول: رأيت زيداً رأيت عمراً رأيت خالداً هكذا إلى آخره، ثم نقول: إلا زيداً، فإذا قبح هذا وجب أن يقبح الأول، لأنهما في المعنى واحد على زعمكم، ولما حسن الاستثناء علمنا أن لفظ العموم غير مفيد للشمول.

وقالوا أيضاً: لو كان لفظ العموم مستغرقاً لكل الجنس لما حسن أن يستقيم المتكلم به، لأن الاستفهام طلب الفهم، وطلب فهم ما قد فهم بالخطاب عبث. ومعلوم أن الإنسان إذا سمع رجلاً يقول: ضربت كل من في الدار، فإنه يحسن منه أن يقول: ضربتهم كلهم أجمعين، وأن يقول: ضربت زيداً فيهم، وفي حسن ذلك دليل على ما قلناه كما سبق، وكذلك يحسن التأكد، وإذا أفاد الشمول لما حسن، لأن التأكيد يفيد ما أفاده المؤكد، وذكروا شبهة في لفظ «من» قالوا: لو كان لفظ «من» يفيد الاستغراق لاستحالة جمعه لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيد المجموع. وإذا كان لفظ «من» قد أفاد الاستيعاب عندكم، فلا يتصور أن يفيد جمعه شيئاً زائداً، فينبغي أن لا يصح جمعه وحين صبح جمعه دل أن لفظ «من» لا يفيد الاستيعاب بنفسه، والدليل على وجود الجمع في كلمة من قول الشاعر:

أتوا [بابي]^(١) فقلت [من]^(٢) أنتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاماً

قالوا: ولأن اللفظ الذي يقولون لو كان يفيد العموم وجب إذا حمل على الخصوص أن يكون مجازاً، لأنه يكون مستعملاً في غير ما وضع له، واللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً، كسائر الألفاظ التي استعملت في غير ما وضع لها. وربما يقولون: ينبغي أن لا يجوز تخصيص العموم الوارد في الكتاب بالسنة، لأنه إسقاط بعض ما يشبه بالكتاب والسنة أو القياس، فينبغي أن لا يجوز، كما لا يجوز النسخ، وحين جاز دل على ما قلناه.

(١) ثبت في الأصل (باري).

(٢) ثبت في الأصل (منون).

وأما حجة القائلين بالصيغة للعموم قوله تعالى فى قصة نوح عليه السلام: ﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابنى من أهلى، وإن وعدك الحق﴾ [هود:٤٥] فأخبر الله تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ، ولم يعقب ذلك بنكير، بل ذكر جوابه له أنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح فدل أن مقتضى اللفظ العموم، وأن له صيغة يتعلق بها فى الحجة. وأيضاً، فإنه روى أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾ [الأنبياء:٩٨]، قال عبد الله بن الزبيرى: خصمت محمداً ورب الكعبة فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال: قد عبدت الملائكة وعبد المسيح، فإن دخلوا النار فنحن ندخل كما دخلوا، فأنزل الله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾^(١) [الأنبياء:١٠١] فاحتج على النبى ﷺ بعموم اللفظ إلى أن أخبر الله تعالى أن الملائكة والمسيح غير داخلان فى عموم اللفظ. ولو كان اللفظ لا يقتضى العموم لما احتج به، وكان إذا احتج به أنكر النبى ﷺ ذلك، ولأن الله تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فقال تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس﴾ [الأعراف:١١] ثم أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ورد الأمر، وهو قوله تعالى: ﴿ما منعك أن تسجد﴾، وقال: ﴿فاخرج إنك من الصاغرين﴾ [الأعراف:١٣] فلما أخبر تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود دل أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول، إذ لولاه لتوقفوا ولم يبادروا، ولأن إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر وعاقبه الله تعالى وطرده، لم يقل معترداً: إنى لم أعرف دخولى فى اللفظ، فإن الكلام للعموم والشمول، بل عدل إلى شىء آخر فقال: ﴿خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾ [الأعراف:١٢] فهذه القصة من أولها إلى آخرها تدل أن للأمر والنهى والعموم والخصوص صيغة معلومة وقضية مفهومة لا يجوز خلافها بمطلق اللفظ وبمحض الصيغة.

ويدل عليه: أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من الملائكة قولهم: ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية﴾ [العنكبوت:٣١] عقل منه العموم، ولذلك خاف الهلاك على لوط فقال: ﴿إن فيها لوطاً﴾ [العنكبوت:٣٢] ولم يسكن قلبه حتى أخرج الملائكة لوطاً وأهله من المهلكين بضرب تخصيص واستثناء فقالوا: ﴿نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله﴾ [العنكبوت:٣٢]

(١) عزاه الحافظ السيوطى إلى أبى داود فى ناسخه وابن المنذر وابن مردويه، انظر الدر المشور

الآية، فهذه الآيات دلائل معتمدة وبراهين ظاهرة ونهاية ما يقولون على هذه الألفاظ هو أن هذه الألفاظ محتملة للعموم عندنا، وإن لم يكن للعموم صيغة، ولأجل الاحتمال حسن موردها وصح السؤال والجواب عن ما ذكرتم فيها، ونحن نقول على هذا: لو كان في هذه الألفاظ مجرد الصلاحية للعموم لأنها صيغة فيها، لكان السؤال بطريق الاستفهام، وهو أن يقول القائل: في هذه القصص الواردة في الكتاب كلها هل دخل فلان في الخطاب أو لا؟، ثم إذا عرف الدخول بينى عليه ما يقوله.

فإن قالوا: إن هذه الألفاظ حملت على العموم لا بصيغتها، لكن لقرائن اقترنت بها.

قلنا: لا قرينة تعرف، وإنما وجد مجرد اللفظ عرياً عن الدلائل، فمن زاد على القرائن فعلية البيان وقد استدل الأصحاب أيضاً بما نقل عن الصحابة من الاحتجاج بالعمومات في مسائل كثيرة، غير أن فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غنية وكفاية. ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول:

الاستغراق معنى ظاهر لكل أحد والحاجة تمس إلى العبارة عنه ليفهم السامع أن المتكلم أراد، فجرى هذا مجرى السماء والأرض، والفرس والحمار وما أشبه ذلك في ظهوره بين الناس ومسة الحاجة إلى العبارة عنها، فكما لم يجر مع هذا الداعى الذى هو داعى الحاجة أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة، ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تختص لكل واحد منها مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني، ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة. كذلك لا يجوز أن لا يضعوا للاستغراق أسماء مختصة، وليس يجوز من أمة عظيمة فى أعصار مترادفة أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد، ولا يضعون لمعنى ظاهر تشتد إليه حاجة الناس أسماء تخصه.

فإن قيل: ليس بمتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة. أليس العرب مع كثرتهم لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل، ولا وضعوا للاعتماد سفلأً ولا للاعتماد علوآً، ولا للكون الذى هو يمينه أو يسرة عبارة، ولا وضعوا لرائحة الكافور أو رائحة العنبر أسماء تخصها، والحاجة إلى ذلك شديدة، والأمر فى ذلك ظاهر. ثم قالوا: لا حاجة بالمتكلم إلى وضع لفظ الاستغراق، لأنه يمكن للمتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعلمهم بالذكر واحداً واحداً.

قالوا: ولأنهم يمكنهم أن يعبروا عن الاستغراق ويذكروه بلفظه مع قرينة وشاهد

حال، أو يدلوا على الاستغراق بالتعليل، بأن يقول: كل من دخل دارى ضربته، لأنه دخل دارى، فيعرف بالتعليل أنه يريد أن يعم كل من دخل الدار.

والجواب: أما الأول: فلا يصح، لأن الأشياء التى ذكرها غير ظاهرة، فيجوز أن لا يضعوا لها عبارات تخصصها، بخلاف معنى العموم والشمول، والمعتمد من الجواب أن تلك الأشياء إن لم تكن لها أسامى مفردة فلها أسامى مركبة.

وبيانه: أنه يقال: اعتمد سفلأ واعتمد علواً، أو يقال: قال يمينه أو يسره، ويقال: رائحة الكافور ورائحة العنبر إلى سائر الروائح، ويقال: فى الماضى ضرب زيداً، وفى المستقبل يضرب زيداً. وهذا بخلاف ما تنازعنا فيه، لأنه ليس عند خصومنا فى اللغة كلام موضوع ولا مركب منبىء عن الاستغراق من غير قرينة ولا دلالة.

وأما قولهم: إنه يعد الأشخاص واحداً واحداً.

قلنا: هذا يطول وسبق، فلا يجوز المصير إلى مثل هذا.

وقولهم: إنه يفيد العموم والشمول بقرينة أو أمارة أو دلالة.

قلنا: يبعد أن تضع العرب للشئ الواحد عدداً من الأسامى ثم يكتفون فى معنى الشمول والعموم بقرينة أو بإشارة مع اتساع العبارات وضيق القرائن والأشارات، وعلى أن العلم من حيث الدلالة أو الإشارة، ليس مما يصلح لجميع الناس، بل هو شئ خاص يقع للبعض دون البعض، فلا يجوز أن يقع الاقتناع به فى مثل هذا المعنى الظاهر، وكذلك الجواب عن التعليل الذى ذكره، وعلى أنه ليس كل معنى يعرف علته حتى يعلل بها.

ألا ترى: أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من فى الدار نائم أو ضارب أو أكل وغير ذلك مما لا يحصى كثرة لم يعرف لذلك علة، حتى يعلل بها.

قالوا: إنما يصح هذا الدليل الذى ذكرتم أن لو كانت الأسماء مواضعة من أهل اللسان. وأما الأسماء توقيف فليس يوجد فيها هذا الدليل.

قلنا: ومن يسلم لكم، أن الأسماء توقيف، وعلى أنا نقول: الأسماء بعضها على التوقيف وبعضها على الوضع، وهذا هو الأولى. فينبغى إذا لم يوجد فى شئ توقيف واشتدت حاجتهم إلى وضع اسم له أن يضعوا كلاماً يكون أسماً له، كما أن من أحدث آلة جديدة يجوز أن يضع اسماً لها ومن ولد له ولد يجوز أن يضع اسماً له، فالشخص الواحد إذا جاز له ذلك فالأمم الكبيرة بذلك أولى.

(دليل آخر): أن اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب، لأن المتكلم يعلم ما فى نفسه، وإن لم ينطق لسانه، وإنما يريد بكلامه إفهام غيره. والإبانة له عن المراد الذى فى نفسه، فما كان كذلك وجدنا أهل اللغة وأرباب اللسان استعملوا فى آياتهم ألفاظاً تعارفونها، ووضعوا لكل شىء أردادوا الإبانة عنه سمة ورسوموا لكل معنى منه رسماً يعلم به المراد ويقع به التمييز بين الشىء وضده، فلا يجوز إبطال ما أصلوه منها وإزالته عما وضعوه عليه وحمل ألفاظهم على ما يؤدى إلى التعرّى عن الفائدة، كما لم يجز ذلك فيما وجد فى أوائل كلامهم من مفرد إلى الأسماء والحروف التى هى أدوات الكلام، فهذه الأسماء المفردة والحروف التى هى أدوات كلها مقيّدة، والأسماء المركبة وكذلك الأفعال مبنية من الأسماء المفردة ومردودة إليها، وخالفوا بين السمات، وزادوا ونقصوا من الحروف، وفاتوتوا بين جهات الإعراب لاختلاف ما يوجد تحتها من المراد، وقد قالوا: فى باب الأسماء رجل، وفى الثنية رجلان، وفى الجمع رجال. وقالوا: فى المشتق مشرك ومشركان. وقالوا فى أبنية الأفعال للواحد فى باب الأمر: افعل، وللأثنين افعلا، وللجمع افعلوا. وكما قيل فى الإخبار عن الفعل الماضى فعل، وفى المستقبل يفعل، وفيما يدخله التراخى سيفعل. وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره: استفعل، وقالوا فيما تكلفه من الفعل من غير مطاوعة تفعل، فكلما خالفوا بين الشىء والشىء فى القصد خالفوا بين المصارف فى الشكل والهيئة لنعلم أنهم لم يضعوا قسمة الألفاظ إلا على قسمة المعانى، ولم يرتبوا هذه الأسماء إلا على مراتب المسميات. وإذا تقرر ما ذكرناه، فكان الأمر فى هذا مشهوراً عند أهل المعرفة باللغة، وبأن من قال للفظ الجمع الذى ذكره فى الأسامي والأفعال معنى.

وقالوا: تناوله للعدد الشامل للجنس وللبعض من ذلك أو للواحد والأثنين على وجه واحد، فقد رام الجمع بين ما فرقوا والتفريق بين ما جمعوا، وحمل بعضها على البعض مع التفريق من أهل اللسان، ومن رام هذا فقد رام قلب اللغة وإبطال البيان وإيقاع العلم فى اللبس والتشكيك، وهذا فاسد قطعاً بلا إشكال ولا مرية.

قالوا: إذا لم يدع قلب اللغة، ولا زعمنا أنه لا بيان فى حملها، لكن قلنا: إن هذه الألفاظ التى ادعيت لها العموم محتملة فى وضعها معرضة أن يكون المراد بها الشىء وغيره، فإنها توجد والمراد بها العموم والاستغراق، وتوجد أخرى والمراد بها الخصوص والإفراد. فإذا كان كذلك لم يجز القضاء عليها بأحد وجهى الاحتمال إلى أن يقوم عليها

دليل المراد، وهذا كسائر الأسماء المشتركة .

قلنا: قد بينا أن العرب لم تقسم الألفاظ إلا على قسمة المعانى ووجدنا صيغة للعموم صيغة امتاز بها عن صيغة الخصوص، ومراتب الأسماء مبنية على مراتب المسميات، فلا بد لها من معنى يمتاز بها عن غيرها، وقد وجدنا لها ظاهراً يهياً العلم به، فلم وجب التوقف فيه مع وجود سمة امتازت بها عن غيرها من السمات ووضوح دلالة منها يصلح اللفظ لها، فهل هذا إلا ضرب الأسماء فى بعضها ببعض، وتعكيس اللغة، ودفع البيان منها. وأما الأسمى المشتركة فهى ألفاظ معدودة، وكلمات يسيرة كقولهم حيوان ولون وعين وأمثال ذلك. وليس إذا لم يوجد فى اللغة إلا أشياء يسيرة ظاهرة تصار إليه ومعان متعينة لها ما يجب أن تتوقف عن سائر الأشياء التى لها ظواهر معلومة ودلائل معروفة. ولهذا إذا ذكر الحيوان واللون والعين لم يتبادر إلى الفهم شىء من معانيها المشتركة دون شىء، بل يكون فى موقف واحد من التسابق إلى الفهم والبدار إلى المراد. وأما لفظ العموم فيتبادر منه إلى الفهم الشمول والاستغراق، وهذا شىء تبيين لا خفاء به أصلاً.

(دليل آخر): إن القائل إذا قال: من دخل دارى ضربته، حسن أن يستثنى منه كل عاقل شاب. والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته، فإذا لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة «من»، فلو كانت لفظة من غير مقتضية للشمول والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها، ولما صح الاستثناء منها، وهذا دليل معتمد. قالوا: ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله تحته، فعلى هذا صح استثناء كل عاقل لأنه يصلح دخول كل عاقل تحته، لأنه دخل تحته حقيقة.

والجواب: أنه لو جاز الاستثناء بهذا الوجه لحسن أن نقول: اضرب رجلاً إلا زيداً، أو رأيت رجلاً إلا زيداً، لأن كل رجل يصلح دخوله تحته قوله: ضربت رجلاً فقد صلح دخول زيد فى اللفظ، ولم يصح استثناءه، فدل أن الاستثناء إنما يصح فى مسائلنا، لدخول المسمى منه تحته حقيقة. نبين ما قلناه: أن الاستثناء يحسن دخوله فى العشرة، مثل أن يقول القائل لفلان: على عشرة إلا واحداً واثنين، وإنما حسن دخوله على العشرة، لأنه أخرج منها ما لولاه لدخل فيها.

ألا ترى: أنه لا يحسن استثناء كلها، ولا استثناء ما لم يدخل تحتها، فكذلك هاهنا لما حسن الاستثناء بأن نقول: أعط من دخل دارى إلا الطوال منهم، وكان هذا الاستثناء

حقيقة، عرفنا قطعاً أن المستثنى كان داخلاً تحت اللفظ المذكور، وأما تعلقهم في حجتهم بفصل الاستثناء.

وقولهم: إنه لو كان اللفظ الوارد في العموم للاستيعاب والاستغراق لكان الاستثناء نقضاً ورجوعاً.

قلنا: لا يكون نقضاً ولا رجوعاً، لأن ظاهر العموم عنده الاستغراق إذا تجرد عن الاستثناء أو ما يجرى مجراه، وإذا استثنى فلم تجرد.

ونقول أيضاً: إن لفظ العموم يقتضى استغراق ما دخل عليه، وإذا كان معه استثناء فهو داخل على ما عدا المستثنى، ولا جرم هو مستغرق له.

وأما قولهم: إنه إذا عدد أشخاصاً، ثم استثنى شخصاً واحداً منهم لا يجوز، فيجب أن يكون اللفظ العام كذلك.

قلنا: هذا كما يلزمنا يلزمكم، لأنكم تقولون: إن لفظ العموم حقيقة في الاستغراق وحقيقة في البعض، لأنه اسم مشترك يتناول الكل ويتناول البعض، فيكون حقيقة فيها، مثل اللون والحيوان، ثم قلت: إذا أراد الاستيعاب واستثنى يصح، ولو أنه عدد الأشخاص، ثم إنه استثنى لا يصح، وهذا لأن الاستثناء إنما يحسن في لفظ واحد يشمل أشخاصاً، ثم يستثنى بعض الأشخاص، فأما إذا تعدد الألفاظ فيصير كل لفظ كالمفرد عن صاحبه، فإذا استثنى فيكون كأنه استثنى الكل من الكل، وهذا لا يجوز، لأن الاستثناء حقيقة هو استثناء البعض من الكل.

(دليل آخر): وهو أن أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص وجعلوا أحدهما في مقابلة الآخر. فقالوا: مخرج هذا اللفظ العموم ومخرج هذا الخصوص، كما فصلوا بين الأمر والنهى، وكما وجب أن يكون لكل واحد منهما لفظ يخصه، فكذلك العموم والخصوص يدل عليه أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفاً لتأكيد الآخر، فقالوا: رأيت زيداً نفسه، ولم يقولوا: رأيت زيداً أجمعين. وقالوا: رأيت القوم أجمعين، ولم يقولوا: رأيت القوم نفسه، وكما أن تأكيدهما مختلفان فكذلك وجب أن يختلفا، لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد.

واعلم أن الفقهاء والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل في هذه المسألة، غير أنا اقتصرنا على أعداد منها معتمدة، وأصح الدلائل الدليل الأول من الآيات، والدليل الثانى من حيث اللغة، والدليل الثالث من حيث صحة الاستثناء، وقد حرر بعضهم

فقال: استيعاب الجنس حد هو أحسن التعبير، فىكون له صيغة يراد بصيغته من غير قرينة كالفرد والتثنية.

أما الجواب عن كلماتهم: أما الأول: قلنا: قد أجبنا عن هذه الشبهة فى ابتداء باب الأوامر فلا معنى للإعادة.

والحرف أنهم يقولون: إن لفظ العموم للاستيعاب ولما دونهم، فىدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا، وإن ارتكب منهم ما ارتكب، وقال: إنها غير موضوعة للاستيعاب بحال فهذا محال، لأننا نعلم بالضرورة وبالتقل عنهم وفى مستعمل كلامهم أن لفظ كل والجميع إذا استعملت فى الاستغراق، لم يكن مجازاً، ولو لم نعلم ضرورة يمكن أن ينقل بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكامها لا يصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة نحو الاستثناء والاستفهام وغير ذلك، وذكرنا أيضاً أن هذا الكلام يدخل على من ادعى التوقف والاشتراك، وقد سبق تقرير هذا.

وأما دليلهم الثانى قولهم: إن هذه الألفاظ تستعمل فى الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد. قلنا: إن عنيتم أن هذا اللفظ يستعمل فى الاستيعاب وما دونه على الحقيقة، فلا نسلم ذلك، وكذلك إن قالوا: إنه يستعمل فى كل واحد منهما من غير قرينة لا نسلمه أيضاً.

ونقول: ليس استعمال لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله فى الاستغراق، فإن استعماله فى الاستيعاب بصيغة وفيما دونه بقرينة تنضم إليه، وهو من استعمال اسم الحمار فى البهيمة والبليد، واسم الأسد فى الحيوان المخصوص والشجاع، وليس كثرة الاستعمال دليل على الحقيقة، ولا قلة الاستعمال بدليل على المجاز، إنما الحقيقة والمجاز يعرفان بوجوه آخر.

ويقال لهم: أليس قولنا: أمر يستعمل فى الشأن والفعل، وليس بحقيقة فيهما، وقد كثر استعمال لفظ الأمر فى الشأن والفعل كثرة استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب، فإن قالوا: إنا عرفنا كون استعمال الأسد فى الشجاع والحمار فى البليد مجازاً بطريق الضرورة، فهل تعرفون استعمال لفظ العموم حقيقة فى الاستيعاب، فإذا استعمل فيما دونه فلا بد أن يكون مجازاً وليس كل مجاز يعرف ضرورة ولكن يعرف دليل يقوم عليه. فإن قالوا أنتم لا تقولوا أن العموم إذا طبق يكون مجازاً قلنا قد ذهب جماعة من الأصوليين أنه يصير مجازاً، ووافقهم على ذلك بعض أصحابنا.

وإن قلنا: لا تصير مجازاً، فلأن المجاز ما استعمل في غير ما وضع له والعموم والخصوص قد استعمل في بعض ما وضع له، فهذا لا يوصف بالمجاز عند أكثر الفقهاء. واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مع المتكلمين، فينبغي إذا تكلمنا معهم أن نقول: إنه يصير مجازاً. وقد قال الأصحاب على قولهم: إن أكثر ألفاظ العموم تستعمل في البعض. قال: يجوز أن يكون اللفظ حقيقة في معنى ثم يستعمل في غيره أكثر.

ألا ترى: أن الغائط حقيقة في الموضع المظن ثم أكثر ما يستعمل في الخارج من الإنسان، وكذلك الشجاع عن حقيقة في الحية ثم أكثر ما يستعمل في الرجل البطل، وكذلك العذرة/المفازة إلى ما يشبه ذلك.

وأما تعلقهم بفصل الاستثناء فقد أجبننا عنه.

وأما قولهم: إنه يحسن الاستفهام والتأكيد.

قلنا: الاستفهام قد يكون طلباً لمطلق الفهم وإزالة الالتباس، وقد يكون طلباً لزيادة الفهم، وزيادة الفهم فهم، وهذا لأن السامع قد يظن أن المتكلم غير متحفظ في كلامه، ويظن به السهو فيستفهمه ويستبينه. بمعنى إن كان ساهياً أزال سهوه.

ألا ترى: أنه يحسن أن يقول الرجل: ضربت فلاناً، فنقول: أضربت فلاناً؟ أو يقول: ضربت كل من في الدار. فنقول: أضربتهم كلهم، فيقول: نعم، ضربتهم كلهم، فتجيبه باللفظ الأول. فدل أن المراد من الاستفهام هو الاستثبات لظن الغلط.

وأما التأكيد الذي تعلقوا به فيبطل تأكيد الخصوص، مثل قول القائل: جاءني زيد نفسه، وكذلك تأكيد ألفاظ الفرد، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة﴾ [البقرة: ١٩٦]، وكذلك قولهم: ألف تام، فقولهم: ألف قد أنبأ عن التام.

فإن طلبوا فائدة التأكيد.

قلنا: فائدته زيادة العلم. وهذا لأن بالتأكيد يزداد الأمر جلاءً وبيانياً، فيزداد علمنا، وقد يكون في ذلك مصلحة لنا، وإن لم نقف عليها.

ألا ترى: أن الله تعالى قد أكثر الأدلة على المدلول الواحد، وإن كان المقصود قد حصل بالدليل الواحد، وأيضاً يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز أو احتمال مستعمل. وعلى الجملة إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا يوجد في المؤكد بطل تعلقهم بهذا الفصل.

وأما دليلهم الذي ذكروه في كلمة من قولهم: إنه يجمع بمنون.

قلنا: قولهم منون، وإن كان لفظه لفظ الجمع فليس بجمع على الحقيقة، لأنه يستفاد منه ما يستفاد من قوله: من عندنا وعند المخالف. ألا ترى أنه لو قال القائل: من أتم؟ كان استفهاماً عن جماعتهم، كما أن قوله: منون استفهام عن جماعتهم. وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها مشتركة، وليس فى اللغة لفظ يختص بالاستغراق، ولفظ منون عندهم مشترك بين الاستغراق والبعض، كلفظ من، فلم تزد أكثر ما تفيده لفظ من، فيثبت أن هذا الكلام يلزمنا ويلزمهم، فلم يكن فيه دليل علينا.

وأما الدليل الأخير الذى قالوه، فقد أجبتنا [عنه]^(١). واعلم أن من المتكلمين من حمل لفظ الجمع على أقل الجمع، وهو ثلاثة، وتوقف فيما زاد.

وقيل: إنه قول أبى هاشم، وذهب إليه من الفقهاء محمد بن شجاع البلخى. والدلائل التى أتمناها فى إثبات الاستيعاب واستغراق اللفظ لكل ما يصلح له يبطل هذا القول، وهذا لأنه إذا كان لاستيعاب كل ما يصلح له، فالثلاث وما زاد عليه فى الصلاحية واحد فليتناول الكل تناولاً واحداً، فلم يجوز أن يحمل على بعض ما ينتظمه اللفظ دون البعض.

وتعلق من قال بالقول الثانى: بأن دخول الثلاثة فى اللفظ يقين وما زاد يحتمل، فلا يثبت دخوله بالشك.

والجواب: أن دعوى الشك محال فيما زاد على الثلاث، لأن اللفظ الموضوع للاستيعاب والاستغراق جميع ما يصلح له اللفظ، ويستحيل أن يقال: إن بعض ما يصلح له اللفظ يقين وبعض ما يصلح له مشكوك فيه. وهذا لأنه لما يتناول كل الأعداد على وجه واحد، فلم يجوز هذا التفريق بوجه ما.

فإن قالوا: أليس إذا قال: لفلان على دراهم، يقبل تفسيرها بثلاثة، ولا يقبل فيما دون الثلاثة.

قلنا: هذا لا يقتضى الاستيعاب.

قالوا: ما قولكم إذا قال: لفلان على الدراهم.

قلنا: كذلك نقول، ولكن إنما لم يحمل على الجميع، لأنه لا يتصور حمله على جميع الدراهم، لأنه لا يتصور أن يكون أتلف عليه كل درهم فى الأرض أو استقرض كل درهم فى الأرض، فعدل عن العموم، لأنه لم يكن حمله على العموم.

(١) زيادة ليست فى الأصل.

ومن فروع هذه المسألة:

أن أبا بكر الصيرفي قال: إذا ورد لفظ العموم يجب أن يعتقد العموم بنفس الورد. وقال ابن سريج: يتوقف الاعتقاد إلى أن يعرضه على دلائل الشرع، فإذا لم يجد الخصوص اعتقد العموم. واحتج من ذهب إلى القول الأول: بأن لفظ العموم موضوع للاستغراق، فإذا ورد وجب أن تعتقد ما وضع له اللفظ كلفظ الخصوص، وكلفظ الأمر والنهي. قال، ولأن النظر لا يتناهى، فيجوز أن لا يجد مخصصاً في النظر، ثم نجد في النظر الثاني، وما لا يتناهى لا يصار إليه. قال: فلأن الذي صار إليه ابن سريج قول بالوقف، وقد ذكرنا بطلانه.

وأما الدليل لما ذهب إليه ابن سريج: هو أن اللفظ الموضوع للاستغراق هو اللفظ المتجرد عن القرائن المخصصة، ولا بد من طلب التجرد ليحمل على المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الطلب يعرض للخطاب الوارد على دلائل الشرع لتعرف هل وجد هناك دليل يخص اللفظ أو لا. ثم إذا لم نجد فقد أصاب اللفظ المجرد عن قرينة مخصصة، فيحمل حيثئذ على الموضوع له، وهو الاستيعاب، ونعتقد ذلك. وهذا مثل البحث عن عدالة الشهود، ووجوب الحكم هناك مثل اعتقاد العموم هاهنا.

وأما قولهم: إنه وضع للاستيعاب.

قلنا: بلى ولكن إذا تجرد عن قرينة. والمقصود من العرض التوقف إلى أن يعرض طلب هذا التجرد.

وأما قولهم: إن العرض لا يتناهى.

قلنا: ما لا يتناهى يقطع في بدايته.

ألا ترى: في البحث عن عدالة الشهود لا يؤمن أن يطلع على جرح عند إعادة البحث، ولكن لا يعتبر ذلك، لأنه لا يتناهى، وكذلك المجتهد إذا رفعت إليه حادثة يعرض الحادثة على الكتاب والسنة لطلب النص ويبحث مرة واحدة، وإن كان يجوز أن يجد النص عند إعادة العرض، ولكن لا يعتبر ذلك لما بينا. وأما الذي قالوا: إن هذا قول بالوقف، فليس كذلك، لأن الواقفية لا يجعلون العموم صيغة يخصها أصلاً. وأما ابن سريج فيجعل العموم صيغة إذا تجردت عن قرينة ويطلب التجرد. وإذا وجدها، لأن تحقق صيغة العموم بها اعتقد العموم والله أعلم.

(فصل): ونذكر الآن ألفاظ العموم فنقول:

أولها: ألفاظ الجموع وسواء فيها جمع السلامة وجميع التكسير^(١)، كقوله: اقتلوا المشركين واعمروا المساجد. وهذا النوع أبين وجوه العموم، ثم بعد هذه الأسماء التي يدخلها الألف واللام للجنس^(٢) كقولك: الحيوان والنبات والجماد يراد بها تعميم هذه الأجناس، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة: ٣٨]، ﴿الزانية والزانية﴾ [النور: ٢٠] فلا سارق إلا وعليه القطع بالآية، ولا زانية إلا وعليه الجلد بالآية، وقد قال بعضهم: مثل هذا اللفظ لا يكون للعموم وإنما يكون للعهد. قال أبو هاشم: يفيد الجنس دون الاستغراق. وأما عندنا هو العموم لأن نفس اللفظ وإن كان لفظاً مفرداً ولا يدل على العموم، ولكن دخل عليه ما يوجب عمومته وهو لام الجنس، وهذا لأنه لو لم يستغرق قولنا: الإنسان جميع الجنس لأفاد واحداً غيره يقيناً. وإذا قلتم بهذا، فقد كان هذا مستفاداً بالاسم قبل دخول الألف واللام عليه، فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة، فدل أن فائدتهما الاستغراق.

قالوا: إنه لو استغرق الجنس لجاز مع أنه لفظة واحدة أن يؤكد كل وجميع، كلفظ من نحو قوله: كل من دخل دارى أكرمته، ولا يستقيم أن يقول الرجل: رأيت الإنسان كلهم، ولا أن يقول: جاءنى الرجل أجمعون. وأيضاً فإنه يقبح الاستثناء. ألا ترى: أنه لا يحسن أن يقول: رأيت الإنسان إلا المؤمنين، ولو كان للعموم فحسن ذلك.

قالوا: وأما قوله تعالى: ﴿والعصر﴾ إن الإنسان لفى خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴿ هو على طريق المجاز ويحتمل أيضاً أن الخسارة لما لزم جميع الناس إلا المؤمنين جاز هذا الاستثناء.

والجواب: أن أصحابنا اختلفوا: أن العموم من حيث اللفظ فى هذه الصورة أو من حيث المعنى. فالأولى أن نقول: إن العموم من حيث المعنى، وذلك لأن الألف واللام لا بد أن تفيد التعريف، وليس التعريف إلا تعريف الجنس، وإذا قلنا: إن اللفظ يفيد (١) انظر البرهان لإمام الحرمين (١/٣٢٢)، إحكام الأحكام (٢/٢٩٠)، انظر نهاية السؤل (٢/٣٢٢).

(٢) المحصول (١/٣٧٨) إحكام الأحكام (٢/٣٠١)، روضة الناظر (١٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٠٧).

واحداً من الجنس خرج الألف واللام من كونهما للجنس، ولم يبق لهما فائدة. وإذا ثبت أنهما للجنس ثبت الاستغراق، ولأنه إذا قال الإنسان يفيد دخول كل من كان من جنس الإنسان في اللفظ، ولهذا المعنى صح قولهم: أهلك الناس الدينار والدرهم البيض، فيعنون كل واحد منهما بالجمع، فدل أنهما يفيدان الاستغراق. ويقال: هلكت الشاة وهلك البعير وهلك الحيوان ويراد به العموم، دل أنه مفيد له على الوجه الذى قدمنا. وأما الألف واللام إذا دخلا على الجمع فلا بد من كونه مفيداً للاستغراق. والدليل عليه حسن الاستثناء، فإنه إذا قال: اعط المسلمین فإنه يجوز أن يستثنى كل من شاء منهم، وكذلك إذا قال: رأيت الناس يجوز أن يستثنى أى إنسان أراد من الناس. والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه. يدل عليه أنه إذا قال: رأيت ناساً يفيد أنه رأى من هذا الجنس. ولا يفيد الاستغراق، فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة، ولا فائدة إلا الاستغراق.

ومن ألفاظ العموم الأسماء المبهمة نحو: «من» و «ما»، والفرق بين «من» و «ما»: أن كلمة من عامة فيمن يعقل، لأنك إذا قلت: من فى الدار؟ استقام الجواب بكل من يعقل ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب وإذا قلت: ما فى الدار ولا يستقيم الجواب عنه بالعاقل^(١)، لكن لا يعقل، فنقول: حمار أو شاة أو ثوب وما أشبه ذلك. ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو «من» و «ما»، وذلك لقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»^(٢)، «ومن أحيا أرضاً ميتة فهي له»^(٣)، «وما أكلت العافية، فهي له صدقة»^(٤).

-
- (١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/ ٢٩٠)، نهاية السؤل (٢/ ٣٢٢)، المحصول (١/ ٣٥٦)، روضة الناظر (١٩٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٠٧).
- (٢) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/ ١٧٣) ح (٣٠١٧) وأبو داود: الحدود (٤/ ١٢٤) ح (٤٣٥١)، والترمذى: الحدود (٤/ ٥٩) ح (١٤٥٨) والنسائى: تحريم الدم (٧/ ٩٥) (باب الحكم فى المرتد)، وابن ماجه: الحدود (٢/ ٨٤٨) ح (٢٥٣٥) وأحمد المسند (١/ ٣٦٨) ح (٢٥٥٥).
- (٣) ذكره البخارى: الحرث (٥/ ٢٣) (باب من أحيا أرضاً مواتاً) معلقاً، وأبو داود: الخراج (٣/ ١٧٤) ح (٣٠٧٣) والترمذى: الأحكام (٣/ ٦٥٣) ح (١٣٧٨) وقال: حسن غريب، ومالك فى الموطأ: الأفضية (٢/ ٧٤٣) ح (٢٦، ٢٧) وأحمد: المسند (٣/ ٤١٤) ح (١٤٦٤٨).
- (٤) أخرجه النسائى فى الكبرى (٣/ ٤٠٤) ح (٥٧٥٦ - ٥٧٥٨)، والدارمى: البيوع (٢/ ٣٤٦) ح (٢٦٠٧)، وأحمد: المسند (٣/ ٤١٤) ح (١٤٦٤٨) والبيهقى فى الكبرى (٦/ ٢٤٤) ح (١١٨١٤)، وابن حبان (١١٣٦/ موارد)، بلفظ (العوافى) بدل العافية.

و «أين» و «حيث» تعمان الأمكنة، و «متى» تعم الأزمنة، و «كل» تعم الفرد النكرة لقولنا: كل رجل وكل زيد وكل الناس^(١). و «كلما» تعم الفعل^(٢) لقول القائل: كلما فعلت فعلاً يتناول الأفعال على العموم. واعلم أنه لا فرق في ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقة وأسماء الأجناس وأسماء الصفات، كقولك: اعط المسلمین. اعط الناس. اعط الطوال. فكل ذلك يستغرق كل ما يصلح له.

وأما ألفاظ النكرات نحو قولك: رجل فإنه عام على البدل غير عام على الجمع.

وإنما قلنا: إنه عام على البدل لأنه يتناول كل رجل على البدل من صاحبه.

وقد قال عامة أهل العلم: إن النكرة إذا كانت نفيًا استغرقت جميع الجنس، كقولهم: ما رأيت رجلاً، وما رأيت إنسانًا. وأما إذا خرج على الإثبات فلا يقتضى الاستغراق. وأما إذا قال: رأيت رجالاً ولقيت ناسًا، فأقل ما يقتضيه ثلاثة من جماعتهم. فإن قيل: أليس أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] وهذا على العموم، لأن الله تعالى لم يرد شيئًا دون شيء، لأن قدرته عامة شاملة لجميع الأشياء محيطة بها كلها.

قلنا: قد قالوا في تأويل الآية وتخريجها وجهين: أحدهما أن فيها إضمارًا والمعنى إما

قولنا لكل شيء أو لشيء شيء، فاكتفى بذكر أحدهما، لأن فيه دلالة على الأول.

والوجه الآخر: أن عمومه من طريق المعنى لا من طريق اللفظ، وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرهما. وأما كلمة «أى» فقد قيل: هي بمنزلة النكرة، لأنها تصحب النكرة لفظًا ومعنى. يقول القائل: أى رجل فعل هذا، وأى دار تريدها. قال الله تعالى: ﴿أَيْكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا﴾ [النمل: ٣٨] وهى نكرة معنى، لأن المراد بها واحد منهم.

وقد أحق بعض الأصوليين هذا الباب ما يفيد العموم من جهة المعنى، وذلك يكون بأن يقترن باللفظ ما يدل على العموم وإن كان اللفظ لا يدل عليه. فمن ذلك: أن يكون اللفظ مفيدًا للحكم ومفيدًا لعلته ليقضى شيوخ الحكم في كل ما شاعت فيه العلة. ومن ذلك: أن يكون المفيد للعموم اللفظ يرجع إلى سؤال السائل.

(١) انظر إحكام الأحكام (٢/ ٢٩٠)، المحصول (١/ ٣٥٦)، نهاية السؤل (٢/ ٣٢٥، ٣٢٦) أصول

الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير.

(٢) انظر نهاية السؤل (٢/ ٣٢٦)، روضة الناظر (١٩٦).

ومن ذلك: دليل الخطاب المقتضى للعموم.

فالأول: مثل قوله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجسة، إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فاقضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا وأمثال هذا تكثر. وأما المقتضى للعموم وما يرجع إلى السؤال نحو أن يسأل النبي ﷺ عن جامع زوجته، فيقول عليه الكفارة، فيعم ذلك كل من أفطر. وأما العموم مفهوم الخطاب نحو قوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» فدل هذا أن لا زكاة في كل ما ليست بسائمة.

مسألة: واختلف أصحابنا في المجاز هل يتعلق به العموم على وجهين:

فقال بعضهم: لا يدخل في العموم إلا الحقائق، وقال آخرون: يدخل فيه المجاز كالحقيقة، لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة. واختلف الأصحاب أيضاً، أن لفظ العموم هل يتناول ما يمنع دليل النقل من إجراء حكمه عليه كقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ وكقول القائل: اضرب كل من في الدار ونحو ذلك، لأن الله تعالى شيء ويمنع العقل أن يكون خالق نفسه، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمور يضرب كل من في الدار مأموراً بضرب نفسه. فقال بعضهم: إن موضوع اللفظ يتناوله، لأن الدليل يوجب إخراجه منه.

وقال آخرون: بل هو خارج منه لسقوطه في نفسه بما ذكرناه. وقالت هذه الطائفة: إن اللفظ لم يتناوله أصلاً، فهذا هو الكلام في ألفاظ العموم ويلحق هذا الموضوع ما صح فيه دعوى العموم وما لا يصح. وجملة ذلك أن العموم يصح دعواه في نطق ظاهر يستغرق الجنس لفظه، كالألفاظ التي ذكرناها فيما تقدم. وأما الأفعال فلا يصح فيها دعوى العموم، لأنها تقع على صفة واحدة، فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها، وإن لم تعرف صار مجملاً فيما عرفت صفته، مثل ما روى عن النبي ﷺ أنه جمع بين الصلاتين في السفر، فهذا مقصور على ما ورد فيه وهو السفر، ولا يحمل على العموم، وما لم تعرف مثل ما روى أنه عليه السلام جمع بين الصلاتين في السفر، فلا نعلم أنه كان في سفر طويل أو سفر قصير، إلا أنه معلوم أنه لم يكن إلا في سفر واحد، فإذا لم يعلم ذلك تعينه، وجب التوقف فيه حتى تعرف. ولا يدعى هو العموم، وكذلك القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها، وذلك مثل ما روى أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار وقضى في الإفطار بالكفارة وما أشبه ذلك، فلا يجوز دعوى

العموم فيها، بل يجب التوقف، لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة تختص بها، أو قضى بالكفارة بجماع أو بغيره فيما يختص به المحكوم عليه، فلم يكن دعوى العموم. وقال بعضهم: إن روى أنه كان يقضى تعلق بعمومه، لأن ذلك للدوام. ألا ترى أنه يقال: فلان كان يقرى الضيف ويصنع المعروف. وقال الله تعالى فى إسماعيل عليه السلام: ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة﴾ والمراد به التكرار.

(فصل): وكذلك الخطاب الذى يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم فى

إضمار.

مثل قوله تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ يفتقر إلى إضمار، فبعضهم يضم وقت إحرام الحج أشهر معلومات، وبعضهم يضم وقت أفعال الحج أشهر معلومات. والحمل عليها لا يجوز، بل يعمل بما يدل عليه الدليل. وهذا لأن العموم من صفاته النطق، فلا يجوز دعواه فى المعانى. وعلى هذا قالوا: لا يجوز دعوى العموم فى قوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا فى المسجد» يعنى نفى الجواز والفضيلة، وكذلك قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» ولا يجوز دعوى العموم فيه لنى الجواز والفضيلة. وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه. وإذا انتفى الجواز لا يتصور انتفاء الفضيلة، لأنه لا بد من وجود الجواز ليتصور انتفاء الفضيلة، وعلى هذا قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولى». وقوله: «لا أحل المسجد لجنب ولا لحائض»، وكذلك قوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاثة» وقد جعل بعض الفقهاء هذه الألفاظ مجملة، وسيأتى من بعد الكلام فى المجمع. وبعضهم جعل هذه الألفاظ عامة فى كل ما يحتمله والله أعلم.

مسألة: أقل ما يتناول اسم الجمع عندنا ثلاثة.

وهو أيضاً قول الأكثر من أصحاب أبى حنيفة، وذهب طائفة من الفريقين أن أقل الجمع اثنان، وهو اختيار القاضى أبى بكر محمد بن أبى الطيب من المتأخرين، وهو أيضاً قول محمد بن داود من المتقدمين^(١). وإليه ذهب بعض من النحويين وتعلقوا بقوله

(١) قال الشيخ الأمدى: اختلف العلماء فى أقل الجمع هل هو اثنان وثلاثة وليس محل الخلاف ما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو: ضم شىء إلى شىء فإن ذلك فى الاثنين والثلاثة وما زاد من غير خلاف وإنما محل النزاع فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة.

فتقول: مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضى أبى بكر والإستاذ أبى إسحاق =

تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾ [الأنبياء: ٧٨] ورد الكناية إلى الاثنين بلفظ الجمع، وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إذ تسوروا المحراب﴾ [ص: ٢١] الآية، فاستعمل في الاثنين لفظ الجمع. وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحریم: ٤] وإنما لهما قلبان. وقد ذكرهما بلفظ الجمع وتعلقوا بقوله عليه السلام: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(١) والمعتمد لهم شيان: أحدهما: أن الجمع في صيغة اللغة هو ضم الشيء إلى الشيء، وهذا في الاثنين مثله في الثلاث. وإذا وجد الجمع حقيقة في الاثنين صح أن يتناوله اسم الجمع حقيقة.

والثاني: أن الاثنين يقولان في المخاطبة فعلنا كذا، ويقولان دخلنا وخرجنا وأكلنا وشربنا. فإذا خاطبا خطاب الجمع دل أنهما جمع مثل الثلاث سواء. وأما دليلنا ما روى أن ابن عباس احتج على عثمان رضى الله عنهم في أن الأخوين لا يحجبان الأم من الثلث إلى السدس بقوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾ [النساء: ١١] وقال: ليس الأخوان إخوة في لسان قومك، فقال عثمان رضى الله عنه: لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلى وتوارثه الناس ومضى في الأمصار. فلو لم يكن ذلك مقتضى اللغة لما صح احتجاجه وما أقره عليه عثمان وهما من فصحاء العرب، وأرباب اللسان. فإن قيل: روى عن زيد بن ثابت أنه قال: الأخوان إخوة، فصار مخالفاً لهما. قلنا: المراد بذلك أنهما كالإخوة في الحجب.

والمعتمد هو الاستدلال من حيث اللغة: فنقول: الدليل على أن لفظ الجمع لا يتناوله الاثنين: أنه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فإنه يقال: رأيت رجالاً ثلاثة، ولا يقال: رأيت رجلاً اثنين. ويقال أيضاً: رأيت جماعة رجال، ولا يقال: رأيت جماعة رجلين. فإن كانت الجماعة لا تنعت بالاثنين بحال، عرفنا أنه لا يتناولها اسم الجمع بحال.

= وجماعه من أصحاب الشافعى رضى الله عنه كالغزالي وغيره أنه اثنان، ومذهب ابن عباس والشافعى وأبى حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من أصحاب الشافعى أنه ثلاثة، ومذهب إمام الحرمين إلى أنه لا يمتنع رد لفظ الجمع إلى الواحد، انظر إحكام الأحكام (٣٢٤/٢) نهاية السؤل (٣٩٤/٢) المحصول (٣٥١/١).

(١) إسناده ضعيف: أخرجه ابن ماجه فى إقامة الصلاة (٣١٢/١) - الحديث (٩٧٢).

ونقول أيضاً: الأسماء سمات، والسمات علامات لما وسم بها من الأعيان، فسمه الاثنين مخالفة لسمه الجماعة، كما كانت سمه الواحد مخالفة لسمه الاثنين، وعلى هذا جرت العادة بالتفضيل فى الأعداد.

وقيل: آحاد ومثنى وجمع، فكان هذا دليلاً أن الجمع بعد التثنية، كما أن التثنية بعد الواحد، وكذلك هذا الاختلاف فى تفصيل عدد الأجناس. قالوا: رجل ورجلان، فإذا بلغ العدد ثلاثة قالوا: رجال. وقيل: امرأة وامرأتان، ثم تركوا هذا الاسم فى الجمع. قالوا أيضاً: فدل أن سمه الاثنين متميزة عن سمه الجماعة فى الوجوه كلها.

وأما الجواب عن دليلهم وتعلقهم بالآية الأولى والثانية فما ذكرنا دليل على أن ذلك مذكور على وجه المجاز لا على وجه الحقيقة. وأما قوله تعالى: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحریم: ٤] فقد قيل: إن هذا الباب مخصوص لا يقاس عليه غيره، وهو باب مفرد فى ذكر ما فى الإنسان من الجوارح فقوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [التحریم: ٤] وكذلك قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما، ولو كان لزيد خاتم ولعمرو خاتم، لم يصلح أن نقول: خذ خواتيمهما، والمراد خاتم واحد من كل واحد، بل الصحيح أن نقول: خذ خاتميها، فصار هذا مخالفاً لجوارح الإنسان فافهم هذا فإنه يأت جنس فى العربية. وقد قالوا: «يوم أعشار وثوب أخلاق» ولم يدل ذلك أن الواحد اثنان.

وكان الحجاج يقول: يا غلام اضربا عنقه وخلياً عنه. ومن هذا قوله تعالى: ﴿ألقيا فى جهنم كل كفار عنيد﴾ [ق: ٢٤] وأما الخبر الذى رووه فلا نعرف صحته، وعلى أن المراد به أن حكم الاثنين حكم الجماعة فى ثواب صلاة الجماعة وانعقادها، وهذا لأن كلام النبى ﷺ لا يحمل على تأويل الاسم اللغوى.

وأما قولهم: إن الجمع حقيقته الضم. قلنا: نعم، ولكنه من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض، وكذلك ما زاد عليه. واللغة على ما وردت لا على ما يدل عليه القياس.

ألا ترى: أن الواحد يوجد فيه ضم بعض الأشياء إلى البعض، لأنه جوهر متركب من أشياء مختلفة، ومع ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع. وقد نقض الأصحاب ما يصيرون إليه من الاشتقاق فى اسم الجمع بفصل الدابة والجنين والقارورة وغير ذلك.

وأما الكلام الثانى الذى اعتمدوا عليه، وهو الخبر عن فعل اثنين بلفظ فقد يتفق اللفظان فى موضع الغنية عن التفريق بينهما. ولا يدل ذلك على الجمع فى المعانى،

كقولك للمرأتين: أنتما وهما، وكذلك تقول للرجلين، وكما تقول المرأتان جعلنا كما تقول الرجلان سواء. وإنما كان كذلك، لأن السمات موضوعة للتمييز ورفع الاشتباه، فإذا كان الكلام في أمر معلوم عند المخاطب وكان الإخبار عن حاضرة علم بالمشاهدة استغنى عن التمييز. ولفظ أنتما خطاب لحاضر، وكذلك لفظ فعلنا خطاب من المشاهدة، وعمن يضاف إليه ممن هو معلوم حالته. فأما ما كان بخلاف ذلك مما يدخله الشبهة لا يقاس عليه غيره ولا يبد من سمة التمييز، والكلام الأول بدون هذا كاف. والله أعلم.

(فصل): نقول في ابتداء هذه المسألة أن التخصيص تمييز بعض الحكمة بالحكم.

ولهذا يقال: خص رسول الله ﷺ بكذا أو كذا، وخص فلان بكذا. وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام، ويجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر والنهي والخبر.

ومن الناس من قال: لا يجوز في الخبر كما لا يجوز فيه دخول النسخ. وهذا خطأ، لأننا بينا: أن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام، وهذا يصح في الخبر كما يصح في الأمر^(١).

(١) اعلم أن في هذه المسألة قولان:

أولاً: وهو قول جمهور العلماء فهم متفقون على أن التخصيص جائز وواقع في الخبر وفي غيره من الأوامر والنواهي.

ثانياً - رأى شذوذ من العلماء أن التخصيص غير جائز في الخبر.

وقد استدلل الجمهور على الجواز بالوقوع فقد وقع التخصيص في الخبر كما وقع في الأمر والنهي والوقوع أوضح دليل على الجواز.

أما وقوع التخصيص في الخبر فكقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ وقوله تعالى في حق الريح: ﴿ما تذر من شيء إلا جعلته كالريم﴾ فإن العقل يقضى بأن هذه الأخبار ليس مراداً منها العموم ضرورة أن الله لم يخلق ذاته ولا صفاته كما أن القدرة لم تتعلق بهما لأن القدرة لا تتعلق بالواجب العقلي - وقد أتت الريح على الأرض والجبال فلم تجعلها كالريم وإذا كانت هذه الأخبار غير مرادة على العموم يكون التخصيص قد دخلها فيكون التخصيص واقعاً في الخبر. وأما وقوعه في الأمر فكقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ وقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ فإنه ليس كل سارق يقطع بل يقطع من سرق النصاب بشروط معلومة في الفروع - وليس كل زاني يجلد بل الذي يجلد هو الزاني غير المحصن.

وأما وقوعه في النهي: فإن النبي ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر وأجاز ذلك في العرايا فكان =

(مسألة): العموم إذا خص لم يصر مجازاً فيما بقي، بل هو على حقيقة فيه.

والاستدلال به صحيح فيما عدا المخصوص، ولا فرق عندنا بين أن يكون التخصيص بدليل متصل باللفظ أو دليل منفصل. وذهب قوم من المتكلمين إلى أنه يصير مجازاً متصلاً كان الدليل المخصص أو منفصلاً.

وذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازاً في حال دون حال واختلفوا في تفصيل الحال: فقال بعضهم: إن خص بدليل لفظي لم يصر مجازاً متصلاً كان الدليل أو منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازاً.

وقال آخرون: يكون مجازاً إلا أن يخص بدليل متصل. وهذا يحكى عن عيسى بن أبان وعن أبي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع. وأما أبو بكر الرازي فذهب إلى ما ذهبنا إليه^(١). وذهب من جعله مجازاً إلى المنع من الاستدلال بالعموم المخصوص.

= هذا النهي مخصوصاً.

أما استدلال المخالفون: فقد قالوا: أن تخصيص الخبر يوهم الكذب في خير الله تعالى وإيهام الكذب محال على الله تعالى كالكذب سواء بسواء فما أدى إليه وهو تخصيص الخبر يكون محالاً، انظر أحكام الأحكام (٢/ ٤١٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٢٤٤)، (٢٤٥).

(١) أعلم أن في هذه المسألة ثمانية مذاهب:

أحدها: العام بعد التخصيص مجاز في الباقي مطلقاً سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً كان المنفصل عقلياً أو لفظياً - وهذا القول هو المختار لليضاوي وابن الحاجب وهو المعروف عند جمهور الأشاعرة.

والثاني: العام حقيقة في الباقي مطلقاً كان المخصص متصلاً أو منفصلاً وهذا القول للحنابلة وبعض الحنفية ونقله بعض العلماء عن كثير من الشافعية.

والثالث: العام حقيقة في الباقي إن كان المخصص له شرطاً أو صفة فإن كان المخصص له استثناء أو غاية أو كان المخصص منفصلاً لفظياً كان أو عقلياً كان العام مجازاً في الباقي - وهذا القول للقاضي أبي بكر الباقلاني.

والرابع: العام حقيقة في الباقي إن خص بمتصل وهو الشرط والصفة والغاية والاستثناء مجاز إن يخص بمنفصل سواء كان لفظياً أو عقلياً وهذا القول لأبي الحسين البصري من المعتزلة.

والخامس: العام حقيقة في الباقي من حيث التناول ولكنه مجاز من حيث الاقتصار عليه والإرادة وهذا المذهب للإمام أبي بكر الرازي وبعض الحنفية.

والسادس: العام حقيقة في الباقي إن كان الباقي جمعاً فإن كان الباقي ليس جمعاً كان العام مجازاً فيه وهو لأبي بكر الجصاص من الحنفية.

وأما من ذهب إلى أنه يصير مجازاً احتج في ذلك وقال: إن العموم في وضع اللغة للاستيعاب، فإذا اختص فقد استعمل اللفظ في غير ما وضع له. وإذا وجد حد المجاز لا بد أن يصير اللفظ مجازاً.

قالوا: لا يجوز أن يقال: إن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للاستغراق مع فقد القرينة، ووضعه للخصوص عند وجود القرينة، وذلك لأننا لو اعتبرنا هذا لم يبق مجازاً في كلام العرب، لأنه يمكن أن يقال: إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود القرائن لما تدل عليه القرائن. فإن هذا رفع المجاز من الكلام أصلاً، لأن القرائن كثيرة لا تخص، فلا يمكن أن يحصروها حتى يضعوا العموم مع كل واحد منهما لما يقتضيه.

بيئة: أن العموم ضد الخصوص، والخصوص ضد العموم فكيف يتصور مع وجود ضد العموم أن يبقى العموم على حقيقته.

قالوا: وأما إذا كانت القرينة المخصصة متصلة باللفظ مثل الاستثناء والشرط والصفة فإنما لم يصير مجازاً، لأن هذه الأشياء الثلاثة من جملة الكلام الملفوظ الذي هو العموم.

وإذا صار من جملته فلا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازاً، ويكون العموم مع الاستثناء أو الشرط أو الصفة بمجموعه حقيقة فيما يقتضيه. وبيان هذا أن القائل إذا قال: اضرب بنى تميم إلا من دخل الدار، أو اضرب بنى تميم الطوال، أو اضرب بنى تميم إن كانوا طوالاً، فإنه لم يرد بعضهم وحده، لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد الاستثناء أو الشرط أو الصفة شيئاً، لأن هذه الأشياء لم توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه، فيقال: إن المتكلم قد أراد لها ذلك الشيء، أو أراد بالعموم وحده البعض، ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم لم يبق شيء زائد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة، فثبت أنه عبر عن البعض بمجموع الأمرين، وإذا ثبت أن المتكلم لم يرد بلفظه

= والسابع: العام حقيقته في الباقي إن كان المخصص له شرطاً أو صفة فإن كان المخصص له استثناء أو غايه أو كان المخصص مستقلاً مطلقاً لفظياً أو عقلياً كان العام مجازاً في الباقي. وهذا القول للقاضي عبد الجبار من المعتزلة.

الثامن: العام حقيقته في الباقي إن كان المخصص له دليلاً لفظياً سواء كان متصلاً أو منفصلاً فإن كان المخصص له عقلياً كان العام مجازاً في الباقي، انظر نهاية السؤل (٢/٣٩٥)، المحصول (١/٣٩٦، ٣٩٧)، إحكام الأحكام (٢/٣٣٠)، البرهان (١/٤١٠)، المستصفي (٢/٥٤)، المعتمد (١/٢٦٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٥٥/٢٥٦).

العموم وحده الاستغراق ولا البعض ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور لم يكن فأراد به حقيقة ولا مجازاً. وله إذا عنى البعض بمجموع الأمرين وهما لا يفيدان بمجموعهما إلا ذلك البعض، ثبت أن ذلك حقيقة فيهما. وأما فى القرينة المنفصلة فقد أراد المتكلم بنفس لفظ العموم بعض ما يتناوله فيكون مجازاً على ما بينا. ثم قالوا: إنه إذا ثبت أنه صار مجازاً خرج من أن يكون له ظاهر، فلم يجز التعلق بظاهره، ولأن العموم المخصوص يجرى مجرى أن يقول الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] ثم يقول: لا تقتلوا بعض المشركين. فكما يمنع ذلك من التعلق بظاهر اللفظ كذلك غيره من التخصيص، هذا حجة عيسى بن إبان.

وقال بعضهم: إن العموم المخصوص يجوز أن يكون فى الأدلة ما يخصه ثانياً، فامتنع التعلق به لجواز أن يدل عليه تخصيص آخر.

وقال بعضهم: إن العلة المخصوصة لا يجوز التعلق بها، كذلك العموم المخصوص وأما حجتنا فتقول: إن لفظ العموم يتناول ما عدا المخصوص بأصل وضعه، فلا يكون مجازاً فيه، وتصور موضعها حتى يزول الإشكال. فنقول: قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] يتناول كل المشركين بعمومه، وليس كلهم سوى آحادهم. فهو إذا عبارة عن كل واحد منهم، ولهذا لو تركنا فظاهره مقارنة قتل كل واحد من آحاد المشركين إلى أن يستوعبوا بالقتل. وإذا خرج بعض المشركين عن الآية بدليل دل عليه، فيعلم قطعاً أنه تناول الباقي بأصل وضعه، وإذا تناوله بأصل الوضع كان حقيقة. وهو مثل العشيبة إذا أخرج بعضها بالاستثناء فإنها تكون حقيقة فى الباقي، كذلك هاهنا.

بيته: أنه إذا كان اللفظ متناولاً ما عدا المخصوص على ما بينا، فالتكلم بالخطاب إذا كان حكيماً فلا بد أن يعنى ما يتناوله اللفظ إلا أن يدلنا على أنه ما عناه. وهذا لأن الحكيم إذا خاطب قوماً بلغتهم، فإنه يعنى بخطابه لهم ما يدل عليه ذلك الخطاب عندهم، وإلا كان ملبساً عليهم، ولهذا المعنى إذا أورد العموم ولم يدل دليل على تخصيصه حمل على ظاهره من العموم لما ذكرناه. اللهم إلا أن يقوم دليل يوجب تخصيصه. وإذا ثبت أنه قد عتانا بالخطاب ما عدا المخصوص، ثبت أن الحجة قائمة بالعموم فيما عدا المخصوص، وليس يدخل على هذا إذا خص العموم تخصيصاً مجملاً. وهذا نحو قول الله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] ثم قال: أنا لم أرد بعضهم ولا يدري من المعنى بذلك البعض، فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم المخصوص،

لأن كل من جعل الآية حجة في مثله يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصاً. فأما إذا كان المخصوص معلوماً فقد بينا وجه كون العموم حجة في الباقي ، وقد ورد من الصحابة التعلق بالعموم المخصوص. فإن علياً رضى الله عنه قال في الجمع بين الأئتين المملوكتين في الوطء أحلتها آية وحرمتها آية وقد روى عن عثمان رضى الله عنه مثل ذلك^(١)، وعنيا بقولهما أحلتها آية قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] وعنيا بأية التحريم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾ ومعلوم أن قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ مخصوص منه البنت والأخت. واحتج ابن عباس رضى الله عنهما في قليل الرضاع بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] وقال: قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير، وإن كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط، وذلك يوجب تخصيص الآية، ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة.

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة كثير، لأنه لا يعرف عموم يلحقه خصوص إلا في الندب وعلى الشذوذ. فإن عامة ما ينطق به الصحابة والعلماء من بعدهم من العمومات فهي عمومات مخصوصة. وقد قال الأصحاب في أصل المسألة: إن إيصال التخصيص بالعموم إيصال بيان اللفظ، واتصال البيان باللفظ لا يجعله مجازاً ولا يخرج من أن يكون حجة، كالمجمل إذا اتصل به البيان. وإنما قلنا: (إن) التخصيص بيان، لأنه يبين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله، وهذا باق بلا إشكال، والاعتماد على الدليل الأول.

أما الجواب: قلنا: قولهم العام المخصوص لفظ مستعمل في غير ما وضع له. قلنا: لا كذلك بل هو مستعمل فيما وضع له فيما سبق. وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقتصر به دليل يوجب تخصيصه. فأما عند وجود قرينة مخصصة توجب تخصيصه فلا، بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص. وقولهم: إن هذا يؤدي إلى رفع المجاز من الكلام، لا يصح لأنه إذا كان اللفظ مستعملاً في أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه في البعض دون البعض.

فإذا قيل: هو حقيقة فيه كيف يؤدي إلى رفع المجاز؟ نعم لو قلنا: إن لفظ الأسد عند اتصال القرينة وضع للشجاع حقيقة كان يؤدي إلى ارتفاع الكلام من الكلام، لأنه

(١) أخرجه مالك في الموطأ: النكاح (٥٣٨/٢) ح (٣٤).

مستعمل فى غير ما وضع له فى الأصل . ويلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها، فإنه حقيقة فيما وراء المستثنى عند أصحاب أبى حنيفة، وإن كان قد استعمل لفظ العشرة فى غير العشرة ومع ذلك لم يكن مجازاً.

قيل: إن لفظ العشرة من غير قرينة موضوع لهذا العدد، فأما مع قرينة الاستثناء موضوع لبعضها، كذلك هاهنا. و العدد الذى قالوه يقال عليه: هلا قلت فى القرينة المنفصلة مثل ما قلت فى القرينة المتصلة، وهو أن المتكلم ما أراد البعض باللفظ العام خاصة لكن أراد باللفظ والقرينة، فلا يكون اللفظ العام مجازاً، مثل ما قلت فى القرينة المتصلة، وهذا جواب معتمد.

وأما الذى قالوا: إن العموم ضد الخصوص، فليس بشيء، لأنه إن كان بينهما مضادة فهو فى المخصوص من اللفظ فأما فيما وراء المخصوص فلا يتصور مضاده. وأما الذى تعلق به عيسى بن إبان فى منع التعلق بالعموم المخصوص فليس بشيء، لأن قوله: إن العموم المخصوص ليس له ظاهر يخص دعوى، بل له ظاهر فيما وراء المخصوص على ما سبق.

وأما كلامه الثانى: فقد جمع بين التخصيص المجمل والتخصيص المفصل من غير علة، وقد ذكرنا الفرق، ونذكر بوجه أوضح مما سبق فنقول: إن الله تعالى إذا قال: ﴿اقتلوا المشركين﴾ ثم قال: لا تقتلوا بعضهم، أو قال: لم أرد بعضهم ولم يبين ذلك البعض، فمن أردنا قتله من المشركين يتناوله قوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾، إذ هو مشرك ويتناوله قوله: لا تقتلوا بعضهم، لأنه بعض المشركين، فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين بأولى بأن يدخل تحت الآخر. فأما إذا عين البعض وقالوا: لا تقتلوا النساء ولا تقتلوا أهل العهد أمكننا استعمال ظاهر الآية من غير ظاهر يعارضه، لأن من علمناه امرأة أو علمناه من أهل العهد أدخلناه تحت التخصيص، ومن علمناه رجلاً لا عهد له علمنا خروجه من التخصيص، فإنه مراد بالآية، وهذا لأن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة كنا عالمين بما عداها، وإذا خرج منها أشياء مجهولة بقى الثانى مجهولاً، لأنه لا يدرك الذى خرج منها مما لم يخرج. ألا ترى: أن العشرة معلومة، فإذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثة علمنا أنه قد بقى سبعة. وإذا علمنا أنه خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقى منها.

وأما تعلقهم بالعلة المخصوصة فسنيين الفرق بين العلة المخصوصة والعموم

المخصوص في مسألة تخصيص العلة.

وإذا عرفنا أن العموم المخصوص لا يصير مجازاً، ويكون حجة في الباقي فنقول: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] عام مخصوص والاستدلال به جائز على ما سبق، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه عام في كل سارق سرق قليلاً أو كثيراً من حرز أو من غير حرز. فقيام الدلالة على اشتراط الحرز وقدر مخصوص لا يمنعنا من العلم بوجود قطع من سرق نصاباً من حرز بالآية. وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يجوز التعلق بهذه الآية، لأنه قد شرط في القطع شرط لا ينبىء عنه لفظ الآية، فلم يكن إيجاب القطع بمجرد قوله سارقاً، وهو الذى يتناوله لفظ الآية. وفى قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ يقتل الحربى لكونه مشركاً، وربما يقولون بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ومقدار المسروق، ولا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من وجد فيه الشرطان إلا بعد أن يضم إلى الآية ما دل على اشتراط الشرطين، فثبت أنه لا يجوز التعلق بظاهر الآية.

والجواب: أن كلا الكلامين ليس بشيء:

أما الأول: فنقول: إن كان اللفظ لا ينبىء عن النصاب والحرز فلفظ المشركين لا ينبىء عن عدم العهد ولا عن الذكورة أيضاً، لكن قيل: إن قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ عام في أهل العهد وأهل الحرب فمنع قتل أهل العهد بتخصيص. كذلك قوله: ﴿وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ﴾ عام في السارق من حرز وغير حرز، وكذلك سارق النصاب وما دونه. ومنع قطع السارق ما دون النصاب أو من غير حرز تخصيص. وكلامه الثالث يدخل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ لأنه لا يمكن قتل المشرك الذى هو غير المعاهد إلا بعد أن يضم دليل الشرطين.

فإن قالوا: هناك قتلناه، لأنه مشرك فحسب.

قلنا: وهانذا أيضاً إذا سرق نصاباً من حرز نقطعه، لأنه سارق فحسب. وهذا لأنه يحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتى لا يقطع بعض السراق لا لتقطع من يجب قطعه، مثل أنه قتل المشركين.

إنما احتجنا إلى إثبات الشرطين حتى لا نقتل بعض المشركين لا لنقتل من يجب قتله. إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي بأن يقول: لا تقطعوا من سرق من غير حرز، وقد يرد بلفظ الإثبات بأن يقول: الحرز والنصاب شرط فى القطع، وكلا القولين قضيته

نفى القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب. فأما إثبات القطع عند وجود الحرز والنصاب معلوم يتناول الآية إياه. وقد جهد المخالفون أن يفصلوا بين الاثنين بوجه ما، ولا يمكنهم ذلك فاعلمه فإنك تجده كذلك. والله الموفق للصواب.

(فصل)

ذهب أبو بكر القفال إلى أن تخصيص لفظ العموم يجوز إلى الثلاثة، ولا يجوز تخصيص اللفظ فيما دون الثلاثة إلا بما يجوز به النسخ. وذهب سائر أصحابنا إلى أنه يجوز تخصيص اللفظ العام إلى أن يبقى واحد. وذهب القفال إلى أن لفظ العموم دليل على الجمع بلفظه، وأقل الجمع ثلاثة، فلا يجوز تخصيصه فيما دونه، لأنه يخرج عن كونه لفظاً للجمع، فينزل منزلة النسخ^(١).

(١) اعلم أن فى هذه المسألة أربع أقوال:

الأول: وهو المختار للبيضاوى وأبى الحسين البصرى وكثير من الفقهاء أنه يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى من العام مقدار كثير غير محصور لا فرق بين أن يكون العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما - ولا يجوز استعمال العام فى الواحد إلا إذا قصد به التعظيم كقوله تعالى: ﴿فقدرنا نعم القادرون﴾.

القول الثانى: يجوز أن يكون الباقى أقل المراتب التى يطلق عليها اللفظ الذى دخله التخصيص فإن يكون غير جمع كالمفرد المحلى بالآلف واللام ومن وما. صح أن يكون الباقى واحداً لأنه أقل مراتب الفرد وإن كان الباقى أقل مراتب الجمع وقد سبق الخلاف فيها وهذا هو المختار للقفال الشاشى من الشافعية.

القول الثالث: يجوز أن يكون الباقى بعد التخصيص واحد مطلقاً سواء كان اللفظ الذى دخله التخصيص جمعاً أو غير جمع وهذا القول هو المعروف عن الحنفية.

القول الرابع: وهو لابن الحاجب ولم يعرف عن غيره التفصيل الآتى:

أولاً: فى التخصيص بالمتصل: إن كان التخصيص بالمتصل:

إن كان التخصيص بالاستثناء أو بالبدل جاز أن يكون الباقى بعد الإخراج واحداً نحو: على عشرة إلا تسعة. وأكرم الناس العالم.

وإن كان التخصيص بالصفة أو بالشرط جاز أن يكون الباقى اثنين - نحو أكرم الناس العلماء - أو إن كانوا علماء - وقصد من الناس محمداً وخالداً.

وثانياً: فى التخصيص بالمنفصل.

إن كان العام محصوراً وكان قليلاً جاز التخصيص إلى أن يبقى اثنان نحو: قتلت كل زنديق ولم يقتل إلا اثنين من أربعة.

وحرفه: أن لفظ المشركين لا يحصل للواحد بحال، ولا يجوز رد اللفظ إلى ما لا يصلح له، وكذا إن المنع من ذلك إما أن يكون لأن الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازاً، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملاً في الجمع، واللفظ للجمع فيكون قد استعمل الخطاب في غير موضوعه، ولا يجوز أن تمنع الأول، لأنه لو كان كذلك لم يجر التخصيص بكل حال، لأنه إن صار مجازاً بالتخصيص إلى أن يبقى واحداً يصير مجازاً بالتخصيص أيضاً وإن بقيت ثلاثة، ولا يجوز أن يمنع بالثاني، لأن اللفظ العام موضوع للاستغراق لا غير. وأما الجمع تبع له، فإن لم يجز استعماله في غير الجمع وجب أن لا يجوز استعماله في غير الاستغراق، بل لا يكون المنع هاهنا، لأننا بينا أن اللفظ للاستغراق والجمع تبع له. وهذه حجة في نهاية الجودة، وقد ظهر فيها الجواب عما قالوه.

وقد قال الأصحاب: إن التخصيص من العام كالاستثناء من المستثنى منه، والقرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، لأن كلام الشرع وإن تفرق في المورد وجب ضم بعضه إلى بعض وبناء بعضه على البعض ثم صح الاستثناء ما بقى من اللفظ شيء، فكذلك التخصيص.

وتحريه: أن ما جاز تخصيص العام به إلى الثلاث جاز إلى ما دونه، كالاستثناء، ولأنه لفظ من ألفاظ العموم، فجاز تخصيصه فيما دون الثلاث. كمن وما، فإن «من» عام فيمن يعقل، و«ما» فيما لا يعقل، ثم جاز أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد، كذلك هاهنا. وقد سلم القفال، ولم يسلمه من وافقه من المتكلمين. وهذا وإن قيل ولكن الاعتماد على الأول. وأما النسخ فهو رفع الحكم أصلاً. وأما التخصيص فليس رفع الحكم، لكنه نوع بيان اتصل بالآية على ما سبق تقديره. ولأن النسخ بمنزلة استثناء العشرة من العشرة، والتخصيص بمنزلة استثناء البعض.

= وإن كان غير محصور نحو: قتلت كل من في المدينة أو كان محصوراً كثيراً نحو: أكلت الرمان جاز التخصيص إلى أن يبقى من العام عدد قرب مدلوله قبل التخصيص، ويعرف ذلك بكون الذي خرج عدداً قليلاً أو بدليل آخر، انظر لإحكام الأحكام (٤١٢/٢)، نهاية السؤل (٣٨٦/١)، المحصول (٣٩٩/١) روضة الناظر (٢١٠)، المعتمد (٢٣٦/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٥٢/٢).

(فصل): والكلام يقع الآن فيما يخص به العموم فنقول:

الذى يخص به العموم شيثان عقل وشرع:

فأما تخصيصه بالعقل فى قول جمهور العلماء والمتكلمين وقالوا: هو مثل قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ [الرعد: ١٦] فدليل العقل قد خص هذه الآية، لانه تعالى غير خالق لذاته، ولا لصفات ذاته، وكذلك قوله: ﴿وأوتيت من كل شىء﴾ [النمل: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿وآتيانه من كل شىء سبباً﴾ [الكهف: ٨٤] فعلم بالمعقول أنه لم يؤت من جميع الأشياء، وكذلك فى الآية الثانية.

ومنع قوم من تخصيص العموم بالعقل، لأن دليل العقل متقدم على وجود السمع فأجازوا أن يتقدم دليل التخصيص على العموم المخصوص^(١)، وهذا فاسد من وجهين: أحدهما: أنه لما جاز التخصيص بما لا يوجب العلم من أخبار الآحاد فلأن يجوز بما يوجب العلم من دلائل العقل أولى.

والثانى: أنه يستحيل اعتقاد الاستغراق فى قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ [الرعد: ١٦] وكذلك فى قوله تعالى: ﴿وأوتيت من كل شىء﴾ [النمل: ٢٣] وإذا استحال العموم ثبت الخصوص وإن تقدم العقل على بعض السمع، فلا شك أنه إذا خص بما قارنه من دليل العقل لا بما يتقدمه. ويقال لمن منع منه: أتحمّل قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شىء﴾ [الرعد: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وأوتيت من كل شىء﴾ [النمل: ٢٣] على الاستيعاب فى كل ما يتناول اسم الشىء.

فإن قالوا هذا فهو جهل بالله تعالى، وكذلك فى الآية هو جهل منه بالاستثناء، وإن قالوا: هو مخصوص، فقد قيل ما قلناه.

وأما تخصيص العموم بالشرع فضربان:

أحدهما: يتصل به. والثانى: ينفصل عنه.

وأما المتصل به فسنفرد له باباً.

وأما تخصيصه بالمنفصل منه^(٢) فنقول: هو على أربعة أضرب:

(١) انظر البرهان (٤٠٨/١) ونهاية السؤل (٤٥١/٢) المستصفى (٩٨/٢) إحكام الأحكام (٤٥٩/٢)

روضة الناظر (٢١٤) انظر المحصول (٤٢٧/١) المعتمد (٢٥٢/١).

(٢) المخصص المنفصل: هو ما استقل عن الكلام الذى دخله التخصيص بحيث لا يحتاج إليه فى

النطق به، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣٠٠/٢).

أحدها: تخصيصه بالكتاب.

والثاني: بالسنة.

والثالث: بالإجماع.

والرابع: بالقياس.

فأما تخصيصه بالكتاب:

فلا يخلو حال العموم من أن يكون ثابتاً بالكتاب أو السنة. فإن كان بالكتاب فتخصيصه جائز بالكتاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ١٣٢] خص بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥] ومثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] خص بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤] ومثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتِ يَتْرِبْنَ أَنْفُسَهُنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٣٨] خص بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عُدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾^(١) [الأحزاب: ٤٩].

وإن كان العموم ثابتاً بالسنة، فيجوز أن يخص بالكتاب، لأنه لما جار أن يخص الكتاب بالكتاب فأولى أن يخص السنة بالكتاب^(٢). وأما النسخ فيستبين في باب النسخ ونذكر الفرق بين النسخ والتخصيص. واعلم أنه كما يجوز التخصيص ببعض الكتاب، يجوز التخصيص بفحوى الكلام ودليل الخطاب من الكتاب. أما فحوى النص فهو جار مجرى النص^(٣). وأما دليل الخطاب فيجوز تخصيص العموم به على الظاهر من مذهب الشافعي^(٤)، لأنه مستفاد من النص، فصار بمنزلة النص. ومثاله من الكتاب قوله تعالى:

(١) انظر نهاية السؤل (٤٥٧/٢)، إحكام الأحكام (٤٦٥/٢)، المحصول (٤٢٨/١)، المعتمد (٢٥٤/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣٠١/٢).

(٢) انظر إحكام الأحكام (٤٧٠/٢)، روضة الناظر (٢١٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣٠٥/٢).

(٣) أى مفهوم الموافقة وهو لا خلاف فيه بين علماء الأصول فى تخصيصه للعام لأنهم متفقون على حجتيه وعند تعارضه مع العام يخص به العام، انظر نهاية السؤل (٤٦٧/٢) المستصفي (١٠٥/٢) انظر إحكام الأحكام (٤٧٨/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣١٦/٢).

(٤) أى مفهوم المخالفة والحنفية لا يرونه حجة ولذلك لا يخصصون به العام انظر نهاية السؤل (٤٦٨/٢)، إحكام الأحكام (٤٦٨/٢)، المستصفي (١٠٥/٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣١٦/٢).

﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾ فكان عاماً في كل مطلقة. ثم قال: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضا لهن فريضة ومتعهوهن﴾ [البقرة: ٢٣٧] فكان دليلاً أن لا متعة للمدخول بها، فيخص بها في أظهر قوله عموم المطلقات. وامتنع من التخصيص في القول الآخر.

وأما تخصيص عموم الكتاب والسنة بالسنة:

فإن كانت السنة متواترة فيجوز تخصيص العموم بها سواء كان العموم في الكتاب أو في السنة. وسواء كان العموم المخصوص في السنة ووروده بالتواتر أو بالآحاد، لأن السنة المتواترة كالكتاب في إفادتها العلم، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز بالسنة المتواترة^(١).

وأما تخصيص الكتاب بالسنة أو السنة المتواترة بالآحاد.

فأخبار الآحاد ضربان:

أحدهما: ما اجتمعت الأمة على العمل به كقوله عليه السلام: «لا ميراث لقاتل»^(٢)، و«لا وصية لوارث»^(٣)، وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها، وابنة أخيها، فيجوز تخصيص العموم به. ويجوز ذلك ويصير كتخصيص هذا للعموم بالسنة المتواترة، لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواترة لانعقاد الإجماع على حکمتها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها.

وأما الضرب الثاني من الآحاد، وهو مما لم تجمع الأمة على العمل به فهو المسألة التي اختلف العلماء فيها.

(مسألة): يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا وعند الكثير من المتكلمين:

وقال بعض المتكلمين من المعتزلة: لا يجوز وهو قول شاذة من الفقهاء.

وقال عيسى بن أبان: إن كان قد خص العموم يجوز تخصيصه، وإن كان لم يخص

(١) انظر نهاية السؤل (٤٥٦/٢)، انظر إحكام الأحكام (٤٧٢/٢)، المحصول (٤٢٩/١).

(٢) أخرجه الترمذی: الفرائض (٤٢٥/٤) ح (٢١٠٩) وابن ماجه: الديات (٨٨٣/٢) ح (٢٦٤٥)،

والدارقطنی: سننه (٩٦/٤) ح (٨٦) والبيهقي في الكبرى (٣٦١/٦) ح (١٢٢٤٣).

(٣) أخرجه أبو داود: الوصايا (١١٣/٣) ح (٢٨٧٠)، والترمذی: الوصايا (٤٣٣/٤) ح (٢١٢٠)

وقال: حديث حسن صحيح وابن ماجه: الوصايا (٩٠٥/٢) ح (٢٧١٣)، ونصب الراية

(٤٠٣/٤).

لا يجوز^(١). وتعلق من قال بذلك: بأن الكتاب موجب العلم والعمل فلا يجوز أن يخص بما يوجب العمل دون العلم، ولأنه إسقاط بعض ما تضمنه الكتاب، فلا يجوز بخبر الواحد. دليله النسخ.

وأما عيسى بن أبان فقال: إذا خص العموم يصير مجازاً على ما سبق من قوله. وخرج أن يكون له ظاهر في قضيته فصار تخصيصه بمنزلة بيان المجمل.

وأما إذا لم يخص منه شيء فهو باق على حقيقته، وهو مفيد للعلم ما يقتضيه، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، لأنه نوع ترك فيكون ترك ما يفيد العلم بما يفيد الظن.

وأما دليلنا: فلأن خبر الواحد دليل موجب للعمل فما دل على وجوب العمل فهو الدليل على جواز التخصيص به. وهذا لأن العمل بالدليلين واجب، ولا يجوز ترك دليل إذا أمكن العمل به. وإذا قلنا بالتخصيص الذي ذكرناه عملنا بالدليلين. وإذا قلنا: لا يجوز التخصيص تركنا دليل السنة.

وبيان الترك: أنها دلت على شيء مخصوص، وقد تركه حيث لم يخصوا بها العموم. وأما إذا خصصنا العموم فلم نترك دليله، لأنه بدليله باق فيما وراء المخصوص. فإن قالوا: تركتم القول بالاستيعاب في العموم.

قلنا: قد بينا أن اعتقاد العموم لا يجوز بنفس الورد ما لم يعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب والسنة. ثم إذا عرضنا ولم نجد دليلاً مخصصاً. حيث نعتقد عمومها، فإذا وجد في الأصول ما يخصه لم يكن هذا ترك القول بما يقتضيه العموم من الاستيعاب، بل هو في الحقيقة بيان اتصال بالكتاب، فظهر أنه ورد مقتضياً حكمه فيما وراء المخصوص. ويمكن أن يستدل في المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾ [البقرة: ٢٣٠] فإن عمومها يقتضى إباحتها قبل الدخول وبعد، فخصوه بقوله عليه السلام: «لا حتى تدرقى عسيلته ويدوق عسيلتك»^(٢) وكذلك خصوا قوله تعالى: ﴿بوصيكم الله في أولادكم﴾ [النساء: ١١] بقوله

(١) انظر نهاية السؤل (٤٥٩/٢)، إحكام الأحكام (٤٧٢/٢)، المحصول (٤٣٢/١) المستصفي (١١٤/٢) أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (٣٠٦/٢).

(٢) أخرجه البخارى: اللباس (٢٧٦/١٠) ح (٥٧٩٢)، ومسلم: النكاح (١٠٥٥/٢) ح (١٤٣٣/١١١) وأبو داود: الطلاق (٣٠٣/٢) ح (٢٣٠٩) والنسائي: الطلاق (١١٨/٦) (باب الطلاق للتي تنكح زوجاً ثم لا يدخل بها) وابن ماجه: النكاح (٦٢١/١) ح (١٩٣٢).

عليه السلام: «لا يتوارث أهل ملتين شتى»^(١) الخبر، وكذلك قوله عليه السلام: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»^(٢) وخصوا قوله تعالى: ﴿فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] بنهيه عليه السلام عن قتل النساء.

وأما دليلهم فنقول: استغراق العموم يقتضيه غالب الظن دون اليقين، فجاز أن يعارضه من أخبار الأحاد ما يوجب غالب الظن دون اليقين. وعلى أن خبر الواحد معلوم الأصل باليقين، وهو إجماع الصحابة رضى الله عنهم. فإنهم أجمعوا على قبوله والعمل به على ما سنين من بعد، فأجرى عليه حكم أصله، كما أن جهة القبلة معلومة، وإن كان الاجتهاد عند إشكالها مذنوناً، فأجرى عليه حكم أصلها وأجزأت الصلاة، كذلك هاهنا. وأما النسخ فهو يقع الحكم بعد ثبوته فلا يجوز بدليل مذنون إذا كان ثبوت المرفوع بدليل مقطوع به. وأما التخصيص فليس برفع للحكم، إنما هو في الحقيقة ما يبيانه من اتصال بيان بالعموم فصار بمنزلة اتصال بيان بمجمل الكتاب فيجوز بخبر الواحد.

وأما الذى قاله عيسى بن أبان، فقد قاله من أصل اعتقده لا يوافقه عليه، فذكرنا بطلانه وضعف الدليل الذى استدل به والله أعلم.

(فصل): وأما تخصيص السنة بالسنة فجائز.

وعن داود أنه لا يجوز^(٣)، لأن الله تعالى جعل رسوله ﷺ مبيناً، فلا تحتاج سته إلى بيان. وهذا ليس بشيء، لأنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب جاز تخصيص السنة بالسنة.

(١) أخرجه أحمد والنسائي، وأبو داود وابن ماجه، والدارقطنى وابن السكن من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر، ومن حديث جابر رواه الترمذى واستغربه وفيه ابن أبى ليلى. وانظر تلخيص الحبير (٩٧١٣).

(٢) أخرجه البخارى: الفرائض (٨/١٢) ح (٦٧٣٠) ومسلم: الجهاد (٣/١٣٧٩) ح (١٧٥٨/٥١) بلفظ «لا نورث : ما تركنا فهو صدقة»؟ وأبو داود: الإمارة (٣/١٤٢) ح (٢٩٦٨) والترمذى: السير (٤/١٥٨) ح (١٦١٠) والنسائى: الفقه (٧/١١٧) (كتاب قسم الفقه) ومالك فى الموطأ: الكلام (٢/٩٩٣) ح (٢٧) وأحمد: المسند (٦/١٦٣) ح (٢٥١٧٨).

(٣) انظر إحكام الأحكام (٢/٤٦٩)، المحصول (١/٤٢٩)، نهاية السؤل (٢/٤٥٧)، المعتمد (٢/٢٥٥)، وأصول الفقه الشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٠٥).

وقوله: إن السنة بيان.

قلنا: والكتاب تبيان. قال الله تعالى: ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب، وإن كان تبياناً كذلك يجوز تخصيص السنة بالسنة موجود كما وجد تخصيص الكتاب بالكتاب، فوجب القول به في الموضوعين.

وبيان وجود تخصيص السنة بالسنة قوله عليه السلام: «لا تتفَعُوا من الميتة بشيء»^(١) قد خص بما روى أنه عليه السلام قال في شاة ميمونة: «هلا أخذتم إهابها فذبغتموه»^(٢) وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة بأفعال رسول الله ﷺ وتخصيصه بها.

ومنع أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أن يخص عموم القول بالفعل، ولهذا لم يخص نهي عن استقبال القبلة واستدبارها بالغائط والبول باستقبال رسول الله ﷺ بالمدينة بيت المقدس واستدباره الكعبة. وقد خصت الصحابة قوله عليه السلام في الجمع بين الجلد والرجم بفعله في رجم ماعز والغامدية من غير جلد هكذا ذكره الأصحاب.

وعندي: أن هذا بالنسخ أشبه. وأيضاً فإن النبي ﷺ نهى عن الوصال ثم خص عموم نهي بفعله في حقه دون غيره.

وأما تخصيص العموم بالإجماع:

فهو جائز، لأن الإجماع حجة قاطعة^(٣). وقد خص بالإجماع قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] بأن العبد لا يرث، وإذا جاز أن يخص الإجماع الكتاب جاز أن يخص به عموم السنة أيضاً.

وأما تخصيص العموم به على ما قدمناه.

وأما إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم ولم يظهر من أحد منهم خلافه ولا وفاق معه، فإن حصل إجماعاً لانتشاره جاز تخصيص العموم به.

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٤٠/١) ح (٩٤)، انظر نصب الراية (١٢٠/١).

(٢) أخرجه مسلم: الحيض (٢٧٦/١) ح (٣٦٣/١٠٠) وأبو داود: اللباس (٦٤/٤) ح (٤١٢٠)، والترمذي: اللباس (٢٢٠/٤) ح (١٧٢٧).

(٣) انظر المحصول (٤٣٠/١)، المستصفى (١١٢/٢، ١١٣)، نهاية السؤل (٤٥٦/٢)، البرهان (٤٤٢/١)، وإحكام الأحكام (٤٧٧/٢)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣٠٤/٢، ٣٠٥).

وإن لم يحصل إجماعاً لعدم انتشاره، فقد كان الشافعى رحمه الله يجعله فى القديم حجة كالمقياس، وهو قول أبى حنيفة ومالك، ثم رجع عنه فى الجديد وصح أن يكون حجة. فعلى هذا القول لا يجوز تخصيص العموم به.

وأما القول القديم، فقد اختلف أصحابنا فى تخصيص العموم به: فقال بعضهم: يجوز، لأنه حجة شرعية بمنزلة سائر الحجج. وقال بعضهم لا يجوز، لأن الصحابى محجوج بالعموم، فلا يخص بقوله العموم. وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم فى خبر النبى ﷺ. قال ابن عمر: كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبى ﷺ نهى عن المخابرة فتركناها بخبره^(١). ومثل هذا يوجد كثيراً.

وأما تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه:

فإنه أجاز أبو حنيفة، لأنه أعرف بمخرج ما رواه من غيره، مثل ما روى عن أبو هريرة أنه أفتى بغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات^(٢)، وقد روى غسله سبعاً عن النبى ﷺ^(٣)، وخص روايته بمذهبه. بيته: أن الراوى لا يترك ما رواه عن النبى ﷺ إلا وقد عرف من النبى ﷺ تخصيص الكتاب أو نسخه، وهذا فاسد عندنا، لأن روايته حجة ومذهبه ليس بحجة، فلا يجوز تخصيص ما هو حجة بما ليس بحجة^(٤) ولأنه محجوج بالخبر، فلا يجوز تخصيصه بقوله كغيره.

وبيته: أن مقتضى العموم معلوم، وليس فى مقابله إلا حسن الظن بالراوى، ومعنى حسن الظن بالراوى أنه لولا أنه علم قصد الرسول ﷺ ومراده من العموم لم يخالف، وهذا وإن كان كذلك إلا أنه مظنون، وكون العموم حجة فى جميع ما يسوغه العموم معلوم، ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون. وعلى أن خلافه لو كان يعلم مقصد الرسول ﷺ كان ينبغى أن يتبين ذلك، لكى يزيل عن نفسه الإيهام بمخالفة الرسول ﷺ. والكلام

(١) أخرجه مسلم: البيوع (١١٧٩/٣) ح (١٥٤٧/١٠٦) ولم يذكر «أربعين سنة»، وأحمد: المسند (١٦/٢) ح (٤٥٨٥).

(٢) عزاه الحافظ الزيلعى لابن عدى فى «الكامل»، انظر نصب الرايه (١٣١/١).

(٣) أخرجه البخارى: الوضوء (١/٣٣٠) ح (١٧٢) ومسلم: الطهارة (١/٢٣٤) ح (٢٧٩/٨٩)، وأبو داود: الطهارة (١/١٨) ح (٧١) والترمذى: الطهارة (١/١٥١) ح (٩١)، والنسائى:

الطهارة (١/٤٦) (باب سؤ الكلب) وابن ماجه: الطهارة (١/١٣٠) ح (٣٦٤).

(٤) انظر المحصول (١/٤٤٩)، وإحكام الأحكام (٢/٤٨٥)، نهاية السؤل (٢/٤٧٤)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٢٤).

الوجيز في هذا أن علينا أن نعتقد العموم في قول الرسول ﷺ ونجعله حجة على كل من يخالفه، وليس علينا أن نتفحص عن قول من يخالفه أنه من أين قال، بل يحتمل أنه عن قياس فاسد ورأى باطل، وخلاف من ليس بمعصوم عن الخطأ لا يقابل قول من هو معصوم عن الخطأ. وعلى هذا نقول: قول ابن عباس: أن المرتد لا يقتل إن ثبت عنه لا يخص به عموم قوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١). وأما تفسير الراوي لأحد محتملي الخبر يكون حجة في تفسير الخبر، كالذي رواه ابن عمر أن المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا. وفسره بالتفريق بالأبدان لا بالأقوال، فيكون أولى، لأنه قد شاهد من خطاب الرسول ﷺ ما عرف به مقاصده وكان تفسيره بمنزلة نقله. والفرق بين تفسيره وتخصيصه بمذهبه: أن تفسيره موافق للظاهر غير مخالف له فأخذ به. وأما مذهبه مخالف، فلا يخص به على ما سبق.

وأما التخصيص بالقياس:

فقد اختلف فيه مثبتوا القياس: فذهبت شذمة من الفقهاء وكثير من المعتزلة إلى أن تخصيص العموم بالقياس لا يجوز، لأن ظاهر العموم أقوى من القياس، فلم يجوز أن يخص القياس. والدليل على أنه أقوى: أنه دليل علمي، والقياس دليل ظني، ولا شك أن العلمي أقوى من الظني، ولأنه لما لم يجوز النسخ بالقياس لا يجوز التخصيص به، ولأن العموم نص، والقياس يستعمل مع عدم النص.

وقال عيسى بن أبان: وهو الظاهر من مذهب أبي حنيفة أنه يجوز أن يخص بالقياس عموم دخله التخصيص، ولا يجوز أن يخص به عموم لم يدخله التخصيص. وذهب أبو بكر محمد بن أبي الطيب الأشعري وجماعة من متأخريهم إلى أن العموم والقياس إذا تقابلا وجب الوقف عن استعمال أحدهما لتكافئهما من حيث إن كل واحد منهما صار حجة، فعليه يتوقف حتى يقوم دليل يوجب ترجيح أحدهما. وأما الشافعي ومالك وأكثر الفقهاء ذهبوا إلى جواز تخصيص العموم بالقياس، لأنه دليل شرعي منصوب لمدارك الأحكام، فيخص به العموم كسائر الدلائل.

بيئته: أن في تخصيص العموم بالقياس استعمالاً لدليلي العموم والقياس جميعاً، فكان أولى من استعمال أحدهما وإسقاط الآخر، ولأن القياس يدل على الحكم من

(١) تقدم تخرجه.

طريق المعنى، والعموم يدل من طريق الاسم، والمعانى والأسامى إذا التقتا كان القضاء للمعانى على الأسامى.

والجواب عما ذكره: أما قولهم: أن العموم أقوى من القياس لا نسلمه. وقولهم: إنه يفيد العلم. قلنا: إنما يفيد العلم بأصل وروده. فأما فى احتملاته فلا نسلم ذلك، بل هو مجرد ظاهر فى الاستيعاب، ويحتمل خلافه، وعلى أنه لا يمتنع أن يخص الأقوى بالأضعف كما يخص الكتاب بالسنة. وأما تعلقهم بالنسخ فنقول النسخ رفع حكم ثابت، فامتنع بالقياس لضعفه. وأما التخصيص فمعرفة ما لم يرد بالعموم، والقياس يجوز أن يدل على ذلك. تبين الفرق: أن عموم الكتاب يجوز تخصيصه بخبر الواحد على ما قدمناه، فلا يجوز نسخه به. وأما قولهم: إن العموم نص. قلنا: صيغة العموم إنما يدخل فى النص إذا لم يخصها بالقياس، فإن خصها لم يدخل فيه. وأما الذى قاله عيسى بن أبان، فقد أجبنا من قبل. وإذا ثبت جواز تخصيص العموم بالقياس فيجوز بالقياس الجلى. فأما بالقياس الخفى فعلى وجهين. قال بعض أصحابنا: لا يجوز لقوة الجلى وضعف الخفى. وقال بعضهم: يجوز، لأن الخفى ألحق بالجلى فى ثبوت الحكم فيلحق به فى تخصيص العموم^(١).

(١) اعلم أن الأسنوى قد نقل الاتفاق على أن القياس القطعى يخصص به العام من الكتاب والسنة المتواترة وأما القياس الظنى فهو محل الخلاف وقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال كثيرة أهمها ما ذكره البيضاوى وهو سبعة أقوال:
القول الأول: وهو المختار للبيضاوى ونقل عن الأئمة الأربعة أنه يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالقياس.

القول الثانى: لا يجوز مطلقاً - وهو المختار للإمام الرازى وأبى على الجبائى من المعتزلة.
القول الثالث: إن خصص العام بمخصص قبل القياس جاز تخصيصه بالقياس وإن لم يخصص العام قبل ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس وهذا القول لعيسى بن أبان - غير أن الأسنوى قيد هذا القول بما قاله عيسى بن أبان فى الخبر وهو أنه لا بد أن يكون مخصص العام قبل القياس قطعياً ولكن ظاهر كلام البيضاوى وصاحب جمع الجوامع أن هذا الشرط غير مطلوب فى تخصيص العام بالقياس وقالوا فى الفرق: إن القياس أقوى من خبر الواحد فلا يشترط فى الأقوى ما يشترط فى الأضعف وقد استدل عيسى بن أبان بما استدل به فى خبر الواحد.
القول الرابع: إن خصص العام بمتصل أو لم يخصص أصلاً لم يجز فى تخصيصه بالقياس وإن خصص بمنفصل جاز تخصيصه به - وهذا القول لأبى الحسن الكرخى.
القول الخامس: إن كان القياس جلياً بأن قطع فيه نفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع كقياس =

وأما التخصيص بدليل الخطاب:

فيجوز تخصيص العموم به.

قال أبو العباس بن سريج: لا يجوز، وهو قول أكثر أهل العراق، لأن عندهم أنه

ليس بدليل. والكلام معهم يجيء إن شاء الله.

وعندنا هو دليل كالتنطق في أحد الوجهين، وكالقياس في الوجه الآخر، وأيهما كان

يجوز التخصيص به.

وأما فحوى الخطاب:

فيجوز التخصيص به، وقد بيناه.

ثم اعلم أن من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] ثم خصت الأمة بنصف الحد نصاً بقوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ ثم خص العبد بنصف الحد قياساً على الأمة، فصار بعض الآية مخصوصاً بالكتاب وبعضها مخصوصاً بالقياس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله...﴾ إلى قوله: ﴿فكلوا منها﴾ ثم خص منها بالإجماع تحريم الأكل من جزاء الصيد. وخص عند الشافعي تحريم الأكل من هدى المتعة والقران قياساً على جزاء الصيد، فصار بعض الآية مخصوصاً بالإجماع وبعضها بالقياس على الإجماع. فهذا بيان ما قدمناه.

= العبد على الأمة بجامع الرق ليثبت له تنصيف الحد في الزنا كما ثبت له ذلك لأن الفارق بينهما هي الذكورة والانوثة وهي غير مؤثرة في الحكم - جاز تخصيص العام به وإن كان القياس حقيقاً. بأن لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق كقياس النبيذ على الخمر بجامع الإسكار ليثبت له التحريم كما ثبت في الخمر حيث لم يقطع بنفى تأثير الفارق لجواز أن يكون كونه خمرًا هو المؤثر - لم يجز تخصيص العام به وهذا القول لأبن سريج من الشافعية.

القول السادس: لحجة الإسلام الغزالي: العام والقياس متعارضان في الفرد الذي دل عليه القياس فإن ترجح أحدهما على الآخر عمل بالراجح منهما وإن تساوى لم يعمل بواحد منهما فيه بل يتوقف عن العمل بواحد منهما فيه حتى يوجد المرجح.

القول السابع: الوقف وعدم الجزم بشيء حتى يوجد المرجح فيعمل به وهو لإمام الحرمين. انظر المحصول (٤٣٦/١) وإحكام الأحكام (٤٩١/٢) ونهاية السؤل (٤٦٣/٢) المستصفى (١٢٢/٢) البرهان (٤٢٨/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣١١/٢).

وأما التخصيص بالعادة والعرف^(١):

فقد قال أصحابنا: لا يجوز تخصيص العموم به^(٢)، لأن الشرع لم يوضع على العادة، وإنما وضع فى قول بعض أصحابنا على المصلحة، وفى قولنا على ما أراد الله تعالى، ولا معنى للرجوع إلى العادة فى شيء من ذلك. والله أعلم.

* * *

(مسألة): إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص وكان مستقلاً بنفسه يجرى على عمومته، ولا يستقل بنفسه.

وليس المعنى بالسبب السبب الموجب للحكم، مثل ما نقل أن ماعزاً زنى فرجمه

(١) العادة هى الأمر المتكرر وتعرف عند الحنفية بالعرف.

والعرف نوعان: قولى وعملى.

العرف القولى: هو ما ثبت باستعمال اللفظ فى معنى خلاف المعنى الذى وضع له لغة مثل لفظ الدابة.

العرف العملى: وهو ما ثبت بالعمل والفعل لا بالاستعمال اللفظى، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣١٧، ٣١٨).

(٢) اعلم أن المقصود بالعرف هنا هو العرف العملى حيث إن العرف القولى لا خلاف أنه يخصص به العام.

والعرف العملى قد اختلف فيه الحنفية والشافعية، فذهب الحنفية إلى أنه كالعرف القولى يخصص به العام والجامع بينهما أن كلا منهما يتبادر من اللفظ عند الإطلاق - غاية الأمر أن منشأ التبادر فى العرف القولى هو استعمال اللفظ فى المعنى الذى تبادر منه، ومنشأ التبادر فى

العرف العملى هو العمل والفعل دون استعمال اللفظ وذلك يعتبر فرقاً مؤثراً فى الحكم.

وأما الشافعية: فقالوا: إن مجرد العرف العملى الذى لا يستند إلى إقرار من الرسول عليه الصلاة والسلام لا يكون مخصصاً للعام الوارد على لسان الشرع لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع فإن استند إلى إقرار منه عليه السلام يكون المخصص هو الإقرار وسيأتى الكلام عليه.

مثال ذلك أن ينهى الشارع عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً - ويتعارف الناس على طعام خاص فيما بينهم كالبر أو الذرة مثلاً - فالطعام إذا أطلق فى عرفهم يتبادر منه هذا النوع بخصوصه فهل يكون العام مخصصاً بهذا العرف أو لا يكون مخصصاً به فى ذلك الخلاف.

انظر نهاية السؤل (٢/٤٦٩)، انظر المحصول (٤٥١)، انظر البرهان (١/٤٤٥) - إحكام الأحكام

(٢/٤٨٦)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٤١٧، ٤١٨).

رسول الله ﷺ^(١)، أو سها النبي ﷺ فسجد^(٢). وإنما المعنى بالسبب، مثل ما روى أن النبي ﷺ سئل عن التوضؤ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»^(٣) فاقضى الجواب أن يكون الماء طهوراً في جميع وجوه الانتفاع، وكذلك روى أن النبي ﷺ سئل عن اتباع عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، فقال: «الخراج بالضمان»^(٤) فكان قوله: الخراج بالضمان عاماً في هذا الموضوع وفي غيره. وكذلك الرخصة في العرية، إنما وقعت بسبب فقره لم يكن لهم ما يشترطون به الرطب فأجاب رسول الله ﷺ بالرخصة في العرية فكان الجواب عاماً في الفقراء والأغنياء. واعلم أن من أشرط إجرائه على عمومه هو أن يكون اللفظ المذكور يمكن أن يحمل على عمومه، فيكون مفيداً من غير أن يعلق بذلك السبب. فأما إذا لم يفد ما لم يصر عن السبب فإنه يكون مقصوراً عليه. وهذا كما روى أنه عليه السلام قال في جواب السائل حين سأله عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص إذا جف. قالوا: نعم. قال: فلا إذا^(٥). [.....]^(٦) لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب، لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة [.....]^(٧) على سببه.

وقال مالك: يقصر على سببه وهو اختيار المزني، والقفال وأبي بكر الدقاق. وقد

-
- (١) مسلم: الحدود (١٣١٩/٣) ح (١٦٩٢/١٧) وأبو داود: الحدود (١٤٤/٤) ح (٤٤٢٢) وأحمد: المسند (٤٦٦/٣) ح (١٥٠٩٨).
- (٢) أخرجه البخاري: السهو (١١١/٣) ح (١٢٢٤)، ومسلم: المساجد (٣٩٩/١) ح (٥٧٠/٨٥) وأبو داود: الصلاة (٢٧٠/١) ح (١٠٣٤)، والنسائي: السهو (١٧/٣) (باب ما يفعل من قام من اثنتين ناسياً ولم يتشهد؟).
- (٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (٢١/١) ح (٨٣) والترمذي: الطهارة (١٠٠/١) ح (٦٩) وقال: حسن صحيح، والنسائي: المياه (١٤٣/١) (باب الوضوء بماء البحر) وابن ماجه: الطهارة (١٣٦/١) ح (٣٨٦)، ومالك في الموطأ: الطهارة (٢٢/١) ح (١٢) والدارمي: الطهارة (٢٠١/١) ح (٧٢٨) وأحمد: المسند (٣١٨/٢) ح (٧٢٥٢).
- (٤) أخرجه أبو داود: البيوع (٢٨٣/٣) ح (٣٥١٠)، والترمذي: البيوع (٥٧٢/٣) ح (١٢٨٥) - (١٢٨٦)، والنسائي: البيوع (٢٢٣/٧) (باب الخراج بالضمان) وابن ماجه: التجارات (٧٥٤/٢) ح (٢٢٤٣) وأحمد: المسند (٢٣٣/٦) ح (٢٥٨٠٠).
- (٥) أخرجه أبو داود: البيوع (٢٤٨/٣) ح (٣٣٥٩)، والترمذي: البيوع (٥١٩/٣) ح (١٢٢٥) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي: البيوع (٢٣٦/٧) (باب اشتراء التمر بالرطب) وابن ماجه: التجارات (٧٦١/٢) ح (٢٢٦٤)، ومالك في الموطأ: البيوع (٦٢٤/٢) ح (٢٢).
- (٦) كشط بالأصل بمقدار كلمتين.
- (٧) كشط بالأصل بمقدار كلمتين.

أورد بعض أصحابنا أن الشافعى أشار إلى هذا فى الخبر المروى فى بئر بضاعة وقال: قوله ﷺ: «الماء طهور لا ينجسه شىء»^(١) مقصور على سببه، وقال فى قوله: «لا قطع فى ثمر وكثر»^(٢) أنه خرج على عادة أهل المدينة فى ثمارهم، وأنها لم تكن فى مواضع محفوظة. وسائر الأصحاب قالوا: إنما قال الشافعى: هذه الأدلة دلت عليها، فأما إذا لم يكن هناك دليل يدل على التخصيص فمذهبه إجراء اللفظ على عمومه.

واحتج من قال بذلك بأن السؤال مع الجواب كالجملة الواحدة. بدليل أن السؤال هو المقتضى للجواب والمميز له وبدليل أن الجواب إذا كان مبهمًا أحيل به فى بيانه على السؤال. وإذا ثبت أنها كالجملة الواحدة، فيجب أن يصير السؤال مقدرًا فى الجواب فيخصص الحكم به.

بيينة: أن السبب لما كان هو الذى أثار الحكم تعلق به تعلق المعلول بالعلة. قالوا: ولأن من حق الجواب أن يكون مطابقًا للسؤال، وإنما يكون مطابقًا بالمساواة، وإذا أجرينا اللفظ على عمومه لم يكن مطابقًا.

يدل عليه: أن الخطاب جواب، وليس بابتداء كلام. وإذا جرنا على ما قلتكم كان ابتداء الكلام ولم يكن جوابًا. ألا ترى: أن من قال لغيره: تغد معى فقال: والله لا أتغدى، يكون اليمين مقصورًا على التغدى معه حتى لو تغدى لا معه لم يحنث، وإنما كان كذلك لما بيناه. قالوا: ولأن الراوى لما نقل السبب مع لفظ الجواب فلا بد له من فائدة، وليس فائدة النقل إلا اقتصار الخطاب عليه، فهذه كلماتهم فى المسألة.

وأما حجتنا: نقول أولاً: كل لفظ وجب إجراؤه على العموم عند تعريه عن سؤال خاص وجب إجراؤه على العموم وإن خرج على سؤال خاص كما لو قالت امرأة لزوجها: طلقنى فقال نساؤه طوالق، أو كل امرأة له طالق. وهذا لأن الطلاق يقع بلفظ الزوج لا بسؤال الزوجة، فاعتبر عموم لفظ الزوج وخصوصه. فكذا حكم الشريعة يثبت بقول الشارع لا بسؤال السائل، فاعتبر عموم لفظ الشارع وخصوصه. وهذا كلام

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (١٧/١) ح (٦٦)، والترمذى: الطهارة (٩٥/١) ح (٦٦) وقال: حديث حسن، والنسائى: المياه (١٤١/١) (باب ذكر بئر بضاعة)، وأحمد: المسند (٣٨/٣) ح (١١٢٦٣).

(٢) أخرجه أبو داود فى الحدود (٤/١٣٤ - ١٣٥) الحديث (٤٣٨٨)، والترمذى فى الحدود (٤/٥٢ - ٥٣) الحديث (١٤٤٩) - والنسائى (٨٦/٨) - وابن ماجه (٢٥٩٣)، والدارمى (٢/١٧٤) - والإمام أحمد فى مسنده (٣/٤٦٣).

لا بأس به. إلا أن التعلق بمسألة الطلاق ضعيف، لأن الكلام فى عمومه يقبل التخصيص فى الطلاق لو قال: نساؤه طوالق، وكل امرأة له طالق. وقال عنيت بعض نسائى لم يصدق. بخلاف خطاب الشارع لو قام الدليل أنه عنى البعض يكون محمولاً عليه على الخصوص وصح ذلك. والحجة المعتمدة أن الكلام فى جواب له صيغة صالحة للسبب وغيره حتى يوجد الاستيعاب وقد قام الدليل لنا على أن صيغة العموم لاستيعاب كل ما يصلح له. فنقول: اللفظ العام الصادر عن الشارع أو عن حكم يجب إجراؤه على عمومه. إلا أن يمنع مانع ولا مانع من إجرائه على عمومه، فيجربى. وهذا لأنه ليس من شرط الجواب أن لا يزيد على السبب، نعم من شرطه أن لا يقصر عن السبب أما أن يكون من شرطه ترك الزيادة على السبب فلا. بيته: أنه لا يلزم المجيب أن لا يجيب إلا بقدر السؤال لا من حيث العادة ولا من حيث الشريعة. ألا ترى: أن الله تعالى سأل موسى عليه السلام عما فى يمينه فقال: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧] فأجاب موسى ﴿قال هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى﴾ [طه: ١٨]. فأجاب وزاد، فثبت أن السؤال عن شىء خاص لا يوجب قصر اللفظ عليه.

يدل عليه: أن تخصيص العموم يكون بالمنافى، ولا منافاة بين السبب والخطاب فى شىء ما ولم يجربيه التخصيص. وهذه كلمات معتمدة فليكن التحويل عليها لا على الأول:

وأما الجواب عن كلماتهم: قولهم: إن السؤال والجواب كالشىء الواحد. قلنا: إن كان كذلك فهو فى قدر ما يكون جواباً عن السؤال. وأما فيما يزيد عليه فلا. ثم يدخل عليه مسألة الطلاق ولو جعل الجميع كالشىء الواحد، لم يقع إلا على هذه المرأة على الخصوص.

وأما قولهم: إن السبب مشير للحكم فصار كالمعلول مع العلة. قلنا: ليس الكلام فى مثل هذا السبب وقد بينا هذا فى أول المسألة حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقاً به.

وأما قولهم: إن من حق السؤال أن يكون مطابقاً للجواب. قلنا: إن أردتم بالمطابقة مساواة الجواب للسؤال فغير مسلم أنه من شرط الجواب، وقد بيناه. وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجواب لجميع السؤال، فذلك يحصل بالمساواة من

غير مجاورة، وبالمساواة مع المجاورة، كما في سؤال موسى عليه السلام عن عصاه، وسؤال النبي ﷺ عن التوضؤ بماء البحر.

وأما قولهم: إن هذا الخطاب جواب وليس بابتداء كلام.

قلنا: بل هو جواب وابتداء كلام على معنى جواب عما سئل عنه وبيان أيضاً لحكم ما لم يسأل عنه وهو صحيح غير ممتنع لما بينا: أن السؤال يقتضى جواب ما سئل عنه.

فأما أن يمنع الزيادة عليه فلا. وقد ذكرنا وجه صحة هذا مثلاً ومعنى.

وأما إذا قال: تغد معي فقال: والله لا أتغدى. قلنا: لا نعرف أن المسألة على مذهب الشافعي. فعلى ما قالوه وعلى أن الأيمان محمولة على العادة في الفتاوى لا على حقائق الألفاظ.

وأما قولهم: إن الراوى نقل السبب ولا بد له من فائدة.

قلنا: فائدته أن لا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه من العموم.

وقد قال بعضهم في أصوله: إن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز، وهذا لا يعرف من مذهبه^(١).

(فصل)

إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع فلا يخلو إما أن يكونا خاصين أو عامين أو أحدهما خاصاً والآخر عاماً أو يكون كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه.

فأما إذا كانا خاصين، مثل أن يقول: اقتلوا المرتدة، ولا تقتلوا المرتدة، أو صلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، ولا تصلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس، فهذا لا يجوز أن يرد إلا في وقتين، فيكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن عرف التاريخ يكون الثاني ناسخاً للأول، وإن لم يعرف التاريخ وجب التوقف^(٢)، وإن كانا عامين مثل أن يقول «من بدل دينه فاقتلوه» «ومن بدل دينه فلا تقتلوه» وصلوا عند طلوع الشمس، ولا تصلوا عند طلوع الشمس، فإن لم يمكن استعمالها وجب التوقف، كالقسم الذي

(١) انظر نهاية السؤل (٢/٤٧٦)، المحصول (١/٤٤٨)، وإحكام الأحكام (٢/٤٨٨)، روضة الناظر

(٢٠٥)، القواعد لابن اللحام (٣٦٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٣٢١).

(٢) لاحتمال أن يكون كل منهما منسوخاً من غير ترجيح، انظر المحصول (٢/٤٥١)، نهاية السؤل

(٤/٤٤٩)، المستصفي (٢/١٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٠٣).

قدمنا. وإن أمكن استعمالهما في حالتين استعمالاً^(١). ومثال هذا ما قال ﷺ في خبر الشهود «من شهد قبل أن يستشهد»^(٢) وقال: «شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد»^(٣) وقالوا: الأول: محمول على ما إذا شهد ولم يعلم صاحب الحق أن له شاهداً، فإن الأول إن شهد وإن لم يستشهد ليصل المشهود له إلى حقه. والثاني: محمول على ما إذا علم له الحق بشهادة، فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يستشهد. وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] مع قوله ﷺ: «أحلت لكم ميتتان ودمان»^(٤) ومع قوله ﷺ: «أبما إهاب دبغ فقد طهر»^(٥) ومثل قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر»^(٦) مع قوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٧) قالوا: يجب في هذا وأمثاله أن يقضى بالخاص على العام ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، ويتأخر الخاص ويتقدم العام، أو يرد ولا نعرف التاريخ بينهما^(٨).

- (١) انظر المحصول (٢/٤٥١)، نهاية السؤل (٤/٤٥٥، ٤٥١)، المستصفى (٢/١٥١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٠٢).
- (٢) أخرجه مسلم: الأفضية (٣/١٣٤٤) ح (١٩/١٧١٩)، وأبو داود: الأفضية (٣/٣٠٣) ح (٣٥٩٦) والترمذى: الشهادات (٤/٥٤٤) ح (٢٢٩٥) وابن ماجه: الأحكام (٢/٧٩٢) ح (٢٣٦٤).
- (٣) النهى عن الشهادة قبل الاستشهاد أى طلبها أخرجه مسلم والبيهقى فى الكبرى (١٠/٢٦٩) - الحديث (٥٩٩) - (٢٠٦٠٠).
- (٤) أخرجه ابن ماجه: الأطعمة (٢/١١٠١) ح (٣٣١٤)، وأحمد: المسند (٢/١٣٣) ح (٥٧٢٥)، انظر نصب الراية (٤/٢٠١ - ٢٠٢).
- (٥) أخرجه مسلم: الحيض (١/٢٧٧) ح (٥/٣٦٦)، وأبو داود: اللباس (٤/٦٥) ح (٤١٢٣) والنسائى: الفروع (٧/١٥١) (باب جلود الميتة) ومالك فى الموطأ: الصيد (٢/٤٩٨) ح (١٧) والدارمى: الأصاحى (٢/١١٧) ح (١٩٨٥) وأحمد: المسند (١/٢٨٨) ح (١٩٠٠).
- (٦) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٤٠٧) ح (١٤٨٣) ومسلم: الزكاة (٣/٦٧٥) ح (٧/٩٨١) ولفظ الحديث عند البخارى، وأبو داود: الزكاة (٢/١١١) ح (١٥٩٦) والترمذى: الزكاة (٣/٢٣) ح (٦٤٠).
- (٧) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣١٨) ح (١٤٠٥)، ومسلم: الزكاة (٢/٦٧٣) ح (١/٩٧٩) وأبو داود: الزكاة (٢/٩٦) ح (١٥٥٨)، والترمذى: الزكاة (٣/١٣) ح (٦٢٦)، والنسائى: الزكاة (٥/١٢) (باب زكاة الإبل).
- (٨) انظر نهاية السؤل (٤/٤٦٣).

وقال بعض أهل الظاهر: يتعارض الخاص والعام بكل وجه، وهو قول القاضى أبى بكر الباقلانى.

وقال كثير من المعتزلة: إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً فإنه ينسخ العام^(١)، وإليه ذهب عامة أصحاب أبى حنيفة. وقالوا فيما إذا كان الخاص متأخراً والعام متقدماً، فإن كان ورد الخاص قبل أن يحضر وقت العمل بالعام، فإنه يكون الخاص مقضياً به على العام، وإن ورد الخاص بعدما حضر وقت العمل بالعام فإنه يكون نسخاً وبياناً لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة. هذا مذهب المعتزلة، ويجوز أن يكون مذهب أصحاب أبى حنيفة على خلاف هذا، ويذهبون إلى مثل ما ذهب إليه الشافعى رحمه الله.

ورأيت عن أبى الحسن الكرخى أن المتأخر ينسخ المتقدم، وسواء فى ذلك كان المتأخر خاصاً أو عاماً.

وقد ذكر عيسى بن أبان فى الخبرين إذا تعارضا وإن كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً، ولم يعرف تاريخ ما بينهما وجوهاً من الترجيح:

منها: أن يكون أحدهما متفقاً على استعماله، كخبر العشر، فإنهم قالوا: إن قوله: «فيما سقت السماء العشر» متفق على استعماله. وخبر الأوساق متفق على استعماله.

ومنها: أن يعمل معظم الأمة بأحدهما ونعيب على ترك العمل به، مثل الخبر فى ربا الفضل، والخبر الآخر وهو قوله عليه السلام: «لا ربا إلا فى النسيئة»^(٢) فإن الصحابة عابوا على ابن عباس فى ترك العمل بخبر أبى سعيد، وهو الخبر الذى روى فى تحريم ربا الفضل.

ومنها: أن يكون الرواة لأحدهما أشهر.

واعلم أنا إذا بينا أن الخاص يقضى به على العام بكل حال، سقطت هذه الوجوه التى ذهب إليها فى الترجيح. ويقال: إن قوله فى خبر الأوساق: أن الأمة لم يتفقوا على استعماله، فليس ذلك أكثر من أنا تركنا العمل به. وهذا لا يضعف الخبر، وعلى

(١) انظر المعتمد (١٧٦/٢).

(٢) أخرجه البخارى: البيوع (٤٤٥/٤) ح (٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم: المساقاة (٣/١٢١٧) ح

(١٠١/١٥٩٦)، والنسائى: البيوع (٧/٢٤٧) (باب بيع الفضة بالذهب، وبيع الذهب بالفضة)

وابن ماجه: التجارات (٢/٧٥٨) ح (٢٢٥٧).

أن قوله عليه السلام: «فيما سقت السماء العشر»^(١) متفق على استعماله في الأسواق الخمسة فما زاد. فأما فيما دون الأسواق الخمسة فلا. واستعمال الأمة الخبر فيما وراء الأسواق الخمسة لا يوجب ترجيحاً. وأيضاً يقال لهم: لم قلت: إن استعمال الخبر من الأمة على الجملة يوجب ترجيحاً للخبر، وكلا الخبرين ورد مورد الصحة، ولا عذر لأحد في ترك العمل بواحد منهما، لأن الدليل الذي دل على وجوب العمل بأحد الخبرين هو الدليل الذي دل على وجوب العمل بالخبر الآخر. ومتى طولبوا بمثل هذه لم يمكنهم القيام بحجة فيما زعموه. ويخص الفصل الذي ذكرناه، وهو إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً، ونبين أن القول بالنسخ للخاص المتقدم بالعام المتأخر باطل وتقييم الدليل على مذهبنا في بناء العام على الخاص، والقول بقضاء الخاص على العام.

(مسألة): العام المتقدم لا ينسخ الخاص المتقدم، بل الخاص يقضى عليه ويكون الحكم

له فيما تناوله المتأخر^(٢).

وعندهم الخاص المتقدم يصير منسوخاً بالعام المتأخر. وتعلقوا في هذا بأشياء منها:

أن اللفظ العام في تناوله لأحد ما دخل تحته يجرى مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحداً فقط من تلك الأحاد، لأن قوله: «فاقتلوا المشركين» [التوبة: ٥] يجرى مجرى قوله: اقتلوا زيد المشرك أو اقتلوا عمراً واقتلوا خالدًا، ولو قال ذلك ثم قال: لا تقتلوا زيداً لكان ذلك ناسخاً، فكذلك ما ذكرنا. ومنها أن الخاص المتقدم يتأني نسخه، والعام يمكن أن يكون ناسخاً له، فكان ناسخاً. والدليل على أنه يمكن أن يكون ناسخاً، لأنه يتناول ما تناوله الخاص مع الثاني وهو متأخر فينسخه.

واستدل من قال بوقوع التعارض بين الخاص والعام: أن العام قد تناول ما تناوله الخاص وزيادة، فتناوله لتلك الزيادة لا يؤثر في تناوله لما تناوله الخاص، وإذا كان كل واحد منهما متناولاً لما تناوله صاحبه وجب أن يكونا متعارضين كالخاص والخاص، والعام والعام، وهذا لأن تناول العام لزيادة تجرى مجرى خبر آخر تناول تلك الزيادة، ولو كان كذلك لم يؤثر في تعارض هذين في هذا الشيء الواحد، فثبت أنهما متعارضان كالخبرين جميعاً وفي ترك بناء العام على الخاص استعمالاً للخبر العام وتركاً للخاص،

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر المحصول (٢/٤٥٢، ٤٥٣).

لأن فى القول ببناء العام على الخاص ترك العام، لأن العام لاستيعاب كل ما يتناوله فإذا بنى على الخاص، ومعنى بناء الخاص على العام أنه يجعل كأنه لم يتناول ما ورد به الخاص فقد تركتم العام، لأن فى ترك القول بالاستيعاب ترك القول بالعموم، فاستوى الجانبان من هذا الوجه.

وأما حجتنا: فتقدم الدليل فى أن القول ببناء العام على الخاص واجب على الجملة. فنقول: كل واحد من العام والخاص دليل يجب العمل به فلا يجوز إطراحهما إذا أمكن استعمالهما. والقول ببناء العام على الخاص استعمال لهما جميعاً، وهو استعمال الخاص فيما يتناوله بصريحه، واستعمال له فيما وراء ما تناوله الخاص. وعلى هذا بطل القول بالتعارض، لأن فى القول بالتعارض إنما ترك العمل بهما، أو ترك العمل بالخاص. فثبت أن القول ببناء العام على الخاص متعين.

فإن قالوا: لم لا تقولون بأن أحدهما ينسخ الآخر.

قلنا: لا يمكن القول بالنسخ إلا بعد معرفة التاريخ، وهذا الدليل فى بناء العام على الخاص فى الجملة، وهو إذا لم نعرف تاريخ ما بين الخطابين، أو كان العام متقدماً والخاص متأخراً. فأما إذا كان الخاص متقدماً والعام متأخراً فسنين القول فيه. بينة أنه لو كان بدل الخاص قياس لبنى العموم عليه، والخبر الخاص أكد من القياس وأقوى، فلأن بنى عليه العام أولى. وأيضاً فإن العام والخاص لو وردا معاً يبنى العام على الخاص، فكذلك إذا وردا ولم يعلم تاريخ ما بينهما، لأن الأصل إن كان شيئين وجدا معاً ولم نعلم تاريخ ما بينهما يجعل كأنهما وجدا معاً، كمسألة الغرقى والهدمى إذا لم يعلم وقت موت واحد منهم يجعل كأنهم ماتوا معاً حتى لا يحكم بالميراث لواحد منهم من صاحبه، وإن كان بينهما سبب يوجب الإرث. وهم ربما يعترضون على هذا فيقولون: لما اشتبه حال الميتين لم يورث أحدهما من الآخر، فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين وجب أن لا يعترض بأحدهما على الآخر وأن يرجع إلى أمر آخر. والاستدلال فيما قصد بالاستدلال به قائم. وهذا لا يوجب مغمزاً فيه. وأما الدليل فى أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم، هو أن الخاص معلوم دخول ما تناوله تحته، ودخول ذلك تحت اللفظ العام مشكوك فيه، والعلم لا يترك بالشك. وهم يقولون على قولكم هذا: إن دخوله تحت اللفظ العام مشكوك فيه ليس بذلك، بل تناوله إياه ولما سواه حتى يتم الاستيعاب معلوم أيضاً، لأنه صيغة موضوعة للاستيعاب لغة وشرعاً فكيف يقع

الشك في تناوله لما ينسحب عليه الاستيعاب .

ونحن نقول: المعنى بما ذكرناه من الشك هو أنه يحتمل أنه لا يتناوله، والخاص لا يحتمل أن لا يتناوله . وهذا مسلم . ونقرر هذا الدليل بوجه آخر وهو المعتمد فنقول: الخبر العام يتناول ما تناوله الخاص على ما زعموا، ولكن لا تعارض في هذا التناول، لأن الخاص يتناوله بصريح لفظه من غير أن يكون فيه احتمال أن لا يتناوله وأما العام فيتناوله لا بصريح لفظه بل بظاهر عمومه ويحتمل ألا يتناوله، وإذا لم يستويا في التناول لم يقع التعارض فوجب القضاء بما له الترجيح .

وإذا رجحنا سقط النسخ وتصور صورة ليكون الكلام أوضح فنقول: قول القائل: لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبداً . وقوله من بعد: اقتلوا الكفار يوجب قتلهم، في حالة من الحالات .

والقول الأول يمنع من قتلهم في تلك الحالة، وإذا تمنعنا على هذا الوجه والخاص أخص باليهود وأقل احتمالاً، وجب القضاء به والكلام الوجيز في هذا الدليل أن القول بالنسخ من غير دليل على النسخ باطل والقول بترجيح الخاص على العام فيما تناوله مانع من قيام دليل النسخ .

وأما الجواب عن كلامهم:

أما الأول: قلنا: لو جعلنا الجملة كالأحاد المذكورة واحداً واحداً لامتنع تخصيص كل عموم في العالم كما ذكروا واحداً واحداً لم يجز تخصيص واحد منهم من الأعداد المذكورة ثم نقول: اللفظ العام يجرى مجرى الأحاد المذكورة واحداً واحداً في أصل التناول ولا يجرى مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه . ألا ترى: أن اللفظ الذي يذكر فيه الأعداد واحداً واحداً لا يجوز أن يخرج شيء منه بالتخصيص بخلاف اللفظ العام .

وأما دليلهم الثاني: قلنا: مجرد احتمال النسخ لا يدل على النسخ وكذلك المتأخر وعلى أنه كما أن الخاص المتقدم يحتمل أن ينسخ فالعام المتأخر يحتمل أن يخص، فلم يكن أحدهما أولى من الآخر، وعلى أننا بينا الدليل المانع من النسخ .

وقولهم: إن المتأخر دليل النسخ . قلنا: وهل نورعتم في هذا الموضع إلا في هذا .

وأما اعتراضهم على دليلنا بقولهم: إن في بناء العام على الخاص بترك القول

بالعموم .

قلنا: لا فإننا عملنا بالعموم وراء المخصوص .

وقولهم: إن الصيغة للاستيعاب .

قلنا: إذا لم يقم دليل على التخصيص، وها هنا قد قام . وهذا لأن التخصيص بيان يتصل بالخطاب، فيظهر أن الخطاب بالعموم صدر متناولاً لما وراء المحل المخصوص . فإن قالوا: كيف ثبت اتصال البيان بشيء متقدم على الخطاب ولو جاز هذا لجاز الاستثناء متقدماً على المستثنى منه .

قلنا: وأى شيء يمنع من أن يكون بيان الخطاب وتخصيصه بسبب متقدم . ألا ترى: أن دليل العقل يجوز به تخصيص العموم وإن كان متقدماً على العموم . وقد سبق ذكر ذلك وبيان مثاله .

أما الاستثناء فكلام تكلم به أهل اللغة، وهم لم يتكلموا بالاستثناء المتقدم على المستثنى منه، وعلى أن عندنا يجوز ذلك . وقد ذهب إليه كثير من الأصحاب، وسنين وروده .

أما الكلام الأخير الذى ذكره ففيما قلنا جواب عنه . وقد بينا ترجيح التناول فى هذا الجانب، والمرجوح لا يعارض الراجح، ولم يستعمل فى هذه المسألة بإيراد الأمثلة فى المواضع التى أجمع الفقهاء فيها ببناء العام على الخاص، لأنهم يقولون: قد ورد أيضاً بناء الخاص على العام وهو قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠] فهذا خاص فى الوالدين والأقربين ومع ذلك بنى على عموم قوله: «لا وصية لوارث»^(١) والجواب عن هذا سهل والاعتماد على ما سبق والله أعلم .

وأما إذا تعارض خطابان أحدهما خاص من وجه عام من وجه، والآخر عام من وجه خاص من وجه وتنافيا فى الحكم الذى ابتنى عليهما فلا بد من التوقف حتى يظهر المرجح^(٢) .

وأمثال هذا كثيرة، وتوجد فى قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»^(٣) وقد ورد فى

(١) تقدم تخريجه .

(١) انظر نهاية السؤل (٤/٤٦٦)، المحصول (٢/٤٥٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٠٣) .

(٢) تقدم تخريجه .

معارضة نهيته عليه السلام عن قتل النساء، وأحدهما خاص فى النساء عام فى الحريات والمرتدين، والآخر خاص فى المرتدين عام فى النساء والرجال، فينبغى أن يطلب فى هذا الموضوع الترجيح لأحدهما على الآخر. وقد ذكر الأصحاب وجوهاً من الترجيح سترد من بعد بمشيئة الله تعالى.

(فصل): إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو باستثناء أو صفة أو حكم وكان ذلك لا [يتأتى إلا فى] ^(١) بعض ما تناوله العموم، فالمذهب أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط.

وذهب بعض الأصوليين إلى التوقف، وهو اختيار أبى الحسين البصرى صاحب المعتمد ^(٢).

ومثال التقييد بالاستثناء قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون﴾ [البقرة: ٢٣٧] وقوله: ﴿إلا أن يعفون﴾ يتناول الكبيرة العاقلة. وأول الآية عام فى الصغيرة والكبيرة والعاقلة والمجنونة. ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ إلى أن قال: ﴿لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾ [الطلاق: ١] تعنى الرغبة فى مراجعتهم. وهذا خاص فى الرجعة. وأول الآية عام فى الرجعية والباطنة.

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ ثم قال: ﴿وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك إن أرادوا إصلاحاً﴾ [البقرة: ٢٢٨] وهذا لا يكون إلا فى الرجعية أيضاً. وأول الآية عام فى الباتنة والرجعية.

ومثال الشرط قوله تعالى: ﴿واللائى يثنى من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن﴾ [الطلاق: ٤] فقوله تعالى: ﴿إن ارتبتم﴾ خاص وقوله: ﴿واللائى يثنى من المحيض من نسائكم﴾ عام، والتقدير: واللائى يثنى من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة أشهر وإن ارتبتم، فالأول على عمومه وإن عقبه بشرط يخص البعض دون البعض.

(١) ثبت فى الأصل (ينافى) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) وهو مذهب قاضى القضاة. وقال صاحب المعتمد والأولى عندنا التوقف فى ذلك، انظر المعتمد

ووجه ما ذكرنا أن اللفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يضطرنا شيء إلى تخصيصه وكون آخر الكلام مخصوصاً لا يضطر إلى تخصيص أوله. فإن ادعى المخالف لهذا ضرورة وقال: إن الكناية ترجع إلى جميع ما تقدم، لأن قوله تعالى: ﴿إلا أن يعفون﴾ معناه: إلا أن يعفوا النساء اللواتى طلقتوهن ولو أن الله تعالى صرح بذلك دل ذلك أن النساء المذكورات فى أول الكلام هن اللواتى يصح منهن العفو.

ألا ترى: أن من قال: من دخل الدار من عندى ضربته إلا أن يتوبوا انصرف ذلك إلى جميع العبيد وجرى مجرى أن نقول: إلا أن يتوب عبيدى الداخلون الدار. والجواب أن هذا كله لا يوجب ضرورة، لأن الضرورة المخصصة هى وجود التنافى بين ظاهر العموم وبين الدليل المخصص. ومعلوم قطعاً أنه لا ضرورة فى مثل هذا فى مسألتنا لجواز أن يريد المخاطب الاستيعاب من أول الآية ثم يعقبه باستثناء أو صفة تخص تعيين من أريد بالاستيعاب. وهذا غير ممتنع بوجه ما، فلم تثبت المنافاة، وإذا لم تثبت المنافاة يظل التخصيص، وأجرى الكلام الأول على عمومه. وقد قال من يقول بالوقف: إن هذا العموم المقدم يقتضى الاستغراق، فظاهر الكناية يقتضى الرجوع إلى كل ما تقدم، فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر الكناية، والعدول عن ظاهر العموم. وإذا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر وجب التوقف. والجواب عن هذا بالطريق الذى سبق. وهذا لأن اللفظ الأول ظاهر فى العموم وما نرى لما ذكروا من الكناية ظاهراً يمكن التوقف فى الظاهر الأول.

(مسألة): المعطوف لا يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره مما فى المعطوف عليه، بل إنما يضم مما فى المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به.

وعند أصحاب أبى حنيفة يضم فيه جميع ما سبق مما يمكن إضماره. ومثال هذا الاستدلال بقوله ﷺ: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده»^(١) فعندنا يضم ولا يقتل ذو عهده على معنى المنع من القتل، وعندهم يضم ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر^(٢)، فعلى هذا قالوا: إن الكافر الذى لا يقتل به ذو العهد هو الحربى فيكون قوله:

(١) أخرجه أبو داود: الدييات (١٧٩/٤) ح (٤٥٣٠)، والنسائى: القسامة (١٨/٨) (باب القود بين الأحرار والماليك فى النفس) وابن ماجه: الدييات (٨٨٧/٢) ح (٢٦٦٠).
(٢) انظر المعتمد (١/٢٨٥).

«لا يقتل مؤمن بكافر» المراد به الحربى.

واستدل من ذهب إلى هذا فقال إن النبي ﷺ قال: «لا يقتل مؤمن بكافر» وعطف على ذلك قوله: «ولا ذو عهد فى عهده بكافر» ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالذمى ولا يقتل بالكافر الحربى، فكان قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» معناه بكافر حربى، لأن المضمرة فى المعطوف هى المظهر فى المعطوف عليه فإذا كان المضمرة فى المعطوف مخصوص فى الحربى يجب أيضاً تخصيص المعطوف عليه بالحربى. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الكلام يفيد رستقل بإضمامنا قوله: ولا يقتل فلا يزداد عليه، لأن الإضمام لا يقف على ما يستقل عليه الكلام، بل يضم فيه جميع ما سبق.

ألا ترى: أن الإنسان لو قال: لا يقتل اليهود بالحديد ولا النصرارى كان معناه: ولا يقتل النصرارى بالحديد، ولا يقتصر فيه على إضمام القتل فقط. وإن كان يستقل به. وكذلك لو قال رجل لغيره: لا تشتتر اللحم بالدراهم الصحاح ولا الخبز، كان معناه: ولا تشتتر الخبز بالدراهم الصحاح وإنما كان كذلك، لأن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى حكم المعطوف عليه، وحكم المعطوف عليه فى المثال، الأول المنع من القتل بالحديد لا المنع من القتل أصلاً. وفى المثال الثانى حكم المعطوف عليه هو المنع من شراء الخبز بالدراهم الصحاح لا المنع من الشراء بالدراهم على الإطلاق، لأن المنع من الشراء على الإطلاق غير مذكور فلا يتصور فيه مشاركة. كذلك هاهنا المنع من القتل ابتداء غير مذكور فلا يتصور المشاركة فيه.

ودليلنا: فى أن المعطوف إنما يضم فيه من المعطوف عليه ما يستقل به ويفيده وهذا لأن فقد استقلاله وعدم فائدته أوجب الإضمام، فلا يجب من الإضمام إلا قدر ما يستقل به ويفيده. ومعلوم أن قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» يستقل ويفيد بإضمامنا قوله «ولا يقتل» فلا يراد، لأنه تكون الزيادة إضماماً من غير حاجة إلى الإضمام. يدل عليه: أنا إذا أضمرنا الكافر فى قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» حتى يكون معناه: ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر، ثم وجب بدليل أن يكون ذلك مخصوصاً فى الحربى ولم يجب أن يكون قوله: «لا يقتل مؤمن بكافر» مخصوص فى الحربى.

ألا ترى: أن النبي ﷺ لو صرح وقال: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده بكافر» ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص فى الحربى لم يجب أن يكون أول الكلام مخصوصاً فى الحربى فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول: لا يقتل مؤمن بكافر

بحال، ومعنى الثانى: ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر، ثم قام الدليل أن المراد من الكافر فى قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» كافر حربى، وهذا غير مستنكر ولا مستبعد فجاز الحمل عليه كما يجوز إذا ظهر وقام الدليل.

قالوا: إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى حكمه، وحكمه هو الذى عناه المتكلم بلفظه، وإذا زاده دون ما لم يعنه. فلو كان الكافر المذكور فى المعطوف عليه عامًا وفى المعطوف خاصًا، لم يجعل العطف مفيدًا اشتراكهما فيما قصده المتكلم، لأنه قصد بأول الكلام العموم وبآخره الخصوص.

قالوا: وليس كما لو أظهر وقام الدليل، لأن الثانى يصير بمنزلة كلام مبتدأ وهاهنا لا يمكن أن يجعل بمنزلة كلام مبتدأ، لأنه غير مستقل بنفسه. واعترضوا على الكلام الأول بما ذكرنا فى دليلهم.

والجواب: أن الواو يوجب العطف فى اللفظ وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين فى قوله: لا يقتل، وإذا اشتركا فى هذا اللفظ أفاد العطف فائدته من الاشتراك، ثم بعد ذلك يكون الحكم بحسب ما يقوم عليه الدليل صار هذا كما لو أظهر قوله: «ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر» ثم قام الدليل أن المراد بالكافر فى قوله: «ولا ذو عهد فى عهده» هو الحربى، فلا يوجب ذلك أن يكون المراد: لا يقتل مؤمن بكافر هو الحربى، فقد جاز هذا الاختلاف مع وجود الواو العاطفة وكان العطف مفيدًا للاشتراك فى قوله: ولا يقتل، وإن اختلف الاختلاف الذى ذكرناه. وقوله أن ذلك مبتدأ. قلنا: إنما جعله مبتدأ لأنه مستقل بنفسه، وهاهنا إذا أضمرنا مما سبق قوله «لا يقتل» قد استقل فلا معنى لإضمار الزيادة.

فإن قيل: المتكلم إنما يقصد بالعطف اشتراكهما فى الحكم الذى قصده دون العطف. قلنا: ولم، فهل الخلاف إلا فى هذا فعندنا يجوز أن يكون قصده اشتراكهما فى اللفظ المذكور دون حكم المقصود.

فإن قيل: كيف يقصد لفظًا بلا معنى؟. قلنا: صح القصد إلى الاشتراط فى اللفظ وصار بمنزلة المصرح به، ثم كل يفيد فائدته، وهذا لأن كلا الكلامين لم يخل عن فائدته.

ويمكن أن يجاب عن كلامهم الأول فيقال: إن الكلام كان يكون صحيحًا على ما ذكروا أن لو كان قال: «ولا ذو عهد» واقتصر عليه، فلما قال: «فى عهده» وجب أن

يفيد هذه الزيادة فائدة محدودة، وليس ذلك إلا المنع من قتله ابتداءً لعهد. ونظير هذا أن لو قال القائل: لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى فى الأشهر الحرم. كان معناه لا تقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى فى الأشهر الحرم أصلاً، ولا يكون معناه: ولا تقتلوا النصارى فى الأشهر الحرم بالحديد.

بيينة: أنه لو قال بدل قوله: ولا ذو عهد فى عهده ولا رجل فى عهده لاقتضى أن لا يقتل رجل فى عهده بحال ليكون قوله: فى عهده يفيد فائدة محدودة، كذلك فى قوله: ولا ذو عهد فى عهده يكون المعنى هذا أيضاً.

واعلم أن الكلام للخصم ظاهر جداً. وهذا الذى قلناه غاية الوضع وتمشيته ممكنة. والكلام الذى ذكرناه من قبل أحسن فى التمشية. وقد ذكرنا فى الخلافات أن الخبر قد صح وروده مطلقاً برواية على رضى الله عنه من غير هذه الزيادة واحتجاجى فى مسألة قتل المسلم بالذمى وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلنا. والله أعلم.

(فصل)

إذا خرج الخطاب فى العموم مخرج المدح أو الذم كقوله تعالى: ﴿قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون﴾ [المؤمنون: ١، ٢] إلى قوله: ﴿لفروجهم حافظون﴾ * إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيانهم فإنهم غير ملومين﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] فعموم هذا يقتضى مدح كل من حفظ فرجه إلا على زوجته أو ما ملكت يمينه، ويدل أن من وطئ زوجته أو ما ملكت يمينه لم يكن مذموماً، فهل يصح دعوى العموم فى هذا.

أولاً: اعلم أنه لا خلاف على المذهب أنه إذا عارض هذا اللفظ خطاب عام لم يقصد به المدح أو الذم فإنه يخصه ويقصره على المدح والذم ولا يحمل على عمومه بل يقتضى بعموم ذلك الخطاب عليه. ومثل هذا ما قلناه فى قوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم﴾ [النساء: ٢٣] فهذه الآية قصد بها بيان الأعيان المحرمات ذوى العدد وقوله: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ [النساء: ٣] قصد بها بيان العدد وظاهرها يقتضى إباحة العدد المذكور سواء كان من الأعيان المحرمات أو من غيرهن إلا أنا قضينا بتلك الآية التى قصد بها بيان الأعيان المحرمات على الآية الأخرى التى لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات وإنما قصد بها بيان العدد كذلك هذا مثله.

وأما إذا تجرد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذم ولم يعارضه لفظ الخبر فهل

يصح ادعاء العموم فيه أم لا؟ اختلف أصحابنا فى ذلك فمنهم من قال: لا يصح ادعاء العموم بل يقتصر على بيان المدح والذم فحسب، لأنه إنما قصد به مدح من حفظ فرجه وذمه إذا لم يحفظه لا أنه قصد به بيان الحكم حتى يدعى عمومه^(١). والمذهب الصحيح أنه يصح ادعاء العموم فى ذلك^(٢). فعلى هذا يصح ادعاء العموم فى هذه الآية التى ذكرناها، ويصح أيضاً ادعاء العموم فى قوله تعالى: ﴿والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله﴾ [التوبة: ٣٤] وإن كان قصد بالآية الذم لمن كثر المال.

والدليل على دعوى صحة العموم فى ذلك ما روى عن عثمان رضى الله عنه أنه قال فى الأختين المملوكتين: «أحلتها آية وحرمتها آية» وعنى بأية التحليل قوله تعالى: ﴿إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون: ٦] فقد حمل الآية على العموم مع أن القصد كان هو المدح لمن حفظ فرجه عن الحرام، لأن اللفظ إذا ورد عاماً فإنه يحمل على عمومه ولا يخص إلا بما يعارضه وينافيه. فأما الذى يمثله ولا ينافيه فلا يخصص

(١) وهذا منقول عن الإمام الشافعى حتى أنه منع من التمسك بقوله تعالى: ﴿والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقوا منها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم﴾ فى وجوب زكاة الخلى نصيراً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً فى الكلام وإنما سبق لقصد الذم والمدح مبالغة فى الحث على الفعل أو الزجر عنه، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٠٦/٤٠٧)، وقال الشيخ أبى الحسين البصرى رحمه الله: إنه مذهب بعض الشافعية، انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى (١/٢٧٩)، ونقله أيضاً ابن برهان عن الإمام الشافعى، انظر نهاية السؤل للأسنوى (٢/٣٧٢)، (٣٧٣).

(٢) وصححه الأمدى وابن الحاجب ونصره الشيخ أبى الحسين فى المعتمد وأجاب عما نقل عن الإمام الشافعى بقوله والجواب: أن الذم إنما كان مقصوداً بالآية لأنه مذكور فيها وهذه العلة قائمة فى العموم لأن اللفظ عام فوجب كونه مقصوداً وليس يمنع القصد إلى ذم من كثر الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كترهما، انظر المعتمد (١/٢٧٩).

وقال الأمدى: وهو الحق من حيث إن قصد الذم أو المدح وإن كان مطلوباً للمتكلم فلا يمنع ذلك من قصد العموم معه إذ لا منافاة بين الأمرين وقد أتى بالصيغة الدالة على العموم فكان الجمع بين المقصودين أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر، انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٠٧).

وهو مذهب الأحناف حيث قال مفتى الديار المصرية الشيخ بخيت المطيعى رحمه الله: وفى كتب الحنفية كالتحرير ومسلم الثبوت أن العام فى معرض المدح والذم كـ ﴿إن الأبرار لفى نعم وإن الفجار لفى جحيم﴾ يعم استعمالاً كما هو عام وضماً خلافاً للشافعى، انظر حاشية الشيخ بخيت المطيعى على نهاية السؤل (٢/٣٧٣).

الآية به. وليس بين الخطاب العام وبين قصد المدح أو الذم بذلك منافاة، فبطل تخصيصه به ووجب حمل اللفظ على عمومه.

بيينة: أن المدح إنما كان مقصوداً بالآية أو الذم لا مذكور فيها، وهذه العلة قائمة في العموم، لأن اللفظ عام والعموم مذكور فوجب كونه مقصوداً، وليس يمنع القصد إلى ذم من كثر الذهب والفضة من القصد إلى عموم ذم كل من كثرهما.

(فصل): هذا الذى ذكرناه هو بيان تخصيص العموم بالدليل المنفصل.

فأما تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول:

الدليل المتصل أربعة: استثناء وغاية وشرط وتقييد.

فأما تخصيص العموم بالاستثناء:

فاعلم: أن الاستثناء هو لفظ على صيغة إذا اتصل بالكلام أخرج منه بعض ما كان داخلياً فيه، وقد حده بعض المتكلمين بأنه إخراج جزء من كل^(١). والأول أحسن وهو مأخوذ من قولهم: ثبتت زيداً عن رأيه إذا أردتته عنه. وتقول: اثبتت عما كنت عليه إذا رددت نفسك عن شيء كنت عليه، وثبتت العود إذا رددته عن عوجه، وثنى الثوب ما عطف وكف من أطرافه.

ولا يصلح الاستثناء إلا إذا كان بالمستثنى منه، فإذا انفصل منه بطل حكمه.

وهو قول كافة أهل اللغة وجمهور أهل العلم، وليس يعرف فيه خلاف إلا ما حكى على جهة الشذوذ عن ابن عباس أنه جوزّه منفصلاً وأجره مجرى بيان المجمل وتخصيص العموم. وقيد زمان الجواز بيينة، فإن استثنى بعدها بطل.

وعن بعض التابعين أنه جوز في المجلس ولم يجوز إذا فارق المجلس^(٢).

(١) عرفه البيضاوى بأنه: هو الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها، المحترزات: - الإخراج جنس شامل للمخصصات كلها وقوله: بإلا مخرج لما عدا الاستثناء. وقوله: غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون تابعة لجمع منكور غير محصور، وقوله: ونحوها أى كحاشا وخلا وعدا وسوى، انظر نهاية السؤل (٢/٤٠٧)، وعرفه الشيخ محمد بخيت المطيعى بأن الاستثناء موضوع لأن يتقيد به المستثنى منه ويفاد بالمجموع المركب مفهوم فيتعلق حكمه بما يصدق عليه، انظر حاشية الشيخ المطيعى على نهاية السؤل (٢/٤١٢).

(٢) انظر البرهان (١/٣٨٥)، نهاية السؤل (٢/٤١٠) انظر التلويح على التوضيح (٢/٢٨)، روضة الناظر (٢٢٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٧٥).

وقيل: إنه قول الحسن وطاوس وعطاء وحسبك فى الدليل اتفاق أهل اللغة أن المنفصل لا يكون استثناء.

وأيضاً فإنه غير مفهوم، لأن من قال: رأيت بنى تميم، ثم قال: بعد شهر أو سنة إلا زيداً لم نفهم منه الاستثناء.

وهذا لأن قوله: إلا زيداً أو إلا كذا كلام مبتور وتعلقه بالمستثنى منه كتعلق الخبر بالمبتدأ وتعلق الإجزاء بالشرط، فإنما يفهم عند اتصاله بالأول ويستقبح مع انفصاله.

ولأننا لو جوزناه منفصلاً لم يوثق بيمين ولم يقع طلاق ولا عتاق على وجه الثبات، وكذلك لم ينعقد عقد على هذا الوجه وهذه طامة كبيرة ومخرقة عظيمة.

وأما قول ابن عباس فلا يكون حجة مع مخالفة أهل اللغة، ولعل الآفة من الراوى والخطأ من الناقل.

(فصل): ويجوز إذا اتصل بالكلام سواء تقدم عليه أو تأخر عنه أو تخلله.

فنقول إذا تقدم: رأيت إلا زيداً جميع بنى تميم كما يقول إذا تأخر: رأيت بنى تميم إلا زيداً.

ومنه قول حسان بن ثابت رضى الله عنه:

[الناس] ألبٌ علينا فيك ليس لنا إلا السيوف وأطراف القنأ وزر^(١)

فقد استثنى السيوف والقنأ من الوزر، وتقديره ليس لنا وزر إلا السيوف وأطراف القنأ.

ونظير هذا قول الكميت:

وما لى إلا آل أحمد شيعة وما لى إلا مشعب الحق مشعب^(٢)

وتقديره ما لى شيعة إلا آل أحمد وما لى مشعب إلا مشعب الحق.

(فصل): ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها.

وقد شذ بعض أهل اللغة فمنع من استثناء أكثرها واختاره الأشعري، وقيل: إنه قول

أحمد بن حنبل^(٣).

(١) ذكره الشيخ محمد محى الدين رحمه الله فى حاشيته على الألفية (٢/٢٣٥).

(٢) انظر شرح هاشميات الكميت (ص/٥٠)، ص (١١٧).

(٣) اعلم وفقك الله أن فى هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

الأول: وهو لجمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار لليضاوى أن ذلك لا يحد =

وقيل: من ذهب إلى هذا أنه يستقبح أن يقول الرجل لفلان: على ألف إلا تسع مائة وتسعة وتسعين.

والاستقبح يمنع من الاستعمال والمتروك استعماله متروك.

بيينة: أن الاستثناء لاختصار الكلام أو الاستدراك، ويبعد كلاهما في هذه الصورة، ولأنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز استثناء الكل، ولأن المستثنى فرع المستثنى منه، ولا يجوز أن يزيد الفرع على أصله، وهذا القول مدفوع بالكتاب واللسان والمعنى.

أما الكتاب قوله تعالى: ﴿قَمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ﴾ [المزمل: ٢-٤] وفي الزيادة على النصف استثناء الأكثر وبقاء الأقل، ولأن الله تعالى قال في موضع: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ [الحجر: ٤٠] وقال في موضع: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] فمرة استثنى المخلصين، ومرة استثنى الغاوين، ولا بد أن أحد العددين يكون أكثر.

وأما اللسان فقول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين عن مائة ثم ابعثوا حكماً بالعقل حكاما

وأما المعنى فهو أن حد الاستثناء ما قلناه، وذلك الحد موجود في استثناء الأكثر والأقل على وجه واحد، كالتخصيص. فإذا جاز جريان التخصيص في أكثر ما دخل تحت العموم، فكذلك الاستثناء.

وأما دعوى الاستقبح فغير مسلم، وإنما هو استثناء وليس باستقبح.

وأما استثناء الجميع فإنما لم يجز لأنه تخصيص، والتخصيص يجري في البعض لا في الكل، ولأن استثناء الكل من كلامه نقص لكلامه وإسقاط لفائده بخلاف استثناء

= يحد فلو بقي بعد الاستثناء واحد فقط كان الاستثناء صحيحاً.

الثاني: وهو للحنابلة يشترط أن يكون الباقي بعد الاستثناء النصف أو أكثر من النصف فيجوز استثناء المساوي والأقل ولا يجوز استثناء الأكثر من النصف كالثلاثين.

القول الثالث: وهو أحد قولين للقاضي أبي بكر الباقلاني ونقله الأمدى عن الحنابلة يشترط أن يكون الباقي بعد الاستثناء أكثر من النصف، فيجوز استثناء الأقل من النصف ولا يجوز استثناء النصف كما لا يجوز استثناء الأكثر من النصف والقول الثاني للقاضي ما نقل عن الحنابلة أولاً. انظر نهاية السؤل (٤١١/٢)، إحكام الأحكام الأمدى (٤٣٣/٢)، التلويح على التوضيح (٢٩/٢) المحصول (٤١٠/١)، روضة الناظر (٢٢٤)، والمعتمد (٢٤٤/١) البرهان (٣٩٦/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٧٧/٢).

الأكثر فافتقرا.

والذى قالوا من الفرع والأصل فليس بشيء، لأنهم إن عنوا بالفرع أنه لا صحة له إلا به فيبطل بالتخصيص، وعلى أن الفرع قد يزيد على الأصل بدليل الحسيات والأمثال تكثر.

(فصل): وأما ألفاظ الاستثناء فالمستولى على الكل استعمالاً هو كلمة إلا، ثم تليها ما يقل استعماله وهو سوى وعدا وحاشا وخلا، وجميعها فى حكم الاستثناء سواء.

(مسألة): اختلف أهل اللغة وأهل الفقه فى الاستثناء من غير الجنس.

فمنعت منهم طائفة من طريق اللفظ والمعنى جميعاً، وهو قول كثير من أصحاب الشافعى.

وهؤلاء جعلوه لغواً.

وقالت طائفة: يجوز الاستثناء من غير الجنس لفظاً ومعنى.

وقال بعضهم: يصح من طريق المعنى دون اللفظ^(١) إذا كان معنى الجنس يتفقان من وجه، فيكون الاستثناء على هذا عائداً إلى المعنى المتجانس لا إلى اللفظ المختلف، فيقول لفلان: على ألف درهم إلا دينار، فيستثنى من الألف بقيمة الدينار.

وهذا القول هو الأولى بمذهب الشافعى رحمه الله وهو قول المحققين من الأصحاب.

واحتج من جوزه على الإطلاق بقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾ [الحجر: ٣٠، ٣١] قال: وإبليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] وتعلق أيضاً بقوله تعالى: ﴿فإنهم عدو لى إلا رب العالمين﴾ [الشعرا: ٧٧] ويقول تعالى: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً * إلا قيلاً سلاماً سلاماً﴾ [الواقعة: ٢٥، ٢٦] ويقول تعالى: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ [النساء: ١٥٧]، وتعلقوا بقول النابغة فى القصيدة المشهورة:

وقفت فيها أصيلاًتاً أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد^(٢)
إلا أوارى لأياماً أثبتها والنوى كالحوض بالمطلومة الجلد

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٢٤/٤٢٥)، المحصول (١/٤٠٨)، البرهان (١/٣٩٨)، المعتمد (١/٢٤٣)، روضة الناظر (٢٢٤).

(٢) ديوان النابغة الذبباني (ص/٣٠).

وقال غيره:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

فاستثنى الأوارى فى الأول من قوله وما بالريع من أحد، وفى الثانى استثنى اليعافير وهى الظبا والعيس وهى الإبل من الأنيس.

وحكى سيويه عن العرب: ما رأيت اليوم أحدًا إلا حمارًا أو ثورًا.

وأما حجة من لم يجوزه على الإطلاق فظاهر، وقالوا: الدليل عليه أن الاستثناء إخراج بعض ما دخل فى الجملة، وغير الجنس غير داخل فى الجملة، فلا يصح استثناءه منها، لأن غير الداخل لا يتخيل استخراجه، كما أن غير الخارج لا يتخيل إدخاله، ولأنه أحد ما يخص به العام فلم يصح فيما لم يدخل فى العموم، كالتخصيص بغير الاستثناء، ولأنه يقبح أن تقول: جاءنى الناس اليوم إلا الكلاب، أو رأيت الحمير إلا الناس، ومن قال هذا من أهل اللغة كان ملغزًا فى الخطاب عادلاً عن تبين الصواب، وهذا لأن الاستثناء مع المستثنى منه يكون صحتها، وارتفاع أحدهما بالآخر بنوع من التمانع والتدافع، ولهذا يقال: إن الاستثناء من المنفى إثبات ومن الإثبات نفى؛ وإنما يتصور التمانع والتدافع والتنافى فى الجنس الواحد، لأن اللفظ الأول يدخله والثانى يخرج منه فيقع التنافى، وأما فى غير الجنس فلا يتصور هذا، فإن اللفظ الأول إذا لم يتناوله بالإدخال فلا يكون الثانى مخرجًا ولا يقع التنافى والتمانع فثبت أن الاستثناء حقيقة لا يكون إلا من الجنس.

وأما الذى تعلقوا به. أما الآية الأولى فالصحيح أن إبليس كان من الملائكة، ولهذا تناوله الأمر بالسجود ولو لم يكن من الملائكة لم يتناوله الأمر بالسجود.

وأما قوله تعالى: ﴿كان من الجن﴾ [الكهف: ٥٠] فقد قيل: كان من قبيلة من الملائكة يسمون الجن، وعلى أن جميع ما نقلوه هو على طريق المجاز والكلام فى الحقيقة.

وأما المذهب الثالث وهو صحة الاستثناء من طريق المعنى، فهو المختار على مذهب الشافعى رحمه الله تعالى، وليس فيه نفى ما قلناه: إن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه لا يكون حقيقة، لأن هذا الذى ادعينا راجع إلى اللفظ وهو على ما ذكرناه، وإنما جوزنا الاستثناء حين جوزناه من طريق المعنى، وسبب جوازه اتفاق معنى الجنسين من وجه فيصير الاستثناء له إلى المعنى المتجانس، لأن اللفظ مختلف.

ولهذا قال الشافعى: لو قال: لفلان على ألف درهم إلا دينارًا أو مائة دينارًا إلا ثوبًا

فيكون مستثنى بقيمة الدينار أو الثوب^(١)، ولا يصح هذا المذهب إلا إذا صححنا الاستثناء على الوجه الذى قلناه، وأما أبو حنيفة فقد ناقض وقال: إذا قال: لفلان على ألف درهم إلا ديناراً يجوز، وكذلك إذا استثنى الحنطة أو الشعير، قال: ولو استثنى الثوب لا يجوز^(٢)، وهذا تفریق لا يعرف.

وقد ذكروا فرقاً ذكرناه فى مسائل الخلاف وأبطلناه عليهم.

وأما إذا استثنى من زيد وجهه ومن الدار بابها فاختلف الأصحاب أنه استثناء الشيء من جنسه أو من غير جنسه والصحيح أنه من جنسه، لأن وجه زيد جزء من زيد مثل الواحد جزء من العشرة، وكذلك وجه الدار جزء منها فصار كما ذكرنا. والله أعلم.

(مسألة): إذا تعقب الاستثناء جملاً قد عطف بعضها على بعض يرجع إلى الجميع.

وقال أصحاب أبى حنيفة: يرجع إلى ما يليه من الجمل.

وقالت الأشعرية: هو موقوف على الدليل، وقد خبط بعض أصحابنا فى هذه المسألة حتى أدها خطبه إلى العدول عن مذهب الشافعى إلى مذهب الخصم، وقال: إنما ينعطف الاستثناء على كلام يجتمع فى غرض واحد. فأما إذا [اختلفت]^(٣) المقاصد فى الجمل وكل جملة منها مستقلة بمعناها لا تعلق لها بما بعد فالاستثناء يرجع إلى ما يليه من الجمل^(٤). وزعم أن الواو فى مثل هذا الموضع لاسترسال الكلام وحسن بظنه ولا يكون

(١) انظر المهذب (٢/٣٤٩).

(٢) انظر الاختيار لتعليل المختار (٢/١٧٨).

(٣) فى الأصل اختلف، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) فى هذه المسألة خمسة أقوال:

الأول: وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن الاستثناء يرجع إلى الجمل كلها ولا يختص بالأخيرة - وإلى ذلك ذهب مالك من النحاة

الثانى: وهو للحنفية يختص بالأخيرة ولا يرجع إلى غيرها من الجمل، وهو قول أبى على الفارسى من النحويين.

الثالث: وهو للمرتضى من الشيعة - يتوقف على تقوم القرينة المعينة لأحد الأمرين لأن الاستثناء الواقع بعد الجمل مشترك لفظى بين رجوعه للكل ورجوعه إلى الجملة الأخيرة والمشارك لا يعمل به فى أى فرد من أفرادها إلا بقرينة.

الرابع: وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى والغزالى من الشافعية - يتوقف لعدم العلم بمدلوله فإنه لا يدرى أهو موضوع لرجوعه إلى الكل أو لرجوعه للجملة الأخيرة فقط.

للعطف^(١). ثم زعم إذا قال: وقفت على بنى فلان دارى، وحبست على بنى فلان ضيعتى، وجعلت على خدمى وموالى بهيمتى إلا أن يفسق منهم فاسق، ولا يظهر اختصاص الاستثناء فى هذه الصورة بالجملة الأخيرة، ولا يظهر أيضاً انعطافه على الجمل أيضاً فيكون الأمر موقوفاً على المراجعة والبيان منه، قال: والسبب فى هذا أن ميثاق الخطاب فى الجمل كلها واحد ولكن الجمل منفصلة فى الذكر على معنى أن كل جملة مستقلة بنفسها. فيجوز أن يعود الاستثناء إلى ما يليه، ويجوز أن يرجع إلى جميع الجمل فوجب التوقف إلى أن يأتى البيان ويقوم الدليل على واحد من الأمرين.

وعندى أن الأولى أن يقال: إنه إذا ذكر جملاً وعطف بعضها على بعض ولم يكن فى المذكور إجراماً يوجب إضراباً عن الأول وصلح رجوع الاستثناء إلى الكل فإنه يرجع إلى الكل.

ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال: إذا لم يكن الثانى خروجاً من قصة إلى قصة أخرى لا يليق بالأول، ونظير هذا أن نقول: اضرب بنى تميم والأشراف هم قريش إلا أهل البلد الفلانى وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا وأحدهما لا يليق بالآخر أو أحدهما قصة والآخر قصة أخرى، هل أنه استوفى غرضه من الأول، لأنه لا شىء أدل على استيفاء الغرض بالكلام من العدول عنه إلى نوع آخر من الكلام، وعلى هذا إذا قال: من استقامت طريقته فأكرمه، ومن عصاك فاضربه إلا أن يتوب، والاستثناء ينصرف إلى ما يليه وعلى هذا قيل أيضاً: إذا قال: أكرم ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال منهم ينصرف إلى ما يليه أيضاً.

وقد ورد القرآن بانصراف الاستثناء إلى جميع المذكور وورد بانصرافه إلى ما يليه،

= الخامس: وهو لأبى الحسين البصرى من المعتزلة إن كان بين الجمل تعلق وارتباط فى الحكم أو فى الاسم بأن يكون حكم الأولى مضمراً فى الثانية أو يكون ضمير المحكوم عليه فى الأولى موجوداً فى الثانية مثل: أكرم الفقهاء والزهاد إلا المتبدعة، وأكرم الفقهاء وأنفق عليهم إلا المتبدعة فإن الاستثناء يرجع إلى الجميع وإن لم يكن بينهما تعلق وارتباط اختص بالأخيرة فقط. انظر نهاية السؤل (٤٣١/٢)، إحكام الأحكام للأمدى (٤٣٨/٢)، المحصول (٤١٢/١)، انظر البرهان (٣٨٨/١)، المعتمد (٢٤٥/١)، التلويح على التوضيح (٣٠/٢)، روضة الناظر (٢٢٦، ٢٢٧)، المستصطفى للغزالي (١٧٤/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٨٦/٢، ٢٨٧).

(١) غير مقروءة فى الاصل.

ورود فيه الخلاف، فالأول قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤] فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع.

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٌّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرٌ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَصْدُقُوا﴾ [النساء: ٩٢] فهذا يرجع إلى أقرب ما يليه وهو الدية، ولا ينصرف إلى التحرير وإنما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور: ٤، ٥] فهذا موضع الخلاف، وعندنا ينصرف إلى جميع ما تقدم، وعندهم ينصرف إلى ما يليه وهو قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤] فأما من قال: أن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة فاحتج بوجوه من الكلام.

أحدها: أن أول الكلام مطلق فله حكم إطلاقه وآخر الكلام مقيداً بالاستثناء فله حكم تقييده، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَأَمَهَاتُ نَسَائِكُمْ وَرِبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نَسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣] فقد انصرف هذا التقييد إلى الربائب وبقى الأول على إطلاقه، وهذا معنى ما روى عن الصحابة في هذا أبهموا ما أبهم الله.

بيينة: أن أول الكلام لما كان عاماً والاستثناء المذكور في آخر الكلام يحتمل أن ينصرف إلى جميع ما تقدم ويحتمل أن ينصرف إلى ما يليه فلم يجز إبطال صفة العموم عن أول الكلام بالشك، وربما يقول: إن أول الكلام عام، فمن ادعى تخصيصه فعليه الدليل كسائر العمومات.

وحجة أخرى بأن الاستثناء إنما يرد إلى ما تقدم إذا كان لا يستقل بنفسه، لأنه إذا لم يستقل بنفسه لم يقدر فوجب تعليقه بما تقدم ليستقل ويفيد.
ألا ترى أنه إذا استقل بنفسه لم يعلق بما تقدم.

قالوا: وإذا علقناه بالذي يليه فقد استقل وأفاد فلا يعلق بما زاد عليه، لأن تعليقه بما زاد على ذلك يجرى مجرى تعليق المستقل بنفسه بغيره لا من ضرورة.

دليل آخر لهم قالوا: الاستثناء من الجمل كالاستثناء من الاستثناء، وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه ولا يفترق في إثبات استقلاله إلى أكثر من ذلك، فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك.

قالوا: وليس هذا كما لو عقب الجمل بشرط حيث يرجع إلى جميع ما تقدم، لأن

الشرط وإن تقدم فهو في معنى التقدم لوجوب تقدم الشرط على الجزاء. والإنسان إذا قال: اضرب ربيعة وبنى تميم إن قاموا معناه: إن قام بنو تميم وربيعة فاضربهم، وليس كذلك الاستثناء الذي اختلفنا فيه، لأنه ليس من حقه وجوب تقديمه، فلهذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم.

قالوا: وكذلك الاستثناء بمشيئة الله تعالى، لأن لفظه لفظ الشرط، ولأن من حق الاستثناء بمشيئة أن يوقف جميع الجملة.

وأما الاستثناء بإلا فيدخل على بعض دون البعض.

ألا ترى أنه لو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً إن شاء الله لم يقع شيء^(١)، ولو قال لامرأته: أنت طالق إلا ثلاثاً لم يصح^(٢)، وإنما يصح إذا قال: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة أو اثنتين^(٣). وقد استدلوا بمسألة وهي أنه لو قال: لفلان على عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا ديناراً ينصرف الاستثناء إلى ما يليه، وإن كان يجوز الاستثناء للجنس من غير الجنس على قول بعض.

وقد قلتم: إن الأصح جواز استثناء الجنس من غير الجنس من حيث المعنى، ومع ذلك في هذه الصورة لم ترد فالاستثناء إلى جميع ما تقدم.

وذكروا كلاماً يختص بآية الرمي، وقالوا: إن الاستثناء لم ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع إلا أنه لم ينصرف إلى الجلد ولو كان من حقه أن ينصرف إلى جميع ما تقدم لانصرف إلى الجلد أيضاً.

بيينة: أنه إذا لم ينصرف إلى جميع ما تقدم فمن حقه أن ينصرف إلى ما يليه، لأنه لا قائل يقول إنه لا ينصرف إلى ما يليه ولا ينصرف إلى جميع ما تقدم.

وأما أبو زيد فقد سلك في آية القذف مسلكاً آخر وزعم أن رد الشهادة حد وقال: هو عقوبة مؤلمة مثل الجلد عقوبة مؤلمة، وهو معطوف على الجلد ومفوض ذلك إلى الإمام الذي يلي إقامة العقوبات فيكون في حكمه، وإذا كان عقوبة لم يسقط بالتوبة. وزعم أن الواو هاهنا للنظم وليس للعطف والتشريك.

(١) ذكره موفق الدين بن قدامة رواية عن أحمد وقول طاوس والحكم وأبي حنيفة والشافعي. انظر المغنى (٣٨٢/٨).

(٢) وذكر الموفق أنه لا يصح في اللغة اتفاقاً، انظر المغنى (٣٠٧/٨، ٣١٢).

(٣) ذكره ابن قدامة عن ابن المنذر إجماعاً، انظر المغنى (٣١١/٨).

وأما دليلنا: قال الأصحاب وربما نسبوا إلى الشافعى: إن الجملة التى عطف بعضها على بعض بواو العطف تجرى مجرى الجملة الواحدة، لأن واو العطف فى الأسماء المختلفة يقوم مقام واو الجمع فى الأسماء التماثلة، ولا فرق عند أهل اللغة بين قولهم: أكرم العرب إلا الطوال منهم وبين قولهم: أكرم مضر وربيعة وقحطان إلا الطوال منهم، وكذلك لا فرق عندهم بين قوله: اضرب بنى ربيعة وتيمياً إلا الطوال وبين قولهم: بنو تميم وربيعة اضربوهم إلا الطوال منهم. وإذا صار الجميع كاجملة الواحدة انصرف الاستثناء إلى الكل.

قالوا: على هذا أن واو العطف تجرى مجرى واو الجمع فى اشتراك الاسمين فى الحكم، مثل قول القائل: اضرب فلاناً وفلاناً، أو أكرم فلاناً وفلاناً. أما من أين قلتى أنه يجرى مجرى واو الجمع فى انصراف الاستثناء إليها هذا مجرد الدعوى ثم نقضوا ذلك بالجملتين المتبايتين وهو قوله: أكرم ربيعة واضرب بنى تميم إلا الطوال وإنما ينصرف الاستثناء إلى بنى تميم خاصة، ثم قالوا فى قوله: ربيعة وبنو تميم اضربوهم إلا الطوال منهم: إنما انصرف الاستثناء إليها، لأن الاستثناء ينفصل بقوله: اضربوهم وفيه اسم الفريقين فينصرف الاستثناء إليهما.

وأما إذا قال: اضرب بنى تميم وربيعة إلا الطوال فلم يتصل الاستثناء باسم فيشمل الفريقين وقالوا أيضاً: إن الواو قد تكون للعطف وقد تكون للنظم على ما بينا. ومعلوم أنه إذا قال الرجل: أكرموا من يزورنا، وقد حبست على أقاربي دارى هذه واشتريت عقارى الذى تعرفونه من بيت فلان، وإذا مت فاعتقوا عبيدى إلا الفاسق منهم، فإن الواو فى هذه المواضع يفيد أن يكون للعطف وجعل الجملة بمنزلة الجملة الواحدة فدل أنها للنظم.

وقوله: إلا الفاسق ينصرف إلى ما يليه.

الجواب أنا نقول: إن الجمل المعطوف بعضها على بعض تصير بمنزلة الجملة الواحدة إذا لم تكن فى الآخر ما يدل على الإضراب عن الأول، لأنه إذا لم يكن إضراباً عن الأول فالإتيان بحرف العطف بين الجملتين والتعقيب بالاستثناء الذى أصل رده إلى الكل يدل على أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول.

والدليل على أنه لم يضرب عن الأول بالثانى أنه فى الخطاب أضاف إلى الحكم الأول حكماً آخر مبتتياً على السبب الأول، وهذا فى آية القذف ظاهر.

ونظيره من الكلام قول القائل: ادخل البلد الفلاني وسلم على بنى هاشم واستأمرهم، وكذلك يقول: سلم على بنى تميم وربيعه.

وبيان أنه لم يتم غرضه من الكلام الأول إضافته إلى الاسم الأول لمعنى آخر فصار الكلامان من هذا الوجه مع حرف العطف كالجمل الواحد، فينصرف الاستثناء إليها كما ينصرف إلى الجملة.

وقولهم: أن الواو للنظم. قلنا: الأصل أن الواو للعطف والتشريك فإذا أمكن استعماله في هذا لم يستعمل في غيره.

يدل عليه أن صرف الاستثناء إلى بعض المذكور ليس بأولى من البعض بحق الصيغة. ألا ترى أن كل واحد من الجملة المتقدمة يصح ذكرها موصولاً بالاستثناء، فإذا جمع بين الكل في الذكر وأتبعها بالاستثناء كان ابتدار الاستثناء إلى الكل ابتداراً واحداً يوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافاً واحداً، وهذا كاللفظ العام إذا ورد وجب إجراؤه على عمومه وسجبه على كل ما يصلح له نظمه، لأن بعض المسميات ليس بأولى من البعض إذ الكل يتندر إلى اللفظ ابتداراً واحداً وهو الذي قلناه هو المعتمد.

ومعنى دليل آخر أن الاستثناء في مسألتنا كالشرط والاستثناء بمشيئة الله في أنه لا يستقل بنفسه فلما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم، فكذلك لفظ الاستثناء في مسألتنا، وهذا إلزام عظيم على الخصم. والعدر الذي قالوه في نهاية الضعف، لأنه يقال: قولكم: أن حق الشرط هو التقدم هلا خصصتم الشرط بما يليه، وقدرتموه تقدير المتقدم عليه على الخصوص حتى يكون التقدير في قوله: اضرب بنى تميم وربيعه إن دخلوا الدار اضرب بنى تميم وإن دخل الدار ربيعة فاضربهم.

والحرف: أنه ينبغي أن يتقدم الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى على الجملة الأخيرة فثبت ما ذكره من حق التقدم ولا ينصرف إلى جميع الجملة المتقدمة.

وأما الجواب عن كلماتهم: أما قولهم: أن المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده قلنا: ومن يسلم أن الجملة الأولى مطلقة والثانية مقيدة، وهذا لأنه ليس واحدة منهما تخالف صاحبها في الإطلاق والتقييد بل الجمل كلها في الصورة مطلقة وفي المعنى مخصوصة بدليل قام عليه.

وقوله: إن الاستثناء يحتمل أن ينصرف إلى الجميع ويحتمل أن ينصرف إلى الواحد الذي يليه فلا يثبت تخصيص ما يستيقن من الألفاظ المطلقة العامة بالشك: قلنا: لا عام

هاهنا، لأننا قد بينا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، فلأنه إن كان فى انصرافه إلى الجملة الأولى شك فكذلك فى انصرافه إلى الجملة التى تليه شك أيضاً، لأنه يحتمل أن ينصرف الاستثناء إلى ما تقدم ذكره ولا ينصرف إلى ما يليه. ألا ترى إلى ما روى فى بعض الأخبار أن النبى ﷺ قال: «ليس على المسلم فى عبده ولا فى فرسه صدقة إلا صدقة الفطرة»^(١) وقوله: إلا صدقة الفطر ينصرف إلى الأول.

وقال عامة أهل التفسير فى قوله تعالى: ﴿ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾ [النساء: ٨٣] أنه استثناء من قوله عز وجل: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣] فهذا موضع الاستثناء بقوله: إلا قليلاً.

والجواب المعنوى أنه لا شك فى واحد من الردين سواء رد إلى ما يليه أو إلى ما تقدم، بل الموجود فى الكل احتمال الرد إليه وصلاحيه الرجوع عليه، وهذا القدر كاف فى رد الاستثناء إلى المذكور.

فإن قيل: كيف تستوى الجملة الأولى والجملة الثانية وفى الجملة الثانية لم يقع فصل بينهما وبين الاستثناء، وأما فى الجملة الأولى قد وقع الفصل بينهما وبين الاستثناء بالجملة الثانية ووقع الفصل مانع من رد الاستثناء إليها.

قلنا: قد أجبنا عن هذا بقولنا أن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة، ثم نقول بجواز أن يقع فصل بين الكلامين بواو النسق ثم يرد الآخر منهما على الأول دون ما يليه ويعطف عليه بإعرابه ما عداه كقوله تعالى: ﴿وأرسلنا نوحاً إلى آلِهِ﴾ [المائدة: ٦٠] فمن قرأ بفتح اللام تسبق الأرجل على الوجه، وقد قطع بينهما ذكر مسح الرأس. وقال تعالى: ﴿ولقد آتيناك سبعاً من المثانى والقرآن العظيم﴾ [الحجر: ٨٧] فقد فتح النون ورده بعد واو النسق على أول الكلام. ثم يتقضى هذا الذى ذكره بالشرط والاستثناء بمشيئة الله.

وأما قولهم: إنه إنما يرد الاستثناء إلى ما سبق ليفيد.

قلنا: يتقضى هذا بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى فإنه غير مقيد ولا مستقل بنفسه

(١) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣٨٣) ح (١٤٦٤)، ومسلم: الزكاة (٢/٦٧٦) ح (٩٨٢/٩)، (١٠/٩٨٢)، وأبو داود: الزكاة (٢/١١٠) ح (١٥٩٥)، والنسائى: الزكاة (٥/٢٥) (باب زكاة الخيل).

وإنما يفيد إذا علق بما تقدم، وقد أفاد بتعليقه بما يليه دفع ذلك رجع إلى جميع ما سبق. وعلى أنا نقول: إن هذا الذى قلتم يمنع أن يكون الرجوع إلى الجملة الأولى بحق الإفادة ولا يمنع أن يرجع بدليل آخر يقوم عليه ونحن لا نرده إلى الجملة الأولى للإفادة بل إنما رجع لدليل آخر قام عليه. وأما تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء. قلنا: إنما يرجع إليهما، لأن العشرة إثبات والاستثناء منها يكون نفيًا، والاستثناء من النفي يكون إثباتًا، ولو رجع الاستثناء إليها لكان نفيًا وإثباتًا، وهذا متضاد.

فإن قيل: قلتم رجع إلى الثانى دون الأول. قلنا: لما رجع إلى ما يليه وأمكن ذلك وتعذر رجوعه إلى ما سبق للتضاد الواقع فصرناه على ما يليه لأجل القرب اللفظى، وأما هاهنا قد أمكن رجوعه إلى كل ما سبق بما بيناه ولا تضاد ولا تنافى فرددناه إلى الجميع.

وأما المسألة التى أوردوا من قولهم: لفلان على عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا دينارًا. قلنا: يحتمل أن يقال: ينصرف إليهما جميعًا ويحتمل أن ينصرف إلى الدنانير على الخصوص، لأن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه مجاز على ما سبق فإن كان حقيقة معنى فهو مجاز لفظًا لكان رده إلى ما يكون اللفظ فيه حقيقة أولى.

وأما قولهم فى آية القذف فى أن التوبة لا تنصرف إلى الجلد قد أجبنا عنه فى مسائل الخلاف. وكذلك عن طريقة أبى زيد، والكلام فى ذلك بالفقه أقرب منه بأصول الفقه فتركنا ذكره. والله أعلم.

(فصل): قد ذكرنا تخصيص العموم بالاستثناء.

وأما تخصيص العموم بالشرط^(١):

فهو موجب لتخصيص الشروط فيه إلا أن يقع موقع التأكيد أو غالب الحال فينصرف بالدليل عن حكم الشرط، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وإذا ضربتم فى الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتن أن يفتنكم الذين كفروا﴾ [النساء: ١٠١] وليس

(١) الشرط لفة: هو العلامة ومنه أشرط الساعة أى: علاماتها، انظر «القاموس المحيط» للفيروزآبادى (٢/٢)، وعرفه صاحب جمع الجوامع بأنه: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من جوده وجود ولا عدم، انظر جمع الجوامع (٢/٢٠)، نهاية السؤل (٢/٤٣٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٩٢).

الخوف بشرط مخصص للفعل بحاله، وإنما هو للتأكيد كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ [النساء: ٢٣] وليس كونهن في حجورهم بشرط مخصص وإنما ذكر لأنه أغلب الأحوال^(١).

وإذا أوجب الشرط تخصيص الشروط فيه لم يثبت حكم المشروط إلا بوجود الشرط، فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه، ومثال هذه الطهارة التي جعلها الله تعالى شرطاً في صحة الصلاة بقوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة: ٦] وكقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة...﴾ ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم

(١) قال الأمدى: اتفق القائلون بالمفهوم على أن كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الأعم الأغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ وقوله: ﴿وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾ وقوله ﷺ «أيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» وقوله ﷺ: «فليستنجن بثلاثة أحجار» فإن تخصيصه بالذكر لمحل النطق في جميع هذه الصور إنما كان لأنه الغالب إذ الغالب أن الربية إنما تكون في الحجر، وأن الخلع لا يكون إلا مع الشقاق، وأن المرأة لا تزوج نفسها إلا عند عدم إذن الولي لها وإنابة من يزوجه، وأن الاستنجا لا يكون إلا بالحجارة، وكذلك الحكم في كل ما ظهر سبب تخصيصه بالذكر، كسؤال سائل أو حدوث حادثة أو غير ذلك مما سبق ذكره من أسباب التخصيص وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر دون محل السكوت بل كانت الحاجة إليهما وإلى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن الحكم في محل السكوت أولى بالثبوت وبالجملة لو لم يظهر سبب من الأسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقاً لفائدة التخصيص أو لا يجب! إن قلنا: إنه لا يجب كان التخصيص بالذكر عبثاً جلياً عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب آحاد البلغاء، فضلاً عن كلام الله تعالى ورسوله، وإن قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بدلالة المفهوم في هذه الصورة.

والوجه في حله أن يقال: إذا لم يظهر السبب المخصص فلا يخلو إما أن يكون مع عدم ظهوره محتمل الوجود والعدم على السواء أو أن عدمه أظهر من وجوده! فإن كان الأول فليس القول بالنفي أولى من القول بالإثبات وعلى هذا فلا مفهوم، وإن كان الثاني، فإنما يلزم من ذلك نفي الحكم في محل السكوت أن لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر، وليس كذلك، وذلك لأن نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة إنما هو فرع دلالة اللفظ في محل النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه كان دوراً ممتنعاً، انظر إحكام الأحكام (١٤٦/٣).

يستطع فإطعام ستين مسكيناً» [المجادلة: ٣، ٤] فجعل عدم الرقبة شرطاً في جواز الصيام وجعل العجز عن الصيام شرطاً في جواز الإطعام، وعلى هذا قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المشرك في قتله، ومثاله، فإذا قال: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين، وقاتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين صار هذا^(١) الشرط مخصصاً للعموم الأسماء.

واعلم أن من حق الشرط أن يكون مستقبلاً لحكم مستقبل ولا يجوز أن يكون ماضياً لحكم ماض، ولا أن يكون مستقبلاً لحكم ماض، لأنه إذا قال: لا أكرم زيداً أمس إلا أن يقدم عمرو اليوم. امتنع اجتماع الشرط والمشروط، لأنه إن أكرم زيداً بالأمس فهو قبل وجود الشرط وإن لم يكرمه حتى يقدم عمرو فإن المشروط من إكرام زيد بالأمس. فلما امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط فبطل حكم المشروط. وأما إن كان الشرط ماضياً لحكم مستقبل كقوله: إن كان زيد قدم فأكرم عمراً. فهذا على ضربين:

أحدهما: أن يكون الشرط قد وجد قبل الأمر فيكون المأمور مخاطباً بالأمر المشروط ويكون الشرط الماضى تضليلاً وليس بشرط، فلا يخص به العموم، لأنه لم يتقدمه أمر يختص بالشرط.

والضرب الثانى: أن يكون الشرط لم يوجد فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر، لأنه معقود على ماض وليس معقود على مستقبل.

وأما تخصيص العموم بالغاية:

فالغاية كالشرط فى تخصيص العموم بها مثل قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر...﴾ إلى قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: ٢٩] فجعل إعطاء الجزية غاية فى قتالهم قبلها والكف عنهم بعدها، فصارت الغاية شرطاً مخصصاً.

وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط، فلا يثبت إلا بعد وجود الغاية والشرط مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾ [البقرة: ٢٢٢] فجعل انقطاع الدم غاية والغسل شرطاً فصارا معتبرين فى إباحة الإصابة،

(١) ثبت فى الأصل (صارت هذه) ولعل الصواب ما أثبتناه.

والتخصيص واقعاً باجتماعهما، ولا يقع بوجود أحدهما.

وأما التخصيص بالتقييد:

مثل قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [المجادلة: ٣] وكقوله تعالى: ﴿فصيام شهرين متتابعين﴾ [المجادلة: ٤] فلما قيد الرقبة بالإيمان والصيام بالتتابع خص عموم الرقاب وعموم الصيام، فلم يجوز من الرقاب إلا المؤمنة ومن الصيام إلا المتتابع، وكان لولا التقييد الإجزاء بكل رقبة مؤمنة كانت أو كافرة، وكل صيام متتابعاً كان أو متفرقاً، وصار التقييد الشرعى تخصيصاً لكل عموم ورد به السمع.

ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر^(١)، وإذا زيدت شروط تقييده كان أضيق لتخصيص عمومته، ويجوز أن يجمع فى تقييد العموم بين شرط وصفة وغاية فإذا قال: إذا قدم زيد صحيحاً إلى رمضان فأعط عمراً درهماً، كان قدوم زيد شرطاً وصحته صفة وإلى رمضان غاية ودفع الدرهم إلى عمرو حكماً يلزم بمجموع الشرط والصفة والغاية.

(فصل): ومما يدخل فى باب العموم القول فى ألفاظ الشارع فى حكايات الأحوال.

فعند الشافعى رحمه الله أن ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال مع الاحتمال يجرى مجرى العموم فى المقال^(٢).

ومثال ذلك ما روى أن غيلان بن سلمة الثقفى رضى الله عنه أسلم وتحتة عشر نسوة فقال النبى ﷺ: «أمسك أربعاً وفارق سائرهن»^(٣) ولم يسأله عن كيفية العقد عليهن هل

(١) اعلم أن الشرط قد يتأتى متعدداً على سبيل الجمع نحو: إن كان زانياً أو محصناً فارجمه فيحتاج إليهما للرجم وأما على سبيل البدل نحو: إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفى واحد منهما فى وجوب القطع، انظر نهاية السؤل (٢/٤٤١)، إحكام الأحكام (٢/٤٥٥، ٤٥٦)، المحصول (١/٤٢٤)، المعتمد (١/٢٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٩٤، ٢٩٥).

(٢) فى هذه المسألة خالف الإمام أبو حنيفة الإمام الشافعى فقال: إن كان العقد عليهن فى وقت واحد فعليه أن يحدد عقد النكاح على أربع منهن أى أربع وقع عليهن اختياره.

وإن كانت العقود مرتبة فعليه أن يمسك الأربع الأول ويفارق ما عداهن لأن العقود الأولى صادفت محلاً قابلاً للعقد فكانت صحيحة أما ما عداها فلم يصادف محلاً قابلاً للعقد فكان باطلاً، انظر نهاية السؤل (٢/٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩)، إحكام الأحكام للأمدى (٢/٣٤٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٣٢).

(٣) أخرجه الترمذى: النكاح (٣/٤٢٦) ح (١١٢٨)، وابن ماجه: النكاح (١/٦٢٨) ح (١٩٥٣)، والبيهقى فى الكبرى (٧/٢٩٤) ح (١٤٠٤١) وابن حبان (١٢٧٧ - ١٢٧٨/موارد)

عقد عليهن على الترتيب أو عقد عليهن دفعة واحدة، فكان إطلاقه القول من غير استفصال واستبراء حال دليلاً دالاً على أنه لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن معاً أو يوجد العقود متفرقة عليهن، فإن قال قائل: يجوز أن النبي ﷺ علم كيفية الحال، فهذا لم يسأل وأطلق الجواب، وأيضاً فإن كان الرسول عليه السلام لم يقف على الكيفية في هذه الحادثة ولا يعرف استبهاام الكيفية في كل حادثة تنقل على هذا الوجه.

والجواب المطلق إنما يمكن حمله على العموم إذا كان مبتتياً على استبهاام الحادثة. والجواب: أن دعوى معرفة النبي ﷺ لكيفية العقود من غيلان بن سلمة وهو رجل من ثقيف ورد عليه ليسلم. والتعرف لامثال هذه المواقعات يبعد من الأحاد من الناس فكيف يلائم حال الرسول ﷺ، وهذا غاية البعد.

والذى ذكر ثانياً، فنحن إنما ندعى العموم في كل ما يظهر فيه استفهاام الحال ويظهر من الشارع إطلاق الجواب فلا بد أن يكون الجواب مسترسلاً على الأحوال كلها وعلى أن وجه الدليل واضح من خبر غيلان بن سلمة في الأحوال كلها، فإن النبي ﷺ قال: «أمسك أربعاً» فأجملهن ولم يخصص في الإمساك أوائل عن أواخر أو أواخر عن أوائل وفوض الأمر إلى اختيار من أسلم ولذلك قال لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختان: «اختر أيهما شئت وفارق الأخرى»^(١). فقد علق على اختياره على الإطلاق من غير تعرض لأولى وأخرى.

(فصل)

إذا وردت صيغة مختصة في وضع اللسان برسول الله ﷺ فالذى صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة معه في ذلك سواء، ولهذا تعلقوا في مسألة النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى: «وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي» فالخطاب يختص به والأمة عندهم كالنبي ﷺ في موجه. وقد أوقفهم بعض أصحابنا في هذا^(٢). وقال من ذهب إلى هذا: إن

(١) أخرجه أبو داود: الطلاق (٢/ ٢٨٠) ح (٢٢٤٣)، والترمذي: النكاح (٣/ ٤٢٧) ح (١١٢٩) - (١١٣٠) وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه: النكاح (١/ ٦٢٧) ح (١٩٥١)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٨٤) ح (١٨٠٦٣).

(٢) في هذه المسألة قولان.

الأول: وهو قول عامة الأصوليين من الشافعية والحنفية أن الخطاب لا يتناول الأمة.

القول الثاني: أن خطاب الرسول خطاب لأمة وهذا القول منقول عن أبي حنيفة وأحمد بن =

الأصل أن النبي ﷺ وأمة في الشرائع على التسوية والتماثل، كما أن الأصل أن الأمة بعضها مع البعض في الشرع سواء، فإن جرى تخصيص في بعض المواضع فإنما صدر ذلك عن دليل خاص دل عليه وقد روى أن بعض أصحاب النبي ﷺ قال له في بعض الأمور: إنك لست مثلنا إنه قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب وقال: «إنما أرجو أن أكون أخشاكم لله تعالى»، ثم ذكر كلاماً عن النكاح وغيره وقال في آخره: «فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(١) وقال تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] فدل أنه ﷺ قدوة الأمة في كل شيء.

وقد وجدت أحكام خاصة لأفراد من أصحاب رسول الله ﷺ مثل ما روى أن خزيمة ابن ثابت كان مختصاً بشهادتين^(٢). وكذلك قال للبراء بن عازب في الأضحية: تجزيك ولا تجزئ عن أحد بعدك^(٣). ورخص للزبير في لبس الحرير عن حكة به^(٤)، ولم ينقل أحد أنه يجوز لغيره، ونحن نقول: إن رجعنا إلى صورة اللفظ فلا ارتياب أنه مختص بالرسول ﷺ ثم بعد هذا يقال: ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه السلام كالنكاح والمغانم فإذا ورد خطاب مختص به ﷺ فهو مخصوص به وعلى هذا ينبغى أن (نص) بأصحاب النبي ﷺ أنهم اعتقدوه. وإنما صرنا إلى هذا لأن الصيغة خاصة، واختصاص الرسول ﷺ في الباب معلوم، فحمل الخطاب على أنه خاص له. فأما ما لم يظهر فيه خصائصه وورد خطاب من الله تعالى يختص به فينبغى أن يكون الأمر على ما قاله،

= حنبل رضى الله عنهما وأصحابهما، انظر إحكام الأحكام للأمدى (٢/٣٧٩)، نهاية السؤل

(٢/٣٥٨)، البرهان (١/٣٦٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٢٢٤، ٢٢٥)

(١) أخرجه البخارى: النكاح (٥/٩) ح (٥٠٦٣)، ومسلم: النكاح (٢/١٠٢٠) ح (١٤٠١/٥)، والنسائى: النكاح (٤٨/٦) ح (باب النهى عن التبتل) وأحمد: المسند (٣/٢٩٥) ح (١٣٥٤٠).
(٢) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/٢٦) ح (٢٨٠٧)، وأبو داود: الأفضية (٣/٣٠٦) ح (٣٦٠٧)، والنسائى: البيوع (٧/٢٦٥) (باب التسهيل فى ترك الإشهاد على البيع)، وأحمد: المسند (٥/٢٢٣) ح (٢١٦٩٦).

(٣) أخرجه البخارى: الأضاحى (١٠/٥) ح (٥٥٤٥)، ومسلم: الأضاحى (٣/١٥٥٣) ح (٧/١٩٦١)، وأبو داود: الضحايا (٣/٩٦) ح (٢٨٠٠)، وأحمد: المسند (٤/٣٧٢) ح (١٨٧١٧).

(٤) أخرجه البخارى: الجهاد (٦/١١٨) ح (٢١٩١٩)، ومسلم: اللباس (٣/١٦٤٦) ح (٢٠٧٦/٢٥)، وأبو داود: اللباس (٤/٤٩) ح (٤٠٥٦)، والترمذى: اللباس (٤/٢١٨) ح (١٧٢٢).

وهذا لأنه قدوة الأمة، فإذا وضعنا الخطاب على التخصيص الذى يقتضيه ظاهره وقطعنا الأمة عنه مع جريان عادة أهل اللسان فى خطاب الواحد ويريدون به الجماعة يؤدى إلى حرم قاعدة الاقتداء به، وقد أمر الله تعالى باتباعه فى مواضع كثيرة من القرآن، وربما يؤدى قطع المشاركة فى الأحكام إلى نفرة القلوب عنه وتباعدها منه. فالأولى ما ذكرنا والله أعلم بالصواب.

وأما إذا خصص الرسول ﷺ واحداً من أمته بخطاب فقد ذكر بعضهم خلافاً فى هذا وقال: من العلماء من صار إلى أن المكلفين قاطبة يشاركون المخاطب ومنهم من قال: لا يشاركون، فمن قال بالأول صار أن الأصل أن جميع الأمة فى الشرع سواء بلا تخصيص لواحد من بين الجماعة وقد جرت عادة أهل اللسان أنهم يخاطبون الواحد ويريدون به الجماعة، وهذا فى كلام كثير.

وأما من قال بالثانى فقد ذهب إلى صورة الصيغة وهى مختصة بالواحد من بين الجماعة، فلا يجعل للتعميم إلا بدليل والأول أولى، لأننا وإن كنا إذا نظرنا إلى مقتضى الصيغة كان موجباً للتخصيص، ولكن إذا نظرنا إلى ما استمر الشرع عليه فذلك يقتضى المشاركة والمساواة. ألا ترى أن اللفظ الذى يخص به أهل عصر يكون مسترسلاً على الأعصار كلها، ولا يخص به أهل العصر الأول، كذلك هاهنا.

(مسألة)

ومما يتعلق بباب العموم والخصوص مسألة المطلق والمقيد.

اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا تقييد له يحمل على إطلاقه، وإن ورد مقيداً لا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقاً فى موضع ومقيداً فى موضع ينظر فى ذلك، فإن اختلف السبب واختلف الحكم جميعاً، مثل ما ورد من تقييد الصيام بالتابع فى كفارة القتل وإطلاق الإطعام فى الظهار لم يحمل أحدهما على الآخر، بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه، لأنهما لا يشتركان فى لفظ ولا فى معنى^(١).

وإن كان ورودهما فى حكم واحد وبسبب واحد، مثل أن يذكر الرقبة مطلقة فى

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٣/٣)، روضة الناظر (٢٣٠)، المحصول (٤٥٧/١)، التصريح

على التوضيح (٦٣/١)، حاشية الشيخ بخيت المطيعى (٤٩٦/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد

أبو النور زهير (٣٣٣/٢).

كفارة القتل ومقيدة فى كفارة الظهار كان الحكم للمقيد وبنى المطلق عليه، ويصير كأن الوارد حكم واحد استوفى بيانه فى أحد الموضوعين ولم يستوف بيانه فى الموضوع الآخر^(١).

وأما إذا ورد المطلق والمقيد فى حكم واحد وبسببين مختلفين، مثل ما وردت الرقبة مطلقة فى كفارة الظهار ومقيدة بالإيمان فى كفارة القتل، فعندنا يحمل المطلق على المقيد.

واختلف أصحابنا فيما يوجب الحمل، فمن أصحابنا من قال: يحمل المطلق على المقيد بنفس الورد. ومنهم من قال من جهة القياس^(٢).

وأما إذا اتفق السبب. فاختلّفوا فيه، فقال بعضهم: يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل ما اختلف بالسبب. ومنهم من قال: يحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة. أما دليلهم قالوا: إن المطلق خطاب على حاله والمقيد خطاب على حاله، وربما يقولون: نص على حدة ونص على حدة فهما نصان مختلفان فلا يحمل أحدهما على الآخر، بل يعمل كل واحد منهما على ما يقتضيه، إذ كل واحد منهما موجب للعمل بنفسه وبصيغته. قالوا: وعلى هذا سواء كان المطلق أو المقيد فى سببين مختلفين، أو سبب واحد، يدل عليه أنا نعقل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضنا من كلام البعض، لأن الله تعالى خاطبنا بما يخاطب به العرب بعضهم مع البعض، ثم الواحد منا لو أطلق كلامه إطلاقاً، ثم قيده ثانياً تقييداً، فإننا نحمل المطلق على المقيد، بل يجرى كل واحد منهما على سببه وقضيته. ألا ترى من قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، ثم قال: إن دخلت الدار راكبة فأنت طالق فإنها تطلق إذا دخلت الدار راكبة، وتطلق إذا دخلت الدار غير راكبة.

وكذلك إذا قال الرجل لغيره: أعتق عبداً واحداً من عبيدى، وقال لآخر: أعتق عبداً واحداً أبيض من عبيدى، فإن الأول يملك أن يعتق أى عبد شاء، والثانى لا يملك إلا

(١) انظر المحصول (٤٥٧/١)، إحكام الأحكام للامدى (٤/١)، التصريح على التوضيح (٦٣/١)،

أصول الفقه للشیخ محمد أبو النور زهير (٣٣٣/٢، ٣٣٤).

(٢) انظر المحصول (٤٥٩/١)، إحكام الأحكام للامدى (٥/٣)، روضة الناظر (٢٣١)، التصريح

على التوضيح (٦٣/١)، حاشية الشیخ بخیت الطیعی (٤٩٩/٢)، أصول الفقه للشیخ محمد

أبو النور زهير (٣٣٥/٢).

إعتاق عبد أبيض، ولا يحمل المطلق على المقيد. فكذلك ما جاء من الشرع يكون كذلك، وهذا المعنى معقول وهو أن المطلق ضد المقيد، فيكون فى حمل المطلق على المقيد نسخ المطلق، لا نسخ الحكم رفعه، وأتم قد رفعت المطلق وحكمه بالمقيد وحكمه.

وبيان رفعه: أن قضية المطلق أجزأ كل ما يسمى: «رقبة» وقد ارتفع هذا الإجزاء والرفع نسخه، بيينة: أن التعبير بمقتضى الآية نسخ، فالرفع لأن يكون نسخاً أولى. قالوا: ولهذا لا يشترط فى قضاء رمضان من السابع، لأنه ورد مطلقاً بقوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٥] ولم يحمل على صوم اليمين، ولا على صوم الظهار. وكذلك عندكم لا يحمل الصوم فى كفارة اليمين على الصوم فى كفارة القتل والظهار. قالوا: وأما فى الشهادة فإننا لا نقول: يحمل المطلق فيها على المقيد بالعدالة، لكن شرطنا العدالة فى الشهادة التى لم يرد فيها النص تقييداً بالعدالة بدليل آخر، وهو قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ [الحجرات: ٦] والأمر بالثبوت يمنع القبول. وكذلك فى زكاة الغنم إنما شرطنا السوم بدليل آخر وهو قوله عليه السلام: «لا زكاة فى المعلوفة، ولا فى المحمولة» وكذلك إنما قيدنا الميراث المذكور فى آخر سورة النساء بما قيد به الميراث المذكور فى أولها من تأخيرها عن الدين والوصية بالإجماع لا يحمل المطلق على المقيد. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن المطلق عام، وحمله على الرقبة المؤمنة تخصيص، لأن دعوى العموم باطلة فى قوله: ﴿فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] من وجوه، منها: أن قوله: «رقبة» اسم لرقبة واحدة، لأنها نكرة فى الإثبات فتخص ولا تعم، والعام ما يشتمل على مسميات كثيرة فأما الذى يشتمل على مسمى فرد ومحل وبلد فمحال أن يدعى فيه العموم بيينة: أنه لا شك أنه اسماً مفرداً.

ألا ترى أنه يجمع فيقال: رقة ورقبات. كما يقال: رجل ورجال، وعبد وعبيد ودعوى التخصص فى اسم المفرد محالاً، ولأن إثبات التقييد فى الرقة المطلقة زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما، لأن التخصص نقصان والنقصان زيادة على النص والزيادة على النص لا يجوز أن يدعى أنه تخصيص بوجه ما لأن التخصص نقصان والنقصان ضد الزيادة ونقيضها فكيف يجوز أن يدعى فى الشيء معنى ضده ونقيضه والدليل على أنه زيادة أن صفة الإيمان لا تشتمل عليها اسم الرقة فإن الرقة اسم للبنية بأجزائها والإيمان ليس من إقرار بوجه ما وإنما هو

معنى يعتقده ويكتسبه بقلبه وكذلك لو كفر وما كان من هذا الوجه لم يتصور أن يشتمل عليه اسم الرقبة .

قالوا: ولا يجوز أن يدعى العموم فى أوصاف الرقبة، لأن الأوصاف غير مذكورة، فلا يجوز دعوى العموم فيها، وما هو المذكور يقع اسماً على الرقبة الواحدة، وتخصيص المسمى الواحد محال .

قالوا: وليس كالمعيبة، والسليمة، لأن العيب نقصان جزء من أجزاء البنية، فلا تكون رقبة مطلقة، وأما الكافر فرقبة مطلقة، مثل المؤمنة، لأن الكفر والإيمان ليس من أجزاء البنية، فعلى هذا لا يكون شرط السلامة زيادة على النص، بل يكون اعتبارها اعتبار ما يقتضيه النص .

وأما صفة الإيمان لما كان سبباً وراء ما يقتضيه اسم الرقبة، فيكون زيادة محضة، وإذا بدا أنه زيادة لم يجز إثباتها بالقياس، لأن بالقياس لا يجوز الزيادة على النص، لأنها نسخ على ما سنين فى باب النسخ، ونسخ القرآن بالقياس لا يجوز، ولأن القياس إنما يجوز استعماله فى غير موضع النص، وهذا استعمال القياس فى موضع النص، لأن كفارة القتل منصوص عليها، وكفارة الظهار منصوص عليها، وقياس المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل، كما لا يجوز قياس السرقة على قطع الطريق لإثبات قطع الرجل مع اليد. وكذلك قياس التيمم على الوضوء باطل فى إدخال الرأس والرجل فى التيمم. وكذلك قياس كفارة القتل على كفارة الظهار باطلة فى إثبات الإطعام، والإطعام كفارة مثل الرقبة، والصيام .

بيئته: أن التقييد بالإيمان زيادة على حكم قد قصد استيفاؤه بالنص فلم يجز، كما لا يجوز فى هذه الصورة التى بينها. قالوا: وأما قول من قال من أصحابكم يقيد بنفس ورود المقيد، ويحمل عليه بلا قياس، ولا دليل يدل عليه، فكلام باطل، وزعم محال، لأن ظاهر المطلق يقتضى أن يجرى على إطلاقه، فلو خصص بالمقيد مجرد كون هذا مطلقاً، وكون الآخر مقيداً كان هذا مجرد ميل باطل، وينتهى بمحال، لأنه لا يكون أن يقيد بأولى من أن لا يقيد به .

بيئته: أنه يجوز أن يكون حكم الله تعالى فى أحدهما الإطلاق، وفى الآخر التقييد. وأيضاً كما لا يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فىهما التقييد يجوز أن يكون المصلحة الشرعية فىهما الإطلاق ويجوز أن يكون المصلحة فى أحدهما الإطلاق بينما الآخر

التقييد. يدل عليه أنه لو جاز أن يقيد أحدهما بمجرد أن الآخر مطلق من غير أن يكون بينهما صلة لا لفظية ولا معنوية، ولكن بمجرد أن هذا المقيد وجب أن يقيد الآخر، ومثله من هذا أيضاً أن يكون لأحدهما بدل، لأن للآخر بدلاً، أو يثبت التخصيص في أحد العموم لأن الآخر مخصوص.

قالوا: وقول بعضكم: إن القرآن كله كالكلمة الواحدة يقيد بعضه بما يقيد به البعض الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الاحزاب: ٣٥] لا يصح لأن قولهم: إن القرآن كالكلمة الواحدة إن أرادوا بذلك أن كله حق، ولا غرر في شيء منه، ولا اختلاف، هذا صحيح. وإن أرادوا أن كله كالشيء الواحد حتى يقيد البعض منه بما يقيد به البعض فهذا كلام لم يقل به أحد، وكيف يكون كالكلام الواحد، وقد أنزله الله تعالى على سبعة أحرف، وقيل: معناه سبع جهات: أمر، ونهى، ووعده، ووعيد، ومتشابه، وقصص، ومثل. ولأن اسم القتل لا ينطلق على الظهار فلا يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه، كالبر لما كان اسمه لا ينطلق على الأرز لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه، وهو إما الكيل أو الطعم على حسب ما اختلفوا فيه.

فأما حجتنا نقول في المطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة: إن التقييد زيادة في أحد الخطابين، ورد من الشارع فوجب الأخذ بها، دليله الزيادة في الاحتياط، فإنه يجب الأخذ بها كذلك هاهنا. وإذا وجب الأخذ بهذه الزيادة لم يكن بد من حمل المطلق عليه لأننا إذا لم نحمل المطلق عليه كان تركاً لوصف التقييد.

فإن قالوا: وإذا حملنا المطلق على المقيد كان تركاً لوصف الإطلاق. قلنا: لا يكون تركاً، بل يكون قولاً بتخصيص عموم. وأما إذا لم يحمل المطلق عليه كان تركاً لصفة التقييد أصلاً، فإن قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»^(١) إذا لم يحمل عليه الخطاب الذي ورد في إيجاب زكاة الغنم تعطلت صفة السوم والغنم، ولم يبق لها فائدة، ولا بد في هذا الدليل من الرجوع إلى أن القول بدليل الخطاب واجب، وأنه حجة شرعية، وسيأتي هذا من بعد.

ونقول أيضاً: إذا أجرينا المطلق على إطلاقه اعترضنا به على المقيد، وإذا اعتبرنا

(١) أخرجه البخاري: الزكاة (٣/٣٧١ - ٣٧٢) ح (١٤٥٤)، وأبو داود: الزكاة (٢/٩٨) ح

(١٥٦٧) والنسائي: الزكاة (٥/١٩) (باب زكاة الغنم)، وأحمد: المسند (١/١٦) ح (٧٣).

المقيد، واعتبرنا التقييد في إثبات الحكم اعترضنا على المطلق ولا بد من واحد منهما، والثاني أولى، لأن الأمر المقيد صريح في وصف التقييد أعنى السوم أو وصف الإيمان فيما إذا قال: «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة» ثم قال: «إذا جنيتم فأعتقوا رقبة مؤمنة» واللفظ مختص بهذا الوصف.

وأما المطلق فظاهر في المعلوفة، وليس بصريح فيها، وكذلك في المثال الثاني ليس بصريح في الكافرة، فكان الاعتراض بالصريح على الظاهر، وبالنص على العام أولى، لأن الخاص مقدم على العام، والصريح مرجح على الظاهر. هذا هو الكلام في المطلق والمقيد إذا ورد في حادثة واحدة، والذي ذكروا من المثالين في مسألة الطلاق والعتاق، فلا يعرف ذلك على مذهبنا، وإنما هو على مذهبهم.

وأما الدليل في الفصل الثاني، وهو إذا ورد المطلق، والخطاب المقيد في شيئين مختلفين مع إيجاد الحكم، وهو المسألة المعروفة. ومثال ذلك في كفارة القتل، وكفارة الظهار، فوجه الكلام في هذه المسألة أن يدل على أن قوله: «فتحير رقبة» [المجادلة: ٣] لفظ عام يشتمل على جميع الرقاب، والتقييد بالإيمان تخصيص، وإذا ثبت هذا صح بالقياس، لأننا بينا أن تخصيص العموم بالقياس جائز. والدليل على أنه لفظ عام أن قوله: «فتحير رقبة» [المجادلة: ٣] صالح لكل رقبة، لأن الرقبة اسم لكل شخص له رقبة، إلا أنه اختص بالعبيد من حيث العرف، فهو إذاً صالح للمؤمنة والكافرة، والمعيبة والسليمة، والعاقلة والمجنونة، وإذا صلح لكل الرقاب كان عاماً في كل الرقاب، إلا أنه لفظ عام في كل الرقاب من حيث البدل، على معنى أنه لا يتعدد الرقبة الداخلة في الأمر بالتحير، غير أنه ما من رقبة توجد وتسمى رقبة إلا ويتناولها اللفظ، ويشتمل عليها الأمر، حتى لو قصدتها فيحررها تخرج عن عهدة الأمر. فصار معنى قولنا: من حيث البدل أنه متناول لكل الرقاب، لا من حيث يدخل جميع الرقاب في الأمر بالتحير، ولكن من حيث استرسال الأمر على الرقاب بوصف التناول، وقيام البعض مكان البعض، فيكون عاماً من حيث المعنى، إن لم يكن عاماً من حيث صورة اللفظ. ويمكن أن يقال: إنه عام في الأوصاف، لأنه على أي وصف كانت الرقبة فهي رقبة.

وقولهم: إن الوصف غير المذكور، فلا يمكن دعوى العموم فيه. قلنا: الأوصاف لا تنفك الرقاب عنها، بل هي من صورة الرقاب. فصارت كالمذكورة، فصح دعوى العموم فيها.

ثم الدليل الواضح على أنه لفظ عام أنه يحسن منه الاستثناء بإلا، وهو أن يقول: أعتق رقبة إلا أن تكون كافرة، أو ذمية، أو معيبة، أو يقول: أعط هذا الدرهم فقيراً إلا أن يكون كافراً، والاستثناء بعض ما يتناوله اللفظ، ولولا أنه عام لم يتصور فيه الاستثناء، لأن الاستثناء تخصيص، إلا أنه دليل يتصل باللفظ، والذي يتكلم فيه تخصيص بدليل منفصل عن اللفظ، وإذا استويا في معنى التخصيص. فإذا قيل: هذا اللفظ أحدهما قبل الآخر، وقد ظهر هذا الذي قلناه. الجواب عن قولهم: إنه اسم فرد، فهو وإن كان اسم فرد، ولكنه عام في الأوصاف، أو نقول: هو وإن كان اسم فرد في الصورة، لكنه اسم عام في المعنى، على ما ذكرنا من قبل بالتخصيص، وإنما يصح لعمومه من حيث المعنى، كما صح الاستثناء بهذا الوجه. ونزيد ما قلناه إيضاحاً، فنقول: التخصيص على وجهين: تخصيص بإخراج بعض المسميات من اللفظ، مثل قوله تعالى: ﴿فآقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] فإن تخصيصه بإخراج بعض ما تناوله اللفظ من المسميات.

والوجه الثاني من التخصيص هو أفراد بعض ما يصلح له اللفظ عن البعض، وإن شئت قلنا: تعيين بعض ما يتناوله الاسم المبهم، ونظيره قول الرجل: رأيت زيداً، فهذا اسم مبهم، يصلح اللفظ لكل من يسمى زيداً، فإذا قلت: رأيت زيداً العالم فقد أفردت بعض من يصلح له اللفظ عن البعض، وعينت بعض من يتناوله الاسم المبهم.

وإذا ثبت أن ما قلناه من حمل المطلق على المقيد بالقياس، ومنع أجزاء الرقبة الكافرة تخصيص لفظ عام شامل لمسميات كثيرة بالوجه الذي قدمنا سقط قول: إن تقييد الرقبة بالإيمان زيادة في النص، بل هو نقصان، لأن التخصيص يكون نقصاناً، ولا يكون زيادة.

وقولهم: إن اسم الرقبة للبنية بأجزائها. قلنا: نعم، ولكن الإيمان والكفر وصف لهذه البنية، فقال: رقبة مؤمنة، ورقبة كافرة، كما يقال: معيبة، وسليمة، وكما لا يتصور إلا أن تكون معيبة، أو سليمة. لا يتصور إلا أن تكون كافرة أو مؤمنة. وقد قال الطبري في أصوله: لا يجوز أن لا يعتقد الكفر ولا الإيمان فيخلو عنهما، وهذا هوس، لأنه إذا لم يعتقد الإيمان يكون كافراً، ولا أن تكون لا مؤمنة، ولا كافرة، كما لا يتصور أن تكون لا معيبة، ولا سليمة. وعلى أنه يدعى أن الإيمان والكفر من أجزاء البنية، لكن ادعينا أنهما وصفا البنية، وادعينا العموم من حيث الأوصاف، ولهذا جاز الاستثناء.

وإذا جاز أن لا يكون من أجزاء البنية، وصح استثناء الرقبة بهذا الوصف جاز أيضاً أن لا يكون من أجزاء البنية، ويصح تخصيص الرقبة بهذا الوصف.

واعلم أن فصل الاستثناء يهدم كل كلام لهم فى هذه المسألة، ولا يتصور لهم رد، وكلام عليه. والجواب إنما لا يدعى أن الكفر من أجزاء الرقبة، أو الإيمان، لكن يدعى أن الكافر رقبة، وتناول اللفظ إياه من هذا الوجه، لا من وجه الذى قلتهم. وقد بينا دعوى العموم فى هذه المسألة، ولم نحتج إلى أن نبين أن الزيادة فى النص لا تكون نسخاً، وتركنا الكلام فيه، إلى أن نبلغ إلى مسائل النسخ. وأما المسائل التى أوردوها فإننا لم نجز استعمال القياس فى هذه المسائل لأن الإجماع منع منه.

وأما مسألة التابع فى قضاء رمضان أو فى صوم كفارة اليمين. فإنما لم نحمل المطلق على المقيد فى ذلك لأن المحل قد تجاذبه أصلاً. أعنى صوم المتعة حيث نص فيه على التفريق وصوم الظهر: حيث نص فيه على التابع فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر على حاله.

والكلام فى مطلق له أصل واحد فى المقيد وحين بلغ هذا الكلام فى هذا الموضع فقد انتهت المسألة والذى قالوا أن قياس كفارة الظهر على كفارة القتل قياس المنصوص عليه على المنصوص عليه. قد أجبنا عن هذا فى الخلافات فلا معنى للإعادة ثم الكلام فى العموم والخصوص ونتبع القول فى هذا القول فى مفهوم الخطاب ودليله لأنه لائق بفصل المطلق والمقيد وقد انبنى الكلام عليه فى بعض فصوله. والله الموفق للصواب.

القول فى دليل الخطاب

وبيان اختلاف العلماء فى ذلك ، ووجه كونه حجة ، وذكر ما يتصل به ، وما قيل فى بيان مذهب العلماء فى دليل الخطاب ، وما ذهب كل فريق منهم فى ذلك

اعلم أن أصحابنا أوردوا أنه على ثلاثة أنحاء: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم الخطاب، وبعضهم ضم إليها قسمًا رابعًا، وهو: دليل الخطاب، وفرقوا بين دليل الخطاب ومفهوم الخطاب.

فأما فحوى الخطاب ما عرف به غيره على وجه البينة^(١)، وطريق الأولى، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ [آل عمران: ٧٥] الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿ولا يظلمون نفيراً﴾ [النساء: ١٢٤] وعلى هذا ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «ردوا الخيط والمخيط» وكذلك قوله تعالى: ﴿مما أفاء الله عليك﴾ [الأحزاب: ٥٠] مثل هذه وضرب بيده إلى وبرة بعيره «إلا الخمس، والخمس مردود فيكم» ويقول القائل فى مستعمل الكلام: فلان لا يعطى خردلة، ولا يترك من حقه حبة، ويقول: لا تقر عين أخيك، وأمثال هذا.

وقد سمي الشافعى رحمه الله هذا قياساً جلياً، وذكر على مثاله قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة﴾ [النساء: ٩٢] قال: هذا تنبيه على وجوب الكفارة فى قتل العمد، واعترضوا عليه. قالوا: ليس هذا بقياس، لأننا نعلم هذا باضطراد، لا بحكم النظر والاستدلال، وهو كما نجد أنفسنا غير مفتقرة إلى النظر والاستدلال فى العلم بالمدرجات، وما نجد فى أنفسنا من الآلام واللذات، وأيضاً فإنه يشترك فى هذا العلم العامة والسوقة والنساء وأهل العلم والعلمية من الناس، وإذا علمه من ليس من أهل النظر والاستدلال دل أنه ليس علمه بطريق النظر والاستدلال، ولأنه لو كان معلوماً بنظر وقياس جلى أو خفى لجاز أن يغلط فيه غلط، أو يشك فيه شك، أو يجوز أن

(١) أى: مفهوم الموافقة الأولى، انظر إحكام الأحكام (٣/٩٤)، نهاية السؤل (٢/٢٠٢، ٢٠٣)، البرهان (١/٤٤٩)، التصريح على التوضيح (١/١٤١)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٢/٩٨).

يترك الناس هذا القياس وهذا النظر، ولا يقفون على قضيته وموجهه، أو يعدل عن هذا النظر عادل، أو يستعمل غير جهته مستعمل.

وحين لم يتصور شيء من هذه الوجهة دل أنه معرفة ضرورية بمعرفة قياسية، ويجوز أن يصحح قول الشافعى فيقال: إنما قال الشافعى ذلك لأن الضرب والشم غير مذكور فى خطاب قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] وإنما استدرك علمه، وإن لم يذكر فى الخطاب من ناحية المذكور، ويلقيه من قبله فأثبتته علمنا بالفرع من ناحية أصله. وأيضاً فإنه لا بد من نوع نظر، فإنه ما لم يعرف قصد المتكلم، وأنه أخرج الكلام لمنع الأذى لا يجعل له هذا العلم.

الأ ترى أنه يحسن أن يقول الرجل لغيره: لا تشتم فلاناً، ولا تواجهه بقبيح، ولكن اقتله؟ ويقول: لا تضربه، ولكن اقتله.

وأمثال هذا يوجد كثيراً، وإنما حبس ذلك، لأن مقصوده لم يكن دفع الأذى عنه، ولكن كان مقصوده إيقاع فعل دون فعل، ويجوز أن يقصد العاقل فعلاً ما فى عينه، ولا يقصد فعل ما دونه.

فأما إذا كان قصد المخاطب دفع الأذى بالمنع من التأفيف المنع من الشتم والضرب من طريق الأولى كما سبق فهذا تصحيح ما صار إليه الشافعى، وسيأتى بأجلى من هذا فى «باب القياس».

وأما لحن الخطاب^(١) فقد قيل: ما أضمر فى أثناء اللفظ، وقيل: لحن الخطاب ما يدل على مثله، والفحوى ما دل على ما هو أقوى منه.

وأما مفهوم الخطاب فما عرف من اللفظ بنوع نظر، وقيل: ما دل عليه اللفظ بالنظر فى معناه. ومن فرق من أصحابنا بين دليل الخطاب، ومفهوم الخطاب فلا يتجه له فرق صحيح.

والجملة أن: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب أدلة يستخرج بها ما اقتضته ألفاظ الشارع من الأحكام.

واعلم أن حقيقة دليل الخطاب أن يكون المنصوص عليه صفتان فيعلق الحكم بإحدى الصفتين، وإن شئت قلت: فيقيد الحكم بإحدى الصفتين، فيكون نصه مثبتاً للحكم مع وجود الصفة فدليله نافية للحكم مع عدم الصفة، كقوله عليه السلام: «فى الغنم

(١) وهو مفهوم الموافقة.

السائمة الزكاة» أو «فى سائمة الغنم الزكاة»^(١). فنصه وجوب الزكاة فى السائمة، ودليله نفى وجوب الزكاة فى المعلوفة، وكقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً»^(٢) فنصه طهارته إذا بلغ الماء قلتين، ودليله نجاسته إذا نقص عن القلتين، وكقوله: «فى أربعين شاة شاة»^(٣) فنصه وجوبها فى الأربعين، ودليله سقوطها فيما دون الأربعين، وكقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» [المجادلة: ٦] فنصه مقتضى التثبت فى قول الفاسق، ودليله قبول قول العدل، وترك التثبت فيه.

وإذا عرف دليل الخطاب فنقول: اختلف أهل العلم فى كونه دليلاً، وصحة الاستدلال به. فقال مالك، والشافعى، وجمهور أصحابنا: إنه دليل صحيح فى الأحكام ويحتج به. وهو قول داود وأصحاب الظاهر، وقال به أيضاً طائفة من المتكلمين.

وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى أن دليل الخطاب ليس بحجة، ووافقهم على ذلك من أصحاب الشافعى أبو العباس بن سريج، والقاضى أبو حامد المروزى، وأبو بكر القفال الشاشى، وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة، والأشعرية^(٤). واختلف هؤلاء المبطلون بدليل الخطاب فى تعليق الحكم بالصفة إذا علق الحكم بغاية أو شرط، فأكثر المتكلمين، وطائفة من أصحاب أبى حنيفة ذهبوا إلى أن التقييد بالغاية والشرط مثل التقييد بالصفة، وليس يدل على الخطاب على ما سوى المنطوق به أصلاً.

وذهب طائفة من الفقهاء إلى القول بدليل الخطاب فى المقيّد بالشرط والغاية، وإن أبطلوا ذلك فى المقيّد بالصفة^(٥)، وبعضهم أبطل دليل الخطاب بالصفة والشرط^(٦)، وأثبتته

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: الطهارة (١٦/١) ح (٦٣)، والترمذى: الطهارة (٩٧/١) ح (٦٧) والنسائى: المياه (١٤٢/١) (باب التوقيت فى الماء) والدارمى: الطهارة (٢٠٢/١) ح (٧٣٢) وأحمد: المسند (١٨/٢) ح (٤٦٠٤).

(٣) أخرجه أبو داود: الزكاة (٩٩/٢) ح (١٥٦٨)، والترمذى: الزكاة (٨/٣) ح (٦٢١) وقال: حديث حسن وابن ماجه: الزكاة (٥٧٧/١) ح (١٨٠٥).

(٤) انظر: روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى (٢٣٥)، التصريح على التوضيح (١٤٤/١).

(٥) انظر: البرهان (٤٥٣/١) نهاية السؤل (٢٠٦/٢) إحكام الأحكام (١٠٢/٣، ١٠٣) روضة الناظر (٢٤٤).

(٦) ذهب إلى إبطالهما من الشافعية الإمام الباقلانى وحجة الدين الغزالى انظر المستصطفى (٢٠٤/٢، ٢٠٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٥/٢، ١١٠).

فى المقيد بالغاىة .

وأما المثبتون لدليل الخطاب فقد أثبتوه فى المقيد بالشرط والصفة، والغاىة، واختلفوا فى المقيد فى الاسم والعين، فأثبتة أيضاً أبو بكر الدقاق، وشرذمة قليلة من الفقهاء، والصحيح أنه غير ثابت^(١).

وأما حجة التافين لدليل الخطاب قالوا: فلو دل الخطاب المقيد بالصفة على نفى ما عداه لدل عليه إما بصريحه ولفظه، وإما بفائده ومعناه، وليس يدل عليه من كلا الوجهين، فإذاً ليس يدل عليه، أما صريحه فلأنه ليس فيه ذكر لما عدا الصفة، ألا ترى أن قول القائل: أدوا عن الغنم السائمة الزكاة، ليس فيه ذكر للمعلوفة أصلاً؟ وأما المعنى فلو دل من جهة المعنى لكان من حيث إنه لو كانت الزكاة فى غير السائمة كهى فى السائمة لما تكلف الشارع ذكر السوم، وتعلق الزكاة باسم الغنم، لأن تكلف ذكر السوم مع تعلق الزكاة بمطلق اسم الغنم تكلف لما لا فائدة فيه. قالوا: وهذا لا يصح، لأن فى تكلف ذكر السوم فوائد أخرى سوى نفى الزكاة عن المعلوفة، وإذا أمكن ذلك بطل القول بأنه لا فائدة فى ذكر السوم سوى انتفاء الزكاة عن المعلوفة، وذكروا فوائد فى التقييد بالصفة، منها أنه قد يكون اللفظ لو أطلق فى بعض المواضع لتوهم متوهم أن الصفة خارجة عنه، فتذكر الصفة لإزالة هذا الإيهام، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾ [الإسراء: ٣١] لو أطلق لكان يجوز أن يتوهم به متوهم أنه لم يرد عند خشية الإملاق قول الله تعالى: ﴿خشية إملاق﴾ ليرفع هذا الإيهام. وهذا غرض صحيح ومنها أن تكون البلوى تعم بالصفة المذكورة، وما عداها لم يثبت على

(١) ليس المراد من اللقب نصوص ما اصطلح عليه النحويون وهو ما أشعر بمدح أو ذم ولم يصدر باب أو أم وإنما المراد به كل ما يدل على الذات سواء كان علماً أو كنية أو لقباً مثل زيد وأعلى وأنف الناقة وللأصوليين فى هذا قولين:

أحدهما: وهو المختار للبيضاوى وهو رأى جمهور العلماء أن تعليق الحكم بما يدل على الذات لا يدل على نفى الحكم عما عدا الذات وإنما يدل على ثبوته للذات فقط. وثانيهما: أن تعليق الحكم بما يدل على الذات يدل على نفى الحكم عن غير الذات كما يدل على ثبوته للذات وهو لبعض العلماء كأبى بكر الدقاق من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة.

انظر: نهاية السؤل (٢/٢٠٦، ٢٠٧)، إحكام الأحكام للأمدى (٣/١٣٧)، روضة الناظر (٢٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٠٠، ١٠١).

الناس فقيده الله تعالى الخطاب بالصفة لإحداث البلوى بها، وهذا أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ﴾ [الإسراء: ٣١] ومنها أن يكون غرض الشارع أن يعلم حكم المنصوص عليه بالنص، ويعرف حكم ما عداه بالقياس أو بدليل، وهذا غير ممتنع، كما لم يمتنع أن تعرف حكم الأجناس الستة في الربا بالنص، ويعرف حكم ما عداها بالقياس عليها.

وفى تعريض المجتهد للاجتهاد تعريضه للشواب، وهو نفع عظيم، وغرض صحيح. ومنها أن تكون المصلحة المعلومة للشارع أن يبين حكم الزكاة عند وجود صفة السوم، وينفى حكم المعلوفة على ما يدل عليه العقل.

فأما إذا لم يجد دليلاً يدل على وجوب الزكاة في المعلوفة نفينا الزكاة عنها، لأن العقل يدل على ذلك من حيث إنه مال الغير، لا يستحق عليه إلا بدليل شرعي يدل على استحقاقه.

فإن قلتم: فقد نفينا الزكاة عن المعلوفة، وصرتم إلى ما قلنا نقول: بلى، ولكن بتعليق الزكاة بالسائمة، لكن ينعدم قيام الدليل على وجوب الزكاة في المعلوفة، فإنه حكم العقل، ولم ينقلنا عنه دليل شرعي، وهذا الذي قلناه دليل معتمد لهم. وذكروا دليلاً آخر، وقالوا: لو كان الحكم المقيد بالصفة في محل يدل التقييد على نفيه فيما عداها، لكان أمر الخبر كذلك ومعلوم أن الإنسان لو قال: زيد الطويل في الدار لا يدل على أن القصير ليس في الدار، ولا على أنه فيها، بل هو موقوف على قيام دليل عليه، فالأمر يكون كذلك.

دليل آخر لهم: وهو أن الأسماء مثبتة لتمييز الأجناس والأشخاص، فتمييز الأجناس أن يقال: خيل أو إبل، وتمييز الأشخاص أن يقال: فرس أو بعير. والصفات موضوعة لتمييز النوع والأحوال، فتمييز النوع بالأوصاف أن يقال: طويل أو قصير، وتمييز الأحوال أن يقال: قائم أو قاعد، فصارت الأسماء والصفات في وصفها للتمييز شأن. فإن كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه فإنه إذا قيل: في الإبل الزكاة لا يدل على نفيها عن البعير، فوجب أن يكون التقييد بالصفات بمثابة، فلا يدل تقييد الخطاب بها على نفي الحكم المذكور في الخطاب عما عداه، وهذا أشهر دلائلهم وأعرفها.

دليل آخر لهم: قالوا: قد فرق أهل اللغة بين العطف وبين النقص. وقالوا: قول

القائل: اضرب الرجال الطوال والقصار عطف، وليس بنقض، ولو كان قوله: اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله: والقصار نقضاً، لا عطفاً.

دليل آخر: قالوا: موضوع الخطاب أن تفهم منه المراد بوصفه، فيفهم من الإيجاب إيجاباً، ومن النفي نفيًا، ولا يصح لهم الإيجاب من النفي، ولا النفي من الإيجاب، كما لا يصح أن يفهم من القول الصحيح إلا ما يوافق. وقد قلتم فى دليل الخطاب: أن يفهم النفي من الإيجاب، والإيجاب من النفي، فيكون جمعاً بين المتضادين، وهذا لا يجوز، وليس كالأسماء المشتركة، لأنه لا يجمع بين المتضادين هناك فى المراد، فإنه إذا قام الدليل على أن المراد به أحدهما انتفى الآخر. وفى مسألتنا: القول بدليل الخطاب يقتضى الجمع بين الضدين من النفي والإثبات، وهذا محال.

دليل آخر: قالوا: الخطاب المقيد بالصفة يحسن الاستفهام فيه لما عدا الصفة، فيقال للمخاطب: ما حكم المعلوفة فى قوله: «فى سائمة الغنم زكاة»^(١)؟ ويقال للمخاطب فى قوله: «البتت أحق بنفسها من وليها» ما حكم البكر؟ ولو كان دليل الخطاب ثابتاً من حيث لسان العرب لكان يقبح الاستفهام، لأن الاستفهام طلب الفهم، وما فهم يقبح طلب فهمه. واعتمد القاضى أبو بكر الباقلانى فى نفي دليل الخطاب على فصل، وقال: لو كان الأمر على ما يقوله القائلون بدليل الخطاب لوجب أن لا يعلم إلا سماعاً وتوقيفاً عن أهل اللغة، لأن مثل هذا لا يدرك بموضوعات العقول، وإنما يوجد بالمواضع، والمواظاة من أهل اللسان، ولو كان من أهل اللغة توقيف فى هذا الباب لوجب أن نعلمه مع كثرة خوضنا فى هذه المسألة، وتوفير دواعينا على طلب الحق منها.

قالوا: وإن كان ما يحكيه المخالفون عن أهل اللغة فى هذا الباب لوجب أن ينقل إلينا نقلاً مستفيضاً، حتى يقع لنا العلم بذلك، وحين لم يقع لنا العلم فى ذلك بوجه ما عرفنا أنه لا نقل فى ذلك عن أهل اللغة أصلاً، وإذا لم يثبت النقل ولم يعرف شرع ورد بإثبات دليل الخطاب دل أن الدليل من هذه الجملة ساقطاً أصلاً، وأما أبو زيد قال فى هذه المسألة: لا يخلو إما أن يكون الوصف المذكور معنوياً، أو غير معنوى، فإن كان غير معنوى فيعلق الحكم به كتعليقه بالاسم واللقب، وإن كان معنوياً، وهو أن يكون مؤثراً فى إيجاب الحكم فنهاية ما فى الباب أن ينزل منزلة العلة، والاختلاف بين العلماء أن العلة توجب الحكم عند وجودها، ولا يعدم عند عدمها، بل الحكم يبقى عند العدم

(١) سبق تخريجه.

على ما كان قبل معرفة العلة. قال: وكذلك فى الحكم المعلق بالشرط، فالشرط يقتضى وجود الحكم عند وجوده، ولا يقتضى نفيًا عند عدمه، بل الحكم عند عدم الشرط يكون موقوفًا على قيام الدلالة، كما تقول فى العلة.

قال: وأما الزكاة إنما لم تجب فى المعلقة بدليل آخر، وهو قوله ﷺ: «لا زكاة فى الإبل العوامل»^(١) وبعضهم روى: «لا زكاة فى الحمولة والمعلقة»^(٢). واستدل من قال لغيره: أعتق عبيدى، ثم قال: أعتق عبدى الأبيض، لا يكون نهيًا عن عتق غيره. وأما أبو الحسن الكرخى من أصحابهم فرق بين المقيد بشرط، وبين المقيد بصفة قال: لأن التعليق بالشرط يقتضى إيقاف الحكم على وجود الشرط، وإذا وقف عليه انعدم بعدمه، وليس فى تقييد الحكم بالصفة إيقاف الحكم عليها حتى ينعدم عند عدمها، فيبقى ما وراء المذكور موقوفًا، بل بحسب ما يقوم عليه الدليل، والأصح عندهم أن لا فرق بين الشرط والصفة.

وأما دليلنا: اعلم أن الأصحاب اختلفوا فى أن دليل الخطاب دليل من حيث اللفظ، أو من حيث الشرع، والصحيح أنه دليل من حيث اللغة ووضع لسان العرب، فيقول: الدليل على ذلك أن ابن عباس ناظر الصحابة، وهم قطب العرب، والفصحاء منهم فى إسقاط ميراث الأخوات مع البنات بقوله تعالى: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾ [النساء: ١٧٦] فكان دليله أن لا شىء لها مع الولد، وسائر الصحابة لم يدفعوا عن هذا الاستدلال بل عدلوا فى إثبات توريث الأخوات مع البنات إلى حديث ابن مسعود - رضى الله عنه - أن النبى ﷺ ورث الأخوات مع البنات^(٣). والخبر المشهور فى الباب، وفى هذا إجماع منهم على القول بدليل الخطاب. وبمثل هذا استدل ابن عباس على الصحابة فى قوله تعالى: ﴿وإن كان له أخوة فلأمه السدس﴾ [النساء: ١١] وزعم أن الأخوين لا يردان الأم من الثلث إلى السدس. وقال له عثمان: أصحابك جعلوا الأخوين بمنزلة الإخوة، ولم يذكر أن هذا الذى يقوله لا يدل عليه لسان العرب،

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (١٠١/٢، ١٠٢) ح (١٥٧٢)، انظر نصب الراية (٢/٣٦٠).

(٢) قال الحافظ الزيلعى: غريب بهذا اللفظ، انظر نصب الراية (٢/٣٦٠).

(٣) أخرجه البخارى: الفرائض (٢٥/١٢) ح (٦٧٤٢)، وأبو داود: الفرائض (٣/١٢٠) ح (٢٨٩٠)، والترمذى: الفرائض (٤/٤١٥) ح (٢٠٩٣)، وابن ماجه: الفرائض (٢/٩٠٩) ح (٢٧٢١)، والدارمى: الفرائض (٢/٤٤٧) ح (٢٨٩٠).

ويدل عليه أيضاً أن أبا عبيد القاسم بن سلام، وهو من أوثق من نقل كلام العرب حكى عن العرب استعمالهم دليل الخطاب، واستشهد عليه بقوله ﷺ، وهو من أفصح من ذب ودرج: «لَى الواجد يحل عرضه وعقوبته»^(١) قال: فهذا دليل على أن لى المعدم لا يحل عرضه وعقوبته. وكذلك قال في قوله عليه السلام: «لأن يمتلى جوف أحدكم قيحاً حتى يزيد خير من أن يمتلى شعراً»^(٢). وذكر أنه إذا لم يمتلى فهو مباح. فإن قال قائل: يحتمل أن أبا عبيد قال ما قاله عن نظر واستدلال من قبل نفسه، مثل ما يقولون، لا أنه قال ذلك عن أهل اللغة. قلنا: هو رحمه الله إنما فسر حديث الرسول ﷺ في كتابه على ما عرفه من لسان العرب، لا على ما يعرض في خاطره ويظن فظنه، فسقط ما قالوه، ولأن العرب فرقت بين المطلق والمقيّد بالصفة، كما فرقت بين الخاص والعام، وبين المطلق والمقيّد بالاستثناء. ألا ترى أنهم لا يقولون: اعط زيدا الطويل واعط عمراً القصير، وهم يريدون التسوية بين الطويل والقصير، وبين الغنى والفقير. وكذلك يقول القائل: من دخل الدار فأعطه درهماً، ويقول: إن دخله عربي فأعطه درهماً، فإنه يريد بالأول كل من يدخل، ولا يريد بالكلام الثاني غير العربي، فدل أن الخطاب دليل مستخرج من اللفظ من حيث اللغة، ولسان العرب.

فإن قيل: هذا دعوى على العرب، لا يعرف، ولا يمكنهم أن يوجدوا في ذلك رواية عنهم، ولا حكاية عن فصيح منهم، وإن كان على ما يزعمون فنصوا على ما زعمتم، وإن لم يمكنهم ذلك فاعلموا أنكم حصلتم على دعوى مجردة، لا دليل عليها.

والجواب: أن ما ذكرنا أمر متعارف من كلام العرب، وشيء معقول من لسانهم، ومعلوم من مذاهبهم، وليس من عادة العرب أن تخبرك بذلك عن نفسها وتقول: إنا أردنا بكذا كذا، وبكذا كذا، وإنما تتكلم بطباعها، وبما أودع الله عز وجل في لسانها من البيان الذي يحصل به علم المعاني عند السامعين، فمن كمل معرفته من الناس بلسانها واستدراك مرادهم بكلامهم بما ذكرنا من لغتهم، وعرفه من لسانهم، وهذا مثل وجوه

(١) ذكره البخارى: الاستقراض (٧٥/٥) (باب لصاحب الحق مقال) معلقاً. وأبو داود: الأتضية (٣/٣١٢) ح (٣٦٢٨) والنسائي: البيوع (٧/٢٧٨) (باب مطل الغنى) وابن ماجه: الصدقات (٢/٨١١) ح (٢٤٢٧) وأحمد: المسند (٤/٢٧٢) ح (١٧٩٦٩).

(٢) أخرجه البخارى: الأدب (١٠/٥٦٤) ح (٦١٥٤ - ٦١٥٥)، ومسلم: الشعر (٤/١٧٦٩) ح (٧/٢٢٥٧)، (٨/٢٢٥٨)، وأبو داود: الأدب (٤/٣٠٤) ح (٥٠٠٩)، والترمذى: الأدب (٥/١٤٠) ح (٢٨٥١).

الإعراب من الرفع والنصب والخفض، فإنهم لم يقولوا: إن لساننا في الإعراب كذا وكذا، ولكن تكلمت بطباعها على وجوه من الإعراب، فمن عرف لسانهم عرف وجوه الإعراب من كلامهم، وكما عرف من كلامهم ذكر الأدب، والتنبيه به على الأعلى، مثل قول القائل: فلان يحاسب على النقيير والقطمير، وفلان لا تقع الخردلة من كفه، وما أشبه ذلك، فكذا عرف من كلامهم أنهم يذكرون أعلى صفات الشيء وأتمها في بابه وجنسه، ويريدون بذلك أن يكون ما عداه يخالفه في حكمه، كقولهم: الشيع في الخبز، والقوة في اللحم، والرق في البر واللذة في الماء البارد، فنعلم أن ما عدا هذه الأشياء مخالف لها، قاصر عنها في معانيها. ونظير هذه الألفاظ قوله ﷺ: «الولاء لمن أعتق»^(١) لأن الإعناق أجل ما يصطنعه الناس، ويسديه السادة من النعم إلى عبيدهم، فلم يجوز أن يشاركهم في استحقاق الولاء غيرهم. وعلى هذا قوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢) لما كانت السائمة أعلى جنسها في توفر المنفعة، وخفة المؤنة لم يجوز أن يشاركها المعلوفة التي استغرقت مؤنتها عامة منفعتها، ولا العوامل التي عدم ماؤها، وانقطع درها ونسلها فقد وجد من النبي ﷺ التكلم بهذا وأشباهه ليدل على المخالفة، وذلك على دقاق لسان العرب، وما توجه اللغة، ونحن نجد لدلالة اللحن من الغلبة على القلب، والتمكن من الفهم ما نجده لنص الكلام، قال الله تعالى: ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ [محمد: ٣٠]. فدليل الخطاب من لحن القول، وبيان اللسان، وقد دل اللفظ من جهتين بنصه ومفهومه، ففي نصه إمامنا لشيء، وفي مفهومه ما عداه، وهذا من لطف لسان العرب، وقد قال بعض الشعراء:

والحادثات وإن أصابك نوبها فهو الذي إياك كيف نعيم

فاستعمل الدليل من الشيء على نفسه وضده، وقد قال أيضاً أهل اللغة: إن كلمة «إنما» أنها من «إن» التي هي لإقرار الشيء وإثباته، ومن «ما» التي هي النفي، فاجتمع المعنيان لها، وإن كان هذا مشهوراً عندهم، وموجوداً في كلامهم فكيف بك وجود نظير ذلك من المنطوق، ودليل مفهومه.

بيئته: أنه المعلوم إن صح الكلام، وأبعده من دخول الشركة كلام التحديد، ثم

(١) أخرجه البخارى: الصلاة (٦٥٥/١) ح (٤٥٦)، ومسلم: العتق (١٤١/٢) ح (١٥٠٤/٦)،
وأبو داود: الفرائض (١٢٦/٣) ح (٢٩١٥)، والترمذى: الوصايا (٤٣٦/٤) ح (٢١٢٤).

(٢) تقدم تخريجه.

الحدود جارية على الطرد والعكس، وتعمل بركنيها، وتعطى الدلالة من جهتيها، فيثبت بهذا الذى قلناه: أن دليل الخطاب ثابت من جهة كلام العرب، وتضمنه لسانها الذى تكلموا بها وقد خرج ما قلناه أخيراً.

الجواب عن كلامهم أنه: كيف يعرف دليل الإثبات من النفى، أو دليل النفى من الإثبات؟ وأن ما قلتم يودى إلى أن يكون الكلام الواحد جامعاً لدليلين متضادين، وظهر أيضاً الجواب عن دليل أبى بكر محمد بن أبى الطيب الباقلانى فى قوله: إنه لم يدل على هذا نقل ولا عقل، وقد بينا الدليل من جهة النقل عن العرب، والمعروف عن كلامهم وقد ذكر الأصحاب ما يزيد هذا من قول النبى ﷺ فى قصة عبد الله بن أبى، واستغفاره له حين نزل قوله عز وجل: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] قال ﷺ عند ذلك: «والله لأزيدن على السبعين»^(١) وفى رواية: «لو علمت أنه يستجاب لى لزدت على السبعين»^(٢) فإن قيل: كيف يصح الاستدلال بهذا والكلام إنما خرج على جهة تأييس المنافقين من المغفرة؟

والجواب: أن الاستدلال صحيح، لأن الكلام كان محتملاً أن يكون المراد به الإياس من المغفرة لهم، ومحتملاً أن لا تقع المغفرة بالسبعين، وتقع بما جاوزها، فاستعمل ﷺ بما جعل الله فى قلبه من الرأفة والرحمة بالعباد حكم اللسان، ووضع الاستدلال موضوعه، رجاء أن يصادف الإجابة والمغفرة، وبين الله تعالى المراد من الآية فى تحقيق الإياس بقوله: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره﴾ [التوبة: ٨٤] فهذا وجه الاستدلال بالآية، وهو بين جداً، وخرج على الطريقة التى ذكرناها - طريقة أبى زيد -، لأننا لم ندع أن دليل الخطاب من حيث العلة والمعلول حتى نلزم ما قال، وإنما قلنا بدليل الخطاب من حيث اللغة، ووضع اللسان.

نعم قد رأيت لبعض المتأخرين من أصحابنا ذكر هذه المسألة فى أصوله، وزيف دلائل الأصحاب من حيث الظاهر، ومن حيث المعنى، ثم قال: المختار عندى أن الخطاب المقيد بالصفة ينظر فى الصفة المذكورة، فإن كانت مناسبة للحكم المنوط به دل أن ما عداه بخلافه، وإن لم تكن مناسبة لم تدل، وذكر صورة المناسبة قوله ﷺ: «فى خمس

(١) أخرجه البخارى: التفسير (١٨٤/٨) ح (٤٦٧٠).

(٢) أخرجه البخارى: التفسير (١٨٤/٨) ح (٤٦٧١)، والترمذى: التفسير (٢٧٩/٥) ح (٣٠٩٧)،

والنسائى: الجنائز (٥٤/٤) (باب الصلاة على المنافقين)، وأحمد: المسند (٢١/١) ح (٩٦).

من الإبل السائمة شاة»^(١) فإن السوم يشعر بخفة السوم وتوفر المنافع، وذكر في هذا الفصل عبارات زائفة حسنة، فدل توفر المنفعة وخفة المؤنة على وجوب الزكاة، فوجب القول بالمفهوم، وسقطت الزكاة عن المعلوفة بحكم المفهوم. وكذلك قوله ﷺ: «الشيء أحق بنفسها من وليها»، وكذلك قوله عليه السلام: «من باع نخلة مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع»^(٢) ولهذا أمثلة كثيرة.

وعندى أن هذه الطريقة ضعيفة، ولا يجوز اختيارها لوجهين:

أحدهما: أنه خلاف مذهب الشافعي، لأنه جعل المفهوم حجة على العموم في جميع المواضع من غير اعتبار وجود مناسبة بين الصفة والحكم.

والثاني: أنه إذا اعتبرنا المناسبة التي ذكرها فليس ذلك الإتيان علة مؤثرة في الحكم، فيرد عليه ما ذكره القاضي أبي زيد، وهو: أن الإطراد في العلل واجب، لكن عكس العلة لا يكون حجة في عكس الحكم، والعلة توجد الحكم بوجودها، لكن لا يجب أن ينعدم بعدمها، والاعتماد على ما ذكرناه، وهي الطريقة الصحيحة المختارة.

واستدل كثير من أصحابنا في هذه المسألة بالفصل المعروف المتداول بين الفقهاء، وهو أن الصفة نطق عن صاحب الشرع، تكلف ذكره، فلا يجوز أن يخلو عن فائدة، لأن طلب الفوائد من كلام صاحب الشرع واجب ما أمكن، ولا يجوز استعمال طريق تؤدي إلى إلغاء كلامه، وإخلائه عن الفائدة، وما قلتم يؤدي إلى هذا، يدل عليه أن التقييد في الصفة يخص الخطاب كتقييد الدلائل المخصصة للعمومات، وكالاستثناء من الأعداد، فإن قالوا: إن الاستثناء لفظ منطوق به في النفي مثل ما هو منطوق به في الإثبات، وهما نطق في الإثبات دون النفي.

فالجواب: أن كون النطق في شيء مخصوص لا يدل على سقوط دليبه فيما لم يتناوله النطق دليبه الفحوى، وعلى أننا قد ذكرنا أن هذا أخذ وجوه البيان في اللغة، وهو من لحن القول على ما سبق.

وأما الفوائد التي ذكرها فليست بشيء، لأن المعبر هو الفائدة التي يدل عليها اللفظ

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري: البيوع (٤/٤٦٩) ح (٢٢٠٤) ومسلم: البيوع (٣/١١٧٢) ح (١٥٤٣/٧٧)، وابن ماجه: التجارات (٢/٧٤٥) ح (٢٢١١)، ومالك في الموطأ: البيوع (٢/٦١٧) ح (٩)، وأحمد: المسند (٢/٨٧) ح (٥٣٠٥).

فى الأعم الأغلب، والفائدة التى يدل عليها اللفظ فى الأعم الأغلب هو ما ذكرنا من كون ما عدا الملفوظ بخلافه.

ويقولون على هذا: قلتم: إن الأكثر والأغلب على ما قلتم، وأيضاً فإننا لو اعتبرنا هذا كان الذى يودى إليه اللفظ هو غالب الظن دون القطع، لأنه يجوز ما قلناه من الفوائد وإن كان قليلاً نادراً.

ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: نحن لا نلحق المفهوم بالنص، لكن نقول: هو ظاهر فى المفهوم مثل العموم ظاهر فى الاستيعاب، ولهذا تقدمه على القياس، ونؤخره عن النص، وهذه الطريقة قد حكيناها عن الشافعى، وقالوا: ذكرها فى الرسالة، ويمكن نسبتها غير أن الاعتماد على الأول. وقد استدل بعض أصحابنا بظاهر قوله ﷺ: «الماء من الماء»^(١)، وقوله: «الأئمة من قریش»^(٢)، وقوله عليه السلام: «الربا فى النسبة»^(٣)، واحتج ابن عباس فى ذلك فى نفي ربا النقد.

وهم يقولون فى هذا: الألفاظ إنما صارت دليلاً لا من حيث دليل الكلام، لكن لأن صاحب الشرع أدخل الألف واللام، وهما لاستغراق الجنس، فلأجل هذا حسن الاستدلال بهذه الألفاظ.

أما من الأنصار من منع إيجاب الغسل بدون الإنزال، حتى روت عائشة رضى الله عنها ما روت، ومن أبى بكر رضى الله عنه فى دفع الخلافة من الأنصار، ومن ابن عباس رضى الله عنهما فى نفي ربا النقد^(٤).

(١) أخرجه مسلم: الحيض (٢٦٩/١) ح (٣٤٣/٨٠)، وأبو داود: الطهارة (٥٥/١) ح (٢١٧) والترمذى: الطهارة (١٨٦/١) ح (١١٢)، والنسائى: الطهارة (٩٦/١) (باب الذى يحتلم ولا يرى الماء)، وابن ماجه: الطهارة (١٩٩/١) ح (٦٠٧) وأحمد: المسند (٣٦/٣) ح (١١٢٤٩).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (١٥٩/٣) ح (١٢٣١٥)، والطبرانى فى الكبير (٢٥٢/١) ح (٧٢٥) والبيهقى فى الكبرى (١٧٢/٣) ح (٥٢٩٨)، انظر تلخيص الحبير (٤٩/٤) ح (٦).

(٣) أخرجه البخارى: البيوع (٤٤٥/٤) ح (٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم: المساقاة (١٢١٨/٣) ح (١٠٢/١٥٩٦)، والنسائى: البيوع (٢٤٧/٧) (باب بيع الفضة بالذهب، وبيع الذهب بالفضة).

(٤) وهذا مروى أيضاً عن أسامه بن زيد وزيد بن أرقم وابن الزبير لقوله عليه السلام: (لا ربا إلا فى النسبة) رواه البخارى ومسلم والمشهور من ذلك قول ابن عباس ثم إنه رجع إلى قول الجماعة روى ذلك الأثرم بإسناده وقاله الترمذى وابن المنذر وغيرهم وقال سعيد بإسناده عن أبى صالح قال: صحبت ابن عباس حتى مات فو الله ما رجع عن الصرف وعن سعيد بن =

وعندنا يثبت ربا النقد بالأخبار الصحيحة في الباب^(١).
واعلم أنه قد دخل الجواب فيما ذكرناه عن معظم ما ذكره، وقد نفيت لهم أحرف،
ولا بد من الجواب عنها.

أما قولهم: إن تقييد الخبر بالصفة، لا يدل أن ما عداه بخلافه.
قلنا: الدليل بين الأمر والخبر أن المخبر قد يكون له غرض في الإخبارى، وبه: زيد
العالم أو دخوله الدار، أو قدومه ولا يكون له غرض في الإخبار عن عمرو الجاهل،
فيخص زيدا بالإخبار عن دخوله ورؤيته. وأما الشارع فغرضه أن يبين جميع ما كلف،
فإذا قال: زكوا عن الغنم السائمة علمنا أنه لو كانت الزكاة في جميع الغنم تعلق بمطلق
الاسم.

وأما تعلقهم بالخطاب المقيد بالاسم.

قلنا: هو خارج على الطريقة الأولى، لأن العرب تجمع بين الأسماء المختلفة في
الأمر الواحد ويحسن منهم ذلك، فإنهم يقولون: اشتر لحماً وخبزاً وتمرّاً وبيضاً وتريد
الكل بالشراء ولا تقول العرب: اشتر تمرّاً برنياً فاشتر تمرّاً معقلياً، واشتر الإزاد، حتى
تعد جميع أنواع التمر، ويعدون هذا عيياً من الكلام، بل يقولون: اشتر التمر، وهذا،
لأن الاسم بمجرد التعريف مثل الألقاب، والتعريف في محل لا يدل على الجهالة في
محل آخر.

وأما الصفة فليس للتعريف المجرد، بل هي للثبته على المعنى، والدليل على الفرق
بينهما من حسن اللغة ولسان العرب أن الأسمى تختلف على اتفاق المعانى، ولا يتصور
اختلاف الصفة مع اتفاق المعنى، بل الأوصاف تقع أدلتها خاصة. ومعنى هذا أن ذكر

= جبير قال: سألت ابن عباس قبل موته بعشرين ليلة عن الصرف فلم ير به بأساً وكان يأمر
به، انظر المغنى (١٢٣/٤).

(١) وعلى ذلك الجمهور وهو الصحيح لحديث أبى سعيد الخدرى أن رسول الله ﷺ قال: لا تبيعوا
الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً
بمثل ولا تشفوا بعضها على بعض ولا تبيعوا غائباً بناجز) وروى أبو سعيد أيضاً قال: جاء
بلال إلى النبى ﷺ بتمر برنى فقال له النبى ﷺ (من أين هذا يا بلال) قال: كان عندنا تمر
ردىء فبعت صاعين بصاع ليطعم النبى ﷺ فقال النبى ﷺ عين الربا عين الربا لا تفعل
ولكن إن أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر ثم اشتر به) متفق عليه، انظر المغنى
(١٢٣/٤).

الصفة يدل على تلك الصفة على الخصوص، وإذا قال القائل: أعط الأسود عقل تخصيص الأسود بالعتاء، ومنع الأبيض، وإذا قال: أعط زيداً لم يعقل منه منع عمرو، وعلى طريقة أبي بكر الدقاق قد منع هذا الفصل.

وأما قولهم: ألا يصح أن نقول: أعط الطوال والقصار ويكون هذا عطفاً، ولا يكون نقضاً؟

قلنا: عندنا تخصيص الطوال بالأمر بالضرب أو الأمر بالإعطاء يدل على نفي ضرب القصار أو نفي إعطاء القصار، فإذا عطف القصار على الطوال لم يوجد تخصيص الطوال بالخطاب حتى يوجد الدلالة على نفي ضرب القصار، أو نفي إعطائه. وعلى أن هذا يبطل بالغاية والشرط، فإن الإنسان إذا قال لغيره: صم إلى غروب الشمس، أفاد ذلك نفي الصوم بعد غروبها، ولو قال: صم إلى غروب الشمس، أو إلى طلوع القمر لم يكن نقضاً، وفي الشرط لو قال: أعط زيداً درهماً إن دخل الدار أفاد أنه لا يجوز العطية إذا لم يدخل الدار، ولو قال: أعط زيداً درهماً إن دخل الدار، وإن دخل السوق يكون تقييد عطفاً، ولا يكون نقضاً. وأما الذي قالوه من حسن الاستفهام وإنما حسن ذلك، لأننا لم ندع أن اللفظ نص في موضع المفهوم، لكن إنما ادعينا أنه نص في موضع النطق، ظاهر في موضع المفهوم، وإذا كان ظاهراً يجوز أن يقوم دليل على خلاف المراد في موضع المفهوم، فيحسن الاستفهام ليصير الظاهر نصاً، ويسقط الوهم، مثل صيغة العموم هي للاستيعاب، ثم يحسن الاستفهام، فيقول: أردت الجميع إذا أردت الاستغراق والاستيعاب، وكان حسن الاستفهام بالطريق الذي قدمنا كذلك هاهنا. وقد تبين الجواب عن جميع أدلتهم، وهذه المسألة أصل عظيم في الفقه، وعليه مسائل كثيرة، وقد وقعت الإشارة إلى بعضها في أثناء المسألة، وباقي المسألة معروفة، وقد ذكرت في خلافات الفروع، فاقصرنا على ذلك. والله أعلم.

(فصل): وإذا ثبت القول بدليل الخطاب، فنقول: الخطاب سبعة أنواع:

الشرط، والغاية، والصفة، والحال، والاسم، والعين، والعدد.

وأما تعليقه بالشرط فهو ما دخل عليه أحد الحرفين: «إن» و«إذا».

فإن. كقوله: إن دخل زيد الدار فأكرمه.

وإذا. كقوله: إذا دخل زيد الدار فأكرمه.

وهما حرفا شرط ثبت الشرط بكل واحد منهما، ويتعلق الحكم بوجوده، ويتنفي بعدمه على السواء، وإنما يختلف الحرفان في التحقيق، والشك.

فإن: تستعمل فيمن لا يتحقق دخوله.

وإذا: تستعمل فيمن تحقق دخوله.

وإنما الغاية فهي بلفظ «حتى» وهو قوله: أكرم زيدا حتى يقوم فيستحق الكرامة قبل قيامه ولا يستحقها بعد قيامه.

والفرق بين الغاية والشرط أن حكم الغاية يتعلق بها قبل وجودها وحكم الشرط يتعلق به بعد وجوده.

وأما الصفة فالتعليق بالصفة إنما يكون فيما يختلف أوصافه وأقله أن يكون ذا وصفين. فإذا علق الحكم بإحدى صفتيه كان موجبا لثبوت الحكم مع وجوده، ودليله موجبا لانتفاء الحكم عند عدمها وإذا قرن الحكم المعلق بالصفة بحكم مطلق فقد اختلف قول الشافعي في دليل المقيّد بالصفة هل يصير مستعملا في المطلق على قولين. ومثاله قول الله تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمَنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] وكان نصه أن لا عدة على غير المدخول بها ودليله وجوب العدة على المدخول بها. ثم قال ﴿فمتموهن﴾ هل يكون إطلاق المتعة معطوفا على العدة في اشتراط الدخول بها؟ على قولين:

أحدهما: أنه تصيير المتعة بالعطف على العدة مشروطة بعدم الدخول.

والقول الثاني: أن قوله تعالى: ﴿فمتموهن﴾ لا يتقيد بما تقدم.

(فصل)

وإذا علق الحكم بالصفة في نوع من جنس وأخرى، حكم في جميع الجنس قياسا. مثل قوله عليه السلام: «في سائمة الغنم زكاة»^(١) وقد قيس عليها زكاة الإبل والبقر، والكل جنس النعم، فقد اختلف أصحاب الشافعي أن دليل الخطاب، هل يكون مستعملا في نوع النص أو في جميع الجنس؟ على وجهين:

أحدهما: يكون مستعملا في نوع النص دون الجنس، فيكون دليل هذا الخطاب موجبا بسقوط الزكاة في معلوفة الغنم على الجنس، ويسقط في معلوفة الإبل والبقر

(١) تقدم تخريجه.

بدليل آخر.

والوجه الثانى: أنه يستعمل دليله فى جميع الجنس، لأنه لما ألحق جميع جنسه بالنوع قياساً وجب أن يستعمل دليله فى جميع الجنس قياساً^(١).

وأما تقييد الخطاب بالحال كقوله تعالى: ﴿ولا تبشروهن بأنكن عاكفون فى المساجد﴾ [البقرة: ١٨٨] والحال كالصفة فى ثبوت الحكم بوجودها، وانتفائه بعدمها، فىكون نصه مستعملاً فى الإثبات، ودليله مستعملاً فى النفى مثل الصفة.

وأما تعليق الحكم بالاسم فهو ضربان:

أحدهما: اسم مشتق من معنى كالمسلم، والكافر، والقاتل، فىكون ما علق به من الحكم جرى مجرى تعليقه بالصفة، فى استعمال دليله فى قول جمهور أصحاب الشافعى رحمه الله.

وقال بعضهم: ينظر فى الاسم المشتق، فإن كان لمعنى اشتقاقه تأثير فى الحكم استعمال دليل خطابه، فإن ما لا يؤثر فى الحكم لا يكون علة.

والضرب الثانى: اسم لقب غير مشتق من معنى كالرجل والمرأة، وأشباه ذلك، فمذهب الشافعى أن دليل خطابه غير مستعمل، وعند أبى بكر الدقاق أنه مستعمل، وقد بينا.

وأما تعليق الحكم بالأعيان كقوله: فى هذا المال الزكاة، أو على هذا الرجل الحج فدليل خطابه غير مستعمل، ولا يدل وجوب الزكاة فى ذلك المال على سقوطها عن غيره، وهذا عندنا مثل تعليق الحكم بالإسم.

وأما تعليق الحكم بالعدد فدليله مستعمل، وهو مثل تعليق الحكم بالصفة^(٢)، فهذا

(١) اعلم وفقك الله أن فى هذه المسألة قولان:

الأول: تعليق الحكم بالصفة يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة وهذا القول لجمهور العلماء من الأشاعرة والمتكلمين منهم: الشافعى وإمام الحرمين وهو المختار لليضاوى.
الثانى: تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة بل يكون ذلك مسكوتاً عنه ويعلم النفى من البراءة الأصلية وهذا القول لجمهور الحنفية وبعض الشافعية كالغزالى وابن سريج وأبو بكر الباقلانى واختاره الأمدى، انظر نهاية السؤل (٢/٢٠٦)، وإحكام الأحكام للأمدى (٣/١٠٢، ١٠٣)، والمستصطفى (٢/١٩١)، أصول الفقه للشيخ زهير (٢/١٠٤، ١٠٥).

(٢) اعلم أنه إذا خصص الحكم بعدد معين وقيد به مثل قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ =

تمام الأنواع التي ذكرناها.

واعلم أن كثيراً من أصحاب أبي حنيفة جعل مفهوم الشرط حجة، وإليه ذهب الكرخي، ومن تبعه، وأبى بعضهم^(١).

وقال: حكم ما وراء الشرط موقوف على الدليل، وقال أبو زيد في الأصول الذي عملها حين ذكر مذهب الشافعي: وقال علماؤنا: انتفاء المعنى حال عدم الشرط فلا يفهم من التعليق، بل يبقى على ما كان قبل ورود النص، فقد حكى عن جميع أصحابه، وليس على ما زعم، بل هو قول بعضهم على ما ذكرنا. قالوا: وحاصل الخلاف يرجع إلى أن الشرط هل يمتنع به انعقاد علة الحكم أو لا؟ قالوا: فعندنا الشرط يمنع انعقاد العلة، وعندهم لا يمتنع، فإذا لم يكن الشرط عندهم مما يمتنع به انعقاد العلة كانت العلة موجودة، وكانت موجبة للحكم، والشرط منع وجود الحكم. قال: وعندنا لما كان الشرط مما يمتنع به انعقاد العلة لم تكن العلة موجودة حتى توجب الحكم، فلم يتصور منع الحكم بالشرط.

ودليلهم قالوا: التعليق دخل في السبب، لا في الحكم.

قال: السبب قوله: أنت طالق، والتعليق دخل فيه، فإين قوله: أنت طالق تطليق، وقد علقه بدخول الدار، ألا ترى أنه قد قصد التطليق عند دخول الدار، لا في الحال، وهذا لأنه جعل التطليق جزاء الدخول الدار، والجزاء عند أهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط، فإن من قال لغيره: إن أكرمتني أكرمتك، أو قال: أكرمتك إن أكرمتني فإنه علق التزام إكرامه بإكرام صاحبه. كذلك هاهنا جعل التعليق جزاء دخول الدار،

= فهل يدل اللفظ على نفي الحكم من غير ذلك العدد سواء كان ذلك الغير زائداً عن العدد الذي قيد به الحكم أو ناقصاً عنه أو لا يدل اللفظ على ذلك اختلف الأصوليون في هذا على قولين:-

القول الأول: أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفيه عن غير هذا العدد سواء كان ذلك الغير زائداً أو ناقصاً - واختار هذا القول البيضاوي وإمام الحرمين وأبو بكر الباقلاني.

القول الثاني: أن تخصيص الحكم بعدد معين يدل على نفيه عن غير هذا العدد زائداً كان العدد أو ناقصاً - وقد نقل هذا القول عن الشافعي رضى الله عنه، انظر نهاية السؤل (٢/٢٢١)، (٢٢٢)، وإحكام الأحكام للآمدى (٣/١٣٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٣/٢).

(١) انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٢/٢١٧)، التصريح على التوضيح (١/١٤٦).

فعلق وجود التطبيق بوجود دخول الدار، فيكون التطبيق على العدم قبل دخول الدار، فدل أن الشرط امتنع به انعقاد العلة.

بيئته: أنه إذا دخل الشرط على الإطلاق، وعلقه منع تعلقه وصوله إلى محله. والعلة الشرعية لا تصير علة إلا بوصولها إلى محلها، ولا تصير علة إذا قصرت عن محلها، وهذا بخلاف البيع، على أن البائع بالخيار، أو على أن المشتري بالخيار، فإن كلمة على أن وإن كانت كلمة شرط لكن عملها خلاف عمل كلمة التعليق، وهى كلمة إن، فإنك إذا قلت: أزورك إن زرتنى كنت معلقاً وجود زيارتك بزيارة صاحبك، وإذا قلت لصاحبك: أزورك على أن تزورنى كنت معلقاً زيارة صاحبك على زيارتك، وتكون زيارتك سابقة على زيارة صاحبك، وإذا كان عمل كلمة على أن خلاف عمل كلمة إن فلا توجب كلمة على أن تعليق نفس البيع، بل توجب تعليق أمر آخر، هو مطلوب من البيع، وهو الملك، فيتعلق حكم المبيع - أعنى الملك - بالاختيار. وأما نفس البيع فانهقد فى الحال، يدل عليه أن فى مسألتنا دخل كلمة الشرط على السبب، لأنه قال: إن دخلت الدار فانت طالق، وفى البيع لم تدخل كلمة شرط على السبب، إنما نجز البيع تنجيذاً، ثم أثبت لنفسه فيه خياراً، وحكمه على ما عُرِف فى الشرع، لامتناع اللزوم، وعدم الملك.

وقد قال فى تقويم الأدلة: قوله لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر فلا حرية قبل الدخول، لانعدام العلة، لا لأن الشرط بقاؤها بعد وجود سببها، لأن قوله: أنت حر كما لا يعمل حتى تتم الصيغة بقوله: أنت حر لا يعمل حتى يجد محلاً صالحاً للتحرير، فإنه لو أضافه إلى مبيئته، أو ثلاثة لَعَاءً، فقوله: إن دخلت الدار منع وصول هذا الإنجاز إلى العبيد، لأنه معلق بالدخول، فلا يصل إليه قبل وجوده، كالقيد، بل المعلق يحتمل ألا يكون واصلاً إلى الأرض، وإذا لم يصل إلى محله لم يصل بقوله: أنت حر علة، بل كان بمعرض أن يصير علة بالوصول إليه عند وجود الشرط كالرمى لا يكون سبباً للقتل قبل وقوع السهم فى الرمى ولكنه بغرض أن يكون علة إذا وصل إلى محله، فحرفهم فى هذا هو أن الشرط يحول بين العلة ومحلها، فلا يصير معه علة، لأنه داخل على أصل العلة، لا على الحكم، بخلاف شرط الخيار والآخر، فإنهما يدخلان على الحكم على ما ذكرنا، ولهذا لو حلف أن لا يبيع فباع، أو شرط الخيار بحيث لو حلف لا يطلق، فقال لها: أنت طالق إن دخلت الدار، فإنه لا يحث.

قال: ولهذا جوزنا تعليق الطلاق بالملك، لأنه ليس بطلاق ما كان معلق بالشرط، غير واصل إلى المرأة على ما ذكرنا، وإنما هو مبين، ويصير طلاقاً عند الشرط والملك، حيثئذ، لأن الملك - أعنى ملك النكاح - شرط الطلاق لا اليمين، بل محل اليمين هو الذمة، مثل اليمين بالله.

قال: ولهذا الأمثل: لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث، لأن سبب الكفارة بشرط الحنث، فقبل الشرط لا يكون شيئاً، ويكون أشد وجوب الكفارة حين الحنث، فلا يتصور الأداء قبل الحين، وكما لا يتصور تعجيل في الصوم.

قال: وقولهم بالبدن والمال ساقط، لأن الكفارة عبادة، والعبادة عبارة عن فعل العبد مالياً أو بدنياً، وإنما يختلف محل الفعل، والمال ما يكون محل فعله المال، والبدني ما يكون محل فعله بدنه. وأما الواجب ففعل من العبد في الحالين بإيجاب الله تعالى.

قال: وهذا بخلاف دين العباد الذي يجب عوضاً، لأن الواجب هناك هو المال والتسليم للعبد الواجب، لأن المستحق لصاحبه مال بأداء حقه، وليس المستحق لصاحبه فعلاً، لأنه حق للعبد في فعل العبد.

وأما البارئ عز اسمه ما استحق على العبد إلا بالعبادة وهي فعل يفعلها العبد قال: وعلى هذا الأصل نقول في قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات﴾ [النساء: ٢٥] أن الله تعالى أباح نكاح الأمة عند عدم الصبر، وما حرمه عند وجوده، بل لم يذكره أصلاً، فاستبيح نكاحها في هذه الحالة بإشارة الآيات، فصار نكاح الأمة حال وجود الحرة حلالاً بالآيات المطلقة للنكاح، وهذه أيضاً. وتجوز أن تكون حلية الأمة معلقة بوصفين، أو بعلتين، وبعلة كثيرة، ألا ترى أن الرجل يقول لآخر: أعتق عبدى إن دخل الدار، ثم يقول: أعتق عبدى إن كلم زيداً، أو دخل الدار يصح، ولو دخل الدار فأعتقه كان جائزاً، ولو كلم زيداً ودخل الدار فأعتقه كان جائزاً أيضاً بالأمرين جميعاً. فيصح الإعتاق بعلة أو علتين، وذكر كلاماً طويلاً ومسائل من الفروع على عاداته من الاستشهاد بالفروع على الأصول، تركت ذلك لطوله، ولأن الفائدة فيما حكيت.

وأما دليلنا فيدل أولاً على أن الشرط يمنع من ثبوت الحكم عند عدمه، على كل حال أن قول القائل لعبد: ادخل الدار إن دخلها عمرو معناه أن الشرط في دخولك دخول عمرو، أو قال: سافر إن سافر عمرو، وكذلك إذا علق الطلاق، أو الإعتاق بالدخول،

لكن صوتاً فى خطابه لعبده، لأنه أظهر، ولو قال لعبده: شرط دخولك الدار دخول عمرو، أو قال: شرط سفرك سفر عمرو علمنا أنه لم يوجب عليه السفر مع فقد سفر عمرو، وبينته أن الشرط هو الذى يقف عليه الحكم، فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شىء شرطاً فى كل شىء، حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً فى كون السماء فوق الأرض، وإن وجد ذلك مع عدم الدخول.

والدليل على أن المعقول من الشرط: ما ذكرناه أن يعلى بن منبه سأل عمر بن الخطاب فقال: ما بالنا نقصر وقد أمنا؟ فقال: عجبت بما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته» فلو لم يعقل من الشرط نفى الحكم عما عداه لم يكن لتعجبهما معنى.

فإن قيل: يجوز أنهما إنما تعجبا، لأنهما علما من الآيات الواردة فى الكتاب وجود الإتمام، وأن حال الخوف مستثناة من الآيات، والباقي ثابت على الأصل فى الإتمام فهذا تعجبا.

والجواب: أن هذا كله زيادات، وللعلماء كلام كثير فى أن الأصل كيف كان فى الصلاة، وقد قالت عائشة رضى الله عنها: كانت صلاة السفر والحضر ركعتين ركعتين، فأقصرت صلاة السفر، وزيدت فى صلاة الحضر. وقد قيل غير هذا، وإذا اختلفت الروايات فى هذا فكان التعجب مما صرح به الآيات، وهو شرط الخوف فى القصر، ثم القصر مع الأمن، فكان الاستدلال قائماً.

واحتج أبو زيد لنا وقال: إن تعليق الحكم بالشرط ينفيه عما قبله، ويعدمه على اعتبار أنه لولاه كان موجوداً، ألا ترى أن قوله لعبده: أنت حر توجب وجود الحرية صفة للعبد، فإذا قال: إن دخلت الدار، وتعلق به العتق أوجب إعدامه عن محله، ونفيه مع وجود قوله: أنت حر، فثبت أن التعليق كما يوجب الوجود عند الشرط يوجب النفى عما قبله، وكذلك التعليق الحسى، فإن تعليق المنديل بجبل بسماء البيت توجب وجوده فى الهواء، ونفيه عن الأرض، والمكان الذى يكون فيه لولا تعلقه، وليس الشرط كالعلة، فإن العلة يتعلق بها ابتداءً ثبوت الحكم، وانعدم قبل أوليته الوجود، لا يكون علة الوجود، ولكن بانعدام علة الوجود، فلم يكن من حكم العلة إلا وجود الحكم عندها، فإنه السبب لابتداء الوجود والتعليق لتغيير حكم الوجود بعد وجود سبب الوجود، فجرى مجرى الأصل. هذا كلامه.

ويقال أيضاً: إن الشرط لا يؤثر في العلة، وإنما يؤثر في حكم العلة، فإن من قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار، فقوله: إن دخلت الدار لا يؤثر في قوله: أنت طالق، وإنما يؤثر في حكمه، ولا يمنع ثبوته، فإن قوله: أنت طالق ثابت مع الشرط، كما هو ثابت بدون الشرط، ولكن حكمه لا يثبت لأصل الشرط، فكان أثر الشرط في منع حكم العلة، لا في نفس العلة، والدليل عليه أنه لو لم يؤثر به الشرط ثبت حكم العلة، وقوله: أنت طالق ثابت في الصورتين، ولكن الحكم ينعدم عند وجود الشرط، ويثبت عند عدمه، فثبت أن عمل الشرط في الحكم، تسبب في تحقيق هذا الفعل، وهو أن سبب الطلاق قوله: أنت طالق، وقد وجد هذا صورته، سواء وصل به قوله: إن دخلت الدار أو لم يصل.

وكلمة إن يجوز أن تدخل على السبب فتعلقه كما قالوا، ويجوز أن تدخل على الحكم، فيكون عمله تأخير الحكم، والدليل على جواز ذلك أنه كما يجوز أن يكون معنى قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق يجوز أن يكون المعنى: إن دخلت الدار أنت طالق وقوعاً ونزولاً، لأن النازل في المحل، والواقع قوله: أنت طالق.

ألا ترى أنه إذا اتصل الحكم بالسبب تكون هي طالقاً من حيث الوقوع، وإذا لم يتصل، وتعلق بالدخول تكون هي طالقاً من حيث التسبب، والحرف على هذا إلى المعلق، تكون الطالقية فعلاً، لا الطالقية تسبباً، فثبت قطعاً أنه يجوز أن يدخل الشرط على الحكم، ويجوز أن يدخل على السبب، فنقول: دخوله على الحكم لمنعه أولى، لأن قوله: أنت طالق كلمة مستقلة صحيحة لثبوت التطبيق، أو لثبوت [الطلاق بها]^(١) عند الإطلاق، واتصال حكمه به.

ألا ترى أنه لزم تعليقه بالشرط ثبت كلاهما، فإذا أوصل بالشرط فإنما منعنا الحكم لضرورة الشرط، ولا ضرورة في منع السبب وانعقاده عليه، فانعقد السبب، وتأخر الحكم، ولأن الطلاق عقد شرعى له حكم، وقد وجدنا في أصول الشرع وجود عقد بصورته، وتأخر العقد عنه، وهذا لأن عقد التطبيق قوله: أنت طالق مضافاً إلى محل النكاح، فإذا وجد وتحقق فكيف يحكم بتأخره؟

نعم يجوز أن يتأخر حكمه، لأنه لم يوجد، فأما تأخر عقد الطلاق مع وجود تصور من أهله في محله فمحال.

(١) زيادة ليستقيم بها المعنى.

وخرج على هذا قوله: إن أكرمتنى أكرمتك، لأنه لا يتصور دخوله على الإكرام فحسب، وهاهنا يتصور دخوله على الحكم لا على السبب، وهذا لأن الإكرام شىء واحد، فلا بد إذا علق شىء أن يتأخر، فأما هاهنا فإن هذا عقد شرعى، له حكم، فيجوز أن يدخل على الحكم فيتأخر، ويتجز العقد.

وقد ذكرنا هذا الفصل فى خلافيات الفروع، وأجبنا بجوابات مقنعة واقعة، والذى ذكرنا هاهنا جواب برهانى فى غاية الوضوح.

وقولهم: إن الطلاق ما ينزل فى محله، فبيننا اتصال العقد بالمحل بصورة قوله: أنت طالق، فبقوله: أنت اتصل اللفظ بالمحل، وهذا يكفى للاتصال سبباً، وأما الاتصال وقوعاً ونزولاً فيكون عند الشرط، والمسائل مبنية على هذا الأصل وقد عرف فى الخلافات، فلا يحتاج إلى الإعادة هاهنا. والله أعلم.

(القول فى البيان ، والمجمل ، والمبين) وما يتصل بذلك ويتفرع عليه)

قال أبو بكر الصيرفى: البيان: إخراج الشئ من حيز الإشكال إلى حيز التجلى^(١).
وذكر الشافعى البيان فى الرسالة فقال: البيان اسم جامع لأمور متفقه الأصول
متشعبة الفروع.

واعترض عليه أبو بكر بن داود وقال: البيان أبين من التفسير، والذى فسرتة. وهذا
لا يصح، لأن الشافعى - رحمه الله - لم يقصد بقوله: حد البيان وتفسير معناه، وإنما
أراد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، فهى متفقه فى أن الاسم
البيان يقع عليها، ومختلفة فى مراتبها، فبعضها أجلى وأبين من البعض، لأن من البيان
ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكر فيه، ومنه ما يحتاج إلى تدبر وتفكر فيه، ولهذا قال
النبي ﷺ: «إن من البيان لسحراً»^(٢) فأخبر أن بعض البيان أبلغ من البعض، ويدل على
ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص، والعموم، والظاهر، ودليل الخطاب،
وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها.

وقال أبو بكر الدقاق: البيان هو: البيان الذى يبين به العلوم.

وقيل: إن البيان هو الأدلة التى يتبين منها الأحكام، وبهذا قال الأشعرى،
والجبائى^(٣)، واختار القاضى أبو الطيب الطبرى الحد الذى ذكره أبو بكر الصيرفى، وقد
اعترض عليه من وجهين:

أحدهما: أن البيان المبتدأ من قبل الله تعالى لا يدخل فى هذا الحد، وإن كان بياناً
فإنه ربما ورد من الله تعالى بيان لما لم يخطر ببال أحد، فلا يكون مخرجاً لشيء من حد
الإشكال إلى حد التجلى.

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣٢).

(٢) أخرجه البخارى: الطب (١٠/٢٤٧) ح (٥٧٦٧)، ومسلم: الجمعة (٢/٥٩٤) ح (٨٦٩/٤٧)،

وأبو داود: الأدب (٤/٣٠٣) ح (٥٠٠٧) والترمذى: البر والصلة (٤/٣٧٦) ح (٢٠٢٨).

(٣) وعزه الأمدى إلى أبى هاشم وأبى الحسين البصرى واختاره الأمدى. انظر إحكام الأحكام

(٣/٣٢)، المعتمد (١/٢٩٣).

والثانى: أن لفظ البيان أظهر من قوله: إنه إخراج الشىء من حيز الإشكال إلى حيز التجلى.

ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود.

وقد قال القاضى أبو الطيب: ما كان إيضاحاً لمعنى، وإظهاراً له فهو بيان له، وما دون ذلك فلا يكون بياناً، والذى يبينه الله تعالى ابتداءً إيضاح لما جهله الناس، وما لم يتبينوه، فيجوز أن يدخل تحت حد البيان.

والذى قالوا: أنه أغمض من البيان المعروف فليس بشىء لما ذكرناه من دليله.

وحكى القاضى أبو الحسن الماوردى عن جمهور الفقهاء أن البيان إظهار المراد بالكلام الذى لا يفهم منه المراد إلا به، وهذا الحد أحسن من جميع الحدود، لأن البيان فى اللغة: هو الظهور والكشف من قوله: بان الهلال إذا ظهر، وأبان ما فى نفسه إذا أظهر، ويعترض الحد الذى ذكره المتكلم، فيقال: إن الله تعالى قد قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] فى الكتاب دليل، فدلّت الآية أن البيان غير الدليل.

وقول أبى بكر الدقاق فى الحد حسن أيضاً.

وإذا عرفنا الحد فاعلم أن النص، والظاهر، والعموم، ودليل الخطاب، والفحوى كل هذا بيان، وقد ذكرنا من قبل حد العموم، وحد دليل الخطاب، وفحواه، فنذكر الآن معنى النص، والظاهر، وحدهما فنقول:

النص: ما رفع فى بيانه إلى الحكم غاية، ومنه منصة العروس ترتفع عليها على سائر النساء، وتتكشف لهن بذلك.

ومما روى عن رسول الله ﷺ أنه كان يسير العنق، فإذا وجد فجوة نص. معناه: رفع فى السير على ما كان يسير من قبل.

ومنه قول امرئ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هن نصته ولا بمطبل

وقال القاضى أبو حامد: النص ما تعرى لفظه عن الشراكة، ومعناه عن الشبهة.

وقيل: ما استوى ظاهره وباطنه. وقيل: كل لفظ مقيد لا يتطرق إليه تأويل^(١)،

(١) النص لغة: بلوغ الشىء غاية ومنتهاه، وعند الأصوليين يطلق بإطلاقين:

أحدهما: ما دل على معناه من كتاب أو سنة. وثانيهما: ما دل على معناه من غير احتمال =

والألفاظ قريبة بعضها من بعض والأول حد حسن، والأول عندي هو الأولى. واعترض بعضهم على ذكر اللفظ، وقال الفحوى نص، وليس بلفظ، ونحن نقول: إن الفحوى ليس بنص، ولكنه مقتضى له^(١).

وقد ذكر أبو زيد من أربعاته التي ذكرها في أصوله، ونقصد إيراد أربعة أوجه في كل فصل بذكره إيراد من لا ينظر إلى معنى، وإنما ينظر إلى صورة عدد تورده، ويكون قصده بلوغ العدد المقصود لا غير، فقال في أقسام الثابت بالظاهر دون الظاهر والرأى: هذه الأحكام أقسام أربعة: الثابت بعين النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بمقتضى النص، وزاد غيره فقال: والثابت بضم النص. فالثابت بعين النص يكثر.

وأما الثابت بدلالة النص فذكر قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ [الحشر: ٨] فثبت من دلالة النص ملك الكفار أموال المسلمين، لأنه جعل لهم أموالاً، ثم سماهم فقراء، والفقير هو عديم الملك، لا البعيد من الملك، لأنه ضد الغنى، والغنى من ملك، لا من أصابه بيده.

قال: وكذلك قوله: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾ [الاحقاف: ١٥] فيه دلالة على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وقد اختص بفهمه عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - . وكذلك قوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: ١٨٧] فيه دلالة على أن الجنابة لا تضاد الصوم، لأنه تعالى أباح الجماع إلى مدة الصباح، ثم أمره بإتمام الصوم، ومن ضرورة إباحة الجماع إلى مدة الصباح وجود الجنابة بعد الصبح، وذكر من هذا الجنس مسائل.

وأما إشارة النص فهو مثل قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء: ٢٣] فيه دلالة على تحريم الشتم والضرب.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] فلما أوجب القضاء إذا أفطر بعذر ففيه دلالة أنه إذا أفطر بغير عذر يوجب

= والمراد بالنص هنا هو الإطلاق.

انظر نهاية السؤل (٢/٦٠، ٦١)، والمحصول (١/٤٦٢)، انظر البرهان (١/٤١٢، ٤١٣)،
روضة الناظر (١٥٦، ١٥٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/١٦).

(١) اختاره إمام الحرمين، انظر البرهان (١/٤١٣)

عليه القضاء .

وكذلك ما روى أن ماعزاً زنا، فرجم^(١)، صار رجم ماعز ثابتاً بالنص، ورجم غيره ثابتاً بدلالة النص، وذكر أمثلة لهذا أيضاً منها الأكل مع الوطء فى نهار رمضان، وغير ذلك، وخرج عليه مسألة اللواط مع الزنا، وذكر أنها دونه، ومسألة القتل بالمثل، وذكر أنه دون القتل بالسيف، وهذه أشياء قد ذكرت فى خلافيات الفروع، وقد تكلمنا على ذلك .

قال: وأما الثابت بمقتضى النص فهو زيادة على النص، لا يتحقق مع النص بدونها، فاقتضاها النص حتى يتحقق معناه، ولا يلغو، وصار المقتضى مضافاً إلى النص، مثل حكمه، وشبه هذا بشرى الأب^(٢)، فإنها إعتاق حكماً، وإن لم توجب العتق بنفسه، بل بزيادة الملك، ولكن لما ثبت الحكم بالشرى صار حكمه، وهو العتق مع الملك حكماً للشرى. قال: وهذا لا خلاف فيه، وهو إنما مثل قوله: أعتق عبدك عنى على ألف، فالملك يقتضى هذا النص، ثم إنه ذكر أنه لا عموم للمقتضى .

قال: وعند الشافعى - رحمه الله - له عموم، واحتج لنفسه وقال: المقتضى ساقط من النص بعينه فى الأصل، لا حكم له، وإنما أثبتنا ضرورة أن يصير الكلام مفيداً، فإذا ثبت بقدر ما صار به الكلام مفيداً زالت الضرورة، فيسقط ثبوته كالميتة حكمها الحرمة فى الأصل، والحل ثبت ضرورة، فيعذر تقديرها، وهو قدر سد الرمتق دون ما سواها من التمول، والجمل، والشبع .

ونحن نقول: أن المقتضى يجوز أن يدعى فيه العموم، لأنه ثابت ضرورة، فصار كالثابت نصاً، ونقول: كلما أمكن طلب فائدة العموم منه يجوز أن تطلب، لأن الاختصار والحذف عام فى كلام العرب، ويعدونه من الفصاحة والبلاغة، فصار المقتضى كمضمرة الكلام، ثم دعوى العموم فى المضمرة جائز كذلك فى المقتضى، والمضمرة مثل قوله: ﴿وأسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢] معناه: أهل القرية، وكقوله تعالى: ﴿واشتعل الرأس شيباً﴾ [مريم: ٤] معناه اشتعل شعر الرأس شيباً، وغير ذلك، وقد ذكروا مضمرة النص هذا هو الذى قلناه .

(١) تقدم تخريجه .

(٢) قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن الرجل إذا ملك والده أو ولده أنه يعتق عليه ساعة يملكهم، انظر الأشراف (٣/١٧٩) .

واعلم أن هذا الذى أوردوه ليس فى أكثره ما يعترض عليه وما قالوه على أصولهم فقد أحسنوا فى مواضعه، لكن هذه الأقسام ليست بنص، وإنما النص ثابت بعينه، وأما الثابت بعموم ودلالة لا يكون نصاً، إنما هو دليل مستخرج من النص، وإنما المقتضى من الضمير، فيجوز أن يقال: إنه نص، أو بمنزلة النص كما بينا أنه على وفق لسان العرب.

وقد ذكر بعض أصحاب أبى حنيفة أن العموم نص فيما يتناوله من المسميات، وقد سمى الشافعى الظواهر نصاً فى مجارى كلامه^(١)، والأولى أن لا يسمى العموم نصاً، لأنه يحتتمل الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر.

ونحن نقول: حد الظواهر هو: لفظ معقول يتندر إلى الفهم منه معنى، مع احتمال اللفظ غيره، فعلى هذا العموم ظاهر فى الاستيعاب، لأنه يتندر إلى الفهم ذلك، مع أنه يحتتمل غيره، وهو الخصوص.

وكذلك الأمر يجوز أن يقال: هو ظاهر فى الإيجاب، لأنه يتندر الفهم ذلك، مع أنه يحتتمل غيره، وهو النذب، والإباحة.

وكذلك صيغة النهى ظاهر فى التحريم، ويحتتمل غيره من الكراهة، والتنزيه، وعلى هذا قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(٢) ظاهر فى نفي الجواز، ويحتتمل نفي الفضيلة والكمال.

وكذلك قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ظاهر فى نفي الجواز ويحتتمل نفي الفضيلة، وأمثال هذا تكثر.

ومن ذلك يلقي المفهوم من الخطاب المقيد بالصفة ظاهر فيما يستعمل فيه المفهوم، وقد يتبع مثل هذا الظاهر فى الحروف مثل إلى الغاية، وغير ذلك.

وهكذا فى الظاهر كل لفظ يحتتمل معنيين وأكثر، وبعضها أظهر وأولى باللفظ، فيحمل على الأولى والأظهر، ويكون اللفظ ظاهر فيه، وهذا قريب مما ذكرناه من قبل.

(١) ذكره إمام الحرمين عن الشافعى والقاضى أبو بكر وصححه، انظر البرهان (١/٤١٦).

(٢) أخرجه أبو داود: الصوم (٣٤١/٢) ح (٢٤٥٤) والترمذى: الصوم (٣/٩٩) ح (٧٣٠)، والنسائى فى الصوم (٤/١٦٦) (باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك) انظر نصب الرأية (٢/٤٣٣).

وأما المجمل: فاعلم أنه قد يعلق المجمل على العموم، ومن قولك: أجملت الحساب إذا جمعت إفادة له وإن أثبتته تحت صيغة جامعة ولكن المجمل على اتفاق الأصوليين مخالف للعموم، وقيل: المجمل ما لا يفهم منه المراد به، وقيل: ما عرف معناه من غيره^(١)، فإن قال قائل: هلا اكتفى الشرع بالبيان عن الإجمال، قلنا: أجمل ليتفاضل درجة العلاء بالاجتهاد وبدراسة معانيه.

ثم اعلم أن المحتاج إلى البيان ضربان:

أحدهما: ما يحتاج إلى بيان ما لم يركب وهو العموم الذى قصد به الخصوص. والضرب الثانى: ما يحتاج إلى بيان ما فيه وهو المجمل الذى لا يفهم منه المراد، ونقول: الإجمال قد يكون فى الاسم المشترك مثل القرء^(٢)، ينطلق على الحيض، والطهر، والشفق يطلق على الحمرة والبياض، والذى بيده عقدة النكاح يطلق على الأب والزوج، والمراد من اللفظة واحد من هذين فى هذه المواضع.

والاجتهاد داخل فى المراد باللفظ، وكذلك يجوز أن يكون الدليل من قرينة متصل باللفظ، وقد يكون الإجمال فى المراد باللفظ مع أن اللفظ فى اللغة لشيء واحد^(٣)، وذلك مثل قوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] غير أن البيان فى هذا النوع من المجمل موقوف على الرسول صلوات الله عليه بقول منه أو فعل.

وقد يكون البيان بالاجتهاد مثل قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة: ٢٩] وقد اجتهد العلماء فى أقل الجزية، وقال سبحانه وتعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] أجمل الله تعالى، وكذلك ذكر العدد الذى يتعقد به الجمعة، حتى اجتهد العلماء فيه. وقال تعالى: ﴿لينفق ذو سعة

(١) اعلم أن المجمل لغة: هو المجموع يقال: أجملت الشيء جمعته ومنه أجمل الحساب جمعه،

وفى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة تقتصر منها على تعريفين:

أحدهما: هو ما لم تتضح دلالاته أى له دلالة غير واضحة.

وثانيهما: اللفظ الذى أطلق لم يفهم منه شيء، انظر نهاية السؤل (٦١/٢)، إحكام الأحكام

(٩/٣)، المحصول (٤٦٣/١) (٤٦٤/١) البرهان (٤١٩/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور

زهير (٣/٣).

(٢) انظر إحكام الأحكام للامدى (١١/٣)، المعتمد (٣٠٦/١)، نهاية السؤل (٢٠٩/٢)، روضة

الناظر (١٥٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٩/٣).

(٣) انظر إحكام الأحكام للامدى (١٣/٣).

من سعته ﴿[الطلاق:٧] فأجمل الله تعالى نفقة السر، وجاءت في أكثرها وأوسطها وأقلها حتى اجتهد العلماء في ذلك، فهذا وأنواعه من المجمال الذى يوصل إلى بيانه من أصول أدلة الشرع.

فإن قال قائل: ما حكم المجمال قبل ورود البيان؟

قد قالوا: إن التزام المجمال قبل بيانه واجب، والدليل عليه أن النبي ﷺ لما بعث معاذًا إلى اليمن قال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوك فاعلمهم أن فى أموالهم حقًا يؤخذ من أغنيائهم ويرد فى فقرائهم»^(١) فقد أوجب عليهم التزامها قبل بيانها.

واختلف أصحابنا فى كيفية التزامها قبل البيان:

فقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه بعد البيان.

وقال بعضهم: إنهم يتعبدون قبل البيان بالتزامه مجملًا، وبعد البيان بالتزامه مفسرًا ومن وجوه المجمال ما يكون المجمال فى بعض الخطاب، فيكون مقتضى إجمال صيغة. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق﴾ [الانعام:١٥١] لما كان الحق مجملًا صار ما نهى عنه من القتل مجملًا، ومثل هذا قول النبي ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحًا أحل حرامًا، أو حرم حلالًا»^(٢) لما كان الحرام والحلال مجملين صار المراد بالصلح مجملًا.

ومن المجمال ما لا يكون إجمال بعضه مقتضى إجمال باقيه، وهو أن يكون بعضه مستقلاً بنفسه، وبعضه مفتقرًا إلى البيان، كقوله تعالى: ﴿ولا جنبًا إلا عابرى سبيل حتى تغتسلوا﴾ [النساء:٤٣] فالجنب مجمل، والغسل مفتقر لا يصير بإجمال الجنابة مجملًا، ويكون البيان إذا ورد مقصورًا على موضع الإجمال.

وأما المفسر: فهو المنصوص، ومحاورها، ومفهوماتها المستقلة بأنفسها، فلا تحتاج إلى بيان بظهور معناه بنفسه.

وحد المفسر: ما يفهم منه المراد به، وقيل: ما يعرف معناه من لفظه، وكل خطاب استقل بنفسه، وعرف المراد به فهو من المفسر الذى يستغنى عن البيان.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: الألفية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٤)، والترمذى: الأحكام (٣/٦٢٥) ح (١٣٥٢) وابن ماجه: الأحكام (٢/٧٨٨) ح (٢٣٥٣).

(فصل): وإذا وصلنا إلى هذا الموضع نذكر:

المحكم والمتشابه

فإنما يعرف معناهما من المجمل والمفسر، فنقول: إن الله تعالى وصف جميع القرآن بأنه محكم، وبعضه بأنه متشابه.

فالأول قوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ [هود: ١] ومعناه: أن منزله أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت.

والثانى قوله تعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ [الزمر: ٢٣] ومعناه: أنه متمائل فى الدلالة والإعجاز والعلو.

وأما الثالث فقوله تعالى: ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ [آل عمران: ٧] واختلف العلماء فى هذا المحكم والمتشابه على أقاويل: فقال عبد الرحمن بن زيد: المحكم هو الذى لم يتكرر ألفاظه، والمتشابه الذى تكررت ألفاظه. وعن ابن مسعود، وابن عباس رضى الله عنهم أن المحكم: الناسخ، والمتشابه: المنسوخ.

وقال مجاهد: المحكم ما لا يتشابه معانيه، والمتشابه ما اشتبهت معانيه.

وقال بعضهم: المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، فلم يحتج أى نظر وتدبر، والمتشابه ما احتتمل من التأويل أوجهها، واحتاج إلى تأمل وتفكر فى الوقوف على المراد به^(١).

وأحسن الأقاويل: أن المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه، وكلفهم الإيمان به، والمحكم مما أطلع العلماء عليه، وأوقفهم على المراد به، وهذا هو المختار على طريقة السنة، وعليه يدل ما ورد من الأخبار، وما عرف من اعتقاد السلف، فعلى هذا يكون على قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وقف تام، ثم بيتدىء قوله: ﴿والراسخون فى العلم﴾ وأو العطف إلا شردمة قليلة من الناس، واختاره البعض من المتأخرين.

وقد كان يعتقد مذهب السنة، وعليه يدل كلامه فى كتبه، لكنه سها فى هذه المسألة،

(١) انظر المستصطفى (١٠٦/١) البرهان (١/١٩٩، ٤٢٠) شرح المنار لابن مالك (١٠٠) أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (١٧/٢).

ولكل جواد كبوة، ولكل عالم هفوة.

وقد نقل بعضهم مثل ذلك عن مجاهد من السلف، ولا أعلم تحققه، وقد تكلمت في هذا، ودلت على ما يذهب إليه أكثر السلف في كتاب: «منهاج السنة» وأوردت على ما فيه الغنية، فاقصرت في هذا الكتاب على هذا القدر، والله الموفق للصواب، والهادى إلى الرشاد بمنه.

(فصل): ويذكر بعد هذا الذى ذكرنا:

الحقيقة والمجاز ، وما يتصل بهما

كما يشتمل القرآن على المجمل والمبين، والمبهم والمفسر، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، فهو يشتمل أيضاً على الحقيقة والمجاز، وكذلك التشبيه. وأنكر قوم وجود المجاز فى اللغة^(١)، ولا يخلو كلامهم فى ذلك إما يكون خلافاً فى معنى أو عبارة، والخلاف فى المعنى ضربان:

أحدهما: أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء، فإما يقولوا: إنه مجاز فيه نحو: اسم الحمار فى البليد، والأسد فى الشجاع، وهذا مكابرة لا يرتكها أحد. وإما أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا فى الأصل اسم الحمار للبليد، كما وضعوا للبهيمة، وهذا باطل، لأنه كما يعلم لم يضطرد أنهم يستعملون ذلك فى البليد، فإنه يعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التشبيه، وإن استحقاق البليد هذا الاسم ليس كاستحقاق البهيمة وكذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: رأيت الحمار البهيمة البليد

(١) اعلم أن وقوع المجاز فى اللغة فيه أقوال المعروف منها ثلاث:

الأول: واقع مطلقاً فى اللغة والقرآن والحديث. وهو لجمهور العلماء.

الثانى: غير واقع مطلقاً. وينسب هذا القول إلى الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى وأبى على الفارسى.

الثالث: واقع فى غير القرآن وليس واقعاً فى القرآن وهذا القول لبعض الخنابلة وبعض الرافضة وهو المعروف عن أبى بكر بن داود الأصفهانى الظاهرى. ونقل البيضاوى عنه أنه منع وقوع المجاز فى الحديث أيضاً ولم يشتهر هذا عنه. انظر: نهاية السؤل (٢/١٤٨، ١٤٩)، المحصول (١/١٤٠)، المعتمد (١/٢٤)، المستصفى (١/١٠٥) شرح المنار لابن مالك (١٠٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٦٤، ٦٥).

ولو كان ذلك موضوعاً لهما على السواء لم يسبق إلى الأفهام أحدهما.
 فإن قيل: فإذا كانت الحقائق تعم المسميات، فلماذا تجوزوا بالأسماء في غير ما
 وضعت له؟ قلنا: المجاز يشتمل على أشياء لا توجد في الحقيقة، يقصدها العرب في
 كلامها، منها المبالغة، وإنا إذا وصفنا البليد بأنه حمار نكون أبلغ في البيان عن بلادته
 من قولنا: بليد، ومنها الحذف والاختصار، ومنها التوسع في الكلام، ومنها الفصاحة.
 وأما الخلاف في الاسم فبأن مبهم المجاز أن استعمال اسم الحمار في البليد ليس
 موضوع له في الأصل، وأنه بالبهيمة أخص، لكن نقول لا نسميه مجازاً إذا عنى به
 البليد، ولأن أهل اللغة لم يسموه بذلك بل أسميه مع قرينة حقيقة.
 فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسميه بذلك فصحيح، وإن أردت أن الناقلين عنهم
 لم يسموه كذلك فباطل، تلقيهم كتبهم بالمجاز، وأنهم يقولون في كتبهم: هذا الاسم
 مجاز، وهذا الاسم حقيقة، وليس إذا لم يشتهر العرب بذلك يمنع أن يضع الناقلون عنه
 له هذا الاسم ليكون آلة وأدلة في صناعتهم، لأن عبارة أهل الصنائع أنهم يعقلون
 ذلك، ولهذا يسمى النحاة الضمة المخصوصة رفعاً، والفتحة نصباً، ولم يلحقهم بذلك
 عتب. وأما تسمية الخضم مجموع الاسم والقرينة مجموع حقيقة فإنه أوضح ذلك بقدر
 ذلك في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراده مجازاً، على ما حكيناه عنهم.

(فصل)

في حسن دخول المجاز في خطاب الله عز وجل، وفي أنه قد خاطب به

ذهب الجمهور إلى أن الله تعالى قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل
 الظاهر ذلك^(١)، وقالوا: إن العدول عن الحقيقة إلى المجاز للعجز عن التكلم بالحقيقة،
 وذلك يستحيل على الله تعالى، ولو خاطب الله تعالى بالمجاز والاستعارة لصح وصفه
 بأنه متجاوز في خطابه، وبأنه مستعير، ولأن المجاز لا يغنى عن معناه بنفسه فورود
 القرآن به يؤدي إلى الالتباس، ولأن القرآن كله حق فيكون كله حقيقة، لأن الحق
 والحقيقة معنى واحد.

أما دليلنا فنقول: في الدليل على حسن ذلك أن القرآن أنزل بلسان العرب، وفي

(١) نهاية السؤل (٢/١٤٨، ١٤٩)، المحصول (١/١٤٠) المعتمد (١/٢٤)، المستصفي (١/١٠٥)
 شرح المنار لابن مالك (١٠٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٦٤، ٦٥).

إنزال الله تعالى القرآن بلسان العرب يقتضى حسن خطابه إيانا فيه بلغتها ما لم يكن فيه تنفير، والتنفير يكون بالكلام السخيف، الذى ينسب قائله إلى المجون والغى وليس هذا سبيل المجاز لأن أكثر الفصاحة إنما يظهر بالمجاز والاستعارة، ثم الدليل على أن فى القرآن مجازاً كقوله تعالى: ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ [الكهف: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ [الحجر: ٩٤]، وقوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [الإسراء: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم: ٤٢] أى: شدة، وقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً﴾ [الفرقان: ٢٣] أى: ذاهباً، وقال تعالى فى حل النساء: ﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله﴾ [المائدة: ٦٤] فليس يخلو إما أن يقول هذه الألفاظ وضعت فى الأصل للمعانى التى أراد الله سبحانه وتعالى، وهذا قد أفتاه من قبل، وإما أن يقول: هذا الكلام كان مجازاً فى اللغة بهذه المعانى، ثم نقل إليها بالشرع، فصار من الحقائق الشرعية، وهذا باطل، لأنه لو كان كذلك لسبق إلى أفهام أهل الشرع معانيها التى أرادها الله عز وجل، كما يسبق إلى أفهامهم الصلاة الشرعية، ومعلوم أنه لا يسبق إلى الأفهام فى قوله: ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ [الكهف: ٧٧] الإرادة التى توجد للإنسان، وقوله: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ [الحجر: ٩٤] الصدع الذى هو الشق، وكذلك فى قوله: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [الإسراء: ٢٤] الجناح الذى يكون للطائر، فثبت بطلان ما ادعوه، وعرف قطعاً وجود المجاز فى القرآن.

فأما قولهم: إن العدول إلى المجاز عجز إنما يقتضى العجز عن الحقيقة، أو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التمكن من الحقيقة؟ ومعلوم أن العدول إلى المجاز يحسن لما فيه من زيادة اللفظ، والمبالغة فى التشبيه، والتوسع فى الكلام، والاختصار، والحذف على ما هو عادة العرب، فدل أن ذلك ليس بعجز.

وأما قولهم: إنه لو جاز ذلك لجاز أن يسمى الرب عز وجل متجوزاً، أو مستعيراً. قلنا: عندنا لا يجوز أن يسمى الرب تعالى أو يوصف بوصف إلا الذى ورد به القرآن والسنة، ولأنه لما يقال فى العادة، فلان متجوز فى أفعاله وأقواله إذا كان يسمى بالقبح منها.

وأما قولنا: مستعير فإنما يفهم من إطلاقه إذا استأذن غيره فى التصرف فى ملكه

ليتنفع به، وكل ذلك يستحيل على الله عز وجل.

وأما قولهم: إنه يؤدى إلى الالتباس. قلنا: لا التباس مع القرينة الدالة على المراد.

وأما قولهم: إن كل القرآن حق فيكون كله حقيقة.

قلنا: ليس الحقيقة من الحق فسنبين أن الحق فى الكلام أن يكون صدق، وأن يجب

العمل به، والحقيقة أن يستعمل اللفظ فيما وضع له، وسواء كان صدقاً أو كذباً، ألا

ترى أن قول النصارى: ثالث ثلاثة ليس بحق، وهو حقيقة فيما أرادوه، وقوله ﷺ:

«يا أنحشة رفقاً سوقاً بالقوارير»^(١) ليس بحقيقة فيما قلت فيه، وهو صدق وحق، فدلنا

أن أحدهما غير الآخر. ويقول: إن القرآن نزل بلسان العرب، قلنا: اشتمل القرآن على

أقسام كلامهم فيما عدا المجاز اشتمل أيضاً على المجاز ليكون كلام الله تعالى جامعاً

لأقسام الكلام، فيكون أبلغ فى الإعجاز مع التحدى، وهذا الكلام وجيز حسن، والله

الهادى بمنه.

(فصل)

وإذا ثبت جواز المجاز فى القرآن والسنة فلكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز.

لأن الحقيقة أصل المجاز، فافتقر المجاز إلى الحقيقة، ولم تفتقر الحقيقة إلى المجاز.

وأما حد الحقيقة والمجاز فقال بعضهم: الحقيقة^(٢) هى: اللفظة المستعملة فى

موضعها، والمجاز^(٣) هو: اللفظ المستعمل فى غير موضعه.

(١) أخرجه البخارى: الأدب (٥٩٧/١٠) ح (٦٢٠٢)، ومسلم: الفضائل (١٨١١/٤) ح

(٢٣٢٢٣/٧٠)، وأحمد: المسند (١٣١/٣) ح (١٢٠٤٧).

(٢) الحقيقة على وزن فعلية بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول مأخوذة من الحق بمعنى الثبوت - فإن كانت

بمعنى فاعل فمعناها الثابتة من حق الشيء إذا ثبت وإن كانت بمعنى مفعول فمعناها المثبتة من

أحق الشيء إذا أثبت منه نقلت من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع لأنه فرد من

أفراد الثابت والعلاقة الكلية والجزئية، ثم نقلت إلى القول الدال على الاعتقاد المطابق للواقع

من باب اطلاق اسم المدلول على الدال.

والحقيقة اصطلاحاً. هى اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب، إحكام الأحكام

للأمضى (٣٦/١)، نهاية السؤل (١٤٦/٢)، المحصول (١١١/١، ١١٢)، أصول الفقه للشيخ

محمد أبو النور زهير (٥١/٢).

(٣) المجاز أصله مجوز على وزن مفعول، مأخوذ من الجواز بمعنى العبور يقال جزت النهر - يعنى =

وأحسن من هذا أن يقال: الحقيقة ما استغنت بها ما وضعت له، والمجاز ما استفيد به غير ما وضع له.

وقال بعضهم: ما انتظم لفظها معناها من غير زيادة ولا نقصان ولا نقل فهو حقيقة، وما لا ينتظم لفظه معناه إما لزيادة، أو نقصان، أو نقل فهو مجاز.

واعلم أن للحقيقة والمجاز شروطاً يعتبرونها:

أحدهما: أن الحقيية والمجاز لا يدخلان في أسماء الألقاب، ويدخلان في أسماء الاشتقاق.

والثاني: أنه لا يخلو منهما كلام وضعه أهل اللغة لشيء، فإن خلت اللغة من وضع لفظ لشيء خرج عن الحقيقة والمجاز.

والثالث: ما ذكرنا، فإنه لا يجوز أن يكون اللفظ مجازاً في شيء ولا يكون له حقيقة، ويجوز أن يكون حقيقة في شيء، ولا يكون له مجازاً عن غيره.

والرابع: أن الحقيقة مطردة، والمجاز غير مطرد.

والخامس: أن الحقيقة تتعدى، والمجاز لا يتعدى، لأنه إذا سمي الرجل أسود لسواده

= عبرته من الشاطيء إلى الشاطيء - ومجوز مصدر ميمي صالح للزمان والمكان والحدث فهو إما نفس الجواز أو زمانه أو مكانه نقل من هذا المعنى إلى الفاعل وهو الجائر يعنى العابر والعلاقة الكلية والجزيئية إن كان مأخوذاً من نفس الجواز وهو الحدث لأن المصدر جزء من المشتق، والمشتق كل له والحالية أو المحلية إن كان مأخوذاً من الجواز بمعنى مكان العبور ويكون ذلك من إطلاق اسم المحل على الحال.

المجاز اصطلاحاً فهو نوعان: مجاز لغوى - وثانيهما: مجاز عقلى وهو ما قصده البيضاوى بالمجاز المركب.

المجاز اللغوى: هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب لعلاقة وقرينة. ثم المجاز اللغوى: إن كانت علاقته خصوص المشابهة فهو مجاز لغوى بالاستعاره مثل قولك رأيت أسداً فى الحمام تريد الرجل الشجاع - وإن كانت العلاقة غير المشابهة كالعلاقة التى يأتى ذكرها فيما بعد فهو مجاز لغوى مرسل.

والمجاز اللغوى مطلقاً سواء كان مرسلأً أو بالاستعارة لا يقع إلا فى مركب فلا يقع فى المفرد لأن المفرد وحده لا يفيد.

أما المجاز العقلى: فهو إسناد الفعل أو ما فى معناه إلى غير ما هو لعلاقة وقرينة - مثل قول المؤمن: أثبت الربيع النقل فإن إسناده. الإثبات إلى الربيع مجاز لأن المثبت هو الله تعالى والعلاقة أن الربيع سبب فى الإثبات والقرينة أن القائل مؤمن، نهاية السؤل (٢/١٤٨)، (١٤٩)، المحصول (١/١١٢، ١١٣)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٢/٦٣، ٦٤).

جاز أن يسمى كل أسود من غير الرجال، وإذا سُمى الرجل الشديد أسداً لم يجز أن يسمى كل شديد من غير الرجال أسداً.

واعلم أنه إذا كان للفظ حقيقة ومجاز وجب حملها على الحقيقة دون المجاز^(١)، بحكم الظاهر، إلا بدليل يصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، فيحمل على المجاز بالدليل.

والحقيقة على ثلاثة أضرب: لغوية، وعرفية، وشرعية.

والمجاز على ثلاثة أضرب: لغوى، وعرفى، وشرعى.

فاللغة أصل فيهما، والعرف ناقل لهما عن اللغة إلى العرف، والشرع ناقل لهما عن اللغة والعرف.

أما الحقائق اللغوية^(٢) فمعلومة لكل أحد، فإنه يوجد فى اللغة ألفاظ مقيدة للشئ الواحد على الحقيقة، وقد يوجد أيضاً ألفاظ مقيدة للشئ، وبخلافه حقيقة على طريق اشتراك وضع، من هذا قرء، والدليل على جواز ذلك أنه لا يمتنع أن يضع قبله أتم القروء للحيض، فيضع أخرى للطهر ويشيع ذلك، ويجعل كون الاسم موضوعاً لهما من جهة قبيلتين، فهم من إطلاقه الحيض، والطهر على البدل، أو على أن وجود مثل هذه الأسماء يغنى عن الدليل، وقد ذكره أهل اللغة فى كتبهم.

وأما مسألة الحقائق الشرعية فقد ذهب الفقهاء، وأكثر المتكلمين إلى أن الاسم اللغوى يجوز أن يتقبله الشرع إلى معنى آخر، فيصير اللفظ فى ذلك المعنى حقيقة شرعية، ونفى قوم من أهل العلم ذلك، وهو اختيار القاضى أبى بكر محمد بن الطيب، وذهبوا إلى أنها مقررة على حقائق اللغات لم ينقل، ولم يزد فى معناها.

وذهب طائفة من الفقهاء إلى أنها أقرب وزيدت فى معناها فى الشرع^(٣). والأصح

(١) انظر المحصول (١١٧/١)، نهاية السؤل (١٤٧/٢)، أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (٥٣/٥٢/٢).

(٢) انظر المستصفى للغزالى (٣٥٩/١).

(٣) اعلم وفقك الله أن الحقيقة الشرعية وهى ألفاظ استعملها الشارع فى معان لم تضعها العرب لها إما لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية واما لغير مناسبة. مذاهب العلماء ثلاثة:

القول الأول: وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى - الحقيقة الشرعية غير موجودة وما يظن أنه موجود منها فهو مستعمل فى معناه اللغوى. غاية الأمر أن الشارع شرط فى اعتبار هذا المعنى شروطاً لا يكون معتبراً بدونها فالصلاة فى الشرع مستعملة فى الدعاء بشرط أن ينضم إليه =

هو القول الأول، وصوروا الخلاف فى الصلاة، والزكاة، والحج والعمرة، وما أشبه ذلك، فإن الصلاة فى اللغة: الدعاء. وقيل: من ملازمة الشيء، من قولهم: صَلَّى بالنار واصطَلَى بها^(١). والزكاة هى النمو^(٢) لغة، والحج والعمرة القصد^(٣). وقد حمل الشارع الصلاة لأفعال مخصوصة، والزكاة لفعل مخصوص من إخراج مال مخصوص، والحج والعمرة لأفعال فى أزمنة معلومة، والحج من يتبع ذلك.

وقال: إن الله تعالى أتى فى القرآن بلسان العرب، وقال: ﴿بلسان عربى مبين﴾، وقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومهم﴾ [إبراهيم: ٤] والصلاة فى لغة العرب: الدعاء، والحج هو: القصد، والصوم هو: الإمساك، فإذا ورد به الشرع، وجب أن يحمل على ما يقتضيه لسان العرب.

بيينة: أن هذا النقل يقبَح، لأن إذا نقل الاسم من معناه إلى معنى آخر اقتضى تغير الأحكام المتعلقة به، نحو أن يأمر الله عز وجل بالصلاة ويعنى بها الدعاء، فإذا نقل الاسم إلى هذه الأركان تغير به الفرض.

قالوا: فإن لم تغير حقيقة كون الصلاة اسم لهذه الأفعال التى نعرفها، وفى اللغة على الدعاء، فإذا جعلت اسماً [يهدم عينها]^(٤) فقد تغيرت.

نقول: إن اسم الصلاة فى اللغة: الدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها

= أمور خاصة هى الركوع والسجود والقراءة إلخ - والصوم مستعمل فى الإمساك لكن بشرط أن ينضم إليه النهى مع ترك الأكل والشرب زمناً معيناً والحج مستعمل فى القصد ولكن بشرط أن ينضم إليه إحرام وطواف وسعى ووقوف بعرفة.

القول الثانى: الحقائق الشرعية موجودة مطلقاً كانت هناك مناسبة بين المعانى اللغوية أو لم تكن وهذا القول للمعتزلة.

القول الثالث وهو لليبساوى: الألفاظ الشرعية مستعملة فى معانيها الشرعية لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية ولم توضع لها ابتداءً فهى مجازات باعتبار اللغة ولما كثر استعمالها شرعاً فى هذه المعانى كانت حقائق شرعية واختار هذا رأى إمام الحرمين والإمام الرازى، لإحكام الأحكام للآمدى (٣٧/١)، نهاية السؤل (١٥٠/٢)، المحصول (١١٩/١)، جمع الجوامع (٣٠٠/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٥٣/٢، ٥٤، ٥٦).

(١) انظر القاموس المحيط (٣٥٣/٤)

(٢) انظر كشف القناع (١٦٥/٢، ١٦٦).

(٣) الصحاح (٣٠٣/١) لسان العرب (٧٧٨/٢).

(٤) طمس فى الأصل.

دعاء، فلم يختلف معناه. والزكاة: النماء، وسميت الصدقة المفروضة زكاة لما يوجد فيها من زيادة الثواب فى الآخرة، والنماء هو الزيادة، وسميت الأفعال المعهودة حجاً، لأن الحج فى اللغة القصد، فسميت هذه العبادة المخصوصة حجاً لأن فيها قصداً.

قالوا: ولأنه لو قال فى الأسماء شبهة قول لبينه النبى ﷺ بياناً يقع به العلم لأن معناه لا بد من وقوع العلم فيه حتى يتوصل إليه ولو بين بياناً يقع به العلم لقلنا ذلك، كما علمهم ولما لم نعلم ذلك لأنه لم يفعل ويجوز ما بيننا فيدل أولاً على إمكان نقل الأسماء.

فنقول: إن كون الاسم اسماً معنى نقل لشيء ولا يجب، وإنما هو تابع للاختبار به، بدليل انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضع ولأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به، نحو أن يسمى البياض سواداً، أو الحركة سكوتاً أو غير ذلك. وإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم من معناه، أو نقله إلى غيره وإذا كان ذلك نافعاً للاختبار.

فإذا قال قائل: إذا جوزنا ذلك لتباينت الحقائق.

قلنا: إنما كان يلزم ذلك أن لو استحال انفكاك الآية عن المعنى، وقد جاء أن الأمر بخلاف ذلك ثم نقول قد جاء الشرع بعبادات لم تكن معروفة فى اللغة فلم يكن بد من وضع اسم لها للتمييز به عن غيرها، كما يجب ذلك فى موارد يؤلفه بلا كتاب، وفى آلة يستحدثها بعض الصناع ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة، ألا ترى فى المولود لا فرق بين أن يستحدث له اسماً ابتداءً، وبين أن يظل له اسماً نعبر به.

ثم الدليل على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء أن قولنا: صلاة لم يكن مستعملاً فى اللغة بمجموع هذه الأفعال الشرعية، ثم صار اسماً بمجموعها حتى لا يعقل من إخلافه سواه. وكذلك فى الحج والزكاة، فثبت الوجود، وإذا ثبت وجود النقل ثبت النقل إجماعاً.

وأما كلامهم:

أما الأول: قولهم: إن القرآن والسنة جاءت بلسان العرب.

قلنا: نحن نقول: إن الله تعالى خاطبنا بلسان العرب، وهذه الأسماء كلها عربية، والخطاب بها خطاب بلغة العرب، وليس إذا استعمل ذلك فى غير ما وضعته العرب

خرج من أن يكون خطاباً بلسان العرب، ألا ترى أن الحمار قد يستعمل في غير ما وضعتة العرب، وهو الرجل البليد؟، وكذلك البحر يستعمل في غير ما وضعتة العرب وهو الرجل الجواد، ولا يخرج الخطاب بذلك عن أن يكون خطاباً بلسان العرب.

وأما قولهم: إنه يؤدي النقل إلى تغير الأحكام الشرعية.

قلنا: هذا النقل كان لتقرير الأحكام الشرعية، لا لتغيير الأحكام الشرعية، ثم يمنع نقل اسم عن معناه إذا كان قد تعلق به فرض، ولا يمنع من نقل اسم لم يتعلق به فرض.

وأما قولهم: إنما سميت الصلاة صلاة لأنها تشتمل على الدعاء. قلنا: إن قلت: أن اسم الصلاة واقع به على جملة هذه الأفعال، لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما يزيد من إفادة الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة، ولا يضرنا أن يتعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال مما ذكرتم وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل، لأن المفهوم من قولنا: صلاة جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا: فلان في الصلاة أنه في جزء من هذه الأفعال دعاء كان أو غيره، والمفهوم من قولنا: فلان خرج من الصلاة أنه فارق جملة الأفعال ولو كان الأمر كما ذكره لوجب إذا قلنا: إنه خرج من الصلاة أفاد أنه خرج من الدعاء، وإذا عاد إلى الدعاء يجوز أن يقال: إنه قد عاد الآن إلى الصلاة، فلما لم يقل ذلك دل أن الصلاة اسم الأفعال المعلومة بجملتها وهذا الاسم واقع على جملة الأفعال، على وجه واحد، فثبت أن النقل قد صح. وقد قال الأصحاب: إن صلاة الأخرس صلاة حقيقة، ولا دعاء فيها، فدل أن الاسم في الشرع ليس بمعنى الدعاء.

وقد قال بعض أصحابنا معترضاً على ما قلناه وقال: الدعاء التماس، وأحوال المصلى أحوال يخضع المصلى فيها لربه عز وجل، ويبغى بها التماساً، فالشرع عمم الكل اسم الدعاء تجوزاً واستعارة، وهذا دعوى المجاز في هذه الألفاظ، والأصح أن هذه الأسماء حقائق شرعية، ويجوز أن يقال: إن هذه الأسماء شرعية فيها معنى اللغة، لأن الصلاة لا تخلو من الدعاء في أغلب الأحوال. والأخرس نادر، ولأننا لو اعتبرنا ذلك فقد يخلو في حق بعض المرضى عن معظم الألفاظ، وهذا اللفظ لا بأس به.

وأما قولهم: إنه لو حصل لها هذا النقل لوقع لنا العلم به.

قلنا: قد أجبتنا عن هذا فيما تقدم، وعلى أنا نقول: إن النبي ﷺ قد بين ذلك بيانا

ثابتًا، ألا ترى في كل موضع ذكر الصلاة لم ترد إلا هذه الأفعال، ولكن ليس من شرط البيان أن يقع العلم به لكل أحد، ألا ترى أنه ﷺ بين الحج بيانًا ثابتًا، ثم لم يقع العلم به لكل أحد، حتى اختلف العلماء في إحرامه، فقال بعضهم: كان مفردًا، وبعضهم قال: كان قارئًا، وقال بعضهم: كان متمتعًا.

(فصل): أما الحقائق العرفية:

فنقول: الاسم العرفي^(١) هو ما انتقل عن بابه لعرف الاستعمال، وغلب عليه، لا من جهة الشرع. أما إمكان نقل الاسم بالعرف فقد بان بما بان به إمكان نقله بالشرع، والدليل على حسنه أنه معلوم وأنه قد تنفر الطباع عن بعض المعاني، ويحترز الناس عن التصريح بذكره، فيكفون عنه باسم ما اتصل به، وذلك كقضاء الحاجة بالمكنى عنه باسم المكان المطمئن من الأرض الذي تقضى فيه الحاجة.

وقد سماوا ما يدب دابة، فلما كان الديدب في بعض الحيوان أشد، وأظهر، أو كانوا له أكثر مشاهدة، وكان اهتمامهم به لشرفها عندهم أشد كثر استعمال قولهم: دابة فيه

(١) الحقيقة العرفية تنقسم إلى:

أولاً: حقيقة عرفية عامة: وهي اللفظ الذي وضع لغة لمعنى ولكن استعمله أهل العرف في غير هذا المعنى وشاع عندهم استعمال فيه مثل لفظ دابة فإنه وضع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض من إنسان أو حيوان ولكن استعمله أهل العرف فيما له حافر فقط كالفرس والبغل والحمار - ومن النوع موجود.

ثانياً: الحقيقة العرفية الخاصة: وهي اللفظ الذي وضع لغة لمعنى واستعمله أهل العرف الخاص في غيره وشاع عندهم استعماله فيه حتى صار لا يفهم منه عندهم إلا هذا المعنى - كالرفع، والنصب، والجر بالنسبة للنحوين والجوهر والعرض بالنسبة للحكاماء والتكلمين والنقض والقلب للأصوليين - حيث استعملوا النقض في تخلف الحكم عن العلة في القياس بعد أن كان معناه لغة الحل واستعملوا القلب في ربط خلاف ما أثبتته دليل المستدل بعلة المستدل وأصل المستدل كقول الخنفي مستدلاً على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف - لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربة الوقوف بعرفة فيقول الشافعي: الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة وهذا النوع موجود اتفاقاً وإنكاره مكابرة فإن أهل كل فن لهم اصطلاح خاص يعبرون عنه بالفاظ تؤدي هذا المعنى.

انظر نهاية السؤل (٢/ ١٥٠)، انظر المحصول (١/ ١١٧، ١١٨)، إحكام الأحكام (١/ ٣٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/ ٥٣).

فيصير هو المفهوم عند إطلاقه لكثرة استعمالهم الاسم فيه، وهو الفرس. وقد دل هذا الذي ذكرناه، على وجود النقل، كما دل على حسنه وقد قال أهل اللغة: إن التروية اسم للجمل، وقد صار بالعرف المزايدة والغائط للمكان المطمئن وقد صار بالعرف اسماً للحاجة، وأما إشارة انتقال الاسم فهو أن يسبق الأفهام عند سماعه معنى غير ما وضع له في الاسم، فإن كان السامع الاسم يتردد في فهم المعنى العرفي واللغوي معاً كان الاسم مشتركاً فيهما على سبيل الحقيقة.

واعلم أنه كما جاز وجود الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية، كذلك يجوز وجود المجاز اللغوي، والعرفي، والشرعي، فإن قال قائل: ثم تعرفون الحقيقة عن المجاز والمجاز عن الحقيقة. قلنا: الأصل أن الكلام يحمل على الحقيقة بالإطلاق وعلى المجاز بالدليل، ويعرف الفصل بين الحقيقة والمجاز بوجوه، منها: أن يرد نص أو يقوم دليل أن اللفظ مجاز.

ومنها: أن يعلم استعمال العرب اللفظ في شيء، وعدم استعمالها في غيره، فإذا أطلق اللفظ حمل على ما استعملوه، ويكون حقيقة.

ومنها: أن تكون اللفظة تطرد في موضع، ولا تطرد في غيره، فيعلم أنها قد اطردت فيه حقيقة، وفيما لم تطرد فيه مجاز^(١).

وبيان الإطراد، وعدم الإطراد أن قولنا: أطول يفيد ما اختص بالطول، وإذا علمنا أن أهل اللغة سمووا الجسم طويلاً عند اختصاصه بالطول، ولولا ذلك ما سموه طويلاً علمنا أنهم سموه بذلك لطوله فسمينا كل جسم فيه طول طويلاً.

وأما في المجاز فلا يثبت الإطراد بحال، وهذا نحو تسميتهم الرجل الطويل نخلة، فإنه يجوز أن يسمى كل رجل طويل بذلك، ولكن لا يجوز أن يسمى غير الرجل بذلك.

ومنها: غلبة الظن، وهو أن يرد لفظ، يغلب على ظن السامع أنه حقيقة، أو ترد لفظة، يغلب على الظن أنه مجاز، وهذا لأن الفصل بينهما نوع حكم، والأحكام تثبت بغالب الظن ومنها أن يستعمل الشيء في الشيء لمقابلته، فيعلم أنه مجاز استعمل لأجل المقابلة، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] فهذه وجوه

(١) انظر نهاية السؤل (١٧٢/٢)، المحصول (١٤٨/١، ١٤٦)، إحكام الأحكام للآمدى (٤١/١)،

(٤٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٧١/٢).

فاصلة بين الحقيقة والمجاز، وعند الإشكال والاشتباه يحمل على الحقيقة، إلا أن يقوم الدليل على المجاز.

واعلم أن الكلام الواحد يجوز أن يكون له حقيقتان، وقد يتفان على المضادة. والدليل على جواز ذلك وجوده، فإن الاسم العين يطلق على عين الرأس، وعين الماء، وهو حقيقة فى كل واحد منهما، والقرء اسم للحيض والطهر، والشفق اسم للحمرة والبياض، وليس هذا بأكثر من المحمل الذى يصح وروده لما يقترن به من البيان، كذلك هاهنا صح أيضاً لما يستعمل فيه من البرهان وقد يكون اللفظ له حقيقتان، فيحمل اللفظ عليهما جميعاً، كاسم الناض فى الذهب والفضة، واسم الماشية حقيقة فى كل نوع من الإبل والبقر والغنم، فإذا ورد مثل هذا اللفظ فى موضع يحمل اللفظ على كل ما هو حقيقة فيه إلا أن يخص أحدهما دليل.

وأما إذا تناول الاسم الواحد شيئين متضادين كالحيض والطهر فى القرء، وما أشبه ذلك، والحمرة والبياض فى الشفق فإنه يصار إلى الترجيح بالدليل فيرجح أحدهما على الآخر، ويصير الحكم الراجح، ويجوز أن يرد تغيير بينهما فى الشرع، فيخير المكلف أحدهما، وهذا اللفظ الواحد إذا كان له حقيقتان متضادتان، فهذا وجه الكلام فيما قصدنا، والله أعلم.

مسألة: يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان.

وسواء كانا حقيقتين أو مجازين، أو أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً، وهذا قول أبى على الجبائى، وعبد الجبار، وأحمد. وزعم أصحاب أبى حنيفة أنه لا يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان، وهو قول أبى القاسم، ويزعم الضميرى من أصحابهم أن هذا قول أبى حنيفة على الخصوص، وأن عند أبى يوسف ومحمد يجوز ذلك^(١).

واحتجوا فى ذلك وقالوا: إن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى موضعه، والمجاز هو اللفظ الذى يجوز به عن موضعه، ولا يجوز أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً فى موضعه، ومستعملاً فى غير موضعه فى حالة واحدة، بل يستحيل ذلك، كما يستحيل الاقتصار على الشئ، والمجاوزة عنه فى حالة واحدة.

(١) انظر المسودة (١٦٦)، التصريح على التوضيح (١/٨٧، ٨٨).

وقالوا: يبين ذلك أن العبارة تعتبره عبارة عن الشيء المعبر به عنه بالقصد إلى ذلك، فلما استحال القصد إلى ما ذكرناه من هذين الشئيين المختلفين لم يجز أيضاً أن يكون اللفظ الواحد عبارة عنهما، وقال أبو عبد الله البصرى: المعروف يجعل أن الإنسان يجد فى نفسه تعذر استعمال اللفظة فى مجازاتها وحقيقتها. قال: وجرى مجرى تعظيم زيد والاستخفاف به فى حالة واحدة، وقالوا أيضاً: أن المستعمل للكلمة فيما هى مجاز فيه لا بد أن يسم فيه كاف التشبيه، والمستعمل لحالتها على حقيقة فيه لا يسم فيه كاف التشبيه، ومحال أن يضمم الشيء ولا يضمه، قالوا: ولهذا نقول فى قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامِسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [المائدة: ٦٦] لما حمل على الوطء لم يجز حمله على اللمس باليد، لأنه حمل على المجاز، ولا يحمل على الحقيقة.

والدليل على أن الآية قد تناولت الوطء جواز التيمم للجنب، ولهذا من حمل الآية على اللمس باليد لم يجوز التيمم للجنب مثل ابن مسعود، ومن حمله على الوطء جوزه مثل ابن عباس.

وأما دليلنا نقول: إنكم لا تخلون إما أن تقولوا: يستحيل فى مطلق اللفظ المشترك إرادة المعنيين معاً، أو تقولوا: لا يستحيل منه إرادتهما.

فإن قلت: يستحيل إرادة المعنيين فهذا جحد الضرورة، ومعاندة المعقول، فإننا نعلم قطعاً جواز إرادة المعنيين غير المتناقضين بلفظة واحدة، ألا ترى أنه لا يستحيل أن نقول: إذا أحدثت فتوضاً يريد به البول والغائط، وكذلك تقول: إذا لمست فتوضاً، وتريد به الوطء واللمس باليد جميعاً، وهذا أمر قطعى لا يمكن خلافه.

وإن قلت: لا يستحيل إرادة المعنيين، ولكن لا يفهم من مطلق اللفظ جميع المعنيين من غير قرينة فهذا نحن نقول به، فإنه إذا احتمل إرادة المعنيين، واحتمل تخصيص اللفظ بأحدهما فيتوقف فى معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع والتخصيص.

فإن قالوا: هذا الدليل فى المعنيين المختلفين فما دليلكم فى الجمع بين إرادة الحقيقة والمجاز بكلمة واحدة وقد بينا استحالته؟ يدل عليه أن المجاز لا يعقل من الخطاب إلا بقرينة وتقييد، والحقيقة تعلم منه بالإطلاق من غير قرينة وتقييد، ويستحيل أن يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الأمرين، فيكون مطلقاً مقيداً فى حالة واحدة، وهذا كقرينة الخصوص، وقرينة الاستثناء، فإنه يستحيل أن يكون اللفظ الواحد عاماً خاصاً مستثنى منه غير مستثنى منه.

الجواب: أن اللفظ الواحد يجوز أن يحمل على الحقيقة والمجاز إذا تساوى في الاستعمال، لكن إذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز أن يحمل على المجاز إلا أن يقوم الدليل على أنه مراد به، وقيام الدلالة على إرادة المجاز لا ينفي عن اللفظ إرادة الحقيقة، والدليل على جواز ما ذكرناه صحة تعلق القصد والإرادة بهما جميعاً، وصحة التصريح بهما متعلقين بلفظ واحد، ألا ترى أنه يصح أن نقول: لا تنكحوا ما نكح آباؤكم عقداً ووطناً، وتوضئوا باللمس مبيئاً وجماعاً، فإذا صلحت الكلمة إنما كان الجمع بينهما مثل الجمع بين المعانى التى تشتمل عليها الكلمة الواحدة كشمول لفظ العموم لجميع الأحاد، ولفظ الأمر للإيجاب والإباحة.

وأما قوله: إن المجاز لا يعلم بتناول اللفظ إياه بلا تقييد، والحقيقة تعلم بالإطلاق فلا جزم، لأننا إنما ذكرنا هذا في اللفظ الذى اشترك فى عرف استعمال الحقيقة والمجاز معاً، وفى هذه الصورة لا ينافى جواز دخول العرف على كل واحد منهما.

فإن قيل: فعلى ما قلتكم تكون الكلمة الواحدة مجازاً وحقيقة، وهذا يستحيل.

قلنا: هذا لا نأباه، لكن المجاز متعلق فيها بغير ما تعلق به الحقيقة، وهذا كالأمر الذى هو نهى عندنا عن جميع أضداد ما تناوله الأمر، فهو إذاً أمر ونهى، لكن اجتماعهما فى جهتين مختلفتين وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن معتمدهم، وهو الكلام الأول والثانى، وهذا لأنه ليس بين إرادته وبين أن تكون الكلمة مستعملة فى موضعها فى شىء، ومعدولاً بها عن موضعها فى شىء آخر تنافى كما لا تنافى فى أن يريد به معنى، ويريد به معنى آخر، إنما التنافى أن نقول: أراد أن يستعملها فيما وضع له اللفظ، وأراد أن لا يستعملها فيما وضعت له اللفظة، وهذا لا يقول به أحد.

وأما حجة أبى عبد الله البصرى قلنا: قولك إن الإنسان يجد من نفسه تعذر ذلك دعوى. بل المعلوم فى نفسه صحة ذلك، وأما إجراؤه هذا مجرى تعظيم زيد، والاستخفاف به فذلك مفارق لما نحن فيه، ألا ترى أنه يجوز أن نريد الحقيقة والمجاز بخطابين فى وقت واحد، ولا يجوز أن يعظم زيد ويستخف به بفعلين فى وقت واحد؟ وعلى أن الفرق بين الموضعين أن الاستخفاف ينبىء عن اتضاع حال ذلك الغير والتعظيم ينبىء عن ارتفاع حاله، ومحال أن يكون الإنسان فى حالة واحدة مرتفع الحالة ومتضع الحال.

وأما فى مسألتنا فلا تنافى، ألا ترى أنه يستقيم أن نقول: أنهاك عن مسيس النساء،

ونريد به اللمس باليد والجماع؟ وأما الذى قال من كأن للتشبيه، وترك كاف التشبيه . قلنا: إذا قال الإنسان: رأيت السباع وأراد به أنه رأى أسداً ورجالاً شجعاناً فإنه لا يمتنع أن يضمير كاف التشبيه فى بعضهم دون بعض، ثم يدل على فساد مذهبهم من أصولهم كأنهم قالوا: لو حلف لا يضع قدمه فى الدار فدخل ركباً أو ماشياً حنث، وقد تناول اللفظ الحقيقة والمجاز .

وكذلك قالوا: لو قال: اليوم يدخل فلاناً الدار فعبده حر فدخل ليلاً أو نهاراً حنث . وقالوا فى السير الكبير لو أخذ الأمان لبنيه يدخل فيه بنوه وبنو بنيه وإن كان فى أول اليوم من النهار حقيقة، والليل مجازاً، وفى الثانى البنون بنوه من صلبه حقيقة، وبنو بنيه على وصف المجاز .

واعلم أنه قد ذكر بعضهم أنه لا يجوز هذا من جهة اللغة، لأن أهل اللغة وضعوا قولهم: حماراً للبهيمة وحدها، وتجاوزوا بها فى البليد وحده، ولم يستعملوه فيهما معاً، ألا ترى أن الإنسان إذا قال: رأيت حماراً لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعاً، وإذا قال: رأيت حمارين لا يفهم منه أربعة أشخاص: بهيمتين، وبليدين .

والجواب: أنا ادعينا ذلك إذا انضم إلى ذلك عرف الاستعمال، وإذا كان كذلك فلا ياباه العربى، ولا غير العربى، وعلى أنه إذا جاز فى الإرادة، وأمكن العبارة عنهما بأى وجه كان، فقد ثبت ما رتبناه .

فصل

وحين وصلنا إلى هذا الموضوع فنذكر ما يرجع إلى لغة العرب، ووجوه استعمالها: اعلم أن الألفاظ لا بد من الاعتناء بها، لأن الشريعة عربية، وقد نزل القرآن بلسان العرب، وجاءت السنة بلسانهم، وقد قال بعضهم: إن القرآن يشتمل على ما ليس من لسان العرب . وهذا ليس بشيء لأن الله تعالى قال: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿بلسان عربى مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥] وهذا يدل على أن كل القرآن عربى، وأنه ليس فيه شيء من غير لسان العرب . وأيضاً لو كان فيه من غير لسان العرب لاختل أمر التحدى، ولم يثبت الإعجاز، لأنه يكون طريقاً لهم فى أن يقولوا: إن القرآن الذى جاء به يشتمل على لسان العرب، وغير لسان العرب، ونحن لا نعرف إلا لسان العرب فى بلدنا من قبل هذا، فيؤدى هذا القول إلى نفي أمر الإعجاز .

وأما الألفاظ التى يذكرون أنها وردت فى القرآن ليست من لغة العرب، وسموا ذلك فى مواضع، فاعلم أنها من لسان العرب، ولا نقول: إنها ليست من لسانهم، لكن يجوز أن يقع موافقة بين لغة ولغة، وكلمات معدودة، وهذا غير مستنكر، ولا مستبعد، وقد قيل: إن مثال هذا ما يقال بالعربية: للسماء سماء بالسريانية سمسا، ويقال فى العربية حياة، وبالعبرانية حيا، ويقال: سروال بالعربية، وبالعجمية شروال لما يلبس. وقد ذكروا أشباهاً آخر كهذا، وإذا ثبت ما ذكرناه أن الشريعة عربية فينبغى للمجتهد أن يعلم من لغة العرب ما يحتاج إليه، ويعرف طريق استعمالهم، ووجوه مخارج كلامهم من مثلها.

ثم اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى مآخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله عز وجل^(١)، وصار صائرون إلى أنها ثبتت اصطلاحاً تواطؤاً^(٢)، والمختار أنه يجوز كل ذلك، أما التوقيف فلا يحتاج إلى دليل، فلا يجوزه، وقد قال الله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] فيجوز أن تكون الأسماء أوحيت، ويجوز أن يثبت الله فى الصدور علوماً بصيغ مخصوصة لمعانى، فيبين للعقلاء الصيغ ومعانيها، فيكون معنى التوقيف أن يلقوا وضع الصيغ على حكم الإرادة والاختيار.

وأما الدليل على تجويز وقوعها اصطلاحاً أنه لا يسعد أن يحرك الله تعالى رأس العقلاء لذلك، ويعلم بعضهم مراد بعض، ثم ينشئون على اختيار منهم صيغاً لتلك المعانى التى يريدونها، ألا ترى أن الإنسان يولد له مولود، فينشئ له اسماً؟ وكذلك يجوز أن يستحدث صيغة وآلة، فيصيغ للصفة اسماً ولآلتها اسماً، فدل أن التوقيف جائز، والاصطلاح جائز والظاهر فى الأسمى هذه أن بعضها كان توقيفاً من الله عز وجل على ما نطق به الكتاب، وبعضها كان اصطلاحاً وتوقيفاً.

وإذا عرف هذا فنذكر بعد هذا مسألة معروفة فى الأصول، بينى عليها مسائل، وهى:

مسألة: جواز أخذ الأسماء من جهة القياس:

فنقول: اختلف أصحابنا فى جواز أخذ الأسماء من جهة القياس، فذكر الأكثرون من أصحابنا أن ذلك جائز، وهو اختيار ابن سريج، وقد دل عليه من مذهب الشافعى

(١) ذكره الأمدى قول الأشعري وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء انظر إحكام الأحكام للأمدى (١٠٥/١)، المحصول (٥٧/٢، ٥٨)، روضة الناظر (١٥١) البرهان (١/١٧٠).

(٢) ذكره الأمدى قول البهشمية وجماعة من المتكلمين، إحكام الأحكام للأمدى (١٠٦/١)، انظر المحصول (٥٧/٢، ٥٨)، روضة الناظر (١٥١)، البرهان (١/١٧٠).

قوله فى مسألة شفعة الجار، وقال: إن الشريك جار، واستدل عليه بقوله: امرأتك أقرب إليك أم شريكك؟ فقياس الاسم معنى القرب واحتج فى الأمر باشتقاق اللفظ. وذهب جماعة من أصحابنا إلى أن إثبات اللغة بالقياس لا يجوز، وهو قول أصحاب أبى حنيفة وأكثر المتكلمين^(١)، واحتج على ذلك وقال: إن اللغة إما توقيف، واصطلاح، فلا معنى للرجوع إليه بيينة قوله: ما من شىء إلا وله اسم فى اللغة توقيفًا، فلا يجوز أن يثبت له اسم آخر بالقياس، كما إذا ثبت الحكم بالنص لم يجوز أن يثبت له حكمًا آخر بالقياس.

والمعتمد لهم أن الخلاف فى الأسماء المشتقة، والعرب تلتزم وجود الاشتقاق، فإنهم سمو الدابة دابة لدبيها، ولم يسموا كل ما يدب دابة، وسموا الجنين جنينًا لاستتاره ولم يسموا كل مستتر جنينًا، وسموا المجن مجنًا لأنه يستتر به الإنسان، ولم يسموا كل ما يستتر به مجنًا.

وأقرب من هذا أن الخمر ليس فى معنى اسمها الإطراب، إنما هى من المخامرة، والتخامر، والتخمير، فلو ساغ الاستمسك بالاشتقاق لكان كل ما يخامر العقل خمرًا، وإن لم يطرب الخمر يدل عليه أن العرب خالفوا بين المتشاكلين فى الاسم، فسموا الفرس الأدهم أدهم، وسموا الحرير الأسود أدهم، وسموا الفرس الأبيض أشهب، ولم يسموا الحمار الأبيض أشهب، فدل عليه أنه لا مجال للقياس فى هذا. قالوا: ولأنكم إن أثبتتم هذه الأسماء لغة للعرب فلا يجوز أن تكون اللغة أسبق من الشرع، ولتقدم اللغة خاطبنا الله تعالى بها، فلا يجوز إثبات الأسماء فيها بأمر طويلة.

تنبيه: إن الدليل بإثبات الأسماء قياسًا إن كان يزعم أن العرب أرادت هذه الأسماء وإن لم يبوحوا بذلك فهو تحكم من غير تثبت ولا نقل فيما يزعمه وإن قال: إن العرب لم تمنع بذلك فى مواضع يلحق ذلك بلسانهم وهذا محال لأن إلحاق شىء بالشاهد ليس من لسانهم لا يعرف وأما دلائل من جوز ذلك فى الأسماء المشتقة لأن الاسم الموضوع يبنى على ذلك الشىء فحسب والاسم المشتق يبنى على ذات الشىء وفعله وخاصيته والدليل على جواز تعليله أنه نقل عن الصحابة تعليل الأسماء، قال عمر رضى الله عنه: الخمر ما خامر العقل. وقال ابن عباس [رضى الله عنهما]^(٢) إشارة كل مخمر خمر.

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٧٨/١)، روضة الناظر (١٥٢)، البرهان (١/١٧٢).

(٢) بياض بالأصل.

فالأول إشارة إلى التعليل بالشدة المضرة لأنها بشدتها والتصاقها يمازج السكر منها العقل وكذلك قول ابن عباس رضى الله عنهما إشارة إلى أنها تغطي العقل بالسكر كما يغطي الإناء بالغشاء.

بيينة: أن أهل اللغة جعلوا الأسماء على أقسام فجعلوا المشتقة أحد تلك الأقسام والاشتقاق بأنه القياس وربما استعاروا فى الأسماء الموضوعة واستخرجوا من ذلك أسامى وتصريحات فى مواضع من ذلك قولهم: أشياء شد الرحيل إذا نوى وأسدته على كذا إذا شبيه وقالوا كلب أشياء وكلب الدهر علينا وسبع فلان فهذه اشتقاقات من اسم السبع والكلب والأسد.

قال الخطابى: ومثل ذلك فى كلامهم كثير وقد استعمله النبى ﷺ فى كلامه، قال ﷺ: «من سلم المسلمون من لسانه ويده»^(١)، وقال ﷺ حاكياً عن ربه عز وجل: «أنا الرحمن وهى الرحم شققت لها من اسمى من وصلها وصلته ومن قطعها ثنته»^(٢).

وقد أحدث فى الشرع أسماء لم تكن فى الجاهلية؛ كالمناقق وإنما اشتق من نافقة السرجوح^(٣)، وكالفاسق يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها وإذا ثبت أنهم وضعوا الأسماء وصرفوا الكلام تصريفات من جهة الاشتقاق، ذلك أنهم جعلوا المشتق بمنزلة الفرع والمشتق منه بمنزلة الأصل والمعنى الذى اشتق لأجله بمنزلة العلة، هذا الذى قلناه قدر الإمكان، واعلم أن كلماتهم فى نفي إثبات الأسامى لغة العرب بالقياس قوى جداً، فالأولى أن نقول يجوز إثبات الأسامى شرعاً ولا يجوز إثباتها لغة، وهذا هو الذى اختاره ابن سريج والدليل على جواز ذلك أنا نعلم أن الشريعة إنما سمت الصلاة. صلاة لأجل صفة من الصفات متى اشتقت تلك الصفة عنها لم تسم صلاة ونعلم أيضاً أن ما شاركها فى تلك الصفة تكون صلاة، ونبين هذا بثبوت الأسماء الشرعية بالعلل وإن شئت قلت: إن الشريعة وسعت هذه الأسماء الشرعية مثل: الصلاة، الزكاة، الحج وغير ذلك لاختصاصها بأحكام من الشريعة فإذا ثبت هذا الأمر لمعان جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك المعنى وتسميته بذلك المعنى الاسم وعلى هذا خرجت الأسماء

(١) أخرجه البخارى: الإيمان (٧٠/١) ح (١١)، ومسلم: الإيمان (٦٥/١) ح (٤٠/٦٤) والترمذى: صفة القيامة (٦٦١/٤) ح (٢٥٠٤).

(٢) أخرجه البخارى فى الأدب (٤٣٠/١٠)، الحديث (٥٩٨٨)، (٥٩٨٩).

(٣) السرجوح: أى الأحق، انظر القاموس المحيط (١٩٣/١).

اللغوية وإن لم يلزم ما ذكروه من تركهم اطراد معانى الأسماء، فعلى هذا ثبت اسم الخمر للنبذ شرعاً ثم حرم بالآية وكذلك ثبت اللواط اسم الزنا شرعاً، ثم يجب الحد بالآية وثبت اسم السارق للنباش شرعاً ثم يجب القطع بالآية. والله أعلم.

(فصل): فى ذكر وجوه المجاز وطرق استعماله:

اعلم أنا بينا أن الكلام ينقسم إلى: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية والمبين والمجمل والمفسر والمبهم والخصوص والعموم والمطلق والمقيد وقد بينا ذلك وهذه الوجوه كلها بلسان العرب وجاء الكتاب والسنة بها والبيان المطلوب متعلق بجميع ذلك وقد كنى الله تعالى عن النساء بالنعاج فقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعِجَةً﴾ [ص: ٢٣] وكنى عن الوطء بالإفضاء وكنى عن النساء بالحرث وكنى عنهن باللباس وكنى عن ما يخرج من الإنسان بالغائط وكنى النبي ﷺ عن الوطء بالعسيلة وكنى عن النساء بالقوارير وكنى عن قرب المشركين بلفظ النار، وقال ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين»^(١).

وقد قيل: إن الكناية عند العرب أبلغ من الصريح فى معنى البراعة وأكثر أمثال العرب على مجاز من الكنايات. ويقولون: فلان عفيف الإزار طاهر الذيل، وكنوا عن الاقتضاض بثقب اللؤلؤ، وكنوا عن بنت الرجل بكريمته، وعن الصغير بالريحانة، وعن الأخت بالشنيقة، وعن الأعمى بالمحجوب، وعن الأبرص بالوضاح، وعن الأسود الذى قد شاب رأسه بالغراب، وعن البخيل بالمتقصد، وكنوا عن البخيل بأنه جعد الأصابع، وقالوا فيمن اكتهل سدل الأدهم^(٢) بالأبلىق^(٣)، وقالوا: استبدل المسك بالكافور وأمثال هذا كثير.

واعلم أن المجاز على وجوه كثيرة ويذكر بعضها من ذلك تسمية الشيء باسم غيره^(٤) إذا كان لسبب كتسميتهم البنت ندى لأنه من الندى يكون بما سموا النجم ندى لأنه عنه

(١) أخرجه النسائي الزينة (١٥٤/٨) (باب لا تنفشوا على خواتمكم عربياً) وأحمد: المسند (١٢٢/٣) ح (١١٩٦٠).

(٢) الأدهم: الأسود القاموس المحيط (١١٥/٤).

(٣) الأبلىق: الأبيض. القاموس المحيط (٢١٤/٣).

(٤) انظر المحصول (١٣٥/١).

ينعقد، ومن هذا تسميتهم الوطاء نكاحًا، لأن العقد الذى هو حقيقة النكاح سبب له، فسمى باسم سببه، كتسميتهم المطر سماء لأنه من السماء ينزل. تقول العرب: ما زلنا نظاً السماء حتى أتيناكم، وقال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم وأرض القوم ليس لهم حجاب

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون﴾ [آل عمران: ١٠٧] يعنى الجنة لأن دخولهم الجنة برحمته يكون.

ومن المجاز أيضاً تسمية الشيء باسم ما يقارنه ويجاوزه. قال امرؤ القيس:

إذا ما الثريا فى السماء تعرضت

قيل إنه أراد به الجوزاء. وفى شعر زهير سُمى عاقر الناقة أخوا عاد وأراد ثمود لقرب ما بينهما وسموا أهداب العين أشفاراً وإنما الأشفار مبيت أهداب العين وعبروا أيضاً عن الجفن بالعين وبالمحاجر عن الوجه، قال الشاعر:

هن الحرائر الأرياب لعمرى سود المحاجر لا يقرآن بالسور

وقال بعض أصحابنا أن الوجه يعبر به عن العين مجازاً ومن هذا قوله تعالى:

﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] معناه: أعين يومئذ ناضرة ويعبرون عن الوجه بالناصية فيقولون فلان مبارك الناصية. أى مبارك الوجه ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم ما يؤول إليه^(١). قال الله تعالى: ﴿إنى أرانى أعصر خمراً﴾ [يوسف: ٣٦] وقال تعالى لهما: ﴿يأكلون فى بطونهم ناراً﴾ ومن هذا قوله ﷺ فى الذى يشرب فى آنية الذهب والفضة: ﴿إنما يجرجر فى بطنه نار جهنم﴾^(٢).

ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم مكانه قال الله تعالى: ﴿إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع﴾ [ق: ٣٧] أى: عقل فكنى عن العقل بالقلب لأنه مكان العقل ومن هذا قوله تعالى: ﴿لأخذنا منه باليمين﴾ [الحاقة: ٤٦] أى: بالقوة لأن اليمين محل القوة، ومن هذا أيضاً تسميتهم قضاء الحاجة غائطاً والشيء النجس عذرة ومن هذا تسمية الولد لهوآ، قال الله تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهوآ﴾ أى: ولدآ لأنه وضع اللهو.

(١) انظر المحصول (١/١٣٤).

(٢) أخرجه البخارى: الأشرية (٩٨/١٠) ح (٥٦٣٤)، ومسلم: اللباس (١٦٣٤/٣) ح (٢٠٦٥/١)، وابن ماجه: الأشرية (١١٣٠/٢) ح (٣٤١٣)، ومالك فى الموطأ: صفة النبى ﷺ (٩٢٤/٢) ح (١١)، وأحمد: المسند (٣٣٩/٦) ح (٢٦٦٦٧).

ومن المجاز تسميتهم باسم بعض^(١). يقول القائل من على رأس كذا، يريد نفسه، وقال تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] أى: ملككم، ومن ذلك قوله: ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ [الشعراء: ٤٤] أى: فظلوا، ومن ذلك قوله عليه السلام على اليد ما أخذت حتى ترد^(٢). وقد فرع مشايخنا على هذا مسألة إضافة الطلاق إلى اليد والرجل وقد بينا فى الخلافات وعلى هذا الأصل تفرعات كثيرة.

ومن المجاز تسميتهم الشيء باسم الشيء على معنى التشبيه^(٣) قال النبى ﷺ لخالد بن الوليد: «هو سيف من سيوف الله عز وجل»^(٤) أى: كالسيف فى إمضائه، وركب فرساً لأبى طلحة فقال: «وجدناه بحرًا» شبهه به لسعة الجرى، ومنه تسمية الشجاع أسداً والبليد حماراً والشرير كلباً.

ومن وجوه المجاز أيضاً تسمية الشيء باسم ما يقابله^(٥) مثل قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٌ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠] سمى الثانى سيئة وإن كان جزاء السيئة حقيقة لأنه يقابله، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، فسمى الثانى اعتداء لمكان المقابلة ومن المجاز تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه وسد مسده وقد ورد هذا فى الأشعار.

ومن المجاز حذفهم بعض الكلام على وجه لا يؤدى إلى الالتباس، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] أى أهل القرية، وقال تعالى: ﴿الحج أشهر معلومات﴾ [البقرة: ١٩٧] أى وقت الحج أشهر معلومات.

ومن المجاز أيضاً الاستعارة فإن العرب تستعير الشيء لنوع مقارنة بينهما قال الله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧]،

(١) انظر المحصول (١/١٣٦).

(٢) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/٢٩٤) ح (٣٥٦١)، والترمذى: البيوع (٣/٥٥٧) ح (١٢٦٦) وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه: الصدقات (٢/٨٠٢) ح (٢٤٠٠)، وأحمد: المسند (٥/١٢) ح (٢٠١٠٩)، انظر نصب الراية (٤/١٦٧).

(٣) انظر المحصول (١/١٣٥).

(٤) أخرجه البخارى: فضائل الصحابة (٧/١٢٦) ح (٣٧٥٧)، ومسلم: الزكاة (٢/٧٤٣) ح (١٠٦٤/١٤٥) ولفظ الحديث عند البخارى، والترمذى: المناقب (٥/٦٨٨) ح (٣٨٤٦)، وأحمد: المسند (٤/١١٢) ح (١٦٨٢٩).

(٥) انظر المحصول (١/١٣٤).

فلاستعارة في لفظ الخيط، ومن الاستعارة قوله تعالى: ﴿واشتمل الرأس شيئاً﴾ [مريم: ٤] وإنما الاشتعال للنار، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾ [الإسراء: ٢٤] فاستعار اسم الجناح وهو العلو المعروف، وقال الرسول ﷺ: «رجل أخذ بعنان فرسه كلما سمع ضيعة طار إليها»^(١) أى: أسرع إليها، فاستعار اسم الطير للإسراع.

ومن المجاز المعروف قوله تعالى: ﴿جداراً يريد أن ينقض فأقامه﴾ [الكهف: ٧٧] أى قارب وأشرف، قال الشاعر:

إن دهرًا يلف شمالاً بشملى لزمان قد هم بالإحسان

ووجوه المجاز كثيرة فاقصرنا على ذكر بعضها وتركنا الباقي لثلا يطول.

واعلم أنه قد ذكر أبو زيد ومن نظر طريقته فصلاً في الحقيقة والمجاز لا بد من ذكره لأنه يتعلق بذلك أصل كبير في مسائل الخلاف الذى بينهم وبيننا، قال أبو زيد فى تقويم الأدلة أنواع استعمال الكلام أربعة، حقيقة، ومجاز، وصریح، وكناية.

أما الحقيقة: كل كلام أريد به ما وضع واضح اللغة الكلام له.

والمجاز: كل كلام أريد به غير ما وضع واضح اللغة الكلام به، يقال: حبك لى مجازاً أى هو باللسان لا بالقلب الذى هو معنونه وهذا الوعد منك مجاز لأنه لم يرد به التحقيق قال: وقد ظهر المجاز ظهوراً عظيماً فى كتاب الله عز وجل ورسائل الكتبة وأشعار العرب حتى كاد يغلب على الحقيقة وجوداً واستحساناً وبه توسعت اللسان وصلحت ثم قال: فالحقيقة تبقى ولا يوقف عليه إلا بالنقل عن واضح اللغة، كالنصوص فى باب الشرع وأما المجاز فلا حاجة بنا إلى سماعه ثبت لغه فلا يعتبر فيه السماع بل يعتبر المعنى الذى اعتبره أهل اللغة فإذا تكلم على ذلك المعنى صح والمجاز آت والاستعارات أمر شائع بين الخطباء والكتبة والشعراء حتى استحق الواحد منهم المدح بإبداع اللغة فإذا تكلم بالاستعارات والتعريضات دل أنه ليس بسمعى. قال: ومن الناس من ظن أن المجاز لا عموم له وهو غلط لأن ما أمكن اعتبار العموم فيه يعتبر ولأن الاستعارة تقم المستعار من اللفظ مقام الحقيقة لذلك المسمى الذى استعير له ولولا هذا لكان المتكلم به مخلاً بالعرض وكان لا يحسن به المتكلم فلما كان المستعار أحسن من

(١) أخرجه مسلم: الإمامة (١٥٠٣/٣) ح (١٨٨٩/١٢٥)، وابن ماجه: الفتن (١٣١٦/٢) ح (٣٩٧٧).

الحقيقة دل أنه مثله في البيان أو أكثر.

قال: ويتبين مما قلنا أن اللفظ الواحد لا يشتمل على الحقيقة والمجاز لأنهما مختلفان لا يجتمعان كالثوب الواحد لا يجوز أن يكون عارية وملكاً قال: ولهذا لم يجعل علماؤنا المس حدثاً لأن الجماع مراد بقوله: ﴿أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء﴾ [النساء: ٤٣] فبطل أن يكون الحقيقة مراداً وكذلك قال علماؤنا أن النص المتناول لتحريم الخمر لا يتناول سائر الأشربة لأن الاسم الذي من العنب إذا غلا واشتد حقيقة ولغيره مجاز لاتصال بمعنى مخامرة العقل فلا يدخلان جميعاً تحت هذا الكلام وهذا كلام أبي زيد وخرج على هذا سائل له وذكر غيره ممن ينظر طريقته من جملة العصريين وهو أن المعنى الذي اعتبره أهل اللغة في المجاز هو أن يكون بين المستعار منه والمستعار، اشتراك في المعنى وذلك المعنى في المستعار منه أبلغ وأبين، هكذا قاله أهل اللغة فيما زعمه وحكاه على بن عيسى الرياني صاحب التفسير. قال: وإنما شرطنا هذا لأن ترك الحقيقة مع القدرة على الاستعمال لها والميل إلى المجاز وفيه نوع إيهام وتلبيس لا يجوز إلا لفائدة لا تجوز إلا في الحقيقة وذلك ما بينا وهو أن يكون فيه زيادة بيان لا توجد في الحقيقة قال: وهذا مثل قوله فاصدع بما تؤمر، ومعناه امثل بما تؤمر فقد استعار قوله: فاصدع في مكان قوله: امثل والصدع هو: الشق والصدع بمعنى الشق مستعار منه والامثال مستعار له وقوله: فاصدع مستعار والمعنى المشترك بين الشق هو التأثير فإن الشق له أثر في الشقوق والامثال له أثر في الأمور به إلا أن تأثير الشق في المشقوق أبين من تأثير الامثال في الشق وكأن في المجاز زيادة بيان، فإن طلب الامثال بقوله: فاصدع بما تؤمر أبلغ من طلب الامثال بقوله: فاستمر وكذلك يقال في بني آدم أسد لاشتراكهما في المعنى وهو الشرط فيه وهذا المعنى في الأسد أبلغ لأنه أشجع الحيوانات وكذلك أيضاً استعارة اسم الحمار في البليد وزعم على هذا أنه لا يجوز أن يجعل لفظ الطلاق كناية ومجازاً عن العتق لأن هذا الشرط لا يجوز أن يوجد في هذه الصورة لأن العتق أبلغ في الإزالة والطلاق دونه^(١)، وأما لفظ الهبة أو التملك يجوز أن يجعل مجازاً في النكاح^(٢)؛ لأن

(١) في هذه المسألة قولان للعلماء: الأول: وهو رواية عن أحمد: لا تعتق وهو قول أبي حنيفة والقول الثاني: تعتق به الأمة إذا نوى العتق وهو قول مالك والشافعي، انظر المعنى (٢٣٧/١٢).

(٢) وهذا قول الثوري والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود، انظر المعنى (٤٢٩/٧).

لفظ الهبة والتمليك لإثبات الملك أبلغ من لفظ النكاح ألا ترى أنه يفيد من التمليك ما لا يفيد لفظ النكاح قالوا: ولهذا قلنا في قوله لعبده وهو أكبر سنًا منه، هذا ابني إنه يعتق ويصير قوله: هذا ابني مجازًا عن العتق لاشتراكهما في المعنى فإن كل واحد من اللفظين يوجب حرية العبد، وقوله: هذا ابني أبلغ في إفادة الحرية لأنه يوجب الحرية قبل قوله بزمان كثير، لأنه يولد حرًا لو ثبت ما قال وقوله: أنت حر، يوجب الحرية في الحال، وكان المعنى في المستعار منه أبلغ منه في المستعار لذلك، وصحت الاستعارة قال: وإنما استعملنا على جهته المجاز لأن المجاز أحد قسمي الكلام استعمالاً على ما مرَّ إلا أن الحقيقة ما سبقهما ثبوتًا فإذا تعذرت الحقيقة بصرفه دلالة تعين المجاز مرادًا وحمل الكلام عليه وهذا الذي ذكره لا يعرف في استعمال المجاز ولم يذكر في كتاب من كتب اللغة، وإنما الاستعارة في الكلام ضرب من التوسع وليظهر براعة المتكلم وحسن تصرفه في الكلام واقتداره عليه، وليس لأن الاستعارة أفادت معنى زائدًا على ما يفيد حقيقة الكلام ألا ترى أنهم تكلموا بالصريح والكناية وقد استكثروا من الكناية على حسب ما استكثروا من الاستعارة. ومعلوم أن الكناية لا تفيد زيادة على ما يفيد الصريح ولا يقال أنهم لما تركوا الصريح مع قدرتهم عليه وجب أن يكون تركهم الصريح إلى الكناية لنوع فائدة لا توجد فيه بل قيل: إنه ضرب من التوسع في الكلام ونوع من البراعة واللمس واقتدار على تصاريف الكلام وفنونه والدليل على أن ما قالوه ليس بشرط أنهم استعاروا لفظ المس للوطء ولفظ القربان، للدخول ونحن نعلم قطعًا أنه ليس فيه زيادة على ما يفيد لفظ الجماع بل للفظ الجماع والوطء وصريح لفظ النيل من الزيادة على هذه الألفاظ، وكذلك لفظ الخيط الأبيض والأسود استعير لضوء النهار وسواد الليل، وليس لمعناه زيادة على معنى الضوء والظلام، إلا أنا مع هذا كله لا ننكر أن يتفق مثل ما قالوه اتساقًا فإما أن يكون ذلك من شرطه فلا، وأما قولهم أنه يقال للشجاع أسد، وللبليد حمار، وللشري كلب، والمعنى الذي استعير لأجله هذه الأسماء أبلغ في هذه المعاني، قلنا: في هذه الصورة قدر كاف التشبيه فكأنه قيل شجاع كالأسد وللبليد كالحمار أو شري كالكلب، وإنما يشبه الشيء بالشيء في المعنى إذا كان المشبه به أبلغ في ذلك المعنى فأما الاستعارة باب آخر، وقد ذكرنا أن ما ظاهره ليس بشرط بوجه عام، وأما الذي قالوه في أول الفصل أن الكلام لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز، وقد بينا وجه صحة ذلك وذكرنا من أصولهم ما ينقض أصلهم الذي زعموه وأما استعمال لفظ

الهيئة والبيع في عقد النكاح فلا يجوز لأن الاشتراك في المعنى لم يوجد، وكذلك السببية التي يدعونها لم توجد أيضاً لأن ملك المتعة نكاحاً غير ملك المتعة ميمناً ويظهر ذلك بأحكامها فعلى هذا لا تكون الهبة والبيع سبباً لملك المتعة الذي ثبتت بعقد النكاح بوجه ما، وأما لفظ الطلاق فقد بينا صلاحيته كناية ومجازاً عن لفظ العتاق، وأما إذا قال لغلامه وهو أكبر سنّاً منه. هذا ابني فإنما لم يصح عندنا مجازاً عن العتق لأن اللفظ إنما يصلح مجازاً إذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لا حقيقة له لأنه لغو وهذا باب الكلام وإن قلتم: إن النسب في الجملة يوجب العتق، فإنما يوجب في محل يتصور فيه النسب، فأما في محل لا يتصور فيه النسب فلا يوجب العتق، وإذا لم يوجب العتق لم يمكن استعمال اللفظ مجازاً في هذا المحل، نعم يجوز هذا المجاز في معروف النسب لأن النسب فيه متصور فإن لم يثبت كان مجازاً عن العتق فأما في هذه المسألة فبعيد جداً.

أيضاً قد بينا وجوه الكلام بقدر ما ذكر في أصول الفقه والبيان يتعلق بجميعها فنعود الآن إلى ذكر المجمل وما يقع به بيانه وما الحق بالمجمل وليس منه، فنقول قد ذكرنا حد المجمل وحد الميمين وقد قيل: إن المجمل ما لا يستعمل بنفسه في معرفة المراد به وقيل أيضاً أنه الكلام المبهم الذي لا يطاوع التقييد أولاً ببيان ولا يفهم منه المراد بنفسه حتى قضائه تعين كشف هذه.

وقد قال الأصحاب أن المجمل على أوجه^(١):

منها أن يكون اللفظ لم يوضع للدلالة على شيء بعينه^(٢).

كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وكقول رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز وجل»^(٣) فإن الحق يشتمل على أشياء كثيرة وهو في هذا الموضع مجهول لا يعرف ولا بد فيه من بيان يتصل به.

(١) أي: أقسام المجمل.

(٢) انظر نهاية السؤل (٢/٥٠٨)، إحكام الأحكام للآمدی (٣/٩، ١٠)، المحصول (١/٤٦٤)،

أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢/٥).

(٣) أخرجه البخاري: الإيمان (١/٩٤، ٩٥) ح (٢٥)، ومسلم: الإيمان (١/٥٢) ح (٢١/٣٤).

ومنها أن يكون اللفظ في الوضع مشتركاً بين شيئين كالقرء يقع على الحيض والطهر فيفتقر إلى البيان^(١).

ومنها أن يكون اللفظ موضوعاً لجملة معلومة إلا إن دخلها شيئاً مجهول كقوله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم﴾ [المائدة: ١] فإنه قد صار مجملاً ما دخله من الاستثناء وفي هذا المعنى العموم الذي علم أنه مخصوص ولم يعلم ما خص منه ومنها أيضاً أن يفعل رسول الله ﷺ فعلاً يحتمل وجهين احتمالاً واحداً مثل ما روى أن النبي ﷺ جمع بين الصلاتين^(٢) في السفر فهو محتمل لأن السفر يحتمل الطويل والقصير فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل وكذلك ما روى أن رجلاً أفطر، فأمره النبي ﷺ بالكفارة^(٣) وهذا مجمل لأنه يجوز أنه أفطر بجماع، ويجوز أنه أفطر بالأكل ولا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل فهذه الوجوه لا يختلف المذهب في إجمالها لافتقارها إلى البيان، واختلف المذهب في ألفاظ فمنها قول الله عز وجل: ﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فعلى حد قول الإمام الشافعي رحمه الله هو مجمل لأن الله تعالى أحل البيع وحرم الربا، والربا هو الزيادة وما من بيع إلا وفيه زيادة فافتقر إلى بيان ما يحل وبيان ما يحرم وعلى القول الثاني: ليس بمجمل وهو الأصح لأن البيع معقول في اللغة، فحمل اللفظ على العموم إلا ما خصه الدليل ومنها الآيات التي ذكر فيها الأسماء الشرعية وهي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصلوة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] وقوله: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧] فمن أصحابنا من قال: هذه الآيات عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل إمساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه ومن أصحابنا من قال: هي مجملة لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان مثل قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ [الأنعام: ١٤١] وهذا هو

(١) نهاية السؤل (٢/٥٠٨)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/١١)، المحصول (١/٤٦٤)، أصول الفقه

للشيخ محمد أبو النور زهير (٣، ٥).

(٢) أخرجه البخاري: تقصير الصلاة (٢/٦٧٥) ح (١١٠٧)، ومسلم: المسافرين (١/٤٨٨) ح (٧٠٣/٤٢).

(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٢/٧٨٢) ح (١١١١/٨٣) وأبو داود: الصوم (٢/٣٢٤) ح (٢٣٩٢).

الأصح لأننا بينا هذه الأسماء منقولة من اللغة إلى الشريعة ومنها الألفاظ التي علق التحليل والتحريم فيها على البيان كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] فقال بعض أصحابنا: إنها مجملة لأن العين لا توصف بالتحليل ولا بالتحريم، وإنما الذي يوصف بذلك أفعالنا، وأفعالنا غير مذكورة فافتقر إلى بيان ما يحرم من الأفعال وما لا يحرم، ومنهم من قال: إنها ليست مجملة^(١) وهو الأصح لأن التحريم والتحليل في مثل هذا إذا [.] الأفعال مقصورة في هذه الأيمان ولا يراد أنه إذا قال لغيره: هذا الطعام، عقل منه تحريم الأكل، وكذلك إذا قال: حرمت عليك هذا الشراب يعقل منه الشراب فصار المراد معقولاً من هذا اللفظ، وما عقل من اللفظ لا يكون مجملاً فصار هذا الطريق أولى من الأول.

ومنها: الألفاظ التي تتضمن النفي والإثبات كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(٢)، وكقوله ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلَى بُولَى»^(٣)، وكقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»^(٤)، وكقوله ﷺ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَا يَبِيتُ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ»^(٥) وما شبه هذا.

فقد زعم بعض أصحاب أبي حنيفة: أن هذا مجمل لأن الذي نفاه هو العمل، أو النكاح، أو الصلاة، وهذه الأشياء موجودة لا يمكن نفيها فيكون المراد بالنفي، نفي صفة غير مذكورة فافتقر إلى بيان تلك الصفة وقال الكرخي وأبو عبد الله البصري: إذا لم يكن المراد به نفي صوة الصلاة والصوم كان المراد بذلك نفي الحكم شرعاً فيجوز أنه أراد به نفي حكم الجواز ويجوز أنه أراد به نفي الفضيلة فلا يمكن الحمل عليها جميعاً لأن نفي الفضيلة من ضرورته وجود الجواز ولأنه مضمّر، ودعوى العموم في المضمّر لا يجوز وإذا لم يصح دعوى العموم وجب التوقف إلى أن يعلم المراد، وأما أصحابنا فقد زعموا: أن هذه الألفاظ ليست مجملة وهو الأصح^(٦)، لأن صاحب الشرع لا يثبت ولا

(١) انظر المحصول (٤٦٦/١)، إحكام الأحكام (١٤/٣)، نهاية السؤل (٥١٩/٢، ٥٢٠).

(٢) أخرجه البخاري: بدء الوحى (١٥/١) ح (١) ومسلم: الإمارة (١٥١٥/٣) ح (١٩٠٧/١٥٥).

(٣) أخرجه أبو داود: النكاح (٢٣٦/٢) ح (٢٠٨٥)، والترمذي: النكاح (٣٩٨/٣) ح (١١٠١)،

وابن ماجه: النكاح (٦٠٥/١) ح (١٨٨١) والدارمي: النكاح (١٨٤/١) ح (٢/٨٢)، وأحمد:

المسند (٤٨١/٤) ح (١٩٥٣٧).

(٤) أخرجه البخاري: الأذان (٢٧٦/٢) ح (٧٥٦)، ومسلم: الصلاة (٢٩٥/١) ح (٣٩٤/٣٤).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٢، ٥١٥)، المحصول (٤٦٨/١)، إحكام الأحكام للآمدى (٢٠/٣)،

(٢١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٧/٣، ٨).

ينفى المشاهدات وإنما يثبت وينفى الشرعيات فكانه ﷺ قال: (لا عمل فى الشرع إلا بالنية ولا نكاح فى الشرع إلا بولى) وذلك معقول من اللفظ، فلا يجوز أن يكون مجملاً.

وزعم جماعة من أصحاب أبى حنيفة أن قوله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» مجمل، لأن ظاهر اللفظ رفع الخطأ والنسيان والإكراه وهذه الأشياء موجودة قطعاً فيجب أن يكون المراد منه، معنى غير مذكور، فافتقر إلى البيان. وأما عندنا فالأصح أنه ليس مجمل لأن معقول المعنى فى الاستعمال^(١)، ويمكن أن يقال: إنه معقول المعنى لعله أيضاً لأن المراد من مثل هذا اللفظ رفع المؤاخذة. ألا ترى أنه إذا قال لعبد: (رفعت عنك جنائتك) عقل منه رفع المؤاخذة ورفع كل ما يتعلق بهذه الأفعال من التبعات، وقد روى أن النبى ﷺ قال لأبى رمثة وابنه حين قدما عليه: «أما أنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه»^(٢) وليس المراد منه رفع صورة الجناية ولكن المراد منه نفي المؤاخذة، فإن معناه لا تؤخذ بجنائته ولا يؤخذ بجنائتك، وزعم بعض أصحاب أبى حنيفة أيضاً فى قوله عز وجل: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] فقوله: أيديهما مجمل لأنه يجوز أن يقال: إنه أراد من المنكب ويجوز أنه أراد من المرفق ويجوز أنه أراد من الزند، لأن الجميع تناوله باسم قطع اليد، ويقال أيضاً: إذا برى القلم وجرح شيئاً من أصابعه قطع فلان يده. وقيل فى قوله تعالى: ﴿فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن﴾ [يوسف: ٣١] إنه أراد بذلك خدش اليدين لا القطع حقيقة.

والصحيح أن الآية ليست بمجملة، بل هى عامة وحملها على القطع من المنكب صحيح لو لم ترد السنة بالقصر على الزند، فقد خص ذلك بدليل دل عليه وقام دليل على التخصيص لا يخرج اللفظ من عمومه.

(١) انظر إحكام الأحكام للأمدى (٣/١٨، ١٩)، المحصول (١/٤٧٢)، نهاية السؤل (٢/٥١٨).
 (٢) أخرجه أبو داود: الديات (٤/١٦٧) ح (٤٤٩٥)، والنسائى: القسامة (٨/٤٧) (باب هل يؤخذ أحد بجريرة غيره؟)، وأحمد: المسند (٤/٢٠٢) ح (١٧٥٠٥).
 (٣) إحكام الأحكام للأمدى (٣/٢٣)، المحصول (١/٤٧١) نهاية السؤل (٢/٥٢٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١١).

(فصل)

فيما يقع به بيان المجمل

اعلم أن بيان المجمل يقع من ستة أوجه:

أحدها: بالقول وهو أكبرها وأوكدها كبيان نصيب الزكوات وكقوله ﷺ: «لا قطع في كثر»، وكقوله «القطع في ربع دينار فصاعداً».

والوجه الثاني: بالفعل مثل قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وكقوله ﷺ في الحج: «خذوا عني مناسككم».

والوجه الثالث: بيانه بالكتاب كبيانه لأسنان الديات وكذلك ديات أعضاء البدن بالكتاب، وكذلك الزكوات، وكذلك ما بين ما كتب إلى عماله من الأحكام ومن دعاء الملوك إلى الإسلام.

والوجه الرابع: بيانه بالإشارة مثل قوله ﷺ: «الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا» يعنى ثلاثين يوماً، ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات، وحبس إبهامه في الثالثة يكون تسعة وعشرون يوماً.

والوجه الخامس: بيانه بالتفسير وهو المعانى والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر أينقص إذا ييس؟، وكقوله ﷺ في قبلة الصائم: «أرأيت لو تميمضت».

والوجه السادس: اختص العلماء ببيانه عن اجتهادهم وهو ما قدمت فيه الوجوه الخمسة إذا كان الاجتهاد موصلاً إليه من أحد وجهين إما من أصل يعتبر هذا الفرع به وإما من طريق أمانة يدل عليه^(١).

فهذه وجوه البيان والله أعلم.

(١) انظر المحصول (١/٤٧٣، ٤٧٤)، إحكام الأحكام (٣/٣٤، ٣٥)، نهاية السؤل (٢/٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧)، روضة الناظر (١٦٣)، المعتمد (١/٣١١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٦، ١٧).

(فصل)

وأما الكلام في وقت البيان:

اعلم أن لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا اختلاف أيضاً أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الفعل لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطيء إذا نظر فهذان الضربان متفق عليهما لا اختلاف بين أهل العلم فيهما.

وإنما اختلفوا في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل في بيان المجمل وتخصيص العموم ولهذا قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الإصطخري وأبو علي بن أبي هريرة، وأبو علي بن خيران وطائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أبي الحسن الأشعري واختيار القاضي أبو بكر.

والمذهب الثاني: أنه لا يجوز تأخيره عن وقت الخطاب في بيان المجمل وتخصيص العموم وبه قال من أصحاب الشافعي أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو حامد ومذهب طائفة من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر المعتزلة.

والمذهب الثالث: أنه يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير تخصيص العموم وهذا قول أبي الحسن الكرخي وهو اختيار أبي الحسين البصري صاحب المعتمد وبهذا قال أصحاب الشافعي.

والمذهب الرابع: أنه يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان المجمل وبهذا قال بعض أصحاب الشافعي رحمه الله.

والمذهب الخامس: أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار^(١). حكاه الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة. وعندى أن مذهب الكرخي هو ما قدمنا من قبل، قال الماوردي: ولم يقل بهذا القول أحد من أصحاب الشافعي رحمة الله عليه.

مسألة: واعلم أن الذي نصره جواز التأخير في الكل وهو المذهب الأول خلافاً لما ذهب إليه طائفة من أصحاب أبي حنيفة وأكثر المعتزلة ونصره عبد الجبار الهمداني في العمدة وحكاه عن أبي علي وأبي هاشم رجلى رجال المعتزلة من المتأخرين.

(١) انظر المحصول (١/٤٧٧)، نهاية السؤل (٢/٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣)، إحكام الأحكام للآمدی (٣/٤١، ٤٢، ٤٣)، المعتمد (١/٣١٥)، روضة الناظر (١٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو

قال أبو زيد في أصوله بعد أن جعل البيان أربعة أقسام: إن بيان المَجْمَل إذا لم يكن تبديلاً ولا تغييراً يجوز مقارناً وطارئاً وذكر أن بيان الاستثناء بيان تغيير ولا يجوز طارئاً بحال ثم ذكر أن الخلاف بيننا وبين الشافعي في بيان الخصوص فعندنا هو من قبيل بيان الاستثناء فلا يجوز إلا مقارناً وعند الشافعي هو من قبيل بيان المَجْمَل فيصح مقارناً وطارئاً قال: ولهذا قال علماؤنا: إذا قال: أوصيت لفلان بهذا الخاتم ولهذا بفصه بكلام متصل فالفص كله لصاحب الفص ويكون تخصيصه بياناً كالاستثناء ولو فصل وقال: وأوصيت لهذا بفصه كان الفص بين الأول والثاني ولا يصير بياناً عند الفصل قال: وأما بيان المَجْمَل منفصلاً جائز ألا ترى أن أصحابنا قالوا فيمن أقر لفلان على شيء يكون البيان إليه متصلاً ومنفصلاً وهو تفسير منهم قالوا: لذلك إذا قال لامرأته أنت بائن فاليان إليه ويجوز متصلاً ومنفصلاً وذكر مسائل سوى ما ذكرنا. واحتج من أثبت تأخير بيان المَجْمَل بقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٣٨] وقال: لا يخلو إما أن يكون أراد منها الاعتداد بالطهر إن شاءت أو بالحيض إن شاءت أو أراد منها الاعتداد بواحد منهما بعينه وأى الأمرين أرادته فقد أراد منهما ما لا سبيل إلى فهمه من اللفظ لأن اللفظ لا يجنى عن التخير ولا عن واحد منهما بعينه وإن قلت: إنه لم يرد منها شيئاً فهو محال ولم يقل به أحد.

وقالوا أيضاً: لو حسن الخطاب المَجْمَل من غير بيان في الحال لحسن خطاب العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية وكذلك مخاطبة الزنجي بالعربية فيخطب ثم لا يبين في الحال وحين قبح ذلك فليقبح هاهنا أيضاً لأنه لا يعرف السامع مراد المخاطب بكلامه فإن قلت: لم يحسن مخاطبة العربي بالزنجية لأن العربي لا يعرف بكلام الزنج شيئاً ويعرف بكلام المَجْمَل شيئاً وهو أن المتكلم أراد بخطابه إيجاب شيء عليه أو نهي عن شيء في الاسم المشترك يعلم أن المتكلم أراد بخطابه أخذ معنى الاسم المشترك قالوا: هذا لا يصح لأنه لا يخلو لنا أن يعتبروا في حسن الخطاب العلم بكل المراد ويعتبروا العلم ببعض المراد فإن اعتبرتم المعرفة بنقد المراد لزمكم أن لا يجوز تأخير بيان المَجْمَل لأنه لا يمكن مع فقد معرفة كمال المراد وإن اعتبرتم المعرفة ببعض المراد لزمكم حسن المخاطبة، العربي بالزنجية لأن العربي إذا عرف بحكمه الزنجي المخاطب له علم أن أراد بخطابه له شيئاً إما الأمر وإما النهي وإما غيرهما فهذا دليلهم المعتمد.

وقال بعضهم: إن المَجْمَل مع البيان بمنزلة الشيء الواحد مثل المستند مع خبره ثم لا

يجوز فصل المبتدأ من خبره مثل أن يقول: زيد ثم يقول بعد مدة قائم كذلك هاهنا لا يجوز أيضاً تأخير البيان عن المبين قالوا: وأما تأخير بيان النسخ فنسلم أنه يجوز ولكن للفصل بينهما أن تأخير بيان النسخ لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة فلم يمكن أداؤها، وأيضاً فإن النسخ بيان مدة الحكم، وحقيقته سقوط الأمر عنه عند وجود مدة ينتهى إليها والخطاب المطلق يعلم قطعاً أن حكمه يرتفع عنه لعلمنا بانقطاع التكليف وليس كذلك العموم لأننا لا نعلم خصوصه بإطلاقه وكذلك المجمل لا نعلم بيانه بإطلاقه.

وأما الذين منعوا تأخير بيان العموم وتأخير المجمل فقد قالوا: بهذا المذهب فى كل كلام له ظاهر وذكروا أنه لا يجوز تأخير بيانه.

واستدلوا فى ذلك وقالوا: إن بيان العموم خطاب لنا فى الحال بالإجماع ولا يخلو المخاطب إما أن يقصد أنها منا فى الحال أو لا يقصد ذلك فإن لم يقصد أنها منا بطل كونه مخاطباً لنا ونحن نعلم أنه باللفظ العام قصد اتهامنا وأنه لو لم يقصد اتهامنا كان عبثاً لأن الفائدة فى الخطاب إفهام المخاطب ولأنه لو جاز أن لا يقصد إفهام المخاطب بالخطاب لجازت مخاطبة العربى بالزنجية وهو لا يحسنها إذا كان غير واجب إفهام المخاطب على زعمكم وليس من هذا الخطاب إلا ترك إفهام المخاطب، وإن كان أراد اتهامنا فى الحال فلا يخلو إما أن يريد أن يفهم مراده على ظاهر اللفظ وعلى غير ظاهر اللفظ فإن أراد منا أن نفهم على ظاهر اللفظ فلفظه فظاهره العموم وهو مخصوص عنده فقد أراد منا اعتقاد غير الحق وإن أراد منا أن نفهم على غير ظاهره وهو بعد لم ينصب دليلاً على تخصيصه فقد أراد منا أن من ما لا سبيل إليه فىكون تكليف لنا كما ليس فى وسعنا وطاقتنا وهذا باطل. قالوا: فعلى هذا لا بد أن يبين لنا الخصوص متصلاً بالعموم أو يشعر بالخصوص وكذلك النسخ لا بد أن يشعر بالنسخ وهذا لأن الخطاب مع هذا الإشعار يصير مفيداً فى الجملة ولا يكون إغراء باعتقاد غير الحق قالوا: والإشعار بالتخصيص أن يقول: اعلموا أن هذا العموم مخصص ولا يبين ما الخارج عن العموم أو يقول: جوزوا خصوصه حتى أبينه وقال صاحب هذه الطريقة: يجوز تأخير بيان المجمل لأن المجمل لا ظاهر له فلا ينكر الإجمال ثم تأخير البيان لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفيد غير مراده على الجملة كما يجوز أن يفيد مراده على التفصيل ألا ترى أن زيداً قد يعلم أن فى الدار عمراً بعينه فىكون له غرض أن يعرفه أن فى الدار عمراً ويكون له غرض أن يعلم خالداً أن فى الدار عمراً ويكون له غرض أن يعرفه أن فى

الدار رجلاً ويكره أن يعرفه أنه عمرو فيقول: إن في الدار رجلاً ولا يبين له أنه عمرو ولغرض له كذلك في المجمل يكون الأمر هكذا وهو أن يريد المخاطب أن يعلم المخاطب أن عليه حقاً في الجملة ولا يبين في الحال لمعنى له ثم يبين ذلك في ثانی الحال فهذا معتمد هؤلاء الطائفة .

وأما أبو زيد فقال في هذا الفصل: إن لفظ العموم للعموم والاستيعاب على سبيل القطع بلا احتمال خصوص كالألف اسم للعدد لكن ذلك العدد على سبيل القطع بلا احتمال لغيره فيكون التخصيص رفعاً للحكم عن بعضه بعد ثبوته كما في الألف إذا استثنى منها شيء فيكون بيان تعيين مثل الاستثناء ولا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باللفظ كذلك هذا البيان هذا كله وأما دليلنا فيدل أولاً على وجود بيان تأخير المجمل والعموم في الشرع ويتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه * ثم إن علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٨، ١٩] وكلمة: (ثم) للتراخي وقال تعالى: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون﴾ [الأنبياء: ٩٨] وكان المراد بذلك الأصنام دون عيسى والملائكة عليهم السلام وإنما بين ذلك ببيان التراخي فإن من المزهرة الشاعر خاصم في ذلك على ما ورد في القصة المعروفة وقال: (إن دخلها عيسى والملائكة فنحن ندخل أيضاً) فأنزل الله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ [الأنبياء: ١٠١] وهم يقولون على هذا الدليل: إن الملائكة وعيسى لم يكونوا دخلوا تحت الآية لأنه تعالى قال: ﴿وما تعبدون من دون الله﴾ وما لا يعقل ومن لم يعقل وقد كانت الكفرة متعتين معارضتهم فيمكن أن يقال: إن الاحتجاج صحيح ولو كان الأمر كما قالوا لبين النبي ﷺ ذلك ولم يسكت حتى نزل قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ وتعلق الأصحاب أيضاً بقوله تعالى مخبراً عن الملائكة أنهم قالوا: ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية﴾ [العنكبوت: ٣١] والمراد غير لوط وأهله وتأخير البيان إلى أن قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إن فيها لوطاً﴾ [العنكبوت: ٣٢] قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله﴾ قال الله تعالى لنوح عليه السلام ﴿احمل فيها﴾ [هود: ٤٠] يعنى في السفينة من كل زوجين اثنين وأهلك والمراد غير ابنه وتأخر إلى أن قال نوح: ﴿رب إن ابني من أهلي﴾ [هود: ٤٥]، وقال الله تعالى: ﴿إنه ليس من أهلك﴾ [هود: ٤٦] وهم يقولون على هذا أن البيان كان معروفاً بالخطاب لأن الله تعالى قال: ﴿إن أهلها كانوا ظالمين﴾ [العنكبوت: ٣١] وهذا اللفظ يخرج لوطاً ومن أسلم معه من الخطاب وقد قال تعالى في

موضع آخر مخبراً عن الملائكة ﴿إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين * إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين * إلا أمرته﴾ [الحجر: ٥٨ - ٦٠] وكذلك قالوا في قصة نوح: إن البيان كان مقروناً لأن الله تعالى: ﴿قال إلا من سبق عليه القول﴾ والجواب عن السؤال ممكن بمراجعة إبراهيم ونوح عليهما السلام ولو كان البيان مقروناً لم يكن لمراجعتهما وجزائهما عن ذلك معنى وتعلق الأصحاب بقوله تعالى في خمس الغنائم: ﴿ولذى القربى﴾ [الأنفال: ٤١] تأخر البيان في إخراج بنى عبد شمس وبنى نوفل إلى أن سأل عثمان بن عفان رضى الله عنه وجبير بن مطعم عن ذلك وهم يقولون على هذا: إن آية القربى لا عموم لها لأن القربى تحتل ضروب قرب وضروب قرابات بنفسه وبأبيه وجده وجد جده إلى آدم عليه السلام فلم يمكن تعميمها وكل لفظ لا يمكن إثبات عمومه يجب التوقف فيصبح البيان فيه متراحياً وهذا ضعيف لأن القرن معلوم يعرف الاستعمال ولم يكن يخفى عليهم وإنما خفى على هؤلاء الأعمام الجهال الذين خلوا من بعد وعلى هذا الدليل فى المجمل قائم.

وتعلق الأصحاب أيضاً بأمر الله تعالى بذبح بقرة مطلقه فى بنى إسرائيل وتأخير بيان أوصافها إلى أن سألوا وهم يقولون على هذا أنه قد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنهم لو عمدوا إلى بقرة فذبحوها لكفاهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم^(١). ونحن نقول هذا خلاف ظاهر الآية لأن بنى إسرائيل قالوا: ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما هى﴾ ثم قالوا ثالثاً ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما هى إن البقر تشابه علينا﴾ ولو كان البيان حصل لم يكن لهذه الأسئلة معنى.

وتعلق الأصحاب أيضاً بما روى أن جبريل قال للنبي ﷺ فى ابتداء الوحي اقرأ فقال: وما أقرأ ولست بقارئ إلى ثلاث مرات وجبريل عليه السلام يكرر القول وهو يجيب هذا وروى أنه كان يغطه حتى بلغ منه الجهد إلى أن قال: اقرأ باسم ربك^(٢) فقد أحرر البيان. قال الشافعى محتجاً: إن الله تعالى أثبت الموارث بين الناس ثم إن النبي ﷺ بين ألا ميراث بين الكفر والإسلام وبين أيضاً أن الله تعالى أمرنا بالصلاة مطلقاً والزكاة

(١) أخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم من طرق عن ابن عباس، قاله الحافظ السيوطى، انظر الدر المنثور للسيوطى (٧٧/١).

(٢) أخرجه البخارى: التعبير (٣٦٨/١٢) ح (٦٩٨٢) ومسلم: الإيمان (١/١٣٩) ح (٢٥٢/١٦٠) وأحمد: المسند (٦/٢٥٩) ح (٢٦٠١٤).

مطلقًا وتأخر بيان ذلك وأمرنا بالحج مطلقًا وتأخر بيان ذلك حتى حج حجة الوداع وقال: «خذوا عني مناسككم»^(١) وسأل عمر النبي ﷺ عن الكلالة فقال: يكفيك آية القيد^(٢). وهى الآية التى فى آخر سورة النساء وكان عمر رضى الله عنه يقول: اللهم من يبين لهم فإن عمر لم يبين وأمثال هذا تكثر فهذه الظواهر والنصوص دلائل سمعية وفيها مقتصر لو اقتصرنا عليها ثم مع هذا نين من الدلائل العقلية ما يدل على ما ذكرناه فنقول: إن البيان ما يجب لتمكن المكلف من إذا ما كلف والتمكين من ذلك غير محتاج إليه عند الخطاب وإنما يحتاج إليه قبل التعليق بلا فعل فلم يجب تقديمه عند الخطاب وهو كالاقتصار على الفعل فإنه لما كان ليتمكن من أداء الفعل لم يجب تقديمه على وقت الحاجة إلى الفعل وأيضًا لو صح تأخير البيان لكان وجه متجه فقد بين المكلف ما أمر به وذلك يقتضى فتح الخطاب إذا لم يبين المكلف وإن بين له ولا يقال: إنه إذا لم يبينه فقد أتى بالجهل من قبل نفسه بخلاف إذا لم يبين له ذلك وذلك لأن الجهل لا يختلف سواء أتى الإنسان ذلك من قبل نفسه أو من قبل غيره إلا أن الإنسان سقط تكليفه إذا مات سواء أماته الله تعالى أو قتل نفسه.

ودليل آخر معتمد أنه لو قبح تأخير البيان لكان وجه متجه أنه لا يمكن للسامع له أنه يعرف به كمال المراد ولو قبح ذلك لقبح تأخير بيان النسخ أيضًا لأنه فى معناه وهو أنه لا يعرف به كمال المراد مثل التخصيص.

يبينه: أن النسخ تخصيص من حيث الزمان، وتخصيص العموم تخصيص من حيث الأعيان.

أما الجواب عن دلائلهم: أما ما تعلقوا به من أنه أمر بالاعتداد.

قلنا: نقول إن الله عز وجل إنما أراد بالآية اعتداد النساء بواحد بعينه من الطهر والحيض إلا أنه لو لم يرد من المخاطبين أن يفهموه فى الحال لأنه لم يدلهم فى الحال بلفظ الحيضة فيريد منهم فهمه وإنما دلهم على الجملة فهو يريد منهم فهم الجملة كما لو كان اعتد بواحد من أحد شيئين بعينه إما الطهر وإما الحيض وسأين ذلك وكما لو قال

(١) أخرجه مسلم: الحج (٢/٩٤٣) ح (١٢٩٧/٣١٠) وأبو داود: المناسك (٢/٢٠٧) ح (١٩٧٠) وأحمد: المسند (٣/٣٩٠) ح (١٤٤٣٢).

(٢) أخرجه مسلم: الفرائض (٣/١٢٣٦) ح (١٦١٧/٩)، وابن ماجه: الفرائض (٢/٩١٠) ح (٢٧٢٦)، وأحمد: المسند (١/٣٣) ح (١٨٠).

القائل لغيره: اضرب رجلاً واعلم أنه رجل معين، وسأبين ذلك وكما لو علم أن زيداً فى الدار وأراد إعلام عمرو أن فى الدار رجلاً فإنه قد عنى به زيداً ولم يرد أن يعرفه أنه زيداً.

وأما الثانى: الذى قالوه وهو تعلقهم بكلام العربى الزنجى بالعربية أو الزنجى العربى بالزنجية فهذا تعلق فاسد والفرق بين الموضوعين أن العرب لا تعرف ما وضع له خطاب الزنج فلم يحسن أن يخاطبه به منفصلاً عن بيان لأن ذلك الخطاب إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو غير ذلك، والسماع من العرب غير متمكن من معرفة ذلك وأما هاهنا فإن المخاطب بالمجمل متمكن من معرفة ما يفيد الخطاب فى الجملة فإنه يعلم أنه أمر أو نهى أو خبر أو استخبار أو غير ذلك وكذلك يعرف ما وضع له الاسم المشترك لأنه وضع لواحد من هذين على انفراده وتصور هذا فى القرء فإنه يعلم أنه يريد بالخطاب إما الاعتداد بالطهر أو الاعتداد بالحيض. ألا ترى: أن القائل إذا قال للمرأة: أريد منك أن تعتدى بشيء يعنى من شيئين إما الطهر وإما الحيض فإنها قد فهمت معنى هذا الخطاب من التردد بين الطهر والحيض وأنها مأمورة بالاعتداد بأحد هذين وكذلك فى قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٢] يفهم المخاطب أن المراد بالخطاب إيجاب شيء فى ماله وهذا مثل قول القائل: فى الدار رجل فإنه يعلم بهذا وجود شخص بوصف الدخول فى الدار وإن لم يعلم حقيقة وهذا لأن الأمر ابتلاء فإذا لزمه أن يعتقد أن الله تعالى أراد منه حقاً فى ماله وقد حصل الابتلاء وهذا لعله أعظم من الابتلاء بالعقل.

قال أبو زيد فى أصوله: وهذا كما أن فى القرآن ما هو متشابه أجبتنا عن بيانه وقد صح وروده لإيجاب اعتقاد الحقيقة فى الجملة قال: ولهذا لو قال لفلان على شيئاً يكون البيان إلى المقر منفصلاً ومتصلاً لأنه تكلم بكلام مجمل وإذا قال: لفلان على ألف درهم وفى البلد نقد يختلف كان البيان إليه منفصلاً ومتصلاً وإذا قال لامرأته: أنت بائن فالبيان إليه متصلاً، ومنفصلاً وأما كلامهم فى منع تأخير بيان التخصيص للعموم فنحن نقول إذا ثبت جواز بيان تأخير المجمل ثبت جواز تأخير بيان التخصيص لأن فى الموضوعين الموجود بيان متصل بما يحسن فيه البيان.

والذى قالوا: إنه يريد إفهام المخاطب أو لا يريد.

قلنا: يريد به إفهامه وقد فهم بالمجمل شيئاً فى الجملة وهو الخطاب بإيجاب شيء

عليه وفارق هذا فصل المتكلم بالزنجي مع العربي لأنه لا يفهم منه شيئاً ما .
وأما قوله: إنه كيف يريد إفهامه مقتضى اللفظ من العموم وإن لم يتصل به دليل
يوجب التخصيص والخطاب على هذا الوجه حسن، ألا ترى: أن لو صرح به حسن
فكذلك إذا لم يصرح به وأراده صح أيضاً وعلى أن فصل النسخ داخل على ما قالوه
وليس لهم على فصل النسخ عذر بيان وقولهم: إنه يموت هوش^(١) لأن أمده ينقضى
بموته إذا مد كل إنسان مدة حياته وأما النسخ فيه قطع الأمد الموت إنهاء الأمد فكيف
يتشابهان وأما الذى قالوا إنه لا بد من إشعاره بالنسخ فنقول: مخترع لم يقل به أحد
ويبطل بما ورد من نسخ تحليل الخمر ونسخ التوجه إلى بيت المقدس وما أشبه ذلك فإنه
قد صح هذه الوجوه من النسخ ولم يتقدم إشعار بذلك من قبل ولا يمكنهم دعوى
وجوده فبطل هذا وأما طريقة أبى زيد فضيفة ولا نسلم أن لفظ العموم فيما يتناوله من
الأعيان مثل لفظ الألف فى الأعداد التى اشتمل عليها وإنما العموم مجرد ظاهر فيما
يتناوله من الأعيان وهو محتمل الخصوص وتأخير بيان التخصيص عنه لا يمنع منه شرع
ولا عقل وهذا خير الكلام فى البيان وما يتصل به القول فى أفعال الرسول ﷺ وما
يتصل بها يذكر أو لا مقدمه فنقول: اعلم أن الأفعال على ضربين:

أحدهما: ما لا صفة له زائدة على وجوه وهو كبعض أفعال التناهى وبعض أفعال
الناس فقد لا توصف بحسن ولا قبح وهذا الفعل الذى لا مضرة فيه ولا منفعة من فعل
النائم والساهى وأما ما يكون من أفعال الساهى فيه مضرة أو منفعة فقد قال بعضهم: إنه
لا بد أن يوصف بالحسن أو القبح وقال بعضهم: لا يوصف بشيء من ذلك وهذا هو
الأولى لأن الحسن والقبح يتبع التكليف فمن لا يكون عليه تكليف لا يوصف فعله
بشء من هذين وعلى هذا كل فعل يفيد زمن لا تكليف عليه .

وأما الضرب الثانى: وهو أفعال المكلفين فينقسم خمسة أقسام: واجب، وندب،
ومباح، ومحظور، ومكروه وقال بعضهم ينقسم إلى: قبيح، وحسن ثم ينقسم القبيح
إلى مكروه ومحظور والحسن إلى مباح وندب وواجب وقد بينا حدود هذه الأشياء ثم
اعلم أن الواجب والندب والمباح يصح وقوعها من جميع المكلفين فأما المحظور فقد
اتفقوا على صحة وقوع ذلك من بنى آدم وهل يصح وقوع ذلك من الملائكة فذهبت

(١) قال صاحب القاموس: والهوشه الفتنة والهيج والاضطراب، وهوش كسمع اضطراب أو صفر
بطنه، القاموس المحيط (٢/٢٩٤).

المعتزلة^(١) وكثير من سواهم إلى أنه لا يصح وقوع ذلك منهم وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحریم: ٦] وعند أهل السنة أنه يصح وقوع ذلك منهم بدليل قصة إبليس وقد كان من الملائكة وقصة هاروت وماروت وقد كانا من الملائكة. وأما قوله تعالى: ﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾ [التحریم: ٦] فيجوز أن يكون ذلك فى طائفة منهم أو فى زمان مخصوص والله أعلم. وأما الأنبياء عليهم السلام فلا يصح منهم وقوع الكبائر لعصمة الله تعالى إياهم عن ذلك فأما الصغائر فقالوا: لا يصح منهم وقوع ما ينفر عنهم مثل الكذب وما يضع من أقدارهم وما يدعوا إلى البعد عنهم مثل الغلظة والفظاظة ولا يصح منهم أيضاً وقوع ما ورد السمع بحظره عليهم من الكبائر وقول الشعر فى حق نبينا ﷺ.

وعندى: أن هذا الحد لا يصح فى حق سائر الأنبياء وقد ورد السمع بحظر الأكل من الشجرة وضح منه ذلك وأما ما عدا ما ذكرناه من الصغائر فقد أبى بعض المتكلمين وقوع ذلك من الأنبياء أيضاً، والأصح أن ذلك يصح وقوعه منهم ويتداركون ذلك إبان موته قبل اخترام المسنية وأما الخطأ والسهو فيجوز وقوع ذلك من الأنبياء وقد حمل كثيراً مما فعلوه مما حكى الله تعالى عنهم على ذلك وفى الباب خطب كثيرة وليس هذا موضعه.

وإذا تقرر هذا رجعنا إلى أفعال الرسول ﷺ فنقول: أفعاله على ثلاثة أضرب:

أحدها: حركاته التى تدور عليها هواجس النفوس كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فلا يتعلق بذلك أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة.

والضرب الثانى: أفعاله التى لا تتعلق بالعبادات كأحواله فى مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته فيدل فعل ذلك على الإباحة دون الوجوب.

وأما الضرب الثالث: ما اختص بالديانات وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يكون بياناً.

والثانى: ما يكون تنفيذاً وامثالاً.

والثالث: ما يكون ابتداء شرع فأما البيان فحكمه مأخوذ من المبين فإن كان المبين واجباً كان البيان واجباً وإن كان ندباً كان البيان ندباً ويعرف أنه بيان بأن يصرح بأنه بيان كذلك ويعلم فى القرآن أنها مجملة تفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول فنعلم أن

(١) انظر المعتمد (٣٤٢/١) المحصول (٥٠١/١)، إحكام الأحكام للامدى (٢/٢٤٢)، نهاية السؤل

(٧/٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٨٧).

هذا الفعل بيان لها. والثاني: أن يفعل امتثالاً وتنفيذاً له فيعتبر أيضاً بالأمر وإن كان الأمر على الوجوب علمنا أنه فعل واجباً وإن كان الفعل على الندب علمنا أنه فعل ندباً. والثالث: أن يعمل ابتداءً من غير سبب ولم يوجد منه في ذلك أمر باتباع ولا نهى عنه فاختلف أصحابنا في ذلك على ثلاثة مذاهب وكذلك سائر الفقهاء والمتكلمين وهذا الاختلاف فيما يرجع إلى حقوق الأمة:

المذهب الأول: أن اتباعه في هذه الأفعال واجب على الأمة إلا ما خصه ذلك وهذا مذهب مالك والحسن وبه قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج والإصطخري وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران وهذا هو الأشبه بمذهب الشافعي رحمة الله عليه وبهذا قال من أصحاب أبي حنيفة أبو الحسن الكرخي وهو قول طائفة من المتكلمين.

والمذهب [الثاني]^(١): المستحب للأمة اتباعه في هذه الأفعال ويندب إلى ذلك ولا يجب وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة وهو قول أكثر أهل المعتزلة وبه قال من أصحاب الشافعي، أبو بكر الصيرفي وأبو بكر القفال.

والمذهب [الثالث]^(٢): أن الأمر في ذلك على الوقف حتى يقوم دليل على ما أريد منا في ذلك وإلى هذا ذهب أكثر الأشاعرة واختاره من أصحاب الشافعي أبو بكر الدقاق وأبو القاسم بن كج^(٣).

(١) سقط من الأصل.

(٢) ثبت في الأصل (الأول).

(٣) لا خلاف بين العلماء في أن أفعاله ﷺ: - إذا كانت مما تقتضيه الجبلة والطبيعة كالقيام والقعود والأكل والشرب، لا تدل إلا على الإباحة بالنسبة له ولأمته.

ولا خلاف بينهم أيضاً في أن ما ثبت من الأفعال خاصاً به عليه السلام لا يتعداه إلى أمته كتزوجه بأكثر من أربع نسوة ودخوله حلالاً ووجوب التهجد والمشاورة.

ولا نزاع بينهم أيضاً في أن فعله المبين للمجمل الذي علمت صفته من الوجوب والندب يكون حكمه حكم ذلك المجمل الذي بينه الفعل فإن كان واجباً كان الفعل واجباً وإن كان مندوباً كان الفعل مندوباً لأن المبين يأخذ حكم المبين.

وإنما الخلاف بينهم في أفعاله عليه السلام التي لم يقم دليل على اختصاصها به وليست من الأفعال التي تقتضيها الطبيعة البشرية ولم تكن بيئاتاً لمجمل معلوم الصفة.

وجملة ما قالوه في ذلك أن الفعل إذا لم تعلم صفته من الوجوب أو غيره إما أن يظهر فيه قصد القرية أو لا يظهر فيه ذلك.

= فإن ظهر فيه قصد القربة ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: أنه يفيد الندب، وهو المختار للإمام الرازى، والبيضاوى وابن الحاجب.

ثانيهما: أنه يفيد الوجوب، وهذا القول نقله القرافى عن مالك رضى الله عنه.

وإن لم يظهر فى الفعل قصد القربة: ففيه أقوال أربعة القول الأول: يدل على الإباحة، وإليه ذهب الإمام مالك، وابن الحاجب وجماعة.

ووجتهم فى ذلك: أن الفعل باعتبار صدوره عن النبى ﷺ لا يخلو حكمه عن واحد من أمور ثلاثة: الوجوب، أو الندب أو الإباحة، ولا يكون فعله محرماً، لأنه كبيرة، والرسل معصومون من الكبائر، ولا يكون مكروهاً كذلك، لأن صدور المكروه من عدول المسلمين نادر فكيف بمن هو أشرف الخلق أجمعين، ولا شك أن كلاً من الوجوب، والندب جانب الفعل فيه أرجح، وجانب الترك مرجوح والأصل استواء الفعل والترك من غير رجحان لأحدهما على الآخر: فلا يكون الفعل واجباً، ولا مندوباً، لأن ذلك خلاف الأصل، وهو لا يشبه إلا بدليل، والمفروض أنه لا دليل لواحد منهما. فلم يبق إلا الإباحة. نوقش هذا: بأن الغالب فى أفعاله عليه السلام التى علمت صفتها الوجوب، أو الندب، والإباحة قليلة بالنسبة إليهما. فإذا وجد فعل لم تعلم صفته وجب أن يلحق بالكثير الغالب، وهو الوجوب أو الندب، ولا يلحق بالقليل وهو الإباحة، لأن الحمل على القليل فيه عمل بالمرجوح، وترك للراجح، وهو مخالف لما تقتضيه العقول السليمة: وبذلك تنتفى الإباحة، ويثبت إما الوجوب، أو الندب.

القول الثانى: يدل على الندب وإليه ذهب الشافعى واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾.

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى قال: (لكم)، ولم يقل: (عليكم). وهذا مشعر بأن الاقتداء به عليه السلام فى الفعل الذى لم يقم دليل على وجوبه. ليس واجباً، لانتفاء ما يدل على الوجوب، وهو: (عليكم)، ووصف الأسوة بأنها حسنة، وذلك يوجب رجحان الاقتداء به عليه السلام على ترك الاقتداء به. فتنتفى الإباحة لانتفاء استواء الطرفين «الاقتداء، وعدم الاقتداء» كما ينتفى كل من التحريم والكراهة، لأن جانب الترك فيها راجح، والثابت من الآية ترجح جانب الفعل. فلم يبق بعد ذلك من الأحكام إلا الندب وهو المطلوب.

نوقش ذلك بأن التأسى والاقتداء، والمتابعة الفاظ مترادفة معناها: الإتيان بمثل الفعل الذى فعل على الوجه الذى فعل عليه من الوجوب أو الندب أو الإباحة. فهذه الأمور الثلاثة لا تكون إلا فى الفعل المعلوم الجهة وبما أننا نتكلم فى الفعل الذى لم تعلم جهته تكون الآية فى غير محل النزاع.

القول الثالث: يدل على الوجوب، وإليه ذهب بعض الشافعية كابن سريج، وابن خيران، وأبى سعيد الإصطخرى.

واستدلوا على ذلك بالكتاب والإجماع:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فآمنوا بالله ورسوله النبى الذى يؤمن بالله وكلماته واتبعوه﴾. ووجه الاستدلال أن «اتبعوه» فى الآية أمر، والأمر يدل على الوجوب، لأنه لا قرينة تصرفه =

مسألة : التأسى برسول الله ﷺ عندنا واجب فى القرب :

وعند من ذكرناه لا يجب^(١) . واستدل من ذهب إلى ذلك بوجوه من الدليل وقالوا تقدم أولاً معنى التأسى فمعناه : أن يفعل صورة ما فعله على الوجه الذى فعله لأجل أنه فعل وما لم يكن على هذا الوجه لا يكون تأسياً وقالوا يدل أولاً أنه لا يجب علينا أن

= عنه إلى غيره . فكانت متابعة الرسول واجبة من غير فرق بين ما علمت صفته وما جهلت ، وبذلك يكون الفعل غير معلوم الصفة واجباً . ويجاب عن هذا : بأن الآية فى غير محل النزاع ، لأن المتابعة كما تقدم لا تتحقق إلا فى الفعل الذى علمت جهته ، وموضوع الخلاف الفعل مجهول الجهة .

وأما الإجماع : فإن الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون إنزال بعد أن كانوا مختلفين فيه ، ومستندهم فى الاتفاق قول عائشة رضى الله عنها لمن سألها عن ذلك : «فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا» . فلو كان فعله عليه السلام غير مفيد للوجوب ما أجمع الصحابة على وجوب الغسل مما ذكر لمجرد فعله عليه السلام ذلك ، ولوجد منهم من يقول بالندب ، أو الإباحة ، لأن الفعل من حيث هو محتمل وأجيب عن هذا بأن الصحابة لم يجمعوا على ذلك لمجرد الفعل . بل لأن فعل الرسول ﷺ هذا يعتبر من باب المناسك وهم مأمورون بأخذ المناسك عنه لقوله عليه السلام : «خذوا عنى مناسككم» . فيكون فعله عليه السلام مبيهاً لواجب . فيكون واجباً تبعاً لما بينه ، وبذلك يكون الدليل فى غير محل النزاع كذلك ، لأن الفعل المبين لما هو معلوم الصفة ليس من محل النزاع .

القول الرابع : وهو المختار للبيضاضى ، والصيرفى وجماعة . الوقف بمعنى أنه لا يحكم لا بالوجوب ، ولا بالندب ، ولا بالإباحة . حتى يدل الدليل الخاص على واحد من هذه الأمور . ووجهتهم فى ذلك : أن فعله عليه السلام محتمل للوجوب ، والندب ، والإباحة ، وأنه ليس خاصاً به : بل الأمة مثله فى ذلك ، ومحتمل لأن يكون خاصاً به . فلا تكون الأمة تابعاً له فيه ، وليس هناك ما يعين واحداً من هذه الأمور السابقة . فوجب التوقف ، وعدم الحكم بشيء بخصوصه حتى يقوم الدليل عليه دفعاً للتحكم .

ويمكن لأصحاب المذاهب السابقة أن تناقش هذا الدليل . فتمنع احتمال الخصوصية . بأن الأصل عدمها ثم يعين كل واحد منهم ما اختاره من الندب ، أو الإباحة أو الوجوب بالدليل الذى ساقه عليه . فلا يتم للواقف مدعاه وللواقف أن يرد هذه المناقشات : بأن الأدلة السابقة لم تسلم من المناقشات . فلم تثبت مدلولاتها فلا عبرة بها ، وبذلك يسلم دليل الواقف مما ورد عليه ويترجع مذهبه لترجيح دليله ، انظر البرهان (١/٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩) ، وإحكام الأحكام للآمدى (١/٢٤٥) ، والمعتمد (١/٣٤٣) ، نهاية السؤل (٣/١٧) ، المحصول (١/٥٠٢) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠) .

(١) انظر البرهان (١/٤٨٨) ، المحصول (١/٥١١) ، إحكام الأحكام للآمدى (١/٢٤٥) ، المعتمد

(١/٣٥٣ ، ٣٥٤) ، نهاية السؤل (٣/١٨ ، ١٩) .

نفعل مثل ما فعله على جهة الواجب فنقول: إنه لا يجوز أن يعلم ذلك بالعقل لأنه لو علم ذلك بالعقل لكان من أحد الوجهين أما أنه لا يجوز أن يختص بوجود شيء عليه وما وجب عليه لا بد من كونه واجباً علينا أو لأننا إذا لم نتبعه في أفعاله أدى ذلك إلى التنفير عنه والأول باطل لأنه عليه السلام إنما تعبد بالفعل لأنه مصلحة له ولسنا نعلم وجه كونه مصلحة حتى نعلم شياعه في جميع الناس وهذا لأنه ليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح فيجوز أن يكون هذا الفعل مصلحة له ولا يكون مصلحة لنا ألا ترى أنه قد أبيح له ما لم يبيح لنا مثل العدد في الأثكحة والصفى من المغنم وغير ذلك وقد أوجب عليه ما لم يوجب علينا مثل قيام الليل والوتر والتضحية وغير ذلك والثاني باطل لأنه إما أن يقال: إن التنفير يحصل إذا فارقناه في فعل واحد أو يحصل إذا فارقناه في جميع الأحوال والأول لا يصح لأن المفارقة قد حصلت في أشياء كثيرة مثل المفارقة في صلاة الضحى والمناكح فقد حصل التنفير إذا والثاني لا يصلح لأنه إذا كان التنفير يحصل بالمفارقة في جميع الأفعال لا في بعض الأفعال فلا بد من دليل غير العقل يميز لنا ما تعبدنا به من أفعاله وبين ما لم نتعبد به ولأنه لو قال: اعلموا إنما تفعلوه مصلحة لكم دوني أو ما أفعله مصلحة لي دونكم لم يكن هذا مؤدياً إلى التنفير فكذلك ما ذكرناه لا يؤدي إلى التنفير أيضاً.

قالوا: وليس الأفعال كالأقوال من الأوامر والنواهي لأن الأقوال موضوعة لمعان معلومة على ما ذكرناه من قبل فإذا لم يقتض ذلك الإيجاب أو التحريم علينا إذا كان أمراً ونهياً يطلب معانيها وهذا لا يوجد في الأفعال لأن الأفعال مفيدة صحيحة في حق فاعليها فالقول في ترك إيجاب أمثالها علينا لا يؤدي إلى إبطالها وإلغائها وإذا ثبت أنه لا يجب التأسى به من حيث العقل وإن عرفنا أنه فعل واجباً فكيف يجب علينا أنه فعل ما فعله على وجه الوجوب وهذا لأننا إذا لم نعلم الجهة التي فعل عليها لم يكن ما يفعله تأسياً لوجه ما، ألا ترى أنه لو صار واجباً فتطوعنا لم نكن متأسين به وكذلك إذا فعل تطوعاً وفعلنا فرضاً لم نكن متأسين به أيضاً، وحرفهم في هذا الدليل أنه لا دليل على ما قلتم من وجوب التأسى لا من حيث العقل ولا من حيث السمع فسقط لعدم الدليل واستدلوا أيضاً بأنه لو دل فعله على وجوب مثله علينا لدل على وجوب مثله عليه، وحين لم يكن دليلاً عليه فلا يكون دليلاً علينا لدل أنه كان واجباً عليه لأننا إنما نفعله تبعاً له. فإذا لم يدل على أنه كان واجباً عليه فالأولى أن لا يدل على أنه يجب علينا

مثله وإذا ثبت انتفاء الوجوب علينا مجرد فعله فقد قال بعضهم: إن فعله^(١) يدل على الإباحة لأنها أقل الأحوال^(٢).

وقل بعضهم^(٣) يدل على الندب^(٤) لأن الكلام في القرب وأدنى أحوال القرب الندبية فأخذنا بها أخذ باليقين ومنهم من يوقف ليقوم الدليل على أحد هذه الأمور وأما دليلنا فاعلم أن المعتمد هو الاستدلال بالشرع في وجوب الاتباع والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الاعراف: ١٥٨] وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ [الاعراف: ١٥٧] الآية وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] فأمر الله تعالى في هذه الآيات باتباعه واتباعه قد يكون في قوله وقد يكون في فعله فكان بيان الشريعة من جهته واقعاً بالأمرين جميعاً ألا ترى أنه ﷺ قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٥) وقال: «خذوا عني مناسككم»^(٦) والصلاة والحج من الأحكام المجملة وقد حصل بيانها بالفعل فثبت أن مجمل الفعل في البيان محل القول وأن من اتبعه في فعله كان كمن اتبعه في قوله وإنما يكون بيان الفعل أوكد من بيان القول.

ألا ترى: أنه إذا أمر بشيء فأراد تحقيقه حققه بفعله كحلقة حين أحصر عام الحديبية وقد كان أمر فلم يفعلوا وتربصوا وتوقفوا فلما فعل رسول الله ﷺ تبادر الناس عند ذلك إلى الخلق فدل أن الفعل من المكانة في القلوب ما ليس للقول وبما يدل أن محل فعله محل قوله أنه عليه السلام لما سئل عن القبلة للصائم فقال: «أنا أقبل وأنا صائم» فقال السائل: إنك لست كأحدنا فغضب وقال: أرجو أن أكون أحشاكم لله وأعلمكم بحدود الله^(٧) ولما قيل لابن عمر: إن ناساً يقولون: إذا قعدت لحاجتك فلا تستقبل

(١) أى: المجرى.

(٢) وهذا مذهب مالك وجزم به الإمام الرازي، انظر نهاية السؤل (٢١/٣).

(٣) وهو قول الشافعي، انظر نهاية السؤل (٢١/٣).

(٤) وقد قال بالوجوب أبو سعيد الإصطخري وابن خيران من الشافعية واختاره الإمام فخر الدين الرازي في معالم السنة، انظر نهاية السؤل (٢١/٣، ٢٢).

(٥) أخرجه البخاري: الأذان (١٣١/٢) ح (٦٣١)، والدارمي: الصلاة (٣١٨/١) ح (١٢٥٣)، وأحمد: المسند (٦٥/٥) ح (٢٠٥٥٥).

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) أخرجه مسلم: الصيام (٧٧٩/٢) ح (١١٠٨/٧٤)، ومالك في الموطأ: الصيام (٢٩١/١) - (٢٩٢) ح (١٣).

القبلة ولا تستدبرها قال: لقد ارتقيت على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ﷺ على اليقين مستقبل بيت المقدس لحاجته^(١). فاستدل ابن عمر بذلك على جواز فعله ودل به على بطلان قولهم وأجزأه مجزأً قوله لوروده بإطلاقه وإباحته وقد قال عامة أهل العلم: قوله ﷺ: «إذا صلى الإمام قاعدًا فصلوا قعودًا أجمعين»^(٢) بفعله حين أم قاعدًا في مرضه الذي توفي فيه وهم قيام وغفلوا أن نسخ القول واقع بالفعل منه وأنهما في بيان الشريعة على السواء وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «من أصبح جنبًا فقد أظفر»^(٣) ثم زاد أنه منسوخ بما روى أنه كان يصبح جنبًا ثم يغتسل ويتم صومه وكذلك زاد أنه قوله ﷺ: «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم»^(٤) منسوخ بترك جلد معاز والغامدية وأن قوله في السارق «فإن عاد فاقتلوه»^(٥) منسوخ بترك قتله حين أتى في المرة الخامسة ومن هذا الباب جلوسه ﷺ بين الخطبتين يوم الجمعة^(٦)، وليس فيه إلا فعله فقط. وروى الشافعي رحمه الله فساد الصلاة بتركه^(٧). ومما يزيد ما قلناه بيانًا أن النبي ﷺ لما خلع نعله في صلاته خلع أصحابه نعالهم فلما سلم قال: «ما لكم خلعتم نعالكم» فقالوا: رأيناك خلعت نعلك فقال: إن جبريل أخبرني أن بهما قدرًا^(٨). وأيضًا فإن عمر رضی الله عنه لما قبّل الحجر قال: إني أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك^(٩). فيرى أن متابعتة على الظاهر من فعله واجبة مع علمه أنه لا يقع فيه أكثر من الاتباع وأمثال هذه الأخبار كثيرة فهذه الأخبار تبين أن أفعاله جارية في بيان الشرع

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (٢٩٧/١) ح (١٤٥)، ومسلم: الطهارة (٢٢٤/١) ح (٢٦٦/٦١).

(٢) أخرجه البخارى: الأذان (٢٠٤/٢) ح (٦٨٩)، ومسلم: الصلاة (٣٠٨/١) ح (٤١١/٧٧).

(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٧٧٩/٢) ح (١١٠٩/٧٥) بلفظ «من أدركه الفجر جنبًا فلا يصم» ومالك في الموطأ: الصيام (٢٩٠/١) ح (١١)، ولفظ الحديث عند «مالك».

(٤) أخرجه مسلم: الحدود (١٣١٦/٣) ح (١٦٩٠/١٢) وأبو داود: الحدود (١٤٢/٤) ح (٤٤١٦)، والترمذى: الحدود (٤١/٤) ح (١٤٣٤) وابن ماجه: الحدود (٨٥٢/٢) ح (٢٥٥٠).

(٥) أخرجه أبو داود: الحدود (١٤٠/٤) ح (٤٤١٠) والنسائى: السارق (٨٣/٨) (باب قطع اليدين والرجلين من السارق)، انظر نصب الراية (٣٧١/٣).

(٦) أخرجه البخارى: الجمعة (٤٧١/٢) ح (٩٢٨) ومسلم: الجمعة (٥٨٩/٢) ح (٨٦٢/٣٤).

(٧) انظر روضة الطالبين (٢٧/٢).

(٨) أخرجه أبو داود: الصلاة (١٧٢/١) ح (٦٥٠)، والدارمى: الصلاة (٣٧٠/١) ح (١٣٧٨)، وأحمد: المسند (١١٣/٣) ح (١١٨٨٣).

(٩) أخرجه البخارى: الحج (٥٤٠/٣) ح (١٥٩٧)، ومسلم: الحج (٩٢٥/٢) ح (١٢٧٠/٢٥٠).

مجرى أقواله ومن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعتقدون ذلك ويرون أن المبادرة إلى أفعاله فى المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله وقد دل على هذا الأصل الكبير قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ [النور: ٦٣] وأمره هو شأنه وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لتنبئهم بأمرهم هذا﴾ [يوسف: ١٥] أى: شأنهم، وإلى قوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ [مؤد: ٩٧] أى: شأنه وطريقته ومذهبه وقال النبى ﷺ: «من أدخل فى أمرنا ما ليس فيه فهو رد»^(١) يريد دينه وشريعته وأقواله وأفعاله وإن ادعوا أن الأمر حقيقة فى القول مجاز فى الفعل نقول فى هذا الموضع لما كان المعنى الثانى كان منتظماً بالقول والفعل على وجه واحد ودل أيضاً قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾ [الاحزاب: ٢١] وهذا على الإلزام والإيجاب بدليل أن أتبعه قوله: ﴿لمن كان يرجوا الله واليوم الآخر﴾ [الاحزاب: ٢١] وهذا وعند التعقيب بالمواعيد دليل الوجوب وبيّن هذا الجواب عن قولهم أنه لو كان المراد بالآية الإيجاب لقال لقد كان عليكم ولم يقل لكم لأن الذى قلناه من ذكر الوجوب واللزوم والشىء الواجب علينا إذا فعلناه كتب لنا أمره فهو لنا من هذا الوجه وقد دل أيضاً على ما ذكرناه قوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيانهم إذا قضوا منهن وطراً﴾ [الاحزاب: ٣٧] فجعل فعله ﷺ علماً على القدرة والأسوة وثبت بالآية أن الاتساء به ﷺ ثابت على العموم حتى ورد دليل الخصوص ألا ترى: أنه لما جاء الخصوص قال تعالى: ﴿إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الاحزاب: ٥٠] فثبت أن الاتساء وجب شرعاً والذى ذكرناه يعرف من الدلائل القطعية التى يحرم خلافها ولا يدخل الاجتهاد فى تجاوزها وعلى هذا الأصل الذى ثبتناه لا يحتاج إلى الجواب عن شىء من كلامهم لأنهم إذا ادعوا انتفاء الوجوب من حيث العقل ونحن ادعينا وجوبه من حيث الشرع ولا ملاقاتة بين طرفى الدليلين فوقعت الغنية عن الاشتغال بما ذكروه وأوردوه والله المشكور بالهداية إلى ما يوافق السنة فإن ذكروا شيئاً اختص به النبى ﷺ نقول: قام دليل التخصيص مع ذلك فلا يدخل على الأصل الذى أصلناه.

فإن قيل: لو كان الفعل منه ﷺ على الوجوب لكان الترك على الوجوب قلنا: نقول

(١) أخرجه البخارى: الصلح (٣٥٥/٥) ح (٢٦٩٧)، بلفظ «من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد». ومسلم: الأفضية (١٣٤٣/٣) ح (١٧١٨/١٧) ولفظه لفظ البخارى.

إذا ترك النبي ﷺ شيئاً من الأشياء وجب علينا متابعتها فيه ألا ترى أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه أصحابه وتركوه إلى أن قال لهم «إني أعافه» وأذن لهم في تناوله وهذا وجه الكلام في هذه المسألة وقد تبين جداً وقد رأيت لبعض المتأخرين في هذه المسألة كلاماً مختلطاً ورأيت متردد الرأي في المسألة وأشار إلى طرف مما ذكرناه من أن الصحابة رضی الله عنهم كانوا يتدرون إلى أفعاله ﷺ ابتدارهم إلى أقواله وهو ﷺ إمام الخليفة في جميع أموره وذكر أنه يبنى فعله على الإيجاب والإلزام أخذاً بالأحوط ثم رأيت يميل إلى القول بالإباحة على معنى أنه إذا ظهر منه ﷺ فعل لم يكن على الأمة حرج أن يفعلوا مثل فعله قال: وأما القول بالإيجاب والندب فلا دليل عليهما ونحن نحمد الله عليهما قد دللنا على ذلك بآبين وجه وأظهر مسلك فليعتقد المرء ذلك يجد نفسه على سواء الصراط والله المغنى بمنه.

وإذا فعل الرسول ﷺ شيئاً وعرف أنه فعله على وجه الوجوب أو على وجه الندب كان ذلك شرعاً لنا إلا أن يدل الدليل على التخصيص بذلك فقال أبو بكر الدقاق: لا يكون ذلك شرعاً لنا إلا بدليل يدل عليه هكذا ذكر الأصحاب وعندى أن ما فعل في القرب سواء عرف أنه فعله على جهته أو لم يعرف فإنه شرع لنا إلا أن يقوم الدليل على تخصيصه والذي ذكرناه في المسألة الأولى دليل في هذه المسألة ولا معنى للإعادة والمعتمد رجوع الصحابة إلى أقواله وأفعاله جميعاً على السواء.

وإذا ثبت هذا فنقول: اعلم أنه يحصل بالفعل جميع أنواع البيان من بيانه المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ فأما بيان المجمل فهو كما روى من فعله ﷺ الصلاة والحج وتضمن فعله بيان المجمل الذي في القرآن وأما تخصيص العموم فهو كما روى أنه ﷺ نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس^(١). ثم روى أنه ﷺ صلى بعد العصر صلاة لها سبب^(٢). وكان ذلك تخصيص عموم النهى، وأما تأويل الظاهر فهو كما روى أنه ﷺ نهى عن القود في الطرف قبل الاندمال، ثم روى أنه أقاد قبل الاندمال فيعلم أنه ﷺ أراد بالنهى الكراهة في وقت دون التحريم وأما النسخ فقد بيناه في موضعين فلا يفيد.

وإن تعارض قوله وفعله في البيان ففيه أوجه، من أصحابنا من قال: القول أولى من

(١) أخرجه البخارى: المواقيت (٧٣/٢) ح (٥٨٦) ومسلم: المسافرين (١/٥٦٧) ح (٨٢٧/٢٨٨).

(٢) أخرجه البخارى: السهو (٣/١٢٦) ح (١٢٣٣) ومسلم: المسافرين (١/٥٧١) ح (٨٣٤/٢٩٧).

الفعل لتعديبه بصيغته.

ومنهم من قال: الفعل أولى لأنه أدل وأقوى في البيان على ما سبق من خبر حلق الرأس في الحديبية.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء^(١). وعندى أن هذا هو الأولى ولا بد من دليل آخر لترجيح أحدهما على الآخر ووجه التسوية بينهما ما ذكرنا في المسألة الأولى وهو اتفاق الصحابة رضی الله عنهم على التسوية بين القول والفعل وأخذهم ببيان الشرع منهما على وجه واحد من غير ترجيح والكتاب يدل أيضاً على ذلك وهو في المواضع التي ذكرناها والله أعلم.

ونذكر حكم ما أقر عليه رسول الله ﷺ في عصره فنقول: وإذا شاهد رسول الله ﷺ الناس على استدامة أفعال في بيعات أو غيره من معاملات يتعاملونها فيما بينهم أو مأكول أو مشروب أو ملبوس أو أبنية أو مقاعد في أسواق فأقرهم عليها ولم ينكرها منهم فجميعها في الشرع مباح إذا لم يتقدم إقراره إنكار؛ لأن النبي ﷺ لا يستجيز أن يقر الناس على منكر ومحذور كما وصفه الله تعالى في قوله: ﴿النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾ [الأعراف: ١٥٧] فدل أن ما أقر عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر فإن مدح فاعله وذم تاركه دل على وجوبه وإن ذم فاعله ومدح تاركه دل على حظره وهكذا لو أمره بالتوبة لأنه لا يأمر بها إلا في معصية وإن مدح فاعله ولم يذم تاركه دل على استحبابه وهكذا لو وعد فاعله بالثواب أو لم يتوعد تاركه بالعقاب دل على استحبابه وإن لم يمدح فاعله ولم يذم تاركه دل على إباحته وإن أقر فاعلاً بعد ذمه على فعل مثله دل على

(١) اعلم أن في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو رأى الجمهور، أن القول هو المبين سواء علم تقدمه وتأخر الفعل أو بالعكس أو لم يعلم شيء من ذلك.

القول الثاني: لأبي حسين البصرى: وهو أنه عند علم التقدم والتأخر يكون المتقدم هو المبين أولاً أو فعلاً وعند عدم العلم يجعل القول لرجحانه من جهة أنه لا يفتقر في إفادته البيان إلى غيره بخلاف الفعل فإنه يفتقر إلى واحد من الأمور الثلاثة السابقة.

القول الثالث: وهو المختار للامدى: أنه إن علم تقدم القول على الفعل كان القول مبيناً وكان الفعل على استحباب الطواف الثاني، انظر نهاية السؤل (٣/٤٥، ٤٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٨، ١٩).

إباحته بعد حظره وإن ذم واحداً على فعل وأقر آخر على مثله فإن علم افتراقهما فى السبب تعلق الحظر والإباحة بالسبب الذى افترقا فيه وإن جهل بسبب الافتراق عليه حكم الآخر منهما فإن كان الآخر الإقرار بعد الذم دل على الإباحة بعد الحظر وإن كان الآخر الذم بعد الإقرار دل على الحظر بعد الإباحة وإذا علم من حال مرتكب المنكر الإنكار إن كان الإنكار عليه يزيده إغراء على فعل مثله فإن علم به غير الرسول لم يجب عليه الإنكار لثلاثا يزداد من المنكر بالإغراء.

وإن علم به الرسول ففى وجوب إنكاره وجهان: أحدهما: لا يجب لهذا التعليل وهو قول المعتزلة. والوجه الثانى: يجب إنكاره ليزول بالإنكار توهم الإباحة وهذا الوجه أظهر وهو قول الأشعرية من هذا الوجه يكون الرسول مخالفاً لغيره لأن الإباحة والحظر شرع مختص بالرسول دون غيره.

مسألة: وإذا قال الصحابى: كانوا يفعلون كذا فهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يضيفه إلى عصر الرسول ﷺ. والآخر إلى عصر الصحابة رضى الله عنهم. والثالث: أن ينطق فإن أضافه إلى عصر الرسول ﷺ وكان مما لا يخفى مثله حمل على إقرار الرسول وصار شرعاً وإن كان مثله يخفى كأن يكرر منهم وكثر حمله على إقراره لأن الأغلب فيما كثر منهم أنه لا يخفى عليه كما روى عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال: «كنا نخرج صدقة الفطر فى زمان رسول الله ﷺ صاعاً من بر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر»^(١) الخبر، وعلى هذا إذا أخرج الراوى الرواية مخرج التكثير بأن قالوا: كانوا يفعلون كذا حمل الرواية على علمه وإقراره فصار المنقول شرعاً وإن تجرد عن لفظ التكثير كقوله: فعلوا كذا فهو محتمل ولا يثبت شرعاً باحتمال وأما إن أضيف الفعل إلى عصر الصحابة رضى الله عنهم نظر فإن كان مع بقاء عصر الصحابة لم يكن حجة وإن كان انقراض عصرهم فهو حكاية عن إجماعهم فيكون حجة وإن أطلقه ولم يصفه إلى أحد العصرين نظر فإن كان عصر الصحابة باقياً فهو مضاف إلى عصر الرسول ﷺ، وإن كان بعد عصر الصحابة فالماضى قبله عصر الصحابة.

وإذا قال الراوى: من السنة كذا كما قال على رضى الله عنه: من السنة أن لا يقتل حر بعبد فقد اختلف فيه الفقهاء. فعند أبى بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى وأبى

(١) أخرجه البخارى فى الزكاة (٤٣٤/٣) - الحديث (١٥٠٦)، ومسلم فى الزكاة (٦٧٨/٢)

الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة: أنه لا يحمل ذلك على سنة الرسول^(١) لأن الصحابة ربما سنوا بالقياس والاجتهاد ، أحكاماً كما قال على رضي الله عنه : جلد رسول الله ﷺ في الخمر أربعين ووجد أبو بكر رضي الله عنه ثمانين في كل سنة^(٢) ، وقد قال النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٣) وأما مذهب الشافعي رحمه الله أن مطلق السنة ما سنه الرسول ﷺ وأضافها إلى غيره^(٤) . فجاز لاقتدائه فيها بسنة النبي ﷺ فوجب أن يحمل الإطلاق على حقيقته دون مجازه وأما قول على رضي الله عنه: وكل سنة يعني بالزيادة أنها تقرير جاءت به السنة وقوله ﷺ: وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي يعني ما أخبروكم به عن سنتي وإن كان ذلك حجة نظر فإن كان الراوي لذلك صحابياً كان روايته مسندة يجب العمل بها وإن كان تابعياً كان روايته مرسلة فحكمها حكم المراسيل .

مسألة : وإذا قال الصحابي : أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فلا يوجب هذا أن يقطع بأنه عن الرسول ولا يقطع بأنه ليس عن الرسول ﷺ لجواز الأمرين .

واختلفوا فيما يوجب هذا الظاهر فحكى عن أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وأبي بكر الصيرفي من أصحاب الشافعي أنه يحمل على أنه من الصحابة دون الرسول صلوات الله عليه إلا أن يقوم دليل على أنه من الرسول عليه السلام .

ومذهب الشافعي أنه يحمل على أنه من الرسول صلوات الله عليه دون الصحابة^(٥) لأن الصحابة لقربهم من عصر الرسول ﷺ كانوا يستعملون هذه اللفظة في أوامره ونواهيه فوجب أن يحمل على عرف الاستعمال وهذا مثل ما روى عن أنس أنه قال:

(١) انظر إحكام الأحكام (١٣٩/٢) ، نهاية السؤل (١٨٧/٣ ، ١٨٨) البرهان (١/٦٤٩) ، المحصول (٢/٢٢٠) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣٠) .

(٢) أخرجه مسلم : الحدود (٣/١٣٣١) ح (٣٨/١٧٠٧) وأبو داود : الحدود (٤/١٦٢) ح (٤٤٨٠) وابن ماجه : الحدود (٢/٨٥٨) ح (٢٥٧١) .

(٣) أخرجه أبو داود : السنة (٤/٢٠٠) ح (٤٦٠٧) والترمذي : العلم (٥/٤٤) ح (٢٦٧٦) ، وقال : حديث حسن صحيح . وابن ماجه : المقدمة (١/١٦) ح (٤٣) وأحمد : المسند (٤/١٥٦) ح (١٧١٤٩) .

(٤) انظر إحكام الأحكام (١٣٩/٢) ، نهاية السؤل (١٨٧/٣ ، ١٨٨) ، البرهان (١/٦٤٩) ، المحصول (٢/٢٢٠) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣٠) .

(٥) انظر إحكام الأحكام للأمدى (١٣٩/٢) ، نهاية السؤل (٣/١٨٦) ، المحصول (٢/٢١٩) ، روضة الناظر (٨٤) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣٠) .

«أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة»^(١) ، وهذا محمول على أن الأمر هو النبى ﷺ .

ومنهم من جعل الأمر على الوقف حتى يقوم دليل . والصحيح ما قدمنا وما يلحق بالفصل الذى ذكرناه من قبل أن تقرير النبى ﷺ غيره على ما يشاهده منه شرع استدل به الشافعى فى إثبات القافة^(٢) من خبر محرز المدبجى ونظره إلى أسامة بن زيد وهما نائمان وعليهما قطيفة وقد بدت أقدامهما فقال : هذه الأقدام بعضها من بعض^(٣) وسرور النبى ﷺ بذلك وذكره لعائشة رضى الله عنها مستبشراً بقوله ووجه الاحتجاج بالخبر أن النبى ﷺ لا يسره إلا الحق وقد قال محرز ما قاله بالقافة فإنه كان معروفاً بهذا العلم فلما سره قوله تبين أنه مسلك صحيح وقوله مصدر عما صدر عنه حق وهذا هو الجواب عن قول من قال معترضاً على الخبر أن قول محرز كان موافقاً للشرع فإن أسامة ولد على فراش زيد والقول الصادر على وفق الشرع لا يكون دليلاً على أنه فى نفسه حق وحجة . ألا ترى أن الفاسق لو قال : إن هذه الدار لفلان وعزاها إلى مالكها فلو قرر الشرع مثل هذا على قولكم لم يكن دليلاً على أن قول الفاسق مقبول محكم به .

والجواب على هذا ما سبق ويقال : إن الرسول ﷺ : لو لم يكن معتقداً قبول قول القائف لعدده من الزجر والقال وما يقال بالحدس والتخمين ولما أبعد أن يخطيء فى تواضع إن أصاب فى هذا الموضع وكان ينبغى إن لم يكن القافة حقاً أن ينبهه على غلط وهو قوله بهذا الطريق حتى لا يتخذ مسلكاً يسلكه فى سائر المواضع فيخطئ فى غير هذا الموضع وإن أصاب فى هذا الموضع فمقداره الاحتجاج بالخبر وهو وجه حسن واضح داخل فى أستار القلوب والله أعلم .

مسألة : ويلحق بهذا الفصل الكلام فى تعبد نبينا عليه السلام بشريعة من قبله .

اعلم أنه يجوز أن يتعبده الله تعالى بشريعة من قبله من الأنبياء ويأمره باتباعها ويجوز أن يتعبده بالنهى عن اتباعها ولا لبس فى وجوب هذا أو عدمه استبعاد ولا استنكار ولأن

(١) أخرجه البخارى : الأذان (٩٢/٢) ح (٦٠٣) ، ومسلم : الصلاة (٢١٦/١) ح (٣٧٨/٢) .

(٢) انظر البرهان (٤٩٨/١) .

(٣) أخرجه البخارى : الفرائض (٥٧/١٢) ح (٦٧٧١) ، ومسلم : الرضاع : (١٠٨٢/٢) ح

مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الأول دون الثاني ويجوز أن يكون مصلحة في زمان الثاني دون الأول ويجوز أن يكون مصلحة في زمان الأول والثاني وإذا جاز هذا فيجوز أن تختلف الشرائع وتتفق فإن قيل: إذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الأول لم يكن لبعثه وإظهار المعجزة عليه فائدة لأن الشريعة معلومة من قبل. قلنا الله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وعلى أن فيه فوائد كثيرة منها: أنهما وإن اتفقا في بعض الأحكام فيجوز أن يختلفا في بعضها ومنها: أنه يجوز أن يكون الأول مبعوثاً إلى قومه والثاني إلى غيرهم ومنها: أن يندر من شريعة الأول فلا يعلم إلا من جهة الثاني ومنها: أن يحدث في الأول بدع فيزيلها الثاني فيعلم أن الأمرين جائزان.

ثم اختلف أصحابنا وغيرهم هل تبعده لله تعالى أعنى نبينا ﷺ باتباعها أعنى شريعة من قبلنا أم كان منهيًا عن اتباعها على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنه لم يكن متعبداً باتباعها بل كان منهيًا عنها وقد ذهب إلى هذا جماعة من أصحابنا وأكثر المتكلمين وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

والمذهب الثاني: أنه ﷺ كان متعبداً باتباعها إلا ما نسخ منها وإلى هذا مال أكثر أصحابنا وكثير من أصحاب أبي حنيفة وطائفة من المتكلمين.

والمذهب الثالث: أنه ﷺ لم يتعبد فيها بأمر ولا نهى وقال بعض الفقهاء: كان متعبداً بشريعة إبراهيم عليه السلام على الخصوص دون غيره^(١) وهو قول شاذ. والمعروف ما قدمنا من قبل والمذهب الصحيح هو الأول وإنه كان المذهب الثاني قد نصره كثير من أصحابنا وقد أومئ إليه الشافعي في بعض كتبه وقيل: إنه بنى عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة غير أنا نقول: إن العقل لا يحل اتباع شريعة من قبلنا غير أنه قد ثبت شرعاً أنا غير متعبدين بشيء من أحكام الشرائع المتقدمة فأما وجه قول من قال: إنا تعبدنا بذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [آل عمران: ٩٥] فهذا نص أن هذه الشريعة ملة إبراهيم ونحن نعلم أنها لم تجعل الملة في الحال فثبت أنها ملة له على معنى أنها كانت ملة له فبقيت حقاً لذلك وصارت لرسول الله ﷺ ويدل عليه

(١) انظر نهاية السؤل (٤٧/٣)، انظر البرهان (٥٠٣/١)، وانظر المحصول (٥١٨/١)، انظر الإبهاج في شرح المنهاج (٣٠٢/٢)، شرح المنار (٢٥١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٩٧/٣، ٩٨).

قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩١] والهدى اسم الإيمان والشرائع جميعاً لأن الاهتداء بها كلها ويدل عليه قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله: ﴿النبيون الذين أسلموا﴾ قد دخل فيها النبي ﷺ وقيل أنه أراد بها النبي ﷺ على الخصوص وقوله فى قصة اليهوديين اللذين زنيا ورجوع النبي ﷺ إلى التوراة وحكمه بها على هذا القول أكثر أهل التفسير وبه وردت الرواية ويدل عليه أن ابن عباس رضى الله عنهما سئل عن سجدة «صر» فقال: سجدها داود وهو ممن أمر نبيكم أن يقتدى به^(١). وأيضاً فإن الله تعالى قال: ﴿شرح لكم من الدين ما وصى به نوحاً﴾ [الشورى: ١٣] والدين اسم لما يدان الله به من الشرائع ولأن ما أنزله الله تعالى من الشرع شرع ثبت لكل الناس ما لم يثبت نسخه وليس فى بعث الرسول الثانى ما يدل على نسخ ما كان شرعاً من قبل لما بينا أنه غير محتج أن يكون شرع الأول شرعاً للثانى فعلى هذا شرائع من قبلنا شرائع الله تعالى ولم يعرف نسخها ثبت حقاً وشرعاً إلى أن يعرف نسخها قال أبو زيد فى أصوله: والصحيح هذا المذهب وهو أنه كان متعبداً بشرع من قبله إلا أن بقاء ذلك الشرع لا يثبت بعد مبعث النبي ﷺ إلا لحكايته أنها ثابتة لأن الله تعالى أنبأنا أنهم حرفوا الكلم عن مواضعها وخانوا فى النقل فصاروا مردودين الشهادة ولأن عداوة الدين كانت ظاهرة منهم واتهموا بالحيل واللبس فيما يظهرون من شر لبعض فلم يصر كلامهم حجة علينا إلا ما نقلها رسول الله ﷺ وأخبرنا أنها ثابتة بوحي متلو وغير متلو قال: فالشرائع التى كانت من قبل تبقى حقاً فى نفسها لأنها كانت مطلقة غير مقبولة فبعث نبي آخر ولكن لا يثبت شرعهم بنقلهم ولكن بنقل الثانى.

قال: وفيه كان عرف المصطفى ﷺ حيث لم يصدق غيره عليه ولزم الماضين من الرسل اتباعه لو كانوا أحياء قالوا: ولهذا لم يرجع إليهم ولم يراجعهم فى معرفة الأحكام وربما يستدل من ذهب إلى هذا المذهب بحال النبي ﷺ قبل الوحي بأنه كان متبعاً شريعة من قبله بدليل أنه ﷺ كان يحج ويعتمر ويفعل وجوه الخيرات ويذبح وينحر ويطوف ويعظم البيت ولا بد أن هذه الأفعال كانت منه باتباعه شريعة من قبله لأنه لم يكن ينزل عليه الوحي بشرع يدل عليه أن الله تعالى لا يخلق زماناً من شرع وإذا لم يكن عليه شرع فلا بد أن يكون الذى عليه شريعة من قبله فأما دليلنا قوله تعالى:

(١) أخرجه البخارى: التفسير (٤٠٥/٨) ح (٤٨٠٧).

﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه﴾ [آل عمران: ٨١] والرسول الذى ذكر هاهنا هو رسولنا ﷺ فقد جعلهم بعد مبعثه بمنزلة أمته فدل أن شرائعهم قد انتهت بمبعثه ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] قال أبو زيد على هذه الآية فيه دليل على جواز النسخ فى الجملة وليس فيه دليل على انتساح كلى فإن تبدل الطريقة يثبت بتغيير الأحكام ولا شك أن بعض الأحكام قد تغيرت بتبديل الطريقة فاستقام قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾ [المائدة: ٤٨] قال: يبينه أنهم أجمعوا كلهم على طريقة واحدة بالإيمان بالله تعالى وطاعتهم إياه فى أوامره ونواهيه ويمكن أن يجاب عن هذا فيقال: إن هذه الآية تقتضى تفرد كل واحد من الأنبياء بشرعة ومنهاج إلا ما قام عليه الدليل والدليل على أن شرائع من قبلنا انتهت بمبعث نبينا ﷺ ما روى أن النبى ﷺ رأى صحيفة فى يد عمر رضى الله عنه فقال له: ما هذه الصحيفة؟ فقال: فيها شيء من التوراة فغضب رسول الله ﷺ وقال: أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعى^(١). فجعله بمنزلة واحد من أمته لو كان حياً فهذا نص أن شريعته انتهت ببعثه ولأن أصحاب الرسول ﷺ كانوا يرجعون فى الحوادث إلى الكتاب والسنة والاجتهاد إذا لم يجدوا متعلقاً من الكتاب والسنة والدليل عليه قول معاذ حين بعث إلى اليمن الخبر المعروف ولم يرو أن أحداً منهم رجع إلى شيء من أحكام الكتب المنزلة من قبل ولا بحث عنها ولا أمر أحداً بالبحث عما فيها ولو كانوا متعبدين بذلك لنقل عنهم أو نقل عن النبى ﷺ ذلك ولو فعل لنقلوا عنه عليه السلام ذلك وهذا دليل معتمد لكن بسطاً لهذا الدليل ليظهر وجه الاعتماد عليه فيقول القائل: بوجوب اتباع شريعة من تقدمه لا يخلو إما أن نقول: إن الله تعالى أوحى إليه بلزوم العبادات التى تعبد بها من قبله وأوحى إليه تلك العبادات وصفاتها وهيئاتها فرجع إلى ما أوحى إليه منها ولم يرجع إلى النقل عمن تقدم أو يقول: إنه رجع فى معرفة شرع من تقدم إلى النقل كما فعله نحن فى شرع نبينا صلوات الله عليه أو نقول: رجع فى البعض إلى الوحي وفى البعض إلى النقل ولا يجوز الأول لأن هذا مجرد دعوى ولا بد

(١) أخرجه أحمد: المسند (٤٧٣/٣) ح (١٥١٦٤)، وقال الحافظ الهيثمى: فيه مجالد بن سعد ضعفه أحمد ويحيى بن سعيد وغيرهما، وعزاه أيضاً إلى أبى يعلى والبخارى، انظر مجمع الزوائد (١٧٩/١)، (٢٦٥/٨).

فى ذلك من نقل وأما الظن والتخمين لا يثبت ولأنه لا يخلو إما أن نقول: إن جميع ما أوحى إليه شرع نبي متقدم إما موسى عليه السلام أو غيره وإما أن نقول: إن بعض ما أوحى إليه شرع نبي متقدم والبعض لا والأول باطل لأن كثيراً من شرعه لا يوافق شرع موسى والمسيح وغيرهما وهذا معلوم قطعاً وأما الثانى فغير ممتنع أن يكون بعض شرعه موافقاً لشرع من تقدمه ولكن وقوع الاتفاق لا يدل أنه متعبد بشريعة من تقدمه لأنه عليه السلام إنما علمه بالوحى فصار شريعته وإذا صار شريعته بالوحى ولا سند إلى أنه شريعة له بكونه شريعة من قبله وإن قال: إنه أنزل إليه أن هذه شريعة من قبلك وأنت متعبد بها فاتبعها فهذا لا بد فيه من نقل على هذا الوجه وإن رجعوا إلى الآيات التى ذكروها فليس فيها ذكر شرع من شرائعهم وحملها على جميع شرائعهم لا يمكن لما ذكرنا من قبل ولا يجوز الثانى وهو أن النبي ﷺ رجع إلى نقل من تقدم وهو باطل لما بينا أنه لم ينقل أن النبي ﷺ رجع فى شيء من الحوادث إليها بل كان ينتظر الوحى مثل ما انتظر فى الظهار والإيلاء واللعان وغير ذلك ولم يرو أنه سأل أحد من أهل التوراة والإنجيل عن حكم من الأحكام ولو كان متعبدًا بما فيها لم يتصور أن لا يرجع ولذلك أحد من السلف لم يرو أنه رجع إلى نقل أحد من أهل الملل ولا سألهم عن شرائعهم ولو كانوا متعبدين كما قلتم لكأن كتب الأنبياء المتقدمين عليهم السلام فى الأحكام بمنزلة الكتاب والسنة فكان ينبغى أن يجب الرجوع إلى ذلك كما أوجب الرجوع إلى الكتاب والسنة فإن ذكروا الرجوع إلى أمر الرجم سنجيب عنه فإن قالوا إنما امتنع ذلك لأن أهل الأديان السالفة حرفوا كتبهم وغيرها عن الوجوه التى عليها نزلت. قلنا: إذا ثبت أن الرجوع إلى نقل من تقدم ممتنع ولم ينقل الوحى بذلك ولا ثبت فساد الرجوع فإذا سقط عرفنا قطعاً أنه لم يكن متعبدًا بشرع من قبله ولأنه لو كان متعبدًا بشرع من قبله على ما زعموا وكانوا قد حرفوا وغيرها ونحن نعلم قطعاً أنهم لم يحرفوا الجميع فكان ينبغى أن يقع التنبيه من الله تعالى على مواضع اللبس والتصويه والتحريف حتى لا يتعطل مرجع الأحكام ويدل عليه أنه كان قد أعلم من أحبارهم جماعة مثل عبد الله بن سلام وزيد بن شعبة وغيرهما فى زمان النبي ﷺ ومثل كعب الأحبار وغيره بعده فكان يمكن أن يعرف مواضع التحريف من غير مواضع التحريف منهم وقد استشهد الله تعالى بعبد الله بن سلام فى نص التنزيل وهو قوله: ﴿قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾ [الرعد: ٤٣] وهو عبد الله بن سلام فى قول جماعة المفسرين فإن قالوا

بقول الواحد والاثنين لا نعرف قلنا فيما طريقة العلم يعرف وعلى أنه كان يخالط أهل العلم النقل للكتب المتقدمة ليعرف ما فيها بطريق التواتر حتى لا يذهب عليه شرع من الشرائع التي تعبد به والذي قاله أبو زيد في حجتهم أنه لا يثبت بما شرعهم إلا بقول من الرسول ﷺ. قلنا: فإن ذلك القول وكان ينبغي أن يوقفه الله عليه وليس أوقفه الله عليه وكان ينبغي أن يعلمنا ذلك حتى لا يذهب علينا شريعة من الشرائع التي تعبدنا الله تعالى بها. وقد قال بعض من ذهب إلى هذا المذهب أنه لو كان متعبداً بشرع من سلف لم ينسب جميع شرعه إليه كما لا ينسب شرعه عليه السلام إلى بعض أمته وفيما قالوه جعل الرسول كأنه أمة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط عظيم من مرتبته ومنزله واعتقاد أنه تبع لكل نبي من تقدمه وهذا لا يستجيزه أحد من أهل الملة بل فيه التنفير عنه لأنه يكون تابعاً بعد أن كان متبوعاً ومدعوياً بعد أن كان داعياً أما الجواب عما تعلقوا به قلنا: أما الآية الأولى فلا تعلق لكم بها لأن المذكور اسم الملة واسم الملة لا يقع إلا على الأصول من التوحيد والإخلاص لله تعالى بالعبادة وغير ذلك ولا يقع هذا الاسم على فروع الشرائع التي يقع اختلافنا في ذلك ولهذا لا يقال ملة أبي حنيفة وملة الشافعي ويقال مذهبهما مختلفة ولا يقال ملتتهما مختلفة ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ [النحل: ١٢٣] فعلمنا أنه أراد بالملة أصل الدين ويدل عليه أن شريعة إبراهيم قد انقطع نقلها وكيف يحثه الله تعالى على اتباع ما لا سبيل له. وأما قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده﴾ [الأنعام: ٩١] فقد أمر الله تعالى باتباعه هدى يضاف إلى جماعتهم والهدى المضاف إلى جماعتهم هدى التوحيد الذي اجتمعوا عليه دون الشرائع التي اختلفوا فيها، وأما قوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا﴾ [المائدة: ٤٤] قلنا ظاهر هذا يقتضى أن يحكم بها كل النبيين فعلى هذا لا بد من حمله على التوحيد ليدخل جميع النبيين فيه لأننا نقطع أن بعض الشرائع قد تنسخ بعضها على تفاصيل معلومة وأما قولهم أنها نزلت في شأن اليهوديين اللذين زنيا قلنا: قد يسقط استدلالكم بالطريق الذي قلناه ويجوز أن يكون المراد بالذين أسلموا جماعة من أنبياء بنى إسرائيل بعثوا على شرع التوراة والدليل على أن المراد بالآية ما ذكرنا أنه لم ينقل رجوع النبي ﷺ إلى التوراة في طلب الأحكام وأما قصة اليهوديين فليس يعلم أن النبي ﷺ رجع إليها مستفيداً لحكم منها ويجوز أن نرجع إليها لتبين كذبهم فيما ادعوا أنه ليس حد الزنا

هو الرجم في التوراة وقد كان إلى ذلك لأن اليهود كانوا يمهون على المسلمين ويقولون: إنه لم يوجد صفة محمد ﷺ في التوراة فأراد أن يبين كذبهم فيما ادعوا من حكم الزانى ليعرف كذبهم في غير ذلك مما يدعونه وأيضاً يجوز أنه عليه السلام حكى أن الرجم هو حد الزانى في التوراة فرجع إليها ليقررهم على صدقه في حكاية أن الرجم موجود فيها ولو رجع في استفادة الحكم منها لرجع إليها في غير ذلك من الأحكام ورجع إليها في شرائط الإحصان وغيره.

وأما قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ [الشورى: ١٣] قلنا اسم الدين يقع على الأصول دون الفروع ولهذا لا يقال دين الشافعى ويراد به مذهبه ولا يقال دينه ودين أبى حنيفة مختلف وعلى أن قوله: ﴿أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] دليل على أن الدين شرعه لنا ما وصى به نوحاً وهو ترك التفرق وأن يتمسك بما شرع وأما قولهم: إن الشريعة التي شرعها الله تعالى وأنزلها لا يثبت نسخها إلا بدليل قلنا: قد قام الدليل على نسخها على ما سبق وقد أقمنا الدلالة على ذلك وهذا لأن جميع الشرائع السابقة قد انتهت بشرع رسولنا صلوات الله وسلامه عليه ونستدل بما ذكرناه على انتهائها وقد سبق بما فيه وأما قولهم: إن النبي ﷺ كان متعبداً بشرع من قبله قبل الوحى. قلنا: هذا لا نسلمه أيضاً والدليل عليه أنه لو كان متعبداً بذلك لكان يفعل ما تعبد به ولو فعل ذلك كان يخالط من ينقل ذلك الشرع من النصارى واليهود وغيرهم ولو فعل معهم ما كانوا يفعلونه وقد نقلت أفعاله قبل المبعث وعرفت أحواله ولم ينقل أنه كان يخالط أحداً من النصارى واليهود أو يفعل شيئاً من أفعالهم والحق أنه لو تعبد بها لفعلها ولو فعلها لظهرت منه ولو ظهرت لاتبعه فيها الموافق ولنازعه فيها المخالف وقد عدم هذا كله فدل أنه لم يكن متعبداً بذلك، وأما قولهم أنه كان يحج ويعتمر ويطوف، قلنا: لم يثبت أن النبي ﷺ حج واعتمر قبل المبعث ولم يثبت أنه تولى التذكية وأمر بها ويمكن أن يقال أنه وجد قومه على أدب من أدب إبراهيم عليه السلام فوافقهم فيما فعلوه من الأفعال التي كانوا فيها على طريقة إبراهيم وهذا غير ممتنع فعله وموافقته قومه فيها خصوصاً إذا كانوا قوماً نشأ فيهم وكان فيما بينهم ولم يكن الفعل مما هو محرم في شريعة معروفة فهذا وجه الكلام في هذه المسألة والله أعلم.

(القول فى الأخبار ومواجهها وما يقبل منها وما لا يقبل)

وإذا بينا أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه وأحكامها فالواجب أن نبين أقواله ﷺ ومواجهها وما يتعلق بها وأيضاً فإن السنة تلو الكتاب فإذا بينا طرفاً مما يتعلق بالكتاب فنبين السنة وما يبتنى عليها فنقول فى مقدمة الكلام فى الأخبار أن سنة الرسول صلوات الله عليه فى حكم الكتاب فى وجوب العمل بها وإن كانت فرعاً له لأن الله تعالى ختم برسوله النبوة وأكمل الشريعة وجعل إليه بيان ما أجمله فى كتابه وإظهار ما شرعه من أحكامه، وقال تعالى فى محكم تنزيله: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [النساء: ٥٩].

ولما جعله بهذه الرتبة أوجب الله عليه أمرين لأمته وأوجب له أمرين على أمته .

أما ما أوجب عليه لأمته منه الأمرين:

فأحدهما: التبليغ، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة: ٦٧].

والثانى: البيان قال الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾

[النحل: ٤٤].

وما أوجب له على أمته من الأمرين:

فأحدهما: طاعته فى قبول قوله والعمل به، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [النساء: ٥٩].

والثانى: أن يبلغوا عنه ما أخبرهم به وأمرهم بفعله لأنه ما كان يقدر على أن يبلغ

جميع الناس وما كان يبقى على الأبد حتى يبلغ أهل كل عصر فإذا بلغ الحاضر لزمه أن

ينقله إلى الغائب وإذا بلغ أهل عصر لزمهم أن ينقلوه إلى أهل كل عصر عن تقدمهم

لينقلوها إلى أهل العصر الذى يتلوهم فينقل كل سلف إلى خلفه فيدوم على الأبد نقل

سنته وحفظ شريعته .

قال النبى ﷺ: «ليبلغ الشاهد الغائب»، وقال ﷺ: «بلغوا عنى ولا تكذبوا على»،

وقال أيضاً: «نصر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وبلغها من لم يسمعها فرب مبلغ أوعى

من سامع ورب حامل فقهه إلى من هو أفقه منه».

وإذا كان أمر السنة على هذا الوجه فللسنة حالتان:

إحدهما: أن يأخذها الحاضر عن الرسول ﷺ سماعاً منه .

والحالة الثانية: أن ينقل إلى الغائب خبراً عنه .

فأما الحالة الأولى: فإذا سمع عن النبى ﷺ وسمع لفظه فالعلم بذلك مقطوع بوجوده لأن السماع من علوم الحواس المدركة بالاضطرار وإذا رفع العلم بذلك فيكون وجوب العلم صادراً عن العلم بصحة ما سمعه .

وأما الحالة الثانية: وهى إذا نقل خبره ﷺ إلى غائب عنه فيجب على من نقل إليه أن يعمل به كما يجب على من شاهده وسمع منه فليثبتونه فى وجوب العمل وإن اختلفا فى وقوع العلم وستين هذا من بعد وليس على من بلغته السنة من الغائبين عن الرسول ﷺ أن يهاجر لها لسماعها منه لأنها قد وصلت إليه بالنقل فسقطت عنه المعجزة وسقط عن النبى ﷺ بيانه . ثانياً: وإن هاجر لأنه قد بين بالبلاغ الأول فسقط عنه فرضه ولو لزم كل مبلغ أن يحضر ولزم الرسول ﷺ أن يكرر لخرج من حد الاستطاعة فى الجمعين فصارت الأخبار أصلاً كبيراً فى أصول الدين بالوجه الذى قد بيناه .

فصل: اعلم أن حد الخبر كلام يدخله الصدق والكذب .

ولا يعنى بهذا دخولهما عليه فى حالة واحدة لكن المراد منه أنه يصح فيه الصدق والكذب من حيث صيغته ثم يكون الصدق بدليله والكذب بدليله، ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر بخبر فلا يقال صدقت أم كذبت من حيث صيغته لأنه من حيث صيغته يستوى فيه الصدق والكذب، وإنما يقال كذبت أو صدقت بدليل يدل عليه لا من صيغته وقد عدل بعضهم عن الحد الأول: فقال ما يدخله الصدق أو الكذب، وقال بعضهم: ما لا يخلو أن يكون صدقاً أو كذباً^(١) .

والحد الأول هو المعروف وقد صح بالوجه الذى بينا فإن قيل: قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبر وليس بصدق ولا كذب، قلنا: هذا الكلام يجرى مجرى خبرين أحدهما: خبر عنه بصدق النبى ﷺ والآخر بصدق مسيلمة والأول: حق صدق

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (٧/٢، ١١)، المحصول (١٠١/٢)، روضة الناظر (٨٥)، الإبهاج (٣١٠/٢)، المعتمد (٧٣/٢، ٧٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٠/٣).

والثانى: كذب باطل وإذا جرى هذا الكلام مجرى خبرين أحدهما صدق والآخر كذب سقط السؤال ثم نقول: قد بينا أن معنى قولنا أن الخبر يدخله الصدق والكذب هو أنه إذا قيل للمتكلم به صدقت أو كذبت لم يكن باطلاً من حيث اللغة وفي هذه الصورة لا يكون الصدق أو الكذب باطلاً من حيث اللغة وإنما وجه بطلانه بدليل يدل عليه فإن قال قائل: ما الصدق وما الكذب؟ قلنا: الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به. والكذب: الإخبار عن الشيء على خلاف ما هو به وهذا حد المتكلمين والأولى أن نقول إذا كان المخبر على ما تضمنه الخبر فهو صدق وإذا كان بخلافه فهو كذب ويكفيها هذا القدر.

وإذا علمنا حد الخبر فنقول: الأخبار على ثلاثة أضرب:

خبر يعلم صدقه فهو حق، وخبر يعلم كذبه فهو باطل، وخبر يحتمل الصدق والكذب فهو ممكن أن يكون حقاً أو باطلاً.

فالمعلوم صدق كالخبر ففي اجتماع الصدق والخبر نقصان الواحد من الاثنين وكالخبر ببياض العاج وسواد القار ويدخل في هذا ما علم بضرورة العادة كالخبر بحدوث الولد عن أبوين وبطلوع الشمس من المشرق وقد يعلم الصدق بالدليل المكتسب مثل الخبر بحدوث العالم بوحداية الصانع وبالدليل العرفي مثل قولهم الطعام مشبع والماء مروى.

وأما الخبر الذى يعلم كذبه فهو الخبر الذى يقابل الضروب التى قلناها والخبر الذى يعلم صدقه بطريق العكس وهو كالخبر باجتماع الضدين بزيادة الواحد على الاثنين إلى آخر ما ذكرناه وقد يعلم صدق الخبر وكذبه بقرائن تتصل بالخبر وذلك أن الخبر الواحد يخبر ويعمل به جميع الأمة أو يخبر الواحد بخبر ويصدقه الجم الغفير وأما القرينة الدالة على الكذب فهو أن يخبر الواحد بخبر. ويعلم الأمة بخلافه أو يخبر الواحد بخبر ويكذبه الجم الغفير وفي الأول نظر وسيأتى من بعده، وأما الخبر الذى يمكن أن يكون صدقاً أو يكون كذباً فهو كالإخبار بلقاء زيد أو بكلام عمرو وكذلك الإخبار بخصب السنة وحدها والإخبار بموت فلان وبحياته وبصحته ومرضه وغناه وفقره وأمثال هذا تكثر ثم اعلم أن الخبر صيغته موضوعة فى اللغة يدلك على ما وضعت له وقالت الأشعرية لا صيغة له مثل ما لا صيغة للأمر والنهى والعموم والخصوص وقد فرق بعضهم بين الخبر وغيره وجعل للخبر صيغة والدليل عليهم إن لم يجعلوا له صيغة ما ذكرناه من قبل فلا مقيد ثم اعلم أن الخبر ضربان: متواتر وآحاد فللآحاد باب مفرد.

وأما المتواتر فكل خبر علم مخبره ضرورة^(١). وقد فرق بعضهم بين أخبار الاستفاضة وأخبار التواتر وزعم أن أخبار الاستفاضة ما تبدوا منتشرة ويكون انتشارها فى أولها مثل انتشارها فى آخرها وأخبار التواتر ابتدا به الواحد بعد الواحد حتى يكثُر عددهم ويبلغوا عدداً يتنقى عن مثلهم المواطأة معه. والأصح أن لا فرق لأن من حيث اللسان كلاهما واحد وهذا الفرق لا يعرفه أحد من أهل اللسان.

وأما شروط التواتر فأشياء:

منها: أن يعلم المخبرون ما أخبروا به عن ضرورة إما بعلم الحس من سماع أو مشاهدة وإما بأخبار متواترة فإن وصل إليهم بخبر الواحد لم يصح منهم التواتر. والثانى: أن يكثُر المخبرون كثرة يمتنع معها اتفاق الكذب منهم والتواطؤ عليه لأننا لو جوزنا أن يشتركوا فى الخبر اتفاقاً أو متواطئاً أو تراسل لم تأمن أن يكونوا كذبوا فى الخبر وقد عبروا بما قلناه وهو أن الشرط أن يكون شواهد أحوالهم تنفى عن مثلهم المواطأة والغلط.

والشرط الثالث: أن يتفقوا على الخبر من حيث المعنى وإن اختلفوا فى العبارة فإن اختلفوا فى المعنى بطل تواترهم.

والشرط الرابع: أن يستوى طرفاه ووسطه فيؤدى العدد الذى ذكرناه عن مثله إلى أن يصل بالمخبر عنه.

وممكن أن يختصر هذا كله فيقال: الشرط أن يكثُر المخبرون كثرة يمتنع معها التواطؤ على الكذب ويكونوا بما أخبروا به مضطربين^(٢) وهذا كاف ثم اعلم أنه ليس فى عدد المخبرين فى التواتر حصر وعدد معلوم لا يزداد عليه، وإنما الشرط ما ذكرناه وإنما لم

(١) اعلم أن جمهور الأصوليين على أن الخبر المتواتر يفيد العلم بمضمونه مطلقاً سواء كان موجداً فى الماضى أو فى الحال.

وقالت السمنية والبراهمة لا يفيد الحكم بمضمونه مطلقاً وفصل جماعه فقالوا: إن كان مضمونه ماضياً فلا يفيد العلم به، وإن كان موجوداً فى الحال أفاده، انظر نهاية السؤل (٦٢/٣)، انظر المحصول (١٠٨/٢)، إحكام الأحكام للامدى (٢٠/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٣/٣).

(٢) انظر نهاية السؤل (٨٢/٣)، (٨٣، ٨٤)، وإحكام الأحكام (٣٧/٢)، المحصول (١٢٩/٢)، البرهان (١/٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٥/٣)، (١٠٦).

يصدر العدد ليكون أنفى للريبة وأبعد من التصنع لأنه قد يتنفى الارتياب عن عدد ويثبت بهم التواتر ولا يتنفى عن عدد هو أكثر فلا يثبت بهم التواتر وهذا لأن ما يدل عليه من شواهد أحوالهم مختلف فامتنع به حصر عدده وليس فيه نص مشروع^(١).

وقد ذكر بعض أصحابنا أن الشاهد الحال قد يقترن بخبر الواحد فيوجب العلم وذلك إذا وجدنا رجلاً كبيراً عظيم الشأن معروفاً بالمحافظة على رعاية المرويات حاصياً حاسراً رأسه شاقاً جبينه وهو يدعو بالثبور والويل ويذكر أنه أصيب بوالده أو ولده ونقطع أنه لم يطرأ عليه عته ولا خبل وشهدت الجنازة وترى الغسال مشمراً يدخل ويخرج فبهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بأخباره تضمنت العلم بصدقه، وقد يوجد الكذب من الجمل الغفير إذا ضمنهم حالة توجب اقتضاء الكذب وقد يقع التواطؤ على الكذب من الحد الكثير مكيدة بقصدتهم بياناً وشر عادة.

والذى ذكرناه من قبل وهو أن الشرط أن يكون فى شواهد أحوالهم ما ينفى عنهم تهمة التواطؤ والكذب بدفع هذه التصويرات والمشهور من الأصحاب أنه لا بد من عدد على الوصف الذى ذكرنا وقد تكلم الأصحاب فيما لا يثبت به التواتر من العدد فذهب أكثر أصحاب الشافعى رحمه الله إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد، فعلى هذا لا يوجد أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معتبر فى الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم.

قال الإصطخرى: لا يجوز أن يتواتر بأقل من عشرة وإن جاز أن يتواتر بالعشرة فما زاد لأن ما دونها جمع الآحاد فاخص بأخبار الآحاد والعشرة فما زاد جمع الكثرة. وقال قوم من غير أصحاب الشافعى: أقل ما يتواتر به الخبر اثني عشر لأنهم عدد النقباء لبني إسرائيل، قال الله تعالى: ﴿وَبِعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢] وقال قوم لا تواتر بأقل من عشرين لذكر الله تعالى لهذا العدد فى عدد الصابرين فى القتال، قال الله عز وجل: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ وقال قوم لا تواتر بأقل من أربعين لأنه عدد نصاب الجمعة. وقال قوم: لا تواتر بأقل من سبعين لأنه العدد الذى اختاره موسى عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا مِمِّقَاتِنَا﴾ [الأعراف: ١٥٥].

(١) نهاية السؤل (٣/٨٤)، إحكام الأحكام (٢/٣٨)، المحصول (٢/١٢٩)، أصول الفقه للشيخ

وقال قوم: لا تواتر بأقل من ثلثمائة وثلاثة عشر عدد أصحاب رسول الله ﷺ يوم بدر^(١). وهذه الأقاويل التي حكيناها عن غير الأصحاب ليست بشيء وليست بمستندة إلى أصل يعلم وخللها بين والاعتلال فيها مضطرب فلا معنى للالتفات إلى شيء من ذلك والذي ذكره أصحابنا من القولين أمثل الأقاويل والأولى أن لا يقع الالتفات إلى عدد ما سوى أنه كان يعتبر أن يكون أكثر من أربعة لما ذكره الأصحاب. وإن قيل: إن هذا العدد لا يعتبر أيضاً لكن يعتبر وجود العلم بخبر المخبر لما يتصل به من شاهد الحال فيه صحيح أيضاً على ما سبق بيانه والأحسن ما قاله أكثر الأصحاب.

مسألة: الخبر المتواتر يفيد العلم عند جماعة العلماء.

وعند بعض الناس أنه لا يفيد العلم وقد نسب ذلك إلى البراهمة والسمنية وهذا الخلاف خلاف لا يعتد به لأنه من قبل إنكار المحسوس وهو مثل خلاف السفسطائية في رفع المحسوسات وتصور صوراً ليزول الإشكال فنقول: إن رجلاً لو اعترض الناس وهم منصرفون من الجمعة فجعل الواحد والاثنان والجماعة يخبرون أن الناس قد صلوا الجمعة وتكاثروا عليه هذا الخبر حتى أخبره الفوج بعد الفوج وخرج الأمر عن الحصر والعدد ولم ير أحداً منهم مخالف في ذلك فإن السامع يجد في نفسه وقوع العلم له فصلاتهم الجمعة بحيث لا يتخالجه شك ولا يدخله ريب ويجد قلبه ساكناً إلى ذلك وكذلك من دخل بلدًا فاسترشد هذا إلى دار السوالى أو منزل الحاكم فأرشده الواحد بعد الواحد وذكروا أن سلوك هذا الطريق يفضى إلى داره وتواتر منهم ولم ير أحداً يخالفهم في ذلك فإنه يقع العلم بقولهم ويعرف قطعاً أنه إذا سلك هذا الطريق وصل إلى مقصوده وأصاب غرضه وكذلك لو أن رجلاً يرى صبيًا وسمع الناس يقولون إن والده فلان وقد مات عنه وتواتر له هذا الخبر من جيرته وعشيرته وسائر أقربائه ورآهم يخبرون بذلك في السر والعلانية وحالتى الرضا والغضب ولا ينكر ذلك منكر ولا يخالفهم مخالف ودام الزمان على ذلك فإنه يجد نفسه ساكناً إلى قولهم معتقداً صحة ما أخبروه به من أمر هذا الصبي وهذا مما لا ينكره أحد له أدنى مسكة من عقل أو شمة من لب وقد استدلوا أيضاً بوقوع العلم لنا بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والملوك السالفة

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٨٥، ٨٦)، البرهان (١/٥٦٩، ٥٧٠)، المحصول (٢/١٣٢، ١٣٣)،

إحكام الأحكام للآمدى (٢/٣٩).

وسائر ما يجرى هذا المجرى وليس يدخل على هذا ما يجد الناس الكثير من اجتماعهم على اعتقاد أو مذهب ولا يدل ذلك على أنهم محقون لأننا بينا أن شرط وقوع العلم بالخبر المتواتر أن يكون صدره فى الابتداء عن ضرورة وأمر محسوس بالسمع أو النقل وهذا لا يوجد فى هذا الموضوع وعلى أن نقول: إن اجتمعوا على حق فيجوز ويكون الذى حمى الاجتماع دليل الحق لأنهم مع اختلاف طباعهم وتباين هممهم يجوز أن يصرف دليل الحق إلى اعتقاد الحق وأما إذا كان ذلك النبأ باطلاً فلا بد من دخول الاختلاف بينهم وعدم الائتلاف منهم ولم يوجد اتفاق كل الناس على الباطل أبداً بحال ثم نقول بأن الخبر مخالف لباب الرأى والاعتقاد لأن الخبر صدره عن الحس والمشاهدة والغلط لا يعرض فيها فإذا وجدناهم متفقين على الخبر لم نجد موضعاً للارتباب بهم وتوهم الغلط عليهم وإن قلتم يجوز أنهم اتفقوا وتواطؤوا على الكذب نقول: إن الكلام فى الجماعة التى لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب والاتفاق على الخطأ وأما اعتقاد المذاهب فضلت عن الرأى والاجتهاد والغلط قد تعرض فيه على حسب غموض الأمر ودقة مستدله ألا ترى أن الجماعة من المتناولين يجوزون الخطأ على أنفسهم فيما اعتقدوه، والجماعة من المخبرين لا يجوزون على أنفسهم الخطأ فيما أخبروه عن شهادتهم فإن اختلاف الأمرين كان قبل هذا الذى قلتم موجود فى إجماع الأمة فلا تجعلوه إذاً حجة وقد قلتم: إنه حجة قاطعة موجبة العلم قلنا: إنما كان كذلك لأن هذه الأمة قد خصت بالعصمة عند الإجماع على الشئ وقد دل على ذلك حجة السمع ولولا ذلك لم يفرق بينكم وبين سائر الأمم فإن قيل: إن الجماعة الذين ذكرتهم وإن جم عددهم وكثرت أشخاصهم فإنهم فى أنفسهم آحاد يجوز على كل واحد منهم فى حالة الاجتماع ما يجوز فى حالة الانفراد إذ الانفراد والاجتماع أغراض لا تؤثر فى نفس الطباع ولا يغيرها عما هى عليه فإذا جاز الكذب على كل واحد منهم منفردين جاز الكذب على كل واحد منهم مجتمعين .

الجواب: إنما قلتموه غلط لأن الذى حلت عليه الكثرة فى اختلاف الطباع وتباين الهمم واختلاف الدواعى لا يمكنهم فى جارى العادات من الاجتماع والتواطؤ على وجه واحد من التقول والتكذب ولا يخلى بينهم وبينه كما لا يمكنهم من الاجتماع مهنة واحدة من المهن على صناعة واحدة من الصناعات وليس كل ما صح يجوز على كل أحد من الجماعة عند الانفراد يجوز على جماعتهم ألا ترى أن الواحد يجوز أن يقتل

ولده أو يشوه وجهه ولا يجوز ذلك على جماعتهم وهو أن يتفقوا عليه وكذلك استعمال شىء واحد والمشى فى طريق واحد والاجتماع على صنعة واحدة وأمثال هذا تكثر وبهذا الطريق نجيب عن قولهم: إن الخبر الذى وجد من الجماعة هو الذى وجد من الواحد فلو كان وجود من الجماعة يفيد العلم لكان وجوده من الواحد يوجب العلم، ونقول يجوز أن يوجد من الواحد شىء ولا يجوز وجوده من الجماعة مثل ما بينا وعلى أنا دللنا على وجود العلم بل نقطع بوجوده لكل أحد عند الخبر المتواتر فكيف يحكم به وفاته مثل هذه الشبهة؟

فإن قيل: إذا جاز اجتماعهم على الصدق وهو رأى اختاروه له لا يجوز اجتماعهم على الكذب وهو نظيره. قلنا: إنما افترقا لأن حسن الصدق داع إلى نفسه وأسبابه مرغبة فيه وذاته تحرك عليه ما فيه غنية من جميع الأحداث ونيل المنزلة العلية عند الناس وأما الكذب فعينه منفرة عنه وقبحه مزهد فيه ولأن فيه من قبح الأحداث وخمول الذكر وسقوط المنزلة عند الناس ما يمنع من ارتكابه إلا لغرض يدعوا إليه فأسباب الصدق يجوز أن تجتمع فى الجماعة فتصور إلفافهم عليه فإن قيل: هذا الأصل الذى قلتى يقتضى أن صدق اليهود فى دعائهم قتل المسيح عليه السلام فإنهم جماعة لا يجوز أن يتواطؤوا على الكذب بيينة أن النصارى وافقوهم وعددهم لا يخفى كثرة ووفورا وكذلك المجوس مطبقون فى الخبر عن زرادشت ونبوته وإيراده المعجزات فى زمانه.

الجواب: أما أمر عيسى والخبر عن قتله لم يوجد فيه الإطباق ولم يحصل عليه منهم الاتفاق فإن العيسوية وهم فرقة كبيرة من النصارى يزعمون أن عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله إليه ولا يعتقدون التثليث ونصارى الحبشة على هذا وزعم هؤلاء أن محمد ﷺ رسول مبعوث إلى العرب خاصة وفى اليهود من يقول هذا الأخير ثم قد قالوا: إن خبر قتل عيسى من النصارى أوجد فيه شرط التواتر لأننا بينا أن شرط التواتر أن يستوى طرفاه وواسطته وقد قيل: إن خبر قتله مسند إلى أربعة نفر هم: يوحنا ومتى ولوقا ومرقص وذكر أهل العناية بالأخبار أن عيسى عليه السلام كان بأرض عربية وكان أصحابه مطلوبين خائفين عليه وعلى أنفسهم فلما وقعت الصحة وقيل: إنه قد قتل جل أصحابه على خفية واستار ونظروا إلى شخص مصلوب مقتول وهم على حال وجل ورعب توهموا أن ما سمعوه حق فأفاضوا الخبر بذلك وأشاعوا فى أصحابهم وأشياهم وأما خبر اليهود: فإن أصل الخبر عنهم فى قتله أوهى ما ضعف من خبر النصارى وذلك

لأنهم كانوا يطلبون عيسى عليه السلام يريدون قتله وهم لا يعرفونه بحلته وإنما جعلوا لرجل منهم جعلاً فدلهم على شخص فى بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا أنهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وإذا كان مخرج الخبر به اعتورته هذه الآفات كان معدوم شرائط الصحة غير موثوق به وقد أخبر الله تعالى فى كتابه بالحماية من شرطه وقال: ﴿وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم﴾ [النساء: ١٥٧] فوجب الأخذ بهذا ونزل ما زعموه للآفات التى عرضت عليه فيه وأما ما يدعيه المجوس: من نبوة زرادشت فإن الخبر فى ذلك لم يصدر عن جماعة وجد فيهم شرط الأخبار المتواترة فإن الوارد فى خبره أنه خرج فى زمن ملك كان يسمى «بشتاين» وآمن به الملك وأمر الناس بالإيمان به وزعم أنه أراه المعجزات الدالة على صدقه فصدقوه على ذلك رغبة ورهبة وآمنوا به وتابعوه ثم نقول إن الدين الذى دعا إليه زرادشت وما فى مردودهما مذهب قد بلغ فساده بالدلائل القطعية وهو فى نفسه قول متناقض فإن أصل مذهبهما هو القول بالأصل من النور والظلمة أو نرد أن ظاهر مرد هذا طريق بين الفساد ظاهر الأشخاص والانحلال فصارا كذابين لعينين ولا يجوز أن يظهر الله تعالى المعجزات على يدى الكذابين عليه فبهذا الطريق عرفنا أن تلك الأخبار عن أولئك القوم باطلة وإذا ثبت لنا أن خبر التواتر يفيد العلم فهو يفيد العلم الضرورى وعنده أنه القسم الحسى يفيد العلم الكسبى والكلام معه يرجع إلى معرفة العلم الضرورى وهو العلم الذى لا يخالجه شك ولا يدخله ريب ولا يمكن للإنسان دفعه عن نفسه بوجه ما وهذا المعنى موجود فى العلم الحاصل بخبر التواتر كما هو موجود فى العلم الحاصل بالعيان وقد ذكر المتكلمون فى هذه المسألة كلاماً كثيراً إلا أن مرجعه إلى أصول الكلام فتركنا ذلك غناء عنه واقتصرنا على القدر الذى يحتاج إليه الفقهاء.

واعلم أن الأصوليين من أصحابنا قد قسموا التواتر إلى قسمين فقالوا:

أحد قسمى التواتر: ما يرجع إلى عين الشئ.

والقسم الثانى: ما يرجع إلى معناه دون عينه^(١).

(١) اعلم وفقك الله أن التواتر ينقسم قسمين:

أولاً: متواتر لفظى: هو خبر جماعة يفيد العلم بنفسه بمخبره مع اتحاد المخبر به فى اللفظ مثل أن ينقل جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب. قوله عليه السلام (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى).

فالأول معلوم وهو مثل ما سبق ذكره فى مواضع .

وأما الثانى فهو الخبر عن جود حاتم وشجاعة على رضى الله عنه وأمثاله وحلم الأحنف وذويه فإنه يروى نفر من سخاوة حاتم أنه وهب لرجل عشرة أعبد، ويروى آخر أنه وهب لرجل مائة شاة ويروى آخر أنه وهب لإنسان فرساً ويروى آخر أنه نحر بعيره وقرى أضيافه ويروى آخر أنه أوهب ماله فيقع لنا العلم بمجموع أخبارهم أنه كان رجلاً سخياً وكذلك الأمر فى شجاعة على رضى الله عنه فإنه يروى واحد أنه قتل يوم بدر وليد بن عقبة وجماعة، ويروى آخر أنه قتل يوم أحد فلاتاً، ويروى آخر أنه بارز يوم الخندق عمرو بن عبد ود وقتله، ويروى آخر أنه قتل يوم حنين فلاتاً اليهودى فيقع العلم بمجموع أخبارهم أنه كان رجلاً شجاعاً، وكذلك فى حلم الأحنف وما أشبه ذلك وعلى هذا الوجه يقع العلم لنا أن النبى ﷺ قد أقام المعجزة فإنه روى أن النبى ﷺ نبع الماء من بين أصابعه، وروى نفر أنه عليه السلام لما انتقل من الجذع إلى المنبر حن الجذع كحنين الناقة، وروى نفر أنه أشبع الجماعة الكثيرة بالطعام اليسير، وروى آخر أنه دعا شجرة فأتته، وروى آخر أنه سح الحصى فى يده وسمع ذلك، وروى آخر أنه أشار إلى القمر فانشق إلى أمثال هذا فيقع العلم القطعى لنا بمجموع هذه الأخبار أنه أقام المعجزة على صدق نبوته وكان المعنى فى كل هذا أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة الكبيرة التواطؤ على وقوع مثل هذا وقد نقلوا ذلك فى أزمنة مختلفة وأحوال متباينة ومعنى التواتر أنه وإن عدم التواتر فى أعيان آحادها فقد وجد التواتر فى معناها إذا كانت هذه الأخبار على اختلافها بحصرها معنى واحد فصار كأنهم نقلوا جميعاً ذلك المعنى وأجمعوا على الخبر عنه وهؤلاء الذين أخبروا هذه الأشياء بمجموعهم لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب والتحقق بورود الخبر المتواتر على الشئ لعينه واعلم أن مثل هذا الطريق رد على الرافضة ما زعموا من نص الرسول ﷺ على إمامة على رضى الله عنه فإنهم زعموا أن النبى ﷺ نص عليه على رءوس الأشهاد ومشهد من جميع أصحابه

= ثانياً: المتواتر المعنوى: هو نقل العدد الذى تحيل العادة تواطؤه على الكذب وقائع مختلفة على قدر مشترك بين الجميع مثل أن يخبر واحد أن حاتم أعطى ديناراً والآخر يخبر بأنه أعطى جملاً والثالث يخبر بأنه أعطى شاة وهلم جرأ حتى بلغ عدد المخبرين حد المتواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده فى كل خبر من هذه الأخبار والقدر المشترك هو الإعطاء، انظر نهاية السؤل (٨٧/٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٦/٣).

ونص لهم عليه وقال: هو الإمام من بعدى ثم إنهم جميعاً كتموه وهذا محال من الكلام ولا يتصور من ذلك مثل الجماعة العظيمة والجَم الغفير اختلاف طباعهم وتباين أهوائهم وتردد الدواعى منهم إطباقهم واتفاقهم على كتمان مثل هذا النص الجلى ومن دخل فى مثل هذا فقد كفى خصمه مؤنة والمسألة من باب أصول الدين وليست من باب أصول الفقه فتركنا الإطناب فى ذلك والله الموفق للصواب والهادى إلى الرشاد بمنه وعميم طوله .

ونتكلم الآن فى أخبار الآحاد فنقول:

أخبار الآحاد ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذى لا يجوز عليهم المواطأة على الكذب^(١). وهى على ثلاثة أضرب:

أحدها: أخبار المعاملات .

والثانى: أخبار الشهادات .

والثالث: أخبار السنن والديانات .

فأما أخبار المعاملات فلا يراعى فيها عدالة المخبر وإنما يراعى فيها سكون النفس إلى خبر المخبر فتقبل من كل راوٍ فاجر ومسلم وكافر وحر وعبد فإذا قال الواحد منهم: هذه هدية فلان إليك أو هذه الجارية وهبها فلان لك أو كنت أمرته بشراء جارية فاشترتها لك جاز للمخبر قبول قوله إذا وقع فى نفسه صدقه ويحل له الاستمتاع بالجارية والتصرف فى الهدية وكذلك إذا قال: أذن فلان لك فى دخول داره وأكل طعامه جاز له دخول داره وأكل طعامه وهذا شىء متعارف عليه فى جميع الأعصار ومن غير تكبر وهو المعتاد والمتعارف بين الناس وقد ألحق بعض أصحابنا الصبى بمن ذكرناه طرداً للعرف فإن العرف فى مثل هذا العرف فيما سبق وهذا هو الأصح .

وأما أخبار الشهادات^(٢) فشرطها وعددها معلوم فى الشرع ولا حاجة إلى ذكر ذلك .

وأما أخبار السنن والديانات فاعلم أن خبر الواحد فيها قد يوجب العلم فى مواضع منها أن يحكى الرجل بحضرة النبى ﷺ شيئاً ويدعى علمه فلا ينكر عليه فنقطع بصدق

(١) انظر نهاية السؤل (٣/١٠٣)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/٤٨)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٠٩).

(٢) انظر نهاية السؤل (٣/١٠٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٠٩).

المخبر ويقع العلم بخبره ومنها أن يحكى الرجل بحضرة جماعة كثيرة ويدعى علمهم فلا ينكرونه فيعلم بذلك صدقه وعندى أن من شرط هذا أن التمدادى على ذلك الزمان الطويل ثم لا يظهر من ذلك القول حد ينكره لأنه بدون هذا يجوز أن يسكتوا عن الإنكار عليه لغرض ويجوز أن يكون لهيبة له أو لوجل منه فأما إذا مر على ذلك الزمان الطويل فلا يتصور السكوت عن الإنكار من كل القوم مع اختلاف الطباع وتباين الهمم وكثرة الدواعى من كل وجه . ومنها: خبر الواحد الذى تلقته الأمة بالقبول وعملوا به لأجله فيقطع بصدقه وسواء فى ذلك عمل الكل به أو عمل البعض وتأوله البعض ومثال هذه الأخبار خبر حمل بن مالك بن النابغة فى الجنين وخبر عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من المجوس وخبر أبى هريرة فى تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وقالت هذه الأخبار وهى كثرة وقد ألحق بعضهم بهذا أن يكون الخبر مضافاً إلى حال قد شاهدها كثير من الناس ثم يرويه واحد أو اثنان ويسمع بروايته من شهد الحال فلا ينكره فيدل ترك إنكارهم له على صدقه لأنه ليس فى جارى العادة إمساكهم جميعاً عن رد الكذب وترك إنكاره ألا ترى أنه لو انكفى عن الجامع من حضرة الصلاة فأخبر أحدهم بفتنة وقعت فيه فأمسكوا عن تكذيبه علم صدقه فى خبره قال وعلى هذا ورد أكثر معجزات الرسول ﷺ وأكثر أحواله فى مغازيه وأكثر ما ورد به السنن المشهورة وهذا وجه حسن جداً ولا بد أن يكون ملحقاً بما قدمنا .

وأما ما سوى هذا من أخبار الأحاد فالكلام فيها يشتمل على شيئين :

أحدهما: فيما يتعلق بالعلم .

والآخر: فيما يتعلق بالعمل .

أما العلم فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم وذبح أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التى حكم أهل الصنعة بصحتها ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم^(١) . وقد ذكرنا حجتهم على هذا فى كتاب «الانتصار» وذبح داود إلى أنها توجب علماً استدلالياً لأن التعبد باستعمالها موجب لحدوث العلم بها استدلالاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦]، ويقول تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ١٦٩] فدلت هاتان الآيتان أنه إذا أوجب العمل ثبت العلم . وذبح النظام إلى أن خبر الواحد يوجب العلم إذا اقترن به الشك وذلك إذا خرج

(١) المحصول (٢/١٧٢)، البرهان (١/٥٩٩)، إحكام الأحكام (٢/٤٩)، (٥٠).

الرجل من داره مخرق الثياب حافيًا حاسرًا يدعو بالويل وأخبر أن والده مات قال: يقع العلم لكل من سمع منه بذلك، قال وكذلك إذا أقر على نفسه بما يوجب القتل أو القطع. وأما حجة من قال أنه لا يوجب العلم هو أن الخبر الواحد لو اقتضى العلم لاقتضاه كل خير واحد كما أن الخبر المتواتر لما اقتضى العلم اقتضاه كل خير متواتر والمعتمد أن الشك والتجوز يعترض في خبر الواحد ما لا يعترض في خبر المتواتر وما يعترض فيه الشك لا يوجب العلم الذي يوجبه ما لا يعترض فيه للشك ولأنه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لما لزم مدعى النبوة إظهار الأعلام الدالة على صدقه ولجاز الاقتصار على قبول قوله ولو اقتصر على قوله لما وقع فرق بين النبي والمنتبى ولأفضى ذلك إلى إبطال النبوات وهذا الرجوع إلى الدليل الأول واحتج عامة المتكلمين على النظام وقالوا: ليس يخلو العلم الواقع عند الخبر على ما قاله النظام إما أن يكون سببه القرينة وحدها أو القرينة بشرط الخبر أو الخبر وحده أو الخبر بشرط القرينة والقسمان الأولان باطلان لأن القرينة لا تتناول المخبر عنه وإنما تتناول له هو الخبر فلم يجز أن يكون المفيد للعلم هو القرينة وهي غير متناولة للخبر ولا يجوز أن يكون الخبر وحده هو المقتضى للعلم لأنه لو كان كذلك لاقتضاه إذا تجرد عن القرينة ولا يجوز أن يقتضيه الخبر بشرط القرينة لأن اعتقادنا عند رؤية القرينة مع فقد الخبر مثل اعتقادنا وإن اتصل به الخبر وبيان هذا إذا رأينا الرجل مشقوق الجيب يدعو بالويل أو سمعنا الداعية من دار وقد علمنا أن في الدار مريضاً فاعتقدنا مصاب الرجل في الصورة الأولى وموت المريض في الصورة الثانية قبل أن يخبر مخبر بموت المريض أو يخبر الرجل بمصابه مثل اعتقادنا أن لو أخبر ثم لاعلم قبل الخبر كذا بعد الخبر فإن قال المخالف إذا اتصل الخبر بالقرينة فلا بد من وجود زيادة قلنا يجوز أن يقال أنه يحصل به زيادة قوة الاعتقاد فأما أن يفيد شيئاً آخر لم يكن حاصلًا له من قبل فهذا لا يكون وعلى أنه يجوز أن يكون المراد بخبره وإظهار القرينة تحصيل غرض له لأنه يريد أن يوهم بعض من يخاف موته أو يظهر أنه أصيب بمصيبة لغرض له قال القاضي أبو الطيب: وقد وقع مثل هذا بخوارزم مع القاضي الكعنى قال: وقد وقع أيضًا بالبصرة واعلم أنه يجوز أن تتفى دلائل الكذب في خبر الواحد على الجملة نحو أن يكون الرجل متحفظًا عن الكذب نافرًا منه ويعلم من حاله بذلك ويجوز أن يكون رسولاً من سلطان ويذكر أن السلطان يأمر الجيش بالخروج إليه ويعرف أن السلطان يعاقبه إن كذب ويجوز أن يخبر الإنسان بشعر بلد

ويكون الإنسان ذا مرة مصرفه عن الكذب ولا يكون لداعى الكذاب فى ذلك داع ويجوز أن يكون الإنسان مهتماً بأمر من الأمور بمنشأ فلان فىسأل عن خير فيخبره عنه فى الحال فيعلم أنه لم يفكر فيه فيدعوه إلى الكذب داع وهذه وجوه تدل على الصدق وهو من الاستدلال على الشيء بإبطال يقتضيه ولكن مع كل لا يتفى توهم الكذب ويمكن تصور الكذب فى هذه الصور كلها بوجوه من الأغراض وعوارض توجب صرف الإنسان عن الصدق إلى الكذب فلم يخبر أن يحكم بكون الخبر مفيد للعلم وإذا اقترنت به هذه القرائن ووجد على هذه الأحوال فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة .

وأما الكلام فيما يتعلق بالعمل الذى يثنى على خبر الواحد [.]^(١) مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء أن خبر الواحد يوجب العمل فقد تعبد به الشرع وليس فى العقل ما يمنع من التعبد به وذهبت طائفة إلى منع التعبد بأخبار الأحاد واختلفوا فى المانع من التعبد به فقال بعضهم: يمنع منه العقل وذكر بعضهم أنه قول ابن عُلَيَّة والأصم وقال القاشانى من أهل الظاهر والشيعة: يمنع من التعبد بها الشرع وإن كان جاز فى العقل^(٢) فى هذه مسألة يكثر الكلام فيها على أن تذكر المعتمد من الجائنين ونزع الشبهة المذكورة من المختلفين بتوفيق الله تعالى والحجج من منع التعبد بها عقلاً، وقالوا: لو جاز أن يكون علمنا بما أخبرنا به الواحد عن النبى ﷺ وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا وجب العمل به، وجب أن يكون إذا أخبر الواحد عن الله تعالى وذكر أنه رسول منه وغلب على ظننا صدقه مصلحة لنا أيضاً ويجب علينا العمل به، وأما الفرق أن يكون المخبر عن الله تعالى بلا واسطة أو واسطة نبى قالوا: فنقول مخبر عن شرع من الله عز

(١) فى المخطوطة بياض بمقدار كلمه أو كلمتين .

(٢) اختلف العلماء فى العمل بأخبار الأحاد على خمسة مذاهب .

أحدها: التعبد بخبر الواحد محال عقلاً وهو مذهب الجائى وجماعة من المتكلمين .

الثانى: التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لقيام الدليل على عدم الوجوب .

الثالث: التعبد به جائز عقلاً وواجب شرعاً فقط - وهو مذهب الجمهور ومنهم البيضاوى .

الرابع: التعبد به جائز عقلاً ولكنه لا يجب العمل به شرعاً لأنه لا دليل على الوجوب .

الخامس: التعبد به جائز عقلاً ويجب العمل به للدليل العقلى والشرعى معاً، وهو مذهب

أحمد بن حنبل (وابن سريج) والقفال الشاشى وأبى الحسين البصرى . انظر نهاية

السؤل (١٠٦/٣) للمحصل (١٧٠/٢)، البرهان (٥٩٩/١)، إحكام الأحكام (٦٨/٢)،

روضة الناظر (٩٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٠٩/٣) .

وجل فلا يجب علينا قبوله عملاً بمجرد غلبة الظن في صدقه دليله إذا أخبر بواسطة دعوى الرسالة وقالوا أيضاً: لو جاز التعبد بها بأخبار الآحاد في الفروع لجاز التعبد بها في الأصول وذلك في صفات الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز فحين لم يجز في الأصول كذلك في الفروع، وقالوا أيضاً: لو جاز التعبد بأخبار الآحاد في الفروع جاز التعبد بها في نقل القرآن بيينة أنه لما لم يجز في نقل قول الله تعالى لم يجز في نقل قول الرسول عليه السلام والحرف المشكل لهم هو أن الشرعيات مصالح والواحد يجوز أن يكذب فيما يخبر به من فعل أو ترك فعل فإذا كان يجوز أن يكذب لم نأمن أن يكون ما تضمنه بخبره مفسدة وربما يعبرون عن هذا فيقولون لما لم يؤمن كون الخبر كذباً لم نأمن كون المخبر به مفسدة، وإذا لم نأمن كونه مفسدة، فالعقل يمنع منه حتى لا نكون عاملين بما يجوز أن يكون مفسدة لنا هذه شبهة القوم. واحتج من قال أن الشرع يمنع من التعبد به بقوله: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦]، ويقوله: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ١٦٩]، ويقوله: ﴿إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾ [الزخرف: ٨٦] قال: والعمل بالخبر الواحد اتفاقاً ليس لنا به علم وشهادة به وقول بما لا نعلم لأن العمل بالخبر الواحد مستند إلى الظن لا إلى العلم وتعلقوا أيضاً بقول الله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً﴾ [النجم: ٢٨] قدم من اتبع الظن وبين أنه لا غنى له في الحق فكان على عمومته في كل موضع وهذا الموضع الذي اختلفنا فيه من جملته وذكر بعضهم أنا إذا لم نقبل خبر الرسول عليه السلام إلا بدليل يقترن به يدل على صدقه من إقامة المعجز فأولى أن لا نقبل من غيره لمجرد خبره وقوله: وهذا الدليل يقرب من الدليل الأول وأما دليلنا قوله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾ [المائدة: ٦٧] والتبليغ يكون بحسب الإمكان لأن الله عز وجل لا يأمر بما لا يحتمله طوق البشر ومعلوم أنه لم يكن في وسع الرسول لقاء الناس كلهم والمصير إليهم في بلادهم ولم يكن في عمره من المهلة والتنفس ما يفي بخطابه آخر من يكون من أمته ولا كان أيضاً في وسع جميع الناس أن يصيروا إلى حضرته ولا أيضاً كان في الوسع أن يصير إليه من كل قبيلة من العدد ما يقع العلم بخبرهم فيبلغوا عنه بقية من لم يصل إليه لأن ذلك يشق عليهم ويغير معاشهم ويؤدى إلى الجلاء عن أوطانهم ومثل هذا لا يجوز أن يرد به خطاب الشرع لأن الله تعالى رفع مثل هذا عن أمته رحمة منه لهم وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة

منهم طائفة ليتفقوها فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴿ [التوبة: ١٢٢] ثبت بمجموع ما بينا أن التبليغ واجب بحسب الإمكان وليس ما ذكرناه من الإمكان وكان النبى ﷺ يباشر التبليغ بحسب الإمكان فكان تبليغ الحاضر خطاباً ويبلغ الغائب خبراً على لسان من بحضرته من واحد وجماعة ليبلغوا عنه ويؤدونه إلى من ورائهم فيقع به التبليغ وتقوم به الحجة وكذلك قال عليه السلام: «ألا هل بلغت»^(١)، وقال عليه السلام: «ليبلغ الشاهد الغائب»^(٢).

وبيان أنه كذلك وأنه كان يفعل ما ذكرنا ما اشتهر عنه فى أخباره من بعثه الرسل إلى النواحي والأطراف وإلى الملوك ليبلغوا عنه ويبينوا للناس أمر الدين وليعلموهم أحكام الشريعة كتوجيه معاذ إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى أهل مكة وعثمان بن أبى العاص إلى الطائف وبعث الرسل إلى ملوك الأرض دحية إلى قيصر وعبد الله بن حذافة السهمى إلى كسرى وعمرو بن أمية الضميرى إلى الحبشة وبعث إلى المقوقس صاحب الإسكندرية وإلى هوزة بن على الحنفى وغيرهم وإنما بعث هؤلاء ليدعوا إلى دينه وليقم الحجة عليهم ولم يذكر فى موضع أنه بعث فى الوجه الواحد عددًا يبلغون حد التواتر ولم يكن النبى ﷺ يبعث بما يقع به البلاغ وتقوم به الحجة فعلى هذا جرت عادته ﷺ وقد كان أيضاً يبعث الجواسيس والعيون إلى أرض العدو ويقتصر على الواحد فى البعثة ويعتمد على قوله وأمثال هذا تكثر وليس يخفى على العلماء المبرزين نعم تخفى على الجهال ومن لم يقف على أحوال الرسول ﷺ وأخذ العلم من وراءه فستين بمجموع هذا أن الخبر من الواحد موجب العمل مثل ما يوجب الخبر من العدد الكثير وهذا الدليل دليل قطعى لا يبقى لأحد معه عذر فى المخالفة.

ويدل على ما ذكرناه إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - فإنه من المشهور عنهم أنهم قبلوا أخبار الأحاد فى الشرعيات واستعملوها ، وذلك مثل : قبول أبى بكر الصديق رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة فى توريث الجدة السادسة^(٣) ،

(١) أخرجه البخارى : العلم (١/٢٤٠)، ح (١٠٥) ، ومسلم : القسامة : (٣/١٣٠٥) ح (١٦٧٩/٢٩).

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) أخرجه أبو داود : الفرائض (٣/١٢١) ح (٢٨٩٤) ، والترمذى : الفرائض (٤/٤١٩) ح (٢١٠٠ ، ٢١٠١) ، وابن ماجه : الفرائض (٢/٩٠٩) ح (٢٧٢٤).

وقبول الصحابة عن أبي بكر رضى الله عنه خبره عن النبي ﷺ إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة^(١)، ولقبول عمر رضى الله عنه خبر عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه فى أخذ الجزية من المجوس^(٢)، وخبر الضحاک بن سفيان فى توريث المرأة من دية زوجها^(٣)، وخبر حمل بن مالك بن النابغة فى دية الجنين وكقبوله خبر أبى موسى وأبى سعيد فى الاستئذان، وعن على رضى الله عنه أنه قال: كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعتنى الله به ما شاء أن ينفعتنى فإذا حدثنى عنه غيره استحلفته فإذا حلف صدقته وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر رضى الله عنه^(٤)، وسأل على المقداد رضى الله عنهما أن يسأل النبي ﷺ عن أمور فلما أخبره عن النبي ﷺ وقبل ابن مسعود رواية معقل بن سنان الأشجعى فى قصة بروع بنت واشق وسر بذلك ورجع ابن عمر رضى الله عنهما عن المخابرة برواية رافع بن خديج وترك ابن عباس رضى الله عنهما مذهبه فى الصرف بخبر أبى سعيد الخدرى.

وأمثال هذا تكثر وهذه أمور مشهورة والشهرة فيها قامت مقام الرواية المستفيضة فمن خالف هذا فقد خالف جملة الصحابة ورام الطعن عليهم وترك القول بأخبار الأحاد ويقع الملحدین إلى إبطال كثير من أحكام الدين إلى الطعن فى السلف الصالح وهذا دليل هذا فإن قالوا: أليس أن [عمر رضى الله عنه]^(٥) قال فى حديث فاطمة بنت قيس لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة^(٦)، وقال على فى حديث بروع بنت واشق: «ما أصنع بقول أعرابى بوال على عقبه» قلنا: ليس هذا بقادح فيما علمناه لأن عمر إنما أنكر مخالفة الكتاب وذلك فى السكنى فإن الكتاب دال على إيجاب السكنى والنبي ﷺ

(١) أخرجه البخارى: الفرائض (٧/١٢) ح (٦٧٢٦)، ومسلم: الجهاد (٣/١٣٨٠) ح (١٧٥٩/٥٢).

(٢) أخرجه البخارى: الجزية (٦/٢٩٧) (٣١٥٦، ٣١٥٧) والترمذى: السير (٤/١٤٧) ح (١٥٨٧)، ومالك فى الموطأ: الزكاة (١/٢٧٨) ح (٤١).

(٣) أخرجه أبو داود: الفرائض (٣/١٢٩) ح (٢٩٢٧)، والترمذى: الديات (٤/٢٧) ح (١٤١٥) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه: الديات (٢/٨٨٣) ح (٢٦٤٢).

(٤) أخرجه الترمذى: التفسير (٥/٢٢٨) ح (٣٠٠٦) وابن ماجه: الإقامة (١/٤٤٦) ح (١٣٩٥).

(٥) ثبت فى الأصل [ابن عمر رضى الله عنهما]، والحديث مروى عن الخليفة عمر رضى الله عنه. انظر سنن الدارقطنى (٤/٢٤ - ٢٦) ح (٦٨ - ٧١).

(٦) أخرجه مسلم: الطلاق (٢/١١١٨) ح (١٤٨٠/٤٦)، وأبو داود: الطلاق (٢/٢٩٧) ح (٢٢٩١).

أسقط السكنى بسبب وكانت فاطمة رضى الله عنها تنقل إسقاط السكنى ولا تروى السبب فهذا محل إنكار عمر رضى الله عنه وغيره عليها، وعلى لا يقبل رواية الأعرابى لغلبة الجهل عليهم وليس الكلام فى أمثال هذا وأما الكلام فى أصل قبول أخبار الآحاد. دليل ثالث هو أنه لا خلاف فى قبول أخبار الآحاد فى باب المعاملات فإن للإنسان أن يدخل دار غيره بإذن الحاجب والبواب وله أن يستبيح ما يقول الرسول إذا قال: أهداه لك فلان ووقع فى نفسه صدقة ويأخذ بقول الجمال والخدام وقد تكون الهدية جارية فيستبيح وطأها وقد كان رسول الله ﷺ يرسل أنس بن مالك رضى الله عنه بحوائجه وأموره وهو صبي واتخذ ابن أريقط الليثى دليلاً حين توجه إلى المدينة وقد كان كافراً واعتمد على دالته فهذا فى أبواب المعاملات وأيضاً فلا خلاف فى قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله فإن نهاية ما فى عدد الشهود هو الأربع ولا شك أن هذا الخبر لا يفيد العلم وإنما يفيد غالب الظن وقد تكون الشهادة فى إراقة دم أو إقامة حد أو استباحة فرج وأذناه استحقاق المال فلم يخلفوا فى قول المستفتى قول المفتى وكذلك فى أخذ القرآن عن المعلم وهذه أمور تتعلق بالدين وما ذكرنا من قبل من أمور الدنيا فإذا جاز قبول أخبار الآحاد فى أمور الدين والدنيا فى هذه المواضع فكذلك فى سائر المواضع فإن قيل قد تعلقتم بالأخبار فى المعاملات وقد يقبل فى الأدنى والهدية وما يشبه ذلك قول من يسكن القلب إلى صدقه من صبي أو فاسق بل كافر أنه لا يجوز قبول قول هؤلاء فى أخبار الدين فكيف يحتج بهذا الفعل مع وقوع هذا الفرقان بينهما واعتذر أبو زيد لهم من أخبار الناس فى المعاملات وقال: حقوق العباد ليست كأصل الشريعة فإنها تثبت بإيجابهم وتصرفهم ولهم ضرورة إليها ولا يمكنهم إظهارها وإثباتها بدليل لا يبقى فيه شك وأما الدين فحق الله تعالى والله تعالى قادر على إظهار حقه بما يوجب العلم فلا يجوز إثباته فما دونه كما لا يجوز إثبات أصل الدين من التوحيد والنبوة وصفات الله تعالى بالأخبار التى يعنى بها شك أو شبهة.

قال: وأما الشهادة فالأصل ما قدمنا وإنما تركنا الأصل الذى قد بيناه بكتاب الله تعالى وهو بخلاف القياس وقال بعضهم إنهم يقبلوا أخبار الآحاد فى إثبات شرع أو لشهادة بأن زنى أو قتل أو سرق ليس يثبت بها شرع أما الأول قلنا موضع الاستدلال من أخبار المعاملات هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود فى الأمرين على ما سبق بيانه فإن كان أحدهما يتساهل فيه ما لا يتساهل فى الآخر. وإنما يراعى فى الجمع والفرق موضع النكته التى يتعلق بها الحكم دون ما عدها من الأوصاف

وإنما وقع التساهل في باب الإذن والهدية وما صار عنهما من الأمور حتى جاء فيها قبول قول الخادم والقهرمان من العبد والحر والصبي والبالغ والذمي غيرهم لأن الغالب في العرف الحادى والعادة القائمة أن يتولى هذه الأمور ويتعاهدا الخدم والخول منهم دون عليّة الناس وأهل المروءة منهم وأما الشهادات فإنما يقوم بها أعيان الناس ويتحملها ذوو الدين والعدالة منهم لما فيها من التوثق للحقوق والاحتياط عليها ولذلك قرأت مصممة بأوصاف من البلوغ والحرية والعدالة ونحوها وصارت أخبار السنن واسطة بين الأمرين فجاز فيها قول الواحد إذا قوى قوله بوصف العدالة ولا يحتمل أن يكون ذكراً أو أنثى أو عبداً أو مملوكاً أو بصيراً أو أعمى وهذا أيضاً نوع تساهل في رواية أخبار السنة والآثار لأنه لو أن فيها جميع أوصاف الشهود لعدمت النقلة وعز وجودهم وصار ذلك سبباً لانقطاع العلم ولو جرت فيها المساهلة التي تجرى في أخبار المعاملات لوجد الفساد والخلل في أمر الدين وصار لأهل الباطل سبيلاً إلى أن يدخلوا فيه ما ليس منه واختلط أهل الحق بالباطل فاقصر على الواحد ليتسع الطريق إلى النقل وأيد بالعدالة لتقطع التهيئة عنه وكل من هذه الأمور منزل على منزلة تليق ويرشد إليها وجه المصلحة ويدل عليه الحكمة وأما الذي قاله أبو زيد من العذر لهم فليس بشيء لأننا بينا وجود قبول الواحد في أمور الدين وقد ذكرنا صوراً منها ونزيد فنقول: إذا قال الواحد: هذا الماء طاهر أو نجس يقبل قوله ويعمل عليه أو يقول: أنا وكيل فلان في التصرف في ماله يجوز الشراء منه وإذا قالت المرأة: حضت أو طهرت يقبل الرجل قولها فإذا قالت حضت يجب الامتناع من وطئها وإذا قالت: طهرت يجوز الإقدام على وطئها وإذا قال: هذه خمر أو نبيذاً وقال: هذه أمى أبيعها منك أو ابنتى أزوجها منك فإن سلموا هذه الوجوه لا بد من تسليمها لأن مصالح الناس لا تقوم إلا بها فيكون الباقي من الأخبار ملحقاً بها. هذه الأخبار مرجعها إلى الدين لأن الامتثال بقول المخبر بالحل والحرمه والصهار والنجاسة وهذه أمور لا تثبت من حقوق الناس في شيء فهذه الدلائل التي ذكرناها دلائل قطعية موجبة للعلم. وللأصحاب دلائل كثيرة سوى هذا فرأينا عنها اقتصاراً واكتفاء لهذا القدر وقد ذكر أهل الأصول في بيان أنه يجوز أن يقع انعدام الأحاد من حيث العقل وإن كانت لا تفيد إلا الظن وذلك لأنه ليس بمستبعد ولا مستتج في العقل أن يقول الله تعالى إذا غلب على ظنكم صدق الراوى عن فلان فاعملوا بخبره كما أنه خبر مستتج في العقل أن يقول إذا أخبركم فلان فاعملوا بخبره فإذا جاز

أحدهما جاز الآخر وقد قالوا: إن الشريعة مصلح فلا يمتنع أن يكون قبول قول الواحد إذا غلب على ظننا صدقه والعمل به مصلحة لنا ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق وتجنب طريق آخر إذا أخبر الواحد بسلامة أحدهما ووجود المخافة فى الآخر.

أما الجواب عن كلماتهم: أما تعلقهم بخبر مدعى النبوة وأنه لا يجب علينا قبوله من غير دليل يقوم على صدقه وهو المعجز وإن غلب على ظننا صدقه قلنا نقول ولا أن نقطع بوجوب العمل بخبر الواحد لأن دليلاً قطعياً قد قام على وجوب العمل به ومثل هذا لا يوجد فى غير مدعى النبوة لأن الأدلة الشرعية إنما تكون قاطعة فى خبر مدعى النبوة إذا علمنا صدقه لمعجز يقيمه حتى إذا أخبرنا بوجوب العمل علمنا وجوب العمل بخبره وهذا لا يتم إذا كان صدق المدعى للنبوة مظنوناً غير مقطوع به ثم نقول: إن الاقتصار على الظن فى صدق مدعى النبوة يؤدى إلى مفسدة عظيمة لأن فى النبوة من الرئاسة العظيمة التى لا يدانيها رئاسة فلأن من إذا قبلنا قوله من غير معجز تعين أن يطلبها كل واحد ويتحرى فى أكثر الناس ظاهر الصدق والعدالة والستر اسم له هذه الرئاسة فيكثر على هذا المدعون للنبوة والوارد بالشرائع المخالفة وفى هذا من المفسدة ما لا يخفى وأما ها هنا فليس للمخبر بالسنة عن النبى ﷺ مثل هذه الرئاسة وأيضاً فإن السنن محصورة فى النقل لا يمكن الزيادة عليها فلم يؤد قبول خبر الواحد فيها إلى المفسدة.

بيينة: أنه إن لزمنا ما ذكره على قولهم وقولنا إن شهادة الشهود مقبولة وكل عذر لهم فى ذلك فهو عذرنا وأما قولهم أنه لو جاز التعبد بأخبار الأحاد فى الفروع لجاز فى الأصول قلنا: قد بينا أن الأخبار التى تلقته الأمة بالقبول موجبة للعلم قاطعة للعذر وكذلك فى كل حادثة شهدها جماعة وأخبر الواحد منهم ولم ينكر الباقون ذلك فعلى هذه الأخبار الواردة فى صفات الله تعالى وإثبات القدرة وجواز الرؤية وإخراج الموحدين من النار بعد إدخالهم فيها وإثبات الشفاعة وإثبات عذاب القبر وإثبات الحوض والميزان وما أشبه ذلك وإذا اشتهرت وعرفت فى الأمة فأكثرها لا يخرج عن هذين القسمين فتكون موجبة للعلم قاطعة للعذر ويفيد ما يفيدها الأخبار المتواترة وأما قولهم: إنه يجوز التعبد بأخبار الأحاد فى نقل القرآن قلنا هذا جمع بين موضعين بغير علة جامعة ثم نقول فى القرآن المنقول بالأحاد إما أن يظهر فيه الإعجاز أو لا يظهر فيه الإعجاز فإن ظهر فيه الإعجاز فالإعجاز حجة النبوة ولا يكون حجة إلا وقد علم أنه لم يعارض فى عصر

النبى ﷺ مع سماع أهل ذلك العصر له ولا يوجد هذا إلا وقد تواتر نقله وظهوره فى ذلك العصر وإن لم يظهر فيه الإعجاز فالقرآن كله معجز فإنه لم يكن قرآنًا وقد ثبت ذلك لعدم دليل كونه قرآنًا وعلى أنه عندما يقبل خبر الواحد فى إيجاب العمل والقرآن الذى نقل بالأحاديث يجعله قرآنًا قيمًا يرجع إلى العمل وعلى هذا جرى أمر قراءة ابن مسعود رضى الله عنه وكذلك نقول فى التسمية أنها من رأس الفاتحة عملاً وهو وجوب قراءتها فى الصلاة. وأما قولهم: إن التشريع مصلح فإذا كان الواحد يجوز عليه الغلط والكذب لم نأمن من أن يكون قبول قوله مفسدة قلنا لما قامت الدلائل القطعية على وجوب العمل بخبر الواحد وغلب على ظننا صدق المخبر فقد علمنا أن العمل صلاح لنا كما نعلم أن قطع اليد صلاح عند قيام البيعة، وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا: إن الفعل قد يكون صلاحًا لنا إذا فعله ونحن على حالة مخصوصة فلا تمتنع أن يكون متى ظننا صدق الراوى بأمانة صحيحة فيكون مصلحته أن نعمل ما اقتضاه الخبر كما يكون مصلحتنا هو الحكم بما دل عليه البيعة وإن كنا نجوز كون الشهود كذبة، وحرف هذا الجواب إن ظننا صدق الراوى بما يشهد العقل بجواز كونه شرطًا فى المصلحة بدليل التصرف فى الأسفار والحكم بالبيئات ألا ترى أن المسافر إذا خاف فى سفره فيخبره بعض من يظن صدقه بسلامة بعض الطرق وفساد غيره فإنه يجب عليه أن يعمل ما ظنه صلاحًا دون ما ظن الفساد ولو ظن كذب المخبر بأمانة لم يجز أن يعمل على خبره ولا يجوز له مع اشتباه الطرق عليه وخوفه أن يعمل على شهوته واختياره من غير أمانة فإن قيل: أيجوز أن يقول الشارع للإنسان: إذا اخترت الفعل واشتهيته ولم يصرفك عنه صارف وجب عليك فعله ما دمت مريدًا له وإن لم يكن مختارًا قاصدًا إليه لم يجب عليك فعله قلنا هذا لا يجوز عندنا وتعليق عمل الإنسان بما يشتهيه ويختاره لسقط التكليف لأنه قيل له: اعمل ما تشتهيه ولا تفعل ما لا تشتهيه وهذا إسقاط التكليف وهو باطل وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ويقوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ١٦٩] وما يشبه هذا من الآيات قلنا: ليس فى العمل بخبر الواحد شىء مما ذكره لأن وجوب العمل بخبر الواحد ليس بإيجاب له على ظن وتخمين وهو إيجاب له على علم ويقين لأننا بالدلائل القطعية علمنا وجوب العمل بخبر الواحد فهو اقتفاء واتباع لما كنا به عالمين.

تنبيه: إنا لما اتبعنا الدليل القطعى فى إيجاب العمل علينا بخبر الواحد فلم نقل على

الله ما لا نعلم بل قلنا ما نعلمه ونتيقنه وأما قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظن﴾ قلنا إنما اتبعنا الدليل القاطع الذى يدل على وجوب العمل بخبر الواحد ولم تتبع الظن فإن قيل قد جعلتم للظن حظاً فى الاتباع لأنكم لو لم تظنوا صدق الراوى لم تعملوا بالخبر قلنا: إن الله تعالى إنما ذم من يتبع الظن، فلم يدخل فى ذلك من اتبع الدليل عند الظن فهذا وجه الجواب عن التعلق بهذه الآيات ومن عرف هذا الوجه من الجواب سهل عليه الكلام على ما يوردونه والله أعلم.

إذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد فنذكر بعد هذا ما يبنى عليه ونبتدئ بذكر:

أحوال الراوى والشرائط المعتمدة فيه لنقل خبره:

فنتقول أولاً: اعلم أن الصحابة رضى الله عنهم عدول وروايتهم يجب قبولها من غير تخصيص وذهب المعتزلة إلى أنه قد كان فى الصحابة قوم فساق^(١)، وقد فسق كثير منهم وهم الذين قاتلوا علياً رضى الله عنه خصوصاً معاوية وعمرو وسائر من كانوا من الصحابة وغيرهم مع معاوية رضى الله عنهم وتوفى بعضهم: أبو طلحة والزبير وعائشة رضى الله عنهم أجمعين وادعى كثير منهم أنهم فسقوا وتابوا قالوا: وقد علمنا ذلك فى هؤلاء الثلاثة ولم نعلم توبة معاوية ومن معه ونحن نتبرأ إلى الله تعالى من هذا القول وزعم أن القوم قاتلوا مع على رضى الله عنه بالتأويل فإن الإمام الحق قد قتل وهو عثمان رضى الله عنه وقد كانت قتله أنصار على وكانوا جميعاً معه ومع هذا زعم أن الحق كان مع على لكن لا نفسق أولئك القوم لأجل أنهم كانوا متأولين ولأن عدالة جميع الصحابة ثبتت قطعاً فلا يزول عنها إلا بدليل قطعى والدليل على أن السمة كانت عظيمة إذ وجود من بقى من الصحابة اعتزلوا الطائفتين مثل سعد وأسامة وابن مسلمة وابن عمر وعبد الرحمن بن أبى بكر وغيرهم فالأولى فى هذا حفظ اللسان وتسليم أمرهم إلى الله تعالى وإنما الكلام فىمن وراء الصحابة فنقول:

نشترط فى الراوى أن يكون ثقة عدلاً فى دينه، معروفاً بالصدق فى حديثه، حافظاً إن حدث من حفظه^(٢)، ضابطاً لكتابه إن حدث من كتابه، غير معروف بالتدليس،

(١) انظر البرهان (١/٦٣١)، إحكام الأحكام للأمدى (٢/١٢٨)، المحصول (٢/١٩٦)، نهاية السؤل (٣/١٢٩-١٣٠)، المعتمد (٢/١٣٣) التصريح على التوضيح (٢/٦)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٣/١١٩).

(٢) انظر نهاية السؤل (٣/١٥٠، ١٥١)، المحصول (٢/٢٠٢، ٢٠٣)، إحكام الأحكام للأمدى =

وملاك الأمر شيثان: صدق اللهجة، وجود الضبط لما يرويه ومن كثر غلظه ترك حديثه والعدل قد تعورف استعماله فيمن كان من أهل قبول الشهادة وشرائطه ما عرف في الفقه وقد قيل: إن المشاركة على أخذ الأجرة على التحديث يقدح في قبول الرواية وقيل أيضاً: إن الإقدام على المستقبلات مثل الأكل على الطريق وما يشبه ذلك تقدح أيضاً في الرواية، وقد اتفقوا أن الفسق في التعاطى يمنع قبول الرواية لأن من يقدم على الفسق وهو يعتقد أنه فسق لا يؤمن فيه الإقدام على الكذب في حديثه وأما الفسق من حيث الاعتقاد مثل أهل الأهواء فقد ذكروا أنهم ينقسمون قسمين منهم من كفر الصحابة وفسقهم مثل الخوارج وغلاة الرافضة فهؤلاء حديثهم مردود غير مقبول وأما من سلم عليه السلف وكان ثقة في دينه غير مستحل للكذب على مخالفته بل كان مأموناً عليهم معروفاً بالصدق في روايته جلاً في تعاطيه غير داعية إلى اعتقاده يقبل روايته^(١)، والأصح هو الأول. وقد روى سفيان بن عيينة عن عمرو بن عبيد قال: حدثنا عمرو بن عبيد وكان صاحب بدعة والفرق بين الفسق في التعاطى وبين الفسق في الاعتقاد هو أن الفسق في أعمال الخوارج إنما يمنع من قبول الحديث لأن فاعله فعله وهو يعلم أنه فسق فقدح ذلك في الظن بصدق ولم يؤمن أن يقدم على الكذب وإن علم أنه محذور وليس كذلك الفسق في العقيدة لأنه يؤمن منه الكذب لأن الأمور مشتبهة عليه وهو متحرج في أفعاله متنزّه عن الكذب، فيه أن الركن في قبول الحديث قوة الظن والظن يقوى بصدق من هذا سبيله لمكان نخرجه بيينة أن الصحابة تفرقوا ولم يمنع ذلك من قبول بعضهم رواية البعض، وروى التابعون عن الفريقين أيضاً. وأما الكافر الخارج عن الإسلام فلا تقبل روايته بحال^(٢)؛ لأن اعتقاده يدعو إلى التحريف فلا يقوى الظن بصدقه وهذا الذي ذكرناه مذهب الفقهاء وعندهم أنه لا يقبل من أهل الأهواء وأنه يقبل رواية الكل كما

= (١٠٦/٢) المعتمد (١٣٥/٢، ١٣٦) روضة الناظر وجنة المناظر (١٠١) المستصفى (١٥٦/١)

أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٧/٣).

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدى (١١٧/٢، ١١٨)، نهاية السؤل (١٣٥/٣)، المحصول

(١٩٧/٢)، المعتمد (١٣٤/٢) التصريح على التوضيح (٦/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو

النور زهير (١١٩/٣، ١٢٠).

(٢) انظر نهاية السؤل (١٢٣/٣)، إحكام الأحكام للآمدى (١٠٣/٢)، المحصول (١٩٥/٢)،

المستصفى (١٥٦/١) التصريح على التوضيح (٦/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير

(١١٧، ١١٦/٣).

يقبل شهادتهم. وقد روى أصحاب الحديث عن قتادة وابن أبي نجيح وعمرو بن عبيد وأضراب هؤلاء فإن كانوا نسبوهم إلى القذف في كتبهم من يظهر منه العناد والتعنت فلا تقبل روايته وكذلك من يتدين بالكذب فلا تقبل روايته وكذلك المتساهل في روايته وتارك التحفظ من الزيادة.

وقد ذكر بعضهم أن الشرائط في الراوى لقبول الرواية خمسة:

أحدها: البلوغ لأن الصغير لا يقبل قوله في الدين في خبر ولا فتيا ولا شهادة لأنه لم يقبل خبره في حق نفسه فأولى أن لا يقبل في حق غيره وقد ذكر بعضهم أن رواية الصبي إذا كان مميزاً وقع في ظن المستمع صدقه مقبولة^(١) والأصح هو الأول لأن المعتمد لنا إجماع الصحابة ولم يرو أن أحداً من الصحابة رجع إلى رواية صبي وحده إذا عرف أنه غير مؤاخذ بالكذب لا يزرعه عن أمر لكان وازع.

والشرط الثاني: العقل، وقد قالوا: إنه لا يجوز الاقتصار على العقل الذي نيط به التكليف بل لا بد أن ينضم إليه شدة التيقظ وكذلك التحفظ وإن كان يفيق يوماً ويجن يوماً فإن أثر جنونه في زمان جنونه لم يقبل خبره وإن لم يؤثر يقبل.

والشرط الثالث: العدالة في الدين وهذا لأن الفاسق لا يوثق بخبره كما لا يوثق بشهادته والعدالة مأخوذة من الاعتدال ولا بد من أربع شرائط:

أحدها: المحافظة على فعل الطاعات واجتناب المعاصي.

والثاني: أن لا يرتكب الصغائر وما يقدر في دين أو عرض.

والثالث: أن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الذم.

والرابع: ألا يعتقد من المذهب ما يرد أصول الشرع مصرح معانيه ووحى وخلا دلائله وقد بينا في أهل الأهواء ما قاله أهل العدالة: الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر وجعلوا العدالة المعتمدة في الشاهد علة العدالة المعتمدة في المفتى، والعدالة المعتمدة في المفتى أغلظ من العدالة المعتمدة في الرواية، وتعلقوا بحديث الأعرابي أنه لما شهد عند النبي ﷺ برؤية الهلال قبل شهادته ولم يسأل عن عدالته والصحيح أن ما يعتبر من العدالة في الشهادة يعتبر في الرواية يدل أنه إن لم تكن العدالة في الخبر أغلظ منها في

(١) انظر إحكام الأحكام (١٠١/٢)، المحصول (١٩٤/٢)، نهاية السؤل (١١٩/٣)، المستصفي (١٥٦/١)، التصريح على التوضيح (٦/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٦/٣).

الشهادة فلا يتفق أن يكون أسهل لأن المخبر ثبت بخبره شرعاً يعم إلزامه فكان بتغليظ العدالة أولى. قال: وأما أهل الأهواء الذين لا يدفع شبهة شهوة تأويلهم نص كتاب ولا سنة ثابتة متواترة شهادتهم مقبولة وقد شدد بعض أصحاب الحديث في هذا فمنع القبول فيما ذكرنا والأصح ما بينا ونرد خبر من ظهر منه الكذب فما قل أو كثر من أمور الدين وإن كذب في ضرر أحد وجب إسقاط جميع ما تقدم من حديثه.

والشرط الرابع: أن يكون بعيداً من السهو والغلط ضابطاً لما يتحمله ويرويه ليكون الناس على ثقة منه وضبطه وقلة غلظه فإن كان قليل الغلط قبل خبره إلا فيما يعلم أنه غلط فيه وإن كان كثير الغلط رد خبره إلا فيما يعلم أنه لم يغلط فيه، وليس من شرط الضبط معرفة أحكام الحديث لأن هذا صفة تزيد على الضبط ولا يمنع جهل الراوى بحكم الحديث قبوله وقد قيل الصدر الأول شهادة الأعراب وأهل البوادي.

والشرط الخامس: أن لا يعرف التساهل فيما يرويه وبالتأويل لمذهبه فرجما أحال المعنى بتأويله وربما يدين موضع زيادة يصحح بها فاسد مذهبه فلم يوثق بخبره. ومن انتفت عنه الثقة لم يقبل خبره ولا يرد خبر من كثر من قلت روايته كما لا يرد من قلت شهادته ولا يرد خبر من لم يعرف بمجالسته العلماء والمحدثين لأنه قد يسمع من حيث لا يعلمون.

فأما المدلس فاعلم أن التدليس هو ترك اسم من يروى عنه وطى اسمه وذكر اسم من يروى عنه شيخه وقد ذكر التدليس عن كثير من أئمة الحديث مثل قتادة والأعمش وهشام وشريك وذكر ذلك أيضاً عن سفيان بن عيينة وجماعة يجرون مجراه فنقول: التدليس من الرواة يجرى على وجهين:

أحدهما: أن يعرف بالتدليس ويغلب عليه ذلك وإذا استكشف لم يخبر باسم من يروى عنه فهذا يسقط الاحتجاج بحديثه لأن التدليس معه تزويد إبهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه وقد قال النبي ﷺ: «المتشعب بما لا يعط كلابس ثوبى زور».

والوجه الثاني من التدليس: أن يطوى اسم من يروى عنه إلا أنه إذا كشف عنه أخبر باسمه وأضاف الحديث إلى ناقله فهذا التدليس لا يسقط الحديث ولا يوجب القدرح في الراوى^(١). وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فإذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شيء مشهور عنه وهو غير قادح. قال إبراهيم بن بشار: حدثنا سفيان ابن عيينة يوماً بحديث فقال عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد فقلت: يا أبا محمد

(١) انظر فتح المغيب للسخاوى (١/٢٠٣).

أسماعًا عن عمرو؟ فقال: ابن جريج عن عمرو، فقلت: سماعًا من ابن جريج؟ فقال: لا تفسده أبو عاصم عن ابن جريج. فقلت: سماعًا من أبي عاصم، فقال: قد أفسدته بحديثي على ابن المديني عن أبي عاصم عن ابن جريج عن عمرو فهذا طريق سفيان ومذهبه والشافعي لا يروى عنه من الحديث بما يدخله التذليل وبيان مذهب الشافعي في هذا الباب أن من اشتهر بالتذليل لا تقبل روايته إذا لم يخبره بالسماع فيقول: سمعت أو حدثني أو أخبرني وما أشبهه، فأما إذا قال عن فلان وحمل الأمر في ذلك على السماع لأن الناس قد يفعلون ذلك طلبًا للخفة إذ هو أسهل عليهم من أن يقول في كل حديث حديثًا والعرف الجارى في ذلك يقام مقام التصريح وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ في كتاب «علوم الحديث» وقال: الأحاديث المعننة متصلة بإجماع أهل النقل إذا لم يكن فيها تذليل^(١)، وذكر حديث عمرو بن الحارث عن عبد ربه بن سعيد الأنصاري عن أبي الزبير عن جابر عن النبي ﷺ قال: «لكل داء دواء، فإذا أصاب دواء داء برئ» بإذن الله تعالى^(٢)، وكذلك ذكر رواية إسراييل عن عبد الله بن مختار عن ابن سيرين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن مع الغلام عقيقة فأهريقوا عنه دمًا وأميطوا عنه»^(٣) والرواة في هذين الخبرين عن قولهم يعرفوا بالتذليل فالحديثان متصلان وإن ذكر بطريق العنونة قال: وضد هذا من الخبر ما رواه يعلى بن عبيد حدثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: ذكرنا ليلة القدر فقال رسول الله ﷺ: «كم مضى من الشهر؟ قلنا: ثنتان وعشرين وبقي ثمان. فقال: مضى ثنتان وعشرون وبقي سبع اطلبوها الليلة الشهر تسع وعشرون»^(٤) وهذا الحديث فيه تذليل لأن الأعمش لم يسمعه من أبي صالح. وقد روى محمد بن أيوب: حدثنا محمد بن عبد الله بن غير حدثنا خلاد الجحفي حدثني أبو مسلم عبد الله بن سعيد قائد الأعمش عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة الخبر الذي ذكرناه فإن الأعمش قد دلس في الرواية الأولى وأظهر من سمع منه في الرواية الثانية وذكرنا صورة من التذليل ليعرف بعينه وصورته رغم أن أصحاب الحديث

(١) انظر معرفة علوم الحديث (١٠٥).

(٢) أخرجه مسلم: السلام (١٧٢٩/٤) ح (٢٢٠٤/٦٩) وأحمد: المسند (٤١١/٣) ح (١٤٦٠٩).

(٣) عزاه الحافظ الهيثمي إلى - البزار - وقال: رجاله رجال الصحيح، انظر مجمع الزوائد (٦١/٤).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الصيام (٥٣٠/١) ح (١٦٥٦)، وأحمد: المسند (٣٣٧/٢) ح (٧٤٤١)،

ولفظ الحديث عند «أحمد».

وأهل الرواية منهم قد ذكروا ستة أنواع من التدليس وقد ذكرها أبو عبد الله الحافظ فى كتاب «معرفة علوم الحديث»^(١) وذكرها صوراً ولم أذكرها كيلاً تطول الكتابة وذكرت مكانها حتى إن رغب إنسان فى علم ذلك عرف موضعه وذكر نوعاً من ذلك تغير الأسمى بالكنى والكنى بالأسمى لثلاث يعرفوا وقد فعله سفيان الثورى وليس هذا مما يوجب القدح فى الحديث وذكر نوعاً من ذلك قول المحدث قال فلان ولم يسمع منه وإنما سمع إنساناً تحدث عنه وهو مثل ما قدمنا من قولهم عن فلان قال وقد دلّسوا عن قوم مجهولين وعن قوم مجروحين والمتبحر فى علم الحديث يعرف ذلك وهذا باب يطول ذكره إذا وجد سماعاً فى كتاب ولم يذكر أنه سمعه جاز له أن يرويه وهذا قول أبى يوسف وعند محمد وأبى حنيفة لا يجوز له أن يرويه حتى يذكر سماعه ولأهل الحديث خلاف فيه وقد اعتبر من منع ذلك بالشهادة وأما من جوز ذلك قال: رواية الأخبار محمولة على الظاهر وحسن الظن وقدم فيها ما لم يسمع فى الشهادة ومن الظاهر أنه إذا رأى سماعه بخط من يوثق به أنه قديم فوجب أن يجوز له الرواية وليعلم الحديثى أن الحسن البصرى لم يسمع من أبى هريرة ولا من جابر ولا من ابن عمرو ولا من ابن عباس رضى الله عنهم شيئاً قط وإنما روايته عنهم تدليس والشعبى لم يسمع من عائشة رضى الله عنها ولا من على ولا من ابن مسعود ولا من أسامة ولا من زيد بن ثابت رضى الله عنهم، وروايته عن هؤلاء تدليس وليعلم أن الأعمش لم يسمع من أنس وأن قتادة لم يسمع من صحابى سوى أنس وأن عامة أحاديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة وأن عامة أحاديث مكحول عن الصحابة حوالة فاعلم أن عامة المحدثين من أهل الحجاز قد صانوا أنفسهم عن التدليس إلا ما ذكرنا عن ابن عيينة وهو كوفى وقد مكة وصار إمام الدنيا فى الحديث، وإنما أكثر التدليس وهو من أهل الكوفة وجماعة من أهل الشام، وقد كان خيشمة بن بشير كثير التدليس وهو من أهل واسط، وأما أهل بغداد والجبال وأهل خراسان وما وراء النهر فلا يذكر من واحد منهم التدليس إلا الشىء اليسير. وقد روى عبد الصمد بن عبد الوارث بن سعيد عن أبيه قال: التدليس ذل، وذكر عبدان عن ابن المبارك أنه ذكر رجلاً ممن كان يدلس فقال فيه قولاً سديداً وأنشد فيه:

دلس للناس أحاديثه والله لا يقبل تدليسا

هذا كله فى التدليس فى الرواية مع الصدق فى المتون.

(١) انظر معرفة علوم الحديث (١٠٥).

وقد قال بعض أصحابنا: إذا كان الأغلب على الراوى التذليس لا يقبل خبر ما جهلت حاله فى ذلك حتى يعلم أنه غير مدلس، وإن كان الأغلب أنه لا يدلس قبلت روايته فيما جهلت حاله حتى يعلم أنه مدلس، وأما من يدلس فى المتن فهذا مطرح الحديث مجروح العدالة وهو ممن يحرف الكلم عن مواضعه وإن كان ملحقاً بالكذابين ولم يقبل حديثه.

وأما تزكية الرواة فقد قال بعضهم: لا نقبل إلا شاهدين والذى عليه أكثر الفقهاء المحديثين أنه يثبت عدالة الراوى بتزكية الواحد لأنها تزكية على خبر فكانت كالخبر ويقبل فى هذا تزكية الراوى وتزكية النساء والعييد كما يقبل روايتهم^(١).

فأما قدح الراوى فلا يقبل إلا من شاهدين، وإذا روى العدل عن رجل لم تكن روايته عنه تعديلاً وزعم بعض أصحاب الحديث أنه يكون تعديلاً وليس بصحيح لأنه يجوز أنه إذا سئل عنه بعدله أو بجرحه قال الشعبى: حدثنى الحارث الأعور وكان والله كذاباً ولأنه لما لم يكن شهادة شهود الفرع على شهود الأصل تعديلاً لهم كذلك رواية الراوى لهم.

فإن قيل: أيجوز أن يروى عن غير العدل؟ قلنا: يجوز فى المشاهير ولا يجوز فى المناكير وإن عمل الراوى بالخبر كان تعديلاً للراوى اللهم إلا أن يعمل بموجب الخبر لا لأجل الخبر ويقبل خبر الأعمى والعبد وإن لم تقبل شهادتهما كما يقبل خبر النساء ولا تقبل شهادتهن ونذكر معه هذا الحديث بالمعنى فإنه شىء يرجع إلى الراوى فنقول:

(١) اعلم وفقك الله أن الأصوليين قد اختلفوا فى مسألة هل يشترط فى المزكى العدد على أقوال:

١ - لا يشترط التعدد مطلقاً. كانت التزكية للراوى أو للشاهد وهو لأبى بكر الباقلانى ووجهته فى ذلك أن التزكية لم تخرج عن كونها خبراً، والخبر يقبل من الواحد.

٢ - يشترط التعدد مطلقاً ووجهة هذا القول: أن التزكية شهادة بالعدالة والشهادة لا بد فيها من التعدد، ولأن العمل بالتعدد فيه عمل بالأحوط فوجب التعدد لذلك.

٣ - المختار للإمام الرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى: أن العدد شرط تزكية الشاهد وليس شرطاً فى تزكية الراوى ووجهتهم فى ذلك أن الشهادة لا يقبل فيها قول الواحد فما كان شرطاً فيها وهو التزكية يأخذ حكمها فلا يقبل فيه قول الواحد كذلك، أما الرواية فخبر الواحد فيها مقبول فما كان متعلقاً بها يأخذ حكمها فيقبل فيه قوله فمراعاة الأصل فى كل واجبة، المحصول (٢/٢٠٠)، نهاية السؤل (٣/١٤٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/١١٠)، روضة الناظر (٤/١٠٤)، المستصفى (١/١٦٢)، أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (٣/١٢٢)، (١٢٣).

اختلف أهل العلم فى ذلك فذهب بعض السلف إلى أنه لا يجوز مجاوزة اللفظ ولا يجوز أداء الحديث بالمعنى بحال وهذا مذهب عبد الله بن عمرو وجماعة من التابعين وجماعة من بعدهم واحتج من ذهب إلى هذا بقول ﷺ: «نصر الله امرأً سمع مقالتي فحفظها ووعاها فأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» قالوا: ومعنى الحديث متعلق بلفظه فإذا تغير اللفظ أثر فى المعنى فكان النبى ﷺ أفصح العرب وأحسنها بياناً وقال: أوتيت جوامع الكلم فمن يمكنه أن يأتى بلفظ يوازى لفظه ويتضمن ما يتضمنه من المعنى. وعن أبى العباس أحمد بن يحيى يغلب أنه كان يذهب هذا المذهب ويقول: إن عامة الألفاظ التى لها نظائر فى اللغة إذا تحققتا وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا يشاركها صاحبها فمن رأى العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم من الزيغ عن المراد والذهاب عنه.

وأما عامة أهل العلم فرأوا أن الرواية على المعنى جائزة إذا كان الراوى عالماً ما يتعين به المعنى، وبذلك جرت عادة أكثر السلف والجمهور من الخلف وكذلك اختلفت ألفاظ الحديث وإن كانت القصة واحدة^(١) وشبهوا ذلك بالشهادات حيث يصح أداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه وإن اختلفت ألفاظهم وما يدل على ذلك رواية الصحابة المناهى عن النبى ﷺ مثل نهيه عن بيعتين فى بيعة ونهيه عن المحاقلة والمزابنة وحبل الجبلى والنجش وبيع حاضر لباد وغير ذلك وكذلك روت الصحابة أن النبى ﷺ قضى باليمين

(١) اعلم أن فى هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز ذلك بمعنى أنه لا حرمة فيه ولكن الأفضل نقل الحديث باللفظ الذى سمع من الرسول عليه السلام ونذا القول لجمهور العلماء وهو المختار للبيضاوى - وشرطوا لذلك شروطاً:

- ١ - أن يكون الناقل عالماً بمبدلولات الألفاظ.
- ٢ - أن يكون اللفظ الثانى مفيداً لما يفيد الأول من غير زيادة، ولا نقصان.
- ٣ - أن يكون مساوياً للأول فى الجلاء والخفاء فإن فقد شرط من ذلك لم يجز النقل إلا باللفظ الأول.

القول الثانى: لا يجوز النقل بالمعنى مطلقاً بل يحرم وهو قول ابن سيرين وأبى بكر الرازى فى الحنفية المعروف بالخصاص.

القول الثالث: التفصيل إن كان اللفظ مرادفاً للأول جاز وإلا فلا.

انظر نهاية السؤل (٢١١/٣) المحصول (٢٣١/٢)، إحكام الأحكام للأمدى (١٤٦/٢)، روضة الناظر (١١١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٧/٣).

على الشاهد^(١) وقضى بالشفعة فى ما لم يقسم^(٢)، ومعلوم قطعاً أن فى هذه الأخبار لم يقصد الرواة ألفاظه ﷺ وإنما حكوا معانى خطابه من غير قصد إلى لفظه بعينه فدل ذلك على جواز النقل عن طريق المعنى دون المحافظة على اللفظ، وأما قوله ﷺ: «فأداها كما سمعها» هذا لا يمنع من النقل على المعنى. ألا ترى أن الإنسان لا يمنع أن يقول: أدت رسالة فلان إليك كما سمعت وإن كان أداه على المعنى وهذا إذا كان الراوى عالماً مميزاً يعلم ما يتغير به المعنى ويميز بين اللفظ والمعنى، أما إذا لم يمكن كذلك لم يجز له مجاوزة اللفظ، وقال بعض أصحابنا: كل ما أوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمنقول فيه على المعنى ولا مراعاة للفظ فيه وأما الذى يجب العمل به منها ففيه ما لا يجوز الإخلال بلفظ كقوله ﷺ: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»^(٣) وكقوله ﷺ: «خمس يقتلن فى الحل والحرم»^(٤) وما أشبه ذلك والأصح ما ذكرناه وهو الجواز بكل حال والله أعلم.

ونذكر عقب هذا ما يتعلق بقولنا حدثنا وأخبرنا، وتقدم أولاً ما يتعلق بتحمل الأخبار وسماعها فتقول: يتعين صحة التحمل وسماع الخبر صحة التمييز والضبط لما يسمعه حتى يعرف ذلك ويفعله إذا لم يكن بلغ من السن ما يعرف هذا لم يصح سماعه. وقد قدر بعضهم إن بلغ خمس سنين بحديث محمود بن الربيع أنه قال: عقلت مجة مجها رسول الله ﷺ فى بئر دارنا وكان لى خمس سنين والأصح أن لا يقدر وقد قال بعض الناس: يعتبر أن يكون التابع بالغاً وليس هذا بشيء فإن إجماع المسلمين ثابت على قبول ما نقله أحداث الصحابة وإن كانوا سمعوه فى صغرهم مثل ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وأصغر منهم الحسن بن على رضى الله عنهم أجمعين. وقد روى عن

(١) أخرجه أبو داود: الأفضية (٣٠٧/٣) ح (٣٦١٠)، والترمذى: الأحكام (٦١٨/٣) ح (١٣٤٣)

وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجه: الأحكام (٧٩٣/٢) ح (٢٣٦٨).

(٢) أخرجه البخارى: الشركة (١٥٩/٥) ح (٢٤٩٦)، ومسلم: المساقاة (١٢٢٩/٣) ح (١٦٠٨/١٣٤).

(٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (١٦/١) ح (٦١)، والترمذى: الطهارة (٨/١) ح (٣) وابن ماجه: الطهارة (١٠١/١) ح (٢٧٥)، وأحمد: المسند (١٥٤/١) ح (١٠١٠)، انظر نصب الراية (٣٠٧/١).

(٤) أخرجه البخارى: بدء الخلق (٤٠٨/٦) ح (٣٣١٤) ولم يذكر «الحل»، مسلم: الحج (٨٥٦/٢) ح (١١٩٨/٦٧).

النبي ﷺ ثم نقول للمستمع أربع أحوال بعضها أقوى من البعض: أولها أن يسمع من لفظ المحدث. والثاني: أن يقرأ على المحدث. والثالث: أن يكتبه به المحدث. والرابع: أن يخبر له المحدث. والأول أقوى ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع ونبين خلاف الناس في ذلك ويجوز أن يكون المحدث أعمى أو أصم وهو يحدث وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول بعد هذا ما يتعلق بتحديث المحدث فنقول إذا حدث المحدث من حفظه أو كتابه فلا خلاف للسامع أن يقول سمعت فلانًا يحدث عن فلان، وإن شاء قال حدثنا، وإن شاء قال أخبرنا فلان، وإذا قرئ على المحدث فأقر به فجائز أن يقول أخبرنا فلان كما يجوز أن يشهد على الإنسان إذا قرأ عليك الصك وقرره به والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الاعراف: ١٧٢] وزعم بعض أصحاب الحديث أنه لا يجوز في هذا أن يقول حدثنا ولا أخبرنا وإنما يقول قرأ على فلان وأنا أسمع ما قرأ به وأما إذا قرئ عليه فلم يعترف فلا يجوز أن يروى عنه وإن علم أنه حديثه وسماعه^(١) كما أن الإنسان إذا قرأ على الإنسان وقبل حكايته إقراره بدين أوسع أو نحوه فلم يقر به ولم يعترف بصحته فإنه لا يجوز أن يشهد عليه وقد روى عن أنس بن مالك قال: «بينما نحن جلوس مع النبي ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا محمد إنى سائلك فمشدد عليك فى المسألة، فلا تجدن فى نفسك. فقال: اسأل ما بدا لك. فقال: نشدتك ربك ورب من قبلك الله أرسلك إلى الناس كلهم؟ قال: اللهم نعم الخبر...»^(٢) إلى آخره. واحتج شيخ الصنعة أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى بهذا الحديث فى كتاب العلم من الجامع الصحيح فى باب العرض على المحدثين وهو دال على ما قلناه من قبل بأنه إذا قرأ عليه فاعترف به يكون حديثًا له وإخبار ويصير كأنه سمع منه. وقد قال كثير من المحدثين إن العرض على الراوى سماع، قالوا: وصورة العرض أن يكون الراوى حافظًا متقنًا فقدم المستفيد إليه جزء من حديثه أو أكثر من ذلك فتناوله ويتأمل الراوى حديثه فإذا عرف أنه من حديثه قال للمستفيد قد وقفت على ما ناولتنيه وعرفت الأحاديث كلها وهى رواياتى عن شيوخى فحدث بها حتى يجوز أن يحدث بها عنه وينزل هذا منزلة

(١) انظر المحصول (٢/٢٢١)، نهاية السؤل (٣/١٩٣)، إحكام الأحكام (٢/١٤١)، روضة الناظر (١٠٧)، المستصفى (١/١٦٥)، البرهان (١/٦٣٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣١).

(٢) أخرجه البخارى: العلم (١/١٧٩) ح (٦٣)، ومسلم: الإيمان (١/٤١) ح (١٠/١٢).

السماع^(١). وقد قال بهذا عكرمة والزهرى وربيعه ويحيى بن سعيد الأنصارى وهشام بن عروة ومالك وعبد العزيز الدراوردى فى جماعة آخرين هؤلاء من أهل المدينة، ومن أهل مكة مجاهد بن جبر وأبو الزبير محمد بن مسلم ونافع بن عمر الجمحى وسفيان بن عيينة ومسلم بن خالد الزنجى فى جماعة ومن أهل الكوفة علقمة والشعبى وأبو بكر بن أبى موسى والنخعى وحبيب بن أبى ثابت ومنصور بن المعتمر وإسرائيل وزهير بن معاوية فى جماعة، ومن أهل البصرة قتادة وأبو العالية وحמיד الطويل وداود بن أبى هند وكهمش وسعيد بن أبى عروبة وجريير بن حازم فى آخرين، ومن أهل الشام ومصر أيضاً جماعة، وكل أصحاب مالك ذهبوا إلى هذا منهم عبد الرحمن بن أبى القاسم وأشهب بن عبد العزيز وعبد الله بن وهب وعبد الله بن عبد الحكم وقال ابن أبى أويس سئل مالك عن حديثه أسمع هو أم عرض؟ فقال: منه سماع ومنه عرض وليس العرض عندنا بأدنى من السماع، وقال مطرف بن عبد الله: صحبت مالكا سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطأ على أحد وسمعته يأتى أشد الآيات على من يقول لا يجزيه إلا لسماع ويقول: كيف لا يجزيك هذا فى الحديث ويجزيك فى القرآن وأنا أقول لا أدرى ما هذا الذى قاله مالك فى القرآن وكيف يكون العرض على ما قلنا فى التحديث للقرآن وإنما المعروف فى القرآن هو القراءة ولم ير أن فقهاء الإسلام الذين أفتوا فى الحلال والحرام لم يروا العرض سماعاً واختلفوا فى القراءة على المحدث هل هو إخبار أم لا؟^(٢) فقال الشافعى المطلبى بالحجاز والأوزاعى بالشام والبويطى والمزنى بمصر والنوى وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل رحمة الله عليهم أجمعين بالعراق وعبد الله بن المبارك وإسحاق الحنظلى ويحيى بن يحيى بالمشرق أنه لا يكون العرض سماعاً وأما القراءة على المحدث فهو إخبار عند هؤلاء الأئمة والحجة لهم فى ذلك قوله ﷺ: «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها حتى يؤديها إلى من لم يسمعها»^(٣).

- (١) انظر المحصول (٢/٢٢٣/٢٢٤)، نهاية السؤل (٣/١٩٦)، المستصفى (١/١٦٦)، إحكام الأحكام (٢/١٤٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣٢).
- (٢) انظر المحصول (٢/٢٢٢)، إحكام الأحكام للأمدى (٢/١٤٢)، نهاية السؤل (٣/١٩٤)، روضة الناظر (١٠٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣١).
- (٣) أخرجه الترمذى: العلم (٣٤/٥) ح (٢٦٥٨)، وابن ماجه: المقدمة (١/٨٦) ح (٢٣٦) والدارمى: المقدمة (١/٨٦) ح (٢٢٨)، وأحمد: المسند (٤/٩٩) ح (١٦٧٤٣)، ولفظ الحديث عند «الدارمى وأحمد».

وقال عليه السلام: «تسمعون ويسمع منكم»^(١). قلنا: ندب النبي صلى الله عليه وسلم إلى سماع قوله وحفظه وأدائه كما سمع دل أن مجرد العرض على ما ذكره لا يكون سماعاً والذي عليه أكثر المشاع للحديث أن يقول فيما يأخذ عن المحدث لفظاً ليس معه أحد حدثني فلان وما يأخذه من المحدث لفظاً مع غيره، يقول حدثنا فلان وما قرأ على المحدث بنفسه يقول أخبرني فلان وما قرىء على المحدث وهو حاضر يقول أخبرنا فلان وما عرض على المحدث وأجاز له روايته شفاهاً يقول أنبأني فلان وما كتب إليه المحدث عن فلان ولم يشافهه بالإجازة يقول كتب إلى فلان، وقد قال الشافعي: لا تجوز الرواية بالأحاديث على أنه لا يجوز أن يقول: أخبرنا وحدثنا في العرض الذي قالوه وهو المناولة ولكن يقول أجاز لي فلان وأنبأنا إجازة أو مناولة والأولى تحرى الصدق في كل شيء ومجانبة الكذب بما يمكن فهذا جملة ما يقال في هذا الباب وقد ذكرته بزيادة الشرح لحفاء ذلك على أكثر الفقهاء وغفلتهم عنه واعلم أن الأولى للمحدث أن يروي الخبر بلفظه فإن أراد الرواية بالمعنى ينظر فإن كان ممن لا يعرف معنى الحديث لا يجوز له ذلك لأنه لا يؤمن أن يغير الحديث وإن كان يعرف معنى الحديث ينظر في ذلك فإن كان ذلك في خبر محتمل لم يجز أن يؤدي بالمعنى لأنه ربما ينقل بلفظ لا يؤدي مراد النبي صلى الله عليه وسلم وإن كان خبراً نصاً أو ظاهراً فقد ذكرنا الكلام في نقله بالمعنى ويجوز أن يؤدي جميع الحديث ويجوز أن يروي بعضه إذا كان له غرض في ذلك^(٢). وينبغي لمن لا يحفظ الحديث أن يرويه من الكتاب وإن كان يحفظه فالأولى أن يرويه من الكتاب وأما إذا لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو يذكر سماعه للخبر جاز أن يرويه وإن لم يذكر سماعه فهل يجوز أن يرويه؟^(٣) فيه وجهان: أحدهما: يجوز ويدل عليه قول الشافعي في الرسالة.

(١) أخرجه أبو داود: العلم (٤/٣٢٠) ح (٣٦٥٩)، وأحمد. المسند (١/٤١٧) ح (٢٩٥١)،

والبيهقي في الكبرى (١٠/٤٢٣) ح (٢١١٨٥)، والطبراني في الكبير (٢/٧١) ح (١٣٢١).

(٢) نهاية السؤل (٣/٢٣٠)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/١٥٩)، البرهان (١/٦٥٨) التصريح على

التوضيح (٢/١٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٤١).

(٣) قال أبو الحسين البصرى في المعتمد أن العلماء اختلفوا في ذلك فعند أبي حنيفة رحمه الله لا

يجوز أن يرويه ولا يجوز العمل على روايته لأنه لا يجوز أن يقول: «حدثني فلان» وهو لا

يعلم أنه حدثه إذا كان ذلك حكماً عليه بأنه قد حدثه كما لا يجوز مثله في الشهادة. وعند أبي

يوسف ومحمد والشافعي: يجوز له الرواية ويجب العمل عليها، حاشية الشيخ محمد بخيت

الطبيعي على نهاية السؤل (٣/١٩٦، ١٩٧)، انظر المعتمد (٢/١٤٢)، المحصول (٢/٢٢٢)،

التصريح على التوضيح (٢/١٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/١٤٤)، روضه الناظر (١٠٩).

والوجه الثانى: أنه لا يجوز وهو الأصح لأنه لا يأمن أن يكون وقف على خطه ولا بد من شيئين فى الرواية من الكتاب: أحدهما: أن يكون واثقاً بكتابه وسواء كان ذلك بخطه أو بغير خطه والثانى أن يكون ذاكرةً لوقت سماعه فإن أخل بواحد منهما لم يصح روايته ويقبل رواية المحدث فيما يعود إليه نفعه بخلاف الشهادة لاشتراك الناس فى السنن والديانات وإذا أسند الراوى حديثه إلى رجل فدفعه المحدث عن نفسه وقال: لا أذكره فعند أبى الحسن الكرخى وهو قول جماعة المتكلمين: لا تقبل رواية الراوى لأنه الأصل فى الرواية فلا تقبل الرواية إذا أنكرها^(١)، وهذا كشاهد الأصل إذا أنكر شهادة الفرع ولأننا إنما نقبل بطريق حسن الظن وإذا أنكر المروى عنه فأين حسن الظن؟ وأما على مذهب الشافعى فلا يقدح هذا فى رواية الراوى لأنه يجوز أنه نسى ما رواه لأن الإنسان قد يحدث الإنسان بحديث فى أمور الدنيا ثم يسهو عنه ويذكر به فلا يذكره إلا بعد زمان طويل، وربما لا يذكره أصلاً، وقد روى ربيعة عن سهيل بن أبى صالح عن أبىه عن أبى هريرة خبر القضاء بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان يقول: حدثنى ربيعة عنى وهو ثقة ولم ينكر عليه فصار إجماعاً من السلف وفى الشهادة زيادة احتياط لا توجد فى الرواية بدليل اشتراط التحمل هناك بخلاف الرواية، هذا إذا قال: لا أذكر أو قال نسيت. فأما إذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث، هكذا قاله الأصحاب. وأقول: يجوز أن لا يسقط رواية الراوى لأنه قال ما قال بحسب. وإن قال ما رواه أصلاً فيعارضه قول الراوى أنه سمع منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز أن يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد أن يكون ثقة هذا مع التجويز.

ونذكر الآن مسائل الخلاف:

[فصل]:^(٢) اعلم أن خبر الواحد إذا ثبت وجب العمل به سواء ورد فيما يعم به البلوى أو ورد فيما لا يعم به البلوى وذهب عامة أصحاب الحديث إلى أن خبر الواحد إذا ورد فيما يعم به البلوى لم يجب العمل به وتوقفوا فى خبر المتبايعين لهذا المعنى وكذلك فى إيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام وخبر الوضوء من مس الذكر^(٣) والذى

(١) البرهان (١/٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥)، روضة الناظر (١٠٩).

(٢) بياض فى الأصل.

(٣) اعلم أن العلماء قد اختلفوا فى العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فذهب جمهور العلماء =

تعلقوا به هو أن ما عم به البلوى يكثر السؤال عنه وما يكثر السؤال عنه يكثر بيانه وما يكثر بيانه يكثر نقله فحين قل النقل دل أنه لم يثبت في الأصل ولهذا لم يقبل قول الرافضة في دعواهم النص على على رضى الله عنه في الإمامة لأن فرض الإمامة يعم به بلوى الناس فلو كان هذا النص ثابت لنقل نقلاً مستفيضاً وحين لم ينقل دل أنه غير ثابت. قالوا: ولأن الخبر الذى يفيد العلم لا يقبل حتى ينقل على طريق الاستفاضة لعموم البلوى فى العلم المتعلق بالخبر كذلك الخبر الذى يوجب العمل فإذا عمت البلوى به لا يقبل حتى ينقل من طريق الاستفاضة.

وأما الدليل لنا هو أن الدليل المعتمد فى قبول أخبار الآحاد هو إجماع الصحابة وقد دل هذا الدليل على قبول خبر الآحاد أجمع سواء كان فيما يعم به البلوى أو فى غير ما يعم به البلوى.

بيينة: أن الصحابة اختلفوا فى الأمور العامة ثم صاروا فيها إلى أخبار الآحاد، وهذا مثل اختلافهم فى وجوب الغسل بالتقاء الختانين وقد صاروا فى ذلك إلى خبر عائشة رضى الله عنها وقد كان قبل ذلك وجوب الماء من الماء ثم إنهم اجتمعوا عند عمر رضى الله عنه فأرسل إلى عائشة رسولاً فانصرف الرسول فأخبرهم عنها بأن النبى ﷺ قال: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» فصدوا عن قوليهما قائلين بذلك معتقدين له وقد كان هذا من الأمور التى يعم بها البلوى. وسأل عمر الناس عن المجوس وأخذ الجزية منهم فأخبره عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما على ما روينا^(١) فأخذ بذلك وقد كان هذا من الأمور العامة، لأنه حكم على أمة من الأمم وجبيل عظيم من أجيال الناس، وقال ابن عمر رضى الله عنهما: كنا نخابر أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الخبر^(٢)، وهذا أيضاً من الأمور العامة وقد كان عمر رضى الله عنه يقول بالتفاضل فى رهوس الأصابع حيناً من الدهر حتى روى له أن النبى ﷺ قال فى كتاب عمرو بن حزم فى كل أصبع عشر من الإبل فرجع عن قوله وتحقق الكلام فنقول: من لا

= إلى أنه مقبول كغيره من الأخبار، وقال جمهور الحنفية ومنهم الكرخي: أنه غير مقبول. انظر نهاية السؤل (٣/١٧٠)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٣/١٧٠)، إحكام الأحكام للآمدى (٢/١٦٠)، روضة الناظر (١١٤)، البرهان (١/٦٦٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٢٧).

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

يقبل خبر الواحد فيما يعم به البلوى مع اعتقاده أن خبر الواحد يوجب العمل فأما أن لا يقبله لأن الشريعة منعت من قبوله أو لأنه ليس في الشريعة ما يدل على قبوله أو لأنه لو كان صحيحاً لاشاعه النبي ﷺ وبين على وجه متواتر نقله ليصل إلى من تعبد بموجبه على ما ذكروا من قبل قالوا ولو فعل ذلك لقوى الدين والعادة إلى إشاعة نقله وهذه الأقسام كلها باطلة أما الأول فباطل لأنه لو كان في الشرع نص منع من قبوله لوجدناه مع البحث المستديم فإن قالوا: أليس قد رد عمر خبر أبي موسى في الاستئذان؟.

ورد أبو بكر رضى الله عنه خبر معاذ في الجدة قلنا: كان ذلك نوع احتياط وليس أنهما لو لم يأتيا براوى آخر لم يقبلا وعندكم خبر الاثني أيضاً يعم به البلوى وأما الثانى فباطل أيضاً لأننا قد قلنا بالدلائل القطعية على قبول أخبار الآحاد من غير تفصيل وتخصيص وأما الثالث فباطل أيضاً وهو الحرف الذى ذكرنا فى حججهم أنه إذا كان الحكم فيما يعم به البلوى يجب فى الحكم إشاعته فنقول على هذا إذ ما يجب ذلك لو لزم المكلفين العمل به على كل حال فأما إذا لزمهم العمل بشرط أن يبلغهم الخبر فليس فى ذلك تكليف ما لا طريق إليه ولو وجب ما ذكره فيما يعم به البلوى لوجب فيما لا يعم به البلوى أيضاً لأنه وإن كانت البلوى لا تعم به لكنه يجوز وقوعه لكل واحد من آحاد الناس فيجب فى الحكم إشاعته حكمه خوفاً من أن لا يصل إلى من يعمل به فيصبح فرض عليه فإن قالوا: لا يلزم القول وجوب إشاعته لأنه إنما يكلف المكلف ذلك الحكم بشرط وصوله إليه وإن لم يصل إليه لم يكن مكلفاً قلنا: إن جاز هذا فى الآحاد من الناس جاز فى جماعتهم وعلى أن وجوب الوتر يعم به البلوى ولم يتواتر بوجوبه. قال أبو الحسن الكرخى: قد تواتر النقل بفعله قلنا هذا لا يعصمكم من المناقضة لأن الفعل يعم به البلوى والوجوب أيضاً يعم به البلوى ولم يتواتر به النقل. جواب آخر: أن الحكم وإن عم به البلوى فليس هو بشيء وقعت واقعته فى الحال لكل أحد فى نفسه وذاته بل غاية ما فى الباب توهم وقوعه وإذا لم يكن إلا محض التوهم فإذا وقع يمكن الوصول إلى موجب الحكم لأن حكمه وإن نقله الواحد والاثنان فالتمكن من الوصول إليه موجود فيكفى ذلك لأنه إذا أمكنه الوصول فليس يضيع الحكم وأما مسألة الإمامة قلنا: وجود الإمام للإنسان فرض على كل إنسان وواقعته فى الحال لأنه لا بد لكل أحد من إمامة ترجع إليه فلو كان النص الذى ادعوه فى على رضى الله عنه ثابتاً وقد شاع النبى ﷺ ذلك فإنهم يدعونه كذلك ويقولون أنه ﷺ أشاع العهد فى الإمامة يوم غدِير

خم ولا يتصور أن يشيع ذلك ثم يجمع الجم الغفير والجماعة العظيمة على كلماته وقد قالوا: إن غدير خم لم يعرف في العالم وكيف يفعل الرسول ﷺ في هذا الموضع مثل هذا الفعل وينصب للناس علياً يرجعون إليه ثم يشتبه على الناس موضع ذلك حتى لا يعرف أحد؟ وأما ما تعلقوا به من الخبر الموجب للعلم فقد ذكرنا أنه بأى معنى لا يوجب الخبر الواحد وإذا ما لم يكن الخبر الواحد طريقاً إلى إفادة العلم بوجه ما بالمعنى الذى بينا وكان طريقاً لإيجاب العمل سقط سؤالهم.

فصل: الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل وجب الحكم به وإن كان مخالفاً لمعانى أصول سائر الأحكام:

وقد حكى عن مالك أن خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم وإنما أجل منزلة تلك عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوت هذا منه وقال أبو الحسين البصرى: لا خلاف فى العلة المنصوص عليها وإنما الخلاف فى العلة المستنبطة قال والقياس لا يخلو إما أن يكون حكمه فى الأصل ثابتاً بخبر الواحد أو بنص مقطوع به فإن كان الأصل ثابتاً بخبر فلا يجوز أن يكون القياس معارضاً لخبر الواحد بل الأخذ بالخبر يكون أولى على قول الكل وأما إذا كان الحكم ثابتاً فى الأصل بدليل مقطوع به والخبر المعارض للقياس خبر واحد فينبغى أن يكون الناس إنما اختلفوا فى هذا الموضع وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف مطلقاً وقال فى هذه الصورة التى ذكرها فعند الشافعى أن الأخذ بالخبر أولى وهو قول أبى الحسن الكرخى وقال عيسى بن أبان: إن كان راوى الخبر ضابطاً عالمًا غير متساهل فيما يرويه وجب قبول خبره وترك القياس به وإن كان الراوى خلاف ذلك كان موضع الاجتهاد وذكر أن من الصحابة من رد حديث أبى هريرة بالاجتهاد وحكى عن مالك ما ذكرنا وأما أبو زيد فإنه قال إذا كان الراوى فقيهاً فيجب قبول خبره الذى رواه وترك القياس به بكل حال وأما إذا كان عدلاً ولكن لم يكن فقيهاً مثل أبى هريرة وعمار وجابر وأنس وأمثال هؤلاء فإذا خالف القياس لم يجب قبول خبره^(١). واحتج المخالفون فى هذه المسألة، أما من قدم القياس قال: إن

(١) أعلم أن محل النزاع فى هذه المسألة إذا لم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر. وللعلماء فيه ثلاثة أقوال:

الأول: أن يقدم خبر الواحد على القياس. وهو لجمهور العلماء منه الشافعى وأبو حنيفة ومالك والبيضاوى.

القياس أثبت من الخبر لجواز الكذب والخطأ على الراوى ومثل هذا لا يوجد فى القياس فكان القياس مقدماً عليه ولأن القياس يخص عموم الكتاب فلأن يترك به خبر الواحد أولى لأن خبر الواحد أصوب من عموم الكتاب وقد قال بعضهم: إن القياس لا يحتمل تخصيصاً بل لا يجوز تخصيصه وأما الخبر الواحد يحتمل التخصيص وكان غير المحتمل أولى من المحتمل وقد قال أصحاب أبى حنيفة فى تقديم الأصول على الخبر الواحد بأن الأصول مقطوع بها والقياس غير مقطوع به وكان الدليل المقطوع به أولى من الدليل المظنون واحتج من قدم خبر الواحد على القياس بإجماع الصحابة فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا الخبر الواحد وروى أن أبى بكر رضى الله عنه نقض حكماً حكم به برأيه بحديث سمعه من بلال وترك عمر رأيه فى الجنين وفى دية الأصابع بالحديث الذى نقل له وكذلك ترك رأيه فى ترك توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذى رواه الضحاك بن سفيان وترك ابن عمر رأيه فى المزارعة بالحديث الذى سمعه من رافع بن خديج ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب بالخبر الذى روى له أن الخراج بالضمان وهذا شىء معروف منهم وعن بعض المشاهير من الصحابة لقد كدنا نقضى برأينا وفيه خبر عن رسول الله فإن قيل أليس أن ابن عباس قال لأبى هريرة حين روى عن النبى ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده فى الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدرى أين باتت يده»^(١) فقال ابن عباس فما تصنع بالمهراس؟ والمهراس حجر عظيم كانوا يجعلون فيه الماء ويتوضئون منه قلنا: من قال له أبو هريرة يا ابن أخى إذا حدثتك الحديث فلا تضرين له الأمثال ولأن ابن عباس إنما أخبره عن عجزه عن استعمال الحديث لأنه رد الحديث فسقط السؤال ولأن الخبر الواحد أصل القياس وإن القياس الذى يعارض الخبر أصله الخبر أما المتواتر والآحاد فإن قالوا: نحن إنما نقدم القياس على الخبر الواحد إذا كان القياس قائماً على دليل قاطع والجواب: أن هذا التفصيل لم يعرف من المخالف فى هذه المسألة إنما هذا

= الثانى: يقدم القياس على خبر الواحد - ونسب هذا القول للمالك .

الثالث: الوقف بمعنى أنه لا يعمل بواحد منهما حتى يقوم العمل على ترجحه وهو لأبى بكر الباقلانى، انظر نهاية السؤل (٣/١٦٤، ١٦٥)، المحصول (٢/٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤)، إحكام الأحكام للامدى (٢/١٦٩)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/١٦٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٢٤).

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (١/٣١٦) ح (١٦٢)، ومسلم: الطهارة (١/٢٣٣) ح (٢٧٨/٨٧).

شئ ذكره أبو الحسين البصرى ولم يعرف له متقدم وعلى أنا بينا أن خبر الواحد فى العمل منزلة الخبر المتواتر لأنه يوجب العمل بدليل مقطوع به فإذا كان الخبر المتواتر فى العمل مقدماً على القياس فكذلك الخبر الواحد يكون كذلك أيضاً وهذا لأن الخبر إذا ثبت يصير مقتضاه كأنه سمع من النبى ﷺ وإذا صار كذلك لم يكن بد من تقديمه على القياس وهم يقولون على هذا إنما يجرى مجرى ما سمع من النبى ﷺ فى وجوب العمل وكذلك القياس وقد قال بعض أصحابنا: إن إثبات الحكم بخبر الواحد يستند إلى قول النبى ﷺ بلا واسطة وإثباته بالقياس مستند إلى قوله بواسطة فكان إثباته بالخبر أولى وهم يقولون على هذا أنه وإن كان لا يتأتى الحكم بالخبر هذه المزية فإن لإثبات الحكم بالقياس مزية أخرى وهى استناده إلى أصل معلوم بدليل قطعى. قالوا: وكما أن العمل بخبر الواحد مستند إلى أصل معلوم وهو ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد فكذلك الحكم بالقياس مستند إلى ما دل على العمل بالقياس وهو معلوم وكما أن العمل بالقياس مفتقر إلى الاجتهاد فى الأمانة فالحكم بالخبر الواحد يفتقر إلى الاجتهاد فى أحوال المخبرين فهما متساويان فى هذه الجهة وهذا من أقوى ما يحتج به المخالف غير أن هذا الدليل موجب التعارض بين خبر الواحد والقياس، وأن يكون الأمر فى تقديم أحدهما على الآخر مردود إلى القياس والمعتمد لنا هو الدليل من إجماع الصحابة والدليل لا بأس به على حسب ما ذكرناه وأما قولهم: إن السهو والغلط له مدخل فى الخبر: جواز ذلك كجواز كون الحكم غيره متعلق بالأمانة فى القياس وإن كان الأغلب صدق الراوى وتعلق الحكم بالأمانة وأما قولهم: إنه يخص عموم الكتاب بالقياس قلنا: إذا خصصنا العموم بالقياس لم نكن تاركين للعموم أصلاً بالقياس وليس كذلك فى مسألتنا لأنه يؤدي إلى ترك الخبر أصلاً بالقياس وأما قولهم: إن الخبر محتمل قابل للتخصيص والقياس بخلاف ذلك قلنا: الكلام فى خبر نص يرد ويخالفه القياس وفى هذه الصورة لا احتمال واعلم أنه قد قال بعض الأصوليين: ينبغى أن يضاف إلى الاجتهاد إذا تعارض الخبر الواحد والقياس على الأصول المقطوع بها وهذا ليس بصحيح لأننا بينا معتمدنا إجماع الصحابة وعلى أن الترجيح للخبر بالدليل الثانى الذى قد بيناه ويمكن أن يقال أيضاً إن دلالة الألفاظ لا تستنبط من غيرها وأما القياس فهو مستنبط من الألفاظ وكانت أقوى فى الدلالة إلى هذا الموضع انتهت هذه المسألة. وهى مع مالك بن أنس ومن تابعه إن ثبت وأما الكلام مع أصحاب أبى حنيفة فإنهم قد زعموا أن الخبر

الواحد مفهوم على القياس وقد نص عليه أبو حنيفة فى كتاب الصوم وغيره ولكنهم زعموا أن الخبر الواحد إذا خالف الأصول لم تقبل وزعموا أن خبر القرعة وخبر المصرة خالف الأصول وكذلك خبر الشاهد واليمين وزعموا أن خبر الفقهة وخبر الوضوء بنيذ التمر خالف القياس فإننا نقول نعوذ بالله من الطمع الكاذب وأى مخالفة للأصول فى هذه المسائل التى قالوها وهل ورد أصل مقطوع به فى صورة مسألة القرعة أو صورة مسألة المصرة أو صورة مسألة الشاهد واليمين بخلاف مواجب الأخبار الواردة فى هذه المسائل وإنما غاية قولهم أن قياس هذه الحادثة على أمثالها يقتضى أن يكون الحكم كذا وهو أن يكون الحكم على خلاف ما ورد به الخبر هل هذا إلا رد الخبر بمحض القياس ونقول: إن الحديث إذا ثبت صار أصلاً فى نفسه إلا أنه ربما لا يكون له من حديث المعنى يظهر فى سائر أصول الشرع وعدم النظر لا يبطل حكم الشىء وإنما يبطله عدم الدليل وإنما صارت الأصول أصولاً لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها فإذا ثبت الخبر صار أصلاً مثل سائر الأصول فلو وجب تركه لسائر الأصول لوجب ترك سائر الأصول به فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر وعلى أنهم قد استعملوا فى مذهبهم من هذا ما أنكروه من مذهبنا وهو قولهم الخبر فى الوضوء بنيذ التمر وفى إيجاب الوضوء بالفقهة وأما الذى قالوا: إن ذلك الخبر مخالف للقياس فى هذا مخالف الأصول تبنى باطل لأن دعوى خلاف الأصول فى المسائل التى ذكروها لا يصح إلا من حيث المعنى وهو محض القياس والعجب أنه كيف صار القول واجباً بهذه الأخبار التى ذكروها أعنى فى الفقهة والوضوء بنيذ التمر وما أشبه ذلك مع ضعف أسانيدنا وبطل القول بالأخبار الصحيحة فى مسألة المصرة والشاهد واليمين والعرايا والقرعة وما أشبه ذلك فهل هذا لا تحكم فى الدين واختيار قول غير أولى بأهل العلم وذوى العقول يدل على ما بيننا أن أصل الأصول وأقواها هو الكتاب وقد بين الله تعالى ما حرم من النساء وعدده تعديداً ثم قال: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ فلم يمتنع علماء السلف والخلف من قبول الخبر فى تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها وإن كان الظاهر أنه مخالف الآية وقال تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير﴾ فقبلنا نحن الخبر وكذلك أهل العراق فى تحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير وقبل عمر رضى الله عنه حديث حمل بن مالك بن النابغة فى الجنين وقضى به وقال: لو لم ينسخ هذا لقضينا فيه بغيره فقبل الحديث وإن كان مخالفاً

لما غفله من معاني الأصول وذلك المعنى فى الأصول هو أن النبى ﷺ أوجب فى النفس مائة من الإبل فلا يعدو الجنين أن يكون حياً فيكون جنيئاً من الإبل أو يكون ميتاً فلا يكون فيه شيء إلا أنه لما بلغه الخبر عن رسول الله ﷺ رآه أصلاً فى نفسه فقبله ولم يضرب به سائر الأصول، وقبل أيضاً خبر الضحاك بن سفيان الكلابى فى توريث المرأة من دية زوجها وقد كان يرى خلاف ذلك تمسكاً بظاهر القرآن وذلك لأن قوله تعالى: ﴿ولهن الربع مما تركتم﴾ ظاهره يقتضى أنها إنما ترث ما كان ملكه الزوج، والزوج لم يملك الدية قط لأنها وجبت بموته وهذه دلائل بينة على خلاف ما قالوه وقد ذكر أبو زيد فى أصوله أقسام الرواة الذين تقبل روايتهم ويحكى على ما ذكره وقد قال: هم أربعة أقسام أما المشهورون: فتحو الخلفاء الراشدين والعبادلة وأما المجهولون فتحو معقل بن يسار وسلمة بن المحقق ووابصة بن معبد وسائر الأعراب الذين لم يعرفوا إلا بما رواه ثم المخبر المشهور حجة ما لم يخالف القياس الصحيح فإذا خالف نظر فإن كان الراوى من أهل الفقه والرأى والاجتهاد رد القياس بخبره وإن لم يكن من أهل الفقه والرأى رد خبره بالقياس أما الأول فلأن الخبر أولى فى الجملة من القياس لأن الخبر فى الأصل حجة يقيئاً وإنما وقع الإسناد فى نقل الناقل والرأى فى أصله إشكال فى حق الإصابة ولأن شبهة الرأى من حيث أنه لعله لم يبلغ حيث كان الحق وشبهة الراويه من حيث قصد الكذب أو اعتراض نسيان فيكون لا بحالة لعارض وكان دون الأول قال وقد اشتهر من الصحابة ترك الرأى بالجهر وذكر بعض ما ذكرنا قال: وأما الراوى الذى ليس من أهل الفقه فذكر أنه قد ثبت ثبوتاً ظاهراً الرد على أبى هريرة بالقياس وكان هو من المشهورين المعدلين إلا أنه لم يكن فقيهاً. روى أبو هريرة الوضوء عما مسته النار فقال ابن عباس: ألسنا نتوضأ بالحميم؟ فرد بالقياس ولم يشتغل بالسند، وقال أبو هريرة: وإن كان قال يا ابن أخ إذا رويت لك الحديث فلا تضرب له الأمثال فهو لا يكون فى مقابلة ابن عباس رضى الله عنهم وقد كان عمر رضى الله عنه يستشير فى أحكام الحوادث وكان يقول له: غص يا غواص شنشذة أعرفها من أحزم وهذا مثل تمثل به العرب يشبه الولد بوالده. قال وروى أبو هريرة: أن ولد الزنا شر الثلاثة^(١). فقرأت عائشة: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ وقالت عائشة رضى الله عنها فيه: ألا تعجبون من هذا وكثرة حديثه عن النبى ﷺ كان النبى ﷺ يحدث حديثاً لو عده عاد لأحصاه، وقال إبراهيم

(١) أخرجه أبو داود: العتق (٢٨/٤) ح (٣٩٦٣)، وأحمد: المسند (٤١٦/٢) ح (٨١١٨).

النخعى : كانوا يأخذون من حديث أبى هريرة ويدعون ، قال : فدل ما قلناه أن العدل ترد روايته بالقياس إذا لم يكن فقيهاً لأن أبى هريرة ما كان يشكل على أحد عدالته وكثرة صحته ومع ذلك رد حديثه بالقياس لأنه لم يكن من أهل الاجتهاد ووجه ذلك أنهم كانوا يستجيزون نقل الحديث بالمعنى فلما ظهر ذلك منهم احتتم كل حديث أن يكون الراوى نقل بما فقه من المعنى فإذا لم يكن فقيهاً صار متهماً بالغلط لما خالف لفظه معنى القياس الصحيح فالتحق برواية الصبى والمغفل فيرد ، وأما إذا كان الراوى فقيهاً لم يتهم وعلم أنه ما نقل ما يخالف القياس إلا عن معرفة صحيحة وهذا لأنه عالم بالرأى وطريقه ، فلا يظن به تركه إلا بنص محكم قال : ولهذا رد علماؤنا حديث المصرة وحديث العرايا لأنه لم يروهما فقيه وإذا ثبت ما قلنا فى رواية أبى هريرة فمن لم يبلغه فى المنزلة شهرة وصحة بما قلنا إلا أن يكون حديثاً عمل به السلف وقد كانوا أهل فقه وتقوى فيدل قبولهم الخبر على علمهم بصحته من طريق آخر .

قال : وأما المجهول من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فخبره حجة إن عمل به السلف وكذلك إن سكتوا عن الرد وقد ظهر ذلك الخبر فيما بينهم وأما قبل الظهور فيعمل به إن وافق القياس ولا يعمل به إن خالف القياس لأنه فى الرتبة دون أبى هريرة بكثير وقال : محتمل أن يقال : إن خبر المشهور الذى ليس بفقيه حجة ما لم يخالف القياس وخبر المجهول مردود ما لم يؤيد بالقياس ليقع الفرق بين الذى ظهرت عدالته والذى لم تظهر ليكون رد العدل يعارض تهمة وقبول قول غير العدل يعارض دليل وذكر قول عمر رضى الله عنه فى خبر فاطمة بنت قيس ذكرت ما قاله فى هذا الفصل على اختصار وتركت بعض قوله ، وهذا الرجل قد بنى كلامه فى هذا الفصل على التصرف فى الصحابة والإبهام ببعض الطعن على طائفة منهم ومن بعضهم بعدم العدالة ووسم طائفة منهم بكونهم مجهولين وهذا الذى قاله جرأة عظيمة ولا أدرى كيف وقع الأغضاء عنه والمدامجة فى حقه فى برار أهل السنة وجميع الصحابة قد عدلهم الله تعالى فى آى كثيرة من كتابه فقال تعالى : ﴿ والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه ﴾ . والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان من مسلمى الفتح ومن أسلم من أهل البوادي والأعراب وقال تعالى : ﴿ محمد رسول الله والذين معه ﴾ [الفتح : ٢٩] الآية ، وقال تعالى : ﴿ لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة ﴾ [الفتح : ١٨] الآية .

وكذلك وردت أخبار كثيرة في فضل الصحابة وقال ﷺ: «لا تذكروا أصحابي إلا بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»^(١) والروايات في جنس هذا تكثر وأما أبو هريرة رضى الله عنه لقد كان من المهاجرين من عليه أصحاب رسول الله ﷺ وفضائله كثيرة وحسب السامع ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم حبيب عبدك أبا هريرة إلى عبادك المؤمنين»^(٢) وقد كان دعا له بالحفظ واستجاب الله تعالى فيه ذلك حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال إسحاق الحنظلي: ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة ألف حديث روى أبو هريرة رضى الله عنه منها ألف وخمسمائة. وقال البخارى روى عنه سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار وقد روى جماعة من الصحابة رضى الله عنهم عنه وقد كان ابن عباس رضى الله عنه يأخذ الحديث عنه وعن أمثاله لأنه كان صبيّاً في عهد النبي ﷺ وخبر: الوضوء مما مست النار^(٣). منسوخ وقول ابن عباس ما قاله كان من طريق بينه أنه منسوخ وأما عائشة رضى الله عنها فإنها كانت تنكر عليه سرده الحديث سرداً وما كانت تتهمه بالكذب ومعاذ الله أن يظن ذلك بأحد من أصحاب رسول الله ﷺ وقد كان الزبير وجماعة ينكرون كثرة الرواية عن النبي ﷺ مخافة السهو والغلط وقد ورد أن عمر رضى الله عنه حبس ابن مسعود وجماعة لكثرتهم الرواية عن النبي ﷺ، وقيل: إنه طعن وتوفى وهم في حبسه ثم أطلقوا وقولهم: إن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً قلنا: لا بل كان فقيهاً ولم يعدم شيئاً من آلات الاجتهاد وقد كان يفتى في زمان الصحابة رضى الله عنهم وما كان يفتى في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفاً بالضبط والحفظ والتقوى ولم يقل أحد من الأئمة: إن الفقه في الراوى شرطاً

(١) أخرجه البخارى: فضائل الصحابة (٢٥/٧) ح (٣٦٧٣) ومسلم: فضائل الصحابة (٤/١٩٦٧) ح (٢٢١/٢٥٤٠)، بلفظ «لا تسبوا أصحابي...».

(٢) أخرجه مسلم: فضائل الصحابة (٤/١٩٣٨) ح (٢٤٩١/١٥٨)، وأحمد: المسند (٢/٤٢٨) ح (٨٢٧٩)

(٣) قال أكثر أهل العلم: لا وضوء فيما مسته النار وروى ذلك عن الخلفاء الراشدين وأبى بن كعب وابن عباس وعامر بن ربيعة وأبى الدرداء وأبى إمامه وعامة الفقهاء. وذهب جماعه من السلف إلى إيجاب الوضوء مما غيرت النار منهم ابن عمر وزيد بن ثابت وأبو طلحة وأبو موسى وأبو هريرة وأنس وعمر بن عبد العزيز وأبو مجلز وأبو قلابة والحسن والزهرى، انظر المغنى لابن قدامة (١/١٨٤).

لقبول روايته .

بيئته: أنه لما لم يشرط فى الشهادة مع أن الاحتياط فيها أكثر والاستقصاء فيها أشد فكيف يعتبر فى الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجر فى الشهادة .

وقولهم: إنهم كانوا ينقلون بالمعنى . قلنا: وكيف يخفى معنى الحديث على مثل أبى هريرة ودونه وقد كانت الأخبار جاءت بلسانهم التى عرفوها وعرفوا عليها فعله باللسان يمنع من اشتباه المعنى وعدالته وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه وإن قال: يجوز أن يغلط فهذا أمر مثله موجود فى الفقيه وغير الفقيه وموجود فى الشهادات ومع ذلك لم يلتفت إليه فدل ما ذكرناه أن ما قاله هذا الرجل باطل .

وعندى أن من قال: إن خبر الواحد على الجملة لا يقدم على القياس أعذر من قال مثل هذه المقالة التى مرجعها إلى التصرف فى الصحابة وتطريق الناس للطن عليهم والغمز فيهم ونسأل الله تعالى العصمة من مثل هذه المقالة الوحشة، والعجب أنه يذكر فى أبى هريرة رضى الله عنه ما يذكر وقد نص صاحبهم أنه ترك القياس فيما إذا أفطر ناسياً وراوى ذلك الخبر أبو هريرة رضى الله عنه فقد خالف صاحبه والذى يعنى كل هذا الاعتناء للذب عن مذهبه وأما حديث عمر رضى الله عنه فى فاطمة بنت قيس فالمراد بذلك فى السكنى وقد ذكرنا فى الخلافات الفروع والله أعلم .

مسألة: لا يجب عرض الخبر على الكتاب ولا حاجة بالمخبر إلى إجازة الكتاب .

وذهب جماعة من أصحاب أبى حنيفة إلى أنه يجب عرضه على الكتاب^(١) فإن لم يكن فى الكتاب ما يدل على خلافه قبل وإلا فيرد وذهب إلى هذا كثير من المتكلمين .

وقال أبو زيد فى أصوله خبر الواحد يتتقد من وجوه أربعة: العرض على كتاب الله ورواجه بموافقه وزيافته بمخالفة ثم على السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ وهى السنة التى ثبتت بطريق الاستفاضة ثم العرض على الحادثة فإن كانت الحادثة مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاداً كان ذلك زيافة فيه وكذلك إن كان حكم الحادثة بما اختلفت بين السلف اختلافاً ظاهراً ولم ينقل عنهم المحاججة بالحديث كان عدم الحجاج زيافة فيه . وقال: أما الأول فكما روى عن النبى ﷺ قال: «كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان

(١) انظر نهاية السؤل (٣/١٧٣)، المحصول (٢/٢١٥)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى

(٣/١٧٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٢٩) .

مائة شرط»^(١) أى: كان حكمه بخلاف ما فى كتاب الله عز وجل. وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا روى لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه»^(٢) وإن كتاب الله تعالى ثابت بيننا وغير الواحد ثابت ثبوتاً فيه شبهة وكان رد ما فيه شبهة باليقين أولى من رد اليقين به. قال: وسواء عندنا خالف الخبر من الكتاب أصله أو عمومه أو ظاهره بأن حملة على المجاز وهذا لأن العام عندنا بوجود العلم بعمومه يقيناً كالخاص ولأن متن العام من كتاب الله تعالى ثابت يقيناً ومتن خبر الواحد فيه شبهة قال: وإن كان معنى المتن لا شبهة فيه يعنى به الخبر لواحد وفى متن الكتاب شبهة لاحتماله الخصوص وكان متن الكتاب بقوة بثبوت أولى من ترجيح غير الواحد بقوة ثبوتة لأن المتن قالب المعنى وقوامه فيجب طلب الترجيح من قبله أولى ثم إذا استويا فى جهة المعنى وجه قولهم فى هذا أن خبر الواحد يقتضى الظن وعموم الكتاب يقتضى القطع ولا يجوز العدول عما يقتضى القطع إلى ما يقتضى الظن واستدلوا أيضاً بالنسخ فإنه لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد كذلك تخصيصه أيضاً لا يجوز لأن كل واحد منهما عدول إلى مظنون غير معلوم وكذلك السنة الثابتة بالتواتر والاستفاضة أو الإجماع لأن هذه الأشياء فى إفادة العلم بمنزلة الكتاب.

قال أبو زيد: ففى هذا الانتقال علم كثير وصيانة للدين بليغة فأكثر الأهواء والبدع كانت من قبل العمل بخبر الواحد وقبوله اعتقاداً أو عملاً بلا عرض له على الكتاب والسنة الثابتة ثم تأويل الكتاب لموافقة خبر الواحد وجعل المتبوع تبعاً وبناء الدين على ما لا يوجب العلم يقيناً فيصير الأساس علماً بشبهة فلا يزداد به إلا بدعة وكان هذا الضرر بالدين أعظم من ضرر من لم يقبل خبر الواحد لأن هذا الرجل إنما رد خبر الواحد بشبهة الكذب وتمسك بقياس أو استصحاب حال وأما هذا الآخر جعل خبر الواحد أصلاً وعرض كتاب الله عليه وبنى دينه على ما لا علم به يقيناً فكان القول الوسط العدل أن يجعل كتاب الله تعالى أصلاً فهو الثابت يقيناً وخبر الواحد مرتباً عليه يعمل به على

(١) أخرجه النسائى: الطلاق (١٣٤/٦) (باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك)، وابن ماجه: العتق (٨٤٢/٢) ح (٢٥٢١) وأحمد: المسند (٢٠٥/٦) ح (٢٥٥٥٨)، وأخرجه البخارى: المكاتب (٢٢٥/٥) ح (٢٥٦٣)، بلفظ «أيا شرط كان ليس فى كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط»، ومسلم: العتق (١١٤١/٢) ح (١٥٠٤/٦) بلفظ «من اشترط شرطاً...».

(٢) قال الحافظ العجلونى: هو موضوع، انظر كشف الخفاء للحافظ العجلونى (١/٨٩ - ٩٠) ح

موافقته ويرد إذا خالفه ثم القياس بعده مرتباً عليه يعمل به على موافقته ويصار إليه إذا لم يوجد فى الكتاب والسنة وذلك الحكم الثابت بالقياس على خلافه فأما إذا وجد فى الكتاب والسنة على خلافه فيرد وضرب أمثلة لهذا الذى ادعاه منها القضاء بشاهد ويمن . ومنها: مسألة الرطب بالتمر فإن الخبر فى الأول ورد مخالفاً لكتاب الله تعالى والخبر الثانى ورد مخالفاً للسنة المتواترة وهو قوله عليه السلام: «التمر بالتمر مثلاً بمثل والفضل ربا»^(١) وذكر فى المسألة الأولى كلامهم المعروف فى مسألة الشاهد واليمين وذكر فى مسألة بيع الرطب بالتمر حرفاً زائداً وقال قوله: «مثلاً بمثل» للإباحة وقوله: والفضل ربا إشارة إلى فضل معتاد الماثلة المذكورة لا محالة وعليه الإجماع وخبر الرطب بالتمر جعل الربا فضلاً لتوهم حدوثه بمعنى طارئ وهو الجفاف وهذا الفضل لا يعتاد الماثلة المبيحة فى الأمثل لأن الماثلة المبيحة فى الأصل هى الماثلة عند العقد وهذا الحديث يقتضى تحريم البيع مع قيام الماثلة فيكون التحريم مع الماثلة خلافاً للخبر ولأنه يقتضى ضم ماثلة أخرى إلى الماثلة التى اقتضاها الخبر الأول فيكون إثبات زيادة ماثلة فيقتضى النسخ وذكر خبر فاطمة بنت قيس وقول عمر رضى الله عنه فى ذلك وذكر فى الحادثة التى يعم بها البلوى ما ذكرنا من قبل قال: ولهذا لا يقبل قول الواحد فى رؤية هلال رمضان إذا كانت السماء مصحية لأن الناس لما شاركوه فى النظر والمنظر والأعين كان اختصاص الواحد بالرؤية خارجاً عن العادة فأوجب تهمة فى خبره كذلك فى الحادثة التى يعم بها البلوى فقد دفعت الحاجة إلى معرفة حكمها وما كانوا يعملون بالرأى مع النص وكانت عنايتهم فى طلب الحجة أشد من عنايتنا فلو كان النص ثابتاً لاشتهر لديهم مثل اشتها الحادثة وحكمها فلما لم يشتهر أوجب تفرد الواحد بالرؤية تهمة وذكر على هذا الوضوء من مس الذكر، ومن حمل الجنابة، وخبر الوضوء مما مست النار قال: وكذلك الحادثة التى ظهر فيها الخلاف بين السلف ولم تجر المحاجة بالخبر فيدل إعراضهم عن المحاجة بالخبر باطل على عدم ثبوته فإنه لو كان ثابتاً مما يحل الإعراض فى المحاجة به ولو وقعت المحاجة به لظهر ولنقل الرجوع عن المخالفة إليه مما هو عادة المتدينين فلما لم يظهر المحاجة بالخبر دل أن الخبر غير ثابت وبيان هذا فى اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى زكاة مال الصبى ورواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال:

(١) أخرجه البخارى: البيوع (٤٠٨/٤) ح (٢١٣٤)، ومسلم: المساقاة (٣/١٢٠٩) ح (١٥٨٦/٧٩)، والدارمى: البيوع (٢/٣٣٥) ح (٢٥٧٨) واللفظ له.

«ابتعوا فى أموال اليتامى كيلا تأكله الصدقة»^(١) فإنه لم يرو عنهم الحاجة بهذا الخبر دل أنه غير ثابت وكذلك اختلاف الصحابة فى عدد الطلاق أنها بالرجال أو بالنساء ورويت أنه عليه السلام قال: «الطلاق بالرجال»^(٢) ولم يجزم بحاجة فثبت أنه مخترع موضوع هذا آخر ما ذكره أبو زيد وسمى هذا الباب باب الانتقاد للخبر الواحد أما الدليل على صحة ما ذكرنا من أن الخبر إذا ثبت لا يجب عرضه على الكتاب لقبوله وكان تخصيص عموم الكتاب به جائز نقول: قد قال الله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] فأخبر الله تعالى أن مصدر الخبر عن الوحي كما أن مصدر الكتاب عن الوحي وقال تعالى: ﴿ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧] وقال سبحانه وتعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [النساء: ٥٩] فأمر باتباع سنن الرسول كما أمر باتباع أى كتاب وإذا كان كذلك وجب قبول ما ثبت عنه ولم يجز التوقف عنه إلى أن يعرض على الكتاب وهذا لأنه حجة فى نفسه فلا يجب عرضه على حجة أخرى حتى يوافقها أو يخالفها وقد قال الشافعى رحمه الله: لا يجب عرضه على الكتاب لأنه لا يتكامل شرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب فإن قالوا فما قولكم إذا خالف قلنا أنتم تتوهمون أنه مخالف ولا مخالفة وقد ضربتم أمثلة فى تلك المسائل لا مخالفة بين الكتاب والسنة وقد أجبتنا عما قالوه فى مسائل الخلافات للفروع وخبر القضاء بالشاهد واليمين لا يمسه الكتاب ولا هو يمسه الكتاب وكل واحد منهما فى شىء آخر دون صاحبه وكذلك خبر سعد بن أبى وقاص فى بيع الرطب بالتمر لا يخالف الخبر المشهور الوارد فى الربا لأن هذا الخبر الخاص يدل على اعتبار المماثلة فى هذا الموضوع الخاص حاله الجفاف أعدل الحالين وإذا بينا المماثلة على حالة الجفاف بين عدم المماثلة عند العقد وقد قررنا ما فى كتاب الاصطلام ذلك وأما الخبر الذى يروون من الأمر بعرض السنة على الكتاب فهو خبر رواه يزيد بن ربيعة عن أبى الأشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع من أبى الأشعث وإنما يروى أبى الأشعث عن أبى أسماء الرحبي عن ثوبان فالحديث منقطع وفيه رجل مجهول وحكى الساجى عن يحيى

(١) أخرجه مالك فى الموطأ: الزكاة (٢٥١/١) ح (١٢)، والطبرانى فى الأوسط (٢٦٤/٤) ح (٤١٥٢)، بلفظ «اتجروا فى مال اليتامى...»، انظر نصب الراية (٣٣٢/٢)، انظر تلخيص الحبير (١٦٧/٢)، ح (٧).

(٢) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٦٠٧/٧) ح (١٥١٧٦) انظر تلخيص الحبير (٢٣٩/٣) ح (١٨).

ابن معين أنه قال: هذا حديث باطل وضعته الزنادقة، ويحيى بن معين أبو زكريا هو علم هذه الأمة فى علم الحديث وتركته الرواة وهو الطود المنيع وهو الذى كان ينفى الكذب عن رسول الله ﷺ وحين توفى بالمدينة وحمل على نعش النبى ﷺ وكان رجل يمشى قدام الجنائز ويقول: هذا الذى ينفى الكذب عن رسول الله ﷺ ويحفظ سنته وأخباره والعجب من هذا الرجل أنه جعل هذا الباب باب نقد الأحاديث ومتى سُلّم له ولأمثاله بنقد الأحاديث وإنما نقد الحديث لا يعرف الرجال وأحوال الرواة ووقفت على كل واحد منهم حتى لا يشذ عنه شيء من أحواله التى يحتاج إليها ويعرف زمانه وتاريخ حياته ووفاته ومن روى هو عنه ومن صحب من الشيوخ وأدركهم ثم يعرف تقواه وتورعه فى نفسه وضبطه لما يرويه ويقظة رواياته وهذه صنعة كبيرة وفن عظيم من العلم وقد قال النبى ﷺ: «لا تنازعوا الأمر أهله»^(١) وهذا الرجل أعنى الدبوسى وإن كان قد أعطى حظًا من الغوص فى معانى الفقه على طريقة اختارها لنفسه ولكن لم يكن من رجال صنعة الحديث ونقد الرجال وإنما كان غاية أمره الجدال والظفر بطرق من معانى الفقه لو صحت أصوله التى يبنى عليها مذهبه ولكن لم يحتمل الأساس الضعيف من البناء عليه لا جرم لم ينفعه ما أعطى من الذكاء والفهم إلا فى مواضع يسيرة أصاب فيها الحق وأما فى أكثر كلامه وغايته تراه يبنى على قواعد ضعيفة ويستخرج بفضل فطنته معانى لا توافق الأصول ولم يوافقها عليها أحد من سلف أهل العلم ثم يحمل عجزه برأيه على خوضه فى كل شيء فتراه دخالاً فى كل من هجوماً على كل علم وإن كان لا يحسنه فيهجم ويعتز ولا يشعر أنه يعثر.

وقد اتفق أهل الحديث أن نقد الأحاديث مقصور على قدم مخصوصين فما قبلوه فهو المقبول وما ردوه فهو المردود وهم أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيبانى وأبو زكريا يحيى بن معين البغدادى وأبو الحسن على بن عبد الله المدينى وأبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلى وأبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى وأبو زرعة عبد الله بن عبد الكريم الرازى وأبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى وأبو حاتم محمد بن إدريس الحنظلى وأبو داود سليمان بن الأشعث السجستانى وأبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن الدارمى ومثل هذه الطبقة يحيى بن سعيد القطان وعبد الرحمن بن مهدى والثورى وابن المبارك وشعبة ووكيع وجماعة يكثرون عددهم وذكرهم علماء الأمة فهؤلاء وأشباههم أهل

(١) أخرجه البخارى: الفتن (٧/١٣) ح (٧٠٥٦) ومسلم: الإمارة (٣/١٤٧٠)، ح (١٧٠٩/٤١).

نقد الأحاديث وصيارفة الرجال وهم المرجوع إليهم فى هذا الفن وإليهم انتهت رئاسة العلم فى هذا النوع فرحم الله امرأ عرف قدر نفسه وقدر بضاعته من العلم فيطلب الريح على قدره وإنما جرينا الكلام إلى هذا لأنه كان قد ذكر فى كلامه أن فى هذا النقد علماً كثيراً وصيانة للدين عن الأهواء والبدع واعلم أن الخطة الفاصلة بيننا وبين كل مخالف أننا نجعل أصل مذهبنا الكتاب والسنة ونستخرج ما نستخرج منهما ونبنى ما سواهما عليهما ولا نرى لأنفسنا التسلط على أصول الشرع حتى نقيمها على ما يوافق رأينا وخواطرننا وهو اجسنا بل نطلب المعانى فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك وحمدنا الله تعالى على ذلك، وإن زاغ بنا زائغ ضعفتنا عن سواء صراط السنة ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وبركت الجدد اتهمنا آراءنا فرجعنا بالآية على نفوسنا واعترفنا بالعجز وأمسكنا عنان العقل لئلا يتورط بنا فى المهالك والمهاوى ولا يعرضنا للمعاطب والمتالف وسلمنا الكتاب والسنة عليها وأعطينا المقادة وطلبنا السلامة وعرفنا أن قول سلفنا من أن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم.

وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء وبنوا الكتاب والسنة وطلبوا التأويلات المستكرهه وركبوا كل صعب وذلول وسلكوا كل وعر وسهل وأطلقوا أعنة عقولهم كل الإطلاق فهجمت بهم كل مهجم وعثرت بهم كل عناء ثم إذا لم يجدوا وجهاً للتأويل طلبوا رد السنة بكل حيلة يحتالونها ومكيدة يكيدونها ليستقيم وجهة رأيهم ووجهة معقولهم فقسموا الأقسام ونوعوا الأنواع وعرضوا الأحاديث عليها فما لم يوافقها ردوها وأساءوا الظن بنقلتها ورموهم بما نزههم الله تعالى عنه وهذا الذى نحن فيه وهو التوقف عن قبوله السنة إلى أن يعرض الكتاب والأصول أحد تلك الأقسام على ما قاله هذا الرجل ولنا نخصه بهذه الآية بل هو متبع فى هذا الأمر ناسج على منوال ثابت قبله سالك سبيلاً وطيت له ولأمثاله فإن عيسى بن أبان البصرى هو المخترع لهذا ولذلك نقل عنه التصرف فى الرواة من الصحابة رضى الله عنهم فإنه قال: إن كان الراوى متساهلاً فى الرواية لم يقدم خبره على القياس مثل أبى هريرة وذويه وقد باء ذلك الرجل بوبال نصب هذه الأخبار وخبر هذه المهواة وبسط هذه الشبكة وطرح هذا الشوك فى طريق الإسلام وهذا إن كان فيه ما فيه لكن العلة فى أمر الفروع أسهل والشرع فيه أصح وإنما الشأن فيما يرجع إلى العقائد فى أصول التوحيد وصفات البارى عز اسمه وأمر القضاء والقدر وعند ذلك يأتى ما يضم السمع والعمى والبصر ولكل

مرتبة وعن كل مسألة والله تعالى أعدل وهو أحكم من أن يعلم ضعفنا وقصور رأينا وقلة أفهامنا ثم تخيلنا وعقولنا أو يجعل ذلك أصل دينه وقاعدة سبيله ونسأل الله تعالى العصمة فهو المستعان ومنه التأييد والتوفيق بمنه رجعنا إلى ما كنا فيه .

أما الخبر الذي رواه من الأمر بعرض السنة على الكتاب فقد ذكرنا الكلام عليه وأما الذي ذكره من قوله ﷺ: «كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل وإن كان مائة شرط» فالمراد من كتاب الله هو حكم الله تعالى وتقدس وعندنا كل شرط لم يحكم الله تعالى بصحته في كتاب أو سنة فهو باطل .

وقولهم: إن الكتاب يقين والسنة فيها شبهة .

قلنا: الخبر في العمل يقين أيضاً وقد بينا في كتاب الانتصار أن عرض القوم ليس هو عرض السنة على الأصول فإننا بحمد الله تعالى لم نجد خيراً صحيحاً يخالف الكتاب بل الكتاب والسنة متوافقان متعاضان وإن عرض سؤال سائل في كتاب أو خبر فقد أجاب عنه علماء السنة وقد ذكر ذلك الشيء في كتاب مختلف الحديث وأجاب عنه وذكر غيره أيضاً ولكن غرض القوم ومرماهم رد السنة وطى الأحاديث جملة وقد قال أبو حنيفة: ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين، وهذا قول ثابت عنه وهذا لفظ منصف معترف للانقياد للكتاب والسنة وهو ينفي ما زعموه من التوقف إلى أن يعرض على الكتاب، وقد روى ابن عيينة عن سالم أبي النضر عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندرى ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»^(١) فيبين ﷺ أن الترفه والنعمة وترك طلب العلم مجملة على هذا المقال فإن الاتكاء على الأريكة شأن المترفين والمنعمين وقد قال الله تعالى في صفة أهل النار: ﴿إنهم كانوا قبل ذلك مترفين﴾ [الواقعة: ٤٥] وأما مسألة ورود الخبر فيما يعم به البلوى وقد ذكرنا من قبل فلا يفيد وقد بينا وجود المناقضة في ذلك ودللنا على فساد ما قالوه بما فيه الغنية وأما ترك احتجاج الصحابة بالخبر فليس فيه دليل على ما قالوه لأنه يحتمل أن يكون ذلك لعدم بلوغ الخبر إليهم وعلى أن غرضه من ذلك الخبر الذي ذكرناه في مسألة زكاة الصبي وليس الخبر بذلك الأحكام الذي يقتنع وأما الذي نسب إلينا من روايتنا عن رسول الله ﷺ:

(١) أخرجه أبو داود: السنة (١٩٩٤) ح (٤٦٠٥) والترمذي: العلم (٣٧/٥) ح (٢٦٦٣)، وقال:

حسن صحيح . وابن ماجه المقدمة: (٧/١) ح (١٣) .

«الطلاق بالرجال والعدة بالنساء»^(١) فنحن لا نثبت هذا الخبر وأما تخصيص عموم الكتاب بالسنة فهو جائز عندنا لإجماع الصحابة فإنهم خصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] بقوله عليه السلام: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث»^(٢) وما روى أن النبي ﷺ قال: «لا يرث قاتل»^(٣) أو لفظ هذا معناه.

فإن قالوا: إن فاطمة رضی الله عنها قد طلبت الميراث ولم تقبل هذا التخصيص.

قلنا: إنما طلبت التحلى لا الميراث وخصوا قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ

أَزْوَاجِكُمْ﴾ [النساء: ١٢]، وقوله: ﴿وَلَهُنَّ الرِّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾ [النساء: ١٢] بقوله عليه السلام:

«لا يتوارث أهل ملتين» حتى قالوا: لا يرث الزوج من المرأة النصرانية ولا المرأة

النصرانية من زوجها، وخصوا قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بما

روى عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(٤). وخصوا

أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] بخبر أبي سعيد في منع بيع

الدرهم بالدرهمين وخصوا أيضاً قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ بخبر عبد الرحمن بن

عوف رضی الله عنه في المجوس «سنا بهم سنة أهل الكتاب»^(٥) والمجوس مشركون

وقد خصوا وأمثال هذا تكثر.

فإن قالوا: أليس أن عمر رضی الله عنه قال: «لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول

امرأة؟»^(٦).

قلنا: يجوز أن يكون معناه: لا ندع كتاب ربنا نسخاً وهذا لأنه لا يقال لما خص من

القرآن إنه ترك القرآن إنما يقال لمن ادعى النسخ، وهذا لأن التخصيص مجراه في الآية

العامّة والخبر العام مجرى البيان على ما سبق ذكره وخرج النسخ على هذه الآية تغير

الحكم ورفع.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه البخارى: النكاح (٦٤/٩) ح (٥١١٠) ومسلم: النكاح (١٠٢٩/٢) ح (١٤٠٨/٣٧).

(٥) أخرجه مالك في الموطأ: الزكاة (٢٧٨/١) ح (٤٢)، والبيهقى في الكبرى (٣١٩/٩) ح

(١٨٦٥٤).

(٦) أخرجه مسلم: الطلاق (١١١٨/٢) ح (١٤٨٠/٤٦)، وأبو داود: الطلاق (٢٩٧/٢) ح

(٢٢٩١).

وأما قولهم: إن خبر الواحد يفيد الظن والكتاب يقتضى القطع. قلنا: نحن نعمل بخبر الواحد بطريق قطعى مفيد الحكم فهو مثل دليل الكتاب فى العمل قالوا: أليس إننا نعلم قطعاً وبقيناً أن الله تعالى قال وحكم بما يتضمنه الكتاب وفى خبر الواحد نظر أن النبى ﷺ قال ولا نعلمه والجواب إما نظن أن النبى ﷺ قال: الذى قال فى خبر الواحد وقام لنا الدليل القطعى على العمل بما يغلب على ظننا من ذلك وكل هذا علم لأننا نعلم أنه غلب على ظننا صدق الراوى ونعلم قيام الدليل على وجوب العمل فما ظنناه فثبت مساواة الطريق إلى العلم بحكم الخبر طريقنا إلى العلم بعموم الكتاب.

فإن قالوا: بما رجحتكم حكم الخبر الواحد على ما يقتضيه الكتاب من العموم.

قلنا: بإجماع الصحابة على ما سبق وهو المعتمد والله أعلم.

واعلم أنه إذا ثبت الخبر فخلاف الصحابى إياه لا يوجب رده وترك العمل به لأن الخبر حجة على كافة الأمة والصحابى محجوج به كغيره^(١) قال الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ [الأحزاب: ٣٦] وقال تعالى: ﴿ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر: ٧] وهذا وارد من غير تخصيص لبعض الأمة دون البعض، وقد روينا عن الصحابة أنهم تركوا اجتهادهم وما صاروا إليه بقول الصحابة وأما بغير الصحابى أولى، هذا إذا احتتمل الخبر وجهين مثل ما فعله عمر رضى الله عنه فى خبر المتبايعين وأما تخصيص الصحابى فلا نقبله ما لم يقم الدليل على التخصيص وهو مثل قول ابن عباس فى المرتدة وقد سبق بيان هذا والله أعلم.

[فصل]^(٢): ونذكر الآن ما يقبل فيه خبر الواحد:

فنقول: كل ما يقبله بالعمل يقبل فيه خبر الواحد فنقول كان عبادة مبتدأة أو ركنًا من أركانها أو خبر أو ابتداء نصاب أو تقدير نصاب وقاله بعض أصحاب أبى حنيفة لا يقبل فيما يتنفى الشبهة^(٣)، حكاه أبو بكر الرازى عن أبى الحسن الكرخى وقال أبو عبد الله البصرى: فعل هذا لا يقبل فى الحدود وقال: هو لا يقبل فى إسقاط الحدود ولذلك

(١) انظر المحصول (٢/٢١٥، ٢١٦)، نهاية السؤل (٣/١٦٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٢٦).

(٢) بياض فى الأصل.

(٣) التصريح على التوضيح (٢/١١)، إحكام الأحكام للامدى (٢/١٦٨)، روضة الناظر (١١٥).

قالوا في ابتداء النصب وفي أركان الصلوات وفرقوا بين ابتداء النصب وبين تواني النصب فقبلوا الخبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أواق لأنه فرع ولم يقبلوا في ابتداء نصاب الفضلان والعجاجيل لأنه أصل واستدل من قال: إنه لا يقبل خبر الواحد في الحدود لأن الحدود موضوعها في الأصل على أن الشبهة تسقطها وخبر الواحد يفيد الظن ولا يفيد العلم فلا يجوز إيجاب الحد به لأن أقل أحوال الخبر الواحد يحصل معه شبهة انتفاء العلم به وإيجاب الحدود مع الشبهة لا يجوز وليس كالشهادة حيث ثبتت بها الحدود ولأن كانت تفيد الظن ولا تفيد العلم لأن الحكم بالشهادة ثابت من طريق يوجب العلم فإن قلتم ثبت بطريق يوجب العلم فإن قلتم ثبت وهو الإجماع ونص القرآن وأما الحكم الذي يرد به خبر الواحد لم يثبت بطريق يوجب العلم، فإن قلتم ثبت بطريق يوجب العلم وهو إجماع الصحابة فليس كما ظنتموه لأن إجماعهم إنما ابتناه باستدلال يوجب علمية الظن ليس أنه وجد منهم صريح الإجماع على ذلك حتى يكون موجباً للعلم وأما الشهادة فإن حكمها ثابت بالنص الصريح من الكتاب في إجماع الأمة وهما دليلان موجبان للعلم وأما دليلنا وهو قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة، وقد روى ذلك نصاً عن أبي يوسف واختاره أبو بكر الرازي ووجه ذلك أن الدلائل التي دلت على قبول خبر الواحد لم تخص موضعاً دون موضع فنقول: الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز إثباته بخبر الواحد دليله سائر الشرائع ولا وجه للفصل بين الحدود والنصب وغيرهما وقولهم: إن الحدود تتفى بالشبهة قلنا هذا لا يمنع من قبول خبر الواحد كما لا يمنع من قبول الشهادة. وأما عذرهم عن الشهادة فليس بشيء لأن الشبهة إنما جاءت عندهم من عدم ثبوت العلم بخبر الواحد وهذا المعنى موجود في الشهادة وقولهم: إن العمل بالشهادة وجب بدليل موجب للعلم قلنا وكذلك الخبر الواحد وقد سبق بيان ذلك وقولهم: إنه لم ينقل عن الصحابة صريح الإجماع قلنا: اتفاهم على ذلك فعلاً صريحاً أو أعلى منه وقول من قال أن وجوب العمل بخبر الواحد لم يكن بدليل مفيد للعلم قول مخالف لقول عامة الأصوليين بل لا ندرى أنه قال به أحد منهم ثم نقول لهم قد قبلتم شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض في الحدود فلا إجماع في قبول شهادة أهل الذمة، فإن قالوا قد أجمعوا أن النبي ﷺ رجم اليهوديين بشهادة اليهود وفعله ﷺ موجب للعلم، قلنا: ومن قال: إن انعقد الإجماع على ذلك والمعروف أنهما اعترفا بالزنا فرجمهما وإنما روى أن اليهود شهدوا بطريق شاذ فسقط ما

قاله جملة وثبت ما قلناه، ويقال لهم: ما قولكم في القصاص هل ثبت بخبر الواحد، فإن قالوا: لا فمحال لأنه حق من حقوق الأدميين فثبت كسائر حقوقهم.

بيينة: أن القياس حجة فيه فخبير الوالد أولى وقد استدلوا بخبير مرسل في قتل المسلم بالذمى واستدلوا في أن عمر قتل الجماعة بالواحد وهو دون الخبر الواحد وإن قالوا يقبل فقد قبلوا خبر الواحد فيما يسقط بالشبهات وأى فرق بين القصاص والحدود والشبهة مؤثرة في الكل فثبت أن قول من قال: إن الخبر الواحد لا يقبل في الحدود قول مردود وليس عليه دليل والعجب أنهم قالوا لا يقبل أيضاً في ابتداء النصب ويقبل في تواني النصب وهذا تفريق مستعجب وإذا قبل في أحدهما فلا بد أن يقبل في الآخر لأنه لا يظهر بينهما فرق والله أعلم وعلى ما ذكرنا يقبل عندنا خبر الواحد في المعاملات والسنن والديانات وهذا قد بيناه من قبل.

ويقبل خبر الواحد في رؤية هلال رمضان ولا يعتبر شهادة جماعة يقع العلم بقولهم سواء كانت السماء مضحية أو متغيمة^(١) وعلى مذهب أبي حنيفة إن كانت السماء مضحية لا يقبل إلا شهادة جماعة يقع العلم بقولهم^(٢)، واستدلوا بما ذكرنا لهم في المسألة الأولى وأما عندنا فيقبل لما بينا أنه شرع عملي من الشرائع فيقبل فيه خبر الواحد دليله غيره من الشرائع العملية وفي المذهب اختلاف القول أنه يقبل شهادة الواحد ويعتبر شهادة الاثنين ولا حاجة إلى إبراز ذلك في هذا الموضع وأما الذين يقولون: إن الناس لما ساووا هذا الواحد في النظر والمنظر والعين دل تفرده أنه كاذب قلنا: مع هذا يجوز أن يكون تفرده الواحد بروايته لحدة بصره أو علم منه موضع الهلال ولم يعلمه غيره أو زيادة، قلت: وحدة منه في النظر إلى أن يراه والباقون قد تفرقوا حين لم يروه لدقته أو خفاء موضعه وإذا جاء واحد من هذه الوجوه فلا يرد خبره ولا يلحق هذا الواحد من العمليات بالعلمي ولا يقطع عن إخوانه وأضرابه واعلم أن ما يرويه الراوي إذا تضمن إضافة شرع إلى النبي ﷺ فحكمه ما بيناه وأما إذا لم يتضمنه إضافة شرع إلى النبي ﷺ فإن كان مما يجرى مجراه مثل إضافة الفتوى إلى المفتي فيقبل خبر الواحد فيه أيضاً وأما إن أخبر بحكم الحاكم فإنه لا يقبل إلا بما يقبل بسائر الشهادات وأما الأخبار التي تحتاج إليها الناس في مصالحهم فيقبل فيها خبر الواحد وقد ذكرنا صورها من قبل وقد ألحق بعض

(١) انظر روضة الطالبين (٢/٢٤٥).

(٢) انظر الهداية للمرغيناني (١/١٣١).

الأفعال بالأقوال في ابتناء الشرع عليه وذلك مثل وضع الماء في الطريق على بعض الوجوه يبيح شربه مثل الخبر بذلك وكذلك وضع الدرهم في يد المسكين يبيح له أخذه وعلى هذا أمثال هذا في الأمور المتعارفة ومن ذلك بسط المائدة بين يدي الجماعة ووضع الطعام وتقديمه يبيح لهم أكله وليس أمثال هذا على سنن القياس ولكن بحكم العادات الجارية أجريت الأفعال في هذا مجرى الأقوال وعلى هذا التعاطى الجارى بين الناس في المعاملات من غير قول يوجد من الجانبين لا يحكم بحرمتها ونقول يقع بها الملك ونقول تملك وملك فعلى وقع على التراضى ولا نقول إنه عقد بيع أو عقد إجارة على ما يقوله أصحاب أبى حنيفة، وإنما فعلنا ذلك لأن ذلك متعارف من قديم الدهر إلى حديثه ولم ينقل في ذلك إنكار من أحدنا ولأن في تحريم ذلك حرجاً عظيماً على الناس فجرى معدولاً من سنن القياس.

مسألة: الأخبار على نوعين مسانيد ومراسيل:

فالمسانيد حجة مقبولة. واختلفوا في المراسيل وهي ما رواه التابعى عن الرسول ﷺ هل هي حجة أم لا؟ فذهب الشافعى رحمه الله إلى المرسل بنفسه لا يكون حجة وقد ينضم إليه ما يكون حجة معه على ما سنيته وعند مالك وأبى حنيفة هو حجة، ويقال إنه مذهب أحمد بن حنبل أيضاً، وقد ذهب إلى هذا كثير من المتكلمين وذهب إليه أبو على وأبو هاشم وجملة مذهب هؤلاء من يقبل سنده يقبل مرسله وقال عيسى بن أبان فمراسيل التابعى وتابع التابعى مقبول ولا يقبل مرسل من دونه^(١). واحتج هؤلاء

(١) اعلم أن المراسيل: جمع مرسل، وهو لغة المطلق عن التقييد وفي اصطلاح المحدثين: ما سقط منه الصحابى مثل أن يقول التابعى، قال رسول الله ﷺ وهو بهذا الإطلاق يفاير المنقطع والمعضل لأن المنقطع: ما سقط منه قبل الصحابى راوٍ أو أكثر في موضع واحد والمعضل: ما سقط منه اثنان فصاعداً في موضع واحد.

أما المرسل عند الأصوليين: فهو قول العدل الثقة قال رسول الله ﷺ وهو بهذا الإطلاق يشمل المرسل والمنقطع والمعضل وغيرها عند المحدثين.

وإنما سمي المرسل مرسلًا: - لأن الراوى أطلق الحديث ولم يذكر من سمعه منه. وقد اختلف الأصوليون في قبول المرسل على أقوال أربعة:

القول الأول: لا يقبل المرسل مطلقاً سواء كان من أئمة النقل أو من غيرهم إلا إذا تأكد بما يرجح صدق الراوى، وذلك واحد من ستة أمور:

الطائفة بأشياء منها وهو أقوى دلائهم وهو إرسال المرسل العدل الحديث يجرى مجرى ذكره من المرسل عنه وقوله: هو عدل عندى ولو ذكر كذلك يقبل حديثه كذلك إذا أرسل والدليل على هذا أن العدل لا يستجيز أن يخبر عن النبى ﷺ شيئاً إلا وله الإخبار عنه لأن عدالته مانعته عن إقدامه إلا على ما يجوز له الإقدام عليه ولا يجوز له الإخبار بذلك إلا بعد أن يخبره عدل عنه حتى إن لم يكن حقيقة أنه قال: يكون قد غلب على ظنه أنه قاله.

بيئته: أن روايته قد أفهمت إيجاب عبادة على الناس وطرح عبادة عنهم فلا يجوز أن يقدم عليه من غير علم أو غلبة ظن فثبت أن روايته مرسلأ جرت مجرى ما ذكرنا ولو ذكر من روى عنه وقال: هو ثقة عندى لزم قبول خبره كذلك هاهنا، قالوا: وليس ذكر سبب عدالته بشرط وهذا متفق عليه بيننا وبينكم، وإنما الخلاف فى الجرح فذكر أصحاب أبى حنيفة أنه لا يجب عليه أن يذكر سبب الجرح أيضاً، وذهب الشافعى رحمة الله عليه أنه لا يصير مجروحاً حتى يذكر سبب الجرح، واستدلوا على دعوتهم أن ذكر سبب العدالة ليس بشرط أن أصحاب الرواية وأئمة الحديث يزكون الرجل من غير أن يذكروا سبب عدالته ولأن الإنسان إنما يكون عدلاً إذا اجتنب الكبائر ولم يخل بالواجبات فلو

١ - أن يكون من مراسيل الصحابة.

٢ - أن يسنده راوٍ آخر غير الذى أرسله.

٣ - أن يرسله راوٍ آخر يروى عن شيوخ الراوى الأول.

٤ - أن يعضده قول أكثر الأمة.

٥ - أن يعضده قول صحابى.

٦ - أن يكون المرسل ممن عرف منه أنه لا يرسل إلا عن من يقبل قوله كسعید بن المسيب، وهذا القول للشافعى وهو المختار للراوى والبيضاوى ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين. القول الثانى: لا يقبل المرسل مطلقاً. وهو رأى الأئمة الثلاثة وجمهور المعتزلة وهو المختار للآمدى.

القول الثالث: يقبل من أئمة النقل ولا يقبل من غيرهم وهو مختار ابن الحاجب.

القول الرابع: يقبل مرسل العصور الثلاثة - عصر الصحابة والتابعين وتابع التابعين، ولا يقبل فى غيرها من العصور إلا من أئمة النقل - وهو قول عيسى بن أبان، انظر نهاية السؤل (١٩٨/٣)، إحكام الأحكام للآمدى (١٧٧/٢، ١٧٨)، المحصول (٢/٢٢٨)، المعتمد (٢/١٤٣)، روضة الناظر وجنة المناظر (١١٢)، البرهان (١/٦٣٢، ٦٣٣)، أصول الفقه للشیخ محمد أبو النور زهير (٣/١٣٣، ١٣٤).

وجب ذكر أعيان ذلك لوجب ذكر أعيان ذلك فى الزمان الطويل مخافة أن يكون منها ما لا يسلم معه عدالة الإنسان وهذا متعزز قطعاً، قالوا: وإن لزمتم على هذا الشهادة فنقول قضية إطلاق الشهادة على هذا أيضاً لكن الدلالة منعت من قبول الشهادة على الشهادة حتى يسمى شهود الأصل وليس يجب إذا منعت الدلالة من ذلك فى الشهادة ما يجب أن يمنع قبل ذلك فى الرواية ألا ترى أنه قد دلت الدلالة أن من شرط الحكم بشهادة الشهود الفرع أن يحملهم شهود الأصل الشهادة ولم يجب أن يعتبر مثل ذلك فى الرواية.

بيينة: أنه ما وجب فى الشهادة ذكر شاهد الأصل لم يجب أن يشهد على وجه يجوز ألا يكون سمعه منه وهو أن يقول: عن فلان وأما هاهنا فتجوز الرواية مع جواز كونها مرسلأ وهو إذا قال الراوى: عن فلان ويجوز فى هذا أن يكون سمع منه ويجوز أن يكون سمع من غيره عنه وهذا حجة مبتدأة لهم فى المسألة هينة وهذا لأننا جعلنا إرسال الحديث كأنه ذكر من يروى عنه وعدله وفى الشهادة لا يكتفى بمجرد ذكر شاهد الأصل وقوله: هو عدل بل لا بد من تعديل القاضى وفى الرواية يكتفى بما ذكرناه فظهر الفرق بينهما. ودليل آخر: وهو أنهم ادعوا إجماع الصحابة. روى عن البراء بن عازب أنه قال: ليس كل ما حدثناكم به سمعناه من رسول الله ﷺ غير أنا لا نكذب، وروى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» فلما سئل عن ذلك ذكر أن الفضل بن عباس رضى الله عنهما أخبره، وروى ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «لا ربا إلا فى النسيئة»^(١) ثم ذكر أن أسامة روى له ذلك، وروى ابن عباس أيضاً أن النبى ﷺ ما زال يلبى حتى رمى جمرة العقبة ثم ذكر أن الفضل بن عباس أخبره ذلك.

بيينة: أن أحداث الصحابة الذين كانوا صبياناً فى زمن النبى ﷺ قد أكثروا الرواية عنه ﷺ خصوصاً ابن عباس، ومعلوم أنهم لم يسمعوا إلا القليل ولم يرو عن أحد منهم إنكار ذلك والتفحص عنه والبحث أن هذا الصحابى ممن سمعه فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز ذلك، وإن قلتم: يجوز عندنا فى الصحابة ولا يجوز فى التابعين فهو من التمنى الباطل ولا فرق بين صحابى يرسل وتابعى يرسل خصوصاً إذا كان الإرسال من

(١) أخرجه البخارى: البيوع (٤/٤٤٥) ح (٢١٧٨، ٢١٧٩)، ومسلم: المساقاة (٣/١٢١٧) ح (١٥٩٦/١٠١).

وجوه التابعين والطبقة العالية منهم مثل عطاء بن أبى رباح من أهل مكة، ومثل سعيد ابن المسيب من أهل المدينة، وبعض الفقهاء السبعة، ومثل الشعبي والنخعى من أهل الكوفة، ومثل الحسن وأبى العالية من أهل البصرة، ومثل مكحول من أهل الشام، فهؤلاء قد نقل عنهم مراسيل ولا يظن بهم إلا الصدق وقد كان النخعى يقول: إذا قيل لكم حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك وإذا قلت لكم قال لى عبد الله فقد رواه لى غير واحد ولهذا قال بعضهم: إن المرسل أقوى من المسند فهذا وجه تعلقهم بهذا الدليل وهو معتمد جداً. دليل آخر لهم: هذا أن الناس من زمان النبى ﷺ إلى يومنا هذا ما زالوا يردون المراسيل من غير تحاش وامتناع قد ملأوا الكتب منها ولم يروا أن أحد من الأئمة أنكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم إلى خلفهم يقولون قال رسول الله ﷺ كذا، وقال فلان كذا للواحد فالواحد من الصحابة وهذا إرسال منهم للخبر ولو كان المرسل مردوداً لامتنتت الأمة من روايته ولكانوا لا يقرون من فعل ذلك عليه فصار ذلك إجماعاً منهم وعرف بما فعلوا أنهم قد سوا بين المرسل والمسند وقد تعلقوا أيضاً بما قاله الشافعى رحمة الله عليه فى مراسيل ابن المسيب وغيره فإن قلت: إن مراسيله قد تبعت فوجدت مسانيد قال: فإذا لم تستحسن مسانيد لا مراسيله؟ قال الشافعى أيضاً: إذا عملت الأمة بالمرسل فإن المرسل مقبولاً، قال أبو بكر: فإذا يكون الإجماع هو المقبول فهل المجموع هو ما ذكرهم وهى دلائل قوم لا بد من صرف العناية إلى إيضاح الجواب عنها خصوصاً وقد وجدت بعض من ضعف بكلام أبى بكر الباقلانى وبجعله الإمام والقدوة فى عامة ما ذكره فى أصول الفقه حتى كأنه رضى لنفسه أن يقلده وينصبه إماماً لنفسه فى عقائده. قد قال: إن كان عرض الشافعى عن المراسيل على معنى تقديم المسانيد عليها وقد وجد من كلامه مما يدل على أنه إذا لم يجد أولاً المراسيل مع الاقتران بالتعديل عن الإجماع يعمل عليها وبها عندى أن هذا خلاف مذهب الإمام الشافعى وقد أجمع كل من نقل عنه هذه المسألة مع كل العراقيين الخراسانيين أن على أصله لا تكون المراسيل حجة وهو فيما بين الفقهاء من الفريقين أشهر مسألة من خلافيات الأصول ولا عجب من أبى بكر الباقلانى إن كان يتصل القول بالمراسيل فإنه كان مالكى المذهب ومن مذهب مالك قبول المراسيل، فأما من انتصب لذنب عن مذهب الشافعى رحمة الله عليه فلا يجوز أن يعدل عن قوله إلى قول من لا يعرف تفسيره فى العلم فإن كان الأمر بالمحاجة على المذهب فالحجة سنينها ونبين عند ذلك أن هذا القول

هو الحق وإن رضى إنسان بالتقليد فلا يشك عاقل أن تقليد الشافعى أولى من تقليد المتأخرين الذين يعم بضاعتهم الجدل والله المرشد إلى الصواب والعاصم من الزلل عنه، وأما حجة القائلين بقبول المراسيل وهو الصحيح على ما سنين ونقيم البرهان عليه وتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ [البقرة: ١٦٩] ونحن إذا قلنا: خبر من لا يعلم حاله فى الصدق والعدالة من حاله فى خلاف ذلك فقد قفونا ما ليس لنا به علم وقلنا على الدين والشرع ما لا نتحققه فإن قيل هذا ينعكس عليكم فإنكم إذا رددتم المراسيل فقد قلتم ما لا علم لكم به وتبتم ما لا يتحقق به فقد دخلتم فيما نقمتم منا، قلنا: لا يلزم ما قلتم لأن الأصل أنه لا يلزمنا حكم إلا حجة والحجة لا تثبت إلا من ناحية العلم وعلمنا بصدق المرسل عنه معدوم فنحن متمسكون بهذا الأصل ما لم ينقلنا دليل يصح به الحجة الشرعية فى الخبر والحجة الشرعية إنما تثبت بالخبر عند معرفة صدق الراوى وعدالته فتبين بهذا أنا برد المرسل لم تكن قابلين متبعين لما لا علم لنا به والمعتمد من الدليل أن سكوت الراوى عن تسمية من سمع منه يوهم ضعفه وعدم عدالته فيمتنع به قبول روايته، وإنما قلنا ذلك لأنه قد جرت عادة الرواة بإظهار اسم من يروون عنه ليتصل السند إلى النبى ﷺ ولا ينقطع بعض الرواة عن البعض فيذهب روا الخبر وبهاؤه وطلاوته وحلاوته.

بيينة: أن رواية الحديث بالإسناد أحد محاسن هذه الأمة، وقيل إنه لم يعط هذا غير هذه الأمة، ولهذا ما زال سلف هذه الأمة يطلبون الأسانيد وكانوا يسمون الأحاديث التى تعرت عن الأسانيد بترأ. وعن عتبة بن أبى حكيم قال: كنت عند إسحاق بن أبى فروة وعنده الزهرى فجعل إسحاق يقول قال رسول الله ﷺ وقال رسول الله ﷺ فقال الزهرى: قاتلك الله يابن أبى فروة ما أجراك على الله ألا تسند حديثك تحدثنا بأحاديث ليست لها خطم ولا أزمة وجريان عادة السلف بتسمية من يروون عنه شيء لا ينكره أحد فهذا الراوى حين سكت عن تسمية من روى عنه الخبر ولم يكن مقصوده الاقتصار على ما يعتاده الفقهاء فى الحجاج وإنما كان مقصوده محض الرواية وأداء العلم وتبليغه والالتزام لما أمر به النبى ﷺ من قوله: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فآداهما كما سمعها»^(١)

(١) أخرجه الترمذى: العلم (٣٤/٥) ح (٢٦٥٨)، وابن ماجه: المقدمة (٨٤/١) ح (٢٣٠).
 (٢٣١)، وابن ماجه: المقدمة (٨٦/١) ح (٢٢٨)، وأحمد: المسند (٩٩/٤) ح (١٦٧٤٣).

فصان سكوته فى هذه الصورة عن تسمية من يروى عنه اتهاماً عظيماً قادن ما يقال فى هذا الباب أنه يقال يجوز أن يكون تركه اسمه لثقتة بعدالته فاستغنى بها عن تسميته ويجوز أن يكون لجليل علمه منه لم يحب الكشف عنه وإذا احتمل هذا واحتمل الأول يصير كما لو قال: حدثنى من لا أعرفه بعدالة ولا تصديقاً بل من نظر فى المقدمة التى ذكرناها عرف أن الظاهر من الستر وطى الاسم ما قلناه من الوجه الثانى خصوصاً إذا طرد الإرسال طرداً ولم يبين من سمع منه الحديث فى شىء من تارات روايته لهذا الحديث فإن سألوا على هذا بما ذكرنا من كلامهم من قبل وهو أنه إنما سكت عنه لثقتة بعدالته قالوا وهذا هو الأولى والأليق بأمر المرسل أنه عمن لا يتهمه بالكذب والراوى ثقة ولا يروى عن ثقة كيف وقد قال النبى ﷺ: «من روى عنى حديثاً وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين» وربما يقولون أن الأصل فى المسلمين العدالة فلا يحمل حال المروى عنه على عدم العدالة إلا بدليل يقوم عليه الجواب إنما نين أولاً قاعدة الإخبار ليتين الجواب وهو: أن الأخبار كلها متضمنة أمور الدين إما العلمية وإما العملية وما كان بهذا السبيل لا يجوز قبوله من كل أحد ولهذا لا تقبل الفتوى من كل أحد ولا بد أن يكون صادراً من أهل الفتوى وكذلك أمر الشهادة وهذا معنى قول ابن سيرين: إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذونه وإذا كان الأمر على هذا السبيل فى الإخبار لم يجز قبولها إلا عن عدل ثم يعتبر أن يكون عدلاً عند المروى له لأن الرواية إذا شرع إليه كإلزام يتصل به وهو كالشهادة فإنه يعتبر عدالة الشهود عند الحاكم لأنهم يؤدون إليه الشهادة ولا تثبت عدالته عند المروى له إلا بعد معرفته بعينه فى صفته فإذا لم يعرفه أصلاً كيف يحكم بعدالته عنده، وقولهم: إن روايتهم تعديل للمروى عنه قلنا: للعدالة شرائط وأوصاف لا تحصل بمجرد الرواية وأيضاً فإن الراوى قد يروى عمن عنده مقبول وعند غيره مجروح فلو قبلنا الرواية عنه من غير كشف عنه لكننا قد قبلناه تقليداً لا علماً وأما قولهم: إن الأئمة والعلماء لا يروون إلا عن ثقة قلنا: هذا مجرد حسن الظن ونحن أيضاً نحسن الظن بهم ولكننا مع هذا نجوز عليهم السهو والغلط وهذا سكوت عن اسم المروى عنه أمر محتمل فيجوز أنه سكت عنه لأنه نسى اسمه ويجوز أنه سكت عنه لأنه جهل حاله فلم يحب أن يذكره بجهله بحاله ويجوز أنه سكت عنه لأنه لم يحمده أمره فلم يحب أن يهتك ستره ويكشف حاله ويجوز أنه سكت لما قالوا وأولى هذه الوجوه أن يكون سكت لضعفه ورييته فى أمره لما بينا أنه قد كان المعتاد منهم ذكر من

يروى عنه وقد كان يجوز أن يذكر مرة ويترك مرة فأما السكوت عن تسميته في جميع تارات الرواية فهو موضوع ريبة عظيمة وقد كتبوا حديثاً وقديماً عن من لم يحمدا في الرواية أمره مرة قال الشعبي حدثني الحارث وكان كذاباً، وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور أمره في الكذب وروى عنه أبو حنيفة وقال: ما رأيت أكذب من جابر، وروى الشعبي عن إبراهيم بن أبي الحسن وكان قديماً رافضياً ورمى بالكذب أيضاً، وقد كان جماعة من السلف لشغفهم بالحديث لا يسألون عن أخذوا وكانوا ينتقدون ويميزون إن سئلوا عن ذلك. وقال ابن سيرين: حدثوا عن شتم إلا عن أبي الحسن وأبي العالية فإنهما لا يباليان عن أخذوا الأحاديث. وأرسل الزهري حديثاً ثم سئل فقيل له: من حدثك فقال: رجل على باب عبد الملك بن مروان وأكثر المراسيل عن الحسن والنخعي وعطاء ومكحول وابن المسيب وسعيد وأبي هلال والشعبي والزهري في بعض الأحاديث وقد رووا عامة هؤلاء عن قوم مجاهيل وهذا لا يشكل عن أهل صنعة الحديث فكيف يمكن أن يقال: إن المرسل إذا أرسل حديثاً فيصير كأنه سمي من روى عنه وعدله والأمر على هذا الوجه وقد قلنا أنه لو جعل هكذا على البعد فيجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ومجروحاً عند آخر والمعتبر عدالته عند المروى له فأما إذا صرح فقال: حدثني فلان وهو عدلٌ فالذي ذكرناه يوجب قطع الشبه بين هذه الصورة وبين ما إذا أطلق ولم يذكر وعلى أنا قلنا: إن الاعتبار بجانب المروى له فينظر المروى له الحديث فإن سكنت نفسه إلى قوله فقبله وتقوم الحججة عليه، وإن لم تسكن نفسه إلى قوله ويجوز أن يكون مجروحاً فلا بد من البحث والتفحص، فإن قيل: قد اعتمدتم في هذا كله على حرف واحد وهو أن السلف كانوا يروون عن من ليس بثقة وإنما ترك اسمه لقدح عرفه فيه وهو الذي ذكرتم، ليس بصحيح لأن من أشكل عن من ليس بثقة وإن كان عرف أنه غير ثقة فذلك يقدر في عدالته، كما أنه إذا ذكر وقال: هو ثقة عندي وعلمنا أنه ليس عنده ثقة وكما أن الغالب أنه لا يزكى غير مزكى كذلك الغالب أنه لا يروى عن من ليس بثقة وإن كان يظن أنه ثقة وليس بثقة وهذا لا يقدر أيضاً، كما لو قال: هو ثقة فإنه تجوز روايته وإن كان يجوز أنه قال عن من ظن أنه ثقة وليس بثقة والجواب أن روايته عن من ليس بثقة لا توجب قدحاً في الراوى لما بينا أنهم كانوا يفعلون وإذا سألوا بينوا وعلى أنا قد ذكرنا عن صاحبهم وعن جماعة من السلف أنهم رووا عن قوم وليسوا بثقات ولم يوجب ذلك قدحاً فيهم فيجوز أنهم نقلوا حسن ظن منهم في

ذلك الحديث الواحد أو نقلوا وأرادوا بعد ذلك أن يفتشوا عن حال الراوى عنه وعن حال الحديث أنه رواه غيره ممن يوثق بحديثه أو لا، فإذا جازت هذه الوجوه لم يجوز أن يجعل روايته قدحاً فى الراوى مع علمنا بثقته وعدله وهو دليل استدل به الشافعى رحمة الله عليه، والدليل على اعتبار الرواية فنقول: أجمعنا على أن الشهادة المرسله لا تقبل وهو إذا لم يذكر من شهد على شهادته فكذلك الرواية المرسله ثم وجه التقرير فى إلزام الشهادة وهو أن الشاهدين إذا كانا عدلين لم يجوز أن يشهدا على شهادة شاهدين يخفيان ذكرهما وهما عدلان مثل الرواية سواء ومع ذلك لا يصير تركهما ذكرهما دليلاً على تعديلها بل لا بد من ذكرهما مع الشهادة على شهادتهما، كذلك لا بد فى الرواية من ذكر المروى عنه مع الرواية عنه وقد ذكروا مسائل فرقوا فيها بين الشهادة والرواية ونحن نقول: لا ننكر وجود الفرق بين الرواية والشهادة فى مواضع كثيرة ولكن لا فرق بين الموضوعين فى شرط العدالة، والخلاف فى قبول المراسيل وعدم قبولها راجع إلى العدالة على ما سبق بيانه، وقولهم: إن فى الشهادة لو شهد على شهادة إنسان وقال: هو عدل لم يثبت عدالته وفى الرواية يثبت، قلنا: لا نسلم فى الرواية على ما سبق ويجوز أن يكون الإنسان عدلاً عند إنسان ولا يكون عدلاً عند آخر، ألا ترى أن علياً رضى الله عنه لم يقبل رواية من يروى خبر بروع بنت واشق وقبله ابن مسعود، وهذا لأن العدالة تعرف بالاجتهاد والناس يختلفون فى الاجتهاد، وقال أبو عبد الله البصرى: إن القياس يمنع من الحكم بالشهادة على الشهادة فلم يجوز قياس المراسيل على ذلك لأنه لا يجوز القياس على الشهادة بالمخصوص من القياس، ويجب عن هذا فيقال: لا نسلم أن قبول الشهادة على الشهادة بخلاف قياس الأصول ولا نسلم أنه لا يجوز القياس على المخصوص بالقياس وسنين هذا وعلى أنا نقيس المرسل على الشهادة فى المنع لا فى الجواز فلم يكن هذا قياساً من الوجه الذى يمنع منه القياس، فإن قالوا: إن الحاكم فى الشهادة يحكم بشهادة شهود الأصل فلماذا وجب ذكرهم، قلنا: والحكم بلسوم العبادة إنما يقع بخبر الأول فوجب ذكره، وقال بعضهم فى الفرق بين الموضوعين أن شهود الفرع فى كلا شهود الأصل لأنه لا يجوز أن يشهدوا على شهادتهم إذا سمعوهم يشهدون حتى يحملوهم الشهادة كما لا يجوز للوكيل التصرف إلا بعد أن يوكله الموكل فلماذا اشترط ذكر شاهد الأصل كما اشترط ذكر الموكل ونحن نقول هذا الفرق غير مؤثر لأننا جمعنا بين الرواية والشهادة فى العلة التى ذكرها المخالف فى المراسيل وهى أن عدالة الراوى

تقتضى، إنما أرسل الحديث إلا وهو على غاية الثقة بعدالة من روى عنه وهذه العلة موجودة قائمة في الشهادة على ما بيناه.

دليل ثالث: وهو أنه لو جاز العمل بالمراسيل وجعلت كالمسانيد لم يكن لذكر أسماء الرواة في الأخبار وفحص الأئمة عن عدالتهم معنى، لأن الإرسال سهل والحوالة في العدالة على ما ذكروه أمرٌ هين فإذا حصل المراد من هذا الوجه فلاى معنى وجب تحمل المشقة وذكر أسماء الرواة ومعناه الفحص عن عدالتهم وهل هذا إلا تحمل متاعب ومشاق أغنى الله العباد عنها فيكونون قد شددوا على أنفسهم فيما سهله الله عليهم فيعتبرون بمنزلة بنى إسرائيل في أمر الله تعالى إياهم بذبح البقرة وإلحاحهم فى طلب أوصافها وكان ينبغي أن يقتصروا ويقولوا: قال رسول الله ﷺ وبلغنا عن رسول الله ﷺ ويتورعوا ويترفهوا وقد لقوا المؤنة وطرح عنهم التعب وقد ذم الشرع من دخل فى أمر لا يعنيه فكيف بمن دخل فى أمثال هذا.

فإن قيل لطلب اسم الراوى معنى صحيح من وجهين: أحدهما: أنه إذا ذكر المحدث اسم من روى عنه أمكن السامع أن يتفحص عن عدالته فيكون ظنه بعدالته فى هذه الصورة أقوى من ظنه بعدالته عند إرسال المراسيل لأن طمأنينة الإنسان إلى فحصه وبحته أكثر من طمأنينته إلى خبر غيره. والثانى: هو أن الراوى للحديث قد نسه عليه حال من أخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره.

الجواب: أما الأول: قلنا فقد تبين أن إرساله غير مغنى عن طلب العدالة وعلى أنا قد ذكرنا أن الاجتهاد والاجتهاد قد يختلف فلا بد من ذكره لتوهم اختلاف الاجتهاد فى جرحه وتعديله، وأما قوله يذكره ليزكيه غيره ويجرحه غيره ويكون قد اشتبه علينا، قلنا: قد جرت عادتهم بذكر أسماء الرواة على الإطلاق وجرت عادة طلب الحديث بطلب ذكرهم وجرت العادة بالبحث عن عدالة الرواة وإذا عرف هذا من حالهم سقط السؤال الذى قالوه والاعتماد على الدليل الأول من حيث التحقيق وعلى الثانى من حيث التعلق بالحكم. والدليل الثالث: لإيضاح الكلام والاستبيان به أما الجواب عن كلامهم الأول فقد دخل جوابه فيما ذكرناه.

والحرف الوجيز أن روايته عنه إنما تدل على عدالته إذا لم يتوهم فى السكوت عنه غير هذا فأما إذا توهمنا غيره فلا وأما إذا قال: هو عدل فقد قيل: هذا الإطلاق لا يقبل وإن قلنا: يقبل على ظاهر المذهب فيقول: فلان عدل لا يحتمل غير ما وضع له اللفظ

وأما السكوت عن اسم الراوى يحتمل ما قالوا ويحتمل غيره، وأما قولهم: إنه تقبل الرواية بالنعنة. قلنا: نحن لا نقبل إلا أن تعلمه أو يغلب على الظن أنه غير مرسل وهو أن يقول: حدثنا فلان أو سمعت فلاناً أو يقول: عن فلان ويكون قد أطل صحبته لأن ذلك أمانة تدل على أنه سمعه منه، فأما بغير هذا فلا يقبل حديثه، وأما مراسيل الصحابة قلنا: جميع الصحابة عدول وليس لنا الاجتهاد في تعديلهم وقد عدلهم الله تعالى بقوله تعالى: ﴿أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم﴾ [الحديد: ١٩] وقال عليه السلام: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) وأما من بعدهم فإن موضع الاجتهاد في تعديلهم باق فلم يجز العمل إلا بخبر من علمنا عدالته منهم أما تعلقهم بمراسيل ابن المسيب قلنا: أما نقل هذا عن الشافعى في كتبه القديمة ولم يرد بذلك تخصيص ابن المسيب دون غيره ممن مذهبه مذهب ابن المسيب في ذلك لكن ظهر للشافعى من مذهب ابن المسيب أنه لا يرسل حديثاً ليس له أصل في المتصل ولم يظهر له مثل هذا في غيره، فإن عرف مثل هذا في مراسيل عطاء والحسن والنخعى ومكحول فتكون مراسلاتهم مثل مراسلات ابن المسيب. واعلم أن الشافعى إنما رد المرسل من الحديث لدخول التهمة فيه فإن اقترن بالمرسل ما يزيل التهمة فإنه يقبله وذلك إن وافق مرسله مسند غيره من الرواة ومثل أن يتلقى الأئمة المرسل بالقبول ويعملوا به فيكون قبولهم وعملهم مزيلاً للتهمة وكذلك إن انتشر في الناس ولا يظهر له منكر وحكى بعضهم أن من جملة ما يقوى به المرسل فيصير حجة أن يشترك في إرساله عدلان ثقتان من أهل العلم أو أكثر فيقوى حال المرسل ويكون المرسل موافقاً للقياس أو يكون المرسل كثير التحرز شديد التحفظ مشهور الرجال بالرضى كالذى قاله الشافعى في القديم في ابن المسيب رحمة الله عليهما فقال مرسل ابن المسيب خمس في تحريم بيع اللحم بالحيوان وقد قال بعض أصحابنا: إن مرسل ابن المسيب لا يكون حجة أيضاً مع ما قاله الشافعى رحمة الله عليه كما لا يكون مرسل غيره حجة إنما قول الشافعى في ابن المسيب يدل على أن إرساله يكون ترجيحاً للدليل الموجب للحكم لا أنه يكون موجباً للحكم واعلم أن ما حكيناه أولاً من موافقة مرسل المرسل مسند غيره أو تلقى الأئمة إياه بالقبول أو انتشار المرسل في الأمة من غير منكر أسباب مخيلة في قبل المرسل إلا أن الحجة تكون في المسند أو تكون في

(١) عزاه الحافظ ابن حجر في «تلخيص الحبير» إلى: عبد بن حميد في مسنده، والدارقطنى في غرائب مالك، والبخارى، والقضاعى في مسند الشهاب، وأبو ذر الهروى في كتاب السنة، انظر تلخيص الحبير (٤/٢٠٩ - ٢١٠) (١٥).

إجماع الناس على العمل بالحكم الذى تضمنه المرسل، فأما البواقى التى ذكروها فعندى أنه ليس فى شىء من ذلك دليل على قبول المرسل فالأولى هو الإعراض عنها والاقتران على ما قلناه والله أعلم هذا الذى ذكرناه حكم المرسل.

فأما المنقطع: فقال بعضهم: إن المرسل والمنقطع معنى واحد ومنهم من فرق بينهما^(١). وقال: المرسل ما ذكرناه، والمنقطع هو أن يكون بين الروایتين رجل لم يذكر، فمن منع من قبول المراسيل كان من قبول هذا أمنع، ومن جوز قبول المراسيل اختلفوا فى المنقطع الذى ذكرناه فقبله بعضهم كالمرسل ومنع منه بعضهم وإن عمل بالمرسل والفرق صعب جداً لمن يرون الفرق اللهم إلا أن يقول: إن الإرسال على الوجه الذى قلناه معتاد متعارف وهو من حسب المتعارف دليل على تعديل من روى عنه فى الصورة التى بينهاها. بيينة: أن الإخلال يذكر هذا الراوى الواحد مع ذكر الراوى قبله دليل على ضعفه وقال أصحاب الحديث: مرسل ومنقطع ومعضل فالمرسل ما ذكرناه والمنقطع أن يسقط واحد من الوسط والمعضل أن يسقط أكثر من واحد واعلم أن الثقة إذا روى عن المجهول لم تدل روايته عنه على عدالته ومن أصحابنا من قال: يدل ذلك على عدالته ومن ذهب إلى هذا: أن هذا المجهول لو كان غير ثقة لبين العدل ذلك فى روايته حتى لا يغتر بروايته وحين لم يبين العدل ذلك دل أن روايته تعديل له والأصح أنه لا يدل على تعديله لأن شهادة شاهد الفرع لا تدل على تعديل شاهد الأصل فكذلك الرواية لآنا بينا أنهم كانوا يروون عن غير الثقة. فلا تدل الرواية على التعديل وهذه المسألة فيما إذا سمى من روى عنه إلا أنه مجهول الحال. فأما إذا لم يسمه فقد بينا من قبل، وأما إذا أسند الرواة الحديث وأرسله غيره فلا شبهة أن من يقبل المراسيل فهو يقبل هذا. وأما من لا يقبل المراسيل فينبغى فى هذا الموضوع أن يقبل رواية من يسند الخبر لأن عدالة المسند تقتضى قبول الخبر، وليس فى إرسال من يرسله ما يقتضى أن لا يقبل إسناد من يسنده لأنه يجوز أن يكون من أرسله سمعه مرسلًا، ومن أسنده سمعه مسندًا فليس يقدح إرسال من يرسله فى إسناد الآخر ويحتمل أيضاً أن هذا المرسل سمع الحديث مسندًا إلا أنه نسى من يروى عنه وعلم ثقته فى الجملة فأرسله لهذا المعنى. وأما إذا أرسله فى وقت وقد أسنده فى وقت فإن إرساله لا يمنع أيضاً من كونه مسندًا، لأن إرساله يجوز أن يكون لما بيناه فلا يقدح ذلك فى إسناده، وأما إذا وصل الراوى الحديث بالنبي ﷺ مرة وجعله موقوفاً على بعض الصحابة فإنه يكون أيضاً متصلاً بالنبي ﷺ

(١) انظر فتح المغيث (١/١٧٤).

لجواز أن يكون سمعه من الصحابى تارة يذكره عن نفسه على طريق الفتوى وتارة يذكره عن النبى ﷺ وليس فى الأول ما يقدح عن الثانى وحين وصلنا إلى هذا الموضع نذكر شروط صحة الإسناد إلى النبى ﷺ أنا بينا من قبل تنوع الأخبار وانقسامها إلى مسند ومرسل وقد بينا المرسل.

فأما المسند: فهو الخبر المتصل بالنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من حيث النقل^(١) واتصاله معتبر بثلاثة شروط:

أحدها: أن يرويه ناقل عن ناقل حتى ينتهى إلى صحابى يصله بالنبى ﷺ فإن اختل اتصال النقل فى وسط أو طرف بطل الاتصال.

والثانى: أن يسمى كل واحد من ناقلى الحديث بما هو مشهور به مما سُمى به وسمى به عن غيره حتى لا يقع التدليس فى اسمه فيمكن الكشف عن حاله فإن لم يسمه وقال أخبرنى الثقة أو من لا أتهمه لم يكن حجة فى النقل وقبول الرواية، فإن قيل أليس أن الشافعى ذكر مثل هذا فى أحاديث رواها قيل له بلى ذكر الشافعى مثل ما قلتى ولكن قد اشتهر من عناء فقالوا: أراد بمن يثق به إبراهيم بن إسماعيل وبمن لا يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية وقيل: إن الشافعى قال ذلك احتجاجاً لنفسه ولم يقله احتجاجاً على خصمه وله فى حق نفسه أن يعمل بما يثق بصحته وإن لم يكن له فى حق غيره.

الشرط الثالث: وهو أن يكون كل واحد من جماعة الرواة على الصفة التى تقبل خبره من الضبط والعدالة فإن اختلت هذه الصفة فى حق أحدهم وكملت فيمن سواه رد الخبر ويعتبر فى حق كل واحد من الرواة أن يكون معلوم الاسم والنسب معلوم الصفة من العدالة فإن اختل شىء من ذلك اختلت الرواية عند اجتماع الشرائط التى ذكرنا يكون الخبر مسنداً.

فإن قال الصحابى: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا يكون مسنداً ويكون حجة وقال أبو بكر الصيرفى: لا يكون مسنداً ولا يكون حجة وهو قول الكرخى من أصحابى أبى حنيفة، وقد ذكرنا طرقاً من هذا من قبل فهم يقولون: قد تطلق السنة ويراد بها سنة النبى ﷺ وقد تطلق السنة ويراد بها غيره والدليل عليه أن علياً رضى الله عنه قال فى جلد شارب الخمر: جلد النبى ﷺ أربعين ووجد أبو بكر رضى الله عنه

(١) فتح المغيث (١/١١٧، ١١٨).

أربعين ووجد عمر رضى الله عنه أربعين وكل سنة^(١) فقد أطلق السنة على ما فعله عمر رضى الله عنه كما أطلق على ما فعله الرسول ﷺ. وفي الخبر: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»^(٢) وقال عليه السلام: «من سن سنة»^(٣) وأما دليلنا فنقول قول الصحابي في الأمر والنهي: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا مطلقاً يرجع إلى النبي ﷺ لأن الأصل أنه الأمر في الشرائع خصوصاً إذا كان الصحابي قال هذا القول للنبي ﷺ وعلى هذا قول أنس رضى الله عنه: أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ولهذا لو قال الصحابي: رخص لنا أن نفعل كذا ينصرف إلى النبي ﷺ بالاتفاق فكذلك قول الصحابي: من السنة كذا فمطلق السنة منصرف إلى النبي ﷺ ولهذا يقال: كتاب الله تعالى وسنة النبي ﷺ وإذا قيل: الكتاب والسنة وإنما يفهم من السنة سنة النبي ﷺ ولأن السنة: هي الطريقة المتبعة لأهل الدين، والطريقة المتبعة لأهل الدين هي المشروعة في الدين، والمشروع في الدين إنما يكون من الله تعالى أو رسوله ﷺ فأما من غير الله ورسوله فلا يدل عليه أن من التزم طاعته ولا يتعدى أمره، ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان إذا قال في دار السلطان: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فهم منه أن السلطان أمر ونهى عما ذكره، وأيضاً فإن غرض الصحابي من هذا القول أن يعلمنا الشرع أو يفيدنا الحكم صحب كمال ذلك عمن يصدر الشرع منه دون الأئمة والولاة لأن أمرهم غير مؤثر في الشرع وهذا راجع إلى الدليل الذي قدمناه فيكون تقريراً له وأما قول على رضى الله عنه فالمراد بالسنة سنة النبي ﷺ لأن الزيادة على الأربعين مفعولة عندنا تعزيراً والتعزير من سنة النبي ﷺ. وأما قوله ﷺ «سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»^(٤) فتلك السنة

(١) أخرجه مسلم: الحدود (٣/١٣٣١) ح (١٧٠٧/٣٨) وقال: «وعمر ثمانين». وأبو داود: الحدود (٤/١٦٢) ح (٤٤٨١) ولكنه قال «وأكملها عمر ثمانين». وأحمد: المسند (١/١٠٣) ح (٦٢٦) لفظه لفظ «أبو داود».

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٤/٢٠٠) ح (٤٦٠٧)، والترمذي: العلم (٥/٤٤) ح (٢٦٧٦) وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه: المقدمة (١/١٥) ح (٤٢) وأحمد: المسند (٤/١٥٦) ح (١٧١٤٩)، انظر تلخيص الحبير (٤/٢٠٩) ح (١٤).

(٣) أخرجه مسلم: الزكاة (٢/٧٠٤) ح (١٠١٧/٦٩)، والنسائي: الزكاة (٥/٥٦) (باب التحريض على الصدقة)، وابن ماجه: المقدمة (١/٧٤) ح (٢٠٣).

(٤) تقدم تخريجه.

المذكورة فى الخبر سنة مقيدة والكلام فى السنة المقيدة.

وإذا قال الصحابى: كنا نفعل كذا على عهد رسول الله ﷺ فهو بمنزلة المسند إلى رسول الله ﷺ، وقال بعض أصحاب أبى حنيفة: لا يكون بمنزلة المسند. وعلى هذا الخلاف إذا قال الصحابى: كانوا يفعلون كذا على عهد النبى ﷺ وذهب من قال: إنه لا يكون مسنداً إلى أنهم كانوا يفعلون شيئاً ولا يسندون ذلك إلى رسول الله ﷺ إلا ترى أنهم لما اختلفوا فى «الماء من الماء» ومن التقاء الختانين وزعم بعضهم أنهم كانوا يفعلون ذلك على عهد رسول الله ﷺ يعنى أنهم لا يغتسلون إلا من الماء^(١)، قال عمر رضى الله عنه أو علمه رسول الله ﷺ فأقركم على ذلك؟ قالوا: لا، قال: فلا إذاً. وإنما نحن نقول: إن الظاهر من أمر الصحابة أنهم كانوا لا يقدمون على شىء من أمور الدين والنبى ﷺ بين أظهرهم إلا عن أمره وإذنه فصار قولهم: كنا نفعل كذا فى زمان النبى ﷺ بمنزلة المسند لهذا الظاهر والظاهر حجة ولأن الصحابة إنما تضيف مثل هذا القول إلى زمان النبى ﷺ لفائدة وهو أن يبين أن النبى ﷺ علم ذلك ولم ينكره ولا فائدة لهذه الإضافة سوى هذا ولو عرف هذا كان هذا القول بمنزلة الخبر المسند كذلك ها هنا وإن شئت عبرت عن هذا فقلت: إذا قال الصحابى كنا نفعل كذا فالظاهر منه أنه قصد بهذا الكلام أن يعلمنا حكماً ويفيدنا شرعاً ولن يكون كذلك إلا إذا كانوا يفعلونه على عهد رسول الله ﷺ على وجه يظهر له ذلك ولا ينكره، وأما الذى ذكره من اختلاف الصحابة فى الماء من الماء أو من التقاء الختانين فقد كان لا يجب الغسل بالتقاء الختانين فى ابتداء الإسلام ثم نسخ وأوجب به فلما نسخ لم يعلم بعضهم بالنسخ واستمر على ما كان عليه من قبل وقال: الاستمرار والاستدامة يجوز أن يخفى أمره فأما الإقدام على ابتداء النهى فلا يفعل ذلك إلا عن إذن النبى ﷺ.

وأما إذا قال الصحابى قولاً لا مجال للاجتهاد فيه فإنه لا يجعل ذلك مسنداً إلى النبى ﷺ وقد قال طائفة من أصحاب أبى حنيفة أنه يجعل بمنزلة المسند.

وحرفهم: فيما ذهبوا إليه هو أن حسن الظن بالصحابة واجب فإذا قال قولاً يحسن الظن أنه لم ينقله جزافاً وإنما قاله عن طريق فإذا لم يكن للاجتهاد فيه مجال فليس إلا أنه سمعه من النبى ﷺ، ونحن نقول: إن إثبات الإسناد بهذا لا يمكن لأنهم لم يكونوا

(١) اتفق الفقهاء على وجوب الغسل عند التقاء الختانين ولو لم ينزل وخالفهم داود الظاهرى وقال لا يجب الغسل ووافق ابن حزم الظاهرى رأى الجمهور، انظر المغنى (١/٢٠٣)، المحلى لابن حزم (٢/٢).

يكتمون الأخبار ولا كان ذلك من عاداتهم وبعد أن يقول الصحابي قولاً ويستمر الزمان به ولقوله حجة من قول النبي ﷺ ولا ينكر .

بيّنة: أنه كان من عاداتهم الرواية عن النبي ﷺ فيما يعين به من الحوادث، ألا ترى أن الأخبار التي ذكرناها من قبل فإنهم رووها عند وقوع الحوادث فلما كانوا يظهرون الأحاديث ويروونها لأقوال غيرهم فكيف كانوا يكتمونها وهي حجة لأقوالهم، أما قولهم: إن حسن الظن بهم واجب، قلنا: نعم يجب علينا إحسان الظن بهم ويجب علينا أيضاً أن لا نضيف إلى رسول الله ﷺ قولاً وفعلاً إلا عن تثبت ولا ثبت في هذا الخبر الذي تظنون ثبوته وعلى أنهم لم يكونوا معصومين عن السهو والغلط فإن نقل عن واحد منهم شيء بخلاف القياس يجوز أن يكون قال عن قياس فاسد أو ظن ظنه ولم يكن صحيحاً أو وقع له غلط فيما قاله ورتة فيما صار إليه فعرفنا أنه لا وجه لإثبات الخبر بمجرد ما قالوه وحين ذكرنا ما يكون مسنداً أو ما لا يكون مسنداً فنذكر بعد هذا ما يتعلق بمعرفة الصحابة ومعرفة طبقاتهم بعون الله تعالى .

[فصل]: (١) اعلم أن الصحابة على طبقات:

فأعلاهم رتبة: العشرة الذين شهد النبي ﷺ لهم بالجنة وأربعة منهم الخلفاء الراشدون^(٢) وقد ضم إليهم عمر بن عبد العزيز وأول من أسلم من الرجال أبو بكر ومن الصبيان عليّ ومن النساء خديجة ومن العبيد بلال رضی الله عنهم أجمعين . قال أبو عبد الله الحاكم: ولا أعلم من أهل التواريخ خلافاً في أنه أول من أسلم عليّ وهذا خطأ من أبي عبد الله الحاكم وللعلماء في هذا الباب اختلاف ظاهر عندى وذهب جماعة كثيرة إلى أن أبا بكر رضی الله عنه أول من أسلم، واستدلوا بشعر حسان بن ثابت وهو:

إذا تذكرت نجوى من أحبي نعيه فاذكر أخاك أبا بكر مما فعلا

الثاني التالي المحمود سيرته وأول الناس منهم صدق الرسلا

وثبت حديث ابن عتبة أنه قدم على النبي ﷺ فقال: من تبعك على هذا الأمر. فقال: حر وعبد^(٣)، يعنى بالحر: أبا بكر، وبالعبد: بلال، وقد قال زيد بن أرقم من الصحابة: إن علياً رضی الله عنه أول من أسلم، وقال إبراهيم النخعي معارضاً لقول

(١) بياض في الأصل.

(٢) انظر فتح المغيث (٢/٢٩٣).

(٣) أخرجه مسلم: المسافرین (١/٥٦٩) ح (٨٣٢/٢٩٤)، وابن ماجه: الإمامة (١/٤٣٤) ح

(١٣٦٤)، وأحمد: المسند (٤/١٣٨) ح (١٧٠٢١)، الحديث عن «عمرو بن عبسة».

زيد بن أرقم حين ذكر له قوله قال: لا بل أبو بكر رضى الله عنه أول من أسلم وقد أجمل أهل العلم الكلام إجمالاً وقالوا على ما قدمنا.

والطبقة الثانية: أصحاب دار الندوة وذلك أن عمر لما أسلم حمل النبى ﷺ إلى دار الندوة مع جماعة كثيرة من أصحابه، قال أبو عبد الله الحافظ: وهذا أيضاً فيه نظر لأن النبى ﷺ مختفياً فى دار بين الصفا والمروة وهى تعرف بدار الأرقم وهذه الدار معروفة اليوم وجاء عمر رضى الله عنه فأسلم وقصته معروفة، فأما الحمل إلى دار الندوة ومعه جماعة من أهل مكة على ما قاله أبو عبد الله الحافظ فلا يعرف.

وأما الطبقة الثالثة: طائفة هاجروا إلى الحبشة وهى الهجرة الأولى منهم عثمان وجعفر ابن أبى طالب وابن مسعود وجماعة وذكر فيهم حمزة وفيه نظر وجماعة. والطبقة الرابعة: هم الذين بايعوا النبى ﷺ عند العقبة وهؤلاء كانوا من الأنصار ويقال للواحد منهم عقبى.

والطبقة الخامسة: هم أصحاب العقبة الثانية قال: وأكثرهم من الأنصار وأقول لا بل كلهم من الأنصار وكان الذى أخذ عليه العهد: العباس بن عبد المطلب. والطبقة السادسة: المهاجرون الأولون وهم الذين وصلوا إلى النبى ﷺ نقباً أن يدخلوا المدينة.

والطبقة السابعة: أهل بدر.

والطبقة الثامنة: المهاجرون بين بدر والحديبية.

والطبقة التاسعة: أهل بيعة الرضوان بالحديبية وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾.

والطبقة العاشرة: المهاجرون بين الحديبية والفتح منهم خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعثمان بن طلحة وقد قال النبى ﷺ فيما روى حين هاجر: «لقد ألفت إليكم مكة أفلاذ كبدها» وأبو هريرة الدوسى.

والطبقة الحادية عشر: قوم أسلموا يوم الفتح منهم أبو سفيان وسهيل بن عمرو وحكيم بن حزام وعكرمة بن أبى جهل وصفوان بن أمية وقد تأخر إسلام بعض هؤلاء النفر إلى أن فرغ النبى ﷺ من غزوة حنين وفى هذه الطبقة أسلم بعد يوم الفتح إلى وفاة النبى ﷺ وقد قال النبى ﷺ: «لا هجرة بعد^(١) الفتح ولكن جهاد ونية».

(١) ثبت فى الأصل [يوم].

والطبقة الثانية عشر: صبيان رأوا مدة النبي ﷺ وأطفال حملوا إليه كالسائب بن زيد وعبد الله بن ثعلبة بن أبي سعد وعامر بن وائلة بن أبي الطفيل وابن أبي جحيفة وغيرهم وفي هذا علم كثير يطول ذكره.

وأما الصحابة الذين تأخر موتهم قال الواقدي: آخر من مات بالمدينة من الصحابة سهل بن سعد وكان ابن مائة سنة يوم مات توفي سنة إحدى وتسعين، وآخر من مات بالكوفة من الصحابة عبد الله بن أبي أوفى مات سنة ست وثمانين، وآخر من مات بالبصرة أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ مات سنة إحدى وتسعين وقيل سنة ثلاثة وتسعين، وآخر من مات بالشام عبد الله بن بشر سنة ثمان وثمانين، وقيل آخر من مات بمكة عبد الله بن عمر سنة ثلاث وسبعين وآخر، من مات من روى أبو الطفيل عامر بن وائلة الكنانى مات من سنة مائة من الهجرة.

وأما اسم الصحابي فهو من حيث اللغة والظاهر يقع على من طالت صحبته مع النبي ﷺ وكثرة مجالسته وينبغي أن يطيل المكث معه على طريقة السمع له والأخذ عنه ولهذا يوصف من أطال مجالسته العالم من أصحابه إذا لم يكن على طريق التبعية له والأخذ عنه ثم إنما يعلم صحبة النبي ﷺ إما بطريق موجب للعلم وهو خبر التواتر أو بطريق يقتضى غلبة الظن وهو إخبار الثقة وهذا الذى ذكرناه طريق الأصوليين وأما عند أصحاب الحديث فيطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثاً أو كلمة ويتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية: من الصحابة^(١). وهذا لشرف منزلة النبي ﷺ

(١) اعلم أن الصحابي لغة يقع على من صحب أقل ما يطلق اسم صحبة فضلاً عن طالت صحبته وكثرت مجالسه.

وفي الاصطلاح:-- من رأى النبي مسلماً ذو صحبة على الأصح كما ذهب إليه الجمهور من المحدثين والأصوليين وغيرهم اكتفى بمجرد الرؤيه ولو لحظة وإن لم يقع معها مجالسة ولا مماشاة. ولا مكاملة لشرف منزلة النبي ﷺ ومن نص على الاكتفاء بها أحمد فإنه قال: من صحبه سنة أو شهراً أو يوماً أو ساعة أو رآه فهو من أصحابه وكذا قال ابن المدينى: من صحب النبي ﷺ أو رآه ولو ساعة من نهار فهو من أصحاب النبي ﷺ وتبعهما تلميذهما البخارى فقال: من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، قيل: ويرد على ذلك توقف معرفة الشيء على نفسه فيدور لأن صحب يتوقف على الصحابي وبالعكس لكن يمكن أن يقال: مرادهم بصحب الصحبة اللغوية والصحابي المعنى الاصطلاحى، على أن القاضى أبا بكر بن الطيب الباقلانى قال: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصحابي مشتق من الصحبة جار على كل من صحب غيره قليلاً أو كثيراً يقال: صحبه شهراً ويوماً وساعة قال: =

أعطوا الكل ممن يراه حكم الصحبة ولأن النبي ﷺ قال: «طوبى لمن رآني ولمن رأى من رآني» فالأول هم الصحابة، والثاني هم التابعون، ولأنه عليه السلام قال: خير الناس قرني الذي بعثت فيهم» وأراد بهم الصحابة فكل من روى عنه أو رآه فهو قرنه الذي بعث فيه إلا أنه مع هذا لا بد من رؤية أو رواية للإجماع.

وأما التابعون فعلى طبقات: فالطبقة الأولى منهم قوم لحقوا العشرة أو أكثرهم كسعيد ابن المسيب هكذا قال أبو عبد الله الحاكم وحكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي وتبعه وهذا خطأ لأن سعيد بن المسيب لا يصح له رواية عن أحد من العشرة إلا عن سعد بن أبي وقاص وولد لستين مضت من خلافة عمر رضى الله عنه وتوفى سنة أربع وتسعين وقيل سنة ثلاث وتسعين نعم قد قيل إن سعيد بن المسيب أفضه أهل الحجاز في زمانه، ويقال: إنه أعلم التابعين بقضاء عمر، وأما الذين أدركوا العشرة أو أكثر العشرة فجماعة من التابعين من أهل الكوفة والبصرة مثل قيس بن أبي حازم ومسروق بن الأجدع وأبي عمرو الشيباني وعمرو بن ميمون وعلقمة بن قيس وأبي وائل شقيق بن سلمة وأبي رجاء العطاردي وأبي عثمان النهدي وأبي شاشان حصين بن المنذر الرقاشي وغيرهم. وقد خرج التابعون على خمسة عشر طبقة آخرهم من لقي أنس بن مالك والسائب بن يزيد وأبا أمامة الباهلي ووائل بن الأسقع وغيرهم وهذا علم كبير وذكره يطول وقد

= وهذا يوجب في حكم اللغة إجراء هذا على من صحب النبي ﷺ ولو ساعة هذا هو الأصل قال: - ومع هذا فقد تقرر للأمة عرف أنهم لا يستعملون إلا فيمن كثرت صحبته وذكر المذهب الثاني، وكذا قال صاحبه الخطيب أيضاً لا خلاف بين أهل اللغة أن الصحبة التي اشتق منها الصحابي لا تحد بزمن بل يقول صحبته سنة وصحبته ساعة ولذا قال النووي في مقدمة شرح مسلم عقب كلام القاضي أبي بكر: وبه يستدل على ترجيح مذهب المحدثين فإن هذا الإمام قد نقل عن أهل اللغة: أن الأحسن يتناول صحبته ساعة أو أكثر وأهل الحديث قد نقلوا الاستعمال في الشرع والعرف على وفق اللغة فوجب التصير إليه. قلت: إلا أن الإسلام لا يشترط في اللغة والكفار لا يدخلون في اسم الصحبة بالاتفاق وإن رآه ﷺ وقال ابن الجوزي: الصحبة تطلق ويراد مطلقاً وهو المراد في التعريف وتأكيدها بحيث يشتهر به وهي المشتملة على المخالطة والمعاشرة فإذا قلت: فلان صاحب فلان لم يتصرف يعنى عرفاً إلا للمؤكدة كخادم فلان، وقال الأموي: الأشبه أن الصحابي من رآه وحكاه عن أحمد وأكثر أصحابنا واختاره ابن الحاجب أيضاً لأن الصحبة تعم القليل والكثير فلو حلف أن لا يصحبه حنت بلحظه. ويشمل الصحابي الأحرار والموالي والذكور والإناث لأن المراد به الجنس، انظر فتح المغيث (٧٩/٢، ٨٠).

صنف فيه ابن المدينى ومسلم بن الحجاج وغيرهم وأما الفقهاء السبعة من أهل المدينة فسيّد بن المسيّب والقاسم بن محمد بن أبى بكر وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وأبو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد أبدل بعضهم بأبى سلمة وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وأبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وفى المتقدمين من التابعين قوم أدركوا وفاة رسول الله ﷺ وأسلموا من بعده وأسلموا فى زمانه ولم يروه مثل الأحنف بن قيس وسويد بن غفلة وعمرو بن ميمون وأبى وائل وأبى عثمان النهدى وغيرهم، والأئمة المرجوع إليهم فى علم الحديث مالك بن أنس بالحجاز وسفيان الثورى بالعراق والأوزاعى بالشام والليث بن سعد بمصر وعبد الله بن المبارك بخراسان وكانت أعصارهم متقاربة وقد أجمعوا الرواية والدراية ولم يقابلهم أحد فى زمانهم. وقيل: إن الذين نشروا علم الحديث فى العالم قبل هؤلاء ستة نفر اثنان بالحجاز واثنان بالكوفة واثنان بالبصرة، فاللذان بالحجاز الزهري وعمرو ابن دينار، واللذان بالكوفة أبو إسحاق السبيعي والأعمش، واللذان بالبصرة قتادة ويحيى بن أبى كثير، فمن هؤلاء الستة انتشر أكثر علم الحديث فى الدنيا، وقد ذكرنا من قبل من يرجع إليهم فى الجرح والتعديل وفيهم كثرة وقد اقتصرنا على ما قدمنا.

وأما الكتب التى تعتمد فى الحديث فأول ذلك الجامع الصحيح عن البخارى ثم الصحيح عن مسلم بن الحجاج القشيري وكتاب السنة عن أبى داود والجامع عن أبى عيسى الترمذى وكتاب ابن أبى عوانة وكتاب أبو عبد الرحمن النسائي وكتاب الصحيح عن أبى العباس الدعولى وقد صنف أبو حاتم بن حبان كتاباً سماه الصحيح جمع فيه الكثير وليس فى الصحة والتثبت مثل هذه الكتب، وأولى هذه الكتب بالاعتماد صحيح البخارى وقد قيل إن ما فيه مقطوع بصحته عن النبى ﷺ وقد اختلف أن الحديث فى أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر وقال أبو بكر بن أبى شيبة أصح الأسانيد الزهري عن على بن الحسين عن أبيه عن على. وقال آخرون: أصح الأسانيد سفيان الثورى عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، وقيل أصحها ابن سيرين عن عبيد بن على، وقيل أصحها الزهري عن سالم عن أبيه، واعلم أن أصح أسانيد أهل البيت جعفر بن محمد عن أبيه عن جده عن على إن كان الراوى عن جعفر ثقة، وأصح أسانيد أبى بكر الصديق رضى الله عنه إسماعيل بن أبى خالد عن قيس بن أبى حازم عن أبى بكر رضى الله عنه، وأصح أسانيد عمر رضى الله عنه عن الزهري عن سالم عن

أبيه عن عمر، وأصح أسانيد ابن مسعود إبراهيم عن علقمة عن عبد الله، والأعمش عن أبى وائل عن عبد الله، وأصح أسانيد أبى هريرة رضى الله عنه الزهرى عن ابن المسيب عن أبى هريرة، وقيل أبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رضى الله عنه . ولعبد الله بن عمر مالك عن نافع عن ابن عمر، وعبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر، ولعائشة رضى الله عنها هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر عن القاسم بن محمد عن عائشة، ويقال لهذا ترجمة مشتبكة بالذهب وكذلك الزهرى عن عروة عن عائشة ولجابر سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وجعفر بن محمد عن أبيه عن جابر ولأنس شعبة عن قتادة عن أنس ومالك عن الزهرى عن أنس، وأصح أسانيد المكين سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر وابن جريج عن عطاء عن ابن عباس، وأصح أسانيد المدنيين ما ذكرنا مالك عن نافع عن ابن عمر. وأبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة والزهرى عن سالم عن أبيه والزهرى عن عروة عن عائشة. وأصح أسانيد الكوفيين سفيان عن منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله والأعمش عن أبى وائل عن عبد الله وأصح أسانيد البصريين شعبة عن قتادة عن أنس وابن عون عن ابن سيرين عن أبى هريرة وأصح أسانيد اليمانيين معمر عن همام عن أبى هريرة وأصح أسانيد المصريين الليث بن سعد عن يزيد ابن أبى حبيب عن أبى الخير عن عقبة بن عامر وأصح أسانيد الخراسانيين الحسين بن واقد عن عبد الله بن بريدة عن أبيه وهؤلاء مراوذة وعلى هذا الترتيب أوهى أسانيد الصديق: صدقه بن موسى عن فرقد السبخى عن مرة الطيب عن أبى بكر. وأوى أسانيد العمريين محمد بن القاسم عن عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم عن أبيه عن جده، وأوى أسانيد أبى هريرة المسرى بن إسماعيل عن داود بن زيد الأودلى عن أبيه عن أبى هريرة، وأوى أسانيد ابن مسعود شريك عن أبى زرارة عن أبى زيد والحمل فيه على أبى زيد وأما أبو زرارة راشد بن كيسان ثقة، قال الحاكم وأوى أسانيد أنس داود بن المحبر عن أبيه عن أبان عن أبى عياش عن أنس، وأوى أسانيد المكين عبد الله بن ميمون القداح عن شهاب بن جابر عن إبراهيم بن يزيد الخودى عن عكرمة عن ابن عباس، وأوى أسانيد اليمانيين حفص بن عمر العدنى عن الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس، وأوى أسانيد الشاميين محمد بن قيس المصلوب عن عبد الله ابن رخو عن القاسم عن أبى أمامة وأوى أسانيد المصريين أحمد بن الحجاج بن رشدين

ابن سعد عن أبيه عن جده عن مرة بن عبد الرحمن عن كل من روى عنه، وأوهى أسانيد الخراسانيين عبد الله بن عبد الرحمن بن مليحة عن نهشل بن سعيد عن الضحاك عن ابن عباس نقلت على ما أورده الحاكم أبو عبد الله في كتاب علوم الحديث .

فصل: وذكر أبو زيد فصل في أقسام الصحيح من الأخبار وقال:

الأخبار التي يعمل بها ضربان: مشهور وغريب. قال:

والمشهور ضربان:

أحدهما: ما اشتهر وبلغ حد التواتر.

والآخر: ما اشتهر ولم يبلغ حد التواتر.

والغريب نوعان:

أحدهما: ما لم يشتهر ولكن لم يبلغ حد الاستنكار.

والآخر: ما بلغ حد الاستنكار.

ثم قال: أما المتواتر فحده ما اتصل بك عن المخبر اتصالاً لا يبقى لك فيه شبهة كما يتصل تعليل من طريق السماع من المخبر عنه. ثم قال: وقد قال: بعض الناس إن المتواتر من الأخبار لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب علم طمأنينة.

وذكر ما نقله اليهود أن عيسى عليه السلام قد قتل وقد ذكرنا من قبل الكلام في هذا وذكرنا أن المتواتر من الأخبار يوجب علم الضرورة وأجبتنا عن ما قاله اليهود.

وأما المشهور: فحده ما كان أوسطه وآخره على حد التواتر وأوله على حد الخبر الواحد، وذكر عن أبي بكر الرازي أن هذا أحد قسمي التواتر لأننا نجد العلم في أنفسنا بكل واحد منهما بلا اضطراب أنفسنا في ذلك إلا أن العلم الأول يقع على اضطرابه ولا مرد له في النفوس، والثاني: يقع عن استدلال كما يكون مثله عن العقليات الموجبة للعلم فإن العلم بالمحسوسات عن اضطراب، والعلم بالصانع عن الاستدلال.

قال عيسى بن أبان: الخبر على ثلاثة أقسام: قسم يضل جاحده كخبر الرجم وقسم يخشى المأثم على جاحده ولا يضل كخبر المسح على الخفين وقسم لا يخشى المأثم على جاحده كالأخبار التي رويت في مسائل الخلاف التي اختلفت العلماء فيها فلم يكف عيسى بن أبان من جحد المشهور ثم جعل المشهور بعضه فوق بعض في المرتبة وهو الصحيح عندنا ويسمى العلم عن الخبر المتواتر علم يقين وعن الخبر المشهور علم طمأنينة

وعن الخبر الغريب علم يغالب رأى وعن الغريب المستند علم ظن فهذه أربع مراتب تثبت الأخبار.

والدليل على هذا أن المشهور لما لم يتصل برسول الله ﷺ على وجه التواتر ولكن بالآحاد تمكنت الشبهة بالاتصال إلا أنها لما اشتهرت فى السلف وتواترت ولم يظهر رد اطمأنت النفوس إلى قبولها والعلم والعمل بها.

قال : والمشهور على هذا الوجه حجة يجوز بمثلها الزيادة على كتاب الله تعالى ويجوز نسخ الآية بها لأن السلف كانوا أئمة الدين وإجماعهم حجة ولم يكن فيهم تهمة ما تواتر النقل فيهم ولم يظهر رد منهم صار حجة من حجج الله تعالى حتى ردنا على كتاب الله الرجم وزدنا تحريم العمة على ابنة الأخ وابنة الأخت على العمة، وكذا فى الخالة وابنة الأخت على كتاب الله تعالى، وزدنا على أعضاء الوضوء الخف بالسنة والشائع على صوم كفارة اليمين والزيادة عندنا تجرى مجرى النسخ إلا أنا نفينا مع هذا شبهة الآحاد فلم نكفر جاحده وحططنا رتبته عن رتبة المتواتر فصار المتواتر علماً يقيناً من طريق الضرورة والمشهور يوجب علم اليقين أيضاً إلا أن السامع متى تأمله حق تأمله وجد فى أوله ما يوجب ضرب شبهة فى آخره وكان دون العلم الواقع بالتواتر.

قال : وأما الغريب المقبول فما اختلفت الفقهاء خلفاً وسلماً فى أحكام الحوادث على ما ورد أخبار فيها متعارضة قبلها بعضهم وردوا بعضهم بلا إنكار ولا تضليل وهو حسب اختلافهم فى المقاييس المتعارضة.

وأما الغريب المستنكر فنحو ما ذكرناه من الوجوه التى رد السلف بها الأخبار وربما يخشى الإثم على العامل به كما خشينا الإثم على تارك المشهور لأنه قرب من اليقين وهذا قرب من الكذب فيكون العلم به علم ظن على تحمى الحق كالذى تشبته عليه القبلة فيتوجه إلى جهة على تحمى قلبه بلا دليل فهذا كلامه ذكرته على الاختصار وتركت كثيراً مما قاله لأنه لم يكن فيه شيء يستفاد.

واعلم أن عندنا الخبر الصحيح ما حكم أهل الحديث بصحته والذى قال من المشهور والغريب فلا ننكر أن فى الأخبار ما هو غريب ومنها ما هو مشهور ولكن لا يعرف المشهور من الغريب بإشهاره عند الفقهاء وعدم اشتهاره عندهم لأنه رب خبر اشتهر عند الفقهاء وأهل الحديث لا يحكمون بصحته وهو مثل ما يروون: «لا وصية لوارث»^(١).

(١) تقدم تخريجه.

ويروون: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(١). ويروون: «أنت ومالك لا ييك»^(٢).
ويروون: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٣). ويروون: «المكاتب عبد ما بقى عليه درهم»^(٤). وهذه أخبار لم يحكم أهل الحديث بصحة شيء منها ورب خبر كان غريباً عند الفقهاء وقد حكم أهل الصنعة بصحته، وأما الذى قال: إن الخبر الذى تلقته الأئمة بالقبول فهو موجب للعلم فقد ذكرنا من قبل، والذى قال: إن العلم الواقع به علم طمأنينة والعلم الواقع بخبر التواتر علم ضرورة هذا تفريق ولا علم فوق علم يطمئن به القلب نعم يجوز أن يقال فى الجملة للمتواتر رتبة زائدة على الخبر الذى ليس بمتواتر لكن تلقته الأئمة بالقبول كما أن للعيان رتبة زائدة على ما نعلم بالخبر وإن تواتر الخبر لكن عدا التفاوت يعرف فى ابتداء البدهة فإن لبدهة العيان ما ليس للخبر وإن وقع به العلم ألا ترى أن موسى عليه السلام لما رأى قومه قد طافوا بالعجل يعبدونه ألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه وقد كان الله تعالى أخبره بأنهم اتخذوا العجل إلهاً ولم يتغير فى تلك الحالة وإن كان وقع له العلم الضرورى بخبر الله تعالى له بذلك، ولكن للعيان من التأثير والتمكن فى القلب ما ليس فى الخبر وهذا معنى قوله عليه السلام: «ليس الخبر كالمعاينة»، كذلك يجوز أن يكون الخبر المتواتر الذى يسمعه فى الابتداء عن الجمع العظيم من التمكن فى القلب ما لا يكون للخبر الواحد وإن اتفقت الأمة على قبوله فإن أراد بالتفاوت هذا القدر فهو صحيح، والذى قال من الترتيب فى قوله: إن الخبر كذا يضل بتركه وخبر كذا يخشى أن يأنم بتركه، وفى الخبر الثالث لا يخشى فالأصوليون لا يعرفون واسطة ثالثة بين الخبر الموجب للعلم والخبر الذى لا يوجب العلم، فإن قال قائل شيئاً ودل عليه الدليل يقبل، وما لا يدل عليه الدليل فهو

(١) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/٤٦٦) ح (٢١٦٧) وقال: حديث غريب، بلفظ «إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة»، وابن ماجه: الفتن (٢/١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) بلفظ «إن أمتى لا تجتمع على ضلالة» والحاكم فى المستدرک (١/١١٥ - ١١٦).

(٢) أخرجه أبو داود: البيوع (٣/٢٨٧) ح (٣٥٣٠) بلفظ «أنت ومالك لوالدك»، وابن ماجه: التجارات (٢/٧٦٩) ح (٢٢٩١)، (٢٢٩٢)، واحمد: المسند (٢/٢٤٧) ح (٦٩١٦).

(٣) أخرجه الدارقطنى: سننه (١/٤٢٠) ح (٢)، والبيهقى فى الكبرى (٣/١٥٧) (باب المأموم يصلى خارج المسجد بصلاة الإمام فى المسجد وبينهما حائل) والحاكم فى المستدرک (١/٢٤٦)، انظر نصب الرأية (٤/٤١٢).

(٤) أخرجه أبو داود: العتق (٤/١٩) ح (٣٩٢٦)، انظر نصب الرأية (٤/١٤٣).

مردود، وأما الغريب الذى لا يستنكر والغريب الذى يستنكر فهو أيضاً إلى أهل الصنعة . وأنا أعلم قطعاً أنه لم يكن فى هذا العلم حظ أعنى العلم بصحيح الأخبار وسقيمها ومشهور الأخبار وغريبها ومنكراتها وغير منكراتها لأن هذا أمر يدور على معرفة الرواة ولا يمكن أن يقترب من مثل هذا بالذكاء والفتنة فكان الأولى به عفا الله عنه أن يترك الخوض فى هذا الفن ويحيله على أهله فإن من خاض فيما ليس من شأنه فأقل ما يصيبه افتضاحه عند أهله وليست العبرة بقبول الجهلة وإن لكل ساقطة لا قطة ولكن ضالة ناشد ولكن العبرة فى كل علم بأهله إلا ذهن ولكل عمل رجال فينبغى أن يسلم لهم ذلك .

فإن قال قائل: فما حد الخبر الصحيح عندكم قلنا: قد ذكرنا من قبل رجاله وكتبه فالأمر بالتصحيح والتمريض إليهم وقد ذكر الحاكم أبو عبد الله الحافظ فى كتاب علوم الحديث أن صفة الصحيح أن يرويه عن رسول الله ﷺ صحابى مشهور بالصحة، ويروى عنه تابعيان عدلان ثم يتداوله أهل الحديث بالقبول إلى وقتنا هذا، وقد قالوا إن الصحيح لا يعرف بالرواية من الثقات فقط، وإنما بالفهم والحفظ وكثرة السماع وليس للمعرفة به معين مثل المذاكرة مع أهل العلم والمعرفة ليظهر ما يخفى من علة الحديث واعلم أن الشرط الذى شرطوه وهو أن يرويه اثنان من التابعين لا يعرفه الفقهاء لأن عند الفقهاء أن رواية الواحد مقبولة وإذا كان ثقة فحكم بصحة الخبر، وقد ذهب بعض المتكلمين إلى شرط العدد وليس بشىء لما ذكرنا من إجماع الصحابة على رواية الراوى الواحد، فأما أهل الحديث شرطوا هذا العدد لأنه شرط فى الصحة إلا أنهم يسمون ما نقله الواحد من الواحد الصحيح الغريب ويجعلون ما نقله الاثنان فما زاد وتداوله أهل الرواية بالقبول على ما مضى من القرون الصحيح المطلق أو الصحيح المشهور ولهم أسامى فى هذا الباب وألفاظ تواضعوا عليها لمعاني يحتاجون إليها وذكر ذلك يطول وعمل منه الناس فاقصرنا على هذا والله أعلم .

مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوى الثقة:

يقبل عند آخر وكذلك فى قبول عامة الفقهاء^(١)، وكذلك إذا رفع إلى الرجل الثقة

(١) أعلم أنه إذا روى الحديث اثنان فأكثر وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخرون وكان المنفرد بالزيادة عدلاً ثقة فلا يخلو إما أن تكون تلك الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث لا يمكن الجمع بينهما أو ليست مخالفة له ، فإن كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه ولا يمكن الجمع بينهما =

حديثاً ووقفه غيره فالقول قول من رفع وكان حجة مقبولة على قول من ذكرناهم وذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أن الواحد إذا كان انفراداً بزيادة من بين جملة الرواة حمل الأمر في هذه الزيادة على الغلط وكذلك إذا رفع الواحد حديثاً ووقفه أصحابه يتوقف في الحديث واحتج من رد رواية المنفرد وقال: إن ضبط الراوي إنما يعرف بموافقة المعروفين بالضبط فإذا لم يوافقوه في الرواية لم يعرف ضبطه وأيضاً فإن الجماعة لو

= كان متعارضين وهذا حكم الدليلين المتعارضين، وإن كانت الزيادة غير مخالفة للمزيد عليه فلا يخلو إما أن يعلم تعدد المجالس، أو يعلم عدم تعددها أو لا يعلم واحد منهما. أولاً: فإن علم تعدد المجالس: قبلت تلك الزيادة اتفاقاً وذلك هو المقتضى لقبول روايته وترك الغير لتلك الزيادة لا يقدر في قبولها (لجواز أن تكون الزيادة وقعت في مجلس لم يحضره من تركها ومتى وجد المقتضى لقبول وانتفى المانع عمل بالمقتضى لسلامته عن المعارض فتقبل تلك الزيادة.

ثانياً: أما إن علم عدم تعدد المجالس بأن كان المجلس واحداً فإما أن يكون تاركوا الزيادة ممن لا يجوز عليهم الغفلة عنها بأن كانوا عدد التواتر، أو ممن يجوز عليهم ذلك. فإن كانوا ممن لا تجوز عليهم الغفلة عن تلك الزيادة لم تقبل، لأن تطرق الخطأ إلى راوي الزيادة أولى من تطرق الخطأ إليهم.

وإن كانوا ممن يجوز عليهم الذهول والغفلة عنها - فجمهور الفقهاء والمتكلمين يقولون: تقبل تلك الزيادة، لأن الراوي عدل ثقة، وعدم رواية الغير لها يجوز أن يكون لأنه دخل المجلس بعد أن قبلت تلك الزيادة فيكون قد سمع بعض الحديث ولم يسمع البعض الآخر ويجوز أن يكون لخروجه من المجلس قبل أن يسمع تلك الزيادة أو أن يكون قد ذهل عن سماعها وهذه كلها احتمالات لا تقدر في راوي الزيادة لأنها لا تنفي سماعه لها وبذلك يكون المقتضى قد سلم عن المعارض فوجب العمل به.

وقال بعض العلماء: لا تقبل تلك الزيادة مطلقاً.

وفصل البعض بين أن يكون الساكت عن الزيادة واحداً فتقبل تلك الزيادة وأن يكون الساكت جماعة فلا تقبل منهم.

ثالثاً: أما إن جهل الحال فلم يعلم تعدد المجالس ولا اتحادها فقال الأمدى: يكون الحكم في هذه الحالة كالحكم عند اتحاد المجلس بل يكون قبول الزيادة هنا أولى لاحتمال اختلاف المجالس.

المثال قوله عليه السلام (زكاة الفطر واجبة على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين) فإن التقييد بالمسلمين زيادة تفرد بها مالك رضي الله عنه عن باقي الرواة، انظر نهاية السؤل (٢١٧/٣، ٢١٨)، إحكام الأحكام للأمدى (١٥٤/٢)، انظر المحصول (٢/٢٣٣)، روضة الناظر (١١٠) المعتمد (١٢٨/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٩/٣، ١٤٠).

كانوا في مجلس فنقلوا عن واحد كلاماً وانفرد واحد بزيادة على الباقيين مع كثرتهم وشدة عنايتهم بما سمعوه وطرحوه لأطرح السامعون تلك الرواية ولم يقبلوها، وأيضاً فإن الجماعة لو وافقوا هذا الراوى الواحد يقوى بموافقتهم خبره إلا إذا خالفوه أن يضعف خبره وأما دليلنا فنقول : الراوى للزيادة ممن يجب قبول خبره ولا معارض لروايته فيجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره معه وإنما قلنا: إن من يقبل خبره لأنه اجتمع فيه العدالة والضبط وجميع الصفات المطلوبة وإنما قلنا: لا معارض لروايته لأن التارك لرواية الزيادة لم ينفها ولا معنى .

أما قولنا: لم ينفها لفظاً فبين وأما قولنا لم ينفها معنى فلأنه لَبَسٌ. ألا ترى أنه لم يرو هذه الزيادة وتركه رواية هذه الزيادة لبس يجب فيه أن يكون لنتفیه إياها بل يجوز أنه لم يروها لسهو اعتراه حين تكلم به النبي ﷺ أو لشغل قلب أو تشاغل بعطاس أو أصغى إلى كلام آخر، فإذا جاز كل هذا بطل قول من قال: إن التارك للزيادة نفاها معنى واعلم أن على موجب هذه الدلالة ينبغى أن يقال: إن الذى ترك رواية الزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم أن يغفلوا بجماعتهم عن تلك الزيادة وكان المجلس واحداً أن لا يقبل رواية راوى الزيادة فإن قيل: نعم تجوز هذه الوجوه التى ذكرتها، ويجوز أيضاً أن يكون هذا الراوى الواحد غلط في السماع فتوهم أنه سمع تلك الزيادة من النبي ﷺ ولم يكن سمعها، قيل له سهو الإنسان عما سمعه وتشاغله عن سماع ما جرى بمشهد منه يكثر وأما توهم الإنسان أنه سمع شيئاً ولم يكن سمعه وإن كان يجوز ولكن يندر جداً لا يلتفت إليه وقد قال الأصحاب: إن الزيادة التى ينفرد بها الثقة بمنزلة الخبر الذى ينفرد الثقة بروايته فإن لم تقبل روايته لهذه الزيادة وجب ألا يقبل روايته لخبر ينفرد بروايته فإن قيل: قول من يثبت الزيادة يعارض قول من ينفها. قلنا: قد أجبنا عن هذا وهذا لأن القول لا يعارض بالسكوت وإنما سبيل المحدثين إذا زاد أحدهما سبيل شهود شهد بعضهم على رجل أنه أقر له فى مجلس بدرهم وشهد آخرون أنه أقر فى ذلك المجلس بدرهم ودينار فالشهادتان جميعاً مقبولتان وثبت الدينار مع الدرهم ولا خلاف فى هذا بين الفقهاء وكذلك لم يختلف الفقهاء أن الشاهدين لو شهدوا على رجل أنه طلق امرأته فى مجلس وشهد جماعة أنهم كانوا حاضرين ولم يسمعوا طلاقها أن شهادة الشاهدين بالطلاق مقبولة ويثبت ما شهدوا عليه. واعلم أن هذا الدليل يقتضى أن الراوى الواحد إذا كان ثقة وروى الزيادة وقد كان فى المجلس جماعة لم يروها أن يقبل رواية من

روى الزيادة ومن حيث المعنى الأول أولى. قال الشافعي رحمة الله عليه: من قبل القراءة الشاذة في كتاب الله تعالى مع أن طريق ثبوته التواتر ورد الزيادة في الحديث إذا انفرد الثقة العدل بها فقد ناقض. فأما الذين قالوا إن ترك ضابط آخر رواية هذه الزيادة يدل على غلط الأول قلنا هذا لا يصح لأنه لو لم يثبت ضبط الإنسان إلا بموافقة ضابط آخر أدى إلى ما لا نهاية له ولم يعرف أحد. وأما الثاني الذي قالوه قلنا: قد بينا أن الذي ترك الرواية لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة ينبغى أن لا يقبل رواية هذا الواحد ذلك فينبغى أن يقول الجماعة إنهم لم يسمعه فإنهم إذا لم يقولوا ذلك يجوز أنهم رووا بعض الحديث ولم يرووا البعض لغرض لهم وأما قولهم: إن الضابط لو وافق هذا الراوي أوجب القوة فإذا لم يوافق أوجب الضعف. قلنا: ولم هذا لأنه بإسكاه رواية الزيادة ليس بمخالف لأنه ليس نافي لها على ما سبق ويقال لهم أيضاً لم إذا كانت مشاركة الرواية له في الزيادة موجب قوة خبره وجب إذا لم يشاركه ينتقض تلك القوة إلى ضعف موجب إسقاط الرواية ألا ترى أن الراوي الواحد لو شارك جماعة في رواية خبره أوجب ذلك قوة في خبره ثم إذا لم يشاركه في الرواية لم يوجب ضعفاً في خبره يوجب إسقاط روايته. واعلم أنه لا فرق في هذه المسألة بين أن يسند الراوي الزيادة والتارك للزيادة ما رواه إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين أو مطلقاً إطلاقاً ففي هذه الصورة كلها يقبل إلا في الصورة التي ذكرنا في أثناء المسألة ونذكر صوراً من هذه الأخبار التي تفرد الراوي الواحد فيها بزيادة فمن ذلك حديث مالك بن مغول عن الوليد بن العيزار عن أبي عمرو الشيباني عن عبد الله بن مسعود قال: سئل رسول الله ﷺ أى الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها^(١). ثم روى الحسن بن مكرم وبندار عن عثمان بن عمرو، وبندار عن غيره عن مالك بن مغول هذا الخبر وذكر أن النبي ﷺ قال: «الصلاة لأول وقتها»^(٢) وكانت هذه الزيادة مقبولة لأن الحسن بن مكرم وبنداراً ثقتان. ومثال ذلك أيضاً ما حدث ابن عمر في صدقة الفطر رواه جماعة من الثقات: أمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج صدقة الفطر صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر^(٣).

(١) أخرجه البخارى: التوحيد (٥١٩/١٣) ح (٧٥٣٤) ومسلم: الإيمان (٨٩/١) ح (٨٥/١٣٧).

(٢) أخرجه الترمذى: الصلاة (٣١٩/١) ح (١٧٠)، وأحمد: المسند (٤٠٥/٢) ح (٢٧١٧٠)، انظر تلخيص الحبير (١٩١/١ - ١٩٢).

(٣) أخرجه البخارى: الزكاة (٤٣٠/٣) ح (١٥٠٣)، ومسلم: الزكاة (٦٧٧/٢) ح (٩٨٤/١٢).

ثم روى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر وزاد صاعاً من قمح. ومثال ذلك أيضاً حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من شرب من إناء ذهب أو فضة فإِنما يجرجر في بطنه نار جهنم»^(١) ثم روى يحيى بن محمد الحارثي حديث زكريا بن إبراهيم بن عبد الله بن مطيع عن أبيه عن جده عن ابن عمر هذا الخبر وزاد فيه: «أو إناء فيه شيء كتلك». ومثال ذلك أيضاً حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ في قوله: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدى فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى»^(٢) وهو خير صحيح. ثم روى عبد الله بن زياد ابن سمعان عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة الخبر وذكر فيه: «فإذا قال العبد: بسم الله الرحمن الرحيم. قال الله تعالى: ذكرنى عبدى» وقد تفرد بهذه الزيادة عبد الله بن زياد وفيه مقال. ومثال ما ذكرنا أيضاً حديث ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة رضى الله عنها وعن أبيها أن النبي ﷺ قال: «أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها»^(٣) الخبر ثم روى إسحاق بن أحمد بن إسحاق الرقى حدثنا أبو يوسف محمد بن أحمد بن الحجاج الرقى حدثنا عيسى بن يونس حدثنا ابن جريج الخبر وزاد فيه: «أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها وشاهدى عدل فنكاحها باطل»^(٤) والخبر محفوظ وهذه الزيادة بهذا الإسناد والله أعلم بها. فإن قيل: أليس الشافعى قد وهن حديث السقاية لانفراد سعيد بن أبي عروبة بها ومخالفة أصحابه إياه فى هذه اللفظة. قلنا: هذا لا يشبه ما ضربنا من الأمثلة لأن سعيد بن أبي عروبة روى مطلقاً وغيره روى الخبر وقال: قال قتادة يستسعى غير مشقوق عليه غير حديث رسول الله ﷺ من قول قتادة فيكون هذا الراوى قد ضبط ما خفى على الآخر فلا يكون هذا شبيهاً بمسألنا بل قد جرد ما قلنا واستمر وتكون هذه الرواية على وفق ما سمعناه والله أعلم.

(١) أخرجه الطبرانى فى الأوسط (٢٧٧/٤) ح (٤١٨٩)، وقال الحافظ الهيثمى: وفيه العلاء بن برد بن سنان ضعفه أحمد، وعزاه - أيضاً - إلى الطبرانى فى الصغير، انظر مجمع الزوائد (٨٠/٥).

(٢) أخرجه مسلم: الصلاة (٢٩٦/١) ح (٣٩٥/٣٨) والترمذى: التفسير (٢٠١/٥) ح (٢٩٥٣).
 (٣) أخرجه أبو داود: النكاح (٢٣٥/٢) ح (٢٠٨٣) والترمذى: النكاح (٣٩٨/٣) ح (١١٠٢) وقال حديث حسن، والدارمى: النكاح (١٨٥/٢) ح (٢١٨٤) وأحمد: المسند (١٨٥/٦) ح (٢٥٣٨٠).
 (٤) الحديث بلفظ «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل...» أخرجه ابن حبان (١٢٤٧/١٢٤٧ موارد)، انظر نصب الراية (١٦٧/٣).

فصل

فى معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة

اعلم أنه إذا تعارض خبران فلا يخلوا إما أن يمكن الجمع بينهما أو يمكن ترتيب أحدهما على الآخر فى الاستعمال فإنه يفعل أيضاً فإن لم يمكن وأمكن نسخ أحدهما بالآخر فإنه يفعل فإن لم يمكن رجح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح ومثال الخبرين المتعارضين الذى يمكن استعمالهما ما روى أن النبى ﷺ قال: «أبما إهاب دبغ فقد طهر»^(١). وقال النبى ﷺ: «لا تتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»^(٢) فيحمل الحظر على ما قبل الدباغ والإباحة على ما بعد الدباغ فيستعمل الستان على الوجه الممكن ولأنه يطرح أحدهما بالآخر.

وأما ترتيب أحد الخبرين على الآخر فهو مثل الخاص والعام إذا تعارضاً يرتب العام على الخاص وقد ذكرنا هذه المسألة.

وأما الناسخ والمنسوخ فكثير وسيأتى بيانه.

وأما الترجيح لأحد خبرين على الآخر فيدخل من جهة الإسناد ويدخل من جهة المتن.

فأما الترجيح من جهة الإسناد فمن وجوه:

أحدها: أن يكون أحد الراويين صغيراً والآخر كبيراً^(٣) فنقدم رواية الكبير لأنه يكون أضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته على رواية أنس فى إفراء الحج وقرانه مع العمرة فقال إن أنساً كان صغيراً يتولج على النساء وهن منكشفات وأنا أخذ بزمام ناقة رسول الله ﷺ

(١) أخرجه مسلم: الحيض (٢٧٧/١) ح (٣٦٦/١٠٥)، وأبو داود: اللباس (٦٥/٤) ح (٤/٢٣) ولفظهما «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»، والترمذى: اللباس (٢٢١/٤) ح (١٧٢٨) ولفظ الحديث عنده، والنسائى: الفرع (١٥١/٧) (باب جلود الميتة) والدارمى الأضحى (١١٧/٢) ح (١٩٨٥).

(٢) أخرجه أبو داود: اللباس (٦٦/٤) ح (٤١٢٨) والترمذى: اللباس (٢٢٢/٤) ح (١٧٢٩) وقال: حديث حسن، والنسائى: الفرع (١٥٤/٧) (باب ما يدبغ به جلود الميتة)، وابن ماجه: اللباس (١١٩٤/٢) ح (٣٦١٣)، وأحمد: المسند (٣٨١/٤) ح (١٨٨٠٥).

(٣) المحصول (٤٥٧/٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٣٢٧/٤)، نهاية السؤل (٤٧٥/٤)، المستصفى (٣٩٥/٢).

فيسئل علىّ لعابها.

والثانى: أن يكون أفقه فتقدم روايته على من دونه فى الفقه لأنه أعرف بما سمع^(١).
والثالث: أن يكون أقرب إلى رسول الله ﷺ فيكون أولى ؛ لأنه يكون أوعى لما سمعه.

والرابع: أن يكون أحدهما باشر القصة أو تعلق القصة به^(٢) فيقدم روايته لأنه أعرف بالقصة من الأجنبى عنه. ومثال هذا فى مسألة نكاح المحرم ورواية أبى رافع أن النبى ﷺ كان حلالاً^(٣). وكذلك رواية ميمونة^(٤) فيكون أولى من رواية ابن عباس أنه كان محرماً^(٥).

والخامس: أن يكون أحد الخبرين أكثر رواة فتقدم على الخبر الذى يكون أقل رواة ومن أصحابنا من قال: لا يقدم كما لا يقدم الشهادة بكثرة العدد^(٦). وكذلك لا يقدم أحد الفتويين بكثرة المفتين والأول أصح لأن الترجيح يكون بوجود قوة فى أحد الخبرين لا يوجد فى الآخر ومعلوم أن كثرة الرواة نوع قوة فى أحد الخبرين لا يوجد فى الآخر لأن قول الجماعة أقوى فى الظن وأبعد من السهو من قول الواحد وأيضاً أقرب إلى إفادة العلم وهو إذا بلغ عدداً يقع به تواتر الخبر. وأما الشهادة والفتوى فقد منعوا والمذهب التسليم. والفرق بين الرواية والشهادة مقدرة فى الشرع بعدد معلوم فكفينا الاجتهاد فيها وأما الرواية فقد بنى أمرها على الاجتهاد وفى الرواية يوجد إذا كثروا ما لا يوجد إذا قلوا وهو سكون النفس من طمأنينتها فإنه يوجد عند كثرة الرواة ما لا يوجد عند قلتهم.

(١) انظر المحصول (٢/٤٥٤)، انظر إحكام الأحكام للامدى (٤/٣٢٧، ٣٢٨) نهاية السؤل (٤/٤٧٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٢٠٦).

(٢) انظر المحصول (٢/٤٥٤)، إحكام الأحكام للامدى (٤/٣٢٧) نهاية السؤل (٤/٤٧٨)، روضة الناظر (٣٤٩)، المستصفى (٢/٣٩٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٢٠٦).

(٣) أخرجه الترمذى: الحج (٣/١٩١) ح (٨٤١) وقال: حديث حسن.

(٤) أخرجه مسلم: النكاح (٢/١٠٣٢) ح (١٤١١/٤٨)، وأبو داود: المناسك (٢/١٧٥) ح (١٨٤٣) والترمذى: الحج (٣/١٩٤) ح (٨٤٥).

(٥) أخرجه البخارى: النكاح (٩/٧٠) ح (٥١١٤) ومسلم: النكاح (٢/١٠٣١) ح (١٤١٠/٤٦).

(٦) المحصول (٢/٤٥٣)، نهاية السؤل (٤/٤٧٤)، روضة الناظر للمقدسى (٣٤٨)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٢٠٥، ٢٠٦).

والسادس: أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة فتكون روايته أولى لأنه يكون أعرف بما داوم عليه الرسول من السنن^(١).

والسابع: أن يكون أحدهما أحسن سياقا للحديث فيقدم خبره لأنه كان أحسن عناية بالخبر من الآخر فلماذا قدمنا جابر في أفراد الحج.

والثامن: أن يكون أحدهما متأخر الإسلام فتقدم روايته لأنه يحفظ أحد الأمرين من رسول الله ﷺ، ولذلك إذا كان أحدهما متأخر الصحبة فيدل ذلك على تأخر سماعه وهذا والأول واحد وقد قال أصحاب أبي حنيفة: لا يقدم بهذا^(٢) لأن المتقدم قد دامت صحبته إلى حال وفاة النبي ﷺ فلا يكون للمتأخر ترجيح عليه والذي قلناه أولاً أولى لأن سماع المتأخر مستحقق لغيره وسماع المتقدم يحتمل التقدم والتأخر فما تأخر سماعه يتبين أن يكون أولى ولهذا قال ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أوامر رسول الله ﷺ ومثال ذلك ما فعله الشافعي من تقديم رواية ابن عباس في التشهد على رواية ابن مسعود.

والتاسع: أن يكون أحد الراويين أروع وأشد احتياطاً فيما يروى فتقدم روايته لاحتياطه في النقل.

والعاشر: أن يكون أحدهما قد اضطرب لفظه والآخر لم يضطرب لفظه فيكون الذي لم يضطرب لفظه أولى^(٣).

والحادى عشر: أن يكون أحد الخبرين رواه أهل المدينة والخبر الآخر رواه غيرهم^(٤) فيكون الأول أولى لأنهم يروون أفعال رسول الله ﷺ وستته التي مات عليها فهم أعرف بذلك من غيرهم.

والثاني عشر: أن يكون أحد الراويين اختلفت عنه الرواية والآخر لم تختلف عنه الرواية فمن أصحابنا من قال بتعارض الروايتان اللتان اختلفتا وينفى رواية من لم

(١) إحكام الأحكام للآمدى (٣٢٧/٤).

(٢) المحصول (٤٦٠/٢) إحكام الأحكام للآمدى (٣٢٧/٤)، نهاية السؤل (٤٩٠/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٠٨/٣).

(٣) إحكام الأحكام للآمدى (٣٢٦/٤، ٣٢٨) المحصول (٤٥٦/٢)، نهاية السؤل (٤٨٨/٤٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٠٧/٣، ٢١١).

(٤) المحصول (٤٥٩/٤) نهاية السؤل (٤٩٤/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٥٩/٣).

تختلف عنه الرواية ومنهم من قال: يرجح رواية من لم تختلف عنه الرواية لمكان الاختلاف وعدم الاختلاف.

وأما ترجيح المتن فمن وجوه:

أحدها: [أن يكون أحد]^(١) الخبرين موافقاً للدليل آخر من كتاب أو سنة أو قياس فيقدم على الخبر الآخر الذى لا يوجد له هذه القوة^(٢).

والثانى: أن يكون أحد الخبرين عمل به الأئمة فيكون أولى لأن عملهم به يدل على أنه أحد الأمرين^(٣) وكذلك إذا عمل بأحد الخبرين أهل الحرمين فيكون أولى لأن عملهم يدل على أن الشرع استقر عليه ويدل أنهم دونوه عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ ولهذا قدما رواية الأفراد على رواية الثنية فى الإقامة.

والثالث: أن يكون أحدهما مجمع النطق والدليل فيكون أولى ما وجد فيه أحدهما لأنه يكون أبين.

والرابع: أن يكون أحدهما نطقاً والآخر دليلاً فيكون النطق أولى من الدليل^(٤) لأن النطق مجمع عليه والدليل مختلف فيه ومعنى هذا الدليل دليل الخطاب.

والخامس: أن يكون أحدهما قولاً وفعلاً والآخر أحدثهما فالذى يجمع القول والفعل أولى لأنه أقوى من حيث تظاهر الدليلين وإن كان أحدهما قولاً والآخر فعلاً ففيه أوجه وقد سبق فى باب الأفعال.

والسادس: أن يكون أحدهما ورد على سبب والآخر ورد على غير سبب والذى ورد على غير سبب أولى لأنه يكون مستفقاً على عمومته والوارد على سبب مختلف فى عمومته.

والسابع: أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفيًا فيقدم الإثبات لأن مع الميثب زيادة علم والأخذ بروايته أولى.

والثامن: أن يكون أحدهما ناقلاً والآخر منفيًا على الأصل فيكون الناقل عن الأصل

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) روضة الناظر (٣٤٩)، المستصفى (٣٩٦/٢).

(٣) المستصفى (٣٩٦/٢) المحصول (٤٧٠/٢)، روضة الناظر (٣٥٠) نهاية السؤل (٥٠٧/٤)،

إحكام الأحكام (٣٥٩/٤).

(٤) انظر المحصول (٤٦٤/٢) إحكام الأحكام للآمدى (٣٤٤/٤).

أولى لأنه يفيد حكماً شرعياً ليس فى الآخر^(١).

والناسع: أن يكون فى أحدهما احتياط لا يوجد فى الآخر فىكون الأحوط أولى لأن الأحوط أسلم للدين.

والعاشر: أن يكون أحدهما يقتضى الحظر والآخر يقتضى الإباحة ففیه وجهان: أحدهما: أنهما سواء لأنهما حكمان شرعيان.

والوجه الآخر وهو الأصح: أن الذى يقتضى الحظر أولى لأنه أحوط^(٢).

وقيل فى القسم الأول إذا تعارض خبران من روايتين وروى من واحد وأحدهما أعلم من يروى عنه فىكون أولى كالرواية فى زوج بريرة فالذى روى أنه كان عبداً القاسم بن محمد، وعروة بن الزبير عن عائشة والذى روى أن زوج بريرة كان حراً الأسود عن عائشة وعروة والقاسم أعلم بعائشة رضى الله عنها من الأسود لأنهما قريبها والأسود أجنبى منها وقيل أيضاً: إذا تعارض الخبران أن يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر لأن الصحابة تلقته بالقبول وإن لم يعرف من الصحابة فى ذلك شىء فإن كان عوام أهل الحديث عملوا بأحدهما يقدم على الآخر. وقيل: إنه يرجح أحد الخبرين على الآخر بأن يكون أحدهما أشبه بمعانى الكتاب والثانى أشبه بمعانى السنة وهذا قد بينا فإن لم يوجد فى واحد من الخبرين ترجيح بوجه ما وعدم الكل طرحاً، ويرجع إلى ما كان عليه الأفراد أولاً أعلم أن الذى تضمنه الخبر أن ليس من دين الله إذ لو كان من دين الله لم يقع بينهما التنافى أو كان أحدهما من دين الله لم يخل من دليل يدل عليه فإذا لم يدل الدليل على واحد منهما من الوجوه التى قدمناها علمنا أنه: ليس من عند الله تعالى وتقدس فأسقطناهما جميعاً وقد رجح عيسى بن أبان المرسل على المسند لأن الراوى قال: قال النبى ﷺ وكأنه قطع به والآخر إحالة على غيره ونحن قد بينا أن المرسل ليس بحجة فكيف يرجح بهذا الوصف، قال القاضى عبد الجبار: هذا الكلام الذى قاله عيسى بن أبان وهو أن الراوى لا يقول قال النبى ﷺ إلا وقد وثق أن النبى ﷺ قاله وإنما

(١) انظر المحصول (٢/٤٦٤).

(٢) قال الراوى: إذا تعارض خبران فى الحظر والإباحة وكانا شرعيين فقال أبو هاشم وعيسى بن أبان: إنهما يستويان، وقال الكرخى وطائفة من الفقهاء: خبر الحظر راجح، انظر المحصول (٢/٤٦٨)، وقال الأمدى: (ذهب الأكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخى والراوى من أصحاب أبى حنيفة إلى أن الحاضر أولى، وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى التساوى والتساقط، إحكام الأحكام (٤/٣٥١).

يصح إذا قال: قال النبى ﷺ فاما إذا قال عن النبى ﷺ فلا يتأتى هذا الكلام وأيضاً فإن قول الراوى قال النبى ﷺ يحسن مع الظن لكونه قائلاً لذلك كما يحسن مع العلم فمن أين أنه لم يقل قال النبى ﷺ إلا وقد روى له جماعة وظنه أكثر من الظن الحاصل برواية المسند المعارض له فإن قالوا: إن الذى يرسل لا يقول قال النبى ﷺ إلا وقد روى له جماعة قلنا: هذا لا يعرف وقد بينا أن السكوت عن اسم المروى عنه محتمل لوجوه كثيرة وقد رجح قوم الخبر بالذكورة والحرية أما الحرية فلا تأثير لها فى قوة الظن وأما الذكورة فيجوز أن يقال: إن الضبط معها أشد وظاهر المذهب أن لا يرجح بهما وقد قال قوم إن أحد الخبرين إذا كان يقتضى إيجاب حد والآخر يقتضى نفيه فالنفي أولى لأن الحد يسقط بالشبهة وقد قيل إنهما حسان لأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبهه فاما إثباته فى الجملة فمساوٍ لإثبات سائر الشرعيات وفى تعارض الخبرين فى إثبات الشئ ونفيه كلام كثير وقد ذكر قوم موافقته دليل العقل فى النفي لأنه الأصل فيكون أولى ويمكن أن يعارض فيقال: إن الشرع ناقل كما كان عليه فى الأصل فيكون الخبر الذى يتضمن النقل أولى من الذى يتضمن نفيه الشئ على ما كان عليه فى الأصل، وأما إذا تضمن أحد الخبرين الحرية والآخر الرق فقد قال بعضهم: إن المثبت للحرية أولى وقال بعضهم: هما سيان لأنهما حكمان شرعيان يتقابلان ويتماثلان والأول أحسن وهو أن الحرية أولى لأن الحرية لا يعترضها من الأسباب المبطلة لها ما يعترض الرق، والحرية لا يطلها شئ بعد ثبوتها بخلاف الرق ومثل أيضاً فيما لو تعارض خبران أحدهما على قضية العقل والآخر على قضية الشرع أن الذى على قضية الشرع أولى لأنه ناقل على ما سبق وقال بعضهم: إذا تعارض خبران أحدهما معلل فيكون أولى، وفى الباب كلام كثير اقتصرنا على هذا والله أعلم.

[فصل]:^(١) اعلم أنا قد فرغنا من القول فى الأخبار وقد شرحنا الكلام فيها على حسب ما أذن الله تعالى فى ذلك وأرجو أن يكون قد وقع به الغنية عن كثير من تطويلات الأصوليين وقد رأيت بعض المتأخرين من أصحابنا ضم إلى أبواب الأصول المعروفة باباً فى تأويل الأخبار وسمى الباب باب التأويل وذكر أن التأويل هو رد الظاهر إلى الله تعالى فى دعوى المستؤل وذكر أن الذى يطرق إليه التأويل وهو الظاهر. قال: وظهوره أن يكون اللفظ فى معناه مظنوناً غير مقطوع وأما النصوص فلا يتطرق إليها

(١) بياض فى الأصل.

تأويل، قال: ولا يجوز الاستدلال بالظواهر فيما المطلوب منه القطع لأن ظهور معناه غير مقطوع فلا يسوغ الاستدلال به في الأمر المقطوع، وأما في أحكام الشرع فيسوغ الاستدلال بالظواهر وقد كانت الصحابة يتعلقون في تفاصيل الشرع بظواهر الكتاب والسنة وما كانوا يقصرون في استدلالهم على النصوص ومن استتراب في تعلقهم بالقياس فلا يستريب في تعلقهم بالظواهر وعلى القطع نعلم أن الظاهر في إفادة غلبة الظن فوق الأقيسة فإذا جاز التعلق بالقياس جاز التعلق بالظواهر ودليل كون الظاهر حجة في العمليات هو الإجماع مثل ما هو الحجة في أخبار الأحاد سواء كانت ظواهر أو نصوصاً ثم تأويل الظواهر في الجملة سائغ إذا قام الدليل عليه ولا بد من دليل يقوم عليه لأن التحكم بالتأويل معتضل عليه من غير أن يعضد شيء لا يجوز لأنه لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلاً فصار التحكم بالتأويل مردوداً وأصل التأويل مقبولاً إذا لم يكن على وجه التحكم بل كان مستنداً إلى دليل وقد ذكر كلاماً طويلاً في المقدمة اختصرنا ما نحتاج إليه ثم ذكر أخباراً رويت في مسائل من الخلافات التي تثار بين أصحاب أبي حنيفة وذكر تأويل المخالفين لها وبدأ بمسألة النكاح بلا ولى وذكر الخبر الذى روى في الباب من قوله عليه السلام: «أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»^(١) ورد تأويلهم للخبر من حملهم على الصغيرة. والمكاتبه ورد تأويلهم بالكلام المعهود وعلى ما عرف في مسائل الخلاف واعتمد في رد كثير من تأويلات الخصوم بحرف واحد وهو أن الشارع صلوات الله عليه إذا ذكر أبلغ الصيغ في العموم لا يجوز أن يحمل على موضوع نادر في الوجود قال: ويستحيل أن يقصد الرسول ﷺ أعم الصيغ وهو قوله: «أيا امرأة نكحت» فإن أعم الصيغ كل وأى وما فيذكر أعم الأدوات ويكون قصده تأسيس شرع ثم زيد والحالة هذه مكاتبه أو صغيرة دون الحرائر البالغات اللاتي هن الغالبات المقصودات ومن ظن هذا التخصيص في مثل هذا العموم فقد ظن محالاً وما كان إلا كمن يقول لبوابه: لا تدخل على أحد فلو دخل البواب كل مبرم ثقيل ولم يدخل قوماً مخصوصين زاعماً إنى حملت لفظك على الذين منعتم لم يقبل هذا الكلام من البواب وكان حرياً أن يؤدب ويصفع وقد ذكر من هذا النوع لرد هذا التأويل وأمثاله كلاماً طويلاً وذكر عن أبى بكر محمد بن الطيب أنه قال: وأنا أعلم على الضرورة والبديهة أن الرسول صلوات الله عليه لم يعن بقوله: «أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها» المكاتبه دون غيرها أو الصغيرة دون البالغة ثم قال: وقد سلم الرسول

(١) تقدم تخريجه.

ﷺ الموافق والمخالف أنه كان على الغاية القصى من الفصاحة وحمل كلامه على مثل هذه المحامل يحط كلامه عن رتبة الفصاحة والجزالة ويكون التكلم بمثل هذا الكلام وهو قول: «أيا امرأة نكحت» ثم يريد المكاتبة والصغيرة حظراً وعياً وما هذا إلا كمن يقول رأيت جمعاً من العلماء ثم إذا روجع يفسره بقطع من الغنم ذهاباً منه إلى أنهما على علوم يتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها وكذلك إذا فسر برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء فى كثير من الأشياء لم يقبل ذلك منه وعد هارلاً لاجباً قال فإن قال قائل إن الصغائر والمكاتبات داخلات تحت قوله: أيا امرأة فإذا دخلت تحت ظاهر اللفظ ولم يبعد تنزيل لفظ العموم عليهن تخصيصاً يدل عليه أن التخصيص فى اللفظ العام يجرى مجرى الاستثناء ثم يجوز إطلاق لفظ عام يعقبه باستثناء شاذ نادر فليكن الأمر فى التخصيص كذلك والجواب أن التأويل ليس يسوغ بما قلتم وإنما يقبل التأويل إذا سوغه الفصحاء وأهل اللسان وإذا سمعوا أن يستنكروا ذلك والتخصيص فى الجملة للعموم غير مستنكر وإنما المستنكر إرادة الأخص، والأخص باللفظ الأعم الأشمل، وأما الاستثناء فنقول ليس يساغ التأويل بالقياس حتى يحمل التخصيص على الاستثناء وإنما يساغ التأويل بالوجه الذى قدمنا وهو أن لا يكون اللفظ متبايناً له وذكر أبلغ العموم فى سياق الشرعيات وبنائها وتأسيسها متأتى لحمله على أخص الخصوص وقد منع القاضى أبو بكر جواز مثل هذا فى الاستثناء أيضاً وإذا صدر من الرسول وغير الرسول صلوات الله عليه وإنما يجوز فى صيغة ركيكة والرسول ﷺ مبرأ من مثل ذلك وذكر بعد هذا تأويلهم فى قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(١) وعلى هذا اللفظ أورد فى أكثر التعاليق والمعروف قوله: «من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له»^(٢) وقال: قد أولوا هذا على النذر المطلق أو القضاء وقال: وهذا تأويل يشبه تأويلهم فى المسألة الأولى فإن هذا الكلام كلام بالغ فى اقتضاء العموم فإذا قال النبى ﷺ ابتداءً الإنباء على سؤال ولا تنسيقاً للكلام على حال فإذا ظن ظان أن الصوم الذى هو ركن للإسلام وهو القاعدة الأصلية لم يعيبه الرسول ﷺ ولم يرده وإنما أراد ما يقع فرضاً للفرائض

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: الصوم (٣٤١/٢) ح (٢٤٥٤)، والترمذى: الصوم (٩٩/٣) ح (٧٣٠)،

والنسائى: الصيام (١٦٦/٤) (باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك) ومالك: الصيام

(٢٨٨/١) ح (٥) وأحمد: المسند (٣١٩/٦) ح (٢٦٥١٣)، انظر نصب الراية (٤٣٣/٢).

الشرعية كالمندور أو فرعاً للأداء كالقضاء فقد أبعاد كل الإبعاد وانصرف عن مأخذ الكلام وذكر تأويلهم الآخر لهذا الخبر وهو أنه أراد إذا نوى اليوم أن يصوم غداً قال وهذا أيضاً صورة شاذة نادرة تجرى في أدراج الوسواس ومن يفعل مثل هذا وربما لا يقع في الدهور الكثيرة مرة واحدة وحمل كلام رسول الله ﷺ على الشاذ النادر باطل يدخل عليه أن مثل هذا اللفظ إنما يذكر نهياً عن الذهول وتحذيراً من الغفلة واستحساناً على تقديم التبييت وهذا يعلم بأول السببية ولا ينكره محصل فإذا حمل حامل ذلك على النهى عن التقديم على الليل كان ذلك يقتضى مقصود الخطاب وذكر تأويلهم في حمل اللفظ على نفى الكمال وأجاب عنه بأن حمل اللفظ على نفى الكمال غير ممكن في القضاء والنذور وهما من متضمنات الحديث فإذا تعين حمل اللفظ على حقيقتها في بعض المسميات تعين ذلك في سائرهما لأن الإنسان الفصيح لا يرسل لفظه وهو يريد حقيقته من وجه ومجازه من وجه وعلى الجملة أقول: قوله: لا صيام حقيقة لنفى أصل للصوم كقوله: لا رجل في الدار نفى أصله فحمله على نفى وصف من الصوم مع تبقية أصله مجاز ولا بد فيه من دليل ثم ذكر مسألة نكاح الشركات وإسلام الرجل والعدد أكثر من الأربع والأخبار المروية في الباب وتأويل الخصوم لذلك وبين وجه بطلانه وهو وجه بين وفساده ظاهر ولا يحتاج فيه إلى كثير إطناب وقد بينا في الخلافات للفروع فلا معنى لذكر ذلك هاهنا ثم ذكر التأويل الذى ذكره الأصحاب وقوله: ﴿وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين﴾ وحمل الكثير على الجواز كقولهم: (جحر ضب)، وكقول الشاعر: (كبير أناس فى نجاد مزمل)، وريف هذا التأويل بكلمات قالها وذكر وجهاً آخر فى الكلام على هذه القراءة والصحيح إيجاب الغسل، ثم ذكر أن قراءة النصب أمثل وهذا التزييف لا ينبغى أن يسلم لهذا القائل وقد ذكر أهل اللغة فى كتبهم والقراءتان معروفتان والغسل واجب فى الرجلين بلا ريب وتراً وقد صنف القاضى أبو الطيب الطبرى رحمه الله فى هذه المسألة تصنيفاً حسناً وبلغ الغاية ولم يحتمل هذا الكتاب إيراد ما أورده ومن طلب ذلك أو طلب تصحيح ما قاله الأصحاب لم يعدم الدليل عليه قال أبو الحسين بن فارس فى كتاب «حلية الفقهاء» فأما غسل الرجلين فواجب ولا صلاة إلا بغسلهما والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وامسحوا برءوسكم وأرجلكم﴾ [المائدة: ٦] لأنه رده إلى قوله: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ [المائدة: ٦] فإن قال قائل: فقد قرئت بالخفض قيل له قد يعطف الاسم على الاسم

ومعناها مختلف إلا أنه عطف هذا عليه لقربه منه فإن الله تعالى قال: ﴿ويطوف عليهم ولدان مخلدون * بأكواب وأباريق وكأس من معين﴾ [الواقعة: ١٦، ١٧] ثم قال: ﴿وحوور عين﴾ [الواقعة: ٢٢] وهؤلاء يطاف بهن على أزواجهن وقد قال شاعر العرب:

ورأيت زوجك فى الوغا متقلداً سيقاً ورمحا

والرمح لا يتقلد فى نظرنا فوجدنا الغاسل ماسحاً غاسلاً فقد جمع الأمرين فوجدنا الماسح لا يأتى إلا بأحد الشيتين فأخذنا بالغسل ويمكن أن يقال أيضاً: إن الله تعالى قال فى اليمين: ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ وقال فى الرجلين: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ فقد ربط منتهى الفرض فى الرجلين بالكعبين وربط واجب اليمين بالمرفقين ومن يكتفى بالمسح فلا معنى لذكر الكعبين عنده ثم ذكر أن المخالفين قالوا: يجوز صرف الصدقة إلى بعض هؤلاء الأصناف لأن المرعى هو الحاجة قال: وهذا تأسيس معنى يعطل تقييداً من الله تعالى فى الآية بذكر الأصناف الثمانية ولو كانت الحاجة هى الرغبة لكان ذكرها أولى وأحسن وأشمل فلما نص الرب عز اسمه على الأصناف الثمانية كان التأويل باعتبار الحاجة تعطيلاً لا تأويلاً فإن الحاجة قد لا تستمر فى بعض الأصناف كالعاملين وبعض الغارمين الذين يتحملون الحملات لتطفئة الثائرة والفتن الثائرة وقد ذكرنا وجه كلامهم على هذه الآية وانفصالنا عما قالوه فى كتاب الاصطلام فتركنا ذكره هاهنا وأوردنا ما ذكره القائل على كلام مشائخهم ثم ذكر الآية الواردة فى خمس الغنيمة وذكر عن أبى حنيفة أنه اعتبر الحاجة لا القرابة قال: والذى ذكره مضادة ومحادة وقد ذكرنا وجه كلامهم أيضاً فى كتاب المسمى علم الآية وانفصلنا عنه فاستغنيا عن ذكر ذلك هاهنا وقد ذكرنا أنهم لا يعتبرون مجرد الحاجة ثم ذكر قوله تعالى: ﴿فإطعام ستين مسكيناً﴾ [المجادلة: ٤] وقبول الخصم من وساوس أن معناه إطعام ستين مسكيناً، وزيف هذا الكلام بوجه من العربية ونحن قد ذكرنا بطلانه فى المسائل، قال: ومن الظواهر أيضاً قوله عليه السلام فى بيع الرطب بالتمر: أينقص إذا جف، قالوا: نعم، قال: فلا إذا. قال: وإن لم يكن هذا أيضاً فى وضع اللسان للتعليل لكنه ظاهر فيه فمن أراد أن يزيل هذا الظاهر بقياس كان مردوداً لأن ما يظهر من كلام الرسول ﷺ فى التعليل مقدم على ما يظهر فى ظن المستنبط وهذا لأن القياس تعلق بمسلك من الظن فيكون ما ظهر من كلام الرسول صلوات الله عليه فى التعليل أولى منه وهذا الكلام يوجب أن لا يصح تخصيص العموم بالقياس ونحن قد بينا جوازه على أصلنا فى هذه المسألة قوله عليه السلام: فلا إذا نص

فى فساد البيع وليس مما يتطرق إليه تأويل حتى يقال إنه يعضد بالقياس ويؤيد به وذكر مسألة الشغار ومسائل تشبهها وحمل الخصوم النهى فيها على الكراهة ثم قال: وقد ثبت من عادات السلف الماضيين حمل أمثال هذا على الفساد والامتناع عنه بالكلية فمن أراد مخالفة ما ظهر لنا منهم كان فى حكم المخالف لهم قال وهذا لا يبلغ فى السقوط مبلغ ما تقدم من التأويلات واعلم أنه لم يكن غرضنا ذكر هذه التأويلات لأن هذا الكتاب يشتمل على ذكر أصول الفقه وليس هذا من أصول الفقه فى شىء إنما هذا الكلام يورد فى الخلافات وفى التعاليق غير أننا ذكرنا طرفاً من ذلك ولا يعدم الناظر فيه نوع فائدة وعلى الجملة لا يجوز حمل المخاطر على استخراج التأويلات المستكرهة للأخبار وينبغى للعالم الورع أن يتجنب ذلك ويحترز عنه غاية الاحتراز لأن الكلام على كلام الشارع صعب والزلل فيه يكثر وقد ورد فى الخبر: يحمل هذا العلم من كل خلف عدولهم. وقال فى وصفهم ينفون عنه تأويل الجاهلين والله العاصم بمنه والمرشد إلى الصواب بفضله وعونه ونسأله تعالى أن لا يجعلنا من هؤلاء القوم فقد بين النبى ﷺ أن الجهل يحمل الإنسان على التأويلات المستكرهة وذكر أن العدول من علماء الأمة ينفون ذلك وذكر أيضاً أنهم ينفون تحريف الغالين وانتحال المبطلين وإلى الله الملاذ وبه المعاذ من وساوس النفس وخواطر السوء فما ضل من ضل ولا هلك من هلك إلا بأمثال ذلك والله المستعان.

مسألة: (١) هذه مسألة تتصل بالأخبار وهى ما يشتمل على القراءة الشاذة من الحكم هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه؟

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أن القراءة الشاذة (٢) التى لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها ولا تنزل منزل الخبر الواحد ولهذا نقول: إن التابع لا يجب فى صيام الكفارة وإن كان قد وجد فى القراءة الشاذة المنسوبة إلى ابن مسعود رضى الله عنه: فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأما أصحاب أبى حنيفة يعلقوا هذه القراءة الشاذة

(١) بياض فى الأصل.

(٢) القراءة الشاذة: هى التى لم تنقل بطريق التواتر كقراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات) وقراءته فى آية السرقة (والسارق والسارقة فاقطعوا أيماهما)، انظر نهاية السؤل (٣/٢٣٢، ٣٣٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٤١)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/٢٣٢).

فزعوا أن هذه القراءة وإن كان النقل قد انقطع فيها فلا يكون دون الخبر الواحد فلا بد أن يكون حجة .

قالوا: وقد كانت قراءة ابن مسعود مستفيضة فى الأتباع وأتباع الأتباع ثم انقطع النقل فبقيت بطريقة الأحاد فجعلنا مواجهها بمنزلة مواجب أخبار الأحاد وتعلقوا أيضاً بما نقل فى قراءته فى آية السرقة: «السارق والسارقة فاقطعوا أيماهما» وفى مسألة نفقة المبتوتة بما وجد فى قراءة ابن مسعود فى صورة الطلاق «أسكنوهن من حيث سكتن ولا تضيقوا عليهن لتضاروهن وأنفقوا عليهن مما رزقكم الله وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن» وإذا وضعن حملهن «فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن» هكذا قراءته فى المصحف المنسوب إلى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فظاهرها يقتضى وجوب النفقة على الإطلاق ويقتضى أن ذكر مدة الحمل ليس لأن النفقة واجبة وإن طالت مدة الحمل وقد حملوا القراءة المعروفة على هذا وأثبتوا فيها تقدماً وتأخيراً، ذكر ذلك أبو زيد فى الأسرار .

ونحن نقول إن الاحتجاج بالقراءة الشاذة ساقط والدليل عليه شيان أحدهما: القرآن قاعدة الإسلام ومنبع الشرائع وإليه الرجوع فى جميع الأصول ولا أمر فى الدين أهم منه والأصل أن كل ما جل خطره وعظم موقعه فى أمر الدين فأهل الأديان يتواطئون ويتفقون على نقله وحفظه وتتوفر دواعيهم على ذلك فلو كانت هذه القراءة من القرآن الذى أنزله الله تعالى لنقل نقلاً مستفيضاً ولشاع ذلك فى أهل الإسلام وحين لم ينقل دل أنه ليس بقرآن وإذا لم يكن من القرآن الذى أنزله الله تعالى لم يبق به حجة لأنه لو كان حجة لكان حجة من هذه الجهة .

بيينة: أن لا خبر عن النبى ﷺ فيما أعدوه من الأحكام لا من جهة التواتر ولا من جهة الأحاد وكونه موجوداً فى بعض المصاحف لم يثبت أنه قرآن فمن أى وجه يدعون قيام الحجة به وقولهم: إن القراءة الشاذة تنزل منزلة الخبر الواحد هذا دعوى ولا يعرف هذا وبأى دليل تنزل منزلة الخبر الواحد ونحن نعلم أنه لا نقل فى هذه القراءات لا من قبل التواتر ولا من قبل الأحاد ويقول: أصحاب النبى ﷺ أجمعوا فى زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه على هذا المصحف الذى يدعى الإمام وهو الذى بين أظهرنا وأطرحوا ما عداه وروى أنهم حرقوا الباقي وقيل: إنه دفن وقد نقل اضطراب ابن مسعود فى ذلك غير أن الصحابة لم يلتفتوا إلى اضطرابه واتفقوا على ما

اتفقوا عليه ويروى أنه ناله تأديب عمر ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، يدل عليه أنه لما تجمعت عليه الطائفة المعروفة من الكوفة والبصرة وادعوا أشياء عليه وزعموا أنه غير وبدل لم يرو أنه ذكر أحد منهم أمر المصحف ولو كان ذلك أمراً ينكر لكان الأهم في ذلك أن يخصوه بالذكر ولا يدعوه جانباً وذكروا أشياء لا تدانى هذا فثبت أن القرآن ما يحويه المصحف للمهام واعلم أن الأولى عندي أن لا يتعرض لتلك القراءة وأشباهها أصلاً ولا يذكر أنه قرآن أو ليس بقرآن لأنه في كلا الأمرين خطأ وقد اشتمل الصحاح على أشياء لا توجد إلا في قراءة ابن مسعود ولكن مع هذا نقول: لا يقوم بما فيه حجة لعدم النقل ولأنه لو كانت تشتمل تلك القراءة على أحكام لا توجد في القراءة المعروفة لم يعرض عنها الأئمة ولنقلوا ذلك إما بتواتر أو بأحد حتى لا تضيع ولا تتعطل تلك الأحكام فهذا وجه الكلام في هذا والله أعلم.

وأما الإعراب الذي اختلف فيه القراء فليس كذلك مخالف المصحف الإمام وقد ادعى أهل القراءة أن ذلك منقول بطريق يوجب العلم ولولا ذلك لم يقرروا بها وحين انتهى الكلام في الأخبار وما يتصل بها بعون الله وتوفيقه نذكر:

القول فى الناسخ والمنسوخ

ونبتدى بمعنى النسخ فى اللغة والشرع أما من حيث اللغة: فاعلم أن معنى النسخ فى اللغة: نقل الشئ وإزالته بعد ثبوته من قولك: نسخت الشمس الظل إذا أزالته ونسخت الرياح الأثار إذا محتها، ويقال أيضاً: نسخت الكتاب وهو بمعنى نقل المكتوب من مكان إلى مكان آخر، وقيل: إن الأشبه أن يكون حقيقة بمعنى الإزالة فحسب وأما بمعنى النقل فيكون مجازاً لأن ما فى الكتاب لا ينقل حقيقة ألا ترى أنه ثابت فيه على ما كان من قبل وإذا كان مجازاً فى النقل كما ذكرنا لم يبق إلا أن يكون حقيقة فى الإزالة ويجوز أن يقال أنه حقيقة فى النقل أيضاً لأنه إذا نسخ الكتاب فقد حصل المكتوب الذى كان فى هذا الموضع فى موضع آخر فصار شبه النقل إن لم يكن نقلاً حقيقة فدلنا هذا أن اسم النسخ موضوع للنقل حيث تجوزوا به فيما يشبه النقل وأما نسخ الكتاب بإزالة وهو لا شبه الإزالة وقد قيل: إن ما قالوه لا يدل على أنه ليس بحقيقة فى الإزالة لأننا بينا من حيث اللغة أنهم عرفوا النسخ بمعنى الإزالة ويمكن أن يقال: إن النقل بمعنى الإزالة سُمى نسخاً لأن النقل يزيل المنقول من مكانه الأول^(١). والأولى فى الشرع أن يكون معنى الإزالة وحده لأنه خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان لازماً مع تراخيه عنه ولا يلزم على هذا ما سقط عن الإنسان بالموت حيث لا يكون ذلك لأننا قلنا: خطاب دال وذلك ليس بخطاب ولا يلزم ما وقع مما كانوا عليه من شرب الخمر وغيره لأن ذلك ليس بنسخ من حيث إن ما كانوا عليه لم يثبت بخطاب ولا يلزم ما أسقط بكلام متصل كالاستثناء والغاية مثل قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ [البقرة: ١٨٧] حيث لا يكون نسخاً لأنه غير متراخى عنه وقيل: إن اللفظ الدال على انتهاء الحكم الشرعى مع التأخر عن مورده وهذا جد حسن وهو أوجه من الأول.

واعلم أنه لا يجوز أن يقتصر على قول من قال: إنه بيان انقضاء زمان العبادة لأنه يدخل الموت على هذا فإنه يتفنى زمان العبادة به ولا يكون نسخاً ويقال: إنه رفع الحكم

(١) انظر المحصول (١/٥٢٥) ونهاية السؤل (٢/٥٤٨)، إحكام الأحكام (٣/٤٦)، روضة الناظر (٦٦) المستهفنى (١/١٠٧)، المعتمد (٢/٤١٨) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٣٣).

المأمور به بالنهي عنه ويقال: إزالة الحكم بعد استقراره والأولى^(١) ما سبق. واعلم أن التناسخ يقع على أشياء فالناصب للدلالة الناسخة يوصف بأنه ناسخ فالله تعالى ناسخ لأنه ينصب الدلالة الناسخة ولهذا يقال: إن الله تعالى نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة ويوصف الحكم بأنه ناسخ فيقال: وجوب صوم شهر رمضان ناسخ صوم عاشوراء ويوصف المعتقد لنسخ الحكم بأنه ناسخ فيقال: فلان ينسخ الكتاب بالسنة أى يعتقد ذلك ويوصف الطريق بأنه ناسخ فيقال: القرآن ناسخ للسنة وخبر كذا ناسخ لخبر كذا فى الحد الذى ذكرناه فى الطريق الناسخ وقد اشتمل الحد الذى ذكرناه على شرائط النسخ وتفصيل ذلك وهو أنه لا بد أن يكون الحكمان أعنى الناسخ والمنسوخ شرعيين^(٢) لأن العجز يزيل التعبد الشرعى ولا يقال: إن الناسخ من شرائطه أيضاً أن يكون الناسخ منفصلاً عن المنسوخ^(٣) لأنه إذا كان متصلاً به فإما أن يسمى استثناء أو يسمى غاية ولا يسمى نسخاً بحال. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً﴾ [العنكبوت: ١٤] وإلى قوله تعالى: ﴿فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾ [النساء: ١٥] وقد دل الدليل المنفصل عن الدليل الأول ببيان السبيل وهو الرجم أو الجلد على ما عرف فكان الإمساك منسوخاً والرجم والجلد ناسخاً، ومن شرط صحة النسخ أيضاً أن يكون إزالة الحكم الفعل لا لنفس الفعل وصورته لأن صورة الصلاة إلى بيت المقدس لا يصح إزالتها وإنما الأدلة الشرعية دلت على زوال وجوب التوجه إليها أو دلت على جواز الصلاة إليها وقد قال بعضهم: إن

(١) النسخ فى اصطلاح الأصوليين فقد اختلفوا فى تعريفه وقد ذكر البيضاوى من هذه التعاريف تعريفين أحدهما للأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى واختاره والثانى للقاضى أبى بكر الباقلانى وقد أبطله بما أورده عليه من الاعتراض الذى ذكره وسيأتى.

تعريف الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى وهو المختار للبيضاوى: بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ عنه.

تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى: عرف الباقلانى النسخ بأنه رفع الحكم الشرعى بطريق شرعى متراخ عنه.

إحكام الأحكام للأمدى (١٥١/٣) نهاية السؤل (٥٤٨/٢، ٥٤٩)، روضة الناظر (٦٦) المحصول (٥٢٦/١) المستصفى (١٠٧/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣٤/٢)، (٣٦).

(٢) إحكام الأحكام للأمدى (١٦٤/٣) نهاية السؤل (٥٥٢/٢).

(٣) إحكام الأحكام للأمدى (١٦٤/٣) نهاية السؤل (٥٥٢/٢).

من شرط حسن النسخ أيضاً أن يكون إزالة لنفس ما تناوله التعبد على الوجه الذى تناوله بل أن يكون النسخ فى التعبد بمثله فى وقت آخر وهذا فيه نظر لأننا نجوز نسخ الشئ قبل وقت فعله وسيأتى ذلك من بعد، ونبتدىء بالقول فى جواز النسخ.

مسألة: النسخ جائز فى الشرعيات.

وقالت اليهود لا يجوز ذلك، وكذلك قال شردمة من المسلمين^(١). وقد نسب ذلك إلى بعض الروافض من اليهود وطائفة يجوزون النسخ وتعلق من لم يجوز النسخ بأن جواز النسخ يؤدى إلى جواز البدء على الله تعالى لأنه أداء نهى عن صورة ما أمر به أو أمر بصورة ما نهى عنه يكون قد ظهر له شئ كان خاصاً عليه حتى نهى عن غير ما أمر به أو أمر بغير ما نهى عنه وهذا لا يجوز على الله تعالى فىكون النسخ محض البدء وهو من صفات البشر ولا يجوز على الله تعالى قالوا: ولأن الأمر بالفعل يقتضى الفعل أبداً فإن تعلق الأمر يقتضى أن الأمر أراد ذلك فإذا لم يرد الفعل أبداً من اقتضاء الظاهر إياه كان ملبساً وإذا اقتضى الأمر الفعل أبداً فإذا نهى فى المستقبل عنه يدل نهيته أن ظهر له شئ كان خافياً عنه أو خفى عنه شئ كان ظاهراً له وهذا لا يجوز على الله تعالى وهذا الدليل قريب من الأول. وقد قال بعضهم: إن الأمر بالشئ يدل على حسنه والنهى عنه

(١) اعلم أنه قد أجمع المسلمون على أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً إلا ما نقل عن أبى مسلم الأصفهاني فى أحد النقلين عنه من أنه غير واقع ويثول ما يراه الجمهور نسخاً بأنه من باب انتهاء الحكم لانتهاؤ زمنه ومثل هذا لا يعتبر نسخاً.

والصحيح فى النقل عنه أن واقع بين الشرائع بعضها مع بعض ولكنه غير واقع فى الشريعة الواحدة. وبذلك يكون أبو مسلم مع الجمهور فى أن النسخ واقع وإنما قلنا أن النقل الأخير هو الصحيح عنه لأنه هو الذى يتفق مع ما أجمع عليه المسلمون من أن شريعة محمد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة ولا يسع أبو مسلم أن يخالف هذا الإجماع.

أما اليهود فقد انقسموا إلى فرق ثلاث:

- ١ - فرقة الشمعونية وهذه الفرقة ترى أن النسخ محال عقلاً وسمعاً.
- ٢ - فرقة العيسوية وترى أن النسخ جائز عقلاً وواقع شرعاً ولكن شريعة محمد ﷺ ليست ناسخة لشريعة موسى وإنما هى خاصة بينى إسماعيل.
- ٣ - فرقة العنانية: - النسخ جائز عقلاً ولكنه غير واقع سمعاً.

انظر نهاية السؤل (٥٥٤/٢، ٥٥٥) إحكام الأحكام (١٦٥/٣)، المحصول (٥٣٢/١، ٥٣٣) روضة الناظر (٦٩) المستصفي (١١١/١) أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (٣٨/٣).

يدل على قبحة فيؤدى النسخ إلى أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً وهذا لا يجوز، وقد نقل اليهود عن موسى عليه السلام أن السبت لا ينسخ أبداً، وربما قالوا إنه قال شريعته لا تنسخ أبداً، وأما دليلنا في جواز النسخ فنقول على من خالفنا ممن يدعى الإسلام قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأتى بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ [النحل: ١٠١] ويدل عليه أن نكاح الأخوات كان جائزاً في شريعة آدم صلوات الله عليه وقد نسخ والأولى أن يدل بالدليل النقلى فإن هذا الخلاف مع اليهود فأما المسلمون فعندى أنهم مجمعون على الجواز والدليل العقلى أن الشيء يجوز أن يكون حسناً فى وقت قبيحاً فى وقت. ألا ترى أنه يحسن أن يقول السيد لعبده: افعل كذا فى وقت كذا ولا تفعله فى وقت كذا ويحسن أن يقول الله تعالى تمسكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلانى وهذا لأنه يجوز أن يكون التمسك بالسبت مصلحة فى وقت ومفسدة فى وقت آخر. كما يجوز أن يكون الرفق مصلحة لإنسان مفسدة لآخر وكذلك يجوز أن يكون مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت، وهذا كما يجوز كون الصحة والمرض والغنى والفقير مصلحة فى وقت دون وقت، وكذلك السبت يجوز أن يكون مصلحة فى وقت دون وقت، ولا فرق فى العقل بين هذه الأشياء وهذا على قول من يعتبر المصالح ومن هذا الجنس نقلت الاحوال بالإنسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة وما هذا إلا تصريف الأمور على توجيه الحكمة وتدعو إليه المصلحة وابتلاء العباد وامتحان طاعتهم وقتاً بعد وقت بالوجه الذى هو خير لهم وأدعى إلى صلاحهم. وإن قلنا إن الله عز وجل يكلف عباده ما بينا ولم نعتبر وجوه المصالح فعلى هذا الطريق يجوز النسخ أيضاً لأنه لا يجوز أن يكلفهم شيئاً فى وقت ويكلفهم فى وقت آخر غيره على ما يشاء ويريد بين ذلك إنه إذا جاز أن يطلق الأمر والمراد إلى أن يعجز عنه لمرض أو غيره جاز أيضاً أن ينسخه برهة من الزمان، وأما الذى تعلقوا به من فصل البداء وإلحاق النسخ به فليس للقوم إلا ذلك، وإذا بينا الفرق بين البداء والنسخ سقط كلامهم جملة.

فنقول البداء فى اللغة: أصله بداء الشيء يبدو إذا ظهر بعد خفاء، ويقال: بدا لنا سور المدينة إذا ظهر من النسخ نقل وتغيير على ما سبق بيانه فلم يتفقا من مآخذ اللغة ولسان العرب فلم يجز أن يجعلوا كشيء واحد وهذا لأنه إذا كان البداء من الظهور ويدل على أن بدا له شيء فقد ظهر ما كان خافياً عليه لم يجز على الله تعالى لأنه تعالى لا

يخفى عليه خافية ولا تستر عليه غائبة بل الأشياء كلها له بادية أحاط بكل شىء علماً وأحصى كل شىء عدداً لا يعزب عنه مثقال ذرة فلماذا لم يجز البداء عليه ولم يتصور ذلك فى حقه، وأما النسخ: إزالة حكم بحكم وتبديل حال ويقال: تنهى مدة العبادة وليس فى هذا قصور علم ولا لزوم جهل بل تصريف العباد على ما يشاء ويريد، أو على ما يعلم من مصالحهم يدل عليه أن البداء الذى توهموا إنما يلزم أن لو كان الله تعالى نهانا عن نفس ما أمرنا به^(١). وذلك أن يقول: افعلوا كذا فى وقت كذا على وجه كذا ثم يقول: لا تفعلوا ويذكر ذلك الوقت وذلك الوجه أو يقول: افعلوا كذا أبداً ولا تتقلوا عنه ثم ينقلنا عنه فأما إذا أمرنا بأمر مرسل ويريد أن ينقلنا عنه بعد زمان ونقلنا حين جاء ذلك الزمان فليس بمنكر ولا مستحيل ولا فيه معنى البديل ألا ترى أنه لو قال: صلوا إلى بيت المقدس إلى الزمان الذى أنقلكم عنه إلى الكعبة وجاء الشرع بصريح هذا كان جائزاً سائغاً كذلك إذا أطلق وأراد أن يفعل كذلك. أو الجملة أنه يجوز أن يكون الشىء حسناً فى وقت قبيحاً فى وقت مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت ولو كان الشىء ووصفه واحد فى جميع الأوقات لكان حكم النكاح الأخوات واحد فى الأوقات كلها ومعلوم أنه ما كان نكاح الأخوات محظوراً فى زمن آدم عليه السلام وقد صار فى زمن موسى عليه السلام وإذا جاز وفى هذه الصورة الواحدة جاز فى سائر الصور وهذا قاطع لا يتأتى عليه كلام، وأما الكلام الثانى الذى قالوه إن ظاهر إطلاق الأمر هو الأمر بالفعل أبداً، قلنا: هذا ليس كذلك لأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وإنما يفيد الفعل مرة واحدة وقد سبق بيان هذا وإن قلنا: يوجب التكرار فلا تقدم على اعتقاد التأيد لجواز أن يرد نسخ من الله تعالى وهذا صحيح من شرائع من قبلنا لأنه قد أشعرهم بورود نبي بعد نبيهم فأما فى شرعنا فقد انحسم الباب كلية ولا بد من اعتقاد بوجوب على التأيد اللهم إلا أن يقدر الأمر فى زمان رسول الله ﷺ وقد يجوز ورود النسخ وقد ذكر عبد الجبار الهمداني فى العمدة أنه لو قال: افعل كذا أبداً لا يقتضى الدوام أيضاً قال: ولهذا لا يفهم من قول القائل لغيره: الزم فلاناً أبداً واحبسه أبداً الدوام، وقولهم: إن فى تأخير بيان النسخ إلباساً قلنا: الإلباس إنما ثبت إذا لم يبين الحكيم ما يجب لبيانه مما يحتاج المكلف إليه فأما ما لا يحتاج إليه فلا يجب بيانه ولا إلباس فى ترك بيانه وهل ترك بيان النسخ إلا جهل العبد بوقت ارتفاع العبادة. وأما الذى ادعوه من قول موسى

(١) انظر إحكام الأحكام (١٥٧/٣) المعتمد (١/٣٦٨).

فقد قالوا: إنه كذب عليه وإنما لقنهم ذلك ابن الروندی والدليل على ذلك أنه لو كان لهذا أصل صحيح لاحتج به أحبار اليهود على النبي ﷺ ولو فعلوا ذلك لنقل عنهم ولاشتهر وعرفناه كما عرفنا سائر أمورهم فعلمنا من هذا أن هذا كذب صريح على موسى صلوات الله عليه .

واعلم أن الأصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وشردمة من المسلمين ونسبه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي رحمه الله في كتابه إلى أبي مسلم محمد بن بحر الأصبهاني، وهذا رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب إلى المعتزلة وبعُد عنهم وله كتاب كبير من التفسير وكتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف في هذا من أهل الإسلام فالكلام معه أن يريه وجود النسخ وذلك مثل نسخ ثبات الواحد للعشرة إلى ثباته بالاثنين ونسخ التوجه إلى بيت المقدس إلى التوجه إلى الكعبة ونسخ صوم عاشوراء برمضان إلى غير ذلك فإن لم يعرف مدة الأشياء كان هذا تعتًا أو ظنًا ولزوم أن ترفع شريعة من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخًا أيضًا وهذا لا يقوله مسلم وقد قال بعض الرافضة: يجوز البداء على الله تعالى وهذا باطل لأنهم إن أرادوا إثبات ما قلناه أنه يظهر ما كان خافيًا عنه فهو كقوله - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا - وإن أرادوا تبديل العبادة والفروض فهذا لا ننكره وليس من البداء في شيء .

ومما يتصل بهذه المسألة فصلان:

أحدهما: أنه يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأييد وعند بعض المتكلمين لا يجوز النسخ إلا في خطاب مطلق، وأما إذا قيد فلا يجوز نسخه^(١)، وزعموا أن ذلك لا يؤدي إلى البداء الذي ذكرناه وعندنا يجوز النسخ في هذه الصورة أيضًا ولا يكون البداء وقد ذكرنا طرفًا منه في المسألة الأولى .

بيته: أنه إذا جاز أن يقال: لازم غريمك أبدًا ويريد إلى وقت القضاء جاز أن يقال: فعل كذا أبدًا ويراد إلى وقت النسخ يدل عليه أنه إذا جاز ذكر الكل والجميع في الأعيان ولا يمنع ذلك التخصيص جاز أن يذكر أبدًا في الزمان ولا يمنع ذلك النسخ . ولأنه إذا جاز أن يفيد الخطاب بالتأييد ثم يكون معناه ما لم يعجز المخاطب عن الفعل لمرض وغيره جاز أن يفيد التأييد ويكون معناه: افعلوا أبدًا ما لم أنسخه عنكم .

(١) انظر إحكام الأحكام للآمدی (٣/١٩٢) المحصول (١/٥٤٩)، المعتمد (١/٣٨٢)، أصول الفقه

للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٧٩ ، ٨٠) .

والفصل الثانى: وهو أن النسخ جائز وإن لم يشعر عند التكليف بالنسخ وقال المتكلمين: لا يجوز ما لم يشعر عند الخطاب بالنسخ وزعموا أنه إذا لم يشعر بالنسخ يؤدى إلى الإلباس وعندنا هذا ليس بشرط وترك الإشعار لا يؤدى إلى ما ذكره والدليل عليه أن عامة ما وجد من الناسخ والمنسوخ فى شريعتنا لم يعرف فى ذلك إشعار ومن ادعى معرفة ذلك للصحابة ابتداء التكليف يكون مباحثاً قطعاً ولأن الإشعار بالنسخ لأى معنى يجب وأى حاجة وقعت إلى ذلك وإذا اعتقد المخاطب أن الله تعالى يأمر بما شاء واعتقد أنه يجوز أن يكون فعله للشىء مصلحة فى وقت مفسدة فى وقت فكيف يقع له الحاجة إلى الإشعار الذى ذكره يدل عليه أنه لو وجب الإشعار بما يزيل الأمر من النسخ لوجب الإشعار بما يحدث من الأمراض المسقطه للأمر وحين لم يجب الإشعار فى تلك الصورة كذلك فى النسخ لأنها فى المعنى واحد وقد ظهر الجواب عما قالوه من فصل الإلباس فيما قلناه والله أعلم.

فصل: إذا عرفنا معنى النسخ وجوازه سنذكر ما يجوز نسخه وما لا يجوز فنقول: إن النسخ لا يجوز إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد مثل التوحيد وصفات الله عز وجل فلا يصح فيه النسخ وعبر بعضهم عن هذا فقال إن النسخ لا يقع فى موجبات العقول وإنما يقع فى مجوزات العقول^(١) ولذلك قال النبى ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت»^(٢) وذلك أن الحياء غريزة فى الإنسان محمودة حسنة فى العقول وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجوز أن يتناسخه الأديان والشرائع فكان ذلك مستمر فى الشرائع على وجه واحد باقياً ما بقى التكليف وفى هذا كلام كثير ومرجعه إلى الكلام ولا حاجة بنا إليه وما لا يجوز النسخ فيه ما أخبر الله تعالى من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة وكذلك ما أخبر من الكوائن فى المستقبل من خروج الدجال وغير ذلك لا يجوز فيه النسخ وجوز بعض الأشعرية نسخ الخبر فى المستقبل وينع من ذلك فى الماضى وأجاز قوم نسخ الأخبار فى الماضى والمستقبل جميعاً^(٣).

(١) انظر إحكام الأحكام للامدى (٢٥٧/٣) نهاية السؤل (٢، ٥٧٥)، المحصول (١/٥٤٨) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٨١).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) نهاية السؤل (٢/٥٧٦، ٥٧٧) إحكام الأحكام للامدى (٣/٢٥٧)، المحصول (١/٥٤٨) انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٥٦).

والصحيح: أنه لا يجوز النسخ في الأخبار بوجه ما لأنه يؤدي إلى دخول الكذب في أخبار الله تعالى وأخبار الرسول ﷺ وذلك لا يجوز فإن قال قائل: ما قولكم في الأخبار الواردة في الوعيد لمرتكبي الكبائر؟ قلنا: يجوز العفو عنها، قالوا: فهذا نسخ، قلنا: هذا ليس بنسخ إنما هو من باب التكرم والعدول عن المتوعد بالفضل وقد يتكلم المتكلم بالوعيد وهو لا يريد إمضاه ولا يعد ذلك خلفاً بل يعد عفواً وكرماً. وقال أبو عمرو بن العلاء لعمر بن عبيد حين تكلم في هذا: إنك رجل أعجمي القلب، إن العرب تعد الانصراف عن الوعيد كرمًا والانصراف عن الوعد لؤماً، وأنشد:

وإني إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادي ومنجز موعدى

وقال الأصمعي: ما سمعت أعرابياً يقول: سبحان من إذا وعد وفى وإذا أوعد عفى. وقال بعض أصحابنا: إن وقوع العفو عن المذنبين مع أن الوعيد إنما جاء من ترتيب الخطاب بعضه على بعض فإن الله تعالى قال: ﴿ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾، وقال تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدًا فيها﴾، وقال تعالى: ﴿ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم﴾ [الأنفال: ١٦] إلى أمثال هذا، وقال تعالى: ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ [الرعد: ٦]، وقال في موضع آخر: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء: ١١٦] وأمثال ذلك فكانت الآيات المتقدمة مرتبة على هذا والآيات المشتبه فيها مضمرة وإذا ورد الأمر بلفظ الخبر مثل قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ١٢٨] فنسخه جائز في قول الأكثرين ومنع منه من أصحاب الشافعي أبو بكر الدقاق فعلق الحكم بالخبر على معنى الأمر. وهذا فاسد لأن الأمر بلفظ الخبر يجرى على حكم الأمر من وجهين:

أحدهما: اختصاص الأمر بالإلزام والخبر بالإعلام.

والثاني: اختصاص الخبر بالماضي والأمر بالمستقبل فلما تعلق بما ورد من الأمر بلفظ الخبر حكم الأمر دون الخبر من هذين الوجهين كذلك حكم النسخ ولأنه أمر وضع نسخه كسائر الأوامر وما لا يجوز نسخه بالإجماع لأن الإجماع لا يكون إلا بعد موت رسول الله ﷺ والنسخ لا يجوز بعد موته ﷺ وكما لا يجوز الإجماع بنسخه فلا يكون ناسخاً أيضاً^(١). لأن الإجماع لما كان يتعقد بعد زمان النبي ﷺ لم يتصور أن ينسخ ما

(١) انظر نهاية السؤل (٥٨٩/٢) إحكام الأحكام للآمدى (٢٢٦/٣، ٢٢٩)، المعتمد (١/٤٠٠) =

كان من الشرعيات فى زمانه ولأن الأمة لا تجتمع على مثل هذا لأنه يكون اجتماعاً على ضلالة وقد أخبر النبى ﷺ أنهم لا يجتمعون على الضلالة.

فإن قيل: قد نسختم خبر الواحد بالإجماع وهو الخبر الذى روى عن النبى ﷺ أنه قال: «من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه فليتوضأ»^(١).

قلنا: إنما استدل من مخالفة الإجماع له على تقدم نسخه فصار منسوخاً بغير الإجماع لا بالإجماع فصار الإجماع فى هذا الموضوع دليلاً عن النسخ ولم يقع به النسخ وأما نسخ الإجماع بالإجماع فمثل أن يجمع الصحابة فى حكم على قولين ثم يجمع التابعون بعدهم على قول واحد منهما فيكون الصحابة مجمعة على جواز الاجتهاد فيها والتابعون مجمعون على نسخ الاجتهاد فيها.

وفى هذه المسألة قولان للشافعى على ما سنبينه فى مسائل الإجماع وعلى القول الذى يجوز صحة الإجماع لا يكون نسخاً كما تقدم لأن الصحابة وإن سوغوا الاجتهاد ولكن إنما سوغوا إذا لم يمنع منه مانع كما سوغوا الاجتهاد من صحابى عن حضرة الرسول صلوات الله وسلامه عليه فكان منع الاجتهاد فى إجماع التابعين لهذه العلة لا أنه منسوخ.

وأما دليل الخطاب فيجوز نسخ موجب ولا يجوز النسخ بموجبه لأن النسخ أقوى من دليله.

وأما النسخ بفحوى الخطاب فهو جائز لأنه مثل النطق وأقوى منه^(٢)، وقد جعل الشافعى فحوى الخطاب فى قوله عز وجل: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ مع تحريم الضرب قياساً على التأنيف فعلى قوله لا يصح النسخ به لأن القياس لا يجوز به نسخ النص.

وأما نسخ الفحوى فإن توجه النسخ إلى النطق كان نسخاً له ولفحواه ومفهومه، وإن توجه النسخ إلى الفحوى والمفهوم فقد اختلفوا فى جوازه مع إبقاء نطقه فجوزه أكثر المتكلمين كالنصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ويمنع من ذلك أكثر الفقهاء لأن

= روضة الناظر (٨٠) تيسير التحرير (٢٠٧/٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٦٦/٣) المحصول (٥٥٩/١).

(١) أخرجه أبو داود: الجنايز (١٩٧/٣) ح (٣١٦١)، وأحمد: المسند (٥٩٨/٢) ح (٩٨٧٦)، بلفظ: «من غسل ميتاً فليغتسل ومن حمله فليتوضأ».

(٢) انظر نهاية السؤل (٥٩٦/٢، ٥٩٧) المعتمد (٤٠٤)، إحكام الأحكام للأمدى (٢٣٥/٣) المحصول (٥٦٣/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٧١/٣).

ثبوت نطقه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجوز نسخ الفحوى والمفهوم مع بقاء موجهه^(١). كما لا يجوز نسخ القياس مع بقاء أصله.

وأما الحكم الذى ثبت بالقياس فنسخ أصله يوجب نسخه فى قول الشافعى وجمهور الفقهاء، وقال بعض أصحاب أبى حنيفة: يكون حكم القياس بعد نسخ أصله ثابتاً فى فروعه، وهذا لا يصح لأن زوال الموجه يقتضى زوال الموجه ولأن ما ثبت تابعاً لغيره يزول بزواله لأن المتبوع أصل والتابع فرع ولا يصح بقاء الفرع مع زوال أصله، لأنه إذا بقى لا يكون فرعاً.

وأما نسخ القياس مع بقاء أصله فعلى وجهين وهو مثل ما إذا نسخ الأصل هل يكون ذلك نسخاً للقياس؟ على وجهين أيضاً وصورته وهو إن ثبت الحكم فى عين بعلة وقيس عليها غيرها ثم نسخ الحكم فى تلك العين المقيس عليها والأصح أن يبطل الحكم فى الفروع لأن الفرع تابع للأصل، فإذا بطل الحكم فى الأصل بطل فى الفرع.

وأما النسخ بالقياس فلا يجوز لأن القياس مستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص. وقد ذهب بعض أصحاب الشافعى إلى جواز النسخ بالقياس الجارى فى أخبار الأحاد^(٢) والأصح هو الأول لما ذكرنا ولأن القياس إنما يصح إذا لم يعارضه نص فإذا كان نص يخالف القياس لم يكن للقياس حكم فلا يجوز النسخ به.

فصل: قد ذكرنا بعض ما يجوز النسخ به وسنبين الباقى بعد ذلك وفيه كلام كثير ومسائل من الخلاف كبار، ونذكر الآن وجوه النسخ فنقول:

الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام:

أحدها: ما نسخ حكمه وبقى رسمه كنسخ آية الوصية فى الوالدين والأقربين بآية الموارث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] الآية. ونسخ العدة حولاً بأربعة أشهر

(١) انظر نهاية السؤل (٥٩٨/٢، ٥٩٩، ٦٠٠) المعتمد (٤٠٤) إحكام الأحكام للامدى (٢٣٧/٣) المحصول (٥٦٣/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٧١/٣، ٧٢) تيسير التحرير (٢١٤/٣).

(٢) نهاية السؤل (٥٩٤، ٥٩٥) المعتمد (٤٠٢/١)، إحكام الأحكام للامدى (٣٨/٣، ٣٩) المحصول (٥٦١/١، ٥٦٢)، تيسير التحرير (٢١٢/٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٧٤/٣).

وعشراً فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم والناسخ ثابت التلاوة ثابت الحكم .
والقسم الثانى: ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال
بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بشهر رمضان فالمنسوخ مرفوع الرسم
والحكم، والناسخ ثابت الرسم والحكم .
والقسم الثالث: ما نسخ حكمه وبقي رسمه ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه، كقوله
تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ﴾ لأنه نسخ بقوله تعالى: «الشيخ والشيخة إذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله» وقال عمر رضى الله عنه كنا نقرأها على عهد رسول الله
ﷺ ولولا أن يقال زاد عمر فى كتاب الله لأثبتها فيه والمنسوخ باقى التلاوة مرفوع الحكم
والناسخ مرفوع التلاوة ثابت الحكم .

والقسم الرابع: ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه كالمروى عن
عائشة رضى الله عنها قالت: «كان فيما أنزل الله عز وجل من القرآن عشر رضعات
معلومات فنسخن بخمس رضعات معلومات فتوفى رسول الله ﷺ وهو ما يتلى فى
القرآن»^(١) يعنى أنه يتلى حكمه دون لفظه وكان المنسوخ مرفوع التلاوة والحكم والناسخ
مرفوع التلاوة باقى الحكم ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه ومن نسخ الحكم
مع بقاء لفظه^(٢)؛ لأنه يؤدى أحدهما إلى أن ينفى الدليل ولا مدلول والآخر يؤدى إلى
أن يرتفع الأصل ويبقى التابع، والصحيح هو الجواز لأن التلاوة والحكم فى الحقيقة
شيئان مختلفان فجاز نسخ أحدهما وتبقيه الآخر كالعبادتين يجوز أن ينسخ أحدهما
ويبقى الآخر .

والقسم الخامس: ما نسخ رسمه أو حكمه ولا يعلم الذى نسخه كالمروى أنه كان فى
القرآن لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا
التراب ويتوب الله على من تاب . كما رواه أنس فى أصحاب بشر معونة وهم القراء
الذين قتلوا بيثر معونة قال أنس: كنا نقرأ: (بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا فرضى علينا

(١) أخرجه مسلم: الرضاع (١٠٧٥/٢) ح (١٤٥٢/٢٤)، ومالك فى الموطأ: الرضاع (٦٠٨/٢) ح (١٧).

(٢) انظر إحكام الأحكام للأمدى (٢٠١/٣، ٢٠٢، ٢٠٣) المحصول (٥٤٦/١، ٥٤٧)، نهاية
السؤل (٥٧٢/٢، ٥٧٣) المعتمد (٣٨٦/١)، تيسير التحرير (٢٠٤/٣) أصول الفقه للشيخ
محمد أبو النور زهير (٥٣/٣).

وأرضانا^(١).

وهذا القسم فى معنى النسخ وليس بنسخ حقيقة ولا يدخل فى حد النسخ .
وقد روى أن رجلاً قام فى الليل ليقراً سورة فلم يقدر عليها فسأل رسول الله ﷺ فقال: رفعت البارحة وقيل إن سورة الأحزاب كانت مثل سورة البقرة فنسخ منها ما زاد على الموجود.

والقسم السادس: ناسخ صار منسوخاً وليس منهما لفظ متلو كالتوارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة ثم نسخ التوارث بالهجرة وهذا داخل فى أقسام النسخ أيضاً من وجه ذكر هذه الأقسام الستة القاضى الماوردى . وعندى أن القسمين الآخرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ .

فصل آخر: فى بيان وجوه النسخ:

وهو معرفة حكمه فنقول: أحكامه مشتملة على ستة أضرب:
أحدها: أن ينسخ الحكم بمثله فى التخفيف والتغليظ^(٢)، مثل: نسخ استقبال بيت المقدس بالكعبة .

والضرب الثانى: نسخ الحكم إلى ما هو أخف منه مثل: نسخ العدة حولاً كاملاً بالعدة أربعة أشهر وعشراً .

والضرب الثالث من النسخ: أن ينسخ الحكم بما هو أغلظ منه فقد منع منه قوم أهل الظاهر وذكره ابن داود وصار إليه . فقال بعضهم : منع بالعقل لما فيه من التنفير، وقال بعضهم : منع منه بالشرع لقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥] واحتج محمد بن داود بقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] ونحن ندل على جوازه بالعقل والشرع جميعاً . أما من حيث العقل: فإن الناس فى أصل التكليف على قولين، منهم من بناه على مشيئة الله تعالى

(١) أخرجه البخارى: الجهاد (٢٠٩/٦) ح (٣٠٦٤) ومسلم: المساجد (٤٦٨/١) (٦٧٧/٢٩٧) وأحمد: المسند (١٣٤/٣) ح (١٢٠٧٠).

(٢) انظر المحصول (٥٤٦/١) نهاية السؤل (٥٦٩/٢) المعتمد (٣٨٥/١)، إحكام الأحكام للآمدى (٣/١٩٦، ١٩٧) تيسير التحرير (٣/١٩٧)، روضة الناظر (٧٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٥١).

وعلى هذا لا يمتنع نسخ الأخف بالاثقل كما لا يمتنع نسخ الاثقل بالأخف، ومنهم من اعتبر فيه الأصلح وعلى هذا لا يمتنع أن يكون من المصلحة نسخه بالأخف تارة وبالاثقل أخرى. وأما الشرع فنقول: نسخ الأخف بالاثقل قد وجد فى الشرع، ألا ترى أن الله وضع القتال فى أول الإسلام ثم نسخه بفرض القتال ونسخ الإمساك فى الزنا بالجلد وصوم عاشوراء بصوم رمضان ولأن الاثقل يكون أكثر ثواباً على ما قال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها: «إنما أجرك على قدر تعبك»^(١) فيكون نسخ الأخف بالأغلب تعريض المكلف للثواب الكبير وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل، وأما قوله: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ فمعنى ذلك نأت بما هو أنفع لكم وأعود عليكم، وقد تكون الفائدة فيما هو الاثقل واستقام معنى الآية على هذا.

والضرب الرابع: أن ينسخ التخيير بين أمرين بانختام أحدهما كالذى فى صدر الإسلام من التخيير فى صيام رمضان بعد الفدية والصيام بقوله: ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ [البقرة: ١٨٤] الآية ثم نسخ التخيير بانختام الصيام بقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥]، وفى هذا دليل أيضاً على جواز نسخ الأخف بالأغلب لأن انختام الصوم أغلظ من التخيير.

والضرب الخامس: نسخ الوجوب بالإباحة والإباحة بالوجوب كنسخ تحريم الأكل والمباشرة بعد النوم فى ليل الصيام بإباحته بقوله تعالى: ﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم﴾ [البقرة: ١٨٧] وأما نسخ الإباحة بالوجوب كنسخ النهى عن القتال بإباحته ثم إباحته بوجوبه، وقد نسخ الواجب إلى الندب مثل قيام الليل نسخ إيجابه إلى الندب.

والضرب السادس: أن يكون النسخ إلى غير بدل وهو جائز عند الجمهور ومنعت منه طائفة من أهل الظاهر^(٢) لقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦]، والدليل على جواز ذلك السمع والمعقول، أما السمع فلوجود ذلك. ألا ترى أن نسخ إيجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ إلى غير بدل ونسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحى إلى غير بدل ومن حيث المعقول فلأنه إن كان بالمشيئة فيجوز أن يشاء نسخه إلى بدل ويجوز أن يشاء نسخه لا إلى بدل، وإن كان الاعتبار

(١) أخرجه البخارى: العمرة (٧١٤/٣) ح (١٧٨٧)، ومسلم: الحج (٨٧٦/٢) ح (١٢١١/١٢٦).

(٢) انظر المحصول (٥٤٦/١) المعتمد (٣٨٤/١)، إحكام الأحكام للأمدى (١٩٥/٣) تيسير التحرير

(١٩٧/٣)، روضة الناظر (٧٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٥٠/٣).

بالمصلحة فيجوز أن تكون المصلحة في نسخ الشيء إلى بدل ورفع الواجب لا إلى بدل ولأنه إذا جاز أن يسقط بالعدر إلى بدل وغير بدل جاز أن يسقط بالنسخ إلى بدل وغير بدل. وأما الآية، قلنا: الآية محمولة على النسخ إلى بدل ثم وصفه أن يكون مثل الأول أو خيراً منه فهذا إتمام هذه الأضراب فإن نسخت صفة من صفات العبادات كالصلاة ينسخ منها استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة فقد اختلفوا أنه هل يكون نسخاً بجميع العبادات؟ فجعله أهل العراق نسخاً بجميعها وجعلوا فرضها مبتدأ بالأمير الثاني دون الأول لارتفاع الأول بزوال شرطه فتكون الصلاة إلى بيت المقدس منسوخة بالصلاة إلى الكعبة، والصحيح وهو الذي عليه جمهور أصحاب الشافعي بأن فرضها باق دون نسخ صفتها ولأن النسخ يكون مقصوراً على الصفة ولا يتعدى إلى الأصل لأن النسخ لا يتعدى من محله إلى غير محله فعلى هذا تكون الصلاة إلى بيت المقدس محولة إلى الكعبة ومن حيث التوجه فحسب، وأما جواز أصل الصلاة بعد تحويلها إلى الكعبة إنما هو بالخطاب الثابت قبل النسخ.

فصل: وتكلم الآن في أوقات النسخ:

فتقول: أوقات النسخ على ثلاثة أضرب: ضرب يجوز فيه النسخ، وضرب لا يجوز فيه النسخ، وضرب اختلفوا فيه.

أما الضرب الأول: وهو الذي يجوز فيه النسخ وهو بعد العلم بالمنسوخ وبعد العمل به فيجوز نسخه سواء عمل به جميع الأمة أو بعض الأمة فالأول مثل: استقبال القبلة، والثاني مثل فرض الصدقة في مناجاة الرسول ﷺ فإنه روى أنه عمل به على بن أبي طالب رضي الله عنه وحده.

وأما الضرب الثاني: فهو النسخ قبل العلم بالمنسوخ واعتقاد وجوبه فلا يجوز نسخه لأن النسخ يكون فيما استقر فرضه ليخرج به عن البداء والنسخ قبل العلم بالمنسوخ يؤدي إلى البداء لأنه يصير كما لو قال: افعل ولا تفعل وهذا يقبح، ألا ترى أنه إذا كان متصلاً يقبح فإذا كان منفصلاً يقبح أيضاً، فإن قيل: أليس روى أن الله تعالى فرض خمسين صلاة ليلة المعراج ثم إنه نسخه قبل أن تعمل به الأمة، والقصة ثابتة في تردد النبي ﷺ ومسألة التخفيف وحث موسى إياه على ذلك. قلنا: قد كان الرسول ﷺ عالماً بذلك واعتقد وجوبه فقد نسخ بعد العلم بوجوبه واعتقاده.

والضرب الثالث: وهو النسخ بعد العلم به واعتقاد وجوبه قبل العمل به وقبل وقت عمله فقد اختلفوا فى ذلك على ما سنين.

مسألة: يجوز عندنا نسخ الشيء قبل وقت فعله.

وقال أبو بكر الصيرفى: لا يجوز، وهو قول المعتزلة، ولأصحاب أبى حنيفة فى ذلك خلاف، وذهب أكثرهم إلى أنه لا يجوز، وذهب بعضهم إلى جوازه^(١)، والمسألة تدور على أنهم يقولون: مثل هذا النسخ يدل على البداء، وعندنا لا يدل على ذلك، وأما أكثرهم فقد تعلقوا بهذا الحرف وقالوا: نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدى إلى البداء والبداء لا يجوز على الله تعالى، والدليل على أنه يؤدى إلى البداء أن الله عز وجل إذا قال لنا فى صبيحة يوم: صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة ثم قال عند الظهر: لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة، كان الأمر والنهى متناولاً فعلاً واحداً على وجه واحد فى وقت واحد وقد صدر من مكلف واحد إلى مكلف واحد وفى تناول النهى لما تناوله الأمر على الحد الذى تناوله من غير انفصال دليل إما على البداء وإما على القصد إلى الأمر القبيح والنهى عن الحسن، وهذا لأن أمر الحكيم يدل على حسن المأمور به، ونهيه يدل على قبح المنهى عنه، فأما إذا أمر بفعل فى وقت من الأوقات دل ذلك على حسنه. فإذا نهانا عنه كان نهياً عما هو حسن والنهى عن الحسن قبيح كما أن الأمر بالقبيح قبيح، وذلك لا يجوز توهمه على الله سبحانه وتعالى، وهذا دليل المتكلمين ولأن الأمر لا بد له من فائدة وإذا جوزنا النسخ على ما قلتم سقطت فائدة الأمر، قالوا: فلا يجوز أن يقال قد أفاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل، وإذا أفاد هذا سقط صفة البداء عن النسخ لأن المسألة مصورة فيما إذا كان النهى يتناول غير ما أمر به والأمر طلب الفعل، وإذا جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للأمر فائدة فيما وضع الأمر له، فأما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الأمر بموضوع لهما.

بيينة: أنه على ما قلتم يصير كأن الله تعالى قال: اعزموا واعتقدوا، وقوله: افعلوا ليس بعبادة عنه لا لغة ولا شرعاً ولا حقيقة ولا مجازاً فصار الأمر أمراً بالفعل لا بغيره

(١) انظر المحصول (٥٤١/١) إحكام الأحكام للأمدى (٣/١٧٩، ١٨٠) روضة الناظر (٧١) تيسير التحرير (٣/١٨٨) المعتمد (٣٧٥)، نهاية السؤل (٢/٥٦٢) أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (٣/٤٦).

فقبل وقت الفعل إذا نسخ يؤدي إلى ما ذكرناه ويؤدي إلى سقوط الفائدة عن الأمر وأيضاً فإنه لا بد أن يكون في الأمر بالعزم والأمر بالاعتقاد فائدة، ولا فائدة في ذلك إذا لم يجب المعزوم عليه أو سقط عنه وحله قبل وقته، فإن قلتم: إن الفائدة اختيار المكلف فهذا لا يصح لأن حقيقة الإخبار إنما يجوز على من لا يعرف العاقبة دون من يعرف العاقبة وأيضاً فإيجاب العزم والاعتقاد على الإطلاق لا يحسن والمعزوم عليه غير واجب لأنه لا يحسن اعتقاد وجوب ما ليس بواجب.

دليل آخر: لهم وهو أن المراد من الأمر هو الابتلاء بالامتنال، والابتلاء بالفعل إنما يوجد عند إدراك وقت الفعل، وأما قبل إدراك وقت الفعل فكيف يتصور الابتلاء بالفعل. فإن قلتم: إن الابتلاء باعتقاد الوجوب، فقد ذكرنا أن الأمر بالفعل لا باعتقاد الفعل وقبوله، والدليل عليه أن في أوامر العباد يكون المراد بها تحصيل للفعل كذلك في أوامر الشرع يدل عليه أن بمجرد الأمر يجب تحصيل الفعل بغير بيان يقترب به ولو كان يحتمل الفعل ويحتمل اعتقاد الفعل لما وجب تحصيل الفعل من غير بيان لأن المحتمل لا يوجب شيئاً وهذا استدلال القاضى أبى زيد لهم والمعتمد هو الأول، وأما دلائلنا في المسألة نستدل أولاً بالوجود والدليل على وجود مثل هذا النسخ قصة إبراهيم عليه السلام فإنه أمر بذبح ابنه بدليل قوله تعالى: ﴿إني أرى في المنام أنى أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت أبعث ما تؤمر﴾ [الصافات: ١٠٢] وقوله: ﴿ما تؤمر﴾ دليل على أنه كان مأموراً بذبح الولد ثم نسخه قبل أن يفعله وفداه بذبح عظيم، فإن قيل: إن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح الولد الذى هو قطع الحلقوم وفرى الأوداج، وإنما أمر بمعالجة الفعل الذى هو حكاية الذبح، فإنه روى أنه كان يقطع ويلتئم بقدرة الله تعالى بدليل أن الله تعالى قال: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ [الصافات: ١٠٥] ومنهم من قال: كان مأموراً بمقدمات الذبح لا بنفس الذبح، قالوا: وعلى الجملة لم يكن مأموراً بأكثر مما فعل بدليل ما تلونا من قوله تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ [الصافات: ١٠٥]. قلنا: هذا التأويل الذى قلتم خلاف ما يقتضيه لفظ الكتاب حقيقة لأن الذبح فى اللغة هو الشق. قال الشاعر:

كان بين فكها والفك فارة بمسك ذبحت فى شك

أى شقت فدل أن الأمر تناول الفعل الذى هو شق الذبح يدل عليه لو كان الأمر على ما زعموه لم يكن لقوله: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات: ١٠٧] معنى لأن الفداء لا معنى له من حصول الفعل المأمور به فإن الفداء اسم للذى أقيم مقام الشيء المفدى ولم

يكن أيضاً لقوله: ﴿ستجدني إن شاء الله من الصابرين﴾ [الصفات: ١٠٢]، ولا لقوله: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ [الصفات: ١٠٦] وجه لأن معالجته مقدمات الذبح مع علمه بالسلامة لا يبلغ المبلغ الذي يقتضى هذا القول في عظم الامتحان فدل أن الله تعالى أمره بحقيقة الذبح ثم من عليه ونسخه قبل أن يفعل، وأما قوله: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ [الصفات: ١٠٥] فمعناه والله أعلم أزمعت التصديق واعتقدت الفعل وأردت فعله إلا أن الله تبارك وتعالى أعفأك عنه وأبقى عليك ولذلك إنعاماً ومنه يدل عليه قصة المعراج وفرض الرب عز اسمه خمسين صلاة ونسخها بخمس صلوات قبل الفعل. فإن قالوا: إن هذا الخبر واحد. قلنا: قد تلقتة الأمة بالقبول وهو من قبيل التواتر على ما سبق، وقد ذكرنا كلامهم على هذا وأجبنا عنه، وعلى ذلك الجواب تستقيم الحجة في هذه المسألة. وأيضاً فإن الله تعالى أمر بالصدقة قدام نجوى النبي ﷺ ونسخه قبل فعله وهم يقولون: إن وقت الفعل قد كان حضر بدليل ما روى أن علياً رضى الله عنه استعمله ويدل عليه أن النبي ﷺ صالح قريشاً عام الحديبية وكان فيما شرطوه في الصلح أن يرد عليهم من جاء من المسلمين منهم رجلاً كان أو امرأة^(١). ثم نسخ الله تعالى ذلك في النساء بقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن﴾ [المتحنة: ١٠] ويدل عليه أن النبي ﷺ قال في فتح مكة: «وإنما أحلت لى ساعة من نهار»^(٢) يعنى أحل القتال بمكة ثم قد اشتهرت الأخبار أن النبي ﷺ منع من القتال فيها وكان ذلك قبل وقت الفعل والمعتمد هو خبر إبراهيم عليه السلام^(٣) وخبر المعراج على الوجه الذى قدمناه ويمكن أن يتعلق بظاهر قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد: ٣٩] وأما دليلنا من جهة المعقول، هو أن الدليل لما قام على حسن النسخ على الجملة فلا فرق بين أن ينسخ قبل وقت الفعل أو بعد وقت الفعل لأنه يجوز أن يكون المراد بالأمر هو اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل إذا حضر وقته ويكون الله تعالى قد ابتلى عباده بهذا القدر وهو ابتلاء صحيح لأن الإيمان رأس

(١) أخرجه البخارى: الصلح (٣٥٨/٥) ح (٢٧٠٠) ومسلم: الجهاد (١٤١٠/٣) ح (١٧٨٣/٩٢).

(٢) أخرجه البخارى: الصيد (٥٥/٤) ح (١٨٣٣)، ومسلم: الحج (٩٨٨/٢) ح (١٣٥٥/٤٤٧)،

وأبو داود: المناسك (٢١٨/٢) ح (٢٠١٧) والترمذى: الديات (٢١/٤) ح (١٤٠٦).

(٣) أخرجه البخارى: أحاديث الأنبياء (٤٦٩/٦) ح (٣٣٦٧)، ومسلم: الحج (٩٩٣/٢) ح

(١٣٦٥/٤٦٢).

الطاعات فيجوز أن يكون الله تعالى ابتلى عباده بقبول هذه العبادة إيماناً.
 بيينة: أن الاعتقاد أحد موجبي الأمر فيجوز أن يقع القصد إليه في الأمر. ألا ترى أنه لو قال لنا: صلوا ركعتين إذا زالت الشمس إن لم أرفع الأمر عنكم قبله كان هذا سائغاً في العقول غير مستحيل، كذلك إذا أبهم وأراد ذلك ورفع قبل وقت فعله كان مستحيلاً أيضاً يدل عليه أن الأمر كما يسقط عن المأمور بنسخه عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم إذا لم يكن مستحيلاً أن يؤمر بالشيء ثم لا يصل إلى فعله بموت يقطعه عنه أو عجز يحول بينه وبينه وقد يؤمر. قلنا: إذا اعتبرت هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهى عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخ تبيين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية، كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب.

بيينة: أنه غير مستبعد في قضايا العقول أن يكون صلاح عبده في أمره بشيء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه في غيره.
 وأما قولهم: إنه لا يحسن أن يصل النهى بالأمر. فيقول: افعلوا، لا تفعلوا. قلنا: إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر فائدة وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق فصح النسخ كما بعد الفعل والله أعلم.

[مسألة]:^(١) اعلم أن المسلم يقتل الكافر فيتوجه إليه بسيفه ثم يقتل قبل أن يصل إليه أو تصيبه آفة تحول دون قصده فإذا جازت هذه الصورة وهذه العوارض المانعة من الفعل جاز أيضاً عارض النسخ يدل عليه أن الخصوم في هذه المسألة وافقونا أنه يجوز أن يأمر الله تعالى بمواصلة الفعل سنة ثم ينسخه عنا بعد أشهر فكذلك يجوز أن ينسخه أيضاً قبل ابتداء شيء من الفعل لأن جميع ذلك نسخ قبل وقت الفعل فإن قيل بالنسخ تبيين أنه لم يعنى بالسنة جميعها وإن لم يكن أراد الفعل إلا في بعض السنة وكان النسخ بياناً للمراد بالخطاب وصار النهى متناولاً غير ما يتناوله الأمر ويجاب عنه، فيقال يقيد الأمر بالفعل بالسنة والسنة وقت معلوم الأول والآخر يمنع أن يكون المراد بعض السنة أما الجواب عن كلامهم، أما الأول قولهم: إن هذا يؤدي إلى البداء لأن البداء أن يظهر له شيء كان خافياً عليه وفي هذا الموضع لا يوجد هذا إنما أمر الله تعالى ليبتلى بالقبول واعتقاد الوجوب ثم نسخ عنهم وهذا لأن القبول واعتقاد الفعل مقصود لا محالة والابتلاء به

(١) بياض في الاصل.

صحيح، وقد قلنا إنه أحد موجبي الأمر لأن قبول الأمر واعتقاد وجوب الأمر كان بالأمر قطعاً، فأما قولهم إن الأمر طلب الفعل، قلنا: صحيح فى أوامر العباد فإنه لا يتناول إلا طلب الفعل، فأما فى أوامر الله تعالى فإن الإيمان والقبول رأس العبادات ولا بد أن ذلك موجباً للأمر بدليل أنه لو فعل الشيء ولم يعتقد وجوبه لا يصح، وهذا لأن أمر العباد لا يكون بطريق الابتلاء وإنما يكون بجر النفع، والنفع يحصل بالفعل لا بالقبول، فأما أوامر الله تعالى للابتلاء وليس لجر النفع لأن الله تعالى غنى على الحقيقة عن الخليقة فإن قالوا كلاهما مقصودان قلنا: بلى من حيث الظاهر هما مقصودان ولكن بالنسخ تبين لنا أن المراد كان من الأمر هو الابتلاء بالقبول والاعتقاد كما أنه إذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الأمر مطلقاً، يتبين أن الابتلاء كان بالفعل مرة، أو مدة الحكم كانت مقصورة على هذا الزمان وإن كان مطلق الأمر يتناول الأزمنة كلها حتى لو لم يرد النسخ وجب الفعل فى الأزمنة بقضية الأمر وقد ظهر بما ذكرنا الجواب عن كلامهم الثانى .

وأما قولهم إن الأمر يدل على حسن المأمور والنهى على قبحه فجواز مثل هذا النسخ يدل على التناقض أو يؤدى إلى أن ينهى عما هو حسن أو يأمر بما هو قبيح وربما يزيدون على هذا فيقولون إن الله تبارك وتعالى لا يأمر إلا بما هو صلاح للعباد فالأمر من الله تعالى يدل على أن المأمور به صلاح المأمورين وإذا كان صلاحاً لهم لم يجز أن ينهاهم عنه ويمنعهم منه .

والجواب أن عندنا الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، فإذا أمرنا بالشيء فبالأمر عرفنا حسنه وإذا نهانا عنه زال المقيد لحسنه فزال حسنه وكذلك النهى يدل على قبح الشيء فإذا ارتفع النهى ارتفع قبحه فعلى هذا لا تناقض ولم يوجد النهى عن الحسن ولا الأمر بالقبيح، وأما الذى ذكروا أن الله تعالى يأمر بمصالح العباد قلنا إذا اعتبرتم هذا فقولوا لا يجوز النسخ أصلاً لأنه إذا كان المأمور به صلاح العباد فلا يجوز أن ينهى عما يصلحهم ولكن قيل لما نسخته تبين أن الصلاح كان إلى هذه الغاية كذلك هاهنا إذا نسخ دل النسخ أن الصلاح كان هذا القدر وهو إلزام القبول وإيجاب اعتقاد الوجوب .

بيئنة: أنه غير مستبعد فى قضايا العقول أن يكون صلاح عبده فى أمره بشيء ثم إذا علم واعتقد الوجوب يرى أن صلاحه فى غيره وإنما قولهم أنه لا يحسن أن يصل النهى بالأمر فيقول: افعلوا، لا تفعلوا. قلنا: إنما كان كذلك لأنه إذا وصل به لا يفيد الأمر

فائدة، وأما هاهنا قد أفاد الأمر فائدة على ما سبق فصح النسخ كما يعد الفعل والله أعلم.

فصل : اعلم أن هذا الفصل يشتمل على دلائل النسخ، فنقول: إذا ورد في الشيء الواحد حكمان مختلفان فلا يخلو إما أن يمكن استعمالهما ولا يتنافى اجتماعهما وذلك أن يكون أحدهما الأعم من الآخر، والآخر أخص فيقضى بالأخص على الأعم فيستثنى منه كقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة﴾ [البقرة: ٢٢١] لما قابل عموم هذه الآية خصوص قوله تعالى: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم﴾ [المائدة: ٥] قضى بخصوص هذه الآية على عموم تلك الآية فصار كقوله: ولا تنكحوا المشركات إلا الكتابيات، وفي هذا النوع أن تساوى الآيتان في العموم والخصوص ويمكن أن نخص كل واحدة من الآيتين بالأخرى، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾ [النساء: ٢٣] وقد قابلها قوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾ [المؤمنون: ٦] ويجوز أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصوصة بالأخرى فيحرم الجمع بين الأختين إلا بملك اليمين ويحل ملك اليمين إلا الجمع بين الأختين فتتكافأ الآيتين في الجواز ووجب الرجوع إلى دليل موجب تخصيص إحداهما بالأخرى ولذلك قال عثمان رضى الله عنه أحلتها آية وحرمتها آية، والتحريم أولى والجملة في هذا الضرب من التعارض أنه إذا أمكن استعمال الآيتين أو تخصيص إحداهما بالأخرى يصار إلى الاستعمال والتخصيص إلا أن يقوم دليل على النسخ فيعدل بالتعليل عن التخصيص إلى النسخ وهذا كآية الوصايا، وآية الموارث قد كان يمكن استعمالهما من غير نسخ لكن قد روى عن الصحابة أنهم قالوا قد نسخت آية الموارث آية الوصية، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله عز وجل قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث»^(١) فعدل بالدليل عن التخصيص إلى النسخ، وكان طاوس من بين التابعين يجمع بين الآيتين ولا يثبت النسخ هكذا أورده بعض أصحابنا وفيه نظر وتأمل.

(١) أخرجه أبو داود: الوصايا (١١٣/٣) ح (٢٨٧٠)، والترمذى: الوصايا (٤/٤٣٣) ح (٢١٢٠)، والنسائى: الوصايا (٦/٢٠٧) (باب إبطال الوصية للوارث)، وابن ماجه: الوصايا (٢/٩٠٥) ح (٢٧١٣)، وأحمد: المسند (٤/٢٢٩) ح (١٧٦٨٠)، انظر تلخيص الحبير (٣/١٠٦) ح (٩).

وأما الوجه الثانى من تقابل الدليلين واجتماع الحكيمين فهو أن لا يمكن استعمالهما ويكون بينهما تناقض فنعلم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ فيرجع إلى دلائل النسخ فيستدل بها على النسخ فى إثباته وعلى المنسوخ فى نفيه، وأحد دلائله أن يعرف تقدم أحد الحكيمين على الآخر فيكون المتقدم منسوخاً والمتأخر ناسخاً والمراد منه أن يكون متقدماً فى التنزيل دون التلاوة^(١). فإن قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ [البقرة: ٢٢٤] ناسخ لقوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ [البقرة: ٢٤٠] وهو مقدم عليه فى التلاوة ومتأخر عنه فى التنزيل، وقد عدل فى كثير من القرآن بترتيب التلاوة عن ترتيب التنزيل بل بحسب ما أمر الله عز وجل لمصلحة استأثر بعلمها.

وقد قيل: إن آخر آية نزلت من القرآن قوله تعالى: ﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ [البقرة: ٢٨١] وهذه الآية متلوة فى سورة البقرة وهى مقدمة على جميع سور القرآن سوى الفاتحة، وأول سورة نزلت ﴿اقرأ باسم ربك﴾ وهى فى أواخر ما يتلى فى القرآن.

ودلائل النسخ مع التقدم والتأخر فى التنزيل من أوجه كثيرة:

أحدها: أن يكون فى نظم التلاوة لفظ يدل على النسخ وهذا مثل النسخ الثابت فى آية المصابرة على الجهاد، وقال الله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [الأنفال: ٦٥] ثم نسخ هذا وقال: ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ [الأنفال: ٦٦] نص فى أن المراد بالآية تخفيف ما تقدم تغليظه.

والوجه الثانى: أن يرد لفظ يتضمن التنبه على النسخ، وذلك كما نسخ الله تعالى ونقد من الإمساك فى البيوت لحد الزنا فى قوله تعالى: ﴿فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلاً﴾ [النساء: ١٥] بجلد المائة فى قوله تعالى: ﴿الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] لأن قوله تعالى: ﴿أو يجعل الله لهن سيلاً﴾ [النساء: ١٥] تنبيه على عدم الاستدامة فى الإمساك، ولذلك قال النبى ﷺ:

(١) اعلم أنه يعرف المتقدم والمتأخر أما بلفظ النسخ والمنسوخ كما لو قال ﷺ (هذا ناسخ وهذا منسوخ) أو أجمعت الأمة على ذلك وأما بالتاريخ، إحكام الأحكام للامدى (٢٥٩/٣)، تيسير التحرير (٢٢٢/٣)، نهاية السؤل (٦٠٧/٢، ٦٠٨) المحصول (٥٧١/٢) روضة الناظر (٨١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٨٤/٣، ٨٥).

«خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً»^(١) الخبير .

والوجه الثالث من دليل النسخ : نص يرد من الرسول ﷺ يصرح بشبوت النسخ^(٢) مثل قوله ﷺ : «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي وكلوا واشتروا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ولا تقولوا هجرًا»^(٣) .

والوجه الرابع من دلائل النسخ : إجماع الصحابة^(٤) .

وإجماعهم ضربان : إجماع قول وإجماع فعل .

أما إجماعهم على القول مثل قولهم : نسخ صوم رمضان صوم عاشوراء، ومثل قولهم : نسخت الزكاة سائر الحقوق في المال .

وأما إجماعهم على الفعل مثل صلاتهم إلى الكعبة بعد صلاتهم إلى بيت المقدس .

والوجه الخامس من دلائل النسخ : فعل الرسول ﷺ وفعل الصحابة وفعل الأمة، أما فعل الرسول ﷺ مثل فعله في حد الزنا فإنه ﷺ رجم ماعز ولم يجلدته^(٥) . وكذلك رجم الغامدية ولم يجلدتها^(٦) . فعلم بهذا أن قوله ﷺ : «الطيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة»^(٧) منسوخ .

وقد قالوا : إن الفعل لا ينسخ القول في قول الأكثرين من الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ بالقول فيكون القول منسوخًا بمثله من القول لكن فعل الرسول ﷺ دليل القول .

وأما فعل الصحابة فيوجد في قوله ﷺ : «من تصدق على صدقة فإننا آخذوها وشطر

(١) أخرجه مسلم : الحدود (١٣١٦/٣) ح (١٦٩٠/١٢)، وأبو داود : الحدود (١٤٢/٤) ح (٤٤١٥) والترمذي : الحدود (٤١/٤) ح (١٤٣٤) .

(٢) إحكام الأحكام للآمدى (٢٥٩/٣) نهاية السؤل (٦٠٧/٢) روضة الناظر (٨١) تيسير التحرير (٢٢٢، ٢٢١/٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٨٤/٣) .

(٣) أخرجه مالك في الموطأ : الضحايا (٤٨٥/٢) ح (٨) والطبراني في الكبير (٢٥٣/١١) ح (١١٦٥٣) .

(٤) إحكام الأحكام للآمدى (٢٥٩/٣) نهاية السؤل (٦٠٧/٢)، روضة الناظر (٨١) تيسير التحرير (٢٢٢، ٢٢١/٣) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٨٤/٣) .

(٥) تقدم تخريجه .

(٦) أخرجه مسلم : الحدود (١٣٢٣/٣) ح (١٦٩٥/٢٣)، وأبو داود : الحدود (١٥٠/٤) ح (٤٤٤٢) وأحمد : المسند (٤٠٨/٥) ح (٢٣٠١٣) .

(٧) تقدم تخريجه .

ماله عزمة من عزمات ربنا ليس لمحمد ولا لآل محمد منها شيء^(١).
وأجمعت الصحابة على ترك استعمال هذا. فدل عدولهم عن استعماله على نسخه.
وأما فعل الأمة فقد سبق ذكره.

والوجه السادس من دلائل النسخ: نقل الراوى تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر
وذلك أن يروى أن أحدهما شرع بمكة والآخر بالمدينة، أو يروى أن أحدهما شرع عام
بدر والآخر شرع عام الفتح أو غير ذلك من الأعوام بعد بدر، فإن وجد هذا فلا بد أن
يكون المتأخر ناسخاً للمتقدم. كما روى عن بعض الرواة أنه قال: كان آخر الأمرين من
رسول الله ﷺ ترك الوضوء ما مست النار^(٢)، وهذا وإن لم يكن على مثال ما قلناه عام
كذا وعام كذا فهو على مثال ما قلناه أنه يروى تقدم أحدهما وتأخر الآخر. وقد روى
أيضاً من إباحة المتعة ونسخها على ترتيب قد ذكر فى الأخبار. وإن كان راوى المتقدم غير
راوى المتأخر ينظر فإن كان المتقدم من أخبار الأحاد والمتأخر من المتواتر كان المتأخر
ناسخاً للمتقدم وإن كان المتقدم من أخبار التواتر فلا يصير منسوخاً بالخبر الواحد المتأخر
وإن كانا متواترين أو كانا جميعاً من جملة الأحاد فإنه يصير المتأخر ناسخاً للمتقدم ثم
الراوى للنسخ لا يخلو إما أن يذكر دليل النسخ أو يرسل للنسخ إرسالاً ولا يذكر دليله.
أما إذا ذكر دليل النسخ فلا إشكال أنه يثبت النسخ، وأما إذا لم يكن ذكر دليل
النسخ ولم يرو عن النبى ﷺ لكن أرسل النسخ إرسالاً ففيه وجهان:

أحدهما: يقبل قوله فى النسخ، وبه قال الحسن الكرخى من أصحاب أبى حنيفة،
وتعلق من قال هذا بما ينقله من الشرع. ووجه ذلك أن الصحابى لا يرسل قوله إلا عن
دليل موجب للنسخ.

والوجه الثانى: وهو الأظهر أن لا يقبل قوله فى النسخ ما لم يذكر دليل النسخ لجواز
أن يعتقد النسخ بما ليس بنسخ. كما روى عن بعض أصحابنا أن مسح الخفين نسخ غسل
الرجلين، وعندى أن هذا أثر منكر ولا يعرف ثبوته عن أحد من الصحابة.

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (١٠٣/٢) ح (١٥٧٥)، والنسائى: الزكاة (١٧/٥) (باب سقوط

الزكاة عن الإبل إذا كانت رسلاً لاهلها ولحمولتهم) والدارمى: الزكاة (٤٨٦/١) ح (١٦٧٧)

وأحمد: المسند (٣/٥) ح (٢٠٠٣٨).

(٢) إحكام الأحكام للأمدى (٢٥٩/٣) نهاية السؤل (٦٠٨/٢) روضة الناظر (٨١) تيسير التحرير

(٣/٢٢٢)، المحصول (٥٧٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٥٧٢/٢).

وأما إذا كان راوى أحد الخبرين متقدم الصحبة والراوى الآخر متأخر الصحبة فهو على ضربين:

أحدهما: أن تنقطع صحبة الأول عند صحبة الثانى فيكون الحكم الذى رواه الثانى ناسخاً لما رواه الآخر فيكون الحكم الذى رواه الآخر ناسخاً عند صحبة الثانى فيكون على الحكم الذى رواه الآخر ناسخاً لما رواه الآخر كالذى رواه قيس بن طلق عن أبيه طلق بن على قال: أتيت النبى ﷺ وهو يؤسس مسجد قباء فسألته عن مس الذكر فقال: هل هو إلا بضعة منك^(١). وروى أبو هريرة وجوب الوضوء لمن مس الذكر^(٢). وقد أسلم وهاجر عام خيبر بعد بناء مسجد قباء بست سنين فكان حديث أبى هريرة ناسخاً لحديث طلق.

والضرب الثانى: أن لا تنقضى صحبة المتقدم عند صحبة المتأخر فلا يكون رواية المتأخر الصحبة ناسخاً لرواية المتقدم الصحبة لجواز أن يكون المتقدم راوياً لما تأخر كما يجوز أن يكون راوياً لما تقدم، وإنما إثبات النسخ بمجرد الاحتمال لا يجوز وهذا مثل رواية ابن عباس لما يرويه من التشهد وبرواية ابن مسعود لما يرويه من التشهد ولا تكون رواية ابن عباس ناسخة لرواية ابن مسعود ولكن بطل الترجيح بدليل آخر وحين ذكرنا دلائل النص نذكر الآن أن الزيادة على النص ليست من دلائل النسخ.

مسألة: الزيادة على النص لا تكون نسخاً بحال:

وهو قول جماعة كثيرة من المتكلمين، وذهب إليه أبو على وأبو هاشم، قال أبو الحسن الماوردى وهو قول أكثر الأشعرية وأكثر المعتزلة قال: ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من أجزاء المزيد عليه أو غير مانعة، وذهب أصحابنا إلى أن الزيادة لو غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على الحد الذى كان

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (٤٦/١) ح (١٨٢)، والترمذى: الطهارة (١٣١/١) ح (٨٥) والنسائى: الطهارة (٨٥/١) (باب ترك الوضوء من ذلك) وأحمد: المسند (٢٩/٤) ح (١٦٢٩٢)، انظر نصب الراية (٦٠/١).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٤٤٥/٢) ح (٨٤٢٥)، والبيهقى فى الكبرى (٢١١/١) ح (٦٤١) والدارقطنى: سننه (١٤٧/١) ح (٦) والحاكم فى المستدرک (١٣٨/١) وابن حبان (٢١٠/٢١٠ موارد) انظر نصب الراية (٥٦/١).

يفعل قبلها لم يجز ووجب استيفائه فإن الزيادة فى هذه الصورة تكون نسخاً وذلك نحو زيادة ركعة على ركعتين وإن كان المزيد عليه فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صح فعله واعتد بفعله ولم يلزم استيفائه لم تكن الزيادة نسخاً نحو زيادة التغريب على الحد وزيادة العشرين على حد القاذف واختار هذا عبد الجبار الهمذانى .

وأما مذهب أصحاب أبى حنيفة فقد قالوا: إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه يوجب النسخ حكاه الضميرى عن أصحابه على الإطلاق وعن أبى الحسن الكرخى وأبى عبد الله البصرى أنهما قالوا: إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه فى المستقبل كانت نسخاً وإن لم تغير حكمه فى المستقبل بل كانت مقارنة له لم يكن نسخاً وأما زيادة التغريب على حد الزانى فى المستقبل يكون ناسخاً، وكذلك لو زيد فى حد القاذف عشرون . قالوا: وأما إذا وجب ستر الفخذ فوجب بعد ذلك ستر بعض الركبة لا يكون ذلك نسخاً وكذلك إيجاب صلاة أخرى أو فرض آخر على الفرائض المعلومة^(١) .

(١) اعلم أن الزيادة على النص: على ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى: أن تكون لعبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه أو تكون زيادة لعبادة من جنس المزيد عليه .

المرتبة الثانية: أن تكون الزيادة لعبادة من جنس المزيد عليه .

المرتبة الثالثة: أن تكون زيادة لعبادة غير مستقلة كزياده شرط أو جزء أو صفة .

أما المرتبة الأولى وهى زيادة عبادة مستقلة ليست من جنس المزيد عليه كزيادة صوم يوم الخميس وجوباً من كل أسبوع مثلاً على ما شرعه الله من العبادات ليست نسخاً اتفاقاً: لأنها لا تتحقق فيها حقيقة النسخ، ضرورة أنها لم ترفع حكماً شرعياً .

المرتبة الثانية: زيادة عبادة مستقلة من جنس المزيد عليه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس .

فجمهور الشافعية والحنابلة والحنفية على أنها ليست نسخاً كذلك، وقال بعض العراقيين من الحنفية أنها نسخ .

المرتبة الثالثة: زيادة غير مستقلة الشرط مثل اشتراط الطهارة فى الطواف واشتراط الإيمان فى عتق الرقية فى كفارة الظهار أو زياده جزء مثل زيادة ركعة على ركعتى الفجر .

فقد اختلف فيها الأصوليون على أقوال أشهرها ما يأتى:

أولاً: ليست نسخاً مطلقاً، وهو مذهب الشافعية والحنابلة وبعض المعتزلة كالجباينى وأبى هاشم .

ثانياً: هى نسخ مطلقاً وهو مذهب الحنفية .

ثالثاً: إن رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً، وإن رفعت البراءة الأصلية لم تكن نسخاً وهو مذهب الباقلانى وأبى الحسين البصرى، واختاره الأمدى وابن الحاجب والإمام الرازى . =

واحتج من قال: إن الزيادة على النص نسخ بوجوه من الكلام أكثرها يرجع إلى معنى واحد وهو أن النسخ مأخوذ من الإزالة على ما سبق بيانه والزيادة فيه قد تضمنت الإزالة لأن الجلد قبل الزيادة قد كان كمال الحد فصار بعدها بعض الجلد فقد أزلت الزيادة كون الجلد بعدها كمال الحد وإذا تحقق معنى النسخ ثبت النسخ. وقالوا أيضاً: إن الجلد قد كان مجزئاً وحده، ومن بعد التغريب صار غير مجزئ وحده، فقد أزلت الزيادة كون الجلد مجزئاً وحده وهذا قريب من الأول. قالوا أيضاً: إن الجلد وحده كان يتعلق به رد الشهادة فلما زيد التغريب صار لا يتعلق به وحده ويصير هذا كما لو صرح الخطاب بكون الجلد كل الحد ثم غير يكون نسخاً إجماعاً كذلك هاهنا يدل عليه أن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً، فكذلك بزيادة التغريب على الجلد يكون نسخاً وإن منعت ندل على ذلك فنقول: إن هذه الزيادة جعلت وجود الركعتين وحدهما لعدمهما وأوجبت الاستئناف وأزلت الآخر ومن قبل هذه الزيادة لم تكن الركعتان كذلك وهذا هو معنى النسخ.

وأما أبو زيد قال في هذه المسألة: إن الزيادة تنسخ معنى لأن الآية جعلت الجلد مائة حد الزنا ومتى كان الجلد حداً مع النفي لم يكن المذكور في الكتاب حداً بنفسه لأن حقوق الله تعالى من العقوبة أو العبادة أو الكفارة لا يتجزئ وجوبها ولا أداؤها ومتى عدم شيء منها لم يكن للباقي حكم الجواز بحال كالركعة من الفجر والركعتين من الظهر إذا فصلت عما بقيت لم يكن ظهراً ولا بعضه، ولهذا لو صام شهراً عن كفارة القتل ثم مرض فأراد أن يتمه بالإطعام لم يجز، لأن المشروع فيه كفارة صوم شهرين فلا يكون لأحد الشهرين قبل الإتمام بما بقي حكم أداء الواجب بحال، وإذا ثبت أن بزيادة التغريب لا يبقى الجلد بنفسه حداً ثبت أنه نسخ وكذلك كفارة اليمين حين جعلت الكفارة رقبة

= رابعاً: إن خير الشارع بين خصال ثلاثة بعد تجبيره بين اثنتين أو كانت الزيادة تجعل المزيد عليه غير معتد به لو فعل بدونها وتجب إعادته كان نسخاً، مثل زيادة ركعة أو سجدة. وإن كانت الزيادة لا تجعل الفعل المزيد عليه لغواً بل إذا أضيفت الزيادة إليه كان معتبراً لم تكن نسخاً: كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على الثمانين في القذف، وهو مذهب القاضي عبد الجبار، انظر إحكام الأحكام للأندى (٢٤٣/٣، ٢٤٤، ٢٤٥) نهاية السؤل (٢/٦١٠)، المحصول (٢/٥٦٣) حاشية الشيخ محمد بخيت الطيمعي (٢/٦١٠)، روضة الناظر (٧٣)، المستصفى (١/١١٧)، تيسير التحرير (٣/٢١٨)، جمع الجوامع (٢/٩١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٧٤، ٧٥، ٧٦).

مؤمنة لم يبق الرقبة المطلقة بغير هذا الوصف كفارة بوجه، وكذلك إذا جعلنا ركن القراءة فى الصلاة الفاتحة لم تبق قراءة القرآن مطلقة ركنًا والله تعالى أوجب قراءة القرآن. قالوا: ولا يجوز أن يقال إن الزيادة تخصيص لأن العموم إذا خص فى الحكم فيما لم يخص بخطابه العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخًا لحكم بل يفرض بالتخصيص ما بقى على ما كان، وأما فى الزيادة فإنه لا يبقى للخطاب الأول حكم لأن قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ جعل الجلد حدًا ولا يبقى حدًا بنفسه بعد ثبوت التغريب حدًا معه، وكذلك آية الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الإيمان كفارة إذ ليس فى الآية إلا الرقبة ولا تبقى الرقبة كفارة بعد أن قيدت الرقبة بقيد الإيمان بل تكون الكفارة رقبة مؤمنة لا رقبة على ما قال الله تعالى، وهذا لأن الكافرة إذا خرجت من الآية جازت المؤمنة لا لأنها رقبة على ما قال الله تعالى، بل للصفة الزائدة التى ليست فى الكتاب وبدون هذه الصفة لا تكون الرقبة كفارة عندكم والزيادة نسخ معنى وبيان صورة هذا كلام أبى زيد ذكره فى تقويم الأدلة ثم استدل بأنه ليس بيان معنى وذلك لأن البيان اسم لما يحمله اللفظ ولما ينتظم على الأوصاف والجلد مائة لا يحتمل النفى. فلا يكون إثبات هذه الزوائد بيانًا بل يكون رفعًا للحكم عن القدر المذكور وتعليقًا بالزوائد، قال: وهذا كالإعتاق المطلق إذا علق بشرط تبدل المطلق وصار شيئًا آخر يعنى على ما عرف فى مسألة تعليق الطلاق والعتاق بالملك وهو أيضًا بمنزلة العلة يزداد عليها وصف فإن ما قبل ذلك لا يكون علة ولا بعض للعلة بل يسقط حكم العلة أصلًا إلى أن يوجد الوصف الآخر فيصير جملة علة، وقد ادعى بعضهم ثبوت نسخ قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ [البقرة: ٢٨٢] بإثبات الشاهد واليمين، ووجه النسخ أن الله تعالى قال: ﴿ذلك أدنى ألا ترتابوا﴾ فجعل المرأتين أدنى الحجة الشرعية وإذا جعلنا الشاهد واليمين حجة لم يكن أدنى فثبت تغيير ما اقتضته الآية وكان نسخًا.

بيينة: أنه خير بين شيئين أعنى رجلين أو رجلًا وامرأتين فإن ضمنا الشاهد واليمين فى الحجة إليهما صار مخيرًا بين ثلاثة أشياء بعد أن كان مخيرًا بين شيئين.

وأما دليلنا أن النسخ إزالة الحكم وتغييره وزيادة التغريب لا يوجب إزالة الحكم ولا تغييره فى المائة لأنها واجبة بعد إيجاب التغريب كما كانت واجبة من قبل، وإنما إيجاب التغريب ضم حكم إلى حكم وضم الحكم إلى الحكم لا يؤدى معنى النسخ بحال.

بيينة: أن النسخ تبديل الحكم إلى غيره وإبطاله بالثاني، تقول العرب: نسخت الشمس الظل أى أبطلته، ونسخت الرياح الأثار أى أبطلت أعلامها، ونسخت الرسوم إذا بدلت، ومنه مذهب التناسخ وهو تبديل جسم بجسم آخر بالروح الأولى.

وإذا ثبت أن النسخ تبديل وتغيير وإبطال وفى الشهادة تقرير لما كان ثابتاً وضم شيء إلى شيء آخر نحو آية الزنا أثبتت الجلد مائة والسنة أثبتت التغريب معه. وكذلك الظهار واليمين أوجبت الرقبة مطلقة والآية المقيدة بالإيمان أثبتت زيادة الإيمان عليه فثبت أن الزيادة موجبة تقرير ما سبق بل الحكم وضم حكم آخر إليه فلم يكن نسخاً بوجه ما.

ويدل عليه أن الزيادة على النص لو كانت نسخاً لكان القياس باطلاً لأن القياس هو أخذ المعنى من الأصل الثابت بالنص وإلحاق غيره به ما لا يتناوله النص فلو كانت الزيادة على أصل النص نسخاً سقط القياس أصلاً لإثبات زيادة على النص، وحين كان القياس دليلاً شرعياً جائزاً استعماله فى أحكام الحوادث، سقط ما قالوه، هذا هو ما قاله الأصوليون من الأصحاب وغيرهم. ونحن نقرر الكلام على وجه لا تبقى معه شبهة الخصم وينزاح الإشكال فنقول: إن الزيادة لو كانت نسخاً لكانت نسخاً من حيث أنها تضمن تغيير الحكم الثابت من قبل ولا تغيير بلا نسخ، والدليل على أنه لم يوجد تغيير للحكم الثابت من قبل أن قوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢٧] لا يتضمن إلا إيجاب جلد المائة فحسب وإيجاب التغريب لا يغير حكم الجلد لأن حكم الجلد وجوب إقامته، والتغريب لا يزيل وجوب إقامة المائة وإنما يزيل نفى وجوب ما زاد على المائة، والآية لم تتعرض لما زاد على المائة لا بنفى ولا بإيجاب، نعم لو لم يرد وجوب التغريب كنا نقول: إن الجلد كمال الحد لا تقتضيه الآية لكن لعدم قيام الدليل على وجوب شيء آخر مع الجلد ثم إذا لم يقيم دليل على وجوب شيء آخر حكمنا أن الجلد كمال الحد ضرورة لا من حيث أن نص الكتاب دل عليه. يدل عليه أن نفى وجوب ما زاد على المائة لم يكن معلوماً بدليل شرعى حتى تسمى إزالته نسخاً، وإنما قلنا أنه لم يكن بدليل شرعى لما بينا أن إيجاب المائة لم يتعرض لما زاد عليها بنفى ولا إثبات فإن انتفى وإنما ينتفى بالدليل العقلى لأن الفعل يقتضى انتفاء وجوبه ولم ينقلها عن الدليل العقلى دليل شرعى، وإذا كان حكماً عقلياً جاز قبول خبر الواحد والقياس فى النقل عنه، كما يجوز فى كل حكم عملى يجب بخبر الواحد والقياس والعقل بنفى وجوبه، والأول الذى ذكرناه أقرب إلى طريقة الفقهاء، وهو فى نهاية الوضوح.

ونقول فى تقييد الرقبة بالإيمان هو تخصيص لأن الرقبة عامة فى كل ما يسمى رقبة فإذا أخرجنا عتق الكافرة من الخطاب كان تخصيصاً محضاً وإذا عرف وجه الكلام فى هاتين الصورتين ظهر فى سائر الصور ولم يثبت النسخ الذى ادعوه فى صورة ما وإنما نهاية ما فى الباب أن يكون ضم حكمه إلى حكم فى بعض المواضع مثل التغريب مع الجلد وزيادة العشرين على الثمانين فى حد القذف لو قدر^(١) ورود الشرع بها ، وكذلك إيجاب النية فى الوضوء ، وإيجاب الترتيب وإثبات الحجة بالشاهد واليمين ، وكذلك إيجاب قراءة الفاتحة . والأولى أن يقال إن خبر الفاتحة بيان لقوله تعالى : ﴿ فاقراءوا ما تيسر منه ﴾ [الزمل: ٢٠] أو يكون تخصيصاً للعموم مثل تقييد الرقبة بوصف الإيمان فى كفارة الظهار وكفارة اليمين ويمكن دعوى التخصيص أيضاً بإثبات النية والترتيب فإن ظاهر الآية يقتضى جواز الوضوء بالنية وغير النية فىكون إفساده بعدم النية بدليل يقوم عليه تخصيصاً ، وأما الترتيب فعندنا أن ظاهر الكتاب دل عليه على ما بينا فى الخلافات الفروع أما الجواب عن كلامهم قولهم : إن الجلد كان قبل التغريب كمال الحد وقد صار بعض الحد ، قلنا نقول أولاً إن قولنا أن الجلد جميع الحد الواجب معناه أنه لا يلزم أن يضم إليه غيره ، وقولهم قد صار بعض الحد الواجب معناه أنه يجب أن يضم إليه غيره ، قولهم : إن هذه الزيادة نسخ لأنها صيرت الجلد بعض الحد الواجب معناه أن هذه الزيادة إنما كانت نسخاً لأنها زيادة ومعنى العبارتين واحد وهذا باطل لأنه تعليل الشئ بنفسه ، ونقول أيضاً : أن الكل والبعض من قضايا العقول دون الشرع فلم يفد النسخ وهم يقولون على هذا نعم إن الكل والبعض يعرفان بالعقل لكن كون الشئ كل الحكم الشرعى أو بعضه إنما يعلم بالشرع وطريق الجواب تحقيقاً ما سبق من قولنا : إن إيجاب التغريب وإيجاب وصف المؤمنة ليس يتضمن تغيير قضية الآية بوجه ما لأنه ليس من قضية الآية الإيجاب جلد المائة فحسب . فأما كونه كل الحد أو بعض الحد فليس يعرف بالآية بحال وإنما يعرف بدليل آخر على ما سبق بيانه . كذلك الجواب عن كلامهم الثانى ، وكلامهم الثالث من قولهم : إن رد الشهادة تعلق بالجلد لا نسلم وإنما هذا شئ قالوه على أصولهم وعلى أن إثبات النسخ بمثل هذا لا يمكن . ألا ترى أن فرائض الصلاة إذا كانت خمساً وقف جواز الشهادة على أدائها ولو زيد فى الخمس صلاة سادسة وقف قبول الشهادة على قبول السادسة وفعلها ، وهذا لا يوجب نسخاً فى أمر الشهادة ، ومن

(١) فى الاصل (قد) والصحيح ما اثبتناه .

قال إن إيجاب صلاة سادسة نسخ للصلاة الخمس يلزمه أن يقول إن الفرائض الشرعية كلها أوجبت فيها شيء يتضمن نسخ ما سبق وهذا لا يقوله أحد، وأما إذا صرح الخطاب بكون الجلد كمال الحد فنقول إنه إذا وقع التصريح بذلك يكون إجزاء الجلد وحده حكماً شرعياً فكانت إزالته نسخاً، وأما إذا لم يصرح بذلك بل أوجب الجلد مطلقاً فإيجاب الجلد مطلقاً لا يتعرض للتغريب بنفى ولا إثبات وإنما يعلم نفيه على ما ذكرنا وهو أن الأصل أن لا وجوب وإزالة حكم الأصل لا يكون نسخاً، وأما تعلقهم بزيادة ركعة على ركعتين أو زيادة ركعتين على الأربع فقد منع ذلك أصحابنا وزعموا أن ذلك لا يكون نسخاً مثل مسألتنا، وإن سلمنا فالفرق ظاهر وهو أن زيادة الركعة قد يتضمن تغير حكم الآية بوجه ما لأنه آخر الصلاة على ما ذكروا وأما هاهنا فإن إيجاب التغريب لا يتضمن تغيير حكم الآية بوجه ما لأن إجزاء الجلد باق من الحد مع إيجاب التغريب ولو قدرنا أنه وجب الجلد والتغريب إجماعاً ثم جلد من غير تغريب وقع مجزياً عن الحد وإنما لا يكون حداً كاملاً. وقد بينا أن الآية لا تدل على الكمال ولا على النقصان ولا على البعض ولا على الكل، وأيضاً فإن زيادة الركعة على الركعتين أو الركعتين على الأربع يوجب نسخ وجوب الجلوس عقب الركعة الثانية وهم يقولون على هذا الجلوس الواجب موضعه آخر الصلاة وهذا إنما يتغير لو تغير آخر الصلاة ونحن نقول قد تغير آخر الصلاة والأولى ما سبق من قبل، وأما طريقة أبي زيد فنقول من عرف ما ذكرناه سهل عليه الجواب عن طريقته لأن معتمده أن التغريب إذا أوجب لم يكن الجلد حداً بنفسه وقد بينا أن الآية لا تدل على كونه حداً فحسب. فأما قوله بنفسه فليس معناه إلا أنه يقتضى الإتيان يكون حداً كاملاً أو مجزياً وحده وقد أجبنا عن هذا، وقلنا: إن الآية لا تدل على شيء من هذا، والذي قال: إن العقوبة والعبادة والكفارة لا تتجزأ وجوباً وفعلاً، قلنا: كون الجلد مجزياً عن الحد ليس بمتعلق بكونه حداً كاملاً بنفسه بلا جزأه يتناول الإيجاب إياه والشرع قد أوجب الجلد، فإذا فعل بنية امتثال أمره لا بد أن يقع مجزياً وهذا كنفس المائة فإنه لو ضرب الجلاذ خمسين وترك فإنه يكون المفعول من الواجب عليه ويكون حداً إلا أنه لا يكون حداً كاملاً بل يكون بعضه، وإن قالوا: لا يكون حداً أصلاً حتى يكمله مائة، فهذا محال بل مباشرة بعض الواجب وترك البعض متصور معقولاً فلا يكون ترك مباشرة البعض من الواجب كاملاً فيما باشره ونظيره حقوق العباد واستيفاؤها قالوا: هذا في حقوق العباد مسلم فأما في حقوق الله تعالى

فلا لأنها لا تتجزأ ثبوتًا وأداءً بل يصير ما كان مع الزيادة شيئًا واحدًا فإن كان هذا فى الأحكام يصير حكمًا واحدًا وإن كان فى العلل يصير علة واحدة وإذا صار شيئًا واحدًا والاسم تعلق به وبما زيد عليه ذهب فيما دونه .

قالوا: ولهذا قلنا إذا وجد من الماء ما لا يكفيه لوضوئه سقط استعماله ويباح له التيمم لأن الماء لم يجب استعماله لنفسه بل لحكمه وهو إباحة الصلاة والإباحة حكم علق بما يكفى الأعضاء كلها فلا يكون لبعضه حكم ذلك القدر بحال وهذا كتكاح الأربع علة لتحريم النكاح عليهن فلا يكون للواحدة من الأربع حظ فى التحريم وكذلك البيع علة فى إيجاب الملك فلا يكون لأحد شرطه أثر فى الإيجاب .

قيل فى الجواب عنه: إن هذا شىء يقوله على أصله ونحن قد رجعنا إلى دليل عقلى قطعى فى الباب وهو أن من أمر بحمل شىء فإذا باشر المأمور بعضه بنية امتثال أمره يكون فاعلاً لما أمره ويقع موقعه إلا أن يكون بعضه مرتبطاً ببعض ينقصد تحريمه شرعية مثل الصلاة والحج وما أشبه ذلك، فأما ما كان مباشرته من الحسيات من إقامة جلد بعدد معلوم فهو مثل ما إذا قال بعدد معلوم، وسواء كان حق الله تعالى أو حق العباد فإنه لو وجب عليه خمسة دراهم زكاة وهى أقل ما يجب فأدى بعضها وحبس الباقى يكون مؤدياً بذلك القدر الذى أداه ما عليه لا يذهب الإجزاء عن المؤدى بتركه إذا ما بقى عليه .

والحرف أن عندنا بعض الحد حداً، وبعض الوضوء وضوء، وبعض أداء الشىء أداءً ولا فرق بين حقوق الله تعالى وحقوق الأدمى فى ذلك، والتعلق بما ذكرنا من الدليل .
وأما إيجاب صفة الإيمان فى الرقبة الواجبة فى الظهار واليمين فليس بنسخ بل هو تخصيص وقد سبق بيان هذا، وقولهم إننا إذا قيدنا الرقبة بصفة الإيمان يكون جواز الكفارة بصفة الإيمان لا بكونه رقبة . قلنا: وإن كان الجواز ثابتاً بصفة الإيمان للرقبة لكن الرقبة المطلقة تتناول بإطلاقها المؤمنة والكافرة جميعاً لأن الكل رقبة، وهى وإن كانت نكرة من الإثبات لكن تتناول كل رقبة على البدل على معنى أن ما من رقبة إلا ويجوز أن تكون هى المراد من رقبة غيرها كقولك رأيت رجلاً فى الدار فإنه ما من رجل إلا ويجوز أن يكون هو الذى رآه فثبت بما ذكرنا أن التقييد بصفة الإيمان هو إخراج الكافرة من مطلق الآية فيكون تخصيصاً ولا يكون زيادة وعلى أنه وإن كان زيادة فلا يكون نسخاً لأن الرقبة وجبت بالآية وصفة الإيمان وجبت فى الرقبة بدليل القياس وكان ضم

واجب إلى واجب وهو تقرير ما سبق من إيجاب إعتاق الرقبة وزيادة واجب عليه ويوجب إعتاق الرقبة المؤمنة لا يخرج من أن يكون إعتاق الرقبة واجباً عليه لأن في إيجاب إعتاق الرقبة المؤمنة إيجاب إعتاق الرقبة، وإيجاب اعتبار صفة الإيمان في الرقبة واعتبار هذا لا ينفي إيجاب الرقبة فثبت أن لا تغيير والأول من ادعى التخصيص أحسن وأحرى ونظير ما ذكرنا من ادعى التخصيص قوله تعالى: ﴿فأقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [التوبة: ٥] فإن النص وجد على المشرك ثم قد ضم صفة الذكورة إلى صفة الشرك ولم يكن زيادة بل كان تخصيصاً كذلك هاهنا، وأما قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فليس في جعل اليمين والشاهد حجة دليل على النسخ في هذه الآية لأن الآية ما تعرضت لما سوى المذكور بنفى ولا إثبات، وهذا لأن التخيير بين الشيتين لا يتعرض لما عداهما بتحريم ولا إيجاب فانتقاء الغالب ليس بحكم الآية بل بحكم أن الأصل فيه الانتقاء والنقل من الأصل لا يكون نسخاً والعجب أنهم لا يجعلون إيجاب الوضوء بالتقيد نسخاً لآية الوضوء ثم هاهنا جعلوا إيجاب القضاء بالشاهد واليمين نسخاً، ولئن لزم أحدهما لزم الآخر، وأما قوله تعالى: ﴿ذلك أدنى ألا ترتابوا﴾ [البقرة: ٢٨٢] فقد أجبنا عنه في الخلافات وقد زعم بعض أصحابنا أن الزيادة على النص نسخ وإدعاه مذهب الشافعي واحتج بأنه عليه السلام قال: «الماء من الماء»^(١) ثم صار منسوخاً بقوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»^(٢) وإنما صار نسخاً بالزيادة على الأصل وهذا من قائله غلط لأن قوله عليه السلام: «الماء من الماء» إنما دل من حيث الخطاب أن الماء إذا لم يوجد لا يجب الغسل، فقوله: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» هو نسخ دليل النص بنص وليس النسخ من حيث الزيادة.

(١) أخرجه مسلم: الحيض (٢٦٩/١) ح (٣٤٣/٨٠) بلفظ «إنما الماء من الماء»، وأبو داود: الطهارة (٥٥/١) ح (٢١٧)، والنسائي: الطهارة (٩٦/١) (باب الذي يحتلم ولا يرى الماء)، وابن ماجه: الطهارة (١٩٩/١) ح (٦٠٧) وأحمد: المسند (٣٦/٣) ح (١١٢٤٩).

(٢) أخرجه ابن ماجه: الطهارة (١٩٩/١) ح (٦٠٨)، وأحمد: المسند (٢٦٦/٦) ح (٢٦٠٧٩).

فصل

وإذا ثبت أن الزيادة على النص لا تكون نسخاً فالنقصان من النسخ لا يكون نسخاً أيضاً:

وذهب بعض المتكلمين إلى أن النقصان من العبادة نسخ الباقي . وقال بعضهم: إذا كان نسخاً منفصلاً عن الجملة لم يكن ذلك نسخاً للجملة وإن كان نسخ بعض الجملة كالقيام والركوع والسجود في الصلاة يكون نسخاً للعبادة^(١) ودللنا على ما ذكرناه في المسألة الأولى وهو أن الباقي من الجملة على ما كان عليه لم يزل فلم يجوز أن يحكم بنسخه كما لو أمر بصوم وصلاة ثم نسخ أحدهما لا يكون نسخاً للثاني، والكلام في هذه المسألة من الجانبين يقرب من الكلام في المسألة الأولى وصورة المسألة فيما لو قدرنا نسخ الوضوء ونسخ استقبال القبلة، وفي هذا الموضع وأمثاله يكون الكلام ظاهراً في أنه لا يكون نسخاً للصلاة فأما إذا قدرنا إسقاط ركوع أو سجود أو قيام فينبغي أن يكون هذا على ما ذكرناه فيما إذا زيدت ركعة على ركعتين أو ركعتان على أربع الظهر وقد بينا فيما سبق.

* * *

فصل

وقد ذكرنا من قبل وجوه ما يقع بها النسخ وقد بقيت منها بقية فيما يجوز به النسخ وما لا يجوز نذكره في هذا الموضع . لا خلاف بين العلماء أن نسخ القرآن بالقرآن جائز^(٢) كما نسخ بالقرآن صدقة المناجاة الواجبة بالقرآن وكما نسخ العشرون بمصابرة الاثنين في الجهاد، ونسخ الاعتداد بالحوال بالاعتداد أربعة أشهر وعشراً، ولأن جميع القرآن موجب للعمل والعلم فساوى بعضه بعضاً فجاز أن ينسخ بعضه بعضاً وكذلك نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة^(٣) لقوة النسخ وضعف المنسوخ ولا يجوز نسخ المتواتر

(١) انظر نهاية السؤل (٢/٦٠٩، ٦١٠) جمع الجوامع (٢/٩٣)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٢/٦١١).

(٢) إلا أن أبو مسلم الأصفهاني منعه، انظر نهاية السؤل (٢/٥٧٩)، إحكام الأحكام للامدى (٣/٢٠٨)، المحصول (٥٣٨) جمع الجوامع (٢/٧٨) المستصفى (١٢٣١)، تيسير التحرير (٣/٢٠٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٤٣).

(٣) انظر نهاية السؤل (٢/٥٧٩) إحكام الأحكام للامدى (٣/٢٠٨)، المحصول (١/٥٥٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٥٧).

بالآحاد^(١) لضعف الناسخ وقوة المنسوخ، وقد ذكرنا طرفاً من هذا. فأما نسخ القرآن بالسنة فإن كانت السنة أخبار آحاد لم يجز النسخ بها اتفاقاً^(٢). أما إذا كانت السنة ثبوتها بطريق التواتر فقد اختلف العلماء في ذلك على ما سنين.

مسألة: نص الشافعي رحمة الله عليه في عامة كتبه أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال وإن كانت السنة متواترة ثم اختلف الوجه على مذهب الشافعي أنه يمنع منه العقل أو الشرع فالظاهر من مذهبه أنه يمنع منه العقل والشرع جميعاً. والوجه الثاني: أنه منع منها الشرع دون العقل ثم اختلف من قال بهذا فقال ابن شريح: إن الذي يمنع منه أن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وهذا أصح. وقال أبو حامد الإسفرائيني: الشرع منع منه ولم يكن مجوراً فيه. وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو قول عامة المتكلمين، وقيل: إنه اختيار ابن شريح^(٣). واحتج من جوز بالعقل أنه لو لم يجز لكان لنا أن لا نجوز في القدرة أو في الحكمة والأول لا يجوز لأنه معلوم أن النبي ﷺ كان يقدر على أنواع الكلام ولو أتى بكلام موضوع لدفع حكم من أحكام الكتاب صح ذلك ودل على ما هو موضوع له. والثاني: لا يجوز أيضاً لأنه لو امتنع في الحكمة لكان وجه امتناعه أن يكون مسفراً عن النبي ﷺ وموهماً أنه عليه السلام يأتي بالكلام من قبل نفسه وهذا لو نفر عنه لنفر عنه من حيث أن أزال حكماً

- (١) إحكام الأحكام للآمدى (٢٠٩/٣) المحصول (٥٥٠/١)، نهاية السؤل (٥٨٦/٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٥٨٦/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٦١/٣).
- (٢) اعلم أن الكتاتيون في هذه المسألة مختلفون في محل النزاع فيهما فجمهورهم كالإمام الرازي وصاحب الحاصل وصاحب التحصيل والآمدى، ذهبوا إلى أن محل النزاع هو الجواز السمعي أي الوقوع وأما الجواز العقل مقدور عليه بمعنى أن الكل متفق على أنه يجوز عقلاً نسخ المتواتر بالآحاد وقليل من الكتاتيين كابن الحاجب والبيضاوي والكمال بن الهمام ذهبوا إلى أن الخلاف جاد في الجواز العقلي كما هو جاد في الوقوع بمعنى أن من العلماء من يقول: إن نسخ المتواتر بالآحاد غير جائز عقلاً ومنهم من يقول بجوازه عقلاً.
- والقائلون بالجواز مختلفون في الوقوع فمنهم من قال وقع نسخ المتواتر بالآحاد ومنهم من قال بعدم الوقوع، انظر نهاية السؤل (٥٨٦/٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢٠٩/٣)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٥٨٦/٢، ٥٨٧) جمع الجوامع (١٨/٢)، المحصول (٥٥٠/١) تيسير التحرير (٢٠٣/٣)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٦١/٣، ٦٢).
- (٣) نهاية السؤل (٥٨٠/٢، ٥٨١) إحكام الأحكام (٢١٧/٣)، المحصول (٥٥٥/١) جمع الجوامع (٧٨/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٥٧/٣، ٥٨).

شرعيًا وأوهم أنه أوحى إليه بإزالته وهذا قائم فى نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة بالسنة، فإن قلتم إن القرآن معجز فاتصل به دليل يدل أنه جاء من الله تعالى فهذا لا يسقط هذا الدليل أن نسخ القرآن بالقرآن جائز، وإن كان النسخ بما لا يظهر فيه صفة الإعجاز ثم بالنسخ هو رفع الحكم وإزالته وذلك موقوف على أن يدل دليل على رفعه وليس من شرط الدليل أن يكون معجزًا. ألا ترى أن السنة تنسخ بالسنة وإن لم يكن فيها دليل على الإعجاز يدل عليه أن الحكم إذا كان قابلاً للنسخ والدليل محتملاً لأن يقع به النسخ لم يكن لمنع الجواز معنى والدليل على أن الحكم الثابت بالقرآن يحتمل النسخ بالسنة أنه لا دليل فى أن يكون نسخه بالكتاب فحسب لأن السنة كافية فى النسخ بها وليس فى أنه يجب أن يكون النسخ بالكتاب دليل يدل عليه قالوا: ولأن النسخ إسقاط الحكم فى بعض الأوقات التى يتناولها العموم فأشبهه التخصيص فإن إسقاط الحكم فى بعض الأشخاص الذين يتناولهم العموم ثم تخصيص الكتاب يجوز بالسنة فكذا النسخ. واحتج أبو زيد فى هذه المسألة فقال: النسخ بيان انتهاء مدة الحكم قال وكتاب الله حجة وسنة النبى ﷺ حجة يجوز أن يبين بالكتاب مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب فكذلك يجوز أيضاً: أن يتولى النبى ﷺ بيان مدة بقاء الحكم الثابت بالكتاب وقال: فإن قال قائل: هذا يوهم الاختلاف فهذا غلط لأنه إن كان هذا يوهم الاختلاف فنسخ القرآن بالقرآن يوهم الاختلاف بل هذا يدل على قرب المنزلة حيث جوز له نسخ ما ثبت بالكتاب بلسانه من غير إضافة إلى الله عز وجل وهذا القرب وهذه المنزلة غير مستنكر ولا مستبعد، قال: والذى يوضح هذا أنه جائز نسخ التلاوة دون الحكم بغير كتاب ونسخ التلاوة يمحو الحفظ من القلوب إما رفعاً وإما بانقراض الذين علموه من غير خلف وإذا جاز بهذا الطريق جاز بلسان رسول الله ﷺ بوحي الله تعالى إليه فإنهما سواء فى أن النسخ كان بغير كتاب. دليل آخر لهم من حيث الشرع، قالوا: يدل على أن نسخ القرآن بالسنة قد وقع والدليل على ذلك أنه كان الوجوب على الزائد الحبس فى البيوت بقوله: ﴿فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت﴾ [النساء: ١٥]، ثم قد وقع نسخ ذلك بخبر الرجم، قالوا: وقال الله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠] ثم نسخ ذلك بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»، وقال الله تعالى: ﴿وإن فاتكم شىء من أزواجكم إلى الكفار فعاقبتهم فآتوا الذين ذهبوا أزواجهم مثل ما أنفقوا﴾ [المتحنة: ١١] وهذا الحكم منسوخ اليوم بالإجماع

ولم يعرف نسخه بالكتاب فقد نسخ بغير الكتاب. وقال الله تعالى: ﴿ولا تقتلواهم عند المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٩١] وقد نسخ ذلك بقوله عليه السلام: «اقتلوا ابن خطل وإن كان متعلقاً بأستار الكعبة»^(١). وقال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى مجرمًا على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير﴾ [الأنعام: ١٤٥] وقد ينسخ هذا بما روى النبي ﷺ أنه نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير^(٢) وأما دليلنا قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] والسنة لا تكون مثل القرآن ولا خيرًا منه فوجب أن لا يجوز النسخ بها، وأيضًا فإنه تعالى قال: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] فهذا يدل على أنه هو المتفرد بالإتيان بخير من الآية وذلك لا يكون إلا [نسخًا]^(٣) والناسخ قرآن وأيضًا فإنه تعالى قال: ﴿نأت بخير منها﴾ وقوله: ﴿منها﴾ يفيد أنه يأت من جنسه وجنس القرآن قرآن والاستدلال بالآية معتمد يدل عليه أنه تعالى ساق الآية إلى قوله: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ وهذا يدل أن غيره يعجز عنه فإن قيل المراد من الآية: نأت بخير منها أو مثلها فى الثواب وقد يكون فى السنة ما هو خير من المنسوخ فى الثواب، وربما يعبرون عن هذا فيقولون معنى الآية: نأت بخير منها أو مثلها فى النفع، وأما قولكم: إنه قال: ﴿نأت﴾ فقد أضاف الإتيان بالناسخ إلى نفسه، قلنا: إذا دل الدليل على نسخ القرآن بالسنة فالذى أتى بذلك هو الله عز وجل. ألا ترى أن الله هو الناسخ على لسان نبيه ﷺ كما أنه هو المثبت لسائر الشرائع على لسان نبيه ﷺ، قالوا: وعلى هذا سقط تعلقكم بقوله تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ إن الله تعالى إذا كان هو الناسخ فى الحقيقة على لسان نبيه ﷺ فالقدرة فى ذلك له دون غيره، وأما قولهم إن قوله: ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦] يقتضى أن يكون ما يأتى من جنسه قال هذا لا يفيد ما قلتم فإن الإنسان إذا قال: ما أخذت منك من ثوب أتيت بما هو خير منه. احتل أن يأتيت بثوب ويحتمل أن يأتيت بشيء آخر، وإذا أتاه بشيء آخر هو أنفع منه سواء كان ثوبًا أو غيره

(١) أخرجه البخارى: الجهاد (١٩١/٦) ح (٣٠٤٤) ومسلم: الحج (٩٨٩/٢) ح (١٣٥٧/٤٥٠)، بلفظ «جاء رجل فقال: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة، فقال: اقتلوه».

(٢) أخرجه مسلم: الصيد (١٥٣٤/٣) ح (١٩٣٤/١٦) وأبو داود: الأطعمه (٣٥٤/٣) ح (٣٨٠٣) والنسائى: الصيد (١٨٢/٧) (باب إباحة أكل لحوم الدجاج)، وابن ماجه: الصيد (١٠٧٧/٢) ح (٣٢٣٤)، وأحمد: المسند (٣٢١/١) ح (٢١٩٦).

(٣) بياض فى الأصل.

فقد صدق فى قوله ووعدده. ثم ذكروا سؤالاً آخر حكوه عن أبى هاشم ثم المتكلم وهو أن قوله: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة: ١٠٦] ليس فيه أنه يأتى بخير منها ناسخاً بل لا يمتنع أن يكون الذى يأتى به مما هو خير منها أنه فى حكم آخر بعد نسخ الآية ويكون الناسخ غير الآية. الجواب: أن الاستدلال بالآية قائم، ونقول على سؤالهم الأول: إن قوله: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ يقتضى أن الذى يأتى به خير من الآية المنسوخة على الإطلاق وهذا لا يوحى الله تعالى إليه ما يوجد إلا فى نسخ القرآن بالقرآن. فإما فى نسخ القرآن بالسنة لا يوجد لأنه لا تكون السنة خيراً من القرآن على الإطلاق بحال بل يجوز أن يكون خيراً فى الثواب أو أنفع منه وهذا لا يقتضى أن يكون خيراً على الإطلاق بل الخير على الإطلاق أن يكون خيراً من كل وجه فإن قيل: إذا دخلتم فى أمثال هذا فلا يتصور أن يأتى بخير من الأول بحال وإن نسخ القرآن بالقرآن لأن القرآن لا تكون بعض آياته خيراً من البعض، قلنا: يجوز أن يكون فى الثواب أو فى إظهار الإعجاز أمثل بتوقى الإخلاص والإخلاص أكثر فى الثواب من غيره. وقوله تعالى: ﴿وقيل يا أرض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى﴾ [هود: ٤٤] أبلغ فى الإعجاز من غيره، فإذا نسخ القرآن بالقرآن يجوز أن يظهر الخيرية المطلقة، فأما إذا نسخ القرآن بالسنة فلا يظهر الخيرية المطلقة لأنه إن كان خيراً فى الثواب فالقرآن خير منه فى نفسه فى الإعجاز، فإنه كلام الله عز وجل وإنه ينال الثواب بقراءته إلى غير ذلك قال الخطابى: إن الشيء إذا أطلق أنه خير من الشيء فلا يجوز أن يكون دونه على وجه من الوجوه. أما قولهم: إنا إذا نسخنا القرآن بالسنة فىكون الذى يأتى بالناسخ هو الله عز وجل أيضاً، قلنا: لا ننكر هذا لكن الحكم المضاف إلى الله تعالى فى حق الظاهر والإطلاق هو ما أوجبه فى كتابه وافترضه نصاً فيه، وأما الذى ثبت بالسنة فهو وإن كان صدره عن لا ينطق عن الهوى لكن على إطلاقه يضاف إلى الرسول وإلى سنته هذا كما أن الوحي يختلف فمنه ما يكون رؤياً ومنه ما يكون إلهاماً ونفثاً فى الروح ووحى الكتاب مخالف لكل هذا إذ هو الأعلى والمتقدم على سائر أنواعه، كذلك ها هنا يكون الحكم الثابت بالكتاب ثابت على وجوه ما يثبت به. أما قولهم على قولنا إن قوله: ﴿بخير منها﴾ يقتضى أن يكون من جنسه أنه يجوز أن يكون من جنسه ويجوز أن يكون من غير جنسه والاستشهاد الذى قالوه، قلنا: لا بل يفيد أن يكون الذى يأتى به من جنس الأول وهذا الذى يفهم عند إطلاق ذلك اللفظ، فأما قول القائل ما أخذت منك من ثوب آتيتك بما هو خير منه

إنما يفيد ما ذكرتم لأنه ذكر لفظ ما وهذا اللفظ يقع على الثوب وعلى غيره وليس كذلك الآية لأن الله تعالى لم يقل بما هو خير منها وإنما قال: ﴿نأت بخير منها﴾ [البقرة: ١٠٦] فنظير قول القائل: ما أخذ منك من ثوباً أتيتك بخير منه وهو مفيد ثوباً خيراً من الثوب الأول، وأما الذى نسبوه إلى أبى هاشم من السؤال فليس بشيء لأنه خلاف قول المفسرين بل خلاف قول جميع الأمة. وقد قال كل من تكلم فى هذه الآية من العلماء أن الآية التى تأتى ها هنا هى الناسخة والأخرى هى المنسوخة وهذا السؤال من أبى هاشم سؤال جدلى لا يجوز أن يعترض به على إجماع المفسرين، ونقول أيضاً على قولهم أن ما يثبت بالسنة قد يكون أنفع وأفضل فى الثواب. قلنا: هذا محال لأن الثابت بالسنة إن كان أنفع عملاً فيبقى أن الكتاب أنفع لاستحقاقه الثواب بتلاوته وهذا لا يوجد فى السنة والاعتماد فى المسألة على هذه الآية وقد تأيد الاستدلال بهذه الآية بقوله تعالى: ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى﴾ [يونس: ١٥] فأخبر أن تبديل القرآن ونسخه يكون من عند الله عز وجل لا من عند نفسه، وسؤالهم على هذا بما قالوا أنه وإن كان من عند الرسول ﷺ بصورة ولكنه من عند الله حقيقة وقد أجبنا عن هذا. وهذا لأنه إنما يضاف إلى الله عز وجل ما اختص به ويضاف إلى النبي ﷺ ما اختص به ولو كانا مضافين إلى الله عز وجل لم يجز إضافة أحدهما إلى النبي ﷺ.

واعلم أن المسألة مشكلة جداً وقد ذهب كثير من أصحابنا إلى اختيار مذهبهم فى المسألة والذى يمكن الاعتماد عليه هو ما ذكرنا ولا ينبغي أن يستدل فى هذه المسألة من حيث المعنى لأن نهاية ما قالوه هو أن الكتاب أفضل من السنة فلا يجوز نسخ الشيء بما هو دونه فى المرتبة كما أنه لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد، والكلام على هذا سهل فإنهم يقولون كل واحد من الكتاب والخبر المتواتر دليل مقطوع به والجواز عقلاً موجود فلا سبيل إلى امتناعه، ونحن نقول: إنما لم يتمتع ذلك عقلاً فعلى هذا سقط جميع ما ذكروه من حيث المعقول فى الدليل على جوازه وبقي الدليل الشرعى الذى أقمناه فى المنع منه. وأما تعلقهم بالمواضع التى استدلوها بها فى وجوب نسخ الكتاب بالسنة فهى دلائل ضعيفة وسنين الكلام على واحد واحد من ذلك. أما آية الإمساك فى البيوت قلنا قد قالوا إن الآية الواردة فى الأذى والحبس فى البيوت وآية الجلد كل ذلك فى الأبكار دون المحصنين وفى ذلك نسخ الكتاب بالكتاب وأما الرجم الذى هو حد

المحصنين ثبت بالسنة ابتداءً، وهذا جواب ابن شريح وهو حسن جداً. فإن قالوا: لا بد على هذا من دليل. قلنا: لأن الرجم حد المحسن وليس فى هذا الموضع ذكر الإحصان ولا ذكر ما يدل عليه الإحصان.

جواب آخر إن سلمنا أن المحسنين والأبكار قد دخلوا فى حكم الكتاب لكن بنسخ الحبس والأذى بأية الجلد ثم آية الجلد نسخه فى المحسن بقوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» وقد كان ذلك قرآناً يتلى فى زمان النسخ وإن رفعت تلاوته من بعد وكان ذلك نسخ الكتاب بالكتاب لا نسخ الكتاب بالسنة.

ووجه ثالث وهو أن حكم الرجم مبنى على قوله تعالى: «واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكنم...» إلى قوله: «أو يجعل الله لهن سبيلاً» [النساء: ١٥] أن الله تعالى جعل السبيل غاية ينتهى إليها حكم الحبس فقد تضمنت الآية أن حكم الحبس إلى أن يجعل الله لهن سبيلاً وكان السبيل الذى وقع إليه الإشارة فى الكتاب هو الرجم الثابت بالسنة وكان الله تعالى قال: وأمسكوهن فى البيوت حتى يتبين فىهن سنة ثم قد ثبت بيئته الرجم فانقضى زمان حكم الحبس مثل ما ينقضى زمان الصوم بدخول الليل وليس هذا من النسخ فى شىء إنما هو حكم مؤقت ثبت بالكتاب فحين وجد وقته ارتفع. وأما نسخ الوصية للوالدين والإرث ثبت بأية الموارث وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث»^(١) بيان أن آية الموارث ناسخة لآية الوصية فإن الآية أن النبى ﷺ قال: «إن الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» والفاء تدل على تقدم المسبب كقولك: قمت إلى فلان فضربته دل أن القيام سبب لضربه فيكون على هذا الخبر الوارد مثبتاً للكتاب لا ناسخاً له، ونحن لا ننكر البيان بالسنة ولا نأباه وسائر ما قالوه من بعد إنما هى عمومات دخلها التخصيص وكذلك إن أوردوا قوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم» [النساء: ٢٤] وقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(٢) فهذا وأمثاله ليس بنسخ وإنما هو عموم خص ونحن نجوز تخصيص الكتاب بالسنة وإنما الكلام فى النسخ وقد منع الشرع من النسخ ولم يمنع من التخصيص وسنين الفرق بين النسخ والتخصيص من بعد.

بيئته: أن التخصيص جائز للكتاب بخير الواحد وأجمعوا أن النسخ لا يجوز بخير الواحد.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

وأما قولهم يجوز نسخ التلاوة ونسخ التلاوة يحو حفظه عن القلوب إلى غير كتاب. قلنا نحن: إنما منعنا بالشرع والشرع إنما منع نسخ الكتاب إذا أتى بشيء آخر أن ينسخه إلا أن يكون الذى يأتى به خير منه وهذا لا يوجد فى الموضوع الذى صورته وإنما يوجد فى موضع الخلاف لأن نسخ الكتاب وإثبات السنة التى هى دونه والشرع قد رفع هذا وأباه نصاً على ما سبق ذكره والله أعلم.

مسألة: فأما نسخ السنة بالقرآن:

فمن جوز نسخ القرآن بالسنة فأولى أن يجوز نسخ السنة بالقرآن. فأما إذا منعنا نسخ القرآن بالسنة فقد اختلف فى هذه الصورة الثانية. وذكر الشافعى رضوان الله عليه فى كتاب «الرسالة القديمة والجديدة» ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز ولعله صرح بذلك ولوح فى موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه أكثر أصحابنا على قولين: أحدهما: لا يجوز وهو الأظهر من مذهبه.

والآخر: يجوز^(١) وهو الأولى بالحق

واستدل من تعلق بالقول الأول بقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فلما جعل السنة مبينة للكتاب لم يحتج المبين إلى بيان أو يقال إذا كانت السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبيناً للسنة لأن الشيء الواحد لا يكون مبيناً ومبيناً ولأنه نسخ للشئ بغير جنسه فلم يجز كما لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة على ما بينا.

واعلم أن الأولى والأصح أنه جائز والدليل على جوازه وجود ذلك فإن النبى ﷺ صالح المشركين عام الحديبية^(٢)، وكان مما شرط فى الصلح: إن جاء من المشركات مسلمة إلى النبى ﷺ ردها إليهم ثم نسخها الله تعالى ونقض الصلح فى ذلك على الخصوص بقوله عز وجل: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ [المتحنة: ١٠].

(١) انظر نهاية السؤل (٥٧٩/٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٥٧٩/٢)، إحكام الأحكام للآمدى (٢١٢/٣) جمع الجوامع (٧٨/٢)، تيسير التحرير (٢٠٢/٣) المستصفى (١٢٤/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٦٠/٣).

(٢) تقدم تخريجه.

وأيضاً فإن النبى ﷺ أخرج الصلوات يوم الخندق حتى مضى هوى من الليل ثم صلاها على ترتيب ما فاتت^(١). ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم﴾ [النساء: ١٠٢] الآية. وأيضاً قال: النبى ﷺ كان متعبداً فى الابتداء بالتوجه إلى بيت المقدس ولم يكن ثبوت ذلك بالكتاب لأنه ليس فى القرآن دليل عليه ولم يكن ذلك أيضاً لاتباعه شريعة من قبله لأنه لم يقم دليل على أنه يلزمنا اتباع شريعة من قبلنا فقد كان ذلك بمحض السنة ثم نسخ بالكتاب فثبت بما بينا وجود نسخ السنة بالكتاب، وإذا وجد صار شرعاً جائزاً.

وأما الدليل من حيث المعقول فلأنه لا مانع من جوازه لا من حيث القدرة ولا من حيث الحكمة، وقد سبق بيان هذا فى المسألة المتقدمة، ولا يجوز أن يقال: إن نسخ السنة بالكتاب يوجب التنفير عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه، لأنه يومه أنه لا يرضى بما سنه الرسول ﷺ وقد لا يصح لأن النسخ يرفع الحكم بعد استقراره، واستقراره يمنع من هذا التوهم لأنه لو لم يرض بما سنه لم يقر عليه أصلاً وعلى أن ذلك لو نفر عنه لنفر عنه أيضاً نسخ السنة بالسنة لأن النسخة إنما صدرت عنه لأجل الوحي فجرى مجرى كلام ينزله الله تعالى ولأن الكتاب أقوى والسنة أضعف ويجوز نسخ الأضعف بالأقوى والمعتمد أنا إنما منعنا نسخ القرآن بالسنة للشرع منع من ذلك ولا يوجد مثل ذلك فى هذا الجانب هو نسخ السنة بالكتاب لأن نسخ السنة بالكتاب ونسخ الشيء بما هو خير منه ولا دليل فى العقل يمنع منه فجاز النسخ إذا لم يكن منه مانع وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] قلنا ليس فى قوله: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ دليل على أن لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت: دخلت الدار لأسلم على ريد ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر على أنه ليس فى كون كلامه بياناً للكتاب ما يمنع من نسخه للكتاب إذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه يكون بياناً لبعض، وأما قولهم: إنه ينبغى أن يكون نسخ الشيء بجنسه دعوى لا دليل عليه فسقط والله أعلم.

(١) أخرجه البخارى: المغازى (٤٦٨/٧) ح (٤١١٢) ومسلم: المساجد (٤٣٨/١) ح (٦٣١/٢٠٩).

مسألة : وقوله اشبه الفرق تحقيقاً بين النسخ والتخصيص على كثير من الفقهاء لا بد من معرفة الفرق بينهما وهما متقاربان لأنهما يجتمعان من وجه ويفترقان من وجه فلتقاربهما اجتماعاً في بعض الأحكام ولاختلافهما افتراقاً في بعض الأحكام والنسخ يختص بالأزمان والتخصيص يختص بالأعيان ويرفع النسخ بعض الأزمان ويرفع التخصيص بعض الأعيان وهذا الرفع في التحقيق متوجه إلى أحكام الأفعال في الأزمان والأعيان، وإنما يرسل القول رفع الأزمان والأعيان على وجه المجاز لأن وجود الأعيان والأزمان في الحالين على سواء وإنما تتغير أحكام الأفعال فيهما ثم يجتمعان وإن كل واحد منهما أعنى النسخ والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ، فالمخصوص من العموم غير مراد بالعموم والمراد بالنسخ غير مراد من الخطاب.

ثم اعلم أن النسخ والتخصيص يفترقا من وجوه كثيرة.

أما التفريق بينهما في الحد فقليل: إن التخصيص بيان المراد باللفظ العام والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته. ثم قد ذكر الأصحاب وجوهاً من التفريق بينهما: أحدها: أن النسخ لا يكون إلا بمفصل عن المنسوخ والتخصيص يصح ويكون بالمنفصل والمتصل.

والثاني: أن نسخ المقطوع به لا يكون إلا بالمقطوع به، وهو على قول الشافعي رحمه الله لا يكون إلا بجنسه فلا ينسخ الكتاب إلا بالكتاب ولا السنة إلا بالسنة على أحد القولين أما تخصيص العموم يجوز للشئ المقطوع به وإن كان العموم مقطوعاً به وبغير جنسه.

الثالث: أن النسخ لا يكون إلا قولاً وخطاباً والتخصيص يجوز بجميع أدلة الشرع والعقل.

والفرق الرابع: قد يصح النسخ فيما علم بالدليل أنه مراد وإن لم يتناوله اللفظ، والتخصيص لا يصح إلا فيما يتناوله اللفظ.

والخامس: أن النسخ يختص بالأحكام ولا يصح في الأخبار، والتخصيص يجوز فيهما.

والسادس: أن النسخ رافع لجميع الحكم، والتخصيص يثبت لبعض الحكم وكذلك يجوز أن يعود النسخ إلى الشئ الواحد ولم يجز أن يعود التخصيص إلا إلى عدد أقله اثنان.

والسابع: أن النسخ يختص بعموم الأزمان، والتخصيص يختص بعموم الأعيان وبهذا المعنى فرق أصحابنا بين التخصيص والنسخ، فقالوا: النسخ تبديل والتخصيص تقليل^(١). وهذه الوجوه كلها ذكرها الأصحاب فى الفرق وشرح ذلك يعرف فى مسائل متفرقة وقد مضى أكثر ذلك.

مسألة

إذا نزل النسخ على رسول الله ﷺ ثبت النسخ فى حق النبى ﷺ وفى حق الأمة:

على قول بعض أصحابنا، وقال بعضهم: لا يثبت ذلك فى حق الأمة^(٢) حتى يتصل بهم وتعلق من قال بالوجه الثانى بقصة أهل قباء فإن أهل قباء لما بلغهم نسخ القبلة وقد صلوا بعض صلواتهم فاستداروا كما هم إلى القبلة ومعلوم أنهم كانوا قد فعلوا بعض الصلاة بعد النسخ قبل أن يتصل بهم الخبر، ومع ذلك لم يأمرهم النبى عليه الصلاة والسلام بالإعادة ولأن الله تبارك وتعالى لا يكلف إلا ما يكون فى وسع العبد وإذا كلف العبد الشئ قبل أن يعلمه يكون قد كلف ما ليس فى وسعه وهو باطل ولهذا المعنى لا يَأثم بالتأخير إلى أن يعلم ولو كان الخطاب قد توجه عليه لكان يَأثم وحين لم يَأثم ثبت ما قلنا.

وأما دليل الوجه الأول أن النسخ محض إسقاط فلا يعتبر فيه علم من سقط عنه كالطلاق والعتاق، وهذا لأن دليل النسخ قد قام ولا دليل على اعتبار علم من يعمل النسخ فى حقه فإذا لم يكن دليل ثبت النسخ على العموم وهذا لأن الخطاب بالشرعيات ثبت بإثبات الله تعالى، فإذا كان الله تعالى رفعه فكيف يبقى ثابتاً، ولأن النسخ يكون بإباحة محظور والإباحة تكون من الله تعالى ويكون من قبل الله تعالى العبد ثم الإباحة من قبل العبد يثبت حكمها قبل علم العبد بالإباحة مثل أن نقول: أبحت ثمرة بستانى لبنى فلان ولم يعلموا بإباحته لهم فتناوله واحد منهم قبل العلم لم يجب الضمان

(١) انظر نهاية السؤل (٢/٥٥٢، ٥٥٣) إحكام الأحكام للامدى (٣/١٦١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٣٧).

(٢) اعلم أن الحنفية والحنابلة ذهبوا إلى أنه لا يثبت حكمه قبل التبليغ واختار هذا المذهب الأمدى وابن الحاجب، وذهب بعض الشافعية إلى ثبوته قبل التبليغ، انظر نهاية السؤل (٢/٦١٢، ٦١٤) إحكام الأحكام للامدى (٢/٢٤٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/٨٢).

بالإجماع فكذلك الإباحة من قبل الله تعالى جاز أن تثبت على هذا الوجه، وأما حديث أهل قباء قلنا: استقبال القبلة يسقط بأعذار كثيرة ألترى أنه يسقط في النوافل لعذر السفر فكذلك يجوز أن يسقط عنهم بعذر الجهل وإن كانوا توجه الخطاب عليهم. وأما قولهم أنه يؤدي إلى تكليف العبد ما ليس في وسعه ثم يجوز أن لا يأثم والخطاب متوجه ألا ترى أنه لو نسي الخطاب أو نام عن المأمور لم يلحقه الإثم والخطاب مستوجه في حقه ولعل هذه المسألة تأتي من بعد بأشرح وأبسط مما ذكرناه إن شاء الله. انتهى باب الناسخ والمنسوخ والقول في ذلك. ونذكر الإجماع.

القول فى الإجماع وما يتصل بذلك

اعلم أن الإجماع هو اتفاق أهل العصر على حكم النازلة ويقال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة^(١) هذا الحد أحسن، واختلفوا فى معنى تسميته بالإجماع فقال قوم: هو مأخوذ من اجتماع الأقوال عليه فصار بالاجتماع إجماعاً. وقال آخرون: بل هو مأخوذ من الجمع الذى هو العزم من قولهم: قد أجمع فلان على كذا إذا عزم عليه ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ أى: اعزموا عليه. وقال النبى ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل» أى يعزم عليه وينويه وهذا المعنى باللغة والأول بالشرع أشبه وعلى المعنى الثانى يصح الإجماع من الواحد وعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة والإجماع إذا أطلق فى اللغة قد يفهم منه العزم على الشىء والإجماع على الشىء من اثنين فصاعداً، وأما فى الشرع فإن الإجماع إذا أطلق لا يتناول إلا اجتماع الأمة على الحق ثم اعلم بعد هذا أن الإجماع ممكن وانعقاده متصور، وقال قوم: انعقاد الإجماع غير متصور وغير ممكن وهذا باطل لأنه لما كان الإجماع فى الأخبار المستفيضة ممكناً وجب أن يكون الإجماع باعتقاد الأحكام ممكناً لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة يوجد أيضاً سبب يدعو إلى إجماعهم باعتقاد الأحكام يدل عليه أن من تبين بشرع فإنه لا يستجيز كتمانها إلا عن تقية فى بعض المواضع، فأما إذا لم يكن هناك تقية ولا خوف فإنه لا يستجيز كتمانها وإخفاءه وإذا ثبت هذا إذا اجتمعت الجماعة على اعتقاد أو حكم واستفاض ذلك فيما بينهم أو لم ينكر أحد منهم ذلك فلو اعتقد أحد منهم خلاف ذلك لأنكره إما صريحاً أو تعريضاً فصار

(١) الإجماع لغة: يطلق بإطلاقين:

أحدهما: العزم على الشىء والتصميم عليه ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾ أى: اعزموا عليه وقوله عليه الصلاة والسلام (لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل) أى يعزم. وثانيهما: الاتفاق، يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه أما الإجماع عند الأصوليين: فهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد عليه السلام فى عصر من العصور على أمر من الأمور، تيسير التحرير (٣/٢٢٤)، انظر نهاية السؤل (٣/٢٣٧) إحكام الأحكام للأمدى (١/٢٨٠)، والمحصول (٣/٢) جمع الجوامع (١٧٦/٢) روضة الناظر (١١٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٤٣).

عدم الخلاف منهم دليلاً على وجود الإجماع وسيأتى الكلام فى هذا بأكثر من هذا الذى ذكرناه وإذا ثبت وجود الإجماع فأول مسألة تذكر من ذلك كونه حجة .

مسألة : الإجماع حجة من حجج الشرع ودليل من دلائل الله تعالى على الأحكام وهو حجة مقطوع بها:

وقال النظام : ليس بحجة ، وقالت الإمامية : ليس بحجة من حيث الإجماع لكن الحجة فى أن الإمام داخل فيهم وقوله مقطوع على صحته ، وذهب بعض من دفع الإجماع إلى أنه لا يتصور وجود الإجماع .

واعلم أن من يدفع الإجماع فإنه يسلك أحد مسالك ثلاثة:

أحدها: أن يحيل وقوع الإجماع .

والثانى: أن يحيل ثبوت الطريق إليه .

والثالث: أن يقول ليس فى الشرع ولا فى العقل دليل على أن الإجماع حجة^(١) .

أما الأول: قالوا: إنه لا يمكن ضبط أقاويل العلماء على كثرتهم تباعد ديارهم . ألا ترى أن أهل بغداد لا يعرفون أهل العلم بالمغرب فضلاً أن يعرفوا أقاويلهم فى الحوادث ، وكذلك من بالمشرق فدل أن معرفة قول الأمة بأجمعهم فى الحوادث متعذرة لا سبيل إليها ثم قالوا كيف يتصور اتفاق آرائهم فى الحادثة مع تفاوت الفطن والقرايح وتباين المذاهب وتفنن المطالب وأخذ كل قوم صوباً من أساليب الظنون فيكون تصوير إجماعهم فى الحكم المظنون بمثابة تصور إجماع العالمين فى صبيحة يوم على قيام أو قعود أو أكل نوع من الطعام ، وأيضاً لو تصور إجماعهم كيف يتصور النقل عنهم على التواتر والحكم فى المسألة الواحدة ليس مما يتوفر الدواعى إلى نقله فنثبت أن تصور الإجماع بأنه متسلسل ، وأيضاً فإن الرجوع من كل واحد منهم موهوم ، ومع هذا الذى قلناه لا يتصور انعقاد الإجماع على وجه يؤمن معه الخطأ لأنه يستحيل أن يجوز على كل واحد من الأمة الخطأ ثم لا يجوز على جماعتهم كما يستحيل أن يكون كل واحد منهم مصيباً وجماعتهم غير مصيبين وأن يكون كل واحد منهم أسود وجماعتهم غير سود .

وأما المسلك الثانى: وهو أنه لا طريق إليه لأنه لو انعقد الإجماع لكان لا بد أن يكون

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٢٤٥) المحصول (٨/٢) إحكام الأحكام للأمدى (١/٢٨٦) المستصفى

(١/١٧٣) المعتمد (٢/٤) ، روضة الطالبين (١١٦) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير

إجماعهم صادراً من أصل فإن انعقد عن نص وجب نقله والاستغناء به وإن انعقد عن اجتهاد وأمانة مظنونة فلا يجوز ذلك لأنهم مع كثرتهم واختلاف همهم لا يجوز أن يوجد إجماعهم عن الأمارات المظنونة يدل عليه أنكم جعلتم الإجماع حجة، وإذا انعقد عن دلالة فتكون الدلالة هي الحجة لا الإجماع. قالوا: ولا يجوز أن يقال ينعقد إجماعهم لا عن دلالة لأن الذين ينعقد بهم الإجماع ليسوا بآكد حالاً وأعلى مرتبة من النبي ﷺ ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول ما يقوله إلا عن وحى، فالأمة أولى أن يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل، ولأنه إذا جاز لهم أن يقولوا لا عن دليل جاز لكل واحد منهم أن يقول أيضاً بغير دليل لأنهم إنما يجتمعون على القول بأن يقول كل واحد منهم ونحن نعلم قطعاً أنه لا يجوز لكل واحد منهم أن يقول بغير دليل، وإذا لم يجز لأحدهم لا يجوز لجماعتهم وإذا ثبت أنه لا بد من دليل فتكون الحجة هي الدليل لا الإجماع.

وأما المسلك الثالث: فيطالبون بإقامة الدليل قالوا: ولا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع، وقد تعلق بعضهم بالأمم السالفة وقالوا لما لم يكن إجماعهم حجة فكذلك اتفاق هذه الأمة وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ولم يذكر الإجماع ولو كان حجة لذكره ويدل عليه أن النبي ﷺ لما بعث معاداً إلى اليمن قال: «بم تقضى؟» قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله تعالى؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأيي^(١) ولم يذكر الإجماع، ويدل عليه أن النبي ﷺ قال: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(٢) وهذا يدل على جواز الضلالة على الأمة وإذا جازت الضلالة عليهم لم يكن إجماعهم حجة.

وأما حجتنا: فتعلق أولاً بالكتاب وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] والوسط من كل شئ خياره. وقيل: الوسط من يرضى قوله. وقيل: هو العدل والمعاني متقاربة. وقال الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم
وإذا نزلت إحدى الليالي بمعظم
وأيضاً فإن الله تعالى قال: ﴿لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] والشاهد أتم لمن

(١) أخرجه أبو داود: الأفضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢)، والترمذي: الأحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧)

وأحمد: المسند (٥/٢٨٠) ح (٢٢١٢٢)، انظر تلخيص الحبير (٤/٢٠١) ح (٥).

(٢) أخرجه البخارى: العلم (١/٢٦٢) ح (١٢١)، ومسلم: الإيمان (١/٨١) ح (٦٥/١١٨).

يكون قوله حجة فقد وصف الله تعالى الأمة بالعدالة والشهادة فدل أن قبول قولهم واجب لأنه لا يجوز أن يصفهم بالعدالة فيجعلهم شهداء على الناس ثم لا يقبل قولهم ولا يجعله حجة.

بيينة: أن الحكيم لا يصف بخيرية قومًا ليشهدوا وهو عالم بأنهم كلهم يقدمون على الكذب فيما يريدون فدل أنه تعالى علم أنهم لا يقدمون إلا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم. فإن قيل المراد بالآية هو شهادتهم في الآخرة على الأمم بأن الأنبياء بلغت إليهم الرسالة وهذا يقتضى أن يكونوا عدولاً في الآخرة لا في الدنيا والجواب أن هذا لو كان هو المراد لقال نجعلكم أمة وسطاً فلما قال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] دل أن هذا الوصف متحقق فيهم في الحال وعلى أن الآية عامة في الدنيا والآخرة فإن قيل قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم﴾ [البقرة: ١٤٣] إن كان المراد بهذا جميع من صدق النبي ﷺ إلى يوم القيامة فلا يتصور إحاطة علمنا بإجماع كل من صدق النبي ﷺ وإن أريد بذلك من وجد في زمان نزول الآية فينبغي أن لا يكون الإجماع في موضع ما حجة حتى يعلم أن جميع من كان حاضراً حين نزلت الآية قال بذلك القول، والجواب أن الله تبارك وتعالى لما وصفهم بالعدالة والشهادة فقد أوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلا يجوز أن يقسم تقسيماً يؤدي إلى سد باب الوصول إلى شهادتهم فيكون المراد بالآية أهل العصر الصحابة بعد موت النبي ﷺ أو أهل كل عصر يأتي وقد تأيد هذا الاستدلال بقوله سبحانه وتعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١١٠] فدل أنهم ينهون عن كل منكر لأن لام الجنس مستغرق الجنس فلو جاز إجماعهم على مذهب منكر لما كانوا ناهين بل كانوا آمرين بذلك، وقد قيل إن معنى قوله كنتم صرتم، ويحتمل: وجدتم، ويحتمل: أنتم خير أمة. ذلك معتمد قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ [النساء: ١١٥] فقد جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول الحكيم لغيره: إن تبت وشربت الماء عاقبتك، وإذا قبح غير سبيل المؤمنين وجب تجنبه وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم واتباع غير سبيلهم وقد تبين بهذا الجواب عن السؤال الذى يقولونه وهو أن الله تعالى علق الوعيد بمخالفة الرسول

وترك اتباع غير سبيل المؤمنين قد بينا أنه لا يصح الجمع بين شيئين فى الوعيد إلا وأن يكون كل واحد منهما يستحق عليه الوعيد يدل عليه أنه لا خلاف أنه يستحق الوعيد بمشاقة الرسول على الانفراد، وكذلك استحق الوعيد بترك متابعة سبيل المؤمنين على الانفراد، فإن قيل المراد بترك متابعة سبيل المؤمنين فى مشاقة الرسول، قلنا: فىكون لا فائدة فى قوله: ويتبع غير سبيل المؤمنين لأن استحقاق الوعيد عرف بقوله: ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ [النساء: ١١٥] فىجب أن يكون الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين مستعلماً بمعنى آخر غير ما سبق يفيد فائدة وأيضاً فإن هذا السؤال يقتضى أن لا يكون مشاقة الرسول بانفراده معصية فإن قيل: قد شرط الله عز وجل فى حقوق الوعيد أن يكون اتباعه غير سبيل المؤمنين بعد أن تبين له الهدى والألف واللام لاستغراق الجنس فاقضى استيعاب الهدى وكان معنى الآية: من تبين جميع الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين لحقه الوعيد فىدخل ما أجمعوا عليه فى جملة الهدى فعلى هذا يجب أن يكون الهدى بدليل سوى قول الأمة تم إذا تبين يتبعون فيه كما أن الإنسان إذا قال لغيره: إذا تبين لك صدق فلان فاتبعه اقتضى أن يكون تبين صدقه بشىء سوى قوله.

والجواب: أنه قد قيل: إن تبين الهدى شرط فى حقوق الوعيد المذكور بمشاقة الرسول فقط لا فى اتباع غير سبيل المؤمنين لأن الإنسان إنما يكون مشاقاً معانداً إذا تبين الحق وعرفه وكان هذا الشرط مقصوراً على المشاقة فقط وأيضاً فإن الذى قالوه لو كان على ما زعموا لبطل فائدة تخصيص المؤمنين مع علمنا أنه خرج الكلام مخرج تمييز المؤمنين والإعظام لهم. ألا ترى أن غير المؤمنين إذا عرفنا أن قولاً من أقاويلهم هدى فإنه يلزمنا أن نقول مثل قولهم كما يلزمنا مثل ذلك فى المؤمنين يدل عليه أن اتباع المؤمنين هو الرجوع إلى قولهم لأنهم قالوه وليس اتباعهم هو مشاركتهم فى قولهم لأن دليلاً دل عليه. ألا ترى أنا لا نكون متبعين لليهود فى إثبات الصانع جل شأنه وفى نبوة موسى عليه السلام، وإن شاركناهم فى اعتقاد ذلك لما لم نصر إلى ذلك لأجل قولهم. فإن قيل هذا استدلال بدليل الخطاب لأنكم قلتم لما ذكر فى الآية إلحاق الوعيد بمن اتبع غير سبيل المؤمنين دل أن اتباع سبيل المؤمنين واجب وهذا تعلق بمحض دليل الخطاب لأنه ليس فى الآية الأمر باتباع سبيل المؤمنين.

قالوا: والاستدلال فى مثل هذه المسألة بدليل الخطاب لا يجوز.

الجواب: أن مطلق الآية تدل على ما قلناه لأن الله تعالى نص على إلحاق الوعيد

باتباع غير سبيل المؤمنين وعند المخالف لا يلحق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين بحال وعلى أن الاستدلال بالآية تقسيم عقلي لا يتصور خلافه، وهو أنه إما أن يوجد اتباع سبيل المؤمنين أو يوجد اتباع غير سبيل المؤمنين ولا ثالث لهذين. فإذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين قطعنا بوجود اتباع سبيل المؤمنين. فإن قيل: وقد قال: ويتبع غير سبيل المؤمنين، فظاهره يقتضى أن يتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وعندنا إذا اتبع غير سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين يلحقهم الوعيد.

والجواب: أنه ليس كما زعموه لأن ظاهره يقتضى لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما لم يصيروا به مؤمنين.

ألا ترى أنه لو قال القائل: اتبع سبيل العلماء يقتضى أن يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء، وأيضاً فإن الآية تقتضى لحوق الوعيد فى هذا الفعل بترك اتباع سبيل المؤمنين وعلى هذا السؤال لا يكون بترك اتباع سبيل المؤمنين وإنما يكون الوعيد بترك الإيمان والتوحيد وما يتصل بذلك لا بترك اتباع سبيل المؤمنين فسقط السؤال بهذا الوجه.

فإن قيل: قد قال: ويتبع غير سبيل المؤمنين وهذا يقتضى سبيلاً واحداً فلا يقتضى كل سبيل يوجد.

والجواب: أنكم إذا سلمتم أنه إذا ترك اتباع واحد يستحق الوعيد فثبت أنه إذا ترك اتباع كل سبيل هو سبيل المؤمنين يستحق الوعيد أيضاً، وعلى أن السبيل قد صار معروفاً بالإضافة إلى المؤمنين وإذا صار معروفاً بهذا الوجه فلا فرق بين أن يعرف بالالف واللام أو يعرف بالإضافة وإذا ثبت أن السبيل معرف اقتضى كل سبيل هو سبيل المؤمنين وإذا ترك ذلك استحق الوعيد والاستدلال بهذه الآية فى نهاية الاعتماد وقد احتج الشافعى رحمة الله عليه بهذه الآية.

دليل آخر فى أن الإجماع حجة:

وهذا الدليل من السنة وهو: ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(١). وفى رواية: «لا تجتمع أمتى على الخطأ»^(٢)، وقال ﷺ: «لم يكن الله

(١) تقدم تخريجه.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وما وجد بلفظ «لا تجتمع أمتى على ضلالة»، انظر كشف الحفاء للحافظ العجلونى (٢/ ٤٧٠) ح (٢٩٩٩)، تلخيص الحبير للحافظ ابن حجر (٣/ ١٦٢) ح (٨).

ليجمع هذه الأمة على الخطأ»، وقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(١)، وقال: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه»^(٢)، وقال: «من فارق الجماعة فمات ميتة جاهلية»^(٣)، وقال: «عليكم بالجماعة»^(٤) و «يد الله مع الجماعة»^(٥) و «من شذ شذ في النار»^(٦)، وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٧)، وقال: «من فارق الجماعة فاقتلوه»^(٨)، وقال ﷺ: «من أحب أن ينال بحبوحه الجنة فليزِم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد»^(٩)، وقال عليه السلام: «ثلاث لا يغفل عليهن قلب امرئ مسلم: إخلاص العمل لله، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، والنصح لأولى الأمر»^(١٠)، وقال عليه السلام: «ستكون بعدى هنات وهنات وهنات فمن أراد أن يفرق أمر المسلمين وهم جمع فاضربوا عنقه كائناً من كان»^(١١).

(١) قال الحافظ الزيلعي: غريب مرفوعاً، ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود، وله طرق: بلفظ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه سيئاً فهو عند الله سيئ»، أخرجه أحمد: المسند (٤٩٣/١) ح (٣٥٩٩) والحاكم في المستدرک (٧٨/٣ - ٧٩) ولفظ: «. . وما رآه قبيحاً فهو عند الله قبيح»، عزاه - إلى - أبو داود الطيالسي في «مسنده» وأبو نعيم في «الحلية»، والبيهقي في «كتاب الاعتقاد»، انظر نصب الراية (١٣٣/٤)، وانظر كشف الخفاء للعجلوني (٢٤٥/٢) ح (٢٢١٤).

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٢٤٢/٤) ح (٤٧٥٨)، والترمذي: الأمثال (١٤٨/٥) ح (٢٨٦٣)، وأحمد: المسند (٢٤٨/٤) ح (١٧٨١٧).

(٣) أخرجه البخاري: الفتن (٧/١٣) ح (٧٠٥٤)، ومسلم: الإمارة (١٤٧٧/٣) ح (١٨٤٩/٥٥).

(٤) أخرجه الترمذي: الفتن (٤٦٥/٤) ح (٢١٦٥) وقال: حسن صحيح غريب، انظر نصب الراية (٢٤٩/٤).

(٥) أخرجه الترمذي: الفتن (٤٦٦/٤) ح (٢١٦٦) وقال: حسن غريب، والنسائي: التحريم (٨٤/٧) (باب قتل من فارق الجماعة).

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) أخرجه مسلم: الإمارة (١٤٧٩/٣) ح (١٨٥٢/٥٩)، (١٨٥٢/٦٠)، وأبو داود: السنة (٢٤٣/٤) ح (٤٧٦٢)، والنسائي: تحريم الدم (٨٤/٧) (باب قتل من فارق الجماعة بلفظ «من أراد أن يفرق أمر هذه الأمة، وهي جميع، فاقتلوه».

(٩) أخرجه أحمد: المسند (٣٣/١) ح (١٧٨).

(١٠) أخرجه ابن ماجه: المناسك (١٠١٥/٢) ح (٣٠٥٦)، والدارمي: المقدمة (٨٦/١) ح (٢٢٧).

وأحمد: المسند (٩٩/٤) ح (١٦٧٤٣).

(١١) تقدم تخريجه.

والأخبار في معنى هذا كثيرة وإذا أمر في هذه الأخبار بالكون مع الجماعة ونهى عنه الشذوذ ونفى الخطأ والضلالة عنهم دل ذلك أن إجماعهم حجة وصواب وحق يدل عليه أنه عليه السلام لما قال: «لا تجتمع أمتي على الخطأ» فما أجمعوا عليه أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه فيجب كون ذلك صواباً غير خطأ، فإن قالوا: هذه الأخبار آحاد فلا يصح إثبات الإجماع بها وهى من مسائل الأصول، قيل: هى متواترة من طريق المعنى فإن ألفاظها وإن اختلفت فقد اتفق الكل على معنى واحد وهو وجوب التمسك بالإجماع وتحريم المخالفة وعصمة الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلالة. وقد بينا أن مثل هذا الطريق يفيد العلم فإن قيل قوله: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» يحتمل أنه عليه السلام أراد بالضلالة الكفر دون غيره، وكذا نقول: إن هذه الأمة لا تجتمع على الكفر فقد قال عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة» قيل له: كل معصية ضلالة لأنه قد عدل بها عن الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿فعلتها إذا وأنا من الضالين﴾ فينبغى أن لا يجوز اجتماعهم على خلاف الحق بحال لأننا قد ذكرنا أن كل ما عدل به عن الحق ضلال وعلى أنه قد قال عليه السلام: «لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ» وهذا ينفي أنواع الخطأ لأن الكلام خرج مخرج بيان كرامة هذه الأمة على الله عز وجل وكرامتهم على الله عز وجل تنفى أن يجتمعوا على كل ما هو خطأ وعدول عن الحق. فإن قيل قوله: أمتي يتناول جميع أمته من وقته إلى قيام الساعة، ولا يتصور اجتماع كلهم على الخطأ وأيضاً فإن إجماعهم لا يتصور أن يكون حجة لأنه إذا كان يتناول جميع من صدقه إلى انقطاع التكليف فلا يوجد بعد ذلك تكليف حتى يكون اجتماع هؤلاء حجة، وقد ذكرنا الجواب عن هذا السؤال فيما سبق وبيننا أن المراد بهذا أهل كل عصر.

بيينة: أن عند المخالفين يتصور اجتماع أهل كل عصر على الخطأ والضلالة فإذا تصور ذلك عندهم فى أهل كل عصر إلى أن ينقطع التكليف فقد تصور اجتماع الكل على الضلالة وقد نفى النبي ﷺ ذلك. فإن قيل: ولم قلتهم إذا كان لا يجوز اجتماعهم على الخطأ والضلالة يجب أن يكون اجتماعهم حجة ولا يجوز مخالفته، قيل له: قد اجتمعت الأمة أنه لا يجوز مخالفة ما أجمعوا عليه ونعنى بهذا إجماع من يقول أن الأمة لا تجتمع على الخطأ دون غيرهم فكل من قال: إن الأمة لا تجتمع على الخطأ فقد قال: إن إجماعهم حجة لأنه لم يجوز لأحد منهم مخالفتهم على ما ورد به النص، وإذا

أجمعوا أنه لا يجوز المخالفة فقد أجمعوا أنه يكون حجة .

بيينة: إذا تعرفنا حال الأمة وجدناهم متفقين على تفضيل من يخالف الإجماع وتخطئته ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق وشق العصا ومحادة المسلمين ومشاققتهم ولا يعدون ذلك من الأمور الهينة بل يعدون ذلك من عظام الأمور وقبيح الارتكابات، فدل أنهم عدوا إجماع المسلمين حجة يحرم مخالفتها، وفي المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب وأوردها المتكلمون والقدر الذي قلناه كاف وهو المعتمد .

وأما الجواب عن الذي قالوه: أما الأول: قوله إنه يستحيل وجود الإجماع. قلنا: لا يستحيل على ما سبق بيانه. أما قولهم: إنه مع كثرتهم وتباعد ديارهم يمتنع ويتعذر الوقوف على إجماعهم. قلنا: نقول أولاً: كيف يدعى استحالة هذا ونحن نرى خيلاً من الكفار يرمى عددهم على عدد المسلمين وهم متفقون على ضلالة يدرك بطلانها بأدنى ذكر، فإذا لم يمتنع ذلك إجماع أهل الدين على حكم من أحكام الدين وأيضاً فإننا نعلم إجماع العلماء من أصحاب الشافعي وأصحاب أبي حنيفة رحمهم الله على مذهب كل واحد منهما في مسائل الفروع مع تباعد الديار وانقطاع المزار فدل أن الذي ادعوه من الاستحالة باطل، هذا جواب القاضي أبي بكر. ثم نقول: إن الوقوف على الإجماع غير ممتنع بسماع أقاويل الحاضرين والنقل من الجانبين كما يمكن معرفة اتفاق المسلمين على الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان واعتقاد أداء الزكاة والحج وغير ذلك مع كثرة المسلمين وتباعد الذكر بهم لأن الاعتبار بعلماء العصر وأهل الاجتهاد وهم كالأعلام في كل عصر لا تجلي مواضعهم ولا أقوالهم .

بيينة: أن من عاصر الصحابة يمكنه أن يكفي بكل واحد من المجتهدين أو بعضهم فيعرف قوله ويعترف قول الناس لأن أهل الاجتهاد من ذلك الوقت كانوا محصورين وكذلك التابعون فأمكن التوصل إلى معرفة قولهم بالطريق الذي قدمنا، وأيضاً فإن القول المنتشر في أهل العصر من غير مخالف دليل على الإجماع وهذا يمكن معرفته وهذا لأن الدليل الذي دل على أن الإجماع حجة يوجب أن يكون سبيل من الوصول إليه ولا وصول إلا بالقول المنتشر في الأمة وعدم المخالف لذلك لأن معرفة قول كل واحد من علماء العصر لا سبيل إليه في العالم، ولا يجوز أن يوجب علينا ما لا سبيل إلى الوصول إليه فإذا لم يمكن إلا هذا القدر علمنا أن ذلك حجة وأنه المعنى بالإجماع الذي أوجب علينا اتباعه، وأما قولهم: إنه يستحيل أن يجوز الخطأ على كل واحد منهم

ثم إذا اجتمعوا لا يجوز. قلنا: المستحيل أن يقال إن كل واحد من الأمة يجوز كونه مخطئاً في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لم نقل هذا وإنما نقول أن كل واحد منهم يجوز أن يكون قوله خطأ إذا انفرد وإذا اجتمع مع الكافة لم يكن قوله خطأ وليس يمنع أن يفارق الواحد الجماعة في هذا. ألا ترى أن كل واحد منهم يجوز أن يأكل اليوم مأكلاً مخصوصاً ولا يجوز أن يجتمعوا على أكلة مخصوصة في هذا اليوم. وأما قولهم: إنه لا بد أن ينعقد الإجماع على دليل. قلنا: لا يمنع أن يكون إجماعهم عن نص لم ينقلوه واكتفوا بالإجماع عن النقل ويجوز أيضاً أن يجتمعوا عن أمانة فطرية وسنين ذلك من بعد. وأما قولهم: إن الإجماع لا يكون إلا عن دلالة فتكون تلك الدلالة حجة لا الإجماع. قلنا: هذا يبطل بقول النبي ﷺ فإنه حجة ومع ذلك لا نقول ما يقوله إلا عن دلالة وعلى أنه لا يمتنع أن يكون الإجماع حجة ما صدر عنه الإجماع حجة أيضاً فيكون في المسألة حجتان أيضاً فإن الإجماع وإن كان عن دليل هو حجة ولكن في الإجماع فائدة وهي أن يسقط عنا البحث عن الحجة ويسقط هنا نقلها ويحرم علينا الخلاف الذي كان سابقاً في مسائل الاجتهاد، وقد قال بعضهم: إنا وجدنا إجماعاً منعقداً من غير دليل نحو إجماعهم على بيع المراضاة من غير عقد والاستبضاع وأجرة الحمام وقطعة الشارب وأخذ الزكاة من الخيل تبرعاً وأخذ الخراج أورد هذه المسائل أبو الحسين البصري في أصوله^(١).

الجواب: إن هذه المسائل لم يقع على كلها الإجماع فإن البيع بالتراضى لا يكون بيعاً ولا بد عندنا من الإيجاب والقبول^(٢) حتى لا يكون ما أخذه حراماً، وأما البيع فلا يقول أنه بالتعاطى المجرد ينعقد البيع بحال^(٣)، وأما الاستبضاع فهو على مذهب أبي حنيفة، والباقي من المسائل يجوز أن يسلم، لكننا نقول: إن الإجماع لا يقع إلا عن دليل غير أنه

(١) المتمد (٥٧/٢).

(٢) انظر روضة الطالبين (٣/٣٣٨).

(٣) قال الإمام النووي: المعاطاة، ليست بيعاً على المذهب وخرج ابن سريج قولاً من الخلاف في مصير الهدى منذوراً بالتقليد: أنه يكتفى بها في المحقرات وبه أتى الروايان وغيره. والمحقر كرتل خبز وغيره مما يعتاد فيه المعاطاة وقيل: هو ما دون نصاب السرقة. فعلى المذهب في حكم المأخوذ بالمعاطاة وجهان: أحدهما: أنه إباحة لا يجوز الرجوع فيها قاله القاضي أبو الطيب وأصحهما: له حكم المقبوض بعقد فاسد فيطالب كل واحد صاحبه بما دفعه إن كان باقياً أو بضمائه إن تلف، انظر روضة الطالبين (٣/٣٣٨، ٣٣٩).

يجوز أن يقع الاكتفاء عن نقل الدليل بوقوع الإجماع، وأما الذى تعلقوا به من الظواهر قلنا أما الآية وهى قوله تعالى: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] فنقول لهم: إن الآية دليلنا لأنه تعالى شرط فى الرد إلى الكتاب والسنة وجود التنازع فدل أن دليل الحكم عند عدم التنازع هو الإجماع إذ لا بد للحكم من دلالة وعلى أن يرد الحكم إلى الإجماع رد إلى الكتاب والسنة، وقد ذكرنا ذلك، وأما حديث معاذ قلنا: قد كان ذلك فى زمن النبى ﷺ والإجماع يكون بعد زمانه، وأما قوله عليه السلام: «لا ترجعوا بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(١) قلنا: يجوز أن يكون قال ذلك لأقوام بأعيانهم، ويجوز الخطأ والضلالة على أقوام بأعيانهم، وإن تعلقوا بإجماع سائر الأمم قلنا: قد قال بعض أصحابنا: إن إجماع هذه الأمة وسائر الأمم سواء فى كونه حجة وهو اختيار أبى إسحاق الإسفراينى. وإن سلمنا فالفرق بين هذه الأمة وسائر الأمم هو أن عصمة الأمة طريقها الشرع ولم يرد الشرع بعصمة سائر الأمم، وقد ورد بعصمة هذه الأمة ونفى الخطأ عنهم على ما سبق بيانه فافترقا لهذا المعنى، ولأن اعتراض النسخ فى دين سائر الأمم جائز.

الآ ترى كيف اعترض ونسخ الكل بشريعة محمد ﷺ وإذا كان النسخ جائز لم يقع الحاجة فيها إلى عصمة الأمة، وأما فى شريعتنا فلا يجوز النسخ بل هذه شريعة مؤيدة فعصمت أمتها ليرجع إليها عند الخطأ والنسيان وليبقى الشرع بإجماع الأمة محفوظاً.

فإن قيل: اليس قال الله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله...﴾ إلى قوله: ﴿وأنتم شهداء﴾ [آل عمران: ٩٩] فقد جعلهم كما جعل هذه الأمة شهداء فيجب أن يكون إجماعهم حجة، أورد هذا السؤال أبو زيد فى أصوله وأجاب وقال: يحتمل أن إجماعهم كان حجة ما كانوا متمسكين بالكتاب، وإنما لم يجعل اليوم إجماعهم حجة لأنهم كفروا بالكتاب، وإنما ينتسبون إلى الكتاب بدعوتهم ولأن تأويل الآية وأنتم شهداء بما فيه قبل نبوة محمد ﷺ فلم لا يشهدون بالحق. ألا ترى أنه قد سبقت هذه الآية أنه أخذ الميثاق بالبيان. قال الله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبينته للناس﴾ [آل عمران: ١٨٧] فدل أن المراد ما ذكرنا، واعلم أنا لما حققنا الإجماع حجة من جهة الشرع خاصة فقد قال بعضهم إنه حجة من جهة الشرع والعقل جميعاً والصحيح هو الأول لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ ولهذا اجتمع اليهود

(١) تقدم تخريجه.

والتصاري مع كثرتهم على ما هم عليه من الضلالة وإذا جعلناه حجة في الشرع فإنما وجد ذلك في هذه الأمة على ما سبق.

**فصل: إذا ثبت أن الإجماع حجة يجب التزامها ولا يجوز مخالفتها:
فهو على ضربين:**

أحدهما: ما يكفر مخالفه متعمداً وهو الإجماع على الشيء الذي يشترك الخاصة والعامّة في معرفته مثل أعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما، ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه والربا اعتقد في شيء من ذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع فهو كافر^(١)؛ لأنه صار بخلافه جاحداً كافراً لما قطع به من دين الرسول صلوات الله عليه كالجاحد لصدق الرسول صلوات الله عليه.

والضرب الثاني: ما يضل مخالفه إذا تعمد ولا يصير كافراً وهذا إجماع الأمة الخاصة وذلك مما يتفرد بمعرفته العلماء كتحریم المرأة على عمتها وخالتها^(٢)، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة^(٣)، وتوريث الجدة السدس^(٤)، وحجب بنى الأم مع الجدة^(٥)، ومنع توريث القاتل^(٦)، ومنع وصية الوارث^(٧)، فإذا اعتقد المعتقد في شيء من هذا خلاف ما عليه إجماع العلماء لم يكفر لكن يحكم بضلّالته وخطئه^(٨).

ثم اعلم أن الكلام في الإجماع بعد أن عرفنا أنه حجة يشتمل على خمسة فصول:
أحدها: معرفة ما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة.

- (١) تيسير التحرير (٢٥٩/٣) جمع الجوامع (٢٠١/٢) نهاية السؤل (٣٢٧/٣، ٣٢٨).
- (٢) قال ابن المنذر: - وأجمعوا على أن لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها لا الكبرى على الصغرى ولا الصغرى على الكبرى، انظر الإجماع لابن المنذر (٧٧).
- (٣) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن من جامع عامداً في حجه قبل وقوفه بعرفة أن عليه حج قابل والهدى. وانفرد عطاء وقتادة، الإجماع لابن المنذر (٤٩).
- (٤) قال ابن المنذر: وأجمعوا أن للجدة السدس إذا لم يكن للبيت أم، الإجماع لابن المنذر (٦٩).
- (٥) انظر الإجماع لابن المنذر (٧٠).
- (٦) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن القاتل عمداً لا يرث من مال من قتله ولا من دينه شيئاً، الإجماع لابن المنذر (٧٠).
- (٧) قال ابن المنذر: - وأجمعوا على أنه لا وصية لوارث إلا أن يجيز ذلك. الإجماع لابن المنذر (٧٣).

(٨) المحصول (٩٨/٢) تيسير التحرير (٢٥٩/٣) نهاية السؤل (٣٢٧/٣، ٣٢٨).

والثانى: فىمن ينعقد به الإجماع من الأمة.
 والثالث: ما ينعقد فىه الإجماع من الأحكام.
 والرابع: ما ينعقد به الإجماع من الشروط.
 والخامس: معرفة ما يتخالط [مما]^(١) يتعارض فىه الإجماع والاختلاف.
 ولا بد لكل واحد من هذه الفصول الخمسة من إيرادها بما يشتمل علىه لىصير الإجماع مستوفى فى أحكامه وما يتصل به.

فصل: أما الكلام فىما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة:

اعلم أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل يوجب ذلك^(٢)؛ [لأن اختلاف الآراء أو الهمم يمنع من الاتفاق على شىء إلا عن سبب يوجب ذلك، وهذا مثل اتفاق الناس على أكلهم عند الجوع وشربهم عند العطش ولبسهم عند العرى كان عن سبب وهذه أمور طبيعية كانت عن سبب طبيعى، وكذلك الأمور الدينية لا تكون إلا عن سبب دينى وذلك مثل اتفاقهم على المعتقد الدينى واتفاقهم على صلاة الجمعة وصلاة العيدين وعلى فعل الصلوات الخمس وصوم رمضان، فإنه لا يكون ذلك إلا عن سبب دينى قادم إليه، ويجوز أن يتفقوا عن دليل على حكم الحادثة وتكون على الحكم دلائل سواء ويجوز أن يختلفوا فى الأدلة مع اتفاقهم على الحكم فلا يكون اختلافهم فى الأدلة مانعاً من إجماعهم على الحكم، وقد أجاز قوم انعقاد الإجماع عن توفيق من الله تعالى من غير دليل شرعى دلهم على ذلك. وذلك بأن يوفقهم الله تعالى للصواب من غير أن يكون لهم عليه دلالة وأمانة وهذا ليس بصحيح لأنه لو جار لجماعة الأمة أن يقولوا من غير دليل لكان يجوز لكل واحد منهم أن يقول من غير دليل وحين لم يجر لأحاديدهم كذلك لا يجوز لجماعتهم، ولأن الدليل هو الموصل إلى الحق فإذا فقد الدليل

(١) زيادة ليست فى الأصل، يتم بها الكلام.

(٢) يشترط فى الإجماع أن يكون عن مستند يستند إليه المجمعون فى إجماعهم من كتاب أو سنة أو قياس والإجماع عن غير مستند بأن يكون عن عاطفة أو إلهام وتوفيق من الله تعالى لهم بوجه الصواب غير جائز عند جمهور العلماء وخالف فى ذلك شذوذ فجوزوا الإجماع عن غير مستند، انظر نهاية السؤل (٣/٣٠٧، ٣٠٨) تيسير التحرير (٣/٢٥٤)، المحصول (٢/٨٨)، إحكام الأحكام للأمدى (١/٣٧٤)، المعتمد (٢/٥٦) أصول الفقه للشىخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧٢).

فقد الوصول، وقد بينا أن حال الأمة لا يكون أعلى من حال نبي الأمة ومعلوم أن النبي ﷺ لا يقول ما يقول إلا عن دليل، فالأمة لأن لا يقولوا ما يقولونه إلا عن دليل أولى وإذا ثبت أنه لا ينعقد الإجماع إلا عن دليل فلا خلاف أنه ينعقد الإجماع عن الكتاب والسنة ثم إذا كان الإجماع عن نص غير محتمل من كتاب أو خبر متواتر كان الحكم والقطع بصحته ما يتبين بالنص فلم يكن للإجماع تأثير في ثبوتها وإن كان النص خبر واحد وأجمعوا به كان الحكم ثابتاً بالظاهر وكان نفى الاحتمال من الظاهر والقطع بصحة الحكم ثابتين بالإجماع واختلفوا في انعقاد الإجماع عن القياس.

مسألة: ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه يجوز بانعقاد الإجماع عن القياس، وقالوا: لا فرق بين القياس الجلي والخفي في ذلك، وقال قوم: إنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن القياس بحال سواء كان خفياً أو جلياً واختاره محمد بن جرير الطبري، وذهب قوم إلى جواز انعقاده بالجلى دون الخفي وأما نفاة القياس منعوا انعقاد الإجماع بالقياس لأنه ليس بدليل عندهم^(١)، والكلام مع نفاة القياس يأتي من بعد. وأما حجة من نفى انعقاد الإجماع بالقياس قال في ذلك لأن الخطأ موهوم في القياس والإجماع يوجب العلم القطعي فلا يجوز أن يقع بالقياس لأن ذلك يوجب أن يكون فروع الشيء أقوى من أصله. بيينة: أن القياس فرع الإجماع.

ألا ترى أن الإجماع يستخرج منه المعنى فيقاس عليه مثل ما يستخرج من الكتاب والسنة، فإذا كان القياس فرعاً للإجماع فلا يجوز أن يصير الإجماع فرعاً، لأنه يؤدي إلى أن ينقلب الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وهذا لا يجوز. بيينة: أن الحكم الصادر عن القياس لا يفسق مخالفه بل يجوز مخالفته ولا يجعل

(١) اعلم أن العلماء قد اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب:

الأول: محال عقلاً أن يكون القياس سنداً للإجماع. وهو رأى الشيعة وجماعة.

الثاني: جائز عقلاً ولكنه غير واقع وهو لبعض العلماء.

الثالث: جائز عقلاً وواقع - وهو لجمهور الأصوليين - منهم البيضاوي.

الرابع: يجوز إن كان القياس جلياً ولا يجوز إن كان القياس خفياً، إحكام الأحكام للامدى

(٣٧٩/١) نهاية السؤل (٣/٣٠٩) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٣/٣٠٩) روضة

الناظر (١٣٤) المستصفي (١/١٩٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧٣).

أصلاً فى نفسه بل هو فرع لغيره ولا يقطع عليه بثبوته ولا على تعلقه بالأمانة، وأما الحكم المجمع عليه لا يجوز مخالفته ويفسق مخالفته ويجعل أصلاً ويقطع عليه وعلى تعلقه بطريقة فإذا صدر هذا الإجماع عن الاجتهاد اجتمع فيه هذه الأحكام مع تنافسها وتضادها وهذه الحقيقة وهى أن الأمانة دلالة خافية فلا يجوز أن يقال: إن الأمة على كثرتها واختلاف هممها وأغراضها يجمعها الأمانة مع خفائسها يدل عليه أن الإجماع لا يكون إلا باتفاق أهل العصر ولا عصر إلا وفيه من ينهى القياس أصلاً فلم يجوز وقوع الإجماع وانعقاده والذى ينعقد به الإجماع معدوم.

وأما حجة من جوز انعقاد الإجماع عن القياس فبين أولاً وجود ذلك ثم نبين جواز ذلك من حيث المعنى والدليل على وجود ذلك ووقوعه إجماع الصحابة على قتال أهل الردة وقد كان ذلك من طريق الاجتهاد، قال أبو بكر رضوان الله تعالى عليه قال: لا أفرق بين ما جمع الله بينهما فقياس الزكاة على الصلاة فى وجوب قتال المخل بها ولو كان معهم فى قتال مانع الزكاة على نص لنقلوه.

واتفق الصحابة أيضاً على إمامة أبى بكر وقد كان ذلك بطريق الاجتهاد فإنهم استدلوا فى إمامة أبى بكر رضى الله عنه بتقديم النبى ﷺ إياه فى الصلاة، وقالوا: اختاره ﷺ لديننا فاخترناه لدينانا.

وقد أجمع الصحابة أيضاً على توريث الجدتين السدس فإن اجتمعا فهو لكما وأيتكما تفردت به فهو لها^(١). وقد أجمعت الأمة على هذا الحكم وكان ذلك عن الاجتهاد.

وأجمعت الأمة أيضاً على أن حد العبد على النصف من حد الحر وإنما اتفقوا عليه بقياس العبد على الأمة فإن فى الكتاب حد تنصيف الإماء وليس فيه ذكر حد العبيد.

وأجمعت الأمة أيضاً على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وأجمعوا على تقديم الأمة فى العتق قياساً على العبد.

وأجمعوا على إراقة الشيرج إذا وقعت فيه الفأرة وكان مائماً وإلقائها وما حولها إذا كان جامداً قياساً على السمن^(٢).

(١) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن الجدتين إذا اجتمعنا وقربتهما سواء وكلتهما ممن يرث: أن السدس بينهما، الإجماع (٦٩).

(٢) قال الإمام النووى: قال الخطابى: اختلف العلماء فى الزيت إذا وقعت فيه نجاسة فقال جماعة من أصحابنا: الحديث لا يجوز الانتفاع به بوجه من الوجوه لقوله ﷺ (فلا تقربوه) وقال أبو حنيفة: هو نجس لا يجوز أكله ولا بيعه ويجوز الاستصباح به، وقال داود: إن كان هذا سمناً =

وهم يقولون على هذه الدلائل أن إجماعهم لم يكن عن قياس بل كان عن دليل آخر في مسألة قتال مانعى الزكاة وإمامة أبي بكر الصديق رضى الله عنه وفي مسألة الجديتين كان إجماعهم عن خبر المغيرة وقالوا في سائر المسائل إنما كان الإجماع لأن النص على تصنيف الحد في الأمة نص في العبد وكذلك النص على تحريم لحم الخنزير نص على تحريم شحمه والنص في السمن نص في الشيرج .

والجواب أن هذه الدعاوى بلا دليل وقد نقلنا في قتال مانعى الزكاة وتقديم أبي بكر رضى الله عنه في الإمامة على الصحابة أنهم ذكروا الاجتهاد فيما صاروا إليه، وأما ميراث الجديتين فلازم قولهم: أن إجماعهم كان عن خبر المغيرة فخير المغيرة كان في الجدة الواحدة والإلزام في الجديتين، وأما سائر المسائل فلازمة أيضاً، وقولهم: إن النص في كذا نص في كذا مجرد دعوى لا دليل عليها وسيأتى في باب القياس أن طريق إثبات هذه الأحكام في الصور التى لم يقع النص عليها لم يكن إلا بالقياس إلا أنه بالقياس الجلى فإن قال بعض من يخالف هذه المسألة: إن عندي يجوز انعقاد الإجماع بالقياس الجلى ولا يجوز بالخفى، قلنا: إذا ثبت جواز انعقاده بأحدهما ثبت بالآخر وهذا لأن القياس دليل من دلائل الشرع وطريق موصل إلى الحكم ولا مانع من انعقاد الإجماع عنه فينعقد عند الإجماع دليل الكتاب والسنة .

فإن قالوا: قد بينا أن الإجماع لا يقع عن الاجتهاد، ونقلنا قد قلتم إن كثرة عدد الأمة واختلاف هممها وأغراضها يمنع من اجتماعهم بطريق الاجتهاد والأمانة وهذا دعوى وليس يمتنع أن تجمعهم الأمانة الواحدة والأمارات الكثيرة على الحكم الواحد فإن اختلفت الأغراض وكثر العدد لأنهم مع كثرتهم واختلفت أغراضهم قد اتفقوا على وجوب المصير إلى الأمانة فإذا ظهرت الأمانة لجماعتهم لم يمتنع اتفاق جميعهم على الحكم الذى دلت عليه الأمانة يدل عليه أن اليهود والنصارى وهم الجم الغفير قد اجتمعوا على اعتقاد واحد فإذا جاز اتفاقهم مع كثرتهم وتباين هممهم وأغراضهم من جهة شبهة دخلت عليهم فلأن يجوز اتفاق الجماعة من جهة الأمانة المستندة إلى أصل

= لم يجز بيعه ولا أكله وشربه وإن كان زيتاً لم يحرم أكله ولا بيعه وزعم أن الحديث مختص بالسمن وهو لا يقاس والله أعلم. هذا كلام الخطابى وقد سبق في باب ما يكره لبسه وأن المذهب الصحيح جواز الاستصباح بالدهن النجس والمتنجس سواء ودك الميتة، انظر المجموع للنورى (٣٨/٩).

هو حق أولى وليس هذا كاتفاقهم على الكذب فى شىء معين حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعى لجميعهم على ذلك. وقد بينا وجود الداعى هاهنا وعلى هذا خرج اتفاقهم على مآكل واحد وصناعة واحدة حيث لا يجوز وقوع ذلك لأنه لا داعى لجميعهم على ذلك وهذا لأن اتفاقهم على مآكل واحد تابع لتساوى شهواتهم وأماكن شهواتهم ونحن نقطع أن الناس يختلفون فى الشهوات وأماكن نيل الشهوات فمنهم من يشتهى ما ينفر طبع الآخرين، ومنهم من تنقص شهوته لما تقوى شهوة الآخر، فتدعوه قوة شهوته إلى تناوله دون الآخر، وقد يتفق الاثنان فى شهوة حتى يقدر أحدهما على تحصيلها بعجز الآخر عنه، وأما الذى قالوه أولاً من أن الخطأ موهوم فى القياس والإجماع يوجب علماً قطعياً. قلنا: هذا يبطل بخبر الواحد فإن الإجماع ينعقد عنه مع وجود ما قالوه ولأن العبرة بحسب ما يدل عليه الدليل وقد دل الدليل أن الإجماع يفيد العلم القطعى وأن القياس لا يفيد إلا غلبة الظن، وأما قولهم أن القياس فرع والإجماع أصل ولا يجوز أن يكون الفرع أقوى من الأصل. قلنا: الأدلة قد يتقوى بعضها ببعض وقد تتعاضد وتتظاهر الدلائل فيتم عند الاجتماع بما لا يتم عند الانفراد. ألا ترى أن أصل التواتر أحاد يجوز عليها الخطأ ثم إذا اجتمعت تعاضدت وتقوى بعضها ببعض أفادت العلم القطعى. كذلك القياس إذا اجتمعت الآراء صار دليلاً قطعياً على صحة الحكم به وانتفاء الخطأ عنه وبهذا الوجه جعلنا الإجماع الصادر عن الخبر الواحد والعموم دليلاً قطعياً وإن لم يكن الخبر الواحد والعموم فى جميع مسمياته كذلك.

وأما قولهم: إن القياس لا يفيد كذا وكذا وما بينوا من المخالفة بين القياس والإجماع فليس يدخل على ما قلناه، وذلك لأن ما قالوه حكم لاجتهاد إذا انفرد عن الإجماع فإذا اقترن به الإجماع صار دليلاً مقطوعاً به، ويجوز مثل هذا القول. ألا ترى أن القول عن الأمانة إذا اقترن به تصويب النبى ﷺ أفاد العلم المقطوع به، وإذا لم يقترن به أفاد الظن.

وأما قولهم: إنه ما من عصر إلا ويوجد فيه من ينفى القياس. قلنا: ليس الأمر على ما زعمتم والأصل فى الإجماع إجماع الصحابة رضى الله عنهم أجمعين ولسنا نعلم أن أحداً منهم أنكر القياس والاجتهاد.

بيينة: أنه كما وجد فى الأمة من ينفى القياس قد وجد فيهم أيضاً من ينفى أخبار الأحاد ومن ينفى القول بالعموم، ثم أجمعوا أن الإجماع يجوز أن ينعقد بهما ولم

نعتبر خلاف من خالف ونظر إلى ما كان الأمر عليه في عصر الصحابة رضى الله عنهم كذلك هاهنا. والله أعلم.

وقد حكى عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر قال: إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم لأنه قول صادر عن اجتهاد فيجوز خلافه وهذا لا يصح لأن الإجماع إذا وجد بأى دليل كان صار حجة وحرمة خلافه وقد ذكرنا وجه ذلك، وإن كان من اجتهاد ويدل عليه قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة» وما اتفقوا عليه أنهم إذا استقروا لا يجوز مخالفتهم على ما ذكرناه من قبل.

فصل

وأما الاجتهاد عن غير أصل كالاجتهاد في جزاء العبد وجهات القبلة وأروش الجنائيات وقيم التلغات فمن يمنع انعقاد الإجماع بالقياس كان من هذا أمتع. وأما من جوز القياس فقد ذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز انعقاد الإجماع عن مثل هذا الاجتهاد^(١)، والصحيح جوازه والذي ذكرناه دليلاً في المسألة المتقدمة يصلح دليلاً في هذه المسألة وفي هذا الموضع.

وقد قال بعض أصحابنا إن:

دلائل الاجتهاد التي ينعقد بها الإجماع من أوجه:

أحدها: أن ينعقد عن تنبيه من كتاب أو سنة.

فالتنبيه من الكتاب: كإجماعهم على أن ابن الابن في الميراث كالابن^(٢).

والتنبيه من السنة: كإجماعهم على أن موت العصفور في السمن كموت الفأرة.

والوجه الثاني: أن ينعقد عن استنباط من كتاب أو سنة فالاستنباط من الكتاب

كإجماعهم على تحريم نكاح خالات الآباء وعماتهم وخالات الأمهات وعماتهن مثل

تحريم الخالات والعمات والاستنباط من السنة كإجماعهم على توريث كل واحدة من

الجدتين السدس والجدتان أم الأم وأم الأب وإن حجب أم الأم أم الأم كحجب الأم

لأم الأم.

(١) انظر الإجماع لابن المنذر (٦٦).

(٢) إحكام الأحكام للأمدى (٣٧٩/١) روضة الناظر (١٣٤)، المستصفى (١٩٦/١) المعتمد

(٥٩/٢)، المحصول (٩٣/٢).

والوجه الثالث: أن ينعقد عن المناظرة والجدال كإجماعهم على قتال مانعى الزكاة وإن فى المرهونة إذا أجهضت دية الجنين.

والوجه الرابع: أن ينعقد عن استدلال بقياس كإجماعهم على أن حد العبيد فى الزنا كالامة وأن الجواميس فى الزكاة كالبقرة.

والوجه الخامس: أن ينعقد عن استدلال باجتهاد كإجماعهم على جهة القبلة وقد ذكر غير هذا وعندى أن هذا تكلف شديد وإذا ذكرنا جواز الإجماع عن الاجتهاد دخل فيه وجوه الاجتهاد جليها وخفيها.

وإذا علمنا أن الإجماع ينعقد عن أحد هذه الوجوه فاختلّفوا أن الإجماع إذا انعقد يأخذ هذه الدلائل يكون منعقدًا على الحكم الثابت بالدليل أو يكون منعقدًا على الدليل الموجب للحكم. وذهب بعض المتكلمين من الأشعرية إلى أنه منعقد على الدليل الموجب وذكر أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنه منعقد على الحكم المستخرج من الدليل وهو الصحيح لأن الحكم هو المطلوب من الدليل ولأجله انعقد الإجماع فعليه انعقد الإجماع وبنى على هذا مسألة وهى أن الإجماع الواقع على موجب خبر من الأخبار هل يكون دليلاً على صحة الخبر؟ فمنهم من قال: يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله. ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم ولا يدل على صحة الخبر، وهذا أولى القولين لأنه يجوز أن يكونوا اتفقوا على العمل به لأن التعبد ثابت بخبر الواحد وهذا التعبد ثبت فى حق الكافة، ولأجل التعبد الثابت أجمعوا على موجب الخبر وصار الحكم مقطوعاً به لأجل إجماعهم، وأما صحة الخبر على طريق أنه يكون مقطوعاً به فله طريق مخصوص فى الشرع على ما قلنا فى باب الأخبار فبطلت صحة الخبر وعدم صحته أو كونه خبراً واحداً أو خبر يقطع بثبوته ويوجب العلم بموجبه من ذلك الطريق فإن ظهر الإجماع ولم يعلم الدليل الذى انعقد به الإجماع فقد بينا أنه لا يجوز أن ينعقد إلا عن دليل فيكون انعقاده دليلاً على أنه انعقد عن دليل موجب له إلا أنه استغنوا بالإجماع عن نقل الدليل واكتفوا به عنه وقد ذكرنا هذا من قبل والله أعلم بالصواب.

فصل: ولما عرفنا ما ينعقد به الإجماع من الأدلة فتكلم الآن فيمن ينعقد به الإجماع من الامة، أما إجماع سائر الأمم سوى هذه الامة فليست بحجة وقد بينا. ثم اعلم أنه لا اعتبار بالكافرين فى الإجماع لأن الإجماع إنما صار دليلاً بالسمع والأدلة السمعية التى

ذكرنا لم تتناول الكافرين^(١)، وإنما تتناول المؤمنين على الخصوص، ولأن الإجماع حجة بمعرفة الأحكام الشرعية، والكفار لا يمكنهم معرفة الأحكام الشرعية فلا يجوز اعتبارهم في حجة الأحكام الشرعية والاعتبار أيضاً في الإجماع بكل المؤمنين إلى انقضاء التكليف ولأننا لو اعتبرنا جميع المكلفين إلى انقضاء التكليف خرج الإجماع أن يكون حجة لأنه لا يكون بعدهم تكليف حتى يكون إجماعهم حجة فيه. ولأننا قد دللنا أن إجماع أهل كل عصر حجة والدلائل دلت أن الإجماع حجة فدللت على هذا كما سبق بيانه ولا اعتبار أيضاً بمن ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام كالعامة والمتكلمين الذين يدعون علم الأصول، وقال بعض المتكلمين: اتفاق العامة مع العلماء شرط في صحة الإجماع وهو قول القاضي أبي بكر. وقال بعضهم: يعتبر اتفاق الأصوليين والمتكلمين^(٢). وتعلق من اعتبر غير الفقهاء بقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»، وهذا يتناول الكل وهذا لأنه إنما كان قول الأمة حجة لأنهم عصموا عن الخطأ وليس يمتنع أن يكون جماعتهم العامة والخاصة معصومة عن الخطأ، وإذا لم يمتنع ذلك وكانت الظواهر هي الراجحة على أن الإجماع حجة عامة في الخاصة والعامة اعتبر جماع الكل لكونه حجة ولأن الله تعالى قال: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] وهذا سينال الفقهاء والعامة، والصحيح: ما قدمنا لأن العامة لا يعرفون طرق الاجتهاد فهم كالصبيان، وأما المتكلمون فلا يعرفون طرق الأحكام وإن عرفوا البعض لا يعرفون جميعها فصاروا كالفقهاء الذين لا يعرفون أصول الفقه والذي استدلوا به فأكثر ما فيه أنه عام فنخصه ونحمله على الفقهاء الذين يعرفون طرق الأحكام. ونقول أيضاً: إن الأمة إنما كان قولها حجة إذا قالوه عن استدلال وهي إنما عصمة عن الخطأ في استدلالها والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال حتى تعصم عن الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة يدل عليه أن العامة يلزمهم المصير إلى قول العلماء فصار العلماء كأنهم المتصرفون فيهم فيسقط اعتبار قولهم وقد ظهر بهذا الجواب عن المعنى الذي قالوه وقد روى أن أبا طلحة

(١) إحكام الأحكام للآمدى (٣٢١/١) روضة الناظر (١٢١) المحصول (٩٢/٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (٣٢٤/٣) المعتمد (٢٤/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٨٠/٣).

(٢) انظر نهاية السؤل (٣٠٦/٣) إحكام الاحكام (٣٢٢/١)، المحصول (٩٢/٢) روضة الناظر (١٢٠) المعتمد (٢٤/٢، ٢٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٧٠/٣).

الانصارى رحمة الله عليه كان يستبيح أكل البرد فى الصوم ويقول إنه: لا يفطر ولم يعد خلافه خلافاً لأنه لم يكن من فقهاء الصحابة رضى الله عنهم.

وقد قال بعض أصحابنا: إنما يشترك الخاصة والعامة فى معرفته فلا بد من إجماع الكل فى الشىء لينعقد عليه الإجماع، وقد ذهب إليه بعض المتكلمين وعندى أن هذا باطل ولا يعتبر قول العامة فى شىء من الأحكام سوى إن كان من الأحكام الظاهرة التى يعرفونها أو من الأحكام التى لا يقفون عليها وما ذكرنا من الدليل يعم الكل فىوجب إخراج العامة وإطراح قولهم فى الأحكام أجمع، وعلى هذا نقول إن العلماء فى النحو والعربية واللغة لا نعتبر قولهم أيضاً فى انعقاد الإجماع عن الأحكام وكذلك العلماء الذين لا يعرفون إلا التفسير، وإنما يرجع إليهم فى الوقوف على أقوال المفسرين من السلف، وكذلك أمر المحدثين الذين لا يعرفون إلا الرواية فيرجع إليهم فيما يصح من الأخبار، وما لا يصح.

وأما الفقهاء الذين يرجع إلى قولهم فى انعقاد الإجماع فهم المجتهدون وسنذكر شرائط الاجتهاد من بعد.

وأما الذين يتكلمون فى الجواهر والأغراض وعرفوا بمحض الكلام ولا يعرفون دلائل الفقه فلا عبرة بقولهم فى الإجماع وهم بمنزلة العوام.

وأما المتفردون بأصول الفقه فإن وافقوا الفقهاء فى ترتيب الأصول وطرق الأدلة كان خلافهم مؤثراً يمنع من انعقاد الإجماع، وإن خالفوهم فيما يقتضيه استنباط المعانى وعلل الأحكام وغلبة الأشباه لم يؤثر خلافهم وانعقد الإجماع بدونهم والله أعلم.

وعلى الجملة: إذا أجمع المفتون على المسألة وبقي قوم لا يستقلون بأنفسهم فى معرفة حكم حادثة تقع لهم ويتعين عليهم فى ذلك تقليد غيرهم فوجب مراجعتهم فى المسألة التى اتفق عليها الفقهاء المجتهدون محال.

ونقول فى تقسيم الفقهاء: إن من يعرف الفروع والأحكام ولا يعرف دلائلها وعللها فهذا ناقل يرجع إلى حفظه ولا يعول على اجتهاده ولا يرتفع الإجماع بخلافه.

وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها مشرفاً على الأصول فى ترتيبها ولوازمها عارفاً شبهها وأدلتها وعللها فهذا أكمل الفقهاء علماً وأصحهم فى اجتهاداً وهذه الطبقة هم الذين يرجع إليهم فى الإجماع والاختلاف.

وأما من يكون حافظاً للأحكام والفروع بدلائلها وعللها غير عارف بالأصول وترتيبها

ولو ازمها فيصح اجتهاده فيما يقتضيه التعليل والسنة ولا يصح اجتهاده فيما يقتضيه دلائل الأصول فيما يصح اجتهاده فيه ويقع الإجماع بخلاف ما لا يصح اجتهاده لم يرتفع الإجماع بخلافه وهذا التقسيم ذكره المعرف بأقضى القضاة أبو الحسن الماوردي .

وأما الكلام في اعتبار الورع فقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن الورع معتبر في أهل الإجماع، وقالوا: إن الفسقة وإن كانوا بالغين في العلم مبلغ المجتهدين فلا يعتبر خلافهم ووافقهم لأنهم بفسقهم خارجون عن محل الفتوى والفاسق غير مصدق فيما يقوله وافق أو خالف، وقد قال بعض أصحابنا: يعتبر قوله ولا ينعقد الإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له بما يؤدي إليه اجتهاده، وليس له أن يقلده غيره فكيف ينعقد الإجماع عليه في حقه واجتهاده مخالف اجتهاد من سواه . ويجوز أن يقال: إنه عالم في حق نفسه مصدق على نفسه فيما بينه وبين ربه وهو مكذب في حق غيره وغير ممتنع هذا الانقسام . وقد قال بعض أصحابنا: إن الفاسق يدخل في الإجماع من وجه ويخرج من وجه^(١)، وبيان ذلك أن المجتهد الفاسق إذا أظهر خلافه فسئل عن دليله فلجواز أنه يحمله فسقه على اعتقاده خرج بغير دليل، فإذا ظهر من استدلاله على خلاف ما يجوز أن يكون محتملاً يرتفع الإجماع بخلافه وصار داخلاً في جملة أهل الإجماع وإن كان فاسقاً، لأنه من أهل الاجتهاد، وإن لم يظهر من استدلاله محتملاً لم يقيد لخلافه قال هذا القائل وفي هذا يفارق العدل الفاسق لأن العدل إذا أظهر خلافه جاز الإمساك عن استعمال دليله لأن عدالته تمنعه من اعتقاد شرع بغير دليل، وهذا التقسيم لا بأس به وهذا كلام يقرب من مآخذ أهل العلم فليعمل عليه .

قال: ورأيت في كتاب الشيخ أبي إسحاق الشيرازي رحمه الله أن كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان مدرساً مشهوراً أو خاملاً مستوراً وسواء كان عدلاً أميناً أو فاسقاً مهتكمًا يعتد بخلافه لأن المعول في ذلك على الاجتهاد والمهجور كالمشهور والفاسق كالعدل في ذلك، والأحسن هو الأول . وأما الفسق بتأويل فلا يمنع من اعتبار من يعتد به في الإجماع والاختلاف وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول شهادة أهل الأهواء وهذا ينبغي أن يكون في اعتقاده بدعة لا تؤديه إلى التكفير . فأما إذا كان يؤديه إلى

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٣٢٤) روضة الناظر (١٢٢)، إحكام الأحكام للآمدی (١/٣٢٦)

المستصفی (١/١٨٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٨٠).

التكفير فلا يعتد بخلافه ووفاقه . وأما الكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به طويل الذيل ضيق المجال وقد أكثر العلماء الكلام فى ذلك وليس هو بأمر هين لأن تكفير الناس لا يجوز بما يجازف فيه وأسرع الناس إلى تكفير الناس الخوارج ثم المعتزلة وقد يطلق بعضهم فيقول من خالف الإجماع يكفر، وهذا أيضاً فيه نظر . وقد بينا طرفاً من ذلك والكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به ليس هذا موضعه فتجاوز عنه وقد ذكر الأصحاب طرف ذلك فى كتاب الشهادات ونذكر ذلك فى التعليق وقد ذكر فى كتاب منهاج أهل السنة ما نقل عن بعض السلف الصالح والأئمة المقتدى بهم ونصت على المواضع التى طلب الكفر فيها المتواطىء واتباعهم أسلم والله المرشد والموفق بمنه .

فصل : وأما الكلام فى عدد المجمعين:

فإن بلغ علماء العصر مبلغاً لا يتوقع فيهم التواطؤ على الكذب وهم الذين اعتبروا فى عدد التواتر فلا شك فى انعقاد الإجماع باتفاقهم . وأما إذا لم يبلغوا هذا العدد فذهب بعض علماء الأصوليين إلى أن لا يجوز الخطأ عدد علماء العصر عن مبلغ التواتر لأنهم ورثة الملة وحفظه الشريعة وقد ضمن الله تعالى قيامها ودوامها إلى قيام الساعة . فإذا عاد العلماء إلى عدد لا ينعقد منهم التواطؤ فربما يفقد منهم الاستقلال بحفظ الشريعة فلا يكون إليه حفظ الملة على الكمال .

وقد قال بعضهم: يجوز أن ينحطوا عن عدد التواتر وإذا انحطوا وأجمعوا يكون إجماعهم حجة^(١) . وقال الأستاذ أبو إسحاق: لم يبق فى الدهر إلا مفتى واحد، واتفق ذلك لقوله حجة ويصير ذلك بمنزلة إجماع الأمة .

أما الأول: فبعيد لأنه يستحيل أن ينقص عدد العلماء فى عصر من الأعصار عن عدد التواتر خصوصاً وقد ورد الخبر فى ذهاب العلم فى آخر الزمان .

وأما الثانى: فالإشكال فيه أن العلم الضرورى هل يحصل بخبر الواحد أم بخبر جماعة ينقص عددهم عن عدد التواتر؟ وقال بعضهم: إن الله تعالى يحدث فى هذا العدد من الأمارات الدالة على صدقهم ما يوجد ذلك عنده وجود عدد التواتر، والأولى أن يقال: إنه يعلم صدقهم ضرورة لا بخبرهم لكن بخبر النبى ﷺ: «لا تزال طائفة من

(١) انظر المحصول (٩٣/٢) إحكام الأحكام للآمدى (٣٥٨/١)، روضة الناظر (١١٩) المستصطفى

(١/١٨٨)، تيسير التحرير (٣/٣٣٦) .

أمتى على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله عز وجل»^(١) .
وقد قيل إنه إذا لم يبلغ عدد المجمعين عدداً يقع العلم بصدقهم ضرورة يجب
اتباعهم على قولهم فإن لم يقطع بأن الحق في إجماعهم كما يلزم العمل بالاجتهاد وإن
لم يقطع بأن الحق فيه ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة، وذهب أهل
الظاهر إلى أن إجماع الصحابة هو الحجة دون إجماع أهل سائر الأعصار^(٢)، وذهبوا في
ذلك إلى أن الإجماع إنما صار حجة بالسمع دون غيره والأدلة السمعية اختصت
بالصحابه رضى الله عنهم دون غيرهم، ولك الأدلة: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ خَيْرَ أُمَّةٍ
أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وقوله تعالى: ﴿وَكُذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾
[البقرة: ١٤٣] وهذا خطاب مواجهة فيتناول الحاضرين دون غيرهم، ولنا قوله تعالى:
﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ [النساء: ١١٥] وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتى على
الضلالة»^(٣) فلا يمنع أن يكون الله عز وجل عنى الصحابة بالخطاب وحده ليميزهم بهذه
الكرامة عن غيرهم، والرسول ﷺ أيضاً عنى الصحابة رضى الله عنهم على الانفراد
لتكون هذه المنحة لهم وهذا لأن الخطاب صالح أن يتناول الصحابة على الانفراد ولا
يصلح أن يتناول التابعين على الانفراد بل إنما يصلح تناولهم مع من تقدمهم لأنهم الذين
كانوا موجودين زمان الخطاب. وأما التابعون فلم يكونوا موجودين زمان الخطاب فبين
أن الأصل في هذا هم الصحابة دون من بعدهم فيكون إجماعهم حجة دون من
بعدهم.

قالوا: ولأن النبي ﷺ قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٤) وإنما حكم
بالاهتداء بالافتداء بالصحابة دل أن غيرهم لا يكون بمثابتهم ولأن الصحابة رضوان الله
عليهم قد اقتصوا بمشاهدة النبي ﷺ والحضور عند الوحي وكان ذلك مزية لهم لا
توجد لمن بعدهم.

(١) أخرجه البخارى: الاعتصام (٣٠٦/١٣) ح (٧٣١١)، ومسلم: الإمارة (١٥٢٣/٣) ح

(١٧٠/١٩٢٠) ولفظ الحديث عند مسلم.

(٢) إحكام الأحكام للامدى (٣٢٨/١) المحصول (٩٣/٢) المعتمد (٢٧/٢) روضة الناظر (١٢٩)

المستصفى (١٨٥/١).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

وأما دليلنا: نقول: إن الأدلة للإجماع ولا تخص عصرًا دون عصر فإن قوله عز وجل: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] لا يختص بعصر الصحابة رضى الله عنهم لأن التابعين من المؤمنين وكذلك أهل كل عصر وكذلك قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقول النبى ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(١) ليس لشيء من هذا اختصاص بعصر دون عصر، ولأنه لما كان نقل أهل كل عصر الأخبار كنقل الصحابة فى أحكام التواتر والآحاد وجب أن يكون فى الإجماع بمثابته ليكون كل خلف محجوجًا بسلفهم وليكون الشرع محفوظًا من الخطأ والغلط

بيينة: أن أهل كل عصر حجة على من بعدهم فى البلاغ فكذلك وجب أن يكونوا حجة فى الإجماع.

وأما الجواب عن تعلقهم قلنا: قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقوله: ﴿كنتم خير أمة﴾ [آل عمران: ١١٠] خطاب لجميع الأمة بإجماع الأمة. بيينة: أنه وصفهم بما وصفهم فى الآيتين لانتسابهم إلى النبى ﷺ وكونهم من أمته ولأنهم قد دانوا لشريعته وهم أتباعه فى الأقوال والأفعال وهذا المعنى موجود فى أهل جميع الأعصار إلى قيام الساعة ولهذا المعنى لم ينقل عن أحد من السلف والخلف أنه حمل الآية على أهل عصر الصحابة دون من بعدهم. وأما قوله ﷺ: «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) فمعنى ذلك من أحد وجهين: إما أنه ورد ليبين أن قول كل واحد منهم حجة وهذا صحيح على قول الشافعى رحمه الله وهو محمول على أن لمن بعد الصحابة أن يرجعوا إلى قول كل واحد من الصحابة فيما يرويه عن الرسول ﷺ والدليل على أن معنى هذا الخبر ليس الإجماع أنه قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣)، وقوله: «بأيهم» يتناول الآحاد ولا يتناول جماعتهم. وأما قولهم: إن الصحابة اختصوا بعصر الرسول ﷺ ومشاهدته. قلنا: ولم ينبغى أنهم إذا كانوا كذلك وجب لأن يختصوا بكون إجماعهم حجة دون من بعدهم إذ ليس فى اختصاصهم بما اختصوا به ما يدل على اختصاصهم بكون إجماعهم حجة دون من سواهم والله أعلم.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

فصل

أما الفصل الثالث : وهو بيان ما يتعقد فيه الإجماع:

اعلم أن الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات وأحكام الدماء والفروج وغير ذلك من الحلال والحرام وكل ما هو من الأحكام الشرعية. وأما الأحكام العقلية فعلى ضريين:

أحدهما: [ما]^(١) يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع كحدث العالم وإثبات الصانع وإثبات صفاته وإثبات النبوة وما أشبه ذلك فلا يكون الإجماع في هذا حجة لأننا بينا أن الإجماع دليل شرعى ثبت بالسمع، فلا يجوز أن يكون حجة ولا أن يثبت حكماً قبل السمع، كما يجوز أن يثبت الكتاب بالسنة، والكتاب يجب العمل به قبل السنة.

والضرب الثانى: ما لا يجب تقدم العلم به على السمع وذلك مثل جواز الرؤية وغفران المذنبين وغيرهما مما يجوز أن يعلم بعد السمع والإجماع حجة في هذا الضرب لأنه لما كان يجوز أن يعلم بعد الشرع والإجماع من أدلة الشرع جاز إثبات ذلك به.

وأما أمور الدنيا كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة والزراعة وغيرها من مصالح الدنيا فالإجماع ليس بحجة فيها^(٢)؛ لأن الإجماع فيها ليس بأكثر من قول رسول الله ﷺ وقد ثبت أن قوله ﷺ إنما هو حجة في أحكام الشرع دون مصالح الدنيا وكذلك الإجماع ولهذا قال النبى ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم وأنا أعلم بأمور دينكم»^(٣) وقد كان النبى ﷺ إذا رأى رأياً فى الحرب راجع الصحابة فى ذلك وربما ترك رأيه برأيهم، وقد ورد مثل هذا فى حرب بدر وحرب الخندق وغير ذلك، ولم يكن أحد يراجعه فيما يكون من أمر الدين. وقد ذكر بعض المتكلمين أن الإجماع يتعقد فى أمر الدنيا أيضاً وإذا رأى أهل العصر شيئاً واففقوا عليه لا يجوز مخالفته سواء كان فى أمر الدين أو فى أمر الدنيا، لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف على الأمة ولم يفصل بين أن يكون اتفقوا على أمر دنى أو دنيوى. والصحيح الأول كما سبق.

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) انظر نهاية السؤل (٢٣٧/٣، ٢٣٨) المحصول (٤/٢)، المعتمد (٣٥/٢) المحصول (٩٧/٢)، اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٧/٣).

(٣) أخرجه ابن ماجه: الرهون (٨٢٥/٢) ح (٢٤٧١)، وأحمد: المسند (١٣٨/٦) ح (٢٤٩٧٣)، وذكره مسلم: الفضائل بلفظ: «أنتم أعلم بامر دنياكم»، أخرجه مسلم: الفضائل (١٨٣٦/٤) ح (٢٣٦٣/١٤١).

فصل : إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين فى حكم مخصوص فإنه لا فرق

بينهما فيه :

مثل الإجماع على أن لا فرق بين الصلاة والصيام فى وجوب النية وأن لا فرق بين الأكل والجماع فى إفساد الصوم لم يجرز التفرقة بينهما كما نعتاد الإجماع على اجتماعهما وذهب بعض أهل العلم إلى جواز التفرقة بينهما بالدليل الموجب لافتراقهما لأنه إجماع منهم لم يتعين فى حكم والإجماع إنما ينعقد فى الأحكام المتعينة^(١)، وقيل : إنه مذهب سفيان الثورى فإنه أفسد الصيام بجماع الناسى ولم يفسد بأكل الناسى، وهذا ليس بصحيح، لأن الإجماع على استوائها فى الحكم إجماع على حكم فلما لم يجرز مخالفة الإجماع فى أعيان الأحكام لم يجرز مخالفته فى تساوى الأحكام، فإذا وجب بالدليل ثبوت الحكم فى أحد المسألتين أوجب الإجماع ثبوته فى الأخرى، فيكون ثبوته فى الأول بدليله، وثبوته فى الثانى بالإجماع، وإن وجب الدليل نفى الحكم عن إحداهما وجب نفيه عن الآخر فيكون نفيه عن الأول بالدليل وعن الثانى بالإجماع، وإذا قام الدليل على فساد الصيام بجماع الناسى أوجب الإجماع فساده بأكل الناسى، وإذا قام الدليل على صحة الصيام مع أكل الناسى أوجب الإجماع صحته مع جماع الناسى وإذا اجتمعت الأمة على الفرق بين مسألتين فى حكم مخصوص لم يجرز الجمع بينهما فى ذلك الحكم وجوز الجمع بين المفرقين من وجوب الفرق بين المجتمعين وهو فاسد بما قلناه، فإذا أوجب الدليل ثبوت الحكم فى إحدى المسألتين أوجب الإجماع نفيه عن الأخرى، وإذا أوجب الدليل نفيه عن إحدى المسألتين أوجب الإجماع ثبوته فى الأخرى.

وإذا اجتمعت الأمة على قولين فى حادثة لم يجرز إحداث قول ثالث فيها، وجوزه

(١) اختلف الأصوليون فى ذلك على ثلاثة أقوال :

١ - يجرز مطلقاً (اتحد الجامع بين المسألتين أو اختلف).

٢ - لا يجرز مطلقاً.

٣ - وهو المختار لليضواى، تجوز التفرقة عند اختلاف الجامع ولا تجوز عند اتحاده.

ومحل النزاع إذا لم ينصوا على عدم الفرق بينهما فإن نصوا على ذلك فلا خلاف فى عدم جواز التفرقة بين المسألتين فى الحكم، انظر نهاية السؤل (٣/٢٧٥)، المحصول (٢/٦٤)، روضة الناظر (١٣٢) المعتمد (٢/٤٦)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/٢٧٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٦١).

بعض أهل الظاهر. وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة: إن اختلافهم على قولين يوجب تسوية الاجتهاد فجاز إحداث قول ثالث كما لو يستقر الخلاف^(١).

وأيضاً فإن الصحابة اختلفوا في زوج وأبوين، وامرأة وأبوين على قولين، فجاء ابن سيرين وأحدث قولاً ثالثاً فقال في امرأة وأبوين بقول ابن عباس، وفي زوج وأبوين بقول سائر الصحابة، وأقره سائر العلماء على هذا فلم ينكروا عليه مخالفة الإجماع.

والصحيح ما قدمنا من تحريم إحداث قول ثالث لأن إجماعهم على قولين إجماع على تحريم ما عداهما فلما لم نجز خلاف الإجماع في القول الواحد لأنه يتضمن تحريم ما عداه فكذلك لا يجوز خلاف إجماعهم على القولين لإجماعهم على تحريم ما عداه يدل عليه أنه قد ثبت أن الحق لا يخرج عن الإجماع. فلو جاز إحداث قول ثالث لم يعتقدوه يخرج الحق عن أقوالهم لأننا إنما جوزنا ذلك فيجوز أن يكون الحق في القول الثالث، وفي هذا إبطال الإجماع.

وأما قولهم: إن اختلاف الصحابة على قولين يوجب جواز الاجتهاد.

قلنا: يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين. فأما في قول ثالث فلا لما بينا أن في إثبات قول ثالث إبطال إجماعهم.

وأما الذي حكوه عن ابن سيرين.

قلنا: هو لم يخالف الصحابة بل أخذ بكل واحد من القولين في إحدى المسألتين فصار قوله داخلياً في القولين غير خارج منهما، وعلى أن ابن سيرين قد عاصر الصحابة وأفتى معهم فاعتد بخلافه فيهم.

ومثال هذه المسألة: مسألة الحرام وهي: إذا قال لزوجته: أنت على حرام فإن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة على خمسة أقاويل وأحدث مسروق قولاً سادساً وقال:

(١) اختلف الأصوليون في ذلك على أقوال ثلاثة:

القول الأول: لا يجوز إحداث قول ثالث في المسألة مطلقاً سواء كان القول الثالث رافعاً لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له. وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء.

القول الثاني: يجوز مطلقاً وإلى ذلك ذهب الظاهرية وبعض الحنفية.

القول الثالث: التفصيل بين ما يرفع متفقاً عليه فلا يجوز وما لا يرفعه فيجوز، والمختار للرازي والبيضاوي والآمدى وابن الحاجب، انظر نهاية السؤل (٣/٢٨٦، ٢٨٧) أحكام الأحكام للآمدى (١/٣٨٤)، المحصول (٢/٦٢) روضة الناظر (١٣١) المعتمد (٢/٥٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٥٨).

لا أبالى أحرم امرأتى أم قصعة من ثريد يعنى أنه ليس بشيء، فقال الأصحاب: إن مسروقاً عاصر الصحابة فاعتد بخلافه فيهم. وأنا أقول هذا فى مسروق صحيح، أما فى ابن سيرين فبعيد لأنه وإن أدرك عصر الصحابة رضى الله عنهم فلم يكن فى ذلك الوقت فى عداد من يعتد بقوله يتبع قولهم بخلاف مسروق فإنه من متقدمى التابعين وأدرك زمان عمر رضى الله عنه وما بعده وكان من الفقهاء المتقدمين فى عصر الصحابة. وقد قال بعض أصحابنا: إن ابن سيرين محجوج بقول الصحابة رضوان الله عليهم وقول من قال: إنه لا ينكر عليه فلعله لم يظهر فى ذلك الزمان فلهذا لم يروا الإنكار عليه ونحن ننكره ونقول قد خالف إجماع الصحابة فى هذه المسألة.

وإذا أجمعت الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين على دليل فى حكم لم يتعد وهو فى المجلدة الثانية.

تم المجلد الأول بحمد الله وعونه والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين. يتلوه الثانى إن شاء الله تعالى.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة التحقيق
٩	ترجمة المؤلف
١٢	وصف المخطوط
١٧	مقدمة المؤلف
٢٠	* القول فى مقدمات أصول الفقه
٣٤	* القول فى أقسام الكلام ومعانى الحروف
٤٩	* باب الأوامر
٤٩	القول بالوقف فى الأوامر والنواهى، للأمر صيغة مقيدة بنفسها وكذلك النهى
٦٠	فصل: صيغة الأمر إذا وردت ابتداءً أو بعد الحظر فإنها تقتضى الوجوب
٦٢	فصل: اختلاف الأصحاب فى الأمر إذا قام الدليل فيه على انتفاء الوجوب
٦٢	وحمل على الندب هل هو مأمور به؟
٦٢	فصل: إذا لم يرد الأمر بالوجوب لم يجز الاحتجاج به على الجواز
٦٥	مسألة: الأمر يفيد التكرار على قول أكثر أصحاب الشافعى
٧٥	مسألة: اقتضاء الأمر بالفعل الواحد الفور أو التراخى
٨٧	مسألة: الأمر المؤقت
٩٢	مسألة: هل الأمر بالأداء أمر بالقضاء على تقدير خروج الوقت
٩٤	فصل: هل يتوجه الوجوب حال العذر
٩٧	مسألة: الأمر المخير
١٠٠	فصل: الأمر بالشىء لا يكون أمراً بأسبابه
١٠٦	مسألة: من يتناوله خطاب الأمر - تكليف الكفار بالشريعة
١١٤	مسائل قصار وفصول من المذهب الشافعى
١١٤	مسألة: يدخل العبيد فى المطلق فى الأوامر والنواهى
١١٥	مسألة: مذهب الشافعى أن النساء لا يدخلن فى خطاب الرجال
١١٦	فصل: أفعال السكران وأقواله داخله تحت التكليف فى قول عامة الفقهاء
١٢٠	مسألة: لا يدخل الأمر فى الأمر عند عامة الفقهاء
١٢٢	مسألة: الأمر بالشىء يدل على أجزاءه

الصفحة	الموضوع
١٢٣	مسألة: الأمر بالشئ نهى عن ضده أم لا؟
١٣١	مسألة: الفرض والواجب واحد عندنا
١٣٢	مسألة: الفعل بوصف الكراهة لا يتناوله الأمر المطلق
١٣٨	* باب القول فى النواهى
١٣٨	فصل: للنهى صيغة تلهم عليه لغة
١٣٨	فصل: صيغة النهى مقتضية للتحريم
١٣٩	فصل: النهى يقتضى الترك على الدوام
١٣٩	فصل: النهى عن الشئ هل يكون أمراً بضده؟
١٣٩	فصل: إذا نهى الشارع عن أحد الشئين كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما
١٤٠	مسألة: النهى يدل على فساد المنهى عنه
١٥٤	* القول فى العموم والخصوص
١٥٤	مسألة: للعموم صيغة مقتضية استيعاب الجنس لغة وشرعاً
١٦٧	فصل: فى ألفاظ العموم
١٧٠	مسألة: المجاز هل يتعلق به العموم أم لا؟ على وجهين
١٧١	فصل: الخطاب الذى يفتقر إلى الإضمار لا يجوز دعوى العموم فيه
١٧١	مسألة: أقل ما يتناوله اسم الجمع
١٧٤	فصل: التخصيص
١٧٥	مسألة: العموم إذا خص لم يصير مجازاً فيما بقى
١٨١	فصل: أقل ما يتناوله تخصيص لفظ العموم
١٨٣	فصل: فيما يخص به العموم
١٨٥	مسألة: يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد عندنا
١٨٧	فصل: تخصيص السنة بالسنة جائز
١٨٨	تخصيص العموم بالإجماع
١٨٩	تخصيص عموم الخبر بمذهب راويه
١٩٠	التخصيص بالقياس
١٩١	التخصيص بالقياس الخفى
١٩٢	التخصيص بفحوى الخطاب
١٩٣	التخصيص بالعادة والعرف

الصفحة	الموضوع
	مسألة: ورود اللفظ العام على سبب خاص بحيث كان مستقلاً بنفسه جرى
١٩٣	على عمومه
١٩٧	فصل: تعارض اللفظان من صاحب الشرع
٢٠٠	مسألة: العام المتقدم لا ينسخ الخاص المتقدم
	فصل: إذا ورد عقيب العموم تقييد بالشرط أو باستثناء أو صفة حكم، وكان ذلك لا يتأتى إلا فى بعض ما تناوله العموم فالذهب أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط
٢٠٤	مسألة: المعطوف لا يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره مما فى المعطوف عليه
٢٠٥	فصل: إذا خرج الخطاب فى العموم مخرج المدح أو الذم
٢٠٨	فصل: تخصيص العموم بالدليل المتصل
٢١٠	فصل: يجوز التخصيص بالاستثناء إذا اتصل الكلام
٢١١	فصل: يجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر من جملة
٢١١	مسألة: الاستثناء فى غير الجنس
٢١٣	مسألة: إذا تعقب الاستثناء جملاً قد عطف بعضها على بعض يرجع إلى الجميع
٢١٥	فصل: تخصيص العموم بالشرط
٢٢٢	فصل: ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال مع الاحتمال يجرى مجرى العموم
٢٢٥	فصل: ورود صيغة مختصة بالنبي ﷺ
٢٢٦	مسألة: المطلق والمقيد
٢٢٨	* القول فى دليل الخطاب
٢٣٦	حجية دليل الخطاب
٢٣٨	فصل: الخطاب سبعة أنواع
٢٤٩	الفرق بين الغاية والشرط
٢٥٠	فصل: إذا علق الحكم بالصفة فى نوع من جنس وأخرى حكم فى جميع الجنس قياساً
٢٥٠	* القول فى البيان والمجمل والمبين وما يتصل بذلك ويتفرع عليه
٢٥٨	المحتاج إلى البيان ضربان
٢٦٣	فصل: المحكم والمتشابه
٢٦٥	

الصفحة	الموضوع
٢٦٦	فصل: الحقيقة والمجاز
٢٦٧	فصل: فى حسن دخول المجاز فى خطاب الله تعالى
٢٦٩	فصل: لكل مجاز حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز
٢٧٥	فصل: الحقائق العرفية
٢٧٥	الاسم العرفى
٢٧٦	بماذا يعرف الفصل بين الحقيقة والمجاز؟
٢٧٧	يجوز فى الكلام الواحد أن يكون له حقيقتان
٢٧٧	مسألة: يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان
٢٨٠	فصل: ما يرجع إلى لغة العرب ووجوه استعمالها
٢٨١	مسألة: اختلف الأصحاب فى جواز أخذ الأسماء من جهة القياس
٢٨٤	فصل: فى ذكر وجوه المجاز
٢٩٤	فصل: فيما يقع به بيان المجل
٢٩٥	فصل: وقت البيان
٢٩٥	تأخير البيان
٣٠٢	لا يجوز وقوع الكبائر من الأنبياء
٣٠٣	وقوع الصغائر فى الأنبياء
	إذا صدر الفعل من النبى ﷺ ابتداءً فى غير سبب ولم يوجد منه فى ذلك أمر
٣٠٤	باتباع أو نهى فاختلف الأصحاب على ثلاثة مذاهب
٣٠٦	مسألة: التأسى برسول الله ﷺ عندنا واجب فى القرب
٣١١	إذا تعارض قوله ﷺ وفعله
٣١٣	مسألة: إذا قال الصحابى كانوا يفعلون كذا فهو على ثلاثة أضرب
٣١٤	مسألة: إذا قال الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا
٣١٥	مسألة: تعبد النبى ﷺ بشريعة من قبله
٣٢٢	* القول فى الأخبار وموجبها وما يقبل منها وما لا يقبل
٣٢٣	فصل: حد الخبر
٣٢٤	الأخبار على ثلاثة أضرب
٣٢٥	المتواتر
٣٢٧	مسألة: المتواتر يفيد العلم عند جماعة من العلماء

الصفحة	الموضوع
٣٣٢	أخبار الأحاد
٣٣٢	أخبار الأحاد على ثلاثة أضرب
٣٤٣	أحوال الراوى والشرائط المعتمدة فيه
٣٤٤	الخلافا بين أهل السنة والمعتزلة فى تعديل كل الصحابة رضى الله عنهم
٣٤٤	ما يشترط فى الراوى
٣٤٥	ذكر بعضهم أن شرائط قبول الراوى خمسة
٣٤٦	التدليس يجرى على وجهين
٣٤٩	قال بعض أصحابنا إذا غلب التدليس على الراوى لا يقبل خبره
٣٥٠	هل يجوز رواية الحديث بالمعنى؟
٣٥١	ما يتعلق بتحمل الأخبار وسماعها
٣٥٢	للمستمع أربع أحوال
٣٥٥	فصل: خبر الواحد إذا ثبت وجب العمل به
	فصل: الخبر إذا صح وثبت من طريق النقل وجب الحكم به وإن كان مخالفاً
٣٥٨	لعانى أصول سائر الأحكام
٣٦٥	مسألة: لا يجب عرض الخبر على الكتاب
٣٧٣	فصل: ما يقبل فيه خبر الواحد
٣٧٦	المراسيل وذكر الخلافا فيها
٣٨٦	المنقطع
٣٨٧	المسند
٣٩٠	فصل: طبقات الصحابة. وهم اثنتى عشرة طبقة
٣٩٦	فصل: أقسام الصحيح من الأخبار
	مسألة: الزيادة إذا انفرد بها الراوى الثقة يقبل عند آخر، وكذلك فى قبول
٣٩٩	عامة الفقهاء
٤٠٤	فصل: فى معرفة الترجيح بين الأخبار المتعارضة
٤٠٩	فصل: فى تأويل الأخبار
٤١٤	مسألة: ما يشتمل على القراءة الشاذة التى لم تنقل تواتراً
٤١٧	* القول فى الناسخ والمنسوخ
٤١٩	مسألة: النسخ جائز فى الشرعيات

الصفحة	الموضوع
٤٢٢	فصل: يجوز النسخ وإن اقترن بالمنسوخ ذكر التأيد
٤٢٣	فصل: النسخ جائز وإن لم يشعر عند التكليف بالنسخ
٤٢٣	ما يجوز نسخه وما لا يجوز
٤٢٦	فصل: وجوه النسخ
٤٢٦	الناسخ والمنسوخ يشتمل على ستة أقسام
٤٢٨	فصل آخر: في بيان وجوه النسخ
٤٢٨	أحكام النسخ مشتملة على ستة أضرب
٤٣٠	فصل: في أوقات النسخ
٤٣١	مسألة: يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله
٤٣٦	فصل: دلائل النسخ، وفيه ستة أوجه
٤٤٠	مسألة: الزيادة على النص لا تكون نسخًا بحال
٤٤٩	فصل: النقصان من النسخ لا يكون نسخًا
٤٤٩	فصل: ما يجوز به النسخ وما لا يجوز
٤٥٠	مسألة: عدم جواز نسخ القرآن بالسنة وإن كانت متواترة
٤٥٦	مسألة: نسخ السنة بالقرآن
٤٥٨	مسألة: الفرق بين النسخ والتخصيص
٤٥٩	مسألة: نزول النسخ على النبي ﷺ يثبت في حقه وفي حق الأمة
٤٦١	* القول في الإجماع وما يتصل به
٤٦٢	مسألة: الإجماع حجة من حجج الشرع
٤٧٢	فصل: الإجماع على ضربين
٤٧٣	فصل: فيما ينعقد عنه الإجماع من الأدلة
٤٧٤	مسألة: جمهور الفقهاء والمتكلمين جوزوا انعقاد الإجماع بالقياس
٤٧٨	مسألة: انعقاد الإجماع بالاجتهاد
٤٧٩	فصل: من ينعقد به الإجماع من الأمة
٤٨٣	فصل: عدد المجمعين
٤٨٦	فصل: بيان ما ينعقد فيه الإجماع
٤٨٧	فصل: إذا اجتمعت الأمة على الجمع بين مسألتين
٤٩١	* الفهرس

قَوَاطِعُ الْأَلْبَانِ

فِي الْأَصُولِ

تَأَلَّفَ

الْإِمَامُ أَبُو الْخَطَرِ مَنصُورُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ السَّمْعَانِي

الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٥٤٨٩

تَحْقِيقَ

مُحَمَّدِ حَسَنِ مُحَمَّدِ حَسَنِ إِسْمَاعِيلِ الشَّافِعِيِّ

لِلْحِزْبِ الشَّافِعِيِّ

مَنْشُورَاتُ

مُحَمَّدِ حَسَنِ بْنِ بَيْضُونَ

دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ

بَيْرُوتُ - لُبْنَانُ

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على اسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٢٥ - ٦٠٢١٢٣ (١ ٩٦١) -
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب يسر ولا تعسر

فصل

وإذا أجمعت الصحابة على دليل في حكم لم يتعد ، ويجوز للتابعين أن يستدلوا على ذلك الحكم بغيره من الأدلة^(١) ، وهذا بخلاف ما إذا أجمعوا على حكم ، لم يجز خلافهم .

والفرق بينهما أن المفروض عليهم إظهار الحكم ببعض أدلته لا بجميعها ، فأما في الحكم فالمفروض عليهم إظهار جميع الحكم فلو كان للحادثة حكم آخر لما أظهوره ، وإن أجمعوا على علة في حكم يكون إجماعاً على الحكم ، لأن العلة إنما تنصب للأحكام ، فيكون الإجماع على العلة إجماعاً على الحكم ، وقال بعضهم : إنه يكون إجماعاً على الدليل لا على الحكم ، والأصح : هو الأول لما بينا أن المقصود من العلة : أحكامها لا أعيانها . والله أعلم بالصواب .

فصل

الفصل الرابع : في معرفة ما يتعقد به الإجماع من الشروط :

اعلم أن من شروط الإجماع : ظهوره في أهل العصر حتى يعلم به أهل العصر الثاني ، وقد يكون ظهوره بالقول ، وقد يكون بالفعل ، وقد يكون بالقول والفعل جميعاً فأما ظهوره بالقول إذا وجد يصح انعقاد الإجماع به ، وذهب بعض أهل العلم إلى أنه

(١) اعلم أن محل النزاع إذا لم ينص أهل العصر السابق على إبطال الدليل أو التأويل الذي أحدثه أهل العصر اللاحق أو ينصوا على صحة كل منهما فإن نصوا على الإبطال لم يجز اتفاقاً لأن ذلك يكون فيه تخطئة له وتخطئتهم غير جائزه وإن نصوا على الصحة جاز اتفاقاً أما إن سكتوا عنه ولم يقدح أهل العصر اللاحق في دليلهم أو تأويلهم فذلك هو محل النزاع ، وما ذكره المصنف هو رأى الجمهور وقد منع منه قليلون ، انظر المحصول (٧٦/٢) ، إحكام الأحكام (٣٩١/٢) ، المعتمد (٥١/٢) اصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٧٨/٣) .

لا ينعقد بالقول حتى يقترن به الفعل ليكمل فى نفسه وهذا ليس بصحيح لأن حجج الأقوال أكثر من حجج الأفعال، وإن كان كل واحد منهما إذا انفرد يكون حجة فلا يجب اجتماعهما كما لا يلزم الجمع فى الحكم بين دليل الكتاب والسنة وإذا ثبت أن الإجماع على القول يكون حجة فقد يكون الإجماع على القول بوجوده من جميع أهل الإجماع وقد يكون بوجوده من البعض وسكوت الباقيين بعد انتشاره فيهم وهذه المسألة اختلف أهل العلم فيها.

مسألة: إذا قال الصحابي قولاً وظهر فى الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف كان ذلك إجماعاً مقطوعاً به.

ومن أصحابنا من قال: إنه حجة وليس بإجماع قاله أبو بكر الصيرفى وقيل: إن هذا مذهب الشافعى، لأنه قال من نسب إلى ساكت قولاً فقد افترى عليه، وبهذا قال الكرخى من أصحاب أبى حنيفة وبعض المعتزلة قاله أبو هاشم وقال القاضى أبو بكر ليس بحجة أصلاً وهو مذهب داود وبه قال بعض المعتزلة واختاره أبو عبد الله البصرى وقال أبو على بن أبى هريرة: إن كان وجد حكماً من بعض الصحابة وانتشر من الباقيين لم يعرف له مخالف لا يكون إجماعاً، وإن كان فتوى وانتشر ولم يعرف له مخالف يكون إجماعاً وعكس هذا أبو إسحاق المرزى وقال يكون إجماعاً إن كان حكماً ولا يكون إجماعاً إن كان فتياً^(١)، والأصح هو القول الأول وأما من قال: ليس بحجة أصلاً

(١) اعلم أنه اختلف الأصوليون فى هذه المسألة على مذاهب خمسة:

المذهب الأول: لا يعتبر ذلك إجماعاً ولا يكون حجة وهو منقول عن داود الظاهرى ومختار الإمام الراى والبيضاوى.

والمذهب الثانى: يعتبر ذلك إجماعاً ويكون حجة مطلقاً - مات المجمعون أو لم يموتوا وهو مذهب الإمام أحمد وأكثر الحنفية.

والمذهب الثالث: يعتبر إجماعاً ويكون حجة بعد موتهم لا فى حياتهم وهو لأبى على الجبائى.

والمذهب الرابع: يعتبر حجة ولا يكون إجماعاً لأبى هاشم والجبائى.

والمذهب الخامس: إذا كان القول على سبيل الفتوى وسكت الباقيون عن إنكاره كان ذلك إجماعاً وحجة، وإن كان حكماً وسكت الباقيون عن إنكاره لم يكن إجماعاً ولا حجة وهو لأبى على بن أبى هريرة من أصحاب الشافعى، انظر نهاية السؤل (٣/٢٩٤، ٢٩٥) المحصول (٧٤/٢)، الإحكام للأمدى (١/٣٦١)، المعتمد (٢/٦٦، ٦٧)، روضة الناظر (١٣٢) حاشية =

فاحتج في ذلك وقال: لا يمتنع أن يكون سكوت من سكت لتقية أو هيبة كما روى عن ابن عباس أنه لما أظهر قوله في مسألة العول قيل له: هلا قلت في زمان عمر رضى الله عنه، قال: إنه كان رجلاً مهيباً وروى أنه قال «هيبة»^(١). وأيضاً يجوز أن يكون سكت لأنه لم يتفكر في المسألة لتشاغله بغير ذلك من الاشتغال إن كان فقيهاً فلعله اشتغل بالفكر في غيره من المسائل لأنها كانت أهم عنده وإن كان إماماً فاشتغل بالجهاد وسياسة الناس فلم يوجد في هذه المسألة إلا قول بعض الصحابة ويقول بعضهم لا يتعقد الإجماع وأما من قال: إنه ليس بإجماع لكنه مع ذلك حجه لأن الإمساك عن القول في الحادثة من الممسك يحتمل أن يكون ذلك للارتياح في النظر والاستدلال فلم يجز أن يجعل اعتقاد للساكت فيه إلا أنه مع ذلك حجة لأن الفقهاء في كل عصر يحتاجون بالقول المنتشر في الصحابة إذا لم يظهر مخالف منهم فدل أنهم اعتقدوه حجة، وأما على بن أبي هريرة قال: إذا كان الموجود قضاء من بعض القضاة والحكام فلا يدل السكوت من الباقيين على الرضا منهم، لأن في الإنكار افتياتاً عليه، وقال ابن أبي هريرة: ونحن نحضر مجالس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا، ولا ينكر ذلك عليهم، فلا يكون سكوتنا رضاً منا بذلك، وأما أبو إسحاق المروزي فقال: إن الأغلب أن الصادر عن الحاكم يكون عن مشورة، والصادر عن فتوى يكون عن استبداد، ولا يدل ذلك على الإجماع، وأما دليلنا فيما اخترناه وهو أن يكون حجة وإجماعاً. فنقول أولاً: إن قول بعض أهل العصر إذا انتشر في جميعهم وسكت الباقيون، ولم يظهروا خلافاً، فإما أن يعلم أن سكوتهم سكوت راضٍ، أو لا يعلم ذلك، فإن علم أن سكوتهم عن رضى، بدليل يدل عليه، فإنه يكون ذلك إجماعاً كما لو قالوا صريحاً: رضينا بهذا القول، وللرضا أمارات كثيرة بالقول، وقد جوز بعضهم وجود العلم بالمذهب اضطراباً، فيكون على هذا القول معرفة الرضى أحكم وأكد، وأما إذا لم يعلم رضاهم بقوله، فإن كان مسألة لا تكليف فيها، وليس مما يلزم بالنظر فيه، وإنكاره إذا علموا أنه منكر، مثل قول القائل: إن عماراً أفضل من حذيفة، وأمثال هذا وقول القائل: إن زيداً في الدار، وعمرو خرج إلى الصحراء، فالسكوت من الباقيين

= الشيخ محمد بخيت المطيعي على نهاية السؤل (٣/٢٩٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٦٧).

(١) أخرجه الحافظ البيهقي في الكبرى في الفرائض (٦/٤١٤) الحديث (١٢٤٥٧).

فى أمثال هذا لا يكون إجماعاً، وأما إذا كان على الناس من ذلك تكليف، وظهر من بعضهم القول فى ذلك وانتشر، وسكت الباقون يكون ذلك إجماعاً، واحتج من قال بذلك بأن العادة جرت أن النازلة إذا نزلت فزع أهل العلم إلى الاجتهاد، وطلب الحكم فيها، وإظهار ما عندهم فى ذلك، فلما وقعت الحادثة، وظهر قول من المجتهد فى ذلك وانتشر قوله، ولم يظهر خلاف ذلك مع طول الزمان، وارتفاع الواقع، دل أنهم راضون بذلك وصار رضاهم بهذا الطريق بمنزلة ما لو أظهروا رضاهم بالقول والفعل.

بيينة: أن أهل الإجماع معصومون من الخطأ والعصمة واجبة لهم كما تجب للنبي ﷺ ثم إذا رأى النبي ﷺ مكلِّفاً يقول قولاً فى أحكام الشرع، فسكت عنه، كان سكوته تقريراً منه إياه على ذلك، ونزل ذلك منزلة التصريح بالتصديق فى إبداء ذلك، كذلك ها هنا يكون كذلك فى حق أهل الإجماع، وينزل سكوتهم منزلة التصريح بالموافقة فإن قيل: ولم إذا صار السكوت من الرسول عليه الصلاة والسلام تقريراً، يكون من أهل الإجماع تقريراً، وهذا لأن النبي ﷺ، يتلقى ما تلقاه من الوحي، ولا عذر له فى السكوت إذا كان المفعول مستكرراً وأما أهل الإجماع فلعلهم سكتوا لأنهم وجدوا الاجتهاد مساعفاً ومضطرباً، فكان سكوتهم محمولاً على تسويغ ذلك.

والجواب: أما الأول: قلنا قد بينا وجه الجمع بين سكوت النبي ﷺ وبين سكوت أهل الإجماع، وأما الفرق الذى قالوه فليس بصحيح، لأن الرسول ﷺ وإن كان يتلقى ما يتلقاه من الوحي، وأهل الإجماع يقولون ما يقولون عن مدارج الظنون، لكن إذا لم يوجد من أهل الإجماع إنكار لما ظهر من القول دل أنه عندهم صواب وحق، لأنه لو كان خطأ لكانوا قد تطابقوا له على ترك ما يجب من إنكار المنكر، وهذا لا يجوز، لأن أهل الإجماع قد عصموا عن الخطأ، ومن عصم عن الخطأ يكون معصوماً أيضاً عن التقرير على الخطأ، كالنبي ﷺ، وإذا ثبت بهذا الطريق أن ذلك القول صواب، ثبت أن ما سواه خطأ، فإن قالوا: إنما سكتوا لأنه من مسائل الاجتهاد.

قلنا: إذا اعتقدوا أنه خطأ لا يجوز أن يجمعوا على التقرير عليه على ما سبق، فإن قيل: ليس لو اجتمع العلماء فى المجلس، وقام سائل إلى واحد من الخنفيين، وسأله عن مسألة اختلف العلماء فيها، فلو أجاب المفتى الخنفي بما يوافق مذهبه، وسكت الحاضرون على سائر المذاهب، يحمل سكوتهم على أنهم سكتوا، لأنه قال ما قال فى محل الاجتهاد.

والجواب: إن هذا يمكن دعواه فى مثل هذه الصورة، لأن مذاهب الكل معلومة، فلا يكون السكوت للتقرير، وإبداء الموافقة وليس مسألتنا فى مثل هذه الصورة، وإنما مسألتنا فى الحادثة تقع بين أهل الاجتهاد، ويذكر كل واحد منهم قولاً فيه، ويظهر فى الباقين من علماء الوقت، ويتشتر ذلك بينهم، ولا يظهر إنكاراً، وكان الفرق بين الصورتين أن فى الصورة الأولى إذا كان المذهب معلوماً، فالإنكار من الباقين كذلك معلوم، وإن لم يظهره فى ذلك الوقت، فكان سكوتهم على ما عرف من قبل، لا على إبداء الموافقة، أما هنا فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا، لأنه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك، والسكوت على مثل هذا بعد أن علموا أنه خطأ لا يجوز فدل أن سكوتهم كان محض الموافقة، وعلى أن بعض أهل العلم قد اشترط فى هذا شرطاً وهو اعتراض من العصر على ذلك، يعنى أنه ظهر قوله وانتشر ولم يوجد منكراً واعتراض العصر على ذلك، وقال من اعتبر هذا الشرط: إن اتجه فى حكم العادة سكوت العلماء على قول مجتهد فى مسألة ظنه، فاستمرارهم على السكوت الزمن المتطاوّل يبعد بخلاف العادة قطعاً لأنه إذا كان يتكرر تذكّار الواقعة، والخوض فيها، فلا يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين، مع تكرار الواقعة فى حكم العادة، ولهذا أن ابن عباس أظهر خلافه من بعد فى مسألة العول، والذين يقولون لعل السكوت لتقية أو هيبة.

قلنا: ليس هذا مما يدوم على الدهر، ولأن المسألة مصورة فيما إذا لم يكن تقية ولا هيبة، وفى هذه الصورة يظهر الكلام جداً، ولعله يصير من القواطع، وأما على الصورة الأولى فالدليل الذى قدمناه دليل مستحكم يستمر على منهاج الأصول، ولكنى أقول: إنه لا بد من وجود نوع شبهة فى هذا الإجماع بالوجه التى قالها الخصوم، فيكون إجماعاً مستدلاً عليه، ويكون دون القواطع من وجوه الإجماع فى المسائل التى قدمناها، إلا أنه مع هذا لا بد من تقديم هذا على القياس، فإن قال قائل: قد انتشر قضاء عثمان فى ميراث المبتوتة، وهو قصة عبد الرحمن بن عوف بطلاقه امرأته آخر تطبيقاتها الثلاث، وكذلك قتل الحسين بن على ابن ملجم قصاصاً، مع وجود الورثة الصغار، وانتشر كلا الأمرين فى الصحابة، ولم يكن مخالف، ومع ذلك لم يقدموا ذلك على القياس.

قلنا: أما ميراث المبتوتة، فقد ذكرنا أن عبد الرحمن بن عوف مخالف، وقد نقلنا قولاً عنه يدل على ذلك، وأيضاً فإن ابن الزبير قد خالف، ولم يكن انقرض عصر

الصحابة، وأما قتل الحسين بن علي ابن ملجم، فإنه على أى جهة قتله كلام كبير، وأيضاً فإن الصحابة قد كانوا فى هذا الوقت تفرقوا تفرقاً عظيماً، واعتزل جماعة من وجوههم، وكفوا قولهم وفعلهم، والحادثة وقعت بالكوفة وأكثر الصحابة بالحجاز، ومما يضم إلى هذا أن الحكم الصادر من الأئمة لا يماثل الفتوى الصادرة من المفتين، وحفظ الأدب فى ترك الاعتراض على الأئمة، فإنه ليس للعلماء إذا جرى قضاء من قاض بمذهب مسوغ أن ينكروا عليه نفوذ قضائه، وقد ذكرنا عن ابن أبى هريرة ما ذكرناه فى الفرق بين الحاكم والمفتى، وهو تفريق حسن، فلا بأس به فى هذا المكان، وهو نافع جداً فى صورتى الإيراد فى مسألة المبتوتة، ومسألة استيفاء القصاص، مع وجود الصغار فى الورثة، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا الإجماع فيما إذا وجد القول المنتشر من أحد الصحابة فى سائر الصحابة، فأما فى التابعين، ومن بعدهم فلا، ولا يعرف فرق صحيح بين الموضوعين، والأولى التسوية بين الجميع، وقال بعض أصحابنا: إن إمساك الناس من إظهار الخلاف، إنما يدل على الإجماع، إذا كان فى شىء يفوت استدراكه من إراقة دم، واستباحة فرج، فيدل سكوتهم على أن القول صواب، وحق لأنهم لو اعتقدوا خلافه لما جاز لهم السكوت عليه، وهو منكر لا يمكن استدراكه، وأما الذى يمكن استدراكه، فلا يكون سكوت الباقيين دليلاً على الإجماع، والأولى أن لا يشتغل بهذا التفريق، لأنه ليس فيه كثير معنى، والمسألة فى غاية الإشكال من الجانبين، وقد ذكر القاضى أبو الطيب فى كتاب الإجماع فى هذه المسألة ترتيباً فى الاستدلال استحسنته فأوردته، ويدخل فيه الجواب على خلافهم، قال: الدليل على ثبوت الإجماع مبنى على أصلين أحدهما: أن أهل العصر لا يجوز إجماعهم على الخطأ، والثانى: أن الحق واحد وما عداه باطل، وإذا ثبت هذان الأصلان، فلا يخلو القول الذى ظهر من أن يكون حقاً أو باطلاً، فإن كان حقاً وجب اتباعه والعمل به، وإن كان باطلاً فلا يخلو سائر العلماء من أربعة أحوال: إما أن لا يكونوا اجتهدوا، أو اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شىء يجب اعتقاده، أو أدى إلى صحة الذى ظهر، أو خلافه، ولا يجوز أن لا يكونوا اجتهدوا، لأن العادة مخالفة لهذا، لأن النازلة إذا نزلت فالعادة أن كان أهل الاجتهاد يرجعون إلى النظر والاجتهاد، ولأن هذا يؤدى إلى خروج الحق عن أهل العصر، بعضهم بترك الاجتهاد، وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب، وهذا لا يجوز، لأنهم لا يجتمعوا على الخطأ، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم إلى شىء

يجب اعتقاده، لأن ذلك يؤدى إلى خفاء الحق على جميع الأمة، وهذا محال، ولأن طريق الحق ظاهر، فلا يجوز أن تخفى على جميع الأمة، فإن قالوا: إنهم كانوا فى مهلة النظر. قلنا: هذا ظن يحيد بكل أهل الإجماع، وعلى ذلك لا يتصور امتداده إلى أن ينقرض العصر، ولا يجوز أن يقال: إنهم اجتهدوا، فأدى اجتهادهم إلى خلافه، إلا أنهم كتموا، لأن إظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم، والتعلق بالتقية والهيبة تعلق باطل، لأنهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون أحدًا، ولهذا ردت امرأة على عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى المغالاة فى الصداق حتى قال عمر: امرأة خاصمت رجلاً فخصمته^(١)، وقال عبدة السلماني: رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك فى الفرقة، فقد كانوا يحتشمون من إظهار الخلاف، لأنهم كانوا يعتقدون منهم فيقولون الحق، وأما ابن عباس فقد كان صغيراً فى زمانهم فلعله احتشم لصغره، وعلى أنه قد أظهر من بعده. قال القاضى أبو الطيب: وإذا بطلت^(٢) هذه الوجوه ذلك أنهم إنما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول، فصار كالنطق، فإن قال قائل: إنما سكتوا، لأنهم اعتقدوا أن كل مجتهد مصيب قلنا: لم يكن من الصحابة من يعتقد ذلك، وسنين إن شاء الله تعالى.

مسألة: قد ذكرنا حكم القول المنتشر، فأما القول الواحد من الصحابة إذا لم ينتشر، إلا أنه لم يعرف له مخالف، فلا يكون إجماعاً، لأنهم لم يعرفونه، فيعتبر قوله أو ينكرونه^(٣)، وأما الكلام فى كونه حجة، فإن كان موافقاً للقياس فهو حجة، إلا أن الأصحاب اختلفوا، فقال بعضهم: إن الحجة فى القياس وقال بعضهم: إن الحجة فى قوله: وأما إذا كان بخلاف القياس أو كان مع الصحابي قياس خفى، والجلى بخلاف قوله، فقد اختلف قول الشافعى فى هذا. قال فى القديم: قول الصحابي أولى من القياس، وهو قول أبى حنيفة، وأحمد وجماعة، وقال فى الجديد؛ القياس أولى^(٤)،

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الصداق (٧/٣٨٠)، الحديث (١٤٣٣٦)،

(٢) فى الأصل (بطل).

(٣) قال الأمدى: اختلفوا فيه والأكثر على أنه ليس بإجماع وهو المختار، انظر إحكام الأحكام للأمدى (٣/٣٦٥)، انظر المحصول (١/٧٦) انظر نهاية السؤل (٣/٣٠٢) المعتمد (٢/٧١).

(٤) اعلم أنهم اختلفوا فى اعتبار مذهب الصحابي حجة على غير الصحابة، كالتابعين ومن بعدهم من باقى المجتهدين على مذاهب ثلاثة:

الأول: حجة مطلقاً خالف القياس أو وافقه - وإلى ذلك ذهب مالك وأبو بكر الرازى من =

واحتج من قال بالأول بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) فقد جعل المقتدى بالصحابة مهتدياً، ولا يجوز العدول عن الاهتداء، ولأن الصحابي إنما يحكم في الشيء خبراً كان أو قياساً، فإن كان عن خبر فالقياس متروك له، وإن كان قياساً، فإن الذى بان به من الفضيلة عن غيره، وتميز عن من سواه من مشاهدة الرسول ﷺ وحضوره نزول الوحي عليه، ومعرفة مخارج كلامه، يرجح قياسه على غيره، فكان قوله أولى من القياس المجرد، أما وجه القول الجديد، هو أن القياس أصل من أصول الدين، ودليل من أدلة الشرع، والعمل به عند عدم النص واجب، والدليل عليه خبر معاذ رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال له: «فإن لم تجد في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله قال: أجتهد رأيي»^(٢) والصحابي غير مأمون من الخطأ، فيما يقوله، فلو كان عنده خبر من الرسول لأظهره، لأنه كان مأموراً بالتبليغ، فلما لم ينسب القول مما حكم به إلى النبي ﷺ دل أنه إنما قال استنباطاً، وقد بينا أنه غير معصوم من الخطأ، فيلحقه في الاجتهاد ما يلحق غيره من السهو والغلط، وقد كانوا يرون في الحوادث آراء ثم يرجعون عنها للدليل يلوح لهم هو أقوى من الأول، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا لم يكن مجرد قول الصحابي حجة، إلا أن الحادثة إذا تنازعها أصلاً، جاز أن يغلب أحدهما بموافقة قول الواحد من الصحابة، كما قد يغلب أحد القياسين على الآخر بكثرة الأشباه، وأيضاً فقد قال الله تعالى: «فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول» [النساء: ٥٩] فالمراد به رد الحكم إلى الكتاب والسنة، وهو رد إلى الله وإلى رسوله وأما

= الحنفية والشافعية فى أحد قوله والإمام أحمد فى بعض الروايات عنه:

الثانى: ليس حجة مطلقاً وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والشافعية فى أحد قوله والكرخى.

الثالث: حجة إن خالف القياس وليس حجة إن وافقه، انظر نهاية السؤل (٤/٤٠٧، ٤٠٨) إحكام الأحكام للأمدى (٤/٢٠١)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٩٢).

(١) ذكره الحافظ ابن حجر فى التلخيص وقال: أخرجه عبد بن حميد فى مسنده عن ابن عمر، وفيه حمزة ضعيف جداً، والدارقطنى فى غرائب مالك عن جابر، وفيه جميل بن زيد لا يعرف، ولا أصل له فى حديث مالك ولا من فوقه، وذكره البزار عن عمر، وفيه عبد الرحيم ابن زيد العمى كذاب، ومن حديث أنس أيضاً وإسناده واهى، انظر تلخيص الخبير (٤/٢٠٩ - ٢١٠) ح (١٥).

(٢) أخرجه أبو داود: الاقضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢)، والترمذى: الاحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧) وأحمد: المسند (٥/٢٧٢) ح (٢٢٠٦٨).

تعلقهم بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) قلنا: هذا أمر من لم يكن في زمن الصحابة من أهل الاجتهاد بتقليد الصحابة، لأن من كان من أهل الاجتهاد في الصحابة لا يجوز أن يأمره بتقليد مثله، وأيضاً فإن الاقتداء بهم هو الرجوع إلى المعاني المستنبطة من كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ، وأما الذي قالوه من بعد، قلنا: أما دعوى التوقيف وأن الصحابي قال ما قال عنه بعيد لما بيناه، وأما قوله: إن اجتهاده يكون أقوى، فلا يصح، لأنه يجوز أن يسمع هو من النبي ﷺ، ويكون غيره أعلم بمعناه وقصده، ألا ترى أن النبي ﷺ قال: «نصر الله امرأ سمع مقالتي فبلغها غيره، فرب مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه»^(٢) ولأنه لو كان ما قالوه صحيحاً، وجب على من لم تطل صحبته للنبي ﷺ أن يقلد من طالت صحبته لأنه يكون من طالت صحبته أبصر بمعاني كلام النبي ﷺ ومقاصده، لطول صحبته له واستبراء أحواله، وكثرة اهتدائه إلى معانيه في أقواله وأفعاله، ما لم يهتد من قلت صحبته، وربما رآه رؤية، أو سمع حديثاً من أحاديثه، وحين لم يقل أحد ما ألزمناهم عرفنا أن ما قالوه ساقط، وقد قال بعض أصحاب أبي حنيفة: أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس يحمل على أنه قاله عن النبي ﷺ: لأن الظاهر أنه لم يعدل عن القياس مع النفوذ في معرفة القياس، وطريقه إلا بسنة عرفها عن النبي ﷺ.

والجواب: إن يكن حسابان فاسد، وظن بعيد، لأننا بينا أنه لو كان عنده خبر لرواه، وما كان من عاداتهم الكتمان. بل كان طريقهم التبليغ على ما أمروا به، فأما الذي قالوه قلنا: إنما يجب علينا أن نحمل قولهم على أنهم قالوه عن النبي ﷺ إذا كان لا يجوز عليه الخطأ، فأما إذا جاز عليهم الخطأ، فلا يجب علينا أن نثبت خبراً عن النبي ﷺ بالشك، ولو جاز هذا في الصحابة، جاز في التابعي. أيضاً، وسائر الأمة، فيقال: إذا ذهب الواحد منهم إلى خلاف القياس يحمل أمره على أنه قال ذلك، لأنه سمع خبراً عن النبي ﷺ، إلا أنه لم يظهره، وكل ما يمكن أن يكون في الصحابي، يمكن أن يقال في التابعي أيضاً، فدل أن ما ظنوه باطل والله أعلم.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: العلم (٣/٣٢١) ح (٣٦٦٠)، والترمذي: العلم (٥/٣٤) ح (٢٦٥٧) - (٢٦٥٨) وابن ماجه: المقدمة (١/٨٤) ح (٢٣٠ - ٢٣٢)، والدارمي: المقدمة (١/٨٦) ح (٢٢٨)

فصل

وأما انعقاد الإجماع بالفعل فكل فعل لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الإجماع.

كما أن ما لم يخرج من أفعال الرسول ﷺ مخرج الشرع لم يثبت به الشرع، وأما الذى خرج من الأفعال مخرج الحكم والبيان يصح أن ينعقد به الإجماع، لأن الشرع يوجد من فعل الرسول عليه السلام، كما يوجد من قوله، فإن اجتمع القول والفعل، فلا شك فى انعقاد الإجماع، لأنه إذا انعقد الإجماع فكل واحد منهما على الانفراد منهما أولى.

* * *

مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط فى انعقاد الإجماع، وإن خالف واحد أو اثنان ينعقد الإجماع.

وقال محمد بن جرير الطبرى: ينعقد ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين. وقيل: إنه قول أحمد بن حنبل رضى الله عنه، وهو قول بعض المعتزلة ويقال: إنه قول أبى الحسين الخياط أستاذ الكعبى^(١)، واستدل من قال بقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] وقوله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] ويقولون ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٢) قالوا: وهذه الأشياء حقيقة تتناول جميع المسلمين، وجماعة الأمة، وإن شذ منهم الواحد فخرج منهم، كما أن الإنسان يقول: رأيت بقرة سوداء [وإن]^(٣) كان فيها شعيرات بيض ويقول: أكلت منها رمانة، وإن سقطت منها حبة وتعلقوا بقوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٤) وأهل العصر كلهم إلا الواحد والاثنين

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٣٠٥، ٣٠٦)، انظر المحصول (٢/٨٥) انظر إحكام الأحكام (١/٣٣٦)، روضة الناظر (١٢٤) المعتمد (٢/٢٩)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧١).

(٢) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/٤٦٦) ح (٢١٦٧) عن ابن عمر، وقال: هذا حديث غريب: وابن ماجه: الفتن (٢/١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) عن أنس، وقال فى الزوائد: فى إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف. وانظر تلخيص الحبير (٣/١٦٢) ح (٨). (٣) ثبت فى الأصل (فإن).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الفتن (٢/١٣٠٣) ح (٣٩٥٠) وإسناده ضعيف عن أنس وأحمد: المسند (٤/٣٤٠) ح (١٨٤٧٩) عن النعمان بن بشير.

هم السواد الأعظم، فلأن الواحد من أهل العصر إذا خالف من سواه من أهل العصر يوصف بالشذوذ، وذلك اسم ذم، فلو كان يعتد بخلافه معهم لم يوصفوا باسم الذم، ولهذا أنكرت الصحابة على ابن عباس رضى الله عنه مقالته فى الربا، قالوا: ولأن الناس يقولوا فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه على الإجماع، وقد خالف فى ذلك جماعة منهم سعد بن عبادة.

وقال سلمان: كردن، ونقلوا عن على رضى الله عنه أنه وقف عن البيعة مدة، ومع ذلك لم يعتد بخلاف هؤلاء، ولأن خبر الجماعة مقدم على خبر الواحد، وكذلك قول الجماعة مقدم على قول الواحد، وأما دليلنا أن الإجماع هو الحجة بالدلائل السمعية على ما سبق، وإذا خالف الواحد أو الاثنان فقد فقد الإجماع، ففقدت الجماعة، والدليل على أن الإجماع قد فقد بخلاف الواحد والاثنين، لأن دليل الإجماع قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] والالف واللام لاستغراق الجنس، فظاهر الآية اقتضى جميع المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ [البقرة: ١٤٣] فتناول جميع الأمة، وكذلك قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(١) تناول جميعهم، وإذا خالف مخالف، وإن كان قليلاً فقد فقد اجتماع الأمة، وصار القول من بعض الصحابة دون البعض.

بيينة: أنه إذا كثر المخالف امتنع انعقاد الإجماع، فكذلك إذا قل المخالف، يمتنع أيضاً بعد أن يكون من أهل الاجتهاد، وهذا لأن القلة لا تمنع من الإصابة، ويجوز أن يصيب القليل، ويخطئ الكثير قال الله تعالى: ﴿وقليل من عبادى الشكور﴾ [سبأ: ١٣] وقال تعالى أيضاً: ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله﴾ [البقرة: ٢٤٩] وقال تعالى: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾ [الحجرات: ٤] وقال تعالى: ﴿ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين﴾ [سبأ: ٢٠] فثبت بما قلنا: أن قلة العدد لا تمنع من إصابة الصواب وكثرة العدد لا تؤمن من الخطأ، يدل عليه أن الإجماع لو انعقد مع خلاف الأحاد، لوجب على المجمعين أن ينكروا على من خالفهم من الأحاد، كيلا يتبعوا غير سبيل المؤمنين، وقد أقرت الصحابة على خلافهم، كما أقروا ابن عباس، وإن كان قد تفرد بالخلاف فى القول، وقد تفرد هو أيضاً بمسائل فى الفرائض خالف سائر الصحابة، وكذا ابن مسعود وقد أقر على ذلك ولأن أبا بكر، قد

(١) تقدم تخريجه.

كان يخالف جميع الصحابة في قتال مانعي الزكاة، وقد كانوا يشيرون ببعض المفارقة ثم إنه يبين لهم أن الحق معه، واتفقوا على قتالهم، فإن قيل: قد تفرد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك. وأثبتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف، مثل خلاف حذيفة في وقت السحور، وخلاف ابن أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم^(١). وقوله: إنه لا يفسده وكذلك خلاف ابن عباس في جواز ربا الفضل^(٢)، قلنا: نحن إنما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن عن خلاف النص، فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه، ويحكم بانعقاد الإجماع معه، وعلى هذا خلاف حذيفة، فإنه مخالف النص وهو قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ [البقرة: ١٨٧] وكذلك خلاف ابن أبي طلحة، لأن الله تعالى قال: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ والصيام هو الإمساك، ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد، وعلى هذا خلاف ابن مسعود جميع الصحابة رضوان الله عليهم في الفاتحة والمعوذتين في ترك إثباتهن في المصحف^(٣) وخلاف أبي بن كعب في إثبات سورتي القنوت^(٤)، وقد أنكر عليهما سائر الصحابة ذلك وكذلك خلاف ابن عباس في الربا، وليس ما اختلفنا من جملة ذلك، أما الجواب عن كلماتهم أما الكلام الأول: قلنا: أما أسماء الجمل، والعموم لا يتناول الأكثر إلا مجازاً، ألا ترى أنه يجوز أن يقال في الأمة إلا الواحد: ليس هؤلاء كل المؤمنين ولا كل الأمة، فعلمنا أن اسم الكل لا يتناول إلا الجميع، والذي قالوا من اسم البقرة السوداء وقولهم: «أكلت الرمانة» فليس ذلك بحقيقة، وإنما هو على طريق المجاز، ويجوز أن يقال: إنما حسن أن يقول: «أكلت الرمانة» وإن سقطت منها حبات، أو يقول: رأيت بقرة سوداء، وإن كان فيها شعيرات بيض لأجل العادة فإنه في العرف يقال: أكلت

(١) قال الشيخ النووي: وحكاه أصحابنا عن الحسن بن صالح وبعض أصحاب مالك أنه لا يفطر بذلك قال: وحكوا عن أبي طلحة أنه كان يتناول البرد وهو صائم ويبتلعه ويقول: «ليس هو بطعام ولا شراب»، انظر شرح المهذب (٦/ ٣٤٠).

(٢) قد ذكر ابن قدامة المقدسي قول ابن عباس وأسامه بن زيد وزيد بن أرقم وابن الزبير، وقال: إن ابن عباس قد رجع إلى قول الجماعة روى ذلك الأثرم بإسناده وقاله الترمذى وابن المنذر وغيرهم، انظر المغنى لابن قدامة (٤/ ١٢٣)، قال الإمام الترمذى: وقد روى عن ابن عباس أنه رجع عن قوله حين حدثه أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ، انظر سنن الترمذى (٣/ ٥٣٤).

(٣) انظر الإقتان للسيوطى (١/ ١٨٢ - ١٨٣).

(٤) انظر الإقتان للسيوطى (١/ ١٨١ - ١٨٢).

الرمانة وإن سقطت منها حبات ويقال فى العرف: رأيت بقرة سوداء وإن كان فيها شعيرات بيض، فخرج الأقل من الكلام بالعرف، وليس إذا نقل العرف من ذلك يجب أن ينقل غيره من الأسماء، وأما تعلقهم بقوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم»^(١) قلنا: السواد الأعظم جميع أهل العصر، ولو كان المراد منه الأكثر، لدخل تحته النصف من أهل العصر إذا نادوا على النصف الآخر بواحد أو اثنين أو ثلاثة، وأما قوله: يوصف الواحد إذا خالف بالشذوذ، قلنا: لا نسلم أنه يطلق عليه هذا الاسم، إلا إذا خالف بعد ما وافق. وأما قولهم: إنهم أنكروا على ابن عباس خلافه فى الربا: قلنا: إنما أنكروا عليه، لأجل خبر أبى سعيد، لا لأجل مخالفته بقية الصحابة. وأما بيعة أبى بكر، قلنا: لا يثبت خلاف أحد، أما سعد بن عبادة قد كان يظن أن للأنصار حقاً فى الخلافة، وكذلك جماعة من الأنصار، كانوا على هذا، فلما روى أبو بكر رضى الله عنه ما روى رجعوا عنه، وقول سلمان هو من حكاية الروافض، فلا يثبت إليه، وأما قولهم: إن علياً امتنع من بيعة أبى بكر رضى الله عنهما إلى مدة، قلنا: الأصح أنه بايع، وقد روى ذلك فى بعض الروايات الصحيحة، وعلى أنه إن روى ما قالوه من تأخير البيعة فرواية المثبت أولى من رواية النافى، وأما استدلالهم بالخبر المتواتر ففيه جوابان: أحدهما: أن التواتر يقتضى القطع بالصدق، ولا يقتضى القطع بالحق، وأما الإجماع يقتضى القطع بالحق، فمن أين أنه إذا أخبر جماعة يقتضى القطع بالصدق، ما يوجب أن يكون قولهم يقتضى القطع بالحق لأن أخبار التواتر توجب العلم الضرورى على ما سبق، وذلك علم يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، بخلاف خبر الواحد، لأنه لا يوجب العلم الضرورى: ألا ترى أنه يمكن للإنسان دفعه عن نفسه، وأما ها هنا فهو اجتهاد، وغير يمتنع إصابة الأقل للصواب، وأخطأ الأكثر، لأن الإصابة ها هنا بالتوفيق، ولا يمتنع أن يوفق الله الأقل، ويحرم الأكثر، قال الله تعالى: ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ [البقرة: ٢٦٩].

(١) تقدم تخريجه، وانظر كشف الخفاء للعجلونى (٥٦٩/٢) - (٣٢٢٣).

فصل

ومن شروط الإجماع أن يقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه، ولا يرجعوا عنه: فإن ظهر فيهم رجوع عما أجمعوا عليه، فقد قال بعضهم: يجوز أن يرجع عنه بعضهم، ولا يجوز أن يرجع عنه جميعهم، لأن رجوع جميعهم يمنع أن يكون الحق فيما أجمعوا عليه، ومنهم من قال: لا يجوز أن يرجع، لا جميعهم ولا بعضهم، لأن إجماعهم قد تبين الحق فيما أجمعوا عليه، وانتفى عنه الخطأ، وإذا تعين لم يجز الرجوع، لأنه إذا جاز الرجوع تبين أن الإجماع انعقد على الخطأ، ومنهم من قال: يجوز أن يرجع عن جميعهم، ويجوز أن يرجع عن بعضهم، وهذا صحيح على قول من يجعل انقراض العصر شرطاً في انعقاد الإجماع^(١)، وسنين ذلك، والأصح أنه لا يجوز الرجوع عنه بحال لما سبق بيانه، والله أعلم.

مسألة: انقراض العصر ليس بشرط في صحة انعقاد الإجماع في أصح المذاهب لأصحاب الشافعي.

ومن أصحابنا من قال: إن انقراض العصر شرط، ومنهم من قال: إن كان قولاً من الجميع، لم يشترط انقراض العصر، وإن كان قولاً من بعضهم، وسكوتاً من الباقين، اشترط فيهم انقراض العصر، وقال بهذا أبو إسحاق الإسفرايني، ولأصحاب أبي حنيفة فيه اختلاف أيضاً، وقال بعض أصحاب الشافعي أيضاً: إنه ينعقد قبل انقراض عصره، فيما لا مهلة له، فلا يمكن استدراكه من قتل نفس أو استباحة فرج، ولا ينعقد فيما اتسعت له المهلة وأمكن استدراكه، إلا بانقراض العصر^(٢)، واحتج من قال: إن انقراض

(١) وهو مذهب الإمام أحمد والأستاذ أبو بكر بن فورك. انظر إحكام الأحكام للأمدى (١/٣٦٦).

(٢) أعلم أن انقراض المجمعين: معناه موتهم من غير أن يوجد منهم مخالفة.

وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن موت المجمعين ليس شرطاً في صحة الإجماع بل يكون صحيحاً وحجة فيحرم على أحدهم المخالفة بعد الإجماع كما يحرم على غيرهم ذلك.

وقال أبو بكر بن فورك وأحمد بن حنبل: إن انقراضهم شرط في صحة سماعهم فيجوز لكل منهم الرجوع ما دام حياً متى ظهر له خلاف ما أجمعوا عليه فإذا ماتوا جميعاً ولم توجد مخالفة كان الإجماع منعقداً وصار حجة على من بعدهم.

وقال إمام الحرمين: إن قطع المجمعون بالحكم لم يكن موتهم شرطاً وإن لم يقطعوا به =

العصر شرط، بأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه كان يرى التسوية فى القسم، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ثم خالفه عمر لما صار الأمر إليه، وفضل فى القسم، وصحت هذه المخالفة، لأن العصر كان لم ينقرض على الأول، وكذلك رأى عمر أن لا تباع أمهات الأولاد^(١)، ووافقه عليه الصحابة. ثم إن علياً رضى الله عنه^(٢) خالفه من بعد، وهذا لأن الإجماع لا يستقر قبل انقراض العصر، لأن الناس يكونون فى حال تأمل وتفحص، فوجب وقوفه على انقراض العصر، ليستقر. وأما دليل من قال: إنه ليس بشرط قول الله عز وجل ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥] وقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقال النبى ﷺ: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٣) وكل هذه الدلائل موجبة للرجوع إلى الإجماع، فإذا وجد الإجماع، فشرط انقراض العصر زيادة لا يدل عليها دليل.

بيينة: أن هذه الدلائل توجب الرجوع إلى مجرد الإجماع، لأنه لم تدل هذه الدلائل على غيره، فإذا وجد وجب أن يحكم بكونه حجة، ثم نقول: لا يخلو إما أن يكون الدليل هو انقراض العصر، أو الاتفاق بشرط انقراض العصر، أو مجرد الاتفاق، والأول باطل، لأنه يقتضى أن العصر إذا انقرض بدونه أن يسبقه اتفاق أن يكون حجة، وهذا لا يقول به أحد، وأما الثانى فباطل أيضاً، لأنه يقتضى أن يكون لموتهم تأثير فى كون قولهم حجة، وذلك لا يجوز أيضاً، كما لا يكون لموت النبى ﷺ تأثير فى كون

= وأسندوه إلى ظنهم فلايد من تطاول الزمن. ماتوا أو لم يموتوا.

وفصل الأمدى فقال: إن كان الإجماع قولاً أو فعلاً من الجميع لم يكن موتهم شرطاً وانعقد الإجماع بمجرد الفعل أو القول من الجميع وليس لواحد منهم الرجوع والمخالفة وإن كان الإجماع قولاً من البعض وسكوتاً من الباقي كان موتهم شرطاً، وصح لمن سكت أن يخالف. انظر نهاية السؤل (٣/٣١٥، ٣١٦) انظر المحصول (٢/٧١) إحكام الأحكام للأمدى (١/٣٦٦) المعتمد (٢/٤١، ٤٢) فواتح الرحموت (٢/٢٢٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت الطيمى على نهاية السؤل (٣/٣١٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧٥، ١٧٦).

(١) وهو مذهب مالك وسفيان الثورى والحسن بن صالح وأصحاب الراى والأوزاعى والشافعى وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور، وقد احتجوا بأن عمر منع من بيعهن، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/٢١٣).

(٢) ذكره ابن المنذر قول على وابن عباس رضى الله عنهما، انظر الأشراف لابن المنذر (٢/٢١٣).

(٣) تقدم تخريجه.

قوله حجة، وإذا بطل الوجهان ثبت الثالث.

ودليل آخر: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر لم ينعقد إجماع ما لأنه قد حدث قوم من التابعين في زمان الصحابة كانوا من أهل الاجتهاد، وشرط انقراض العصر يجوز مخالفتهم لهم، لأن العصر ما انقراض، ويجب على هذا انقراض عصر التابعين، ومعلوم أنه لا ينقراض عصرهم إلا من بعد أن يحدث من تابعهم من هو من أهل الاجتهاد، ويجوز لهم أن يخالفوا التابعين ثم يعتبر انقراض عصر تابعي التابعين ثم كذلك القول في كل عصر إلى قيام الساعة، فلم يتصور على هذا انعقاد الإجماع في عصر ما، وهذا باطل، فيكون شرطاً ما يؤدي إليه باطلاً، ولقائل أن يقول على هذا: إنه لا يمتنع أن يكون المعبر هو انقراض عصر من كان مجتهداً عند حدوث الحادثة، لا من يتجدد بعد ذلك، فلا يلزم اعتبار عصر التابعين إن أحدث منهم مجتهد بعد حدوث الحادثة، والمعتمد أن الدليل قد قام أن الإجماع حجة، وقد وجد الإجماع، فوجب الحكم لقيام الحجة من غيره اعتبار انتظار، لا انقراض العصر أو غير ذلك.

بيينة: أنا لو اعتبرنا انقراض العصر جوزنا أن يكون الأمة حين أجمعت على خطأ، وقد دللنا على أن هذا لا يجوز.

وأما الجواب عما تعلقوا به. أما الأول: قلنا: قد كان عمر خالف أبا بكر رضى الله عنه في زمانه، وناظره وقال: أتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه، كمن دخل في الإسلام كرهاً. فقال أبو بكر رضى الله عنه إنما عملوا لله فأجرهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ ولم يروا أن عمر رضى الله عنه رجع إلى قول أبي بكر رضى الله عنه، فالظاهر أنه كان يرى التفضيل في زمان أبي بكر، فلما صار الأمر إليه فضل على من كان يعتقد، وأما الذى تعلقوا به من فضل أمهات الأولاد، قلنا: قد روى عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يرون بيع أمهات الأولاد ومنهم جابر بن عبد الله وغيره^(١)، فلم يكن وجد الاتفاق في زمان عمر رضى الله عنه، وأما قول عبيدة السلماني: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، ليس فيه دليل على أنه قد كان وجد الإجماع. بل يدل على أنه قد كان على قول عمر رضى الله عنه جماعة، وليس كل جماعة يكون إجماعاً، وإنما اختار عبيدة أن ينضم قول على إلى قول عمر رضى الله عنهما، لأنه يرجح قول

(١) قال ابن المنذر: وقال جابر، وأبو سعيد الخدرى: كنا نبيعهم على عهد رسول الله ﷺ، انظر

الأكثر على قول الأقل، وأما قولهم: إن الإجماع لا يستقر إلا بانقراض العصر. قلنا: إن أرادوا بنفى الاستقرار نفى كونه حجة، فذلك نفس المسألة، وإن أرادوا أنه لا يعتقد إلا بعد انقراض العصر، فليس بشيء، لأن الانعقاد إنما يكون باتفاق الأمة من غير خلاف، وإنما اختلفوا أنه مع وجود هذا الانعقاد هل يكون حجة أم لا، وأما الذى قاله: أنه حال تأمل وتفحص قلنا: المسألة فيما إذا قطعت الأمة على الاتفاق، إلا أن أهل العصر لم ينقضوا عليه، والناظر المتأمل غير، والقاطع على الشيء غير، والإنسان إذا أخبر عن نفسه أنه يعتقد، فهو بخلاف ما إذا أخبر عن نفسه أنه متأمل، متوقف، وقد قال بعض أصحابنا رحمهم الله: إنهم إن أسندوا الإجماع إلى الظن فلا يتم الإجماع ولا ينبزم ما لم يتناول الزمان بذلك، وإن كان اتفاقهم لا عن اجتهاد بل عن أصل مقطوع به، فإنه يتم الإجماع فى الحال، وهذا الفرق لا يصح، لأنه لا يعرف إلى أى شيء أسندوا الإجماع، ولو عرف أنهم أسندوا اتفاقهم إلى دليل مقطوع به، فيكون حجة ذلك الدليل لا غير، والأصح ما قدمناه بالدليل الذى اعتمدنا عليه.

مسألة: إذا أدرك التابعى عصر الصحابة، وهو من أهل الاجتهاد اعتبر رضاه فى صحة الإجماع.

ومن أصحابنا من قال: لا يعتبر^(١)، واعلم أن هذا الخلاف فيما إذا بلغ التابعى رتبة الاجتهاد. ثم أجمعوا على حكم خالفهم فيه التابعى، فأما إذا تقدم الإجماع على قول التابعى، فإنه يكون التابعى محجوجاً بذلك الإجماع، وأما الذين قالوا: إنه لا يعتد بخلاف التابعى مع الصحابة تعلقوا من ذلك بأن الصحابة قد اختصوا بلقاء الرسول ﷺ، ومعرفة التأويل والتنزيل، والعلم بسبق الدين، ووجوه الدلالة، وطريق الاجتهاد، فصار غيرهم من التابعين إذا اجتمعوا معهم، بمنزلة العامة مع علماء الدين، لا يعتد بخلافهم، وقد أنكرت عائشة على أبى سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخوله فيما بين الصحابة، ومنازعتة عبد الله بن عباس وقالت: أراك كالفروخ يصيح مع الديكة^(٢)، وعن

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٣٢٣)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/٣٢٣)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٦٨) المحصول (٢/٨٣)، فواتح الرحموت (٢/٢٢١) المستصفى (١/١٨٥)، المعتمد (٢/٣٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٧٩).
(٢) أخرجه مالك فى الموطأ: الطهارة (١/٤٦) ح (٧٢).

على: أنه نقض الحكم على شريح^(١) حين قضى بين ابني عم أحدهما الأخ لأمه، وكان جعل المال كله لابن العم الذي هو أخ لأم فنقض عليه وأما دليلنا فلأنه من أهل الاجتهاد وقت وقوع الحادثة، فيعتبر خلافه، ولا يتعقد الإجماع دون قوله: دليله إذا كان صحابياً، وهذا لأن العبرة بالعلم دون الصحبة، بدليل أن من كان من الصحابة غير مجتهد لا يعتبر اتفاهه لانعقاد الإجماع، ولأن الصحابة أقرروا التابعين على الفتوى في زمانهم، وقد كان على رضى الله عنه قلد شريحاً قضاء الكوفة، فقضى برأيه وعلى بها لا ينكر، وكان سعيد بن المسيب يفتى بالمدينة زمن الصحابة، وعطاء بن أبي رباح بمكة، وأصحاب ابن مسعود كانوا يفتون بالكوفة في زمن الصحابة، وكذلك الحسن البصرى، وجابر بن زيد كانا يفتيان بالبصرة زمن الصحابة، وروى أن ابن عباس رضى الله عنه، وأبا سلمة بن عبد الرحمن اختلفا في عدة المستوته عنها زوجها إذا كانت حبلى فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الأجلين وقال أبو سلمة: إذا وضعت حملها حلت، فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي^(٢) يعنى أبا سلمة، ولم ينكر أحد قول أبى سلمة [وهو]^(٣) خلاف لابن عباس، وقد قال أبو هريرة: أنا معه، وأما الذى ذكره من قول عائشة رضى الله عنها فى هذه القصة قلنا: قد نقلنا عن أبى هريرة تصويبه وعلى أنه ليس فى قول عائشة ما يدل على أن خلاف التابعين لا يعتد به مع الصحابة، ويجوز أنه كان رفع صوته على ابن عباس وادعى منزلته، وطلب مساواته، فانكرت عائشة ذلك، وأما خبر على فى نقضه قضاء شريح، قلنا: هذا لا يعرف وكيف؟ وقد كان ولاه قضاء الكوفة، وكان يقضى برأيه وعلى بها، وعلى أنه يحتمل أن يثبت ذلك أنه إنما كان يقضى، لأنه كان سبقه الإجماع فى المسائل قبل أن يدرك شريح زمان الاجتهاد، وأما قولهم: إن الصحابة يكونون أعلم بالأحكام: قلنا: قد يكون أعلم، وقد لا يكون، والدليل على هذا أن أنساً كان يحيل بالمسائل على الحسن البصرى، وكان ابن عمر يحيل على ابن المسيب، وقد قال ﷺ: «رب حامل فقه غير فقيهه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»^(٤)

(١) أخرجه الحافظ البيهقى فى الكبرى فى الفرائض (٦/٣٩٣)، ح (١٢٣٧٧) - (١٢٣٧٨).

(٢) أخرجه البخارى: التفسير (٨/٥٢١) ح (٤٩٠٩)، ومسلم: الطلاق (٢/١١٢٢) ح

(٥٧/١٤٨٥)، والنسائى: الطلاق (٦/١٥٦) (باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها).

(٣) زياده ليست فى الأصل يستقيم بها المعنى.

(٤) تقدم تخريجه.

وعلى أن ما ذكره من الترجيح لا يمنع من مساواة الناس بعين لهم فى الاجتهاد. الا ترى أن من طالت صحبته للنبي ﷺ من أكابر الصحابة وعلمائها لهم من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام رسول الله ﷺ، وهذا ليس لصغارها ولتأخيرها ثم الجميع فى الاجتهاد واحد، فبطل ما قالوه، ولأن هذا الترجيح إن كان قائماً يكون فيما يوجد من التنبيه، فأما فيما يوجد من الكتاب وسائر الأصوليين، فلا يكون لمن شهد مع النبي ﷺ مزية على غيره، فإن قال قائل: إنكم قد قلتم من قبل: إن انقراض العصر ليس شرط من انعقاد الإجماع، وإذا لم يكن شرطاً، وقد انعقد الإجماع، فكيف يعتبر خلاف التابعى؟ والجواب: أنا قد قلنا فى أول المسألة ما يبطل هذا السؤال، لانا قد بينا أن موضع الخلاف إذا لم تقع الحادثة حتى أدرك التابعى حال الاجتهاد، فأما إذا سبق الاتفاق فلا إشكال أن انعقاده وكونه حجة لا يقف على إدراك التابعى، وموافقته لذلك، وقد اعتبر ذلك من يشترط انقراض العصر، وقد بينا أن هذا الاعتبار يؤدى إلى أن لا ينعقد إجماع.

(فصل): قد بينا من قبل أن من شرط الإجماع اتفاق جميع علماء العصر على الحكم، فإن خالف بعضهم لم يكن إجماعاً.

وقد سبق بيان هذا، ومما يتصل بهذا أن من الناس من قال: إذا أجمع أهل الحرمين مكة والمدينة، وأهل المصرين الكوفة والبصرة، لم يعتد بخلاف غيرهم^(١)، وما ذكرنا من قبل يدل على بطلان قول من زعم هذا. وقال بعضهم: إذا أجمع الخلفاء الأربعة لم يعتد بغيرهم، وذهب إلى هذا القاضى أبو حازم من أصحاب أبى حنيفة، وحكاه الضميرى عنه^(٢). وقالت الرافضة: إذا قال على كرم الله وجهه شيئاً، لم يعتد بخلاف

(١) انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥)، إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٤٩) المستصفى (١/١٨٧)، روضة الناظر (١٢٦) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى (٣/٢٦٤، ٢٦٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٥٤، ١٥٥).

(٢) الخلفاء الأربعة: هم أبو بكر وعمر وعثمان وعلى لقوله عليه السلام: الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم ملكاً عضوضاً وكانت مدة هؤلاء الأربعة ثلاثين سنة.

وقد اختلف العلماء فى إجماعهم فالجمهور على أن إجماعهم على شىء مع وجود المخالف لا يكون حجة على غيرهم وقال الإمام أحمد والقاضى أبو حازم من الحنفية أنه حجة وإن وجد مخالف، انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٦، ٢٦٧) إحكام الأحكام (١/٣٥٧)، انظر روضة الناظر =

غيره وقال بعض الرافضة: إذا اتفق أهل بيت رسول الله ﷺ على شىء كان حجة مقطوعاً بها، ولم ينظر إلى خلاف غيرهم^(١)، وقد تعلق من قال بالقول الأول بقوله ﷺ: «عليكم بستى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى»^(٢) وتعلق من قال بالقول الثانى بقوله ﷺ: «أنا من على وعلى منى»^(٣) وقال: «أنا مدينة العلم وعلى بابها»^(٤) وقال حين بعث علياً خلف أبى بكر فى الحجة التى استخلف أبى بكر عليها ليقراً أوائل سوره براءة على الناس فى الموسم: «لا يبلغ عنى إلا رجل من أهل بيتى»^(٥) وتعلق من قال بالقول الثالث بقوله ﷺ: «تركت فيكم شيئين إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً كتاب الله عز وجل، وأهل بيتى، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض»^(٦) وقال عليه السلام: «مثل أهل بيتى مثل سفينة نوح من ركبها نجا»^(٧) وتعلقوا بخبر الكسائى وهو أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الاحزاب: ٣٣] دعا علياً وفاطمة،

= (١٢٧) فواتح الرحموت (٢٣٢/٢) المحصول (٨٣/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٦/٣).

(١) اختلف العلماء فى إجماع العترة، فالجمهور على أن إجماعهم ليس حجة على غيرهم عند المخالفة، وقال الشيعة الزيدية والإمامية: إن إجماعهم مع وجود المخالف لهم حجة، انظر نهاية السؤل (٢٦٥/٢، ٢٦٦) انظر إحكام الأحكام (٣٥٢/١)، فواتح الرحموت (٢٢٨/٢) المحصول (٨٠/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٥/٣).

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٧) والترمذى: العلم (٤٤/٥) ح (٢٦٧٦) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة (١٥/١) ح (٤٢)، والدارمى: المقدمة (٥٧/١) ح (٩٥) وأحمد: المسند (١٥٦/٤) ح (١٧١٤٧)، انظر تلخيص الحبير (٢٠٩/٤) ح (١٤).

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٣٦/٥) ح (٣٧١٩) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة (٤٤/١) ح (١١٩) وأحمد: (المسند) (٢٠٤/٤) ح (١٧٥١٧).

(٤) أخرجه الحاكم فى المستدرک (١٢٦/٣) والطبرانى فى الكبير (٦٥/١١) ح (١١٠٦١) وقال الحافظ الهيمى فى المجمع (١١٧/٩): رواه الطبرانى وفيه عبد السلام بن صالح الهروى وهو ضعيف.

(٥) أخرجه الترمذى: التفسير (٢٧٥/٥) ح (٣٠٩٠) وقال: حسن غريب، وأحمد: المسند (٢٦٠/٣) ح (١٣٢١٩)، انظر الدر المنثور للسيوطى (٢٠٩/٣).

(٦) أخرجه مسلم: فضائل الصحابة (١٨٧٣/٤) ح (٢٤٠٨/٣٦) من حديث طويل، وأحمد: المسند (٣٣/٣) ح (١١٢١٧) بنحوه.

(٧) أخرجه الطبرانى فى الكبير (٣٤/١٢) ح (١٢٣٨٨)، وذكره الهيمى فى المجمع (١٧١/٩) وقال: رواه البزار والطبرانى وفيه: الحسن بن أبى جعفر وهو متروك، وأبو نعيم فى الحلية (٣٠٦/٤) والحاكم فى المستدرک (٣٤٣/٢)، وانظر الدر المنثور للسيوطى (٣٣٤/٣).

والحسن والحسين رضى الله عنهم، وأدار عليهم كساءً وقال: هؤلاء أهل بيتى^(١).
وأما الدليل على تصحيح ما قلنا: أن الشرط اتفاق جميع الصحابة فى عصرهم،
لينعقد الإجماع، ويصير حجة لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥]
فتعلق الوعيد بترك سبيل المؤمنين دل أنه لا يتعلق بترك سبيل بعضهم وقال النبى ﷺ:
«أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) ولأن الدليل على أن الإجماع حجة، ليس
من طريق العقل، إنما هو من طريق السمع، وإنما ورد السمع بعصمة جميع الأمة، لأنه
عليه السلام قال: «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٣) يدل على أن الخطأ يجوز على
بعضهم، وإنما لا يجوز على جماعتهم، وأما الأخبار التى رووها فيما ادعوه^(٤) فتلك
الأخبار تدل على اختصاص هؤلاء القوم بفضائل من بين سائر الصحابة، وتدل على
نوع يميز لهم من غيرهم، ولا تدل على أن قولهم حجة مقطوع بها.

وقد ورد فى غيرهم من الصحابة أخبار ورويت لهم فضائل عن النبى ﷺ لو تتبعناها
وعلقنا معانيها، دل أيضاً أن أقوالهم حجة، وأنه يجب علينا أن نتبعهم ونترك قول
غيرهم، منها ما روى فى أبى بكر، وعمر رضى الله عنهما: أنه قال عليه السلام:
«اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»^(٥)، وقال عليه السلام: «إن الحق لينطق على
لسان عمر»^(٦)، وفى رواية أنه قال عليه السلام: «السكينة»^(٧) بدل لفظه «الحق»،
وقال: «لو كان بعدى نبى لكان عمر»^(٨)، وقال: «اهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهد ابن

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٩٩/٥) ح (٣٨٧١) وقال: هذا حديث حسن، وأحمد: المسند
(٣٣٧/٦) ح (٢٦٦٥٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) فى الأصل: ادعوها.

(٥) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٠٩/٥) ح (٣٦٦٢) وقال: هذا حديث حسن وابن ماجه: المقدمة
(٣٧/١) ح (٩٧) وأحمد: المسند (٤٤٧/٥) ح (٢٣٣٠٧) انظر تلخيص الحبير (٢٠٩/٤) ح
(١٣).

(٦) أخرجه أبو داود: الإمارة (١٣٨/٣) ح (٢٩٦١) والترمذى: المناقب (٦١٧/٥) ح (٣٦٨٢)،
وابن ماجه: المقدمة (٤٠/١) ح (١٠٨) وأحمد: المسند (٥٣٠/٢) ح (٩٢٣٥) بالفاظ نحوه.

(٧) أخرجه أحمد: المسند (١٣٢/١) ح (٨٣٧).

(٨) أخرجه الترمذى: المناقب (٦١٩/٥) ح (٣٦٨٦) وقال: حسن غريب، والطبرانى فى الكبير
(١٨٠/١٧) ح (٤٧٥).

مسعود^(١) وقال: «رضيت لأمتي ما رضى لها ابن أم عبد»^(٢) يعنى ابن مسعود وقال عليه السلام: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ وأقرآكم أبى»^(٣) وقال: «إن لكل أمة أميناً وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح»^(٤) وهذا يوجب الرجوع إليه لاختصاصه بالأمانة، ولكل ما ذكره معنى وتأويل ذكره أهل العلم فى كتبهم، ولا يحتاج إلى ذكره فى هذا الموضوع، واقتصرنا على هذا القدر، ورفعنا بهذه المعارضة كلامهم، والله المعين على التمسك بالحق، والمرشد إليه.

مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا يكون حجة عندنا.

وقال مالك: إذا أجمع أهل المدينة على شىء، لم يعتد بخلاف غيرهم^(٥). وقال الأبهري من أصحابنا: إنما أراد بهذا فيما طريقه الإخبار. وقال بعضهم: أراد به ترجيح قولهم^(٦)، وقد أشار الشافعى رضى الله عنه فى هذا فى القديم، ورجح رواية أهل المدينة على رواية غيرهم وقال بعضهم: أراد بذلك فى زمان الصحابة، والتابعين، وتابعى التابعين، فأما من نصر قول مالك على الإطلاق، تعلق بقوله ﷺ: «المدينة طيبة وأنها ينفى خبثها، كما ينفى الكير خبث الحديد»^(٧) قال: والخطأ من الخبث فكان متفياً عن أهل المدينة. وقال عليه السلام «إن الإيمان ليأزر إلى المدينة كما تأزر الحية إلى جحرها»^(٨)

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٧٢/٥) ح (٣٨٠٠٥) وقال: حسن غريب.

(٢) أخرجه الطبرانى فى الكبير (٨٠/٩) ح (٨٤٥٨)، والحاكم فى المستدرک (٣١٧/٣).

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٦٦٤/٥) ح (٣٧٩٠) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة

(٥٥/١) ح (١٥٤) وأحمد: المسند (٣/٣٤٤) ح (١٣٩٩٨).

(٤) أخرجه البخارى: المغازى (٦٩٦/٧) ح (٤٣٨٢)، ومسلم: فضائل الصحابة (٤/١٨٨١) ح

(٢٤١٩/٥٣).

(٥) المقصود بأهل المدينة هنا أى: الصحابة والتابعين دون غيرهم، انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٤).

(٦) انظر نهاية السؤل (٣/٢٦٤) إحكام الأحكام للآمدى (١/٣٤٩)، انظر المحصول (٢/٧٨)

روضة الناظر (١٢٦)، فواتح الرحموت (٢/٢٣٢) حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعى

(٣/٢٦٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٥٤).

(٧) أصله فى البخارى ومسلم بلفظ «المدينة تنفى كما ينفى الكير خبث الحديد»، أخرجه البخارى:

فضائل المدينة (٤/١٠٤) ح (١٨٧١)، ومسلم: الحج (٢/١٠٠٦) ح (١٣٨٢/٤٨٨).

(٨) أخرجه البخارى: فضائل المدينة (٤/١١١) ح (١٨٧٦)، ومسلم: الإيمان (١/١٣١) ح

(١٤٧/٢٣٣).

والأخبار فى فضل المدينة تكثر، ولأن المدينة منزلة الرسول ﷺ إلى أن قبض، ومهبط الوحى حتى انقطع، ودار الهجرة، ومنها ظهر العلم، ومنها صدر، وهى منازل الصحابة، ومستقر الإسلام، ومتبوأ الأيمان، مجموع هذا يدل أن الحق معهم، وأنه لا يعدوهم، وأما من قال: إن روايتهم أولى، فلأنهم أعراف بأمر رسول الله ﷺ حيث كان بينهم من أفقه أهل كل بلد يكونون أخبر وأعرف مما يجرى فيه من غيرهم، وأما دليلنا فظاهر، وذلك لأن الإجماع إنما كان حجة بالأدلة السمعية التى بينها، وتلك الدلائل تتناول أهل المدينة، كما تتناول أهل غيرها من البلاد على الانفراد، ولأن الأماكن غير مؤثرة فى كون الأقوال حجة، دليله الحرم، والمسجد الحرام ويقال لأصحاب مالك: ما الذى أوجب قصر الإجماع على أهل المدينة؟ فإن قالوا: لأنهم مخصوصون بالعصمة، فهذا كلام باطل بالإجماع، ونحن نعلم قطعاً أنه يجرى بالمدينة من الفضائح والكبائر مثل ما يجرى فى سائر البلاد، وإن قالوا: لأنها مهبط الوحى، ومنزل النبى ﷺ، وأهلها يتوارثون السنة قرناً فقرن، فهذه أمور لا توجب قصر الإجماع على أهلها، وتخصيصهم به دون أهل سائر البلدان، لأن المجتمعين على الحكم إنما يجمعهم عليه دليل يوجب اتفاقهم عليه، والدليل إما بتوقيف، أو اجتهاد، وأهل العلم حيث كانوا من بقاع الأرض وأقطارها المشاركون لأهل المدينة فى أنواع الأدلة ووجوه الاستدلال، وقد كان النبى ﷺ ينزل الوحى عليه بالمدينة وهو مقيم بها، وفى أسفاره وهو طاعن عنها، وقد نزل عليه بمكة قرآن كثير، ولعله يبلغ شطر القرآن، فثبت أن أهل المدينة وأهل سائر البلاد فى الشرع سواء، وثبت أن أدلة الإجماع فى الكل سواء، وليس لها تخصيص بأهل المدينة دون غيرهم.

بيينة: أن المناسك بينها النبى ﷺ بمكة. وقال: «خذوا عنى مناسككم»^(١) ثم لم يقل أحد: إن أهل مكة إذا أجمعوا على شىء من المناسك يكون إجماعهم حجة، وأنهم يمتازون بهذا عن سائر البلاد. ثم نقول: إن كثيراً من الصحابة قد تفرقوا عن المدينة، ورحلوا عنها إلى العراق، والشام، ومصر، وسائر البلدان، وإنما رحل كل واحد منهم بما معه من السنة فبينه فى أهل تلك البلاد التى أقام فيها، وقد أقام بالشام جماعة منهم، أبو عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وعبادة بن الصامت، وغيرهم، وانتقل على

(١) أخرجه مسلم: الحج (٢/٩٤٣) ح (١٢٩٧/٣١٠)، والبيهقى فى الكبرى (٥/٢٠٤) ح

(٩٥٢٤) ولفظه للبيهقى.

بالكوفة، وهو أحد الخلفاء الأربعة، وأقام بها إلى أن توفاه الله عز وجل، وكان بها ابن مسعود، وحذيفة، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان وغيرهم وحين بعث عمر ابن مسعود إلى الكوفة كتب إليهم بعبد الله على نفسى، وورد البصرة من الصحابة طلحة، والزبير، وعائشة، فمن كان معهم من الصحابة، فأقام بها ابن عباس مدة، وكان بها أبو موسى الأشعري، وعمران بن حصين، وأنس وغيرهم، وهؤلاء من أعيان أصحاب رسول الله ﷺ، وكان مع كل واحد منهم طائفة من أمر الدين، وقطعة من السنة، وقد تلقاها عنهم أهل هذه البقاع، وحصلوها عندهم فكيف يجوز أن يختزلوا دون الإجماع، ويفتات عليه فى ذلك، ولا يكون لهم منه حظ، ولا يعتبر منهم خلاف، هذا أمر قبيح، وخطة مستشعنة ثم نقول: إن المدينة كما أنها كانت مجمع الصحابة، ومهبط الوحي، فقد كانت أيضاً دار المنافقين، ومجمع أعداء الدين، منهم عبد الله بن أبى سلول، وحلاس بن سويد، ويجمع بن حارثة الثقفى، وطعمة بن أبيرق، غيرهم، وكان من رؤسهم أبو عامر الراهب، وله بنوا مسجد الضرار وهو أبو حنظلة غسيل الملائكة، وفى المدينة قال القائلون: المنافقون: ﴿لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا﴾ [المنافقون: 7]، وقالوا: ﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعرس منها الأذل﴾ [المنافقون: 8] وفيها الماردون على النفاق الذين نزل فيهم قوله تعالى: ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق﴾ [التوبة: 101] وفيها طعن عمر، وحوصر عثمان حتى قُتل، وعلى أهلها كانت وقعة الحرة أيام يزيد بن معاوية ففنى الخلق وهلك عامة أهل الفضل ثم انجلى عنها أكثر من بقى منهم وبها غيرت السنن زمن مروان بن الحكم حين كان أميرها من قبل معاوية رضى الله عنه وقدم خطبتي العيد على الصلاة وأقام الحرس حتى منعوا الناس عن تحية المسجد حين كان يخطب وأخرج المنبر يوم العيد وغير ذلك مما يكثر والخطب جسيم والداء دوى والشر قد تم وقد جرى منذ قتل عثمان بالمدينة سنة خمس وثلاثين من الهجرة إلى بعد المائة من الهجرة بالمدينة ومكة والعراق^(١) وغيرها من بلدان الإسلام ما ترتاع النفوس سماعها، وتقشعر القلوب من هولها وشدتها وظهر من الجرأة على الله تعالى وهتك جهات الدين والتهاون بشعائره وتغيير رسومه وسنته ونقض عرى الإسلام وسفك الدماء المحترمة وانتهاك المحارم والإقدام على العظائم التى لا يقدر قدرها ما لو حكى عُسْر ذلك بل أقل القليل منه بنى إسرائيل لتعاضمه هذه الأمة فكيف وهم

(١) ثبت فى الأصل (العراقيين).

الفاعلون لذلك المقدمون عليه والله أمر هو بالغه وهو لعباده بالمرصاد ونسأل الله تعالى العصمة وهذا الذى قلنا فيما سوى سيئات سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، أما سليمان فقد قيل: إنه فتح بخير وختم بخير أما افتتاحه بخير فهو هلاك الحجاج واختتامه بخير استخلافه عمر بن عبد العزيز، وأما عمر فقد ضم إلى الخلفاء الراشدين وحسبك بهذا شرفاً، ونقول: فى مجموع ذلك ما قاله بعض سلفه: وهو أنه سئل عن الأمور التى جرت بين الصحابة ومن بعدهم وقرأ قوله تعالى: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأما رواية أحدهم تقديم أهل المدينة فقد قاله بعض أصحابنا على ما قدمناه، والأصح أن روايتهم ورواية غيرهم سواء وذلك أن ما يوجب قبول الأخبار يستوى فيه أهل المدينة وأهل سائر البلدان ولأن شهادة أهل المدينة وشهادة غيرهم واحد، وكذلك الرواية ولأننا قد بينا أنه لا يقدم فى المناسك رواية أهل مكة وإن اقتصوا بها على معنى أن الكعبة عندهم والمشاعر فى بلدهم واختصاصهم بمناسك الحج [أخص]^(١) من أهل المدينة بالسنة فأهل المدينة وغير أهل المدينة فى السنة والشرع سواء وقد حكى بعضهم عن مالك أنه قال: «يخرج العلم من عندنا شبراً ويرجع ذراعاً» يعنى أنه يزداد فيه ولا يمكن إطلاق هذا القول وفيه أن الظن بنقلة الأخبار وقد قال بعض أهل المدينة لبعض أهل العراق. وعندى أن من عندنا خرج العلم، فقال: بلى ولكن لم يعد إليكم أيضاً يجوز أن يصير ذراعاً [وذلك]^(٢) بالمدينة أيضاً بأن يزيد فيه بعض الفسقة ويجوز أن يكون فى الخير زيادة ثابتة يقع الزيادة عند بعض العلماء من غير أهل المدينة والأولى هو التسوية [بين]^(٣) أهل المدينة وغير أهل المدينة فى الرواية وفى الاجتهاد وفى مسألة الإجماع على ما سبق هذا مع اعترافنا للمدينة بالفضل الذى خصها الله تعالى به على ما نقل فى الأخبار مثل ما نعترف لمكة بالفضل الذى خصها الله به على ما ورد فى الأخبار ومن الله العصمة ونسأله أن لا يكلنا إلى أنفسنا وحولنا وقوتنا بمنه وجوده.

(١) ثبت فى الأصل (اختص).

(٢) ليست واضحة فى الأصل.

(٣) ثبت فى الأصل من.

فصل

هذا الفصل هو الفصل الخامس وهو يشتمل على: معارضة الاختلاف والإجماع ويشتمل تعارضها على أربعة أضرب:

فالضرب الأول: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف فى عصر واحد^(١) كاختلاف الصحابة ثم إجماعهم بعد خلافهم فيصير الإجماع بهم منعقد وما تقدم من خلافهم ساقطاً لأن العمل يكون بما استقرت عليه أقاويلهم وقد استقرت على الإجماع [و]^(٢) زال به الخلاف وقد وجد فى الصحابة من ذلك خلافهم فى الصحبة حيث قالت الأنصار: منا أمير ومنكم أمير ثم إن أبا بكر رضى الله عنه لما حاججهم وأخبر أن الخلافة لا تصلح إلا فى هذا الحى من قريش رجعوا إلى قوله وزال الخلاف، ومن ذلك أيضاً خلافهم على أبى بكر فى قتال أهل الردة ثم رجعوا إلى قوله وأجمعوا عليه، ومن ذلك خلاف ابن عباس وزيد بن أرقم لسائر الصحابة رضى الله عنهم فى أن الربا لا يجرى إلا فى النساء [رجعاً]^(٣) عن ذلك، ووافقا سائر الصحابة، ومن ذلك أيضاً خلاف عمر وابن

(١) إذا اختلف المجتهدون فى العصر الواحد فى حكم المسألة على قولين فهل يجوز الاتفاق منهم بعد ذلك على أحد قولين:

اختلف الأصوليون فى ذلك فمنهم من جوز الاتفاق بعد الاختلاف ومنهم من منعه. وهذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو هل موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم أو ليس شرطاً فيه فمن قال إن موت المجمعين شرط فى اعتبار إجماعهم جوز الاتفاق منهم بعد الاختلاف كأن إجماعهم الأول لم يعتبر لفقدان شرطه ومن قال: إن موتهم ليس شرطاً فى ذلك بل جعل الإجماع حجة بمجرد الاتفاق وإن لم يموتوا - اختلف فى جواز الاتفاق المذكور بعد الاختلاف على أقوال ثلاثة:

القول الأول: يجوز مطلقاً وهو مختار ابن الحاجب والرازى والبيضاوى.
القول الثانى: لا يجوز مطلقاً استقر الخلاف - بأن علمت - أو لم يستقر وهو للصيرفى والباقلانى.

القول الثالث: يجوز إن لم يستقر الخلاف ولا يجوز عند استقراره وهو لإمام الحرمين والآمدى، المستصفى (١/٢٠٥) انظر نهاية السؤل (٣/٢٨١)، انظر إحكام الأحكام (١/٣٩٩) انظر المحصول (٢/٦٦)، المعتمد (٢/٣٧) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٣/١٦٣).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) ثبت فى الأصل: رجعوا.

مسعود لسائر الصحابة فى أن الجنب لا يجوز له التيمم ثم [رجعا]^(١) عن ذلك ووافقا سائر الصحابة^(٢). وعندى أن ثبوت الرجوع فى هذه المسألة والمسألة التى قبلها نظر ومن هذا الباب خلاف ابن عباس لجماعة الصحابة فى تحريم المتعة فلإن ابن عباس أحلها^(٣). ونقل ذلك عن ابن مسعود ثم إن ابن عباس رجع عن ذلك^(٤). وعندى أن فى الرجوع عما كان يقوله نظر والفقهاء ينقلون عن جابر بن زيد أن ابن عباس رضى الله عنه لم يلبث حتى رجع عن قوله فى الصرف، وأما قول ابن مسعود فى تحليل المتعة فليس بمعروف وقد أورده بعض أصحابنا، وقد قال أبو سعيد الاصطخرى: إن المتعة محرمة بالإجماع وجعل مرتكبها زانياً وأوجب الحد عليه وأما سائر أصحابنا وكذلك عامة الفقهاء قد أبوا عن هذا وجعلوا حكم الخلاف باقياً ولم يوجبوا الحد بارتكابها^(٥) ولا وسموا مرتكبها بسمة الزنا وفى تفسيقه وجهان.

والضرب الثانى: أن يحدث الخلاف بعد تقدم الإجماع فى عصر واحد فهو على ضربين أحدهما: أن يكون المخالف لم يوافق المجمعين قبل خلافه فيصح خلافه ولا يتعد مع خلافه الإجماع كما خالف ابن عباس فى القول مع إجماع غيره عليه.

والضرب الثالث: أن يكون وافقهم ثم خالفهم كخلاف على فى بيع أمهات الأولاد مع اتفاقه مع عمر وسائر الصحابة فى تحريم بيعهن فمن جعل انقراض العصر شرطاً فى انعقاد الإجماع بخلافه لحدوثه قبل استقراره ومن لم يجعله شرطاً أبطل خلافه مع إجماعه.

والضرب الرابع: أن يحدث الإجماع بعد تقدم الخلاف فى عصرين وذلك مثل اختلاف الصحابة على قولين وإجماع التابعين على أحد القولين فهذه مسألة معروفة وسنذكرها.

(١) ثبت فى الأصل (رجعوا).

(٢) ونقله الشيخ النووى عنهما وزاد إبراهيم النخعى قال: قال ابن الصباغ وغيره: وقيل: إن عمر وعبد الله رجعا، انظر شرح المذهب (٢/٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) ذكره الإمام موفق الدين بن قدامة عن ابن عباس وأكثر أصحابه عطاء وطاوس وبه قال ابن جريج وحكى ذلك عن أبى سعيد الخدرى، انظر المغنى لابن قدامة المقدسى (٧/٥٧١).

(٤) ذكره ابن قدامة: انظر المغنى (٧/٥٧٢).

(٥) انظر روضة الطالبين (٧/٤٢).

مسألة : إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم أجمعت التابعون على أحد القولين :

فمذهب الأكثرين من أصحاب الشافعى رضى الله عنه أن خلاف الصحابة ثابت ولا يرتفع بإجماع التابعين من بعدهم والمسألة لا تصير إجماعاً وهو قول بعض أصحاب أبى حنيفة وبعض المتكلمين، وقال الأكثرين من أصحاب أبى حنيفة أنه يرتفع الخلاف المتقدم ولا ينعقد الإجماع من التابعين على المسألة وبه قال الإصطخرى وابن خيران والقفال من أصحاب الشافعى رحمة الله عليهم وقد نص عليه الكرخى وصار إليه وكذلك كل من تبعه وذهب إليه أيضاً أكثر المعتزلة، وحكى بعض أصحاب أبى حنيفة فى المسألة روايتين عن أبى حنيفة، وحكى عن أبى يوسف أيضاً أنه ينعقد الإجماع^(١) ويرتفع الخلاف المتقدم واحتج من قال بالقول الثانى بقوله تعالى : ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [النساء: ١١٥].

وبقوله تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة: ١٤٣] وقد بينا أن ذلك يتناول أهل كل عصر ولم يفصل فى اتباع غير سبيل المؤمنين بين أن يكون تقدم خلاف أو لم يتقدم خلاف واستدلوا أيضاً بقوله ﷺ : «لا تجتمع أمتى على الضلالة»^(٢) وفى رواية «على خطأ» فيجب أن يكون ما اتفق عليه أهل العصر الثانى غير خطأ، ولأن الإجماع المبتدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الاختلاف وجب أن لا يجوز خلافه لأن الإجماعين واحد وحرفهم أن الإجماع قد وجد فينعقد ويكون حجة كما لو لم يتقدمه خلاف.

بيينة: أن الصحابة لو اختلفوا ثم أجمعوا فإنه يسقط الخلاف المتقدم بالإجماع المتأخر فكذلك يسقط الخلاف المتقدم فى مسألتنا لأن الحجة فى إجماع التابعين مثل الحجة فى إجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة بإجماعهم فيسقط أيضاً بإجماع التابعين وأما حجة من ذهب إلى المذهب الأول وهو الأصح تعلقوا بقوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] فأمر عند وقوع التنازع بالرد إلى الكتاب والسنة وأهل العصر الأول قد ردوا الحادثة إلى الكتاب والسنة فوجدوا الحادثة مجتهداً فيها وقد

(١) انظر الإحكام (١/٣٩٤) المحصول (٢/٦٦، ٦٧)، انظر نهاية السؤل (٣/٢٨٦، ٢٨٧)،

المستصفى (١/٢٠٣) حاشية الشيخ المطيعى (٣/٢٨٦، ٢٨٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو

النور زهير (٣/١٦٤).

(٢) تقدم تخريجه.

انقرض عصرهم على هذا، وقد أثنى الله على التابعين بحسن المتابعة فإذا اعترضوا عليهم قطعوا الاجتهاد عن الحادثة لم يكونوا متبعين فدل أن الحادثة على ما رآه أهل العصر الأول فيها وأنها مستمرة على ذلك وهذا الحقيقة وهى أن علماء العصر إذا اختلفوا فى الحادثة على مذهبين وذلك مثلاً فى تحليل وتحريم فقد تضمن ذلك إجماعهم من كافتهم على أن الخلاف سائغ من الحادثة فحصل فى ضمن الخلاف الإجماع على جواز الخلاف فإذا صورنا الرجوع إلى أحد القولين من التابعين لم يجز لأنه مسبق بالإجماع على جواز الخلاف فنقول: ما أجمعت الصحابة عليه لم يجز للتابعين إبطاله كما لو أجمعوا، على قول وليس يلزم على هذا إذا اختلف الصحابة على قولين ثم أجمعوا على أحد القولين لأننا إن قلنا: إن انقراض العصر شرط فى صحة الإجماع لم يسلم لوجود الإجماع على تسويغ الخلاف وإن قلنا: إن انقراض العصر ليس بشرط وهو الأولى على ما سبق لم يسلم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد هذا الاختلاف وقد حكى عن القاضى أبى بكر أنه جعل حكم الصورتين واحد وقال كما لا يجوز لأهل العصر الثانى أن يتفقوا على أحد القولين ويبطلوا به الخلاف المتقدم كذلك فى أهل العصر الواحد أيضاً لا يجوز أن يختلفوا على قولين ثم يتفقوا على أحد القولين فإن قيل لا يمتنع أن يتفقوا على تسويغ الاجتهاد بشرط أن لا يظهر إجماع فإذا ظهر الإجماع يسقط ذلك الاتفاق كما أنهم اتفقوا أن فرض العادم للماء التيمم ما لم يجد فإذا وجد الماء زال ذلك الاتفاق.

والجواب: أن دعوى هذا الشرط ليس عليها دليل بل حصل اختلافهم وجود الإجماع على تسويغ الاجتهاد وهذا الإجماع لا يجوز إبطاله بإجماع يوجد من بعد وأما مسألة التيمم فبعيدة عن هذا لأن النص قد دل على أن جواز التيمم مشروط بعدم الماء فإذا وجد الماء زال الشرط وأما هنا فإن أهل العصر الأول قد أجمعوا على تسويغ النظر على الإطلاق من غير شرط فهو بمنزلة إجماعهم على شرط واحد فلا يجوز أن يزول ذلك بإجماع يوجد بعده، يدل على ما ذكرنا: أن الإجماع إذا حصل واستقر لم يجز أن يتغير بالاختلاف من بعد فكذلك إذا حصل الاختلاف واستقر لم يجز أن يتغير بالإجماع من بعد والاعتماد على الكلام الأول وقد قال بعض أصحابنا: إن القول إذا صدر عن له فى الدين تحمل لم يجز أن ينقطع حكمه بموته بدليل النبى ﷺ فإن قيل: قد ورد خلاف ما صرتم إليه من الصحابة فإن أبى بكر كان يرى سبى المرتدات ثم اتفقوا

على المنع زمان عمر رضى الله عنه وأجرى الأثر على ذلك، وكذلك كانت الصحابة تقرأ بالحروف المختلفه فى زمان أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم اجتمعوا فى زمان عمر رضى الله عنه على [أن]^(١) ما بين الدفتين كلام الله فدل أن الوفاق الثانى يدفع الخلاف الأول، قيل له هذا لا يشبه مسألتنا لأن عصر الصحابة كله عصر واحد فقد يمتد زمان النظر وتنسخ مدة الرؤية وقد كانوا ينظرون ثم يعيدون النظر كرة بعد أولى على حسب ما يحتاج إليه لدقة الأمر وغموضه إلى أن يتبين لهم الأمر غاية البيان ويزول الإشكال فلم يكن الإجماع يستقر بأول وهلة والكلام فيما إذا استقر الأمر من الصحابة على شىء وانقرضوا على ذلك ثم حدث من بعد ما يوجب إزالة ما انقرضوا عليه ورفعوه وقد قال بعض أصحابنا: إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فلا أثر للخلاف المتقدم وهو نازل منزلة تردد من ناظره ثم استقراره أخيراً وأما إذا تهادى الخلاف فى زمان فتناول بحيث يعلم أنه لو كان يتقدح وجهه فى سقوط أحد القولين ليظهر ذلك فى الزمان الطويل، فإذا بلغ الأمر إلى هذا المنتهى فلا حكم للوفاق مع أحد القولين والأمر باق على الخلاف السابق لما بينا أن فى اختلافهم وفاقاً ضمناً على أن الخلاف فى هذا المجال سائغ وهذا لا بأس به والأول هو المنقول عن أئمة المذاهب وأما الجواب عن كل ما تعلقوا به من الظواهر فقد بينا أن اختلافهم يثبت وفاقاً ضمناً فلا يجوز رفعه من بعد وعلى هذا صارت هذه الظواهر حجة على المخالفين لأن سبيل المؤمنين فى العصر الأول لما كان هو تسويغ الاجتهاد فلا يجوز اتباع غير سبيلهم وكذلك لما اجتمعوا على ما ذكرناه كان خلافه ضلالة وخطأ وأما الذى قالوا أن الإجماع المستدأ لا يجوز خلافه فكذلك الإجماع بعد الخلاف قلنا: ولما قلتم هذا ثم الإجماع المستدأ لم يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وأما ما هنا فإن هذا الإجماع الذى يوجد من بعد من أهل العصر الثانى يتضمن رفع إجماع سبق وقوعه وهو ما سبق ذكره، وأما تعلقهم بما إذا اختلف أهل العصر ثم أجمعوا عليه فقد أجبنا عنه وعلى أنا قد ذكرنا من قبل أن بعض أصحابنا ذهب إلى أن انقراض العصر شرط انعقاد الإجماع وعلى هذا القول لا يرد هذا الفصل أصلاً وإن جربنا على ما اخترنا فى أن انقراض العصر ليس بشرط فليس وجه الجواب عنه إلا أن يمنع ويقال إذا لم يختلفوا لم يجز أن يجمعوا على أحد القولين وإن تمسكوا بالصورة

(١) زيادة ليست بالأصل يستقيم بها الكلام.

التي قلناها، فنقول إنهم كانوا فى طلب الدليل ومهلة النظر ولم يكن استقرار الأمر على نفي من اختلاف أو اتفاق ويمكن أن يقال: لا نسلم أن أبا بكر كان يرى سبى المرتدات ولم ينقل عنه رضى الله عنه نص على ذلك ويحتمل أن من سبى من النساء كن من الكافرات الأصلية ولم يكن أسلمن أصلاً وأما اتفاق الصحابة على حرف واحد بعد أن كانوا يقرءون ثم بالحروف المختلفة فذلك نوع مصلحة رأوها لما وقع الاختلاف والتنازع وخافوا المفسدة العظيمة والكلام فيما يرجع إلى الأحكام الشرعية وليس هذا مما نحن فيه .

واعلم أن هذا الذى قلناه كله من الإجماع بعد الاختلاف فأما الاختلاف بعد الإجماع فى عصر واحد فهو نبأ على أن انقراض العصر هل هو شرط فى انعقاد الإجماع أو لا فإن قلنا: شرط فيجوز الاختلاف لأن الإجماع لم يتعقد بعد وإن قلنا: ليس بشرط فلا يجوز وأما فى العصرين وذلك بأن يجمع الصحابة على شىء ثم يختلف التابعون فلا يجوز ذلك ويكون اختلاف معاندة ومكابرة والله أعلم .

فصل : إذا اختلف الصحابة فى مسألتين على قولين:

ذهبت طائفة منهم إلى حكم وصرحت بالتسوية بينهما وذهبت طائفة أخرى إلى حكم آخر وصرحت بالتسوية فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول إحدى الطائفتين فى إحدى المسألتين ويأخذ بقول الطائفة الأخرى فى المسألة الأخرى؟ .

ففيه وجهان: أحدهما: أنه يجوز والآخر لا يجوز ووجه الجواز أنهم لم يجمعوا على التسوية بين المسألتين فى حكم واحد^(١) وإنما سواوا فى حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم الأخذ بالتفصيل وأما وجه عدم الجواز وهو أن جميعهم أجمعوا على التسوية بينهما وهذا التفصيل يمنع من التسوية فصار كما لو أجمعوا على قول واحد فإنه لا يجوز إحداث قول ثانى وهذا الوجه أشبه وأصح .

(١) انظر نهاية السؤل (٢٧٥/٣) حاشية الشيخ المطيعى (٢٧٥/٣)، انظر إحكام الأحكام (٣٨٧/١) انظر المحصول (٦٤/٢)، المعتمد (٤٦/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٦١/٣).

فصل : ولا يجوز أن يتفق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت في عصرهم.

لأنه لا يخلوا من حكم الله تعالى فيها لما نصب من الأدلة عليه فصار الجهل بحكمها إجماعاً على الخطأ وقد دللنا أن ذلك لا يجوز ولأن في الإمساك عنها إعراضاً عن الأدلة التي توصل إلى الحكم في الحادثة وهذه معصية لا يجوز أن ينعقد عليها الإجماع من الأمة وحين وصلنا إلى هذا الموضع انتهى القول في الإجماع بعون الله تعالى وحسن تأييده وتيسيره ولما فرغنا من باب الإجماع ووصلنا إلى باب القياس فقد بقيت علينا مسائل شذت عن الأبواب المتقدمة وليس بعض هذه الأبواب المتقدمة بأولى بها من البعض فنذكر أولاً تلك المسائل ثم نتكلم في التقليد ثم نشرع في باب القياس حسب ما يأذن الله تيسيره وتسهيله .

اعلم أنا وصلنا إلى باب القياس، والاجتهاد وما يتصل بذلك غير أنه قد بقيت مسائل شذت عن الأبواب التي قدمناها ولم تدخل في أبواب القياس ولا بد من ذكرها فوجدنا ذكرها أليق بهذا الموضع خصوصاً مسألة استصحاب الحال، وهل هو حجة أم لا فإن هذه المسائل يصلح أن تكون من توابع الإجماع فنقدم هذه المسألة ثم نذكر سائر المسائل بعون الله وتوفيقه .

[مسألة استصحاب الحال]

مسألة: استصحاب حكم الإجماع أو غيره من الدلائل إن أمكن في موضع الخلاف أو عند تغيير الحال:

ليس بدليل على الصحيح من المذهب وقال أبو ثور وأبو داود وهو دليل وبه قال المزني والسيرفي وابن سريج وابن خيران من أصحابنا^(١). وقال بعض أصحابنا في تفسير استصحاب الحال: أنه استصحاب حكم العموم فيما ورد به وحمله على جميع الأزمان والأوقات مثل أن يقول: صلوا أو صوموا فيحمل ذلك على حكم الصلاة والصوم في عموم الأوقات على الدوام والاتصال فيستصحب حكمه إلى أن يدل الدال على رفعه ونسخه وهذا التفسير ليس بصحيح وهذا الموضع تنفق عليه ولا يجوز أن يسمى هذا استصحاب الحال لأن لفظ العموم دل على استغراقه جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان فأى عين وجدت ثبت الحكم فيها وأى زمان وجد ثبت الحكم فيه يكون اللفظ دال عليه وتناوله بعمومه فيكون ثبوت الحكم في هذه الصورة من ناحية العموم [لا]^(٢) من ناحية استصحاب الحال وإنما استصحاب الحال أن يدل الدليل في إثبات حكم ثم يستصحب حكم ذلك الدليل في موضع من غير أن يكون لفظ الدليل تناوله ودل عليه ويقال: تفسيراً استصحاب الحال هو أن يثبت حكم في حالة من الحالات فيتغير الحال فيستصحب المستدل ذلك الحكم بعينه في الحالة المتغيرة ونقل: من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل ومثال ذلك في التيمم إذا رأى الماء قبل الصلاة وجب عليه التوضؤ فيستصحب هذا الحكم بعد الدخول في الصلاة ويقول من ادعى تغيير الحكم فعليه الدليل وقد يكون ذلك في الدليل العقلي أيضاً وذلك ما اختلف الناس في أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو الإباحة أو الوقف وكل قول من هذه الأقوال قد انتحله فريق وزعم أن العقل يدل عليه، فالاستصحاب أن تستصحب

(١) انظر إحكام الأحكام (٤/١٨٥) المحصول (٢/٥٤٩)، نهاية السؤل (٤/٣٥٨) حاشية الشيخ المطيعي (٤/٣٥٨، ٣٥٩) المستصفي (١/٢٢٤) روضة الناظر (١٣٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٧٧).

(٢) ثبت في الأصل: لأن.

حكم ذلك فى موضع على ما كان عليه من إباحة أو حظر أو وقف إلى أن يقوم الدليل الشرعى على خلاف ذلك الحكم فينقله عن حكمه وقد قال الأصحاب: إنه لا خلاف فى هذا الموضع أيضاً ويجوز الاستدلال بما ذكرناه حتى يقوم الدليل الشرعى على خلافه وإنما الخلاف فى الحكم إذا ثبت بدليل وقع الخلاف فى استدامته بحادث يحدث مثل ما ذكرنا فى التيمم ومثل المكفر يدخل فى الصوم عند عدم القدرة على العتق ثم يجد الرقبة فقال قوم: يخرج من الصوم بالعتق وقال قوم: يمضى فيه ومثل الحائض ثبت فى حقها أحكام الحيض قبل العشر فإذا جاوزت العشر لم تستصحب تلك الأحكام ولا يحكم بانقطاعها واستدل من تعلق باستصحاب الحال بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الشيطان يأتى أحدكم فينفخ بين أليته فيقول أحدثت، أحدثت فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»^(١) فقد قضى استدامة الحكم وهو استصحاب الحال ويدل عليه أنه لا خلاف أنه إذا تيقن الحدث وشك فى الطهارة أو تيقن الطهارة وشك فى الحدث فإنه يأخذ باليقين وي طرح الشك فكذلك إذا عرض الشك لوقوع الاختلاف فى الحادثة لم يجز أن يرفع ما تقدم من اليقين فيها واستدل أبو بكر الصيرفى وقال: إن ابتداء الحكم ثبت بقيام الدليل عليه وفى موضع الخلاف لا يحكم بانتفاء الحكم لعدم قيام الدليل على نفيه وبيان هذا أن التيمم إذا دخل فى الصلاة فقد حكم الإجماع بصحة صلاته فإذا رأى الماء فى خلال صلاته اختلفنا فى حكمه، فقال بعض الناس: يخرج منها وقال بعضهم: يمضى فيها والخروج حكم والمضى حكم وكل واحد منهما يحتاج إلى دليل فإذا عدم الدليل على وجوب الخروج وعدم الدليل على المضى تقابل الأمران وتساويا ولا يجوز أن يحكم بأحدهما ووجب [إبقاء]^(٢) الحال على ما كانت عليه وإذا ثبت أن الخروج لا يجب وأن الحال باقية على ما كانت عليه ثبت أن المضى فى الصلاة وإتمامها واجب. وقال الصيرفى: ولست أقول إن الإجماع مستصحب ودل على بقاء الصلاة ووجوب المضى فيها لأن الإجماع قد زال [عند]^(٣) رؤية الماء فلا يستصحب حكمه لكنى أقول: لا يجب الخروج، أو لا يخرج لعدم الدليل عليه ووجب تبقية الحال على ما

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٣٦١/٢) ح (٣٣٧٧)، والطبرانى فى الكبير (٢٢٢/١١) ح

(١١٥٥٦) من حديث ابن عباس نحوه.

(٢) كشط فى الأصل.

(٣) ثبت فى الأصل: عنه.

كانت عليه، فقالوا: ولأن ما ثبت بالعقل من براءة الذم يجب استصحابه فى مواضع الخلاف فكذلك ما ثبت بالإجماع وجب، وأن يكون كذلك هذا لأن الحكم إذا ثبت بدليل من دلائل الشرع لا يجب استدامة الدليل لبقاء الحكم بل يبقى الحكم ويدوم إلى أن يقوم الدليل على قاطع يقطعه ومسقط يسقطه فإذا لم يبق الدليل على سقوطه بقى ثابتاً على ما كان من قبل، ومن ادعى سقوطه فعليه الدليل، ألا ترى: أن من ادعى النبوة وأقام المعجز على ثبوته فإن تجدد إنكار منكر لنبوته لا يجب عليه إقامة المعجز ثانياً، بل النبوة على ثباتها بالدليل الذى أقامه من قبل فيستمر الثبوت ولا يلتفت إلى قول المنكر ولا حجة على المنكر فى هذه الصورة إلا من جهة استصحاب الحال وعلى هذا إذا عرفنا فراغ ذمة الإنسان يحكم أن الأصل فراغه فلو ادعى عليه إنسان حقاً فإن القول قول المنكر لأن الأصل فراغ ذمته فصار استصحاب الأصل الذى عرفناه دليلاً فى دفع دعوى المدعى عنه وكذلك إذا ثبت الملك لإنسان فنارعه منارعه يكون القول قول من فى يده وإنما جعلنا القول قوله باستصحاب الحال التى تقدمت فدل أن استصحاب الحال حجة فى الأحكام معمول بها وعلى هذا نقول: من اشترى أخاه أو عمه لم يعتقه عليه لأن الأصل بقاء ملكه الثابت بالشراء فمن ادعى زواله فعليه الدليل.

فأما الدليل على أن استصحاب الحال ليس بحجة هو أن المستصحب ليس له فى موضع الخلاف دليل لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز له إثبات الحكم فيه. دليله: ما إذا لم يتقدم موضع الخلاف إجماع وإنما قلنا لا دليل له لأن دلائل الشرع معلومة من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس ولم يؤخذ شىء من هذا فى هذه الصورة أما الكتاب والسنة فلا شك فى انعدامها هنا وكذلك القياس وأما الإجماع فقد كان ثابتاً لكنه قد زال وإذا انعدمت الدلائل فما قالوه إثبات حكم بلا دليل وقد نذكر صورته حتى يتبين الكلام فنقول: المستدل باستصحاب الحال فى مسألة التيمم إذا رأى الماء فى الصلاة لا يخلو إما أن يشترك بين الحالتين فى وجوب الوضوء لاشتراكهما فيما يدل على وجوب الوضوء فإن قال ذلك فليس هذا بدليل بل ينبغى أن يتبين للخصم اشتراك الموضوعين فيما يدل على وجوب الوضوء وإما أن يشترك بينهما فى الحكم لاشتراكهما فى علته وهذا قياس وإما أن يشترك بينهما بغير دلالة ولا علة فليس هو بأن يجمع بينهما بأولى بأن لا يجمع بينهما وهذا لأن عدم الدليل لا يكون حجة فإن قالوا: إن حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاة لا يغير حكم وجوب الوضوء قيل له: لا

يمنتع أن يختلف الشرع بحدوث الحوادث ولهذا يجوز أن يرد نص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء فى الصلاة مع وجوبه على من رآه قبل الصلاة واستدل أبو زيد فى هذه المسألة وقال: إن ثبوت الشيء أو عدم الشيء غير موجب ثبوته ولا عدمه يعنى فى المستقبل ويجوز حال العدم ثبوت حالة موحدة ويجوز فى حال الثبوت، وجود علة معدمة، ألا ترى أن عدم الشراء لا يمنع وجود الشراء وكذلك لا يمنع وجود سائر الأسباب وهذا لأن العدم ليس بشيء فيستحيل أن يكون مانعاً حدوث شيء وكذلك وجود الشيء ليس بعلة لبقائه بل يبقى لعدم ما يزيله كالمالك فى باب البيع والحل فى باب النكاح، وعلى هذا حياة الإنسان لا يوجب بقائها ولا يمنع نزيان الموت قال: وإذا ثبت هذا فمن أراد إثبات إدامة الحالة الماضية فى المستقبل ثبوته فى الماضى وثبوته لا يوجب بقاءه كان محتجاً بلا دليل يدل عليه أن الثابت لا يزول إلا بدليل بالإجماع فإن كان الاختلاف فى الزوال اختلافاً فى دليله فالذى يدعى الزوال يدعى دليلاً والآخر ينكره فلا يكون إنكاره حجة على غيره كما أن دعوى هذا لا يكون دليلاً عليه فثبت أن مستصحب الحال مثبت بإنكاره الدليل بلا دليل، فإن قيل: الاحتجاج بالأخبار والنصوص صحيح وثبوت النص حجة لا توجب البقاء أيضاً فلا يمنع الانتساخ بنص آخر ومع ذلك بقى الحكم، قلنا: أما بعد رسول الله ﷺ فلا يحتمل الحكم الانتساخ قطعاً وإذا لم يتصور النسخ بعد رسول الله ﷺ فلا يجوز ثبوته دليل بقاءه وإن تصور دعوى ناسخ له فلا يكون ثبوته من قبل بلا ناسخ دليلاً عليه، قالوا: ومستصحب الحال متمسك بما كان لعدم الدليل على زواله لا للدليل أوجب بقاءه، انتهى كلام أبو زيد، وقال بعض أصحابنا: إن الاحتجاج باستصحاب الحال يؤدى إلى التعارض والتكافؤ فى الأدلة، لأنه ما من أحد يستصحب حال الإجماع، موضع الخلاف فى صحة فعل، أو سقوط فرض إلا ولخصمه أن يستصحب حالة الإجماع فى مقابله وبين ذلك أنه متى قال فى التيمم إذا رأى الماء فى صلاته: إن صلاته لا تبطل، لأننا أجمعنا على صحة صلاته، وانعقاد إحرامه، ولا يجوز إبطال ما أجمعوا عليه، لا بدليل تعارض الخصم فنقول: أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض الإسلام، فلا يجوز إسقاط ما أجمعوا عليه إلا بدليل، فلا يكون التعلق بأحد الإجماعين بأولى من التعلق بالآخر، وما أدى إلى مثل هذا يكون باطلاً، وأما الجواب عن الخبر: قلنا نحن لا نمنع من تعدى الحكم من حالة إلى حالة بدلالة، وإنما نمنع لا بدلالة، وقول النبى ﷺ دلالة.

وأما مسألة الطهارة: فهناك يقين الدلالة، أو يقين الحدث مازال وها هنا الإجماع قد زال، والأولى أن نقول: إنه في موضع يقين الطهارة، وشك الحدث إنما أخذنا باليقين لأجل الخبر، وأما في موضع يقين الحدث والشك في الطهارة، كان الأخذ باليقين قياساً على الصورة الأولى، وأما الذي استدل به الصيرفي فليس بشيء، لأن نهاية ما في الباب أنه يقابل الاحتمالان على ما ذكر، لكن لا دليل على بقاء الصلاة، فإن قالوا: إذا ثبت يبقى، قلنا: قد ذكرنا أن ثبوته لا يكون دليل بقائه، فبقي أنه يقول: انعدام الدليل المبطل للصلاة، وعدم الدليل لا يكون دليلاً، فإن قالوا: إذا لم يبق دليل يوجب بطلان الصلاة فهنا قيل له: من ادعى البقاء، وهناك منازع يمنع البقاء، فلا بد له من دليل يقيمه عليه، ولا دليل له على ما سبق، فأما إذا عدم المنازع بقى على ما كان، أما عند وجود المنازع لا بد من دليل يكون حجة عليه، ولم يوجد، فإن رجعوا إلى قولهم: أن الأصل ثبات الأحكام ودوامها قلنا: بلى، ولكن ما لم تحدث هذه الحادثة، فأما عند حدوث الحوادث، فلم قلت هذا، وعلى أن قلنا: إن البقاء الذي وقع التنازع فيه، لا بد من دليل يقام عليه، ولم يوجد، فأما قولهم: إن دليل العقل في براءة الذمم يجعل دليلاً وحجة، فكذلك دليل الشرع، قلنا: إنما وجب استصحاب براءة الذمم، لأن دليل العقل في براءة الذمة قائم في موضع الخلاف، فوجب الحكم به، وأما هنا فالإجماع الذي كان دليلاً على الحكم قد زال في موضع الخلاف، فوجب طلب دليل آخر.

والجواب المعتمد: أنا لا نقول تثبت براءة ذمته باستصحاب الحال ولا يحكم بكون الشيء له باستصحاب الحال لكن يطلب من المدعى حجة يقيمها على ما ادعاه، فإذا لم تقم بقى الأمر على ما كان من غير أن يحكم بثبوت شيء، والخلاف واقع في ثبوت الحكم باستصحاب الحال، وهذا لا نقوله في موضع ما، وقد قال أبو زيد: إن استصحاب الحال يصلح دليلاً. لتبعية حكم قد كان ثابتاً، ولا يصلح دليلاً لإثبات حكم لم يكن ثابتاً، وربما نقول: هو حجة دافعة، ولا يكون حجة مثبتة، وهذه العلة تنقض ما سبق من كلامه من قبل، والأصح على مذهبنا أن استصحاب الحال لا يكون حجة في شيء ما وسائر ما ذكره من الاستشهاد خارج على ما بيناه، وأما الذي تعلقوا به من النبي إذا أقام المعجزة: قلنا: إذا ما أقام المعجزة ثبت كونه نبياً، فيجب على كل أحد الإيمان به، فكان سقوط إمكان من ينكر ثبوته من هذا الوجه، لا من قبل دليل استصحاب الحال، والله أعلم.

مسألة : النافى للحكم يجب عليه الدليل المثبت :

وقال أصحاب الظاهر : لا دليل عليه^(١)، واستدل من قال : إنه لا دليل عليه بقوله ﷺ «البينه على المدعى، واليمين على من أنكره»^(٢) والبينه حجة، وقد جعلها على مدعى الثبوت، لا على مدعى النفى، فثبت أن النافى لا دليل عليه.

بيينة: أن أهل العلم اتفقوا على قولهم: إن القول في الدعوى، قول المدعى عليه ومعنى قولهم: إن القول قوله أنه لا دليل عليه، ومعنى قولهم أنه لا يقبل دعوى المدعى أن الدليل عليه، وكذلك أجمعوا أن من أنكر النبوة لا دليل عليه، وإنما الدليل على من ادعى النبوة.

بيينة: أن أقوى الخصومات في البيئات، والنبي ﷺ كان مثبتاً، والقوم كانوا نفاة، وما كان لهم حجة، سوى أنه لا دليل على النبوة، وإذا كان الأمر على ما قلناه في النبوة، وسائر الدعوى، كذلك ها هنا يجب أن تكون الحجة على من أثبت الحكم لا على من نفاه، قالوا: ولأن معنى قولنا لا دليل على النافى، هو أنه لا دليل على المتمسك بالعدم، لأن العدم ليس بشيء، والدليل يحتاج إليه لشيء هو مدلول عليه، فإذا لم يكن العدم شيئاً، لم يحتج المتمسك به إلى دليل حتى يدل عليه، وأما دليلنا هو أن النفى لكون الشيء حلالاً وحراماً حكم من أحكام الدين كالإثبات، والأحكام لا تثبت إلا (١) إذا نفى بعض المجتهدين حكماً من الأحكام فقال: هذا الحكم ليس ثابتاً عندي فهل يطالب بدليل على هذا؟

اختلف الأصوليون في ذلك فقال فريق منهم: يطالب بالدليل مطلقاً لأن نفى الحكم دعوى والدعوى لا تثبت إلا بدليل.

وقال فريق آخر: لا يطالب بالدليل مطلقاً لأن نفى الحكم استمرار للعدم الأصلي وهو غير محتاج إلى دليل فاستمراره كذلك.

وقال فريق ثالث: إن ادعى أن نفى الحكم ثابت عنده بالضرورة لا يطالب بالدليل لأن عدالته توجب صدقه والضروري شأنه أن لا يكون محل شبهة وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظري أو بطريق الظن طوّل بالدليل لأن النظري أو الظني قد يشبهه فيه. فالدليل يبين هل هو مثبت للعدم أو غير مثبت له لتزول الشبه، المستصفي (١/١٣٢)، انظر نهاية السؤل (٤/٣٩٥) روضة الناظر (١٣٩)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٨١، ١٨٢).

(٢) أخرجه الترمذى: الأحكام (٣/٦١٧) ح (١٣٤١) ولكنه قال: واليمين على المدعى عليه، والبيهقي في الكبرى (٨/٤٨٤) ح (١٧٢٨٨)، والدارقطني في سننه (٤/١٥٧) ح (٨) انظر تلخيص الخبير (٤/٢٢٩) ح (١).

بأدلتها، وكل من ادعى فى شىء من الأشياء حكماً من إثبات أو نفى، فعليه إقامة الدليل عليه بظاهر قوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [النمل: ٦٤] ثم الدليل على ما قلناه من جهة التحقيق، هو أن النافي فيما نفاه لا يخلو من أحد الأمرين، إما أن يدعى العلم بنفى ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه، بل إنما يخبر عن جهله وشكهِ^(١) فإن كان يخبر عن جهله وشكهِ، فالدليل عنه ساقط، لأن أهل النظر قاطبة لا يوجبون على من يدعى الشك والجهل دليلاً، ولا يقال لمن جهل أو شك: لما جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك إقامة دليل عليه لم يمكنه ذلك إن كان النافي يدعى العلم بصحة ما نفاه فقال: من أين علمت نفى ما نفيتَه باضطرار أو باستدلال؛ ولا يمكنه دعوى الضرورة، لأنه لو كان ضرورة لشاركناه فى ذلك، وإن قال: بدليل علمت نفى ما نفيتَه سئل عن ذلك، هل هو حجة عقل أو سمع؟ فإن قال: سمع، قلنا: بين ذلك، فإن قال: بعقل، قلنا له: بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل يقيمه، واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة إلا بدعوى علم الضرورة، وهذا باطل، أو بدعوى جهله بانتفاء ما نفاه، فتزول عنه المطالبة أيضاً، لأنه لا مطالبة على الجهلة فأما تمنى زوال الحجة مع دعوى وجود العلم بانتفاء المنتفى غير متصور، قال أبو زيد: قول القائل: لا دليل، لا يكون دليلاً كما أن قوله: لا حجة ولا يكون حجة مثل قول الإنسان لا زيد ولا عمرو، ولا يكون زيد ولا عمرو فصار المتمسك بالنفى متمسكاً بعدم الدليل، وعدم الدليل لا يكون دليلاً يدل عليه، إن دعوى خصمه أنه وجد الدليل يعارض قوله: إنه عدم الدليل، فلا يكون قوله حجة على خصمه كما لا يكون قول خصمه حجة عليه، قالوا: إن النافي متمسك بالعدم، والعدم غير محتاج إلى الدليل، فإن الشىء الذى هو مدلول يحتاج له إلى الدليل، فأما العدم فليس بشىء فلا يحتاج إلى الدليل، وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل، وهو أن النافي يدعى العلم بانتفاء الشىء، ودعوى العلم بانتفاء الشىء لا يجوز، إلا أن يكون عن دليل، نعم دعوى الجهل لا يحتاج إلى الدليل، فأما دعوى العلم فلا يستغنى عن الدليل بحال، وأما دليلهم قلنا: إن لا دل فهو خارج على ما قلنا لأننا لا نقول: إن المدعى عليه إذا ادعى أنه لا شىء عليه أنه يتنفى عنه الحق بإنكاره ونفيه. بل نقول: لا دليل على ثبوت الحق عليه، فلا يحكم بالثبوت، ومعنى قولنا: إن القول قوله هو أنه لا يقبل دعوى المدعى

(١) ثبت فى الأصل (وشكله).

عليه ويترك الأمر على ما كان عليه من قبل ثم يمينه تكون حجة لقطع الخصومة وعلى أنه يمكن أن يقال: إن حجته في إنكاره ونفيه الوجوب عن نفسه يمينه فإن سقطت البينة عنه لم يسقط عنه اليمين التي تقوم مقامها في هذا الجانب، فالله تعالى جعل اليمين حجة في جانب المدعى عليه كما أن البينة حجة في جانب المدعى، وفي دعوى الأعيان يجوز أن يقال: إن اليد للمدعى عليه حجة فيما يدعيه من كون الشيء ملكاً له والحجة مختلفة فيجوز أن تكون اليد حجة، ويجوز أن تكون البينة حجة، وأحسن الأجوبة هو الجواب الأول، وأما تعلقهم بمنكر النبوة، قلنا من ينكر النبوة إذا قطع بالنفى وقال: لست بنبي، فإنه يجب عليه إقامة الدليل على نفيه، وهو أنه يقول: لو كنت نبياً مبعوثاً لكان معك دليل يدل على صدقك، لأن الله عز وجل لا يبعث رسولا إلا ومعه دليل يدل على صدقه، ومهما لم أر معك دليلاً دلني ذلك أنك لست بنبي وإن لم يقطع بالنفى، وقال: لا أعلم أنك نبي، أو لست بنبي، فهذا لا دليل عليه، لأنه شاك، والشاك لا دليل عليه وأما في مسألتنا فصورة الخلاف في موضع يقطع بالنفى، ولا يجوز أن يقطع بالنفى إلا عن دليل يقتضيه ويوجهه فإن قيل: أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل. قلنا: لا بد في نفيها من دليل يقيمه عليه، وهو أن يقول: إن الله تعالى لا يقيد خلقه بفرضٍ إلا وأن يجعل إلى معرفته طريقاً من جهة الدليل، ولما لم نجد ما يدلنا على الوجوب، دلنا ذلك على أنه لا واجب وقد قال بعض أصحابنا: يقال لمن زعم أنه ليس على النافي دليل. قلت: هذا بدليل أو بغير دليل فإن قال: قلته بدليل فقد اعترف للنافي عليه دليل، وإن قال: قلته بلا دليل يقال له مم يتفضل عمن يقول: أنا أنفى صحة ما تعتقده من هذا القول، وأتمسك بأن النافي لا دليل عليه وهذا فصل يعتمد في إظهار المناقضة عليهم في قولهم، وسئل أبو زيد سؤالا، وأجاب عنه وهو فإن قيل أليس أن ما يثبت بالدليل وهو مما ينفي بلا دليل فقد أثبت البقاء في هذه الصورة بلا دليل؟ والجواب: أنه يبقى على ما قلته، لكن بقاء يحتمل الارتفاع، والمحتمل لا يكون حجة في إثبات ما ليس ثابت، والحكم في حق الخصم غير ثابت فاحتيج إلى إثباته، فما يكون محتملاً، لا يكون حجة في حقه، ثم قال على هذا مسائل منها: الصلح على الإنكار، فإنه جائز عندنا، غير جائز عند الشافعي رحمة الله عليه، لأن الله تعالى خلق الذمم بريئة عن الحقوق، فثبت براءة ذمة المنكر بالدليل الأصلي في براءة الذمم، ولم يقم دليل على شغل ذمته. قال: وعدم الدليل حجة في

إبقاء ما يثبت بالدليل عند الشافعي رحمة الله عليه، فلم يجز شغل ذمته بالدين، فلم يصح الصلح. قال: وعندنا الصلح على الإنكار جائز ونقول: قول المنكر ليس بحجة على المدعى، كقول المدعى ليس بحجة على المنكر، وعدم الدليل على شغل الذمة لا يكون حجة للمنكر على المدعى كقول المدعى: إن المال ثابت لم يكن حجة على المنكر، وربما عبر عن هذا فقال: عدم الدليل ليس بحجة لإبقاء ما ثبت بالدليل، فيجوز شغل ذمته بالدين على معنى أن المال يكون ثابتاً في حق المدعى في ذمة المنكر، وأما البراءة تكون ثابتة في حق المنكر خاصة، وهذا لأن خبر كل واحد منهما يكون حجة في حق نفسه دون خصمه، ولما كان المال في حقه ثابتاً، يكون خبره حجة شرعاً مع اعتياضه، وإن عارضه خبر المنكر، لأن تلك المعارضة ليس بحجة في حق المدعى، فيبقى الأمر على ما كان قبل المعارضة، وهذا كما صح شراء من شهد بالعتق، ثم اشترى، وإن كان العتق ثابتاً في حقه وهذا يؤاخذ به بعد الملك، لأنه غير ثابت في حق البائع، فصح بيع البائع، واعتياضه عن عبد كان ملكاً له بخبر هو حجة في حقه لا غير، وإن عارضه لخبر المشتري لأنه ليس بحجة عليه، وهذا لأنه لا دليل، وإن استند إلى أصل ثابت بدليل، فذلك الدليل الذي أوجب ثبوته لا يوجب بقاؤه بل البقاء لاستغنائه عن الدليل غير أنه لما لم يكن واجب البقاء، وكان مما يجوز زواله بما ينفيه احتمال كل ساعة تأتي طرفان ما يزيله، فيصير قول القائل وقد طراً ما يزيله محتملاً للصدق، كقوله: لم يقم الدليل، فلا يصير حجة على جاحد منهما قال: ولأن الذي اعتمد عدم الدليل لبقاء ما ثبت بدليله، اعتمد معنى لا يمكنه الإثبات على خصمه، فلا يصير حجة عليه، وإنما قلنا: لا يمكنه لأنه جائز بالاتفاق تفاوت الناس في العلم بالأدلة، ويجوز أن يعلم خصمه دليلاً ثم يبلغه، ومن ادعى أنه علم كل شيء لا يناظره، ويكون متعتاً جاهلاً، وهذا كما كان يجوز في زمن النبي ﷺ أن يثبت حكم بدليله ثم ينسخ بدليل آخر فيبلغ الناسخ أقواماً دون أقوام، فيكون من لم يبلغه الناسخ معذوراً في العلم بالمنسوخ، ولا يكون جهله بالناسخ حجة على من بلغه الناسخ فكذلك الحجج اليوم يجوز أن يبلغه حجة منها شخصاً دون شخص، فلا يكون قوله دليل حجة على خصمه قال: ولهذا صح من الله تعالى الاحتجاج بعد التحريم في إثبات الحل في قوله عز وجل: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحَى إِلَيَّ مَحْرَمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥] لأن الله تعالى هو المحرم ولا يخفى عليه العدم، كما لا يخفى عليه الوجود، فثبت العدم على التابعين أجمع بقول الله تعالى،

فيلزمهم البقاء على الحكم الأول الثابت بدليله، أعنى الحل، هذا كلام أبى زيد، ذكره فى أصوله الذى سماه: «تقويم الأدلة» وهذا الذى قاله، تكلف شديد وبنى على هذا الأصل مسائل أخر وطول الكلام تطويلاً كثيراً، ولم أر كثير فائدة فيه وفى ذكره، ونحن نقول: إن عدم الدليل ليس بحجة فى موضع ما والذى ادعاه، حكى الشافعى رحمة الله عليه من مذهبه فيما قاله لا ندرى كيف وقع له ذلك، والمنقول عن الأصحاب ما قدمناه.

وأما مسألة الصلح على الإنكار: فقد بينا وجه فساده فى مسائل الخلافات وكم من أصول ذكروا لنا بنوا عليها مسائل من الخلاف ولا نعلم صحة تلك الأصول على مذهب الشافعى رحمة الله عليه وذكر أيضاً مسألة الشفعة على هذا الأصل أو كان جاراً على أصلهم فأنكر المشتري أن يكون الشقص ملكاً له، قال: عند الشافعى رحمة الله عليه لا يلتفت إلى إنكاره ويشبث له حق الأخذ بالشفعة بظاهر ملكه قال: وعندنا ليس له حق الشفعة حتى يقيم البينة أن الشقص ملكه والله أعلم.

(فصل)

وقد ذكر بعض أصحابنا فى الحكم بأقل ما قيل، وذلك أن يختلف المختلفون فى مقدر بالاجتهاد على أقاويل فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل وهذا على ضربين: أحدهما: أن يكون فيما أصله براءة الذمة، فإن كان الاختلاف فى وجوب الحق وسقوطه، كان سقوطه أولى من وجوبه لموافقته براءة الذمة، إلا أن يقوم دليل على ثبوت الوجوب، فيحكم بوجوبه بدليل، وإن كان الاختلاف فى قدره بعد الاتفاق على وجوبه، كدية الذمى إذا وجبت على قاتله، فقد اختلفت الفقهاء فى قدرها. فقال بعضهم: هى كدية المسلم. وقال بعضهم: نصف دية المسلم. وقال بعضهم: ثلث دية المسلم وهذا مذهب الشافعى رحمة الله عليه وهل يكون الأخذ بالأقل دليلاً حتى يتقل عنه اختلف فيه أصحاب الشافعى رحمه الله على وجهين: أحدهما: يكون دليلاً، والآخر لا يكون دليلاً.

والضرب الثانى: أن يكون فيما هو ثابت فى الذمة، كالجمعة الفائت فرضها، اختلف العلماء فى عدد انعقادها، فلا يكون الأخذ بالأقل دليلاً لارتهاان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك.

وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلاً؟! !! على وجهين:

أحدهما: يكون دليلاً ولا ينقل عنه إلا بدليل، لأن الذمة تبرأ بالأكثر إجماعاً وبالأقل خلافاً، وجعلها الشافعي رحمة الله عليه منعقدة بالأربعين، لأن هذا العدد أكثر ما قيل. والوجه الثاني: لا يكون الأخذ بالأكثر دليلاً، لأنه لا ينعقد من الاختلاف دليل والشافعي رحمة الله عليه إنما اعتبر عدد الأربعين بدليل آخر^(١)، ولست أرى في هذه الكلمات كثير معنى، لكنني نقلت على ما ذكر والله تبارك وتعالى أعلم.

مسألة: فهذه مسألة الحظر والإباحة:

أوردنا في هذا الموضع لما بينا من شذوذها عن الأبواب المتقدمة، وعدم دخولها في باب القياس ومعرفة هذه المسألة أصل كبير في مسائل كثيرة، ولا بد من تقديم مقدمة يبنى عليها ما يتلوها، وهي أن الحظر والإباحة والحسن والقبیح. ثم يعرف، فاعلم أن الذي ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعي رحمة الله عليه، أن التكليف يختص بالسمع دون العقل، وأن العقل بذاته ليس بدليل على تحسين شيء، ولا بتقيحه، ولا حظره، ولا إباحته، ولا يعرف حسن الشيء، وقبحه، ولا حظره، ولا تحريمه، حتى يرد السمع بذلك، وإنما العقل آلة يدرك بها الأشياء، فيدرك به ما حسن، وقبح، وأبيح وحرم بعد أن يثبت ذلك بالسمع، وقد ذهب إلى هذا المذهب من المتكلمين جماعة كثيرة، وهم الذين امتازوا عن متكلمي المعتزلة، وذهب إلى هذا أيضاً جماعة من أصحاب أبي حنيفة، وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن العقل مدخل في التكليف، وأن الحسن والقبیح ضربان، ضرب علم بالعقل، وضرب علم بالسمع، وأما المعلوم حسنه بالعقل فهو العدل، والصدق، وشكر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم قبحه بالعقل فنحو الظلم، والكذب وكفر النعمة، وغير ذلك، وأما المعلوم حسنه بالشرع فنحو الصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وما أشبه ذلك، وأما المعلوم قبحه بالشرع فنحو الزنا وشرب الخمر، وما أشبه ذلك قالوا وسبيل السمع إذا ورد بموجب العقل أن يكون وروده مؤكداً لما في العقل إيجابه وقضيته، وزعموا أن الاستدلال على معرفة الصانع واجب بمجرد

(١) انظر نهاية السؤل (٤/ ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي

(٤/ ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٨٣،

العقل قبل ورود الشرع، ودعا الشرع إليه، وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم، والذي ذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي والصيرفي، وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد، وغيرهم، وذهب الحلبي أيضاً من المتأخرين، وذهب إلى هذا كثير من أصحاب أبي حنيفة^(١) خصوصاً العراقيون منهم، واستدلوا في ذلك. وقالوا: إن الله تعالى وبخ الكفار على تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته، وربوبيته، بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم من الخليفة وأصنافها من الآيات والعلامات فقال: ﴿آيات لأولى الألباب﴾ [آل عمران: ١٩٠] وقال: ﴿لأولى النهي﴾ [طه: ٥٤] وقال: ﴿أفلا تعقلون﴾ [البقرة: ٧٦] وقال: ﴿لقوم يعقلون﴾ [العنكبوت: ٣٥] وقال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ [ق: ٣٧] أى عقل، وقال تعالى حاكياً عن أهل النار ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك: ١٠] والآيات على هذا المعنى تكثر في القرآن، فلو كان العقل لا يدلهم على وجوب ذلك إذا رجعوا إليه، لم يوبخوا على ترك الاستدلال بها.

بيينة: أن الله تعالى لم يخل شيئاً من العالم عن دلالة على وحدانيته، ولم يترك خلقه سدى مع إكمال عقولهم، وإزاحة العلل عنهم، وتمهيد الأسباب التي يصح بها معارفهم، فلو لم يجب عليهم الاستدلال بعقولهم بالنظر في هذه الأشياء لخرج الأمر في ذلك عن وجه الحكمة، ولبطلت فائدة العقول التي أعطاهم، وصاروا بمنزلة البهائم التي لا تحتاج إلى تكليف وحين لم تعط آتته، ولم يجعل لها استطاعة، وهم في هذا الكلام كثيراً ثبوتاً إلى طرف من ذلك، واقتصرنا عليه لأن المسألة من باب الكلام أما الدليل على القول الأول وهو الصحيح وإياه نختار ونزعم أنه شعار أهل السنة قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥] ولم يقل حتى نركب فيهم عقولاً، فلما كان العذاب غير واقع إلا بالخطاب، دل أن الإيجاب غير واقع إلا به وقال تعالى حكاية عن الملائكة في خطابهم مع أهل النار: ﴿ألم يأتكم رسل منكم﴾ [الزمر: ٧١] وقال: ﴿ألم يأتكم نذير﴾ [الملك: ٨] في آى غير هذا مما هو في معناه، فدل أن الحجة إنما لزمتهم بالسمع دون العقل، وقد ورد نص القرآن بهذا وهو قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء: ١٦٥] فدل أنه لا حجة

(١) انظر التلويح على التوضيح (١/١٧٣ إلى ١٩٠) البرهان (١/٨٧، ٨٨، ٨٩)، انظر نهاية

السؤل (١/٨٢، ٨٣، ٨٤)، حاشية الشيخ محمد بخيت المطيعي (١/٨٢، ٨٣، ٨٤).

بمجرد العقل بحال. وقال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] ونحن نعلم قطعاً أن الكفار كانت لهم عقول، ولهذا توجه التكليف عليهم، فلو كانت الحجة توجهت عليهم بعقولهم لم يكن لهذه الآيات معنى أصلاً، فإن قالوا: ورد الشرع بما ورد به مؤيداً لما فى العقل، وذلك لأن العقل لا يدل على من آمن، وجبت له الجنة خالداً مخلداً أبداً، ولا يدل أن من كفر وجبت له النار، خالداً مخلداً، فإن هذا مما لا يهتدى إليه العقل، وإذا كان الوعد والوعيد على هذا الوجه ثبت بالسمع، فلهذا فى هذه الآيات التى ذكرتم أضاف ما أضاف إلى السمع وإلى ما أراد به الرسل.

والجواب: أنه ليس فيما قلت انفصال عن ذكرناه، لأن الله تعالى بين أن الحجة لا تتوجه إلا بالرسل، وبين أن التوبيخ لحقهم فى النار لبعث الرسل، وبين أن عذرهم انقطع بالرسل، وهذا فى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ﴾ [المائدة: ١٩] وعندهم أن الحجة متوجهة فى الإيمان بالله بمجرد العقل، والتوبيخ لاحق إياهم بغير رسول والعذر منقطع بغير نذير، ولا بشير، وأما الآيات اللاتى ذكروها فنحن نقول: إن العقل آلة التمييز، وبه تدرك الأشياء ويتوصل إلى الحجج، وإنما الكلام فى أنه بداية هل يستقل بإيجاب حله وتحريمه، وأما قولهم: إنه لا يجوز فى الحكمة خلق الإنسان تكميل عقله وتركه سدى، وعندنا أن عدم جواز هذا لا يعرف بالعقل أيضاً. ثم نقول: ومن يوافقكم أن الإنسان إذا خلقه الله تعالى، وركب فيه العقل، فإذا لم يلزمه الاستدلال به تركناه سدى، وعطلنا فائدة العقل، فإن الله تعالى إنما أعطاه العقل ليستدل به فى الأمر والنهى إذا خوطب يميز به بين الحسن والقبيح إذا ورد بالسمع بهما، فإذا كان كذلك فلم يخلق سدى، لأن السمع قد ورد بالتكليف وإدراك ذلك بالعقل، فقد وصلت فائدته وثمرته، فبطل ما قالوه فإن قيل: لو كان الاستدلال على التوحيد لا يجب بمجرد العقل لكان يجوز ورود الشرع بإسقاطه، وإباحة الكفر وإيجابه، وحين لم يجز هذا عرفنا أن الوجوب كان بالعقل قيل له: قد ورد الشرع بإباحة ألفاظ عند الضرر إذا قالها الإنسان باختيار منه يكون كفراً. ألا ترى أنه إذا كان مكرهاً فإنه يرخص له فى أنه يقولها إذا كان لا يعتقد بها بقلبه، ولا يكون قوله ذلك كفراً، وكذلك يرد مثل هذا فى الأفعال، وذلك مثل السجود للصنم، وعبادة الشمس، والقمر وغير ذلك فإنه إذا فعل هذه الأشياء تقية من عقوبة الكفار، وكان مع ذلك مطمئن بالإيمان، لم يكفر فإن قيل: إنما يلزمكم

ورود الشرع بأن يعتقد فيه الإنسان ما هو من خلاف أوصافه، قلنا: لا يجوز لاستحالاته في نفسه، وبيان ذلك أن الأمر لا يلزم إلا بمعرفة الأمر على أوصافه فإذا أمرنا لاعتقاد فيه على خلاف ما هو به كان قد وجب الاعتقاد فيه على ما هو به، ويستحيل وجود أمر بمأمور هذا وصفه، ويكون متناقضاً ولا يمكن اعتقاد المتناقض، ونحن وإن قلنا: إن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولكن نقول: إنه آلة الدرك والتمييز، والمستحيل لا يدرك، فسقط عنه الدرك، والأولى أن نقول: إنما عرفنا أن الله عز وجل لا يكلفنا بما قلتم من اعتقاد الكفر، ومعرفته على خلاف ما هو به الشرع. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] وأفحش الفواحش الكفر، وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَ إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥]. وهذه مسألة كلامية فالأولى هو الاقتصاد على هذا القدر والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من المعفوات، وأن يقال على الله تعالى ما لا يجوز، وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه، لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه، ولأن مرجع ما يصير إليه أهل السنة في هذه المسألة إلى الآيات التي ذكرناها. وهو أيضاً أصل كبير، ولعله يحتاج إليه في مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لثلاثي يكون الفقيه أجنبياً عنه، ويعرف طرفاً منه، والله تعالى يهدي ويرشد ويوفق بمنه.

مسألة: إذا عرفنا الأصل الذي قد بيانه رجعنا إلى المسألة المقصودة المختصة بأصول الفقه فنقول: اختلف العلماء في الأعيان المتتبع بها ما حكمها قبل ورود الشرع، قال كثير من أصحابنا: إنها على الوقف لا نقول إنها مباحة ولا محظورة وهو قول الصيرفي وأبو بكر الفارسي وأبي علي الطبري وبه قال أبو الحسن الأشعري ومن يستمى إليه من المتكلمين وقال بعض أصحابنا: إنه على الحظر إلا أن يرد الشرع بإباحتها وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة وقال القاضي أبو حامد المروزي وأبو إسحاق المروزي وحكى ذلك أيضاً عن ابن سريج أنها على الإباحة أيضاً وهو قول: أصحاب أبي حنيفة وإليه ذهب أكثر المعتزلة^(١). واحتج من ذهب إلى الإباحة بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢] وهذا لتحريم الإباحة دل

(١) انظر نهاية السؤل (٤/٣٥٢)، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت الطيعي (٤/٣٥٣)، انظر

أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٧٤).

أن الله تعالى خلق الأشياء على الإباحة حيث أنكر على من يعتقد التحريم، واستدلوا من حيث المعقول وهو أن الانتفاع بالعين أكلاً في المأكول، وشرباً في المشروب وركوباً في المركوب، ولبساً في الملابس منفعة ليس فيها وجه من وجوه القبح فكان حسناً، والعقل يجوز فعل المستحسنتات، وإنما قلنا: إنه منفعة لأننا نعلم قطعاً أن أكل الفاكهة منفعة، وشرب الماء كذلك وكذلك كل ما أشبهه وأما قولنا: إنه انتفى عنه وجوه القبح لأنه انتفى عنه اتصال مضره يأخذ وهذا النوع من الفعل لو كان قبيحاً لكان وجه قبحه اتصال ضرر منه بغيره لأنه ليس في نفسه بكذب ولا جهل ولا كفر لمنعم إنما يبقى وجه قبحه أن يظلم به غيره ويتصل منه ضرر بذلك الغير ولا شك أن هذا منتف فثبت حسنه من هذا الوجه، قالوا: ولا يجوز أن يقال: إنه يجوز أن يكون قبيحاً فإذا لم نأمن كونه قبيحاً لم يجز فعله وذلك لأنه لو كان قبيحاً ومفسدة لوجب في الحكمة تعريفنا كونه مفسدة أو نصب أمانة عليه فلما لم يوجد ذلك علمنا أنه ليس فيه مفسدة ولا قبح أصلاً.

بيينة: أنا إذا لم نعلم وجه قبح جاز لنا هذا الانتفاع كالتنفس في الهواء لما لم يعلم قبحه جاز لنا ذلك وقرروا هذا الكلام من وجه آخر وهو أن النفع بالعين يدعو إلى الفعل فإذا خلا من وجوه القبح وخلا من أمانة الضرر والمفسدة حكم بحسنة، وعلى هذا التقرير يقولون: إن الاعتبار هو الأمانة والدليل وعلى أن الاعتبار هو أمانة الضرر والمفسدة أن العقلاء لا يلومون من امتنع من الفعل لتجوز الضرر إذا كان هناك أمانة ويلومون من امتنع لمجرد التجوز إذا لم يكن عليه أمانة، الا ترى أنهم يلومون من امتنع من أكل طعام شهى لتجوز كونه مفسدة إذا لم يكن عليه أمانة بأن يقول هو مسموم ولا يلومونه إذا امتنع من أكله إذا كانت هناك أمانة تدل على ما قاله وكذلك يلومون من امتنع من القيام بجنب حائظ لخوف سقوطه إذا لم يكن هناك أمانة ولا يلومون إذا امتنع وهناك أمانة من ميل أو فساد أساس وما أشبه ذلك فثبت أن الاعتبار وجود الأمانة على كونه مفسدة أو مضره ولم يوجد لها هنا فوضى بحسن الفعل بدليل ما بينا يدل عليه أنه لو قبح الإقدام على المنفعة لجواز كونها مفسدة لقبح الإحجام عنه أيضاً لجواز كونه مصلحة وفي هذا إيجاب الانفكاك منهما وهو إيجاب لما ليس في طوق الإنسان ووسعه قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن القبح إنما كان لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذن فلم قلت: إن هذا قبيح فإن قاسوه على تصرف بعضنا في ملك بعض فهذا

قياس باطل لأن معنى الملك فينا وفي الله مختلف فالجمع بين ملكنا وملك الله لا يجوز وإنما قلنا: إنه يختلف لأنه معنى كوننا مالكين للشيء هو أنا أحق بالانتفاع به من غيرنا على الإطلاق وذلك مستحيل على الله عز وجل ومعنى كونه مالكا للشيء أنه قادر على إفنائه وإيجاده.

بيينة: أن في الامتناع من الانتفاع إضرار بالنفس وليس في الانتفاع إضراراً بملك الله تعالى فصار الأولى إطلاق الانتفاع ثم نقول: إنما قبح تصرفنا في ملك غيرنا لأنه يضره لا لأنه مالكة فقط ألا ترى أنه يحسن منا الاستظلال بحائط غيرنا والاستضاءة بنار غيرنا وكذلك النظر في مرآة الغير والتقاط ما تثار من حب غلته بغير إذنه لما لم يضره ذلك والانتفاع والضرر يستحيلان على الله عز وجل فصارت الإباحة متعينة.

دليل آخر: وهو أن الله تبارك وتعالى خلق هذه الأعيان وأوجدها وركب فيها المنفعة فلا يخلو من أن يكون خلقها لغير غرض أو لغرض ولا يجوز أن يكون لغير غرض لأنه يكون عبثاً ولا يجوز أن يكون الله تعالى عابثاً في أفعاله فوجب أن يكون خلقها لغرض ولا يخلو عند ذلك إنما يكون خلقها ليضر بها أو لينتفع بها ولا يجوز أن يقال خلقها ليضر بها لأنه حكيم لا يتدبى بالضرر ولأن الإضرار بمن لا يستحق الإضرار سفه فدل أنه خلقها لينتفع بها وإذا خلقها لينتفع بها فلا يخلو إما أن يكون خلقها لينتفع بها نفسه أو ينتفع غيره وهو العباد، ولا يجوز أن يكون لينتفع نفسه لأنه غنى عن المنافع ولا يتصور أن يصل إليه نفع فدل أنه خلقها لينتفع بها عباده وإذا خلقها لينتفع بها عباده فيكون خلقها إذا لهم في الانتفاع بها فإن قلت: خلقها ليستدل بها نقول: إنما يصح الاستدلال بها إذا عرفت والمعرفة بها موقوفة على إدراكها وإن قلت: خلقها ليجتنب العبد عنها ويصير العبد يتلى بذلك فإذا اجتنب يستحق الثواب، نقول في هذا إباحة الإدراك^(١) أيضاً لأنه إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت النفس إلى إدراكها ولابد في ذلك من تقدم إدراكها حتى إذا أدركها وصارت النفس داعية إليها حيثئذ إذا اجتنب استحق الثواب فثبت أنه كيفما كان الأمر لا فائدة في خلقها وتركبت المنفعة فيها إلا الإباحة للانتفاع بها دليل آخر وهو أنه يحسن من العقلاء التنفس في الهواء والاستنشاق من النسيم ويجوز أن يفعلوا منه أكثر ما يحتاج إليه للحياة ومن رام أن يقدر على نفسه ذلك فلا يزيد على قدر ما يحتاج إليه للحياة عده العقلاء من المجانين والعلة في جواز

(١) ثبت في الأصل (الأراك).

ذلك أنه انتفاع لا يعلم فيه مفسدة ولا مضرة وهذا موجود في كل ما ينتفع به ولا يجوز أن يقال: إن علة حسن ذلك بقاء الحياة به وفي تركه إهلاك النفس لأننا إنما عينا الإلزام في موضع يفعل منه ما يبقى الحياة بدونه وعلى أن الكف عن التنفس وإن أدى إلى إتلاف الحياة فلم يجب أن يقبح ولا يجوز ذلك قالوا: وإذا ثبت بهذه الدلائل حسن الإنتفاع بهذه الأعيان وإن الخلق وقع لذلك بطل القول بالحظرية وبطل القول بالوقف.

بيينة: أنه إذا اعتقد الوقف فلا يكون وقفًا لأن الاعتقاد إذا وجب بطل الوقف واستدل أبو زيد بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] ويقوله تعالى: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه﴾ [الحاثية: ١٣] قال: وإن الله تعالى ما حرم شيئاً من المتناولات والانتفاعات وما سوى ذلك إلا لمصالح تعود إلى العباد فى الحرمة فحرم الزنا^(١) لما فيه من ضياع النسب وحرَم الإسراف فى الأكل لما فيه من الضرر وحرَم تضييع المال لما فيه من السفه وحرَم الخمر لما فيها من نقص العقول والصد عن ذكر الله تعالى وحرَم القمار لما فيه من البغضاء والعدواة ولما فيه من السفه بتضييع المال وحرَم الخنزير^(٢) لما فى أكله من عدوى طبعه إلى الأكل وكذلك سائر السباع العادية^(٣) وحرَم علينا الخبائث حتى لا يعدوا إلينا الخبث الذى منها، وأباح عند الضرورة، لأن ضرر الهلاك فوق عدوى الخبث. فثبت أن التحريم كله مصالح للعباد فكان النهى من الله تعالى على سبيل نهى الطبيب المريض عن بعض الأغذية لصلاح المريض. ثم إنه يمنحه له إذا صار الصلاح فى تناول، وكذلك نهى عن شرب الدواء فى بعض الأحوال، ويأمر بذلك فى بعض الأحوال من غير تبدل حال المشروب فى نفسه. بل تبدل حال الشارب، وقد يبيح الطبيب شيئاً لإنسان دون إنسان مع اتفاق حالهما، لاختلاف مصالحهما، فثبت أن الحرمة لا تكون إلا لمصلحة تعود إلينا. فإذا لم يُعرف فى التحريم مصلحة بوجه وبما تعين التحليل، وثبت أن الأصل هو الإباحة، وأن التحريم يكون يعارض دليل، قال: والدليل على هذا أن الله تعالى [قال]: ﴿قل لا أجد

(١) ذكره ابن المنذر إجماعاً، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٢).

(٢) انظر المغنى (٦٤/١١).

(٣) قال الإمام ابن قدامة المقدسى: أكثر أهل العلم يرون تحريم كل ذى ناب قوى من السباع يعدو به ويكسر إلا الضبع منهم مالك والشافعى وأبو ثور وأصحاب الحديث وأبو حنيفة وقال الشعبى وسعيد بن جبير وبعض أصحاب مالك: هو مباح، انظر المغنى (٦٦/١١).

فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه ﴿ الآية . فعلم رسول الله ﷺ الاحتجاج بلا دليل على التحليل من طريق الشرع، وعدم الدليل لا يكون حجة على الإباحة فعلم أن الإباحة في الأعيان المتفعفة بها أصل ثابت بدليل العقل، لأنه حجة يجب العمل بها حتى يتبين في الشرع إن الحق بخلاف ذلك . فيصير الدليل الشرعي كالمخصص بدليل العقل . فيكون حكم ذلك حكم الخاص يرد على العام فيبقى العام حجة فيما لم يرد التخصص فيه هذا طريقته .

وقال بعضهم: إن الله تعالى غنى على الحقيقة، جوادٌ على الحقيقة، وبهذا الوصف يعرف الله من عرف الله، والغنى الجواد لا يتصور منه منع ماله عن عباده إلا ما كان فيه ضرر . فتكون الإباحة [هى] ^(١) الأصل باعتبار جوده وغناه، والحزمة تعارض، ولا عارض يوجب الحزمة . فتثبت الإباحة، وأما من قال بالخطر . قال: وذلك لأن الشيء إذا لم يكن له من الظاهر أصل: يستدل به على حكمه استشهد له بالنظائر والأمثلة والأشياء، وألحق حكمه بهذا، وقد علمنا أن الأشياء كلها ملك الله تعالى، وله الخلق والأمر، وملك الغير لا يجوز تناوله إلا بإذنه . فوجب أن تكون الأشياء كلها على الخطر، وينبغي أن تبقى الأشياء على ملك مالكيها، ولا يتعرض لشيء منها إلا بإذنه وأمره، ولأن الملك علة الحزمة على غير المالك . بدليل سائر الأملاك . فإذا وجدت علة الحزمة، ولم توجد علة الإباحة، كان الشيء على الحزمة، هذا مجموع كلام المخالفين . وأما دلالتنا اعلم أولاً: أنه ليس معنى الوقف هو أنه يحكم به، لأن الوقف حكم مثل الخطر والإباحة، والدليل الذى يمنع من القول بالخطر والإباحة يمنع من القول بالوقف، وإنما يعنى الوقف أنه لا يحكم للشيء، بحظر ولا إباحتة لكن يتوقف فى الحكم بشيء إلى أن يرد به الشرع وإذا عرف هذا . فنقول: هذه المسألة بناء على أن يعمل مجرد ما لا يدل على حسن شيء، ولا قبحة، ولا على خطره، ولا تحريمه، وإنما كل ذلك موكل على الشرع . فنقول: المباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره الشرع . فإذا لم يرد الشرع بواحدٍ منهما لم يبق إلا التوقيف إلى أن يرد السمع . فيحكم به، وقد دللنا بنص من القرآن أن الحجة لا تقوم على الأدنى بالعقل مجردة بحال .

بيينة: أنه ليس من الحكمة تخلية الإنسان وعقله؛ لأن عقول عامة الناس معمورة بالهوى، مكفوفة عن بلوغ المقالة بالميل الطبعى إلى خلاف ما يهتدى إليه، ولهذا النظر

(١) ثبت فى الأصل (هو) ولعل الصواب ما أثبتناه .

أكثر العقلاء فى مهاوى الحيرة ، ولحقهم من الدهش والتردد ما ليس وراءه غاية ، والدليل على هذا أنا لا نجد أحداً خلاه الله وعقله، بل بعث الرسل، وأنزل الكتب، ولو كان العقل يستقل بشيء ما لجاز أن يوجد عبد خلى وعقله من غير أن يدخل تحت رتبة أحد من الأنبياء يدعونه إلى صانعه وهؤلاء الفلاسفة الذين اتبعوا العقول، ولم يتقادوا لأحد من الأنبياء فيما يعرف، أو أرادوا إدراك الحق بالعقل المحض إما يرآهم المعبر ارتكسوا، وانتكسوا ولادته فى النظر العقلى إلا وهو دون دقة نظرهم، فإنهم بلغوا من هذا الباب إلى ما يجازونه الوهم، ويضل عن إدراكه الفهم، هذا بعد قيامهم على أخلاقهم بتهذيبها، وعلى طبائعهم بتأديبها، ورضى أكثرهم من الدنيا بالقوت اليسير، وعزوف أنفسهم عن الملاذ والشهوات فلما تخلوا وعقولهم، وطلبوا الحق من جهته، ولم يصلوا إليه بتأييد سماوى، وبرهان إلهى، ووحى غيبى، ترددوا وسلكوا، واعتقدوا العقل الفعال، والنفس الكلى، وعله العلل، والهوى، وغير ذلك من ألفاظ مهولة وضعوها على وفق مذاهبهم، وقد كان قصدهم طلب الصانع، ولكنهم لما تخلوا بعقلهم، وخلوا وعقلهم، فليعتبر معتبر، ولينظر ناظر إلى أى شيء صار أمرهم، وأى شيء. فإنهم على وفق ما ذهبوا إليه لا يتصور اعتقاد وحدانية الصانع، وكثير منهم اعتقد خمسة قدماء، وكثير منهم اعتقد قديمين اثنين إلى غير ذلك مما لا يخفى على العلماء، والسعيد من وعظ بغيره. فليبق امرؤ وزنه، وليبق على نفسه، ولا يدخل فى دينه ما ليس منه، وليتبع الوحي الشرعى، والتمس التأيد الإلهى، ولا يعتبر بزخارف من القول، وأباطيل من البهت. فإنها خدع الشيطان، وتسويلات النفوس، وخذلان من الله عز وجل يلحق العبد، ولا عقوبة من الله تعالى أعظم من أن يكمل العبد إلى نفسه، وحوله وقوته، ويخليه ورأيه، ومعقوله، ويحول وجهه إلى الطاغوت الأعظم، والصنم الأكبر، وقد جعل التبرى من حول الله وقوته إلى حول نفسه وقوته من المهلكات التى لا تلبث ولا تريت. فأنشد الله عبداً وقف على هذا أن يجعل كده ووكده وسعيه وجهده ليتخلص من هذه المذلة العظيمة، والورطة الهائلة. فكم من هالك فيها لا نجاة له، ووقع فى هذه المهواة لا نهوض به مستعيناً بالله، مستغنياً به، ملتجئاً إليه. مستعيذاً به. ذكرنا أكثر من هذا فى كتاب «الانتصار» فمن يرغب فليرجع إليه، وقد قال أصحابنا فى هذا: أن هذه الأعيان ملك الله عز وجل له أن يمنع من الانتفاع بها، وله أن يبيح الانتفاع بها، وله الانتفاع بها، وقبل أن يرد الشرع لا مزية لأحد لهذه الوجوه على

الباقي . فوجب التوقف .

فإن قالوا: بل إن الإباحة عندنا من قبل الله تعالى، لكن بدليل العقل . قلنا: قد بينا أن العقل لا يستقل بإثبات شيء أو نفيه، وأما الدليل الذي اعتمدوا عليه فسنجيب عنه ثم .

فنقول في إبطال الحظر والإباحة: إن القول بذلك يؤدي إلى القول بالمتنافيين المتضادين، وهذا لا يجوز. وبيان ذلك: أن من قال بالإباحة. فيلزمه أن يقبح اعتقاد من خالفه في ذلك بحظره عليه، لأن القول به داخل في جملة الأشياء التي يقتضى قوله إباحتها، وكذلك من قال أنها على الحظر، وهذا داخل في جملتها. فدل أن المعتقد لو اُحد من المذهبين يلزمه القول بالمتنافيين، وعندى أن هذا ضعيف عند المتأمل، والأولى ما سبق، واستدل الأصحاب أيضاً بقوله تعالى: ﴿قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حلالاً وحراماً قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ .

فاعلم أن من ادعى تحليل شيء أو تحريمه بغير إذنه. فقد افترى عليه. فإن قالوا: قد أذن الله تعالى في ذلك بدليل العقل. قلنا: بينا أن دليل العقل ساقط.

وأما الجواب: أما تعلقهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده﴾ . قلنا: نحن لا نحرم ذلك، وهذا يلزم أن لزم على من يعتقد الحظر. فأما من لا [يقول]^(١) يحظر ولا [إباحة]^(٢) فلا يلزمه ذلك، وعلى أن الآية وردت في قوم الذين كانوا يطوفون بالبيت عراة، وكانوا يعتقدون ذلك قرينةً إلى الله عز وجل . ويقولون: لا نطوف في ثوب عصينا الله تعالى فيه، وكانوا يحرمون البحيرة^(٣) والوصيلة^(٤)

(١) ثبت في الأصل (يقوم) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كلمه غير مقروءة في الأصل.

(٣) قال في القاموس المحيط: البحيرة كانوا إذا أنتجت الناقة أو الشاة عشرة أبطن بحروها وتركوها ترعى وحرموها لحمها إذا ماتت على نساتهم وأكلها الرجال أو التي خلعت بلا راع أو التي إذا أنتجت خمسة أبطن والخامس ذكر بحروه فأكله الرجال والنساء وإن كانت أنثى بحروها أذنها فكان حرام عليهم لحمها ولبنها وركوبها فإذا ماتت حلت للنساء أو هي ابنة السائبة وحكمها حكم أمها أو هي في الشاة خاصة إذا نتجت خمسة أبطن بحرت وهي الغزيرة أيضاً، انظر القاموس المحيط (١/٣٦٧، ٣٦٨).

(٤) قال في القاموس: والوصيلة الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن ومن الشاة التي وصلت سبعة أبطن عناقين عناقين فإن ولدت في السابعة عناقاً وجدياً قيل: وصلت أخاها فلا يشرب لبن =

والسائبة^(١) والحام^(٢)، وكان قوم يقال لهم: الحمرة، وكانوا ابتدعوا أشياء منها: أنهم لا يسلثون^(٣) السمن، لانه قطوان الأقط، ولا يدخلون البيوت من أبواب البيوت وغير ذلك. فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية، وأنزل فيهم أيضاً قوله: ﴿وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها﴾ الآية. وأما قولهم: إن الانتفاع بما فعل في هذا المحل. فليس فيه وجوه من وجوه القبح. قلنا: هذه طريقة منصوبة لبيان أن الانتفاع بالمحل أكل مباح في العقل، ونحن قد بينا أن العقل لا يجوز أن يفيد بنفسه حسن شيء، ولا قبحه. ثم قد قيل على هذا: إنا لا نسلم أنه انتفى عنه وجوه القبح بكل حال، لأن جواز كونه مفسده قائم، وجواز كونه مفسدة يكتفى في إظهار وجه القبح كالخبر إذا جاز أن يكون كذباً قبح من ذلك.

ونعنى بقولنا: أنه يجوز أن يكون مفسدة هو أنه لا يجوز أن لا يبيح الله تعالى هذا الشيء إذا لم يبيح الإقدام عليه قبحاً أو مفسدة، وأيضاً يجوز أن لا يكون الإقدام على هذا مصلحة. فإن إمكان الانتفاع بالشيء لا يوجب كونه مصلحة. لجواز أن يكون المحل منتفعاً به، ولا يكون الانتفاع به مصلحة عند الله تعالى. فإن قالوا: إن الغالب فيما هذا سبيله. أن لا يكون فيه وجه قبح. قلنا: لم زعمتم أن الغالب ما ذكرتم، ولم إذا كان الغالب ذلك لا يكون تجويز وجه القبيح كافياً بالقبح. فأما قولهم: إنما يحسن الإحجام إذا كان على المفسدة أمانة قلنا: قد يكون أمانة وقد لا يكون أمانة، وتجويز المفسدة في الموضوعين يوجب وجه القبح، لأن العقل مانع من الإقدام على القبيح، وعلى ما يجوز أن يكون قبيحاً، وكم من أشياء مجوزة لا أمانة عليها. يدل عليه أنا لما رأينا عند استقرار الشرع كثيراً من الأشياء التي يتتفع بها محرمة، ورأينا كثيراً من الأشياء

= الأم إلا الرجال دون النساء، انظر القاموس المحيط (٤/٦٥).

(١) قال في القاموس والسائبة المهملة والعبد يعتق على أن لا ولاء له والبعر يدرك نتاج نتاجه فيسبب أى يترك لا يركب والناقاة كانت تسبب في الجاهلية لنذر ونحوه أو كانت إذا ولدت عشرة أبطن كلهن إناث سبيت أو كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال هى سائبه أو كان يتزع من ظهر فقاره أو عظماً وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلاً ولا تركب، انظر القاموس المحيط (١/٨٤).

(٢) الحام:- فحل الإبل يضرب الضراب المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه عن الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامى، انظر تفسير ابن كثير (٢/١٠٧).

(٣) سلاً السمن كمنع طبخه وعالجه كاستلأه، القاموس المحيط (١/١٨).

مباحة مطلقة. فمن أين وقع الأمان لنا. إن هذه الأفعال ليست قبيحة، وقد جاز كونها حسنة، وكونها قبيحة، فأما الامتناع من تناول الطعام لجواز كونه مسموماً. فليس أمانة، وإنما لم يحسن لأنه يرى من تقدم عليه، ولا مفسدة في حقه، وكذا في الحائض المستقيم يرى من يقوم تحته، ولا مفسدة عليه. أما هنا فلا أمان أن يكون تناول مفسدة عند الله تعالى، ولا مثال يوجب الأمان. فلم يحسن خوفه وامتناعه. وأما قولهم: لو قبح الإقدام لجواز كونه مفسدة أيضاً. قلنا: نحن نقول: إن العقل لا يوجب إقداماً ولا إحجاماً، وإنما علينا الكف. فإن قالوا: ربما يكون الكف مفسدة.

قلنا: الكلام في جواز الإقدام لا في وجوب الإقدام، ومن يجوز له الإقدام على شيء من غير أن يوجب عليه لا يكون ترك ذلك مفسدة. فأما مع تجوز الحظر يجوز أن يقال: إن الإقدام يكون مفسدة، وعلى أنا نقول: إذا جوزنا وجود المفسدة في الإقدام والإحجام جميعاً. فلا جرم لم ينفك فعل من هذه الأفعال عن سمع يطلق الإقدام، أو يوجب الإحجام، وإنما كلامنا على تقدير عدم السمع، أو يكون الكلام في أن السمع الوارد بالإباحة ورد مقدرًا للإباحة، أو مثبتًا للإباحة ابتداءً. فعندنا هو مثبت للإباحة ابتداءً، وعندكم هو مقرر للإباحة، مؤكد لما ثبت في العقل منها.

وأما قولهم: أنه لا بد من أن يكون خلوه المعنى. قلنا: تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلاً عندنا، وإنما يخلق ما يشاء، ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما، وعلى أنه يجوز أن يكون خلق هذه الأشياء ليعتبر بها، فيعرف قدرة الله تعالى، ويتأمل حكمته فيها، وألغيت فعل ما ليس له وجه في الحكمة.

بيئته: أنه يجوز أن يعبد الله تعالى بأن لا يأكل هذا المأكول، ولا يشرب هذا المشروب. كما يتعبده بما يؤلمه، ويؤذيه، ويؤدى إلى تلفه. كما تعبداً بالجهاد، والختان، وكما تعبداً بنى إسرائيل بأن يقتل بعضهم بعضاً.

وقوله: إنه لا يتحقق الابتلاء وتعريضه للثواب إلا بعد أن يثبت على حقيقته، ويعرف، ويحسن بميل طبيعته إليه. ثم يكلف الاجتناب عنه. قلنا: إذا عرف أنه مأكول أو مشروب، ونفسه متشوقة إلى المأكول والمشروب طبعاً. ثم أمر بالاجتناب عنه بتحقيق الابتلاء، وتعريضه للثواب.

وقولهم: إنه إنما يقبح التصرف في ملك الغير بكذا وكذا.

قلنا: الملك سبب التصرف، فإذا فات سبب الملك قبح التصرف، ولأنه يجوز أن

يكون في التصرف السخط من المالك. فإن قالوا: ويجوز أن يكون في ترك التصرف السخط في المالك. قلنا: قد أجبنا عن هذا، وأما كلامهم وتعلقهم بالتنفس في الهواء، والاستنشاق من النسيم. قلنا: بينا أن الإذن في الشريعة من وجهين: أحدهما: من طريق اللفظ ومعناه.

والآخر: من طريق الضرورة الداعية إليه، فكل شيء اضطراه الله إليه، فقد أذن له فيه، ورفع الحرج عنه، وإذا كان كذلك لم يخل هذا النوع من دليل الإباحة، ويمكن أن يقال: إنما يحسن من الإنسان أن يتنفس ليطفئ عن قلبه الحرارة، وذلك يحتاج إليه في الحياة، ويضطر إلى فعله، وما زاد عليه فلا يحسن، وهذا هو الجواب عن قولهم: إنه يحسن منه هذا الفعل. بأن زاد على قدر الحياة.

واعلم أن هذه الكلمات يمكن تمثيتها في الجملة، لكن الأولى عندي أن يقتصر على الأول، وهو منع ثبوت شيء مما يعتقدونه بمجرد العقل، وأما طريقة أبي زيد. قلنا: أما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾. فإنما هو والله أعلم على معنى أنه لم يخلقها ليكثر بها، أو ليتفع بها، وإنما خلقها ليعتبر الخلق بها، ويتأملوا قدرة الله تعالى وحكمته فيها، وقد يكون أيضاً على سبيل الاعتداد والامتنان بها عليهم، وتعريفهم موضع النعم فيها، وليس في ذلك دلالة على أنهم يستبيحونها كما شاءوا، أو يتناولونها من غير إذن منه فيها، وتقدير وترتيب لها، فموضع الحظر إذا تعد باق، وهذا كما يقول الرجل لولده: إنما أجمع المال لك وأسعى والكدح بسبيك، وكما يقول الأمير لجنده وخدمه: إنما أجمع الأموال لكم وأدخرها من أجلكم، ومعلوم أنه لا يريد بهذا القول تملكها بينهم، وإطلاق تصرفهم فيها من قبل أن يخرجها إليهم على الوجه الذي يسنح له من الرأي في قسمتها بينهم، وإيصال ذلك إليهم في الوقت الذي يختاره، لا في الوقت الذي يختارونه، وإنما قال ما قال ليلزمهم به المتب^(١)، ويعرفهم موضع النعمة. ثم يكون إطلاق ما يطلقه لهم منها في أوقات مؤقتة على مقادير معلومة على حسب ما تدعو إليه الحاجة، ويعلم فيه المصلحة.

وأما قوله: إن الحرمة الثابتة للأشياء على وجه المصالح على ما ذكرنا قلنا أولاً: إن القول بالمصالح باطل، ونحن نعلم قطعاً أن الله تعالى يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم، وأيضاً فإنه لا يجوز أن يقال: إنه قصد لطفه في فعل الأصلح بهم بل ما من أصلح إلا

(١) كشط بالأصل.

ووراء أصلح منه وما هو لطف يوصله إليهم إلا ووراءه ما هو أطف منه، ولو وجب فعل ما هو صلاح لهم، لوجب فعل ما هو أصلح لهم، وقد عرفنا أن الأصلح ليس له نهاية في قدرة الله تعالى وعلمه، وإن حكموا بنفاده وانتهائه فهذا قول يؤدي إلى تناهي القدرة وهذا لا يقول به أحد. ثم نقول كما أنه يحرم ما يحرمه للمصلحة، فكذلك يبيح ما يبيحه للمصلحة. فبأى طريق عرفتم وجه المصلحة في الإباحة؟ بل يجوز أن يكون مفسدة على ما سبق، وينبغي إذا كانت الإباحة عقلية أن لا يجوز ورود الحظر، وقد أجمعت الأمة على جواز ورود الحظر، وأجمعوا أيضاً أنه قد [ورد] ^(١) الحظر في مواضع ليس فيه إلا مجرد التكليف، أو مجرد الابتلاء، وأيضاً فإن ما ذهبتم إليه مفسدة، وسنبين ذلك، وهو أن الأشياء لو كان أصلها على الإباحة حتى يكون لكل واحد من الناس تناولها، والتبسط فيها أدى ذلك إلى أن لا يصلوا إلى حاجتهم منها، وإلى أن تتعطل منافعهم، لأن في طباع الناس من الحرص والشدة والاستكبار من الشيء ما لا يخفى على ذى لب، فيدعوهم طباعهم إلى الازدياد، والاستكبار عن كل شيء أبيع لهم فيقع بينهم التزاحم، والتغالب، وربما يؤدي إلى التجاذب المفضى إلى التنازع، والمؤدى إلى القتال والمحاربة، فينقلب الشيء الذى قدرها مصلحة مفسدة، ويتبين خطأ ظنونهم، وغلط مقاديرهم من عقولهم، وليس يدخل في هذا إباحة الخطب، والحشيش، والماء، لأن هذه الأشياء ليست مما يقع فيها التنافس ولا تميل إليها الطباع من الاستكبار عنها، وطلب الثروة من جمعها، وأما المباحات من الذهب والفضة والجواهر. فهى ما لا يوصل إليها إلا بكدٍ عظيم، وتعب شديد، فليس مما يرغب فى ذلك كل إنسان، ويسمح بتعب ذلك، وتحمله كل نفس فلا يؤدي إثبات الإباحة لكل أحد إلى المفسدة التى بينهاها. وأما إثبات الإباحة فى الأشياء كلها على العموم لكل أحد فيؤدى إلى المفسدة التى ذكرناها. فوجب الاحتراز عليها، لأن الاحتراز عن كل ما يجوز أن يفضى إلى المفسدة واجب على أصلهم، وفيما قالوه يؤدي إلى المفسدة، فهذه جملة ما قصدنا إيرادها فى هذه المسألة.

(١) ثبت بالأصل: ورود، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(فصل)

وقد ذكر أبو زيد أقساماً فيما يرجع إلى العقل، فذكر أولاً موجبات العقل. قال: ونعنى بالوجوب. الوجوب فى الذمة حقاً لله تعالى، بوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى، فإن الأداء لا يجب قبل الشرع. قال: وهذه الواجبات أربعة. معرفة نفسه بالعبودية ومعرفة الله باللوهية، ومعرفة العبيد الابتداء إلى حين الموت بطاعة الله على أوامره ونواهيه للجزاء الوفاق خالدين، ومعرفة الدنيا وما فيها بضرب يقع، يعود إليهم منها. وقال: ونعنى بموجب العقل ما دل عليه العقل قطعاً إذا استدل به العبد، إلا أن يكون ديناً يجب فعله لله تعالى، لأنه يتلى به، وما يجب للحياة الدنيا لا نصفه بالوجوب عليه لحق الدنيا، وإنما نصفه بالوجوب لحق الدين، ويجب الأكل والشرب عليه دنياً، وكذلك التنفس والتحصن من شر الأعداء، ودفع الحر والبرد، ولو ترك هذه الأشياء أثم، وإنما جعلنا الوجوب ديناً، لأن ما كان لحق الدنيا فالأدمى فيه بمنزلة البهائم، فلا يوصف بالوجوب، وأما الجماع فحفظ الدين فيه بقاء الجنس إلى قيام الساعة، لأن الله تعالى حكم ببقائه إلى تلك المدة، وعليه بالجماع، وفرض عليه ديناً للمبتغى لإقامة حكم الله تعالى لأنه لا تبديل لحكمه، غير أن هذا الحكم يتأدى بجماع البعض، فلم يجب على كل واحد بخلاف الأكل، فإن الله حكم ببقاء كل شخص إلى خير وعلق بأكله لا بأكل غيره، فتعين كل شخص بوجوب الأكل عليه ديناً وطبعاً. ثم إننا قلنا: إن هذه الأحكام الأربعة واجبة بالعقل ديناً لله تعالى، أما معرفة نفسه بالعبودية، لأن قوامه باجتماع أجزاء، والاجتماع عرض يضاد القدم، فيلزمه الحكم على نفسه بالحدث، ويعرف أنه مملوك، لأن المملوك لغة ما قهر بيد الاستيلاء، والأدمى مقهور بالتكوين، والأشياء مقدور عليه مركب من طبائع مختلفه وأمشاج متباينة يجرى أمره على مقتضى اختلاف طبائعه وتباينها، وإذا عرف أنه مملوك، عرف أنه عبد، لأن العبد اسم خاص للملوك من العقلاء الصالحين لفعل العبادة، فإذا عرف نفسه بهذه الصفات عرف ربه ضرورة، لأن كونه محدثاً لا يخلو من محدث، وكونه مقدوراً عليه لا ينفك عن قادر، وكونه مملوكاً لا ينفك عن مالك، وكونه عبداً لا يخلو من إله. فإن العبد اسم لمن خلق للعبادة، ولا بد للعبادة من معبود، والإله اسم لمن يستحق العبادة، فيعرف بضرورة هذه الصفات التى ظهرت عليه من حيث لا شك فيه أن له إلهاً مالِكاً

قادراً محدثاً. قال: ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «من عرف نفسه عرف ربه»^(١). قلت: وهذا لا يثبت عن النبي ﷺ، وإنما هو لفظ محكى عن يحيى بن معاذ الرازى وهذا نتيجة الجهل بأخبار النبي ﷺ، والواجب على الإنسان أن يحكم ما قال الله أولاً، وما قال رسول الله ﷺ. ثم ينصب نفسه منصف المتصرفين، ويستشهد على تصرفه بما نطق به الكتاب، وبما نطق به الرسول صلوات الله عليه، ونستعيد بالله من غلبة الجهل، وفرط الهوى، وطغيان العقل، وهو العاصم بمنه، رجعنا إلى حكاية قوله: وإذا عرف أنه خلق لعبادة ربه، ولا يجوز فى الحكمة خلق الصنع عن عاقبة حميدة، وعاقبة الصنع عند العقلاء أحد أمرين: فإنه يعود من حدث نفع، أو دفع ضرر، أو ظهور الفاعل بجلاله، وعظمته وكرمه، وصفاته الحسنى، بذلك الصنع كذا غيره، والله يتعالى عن المعنى الأول، فيتعين الآخر، وهو ظهور عظمته وجلاله وكرمه وحكمته، وسائر صفاته، ولما ظهر بهذه الصفات طلب من الحق الثناء والحمد له بإحسانه إليهم شكراً له على ذلك فكان خلق الناس من الله تعالى لهذه الحكمة، وهو أن يعرفوه ويشكروه ثم وجدنا الناس بين شاكر وكافر قال: فقد خلق الله العباد ليعبدوه بأمره لهم لا يجبرهم عليه، وقد جعلهم مختارين فى الإجابة مبتلين بشهوات معلومة تصدهم عن الإجابة قال: والدليل على أنهم مختارون، أن العقلاء يجدون من أنفسهم وفى أفعالهم حد الاختيار ضرورة، ويحسبون ذلك قطعاً ويجدون فى انفسهم ما يصددهم عن طاعة الله تعالى، وما يدعوهم إلى خلافها، وفى ذلك فوات عاقبة الصنع، وفوات عاقبة الصنع دليل عجز الصانع، تعالى الله عن ذلك فعلمنا أن وجود تعليق وجود الطاعة بالاختيار من العبيد مع وجود الهوى والشهوات الصادة عن طاعة الله تعالى، وعن الإجابة كان لحكمة أخرى هى فوق حصول الطاعة بلا فوت، وذلك هو أن الله تعالى خلقهم وأمرهم بهذه الأعمال ليجازيهم عليها بوفاق أعمالهم الإحسان بالإحسان، والسيئة بالسيئة

(١) موضوع: ذكره الحافظ العجلونى وقال: قال ابن تيمية موضوع. وقال النووى قبله: ليس بثابت، وقال أبو المظفر بن السمعانى فى القواطع [وهو كتابنا]: إنه لا يعرف مرفوعاً، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازى، يعنى من قوله، وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووى أنه ليس بثابت، قال: لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث، وللحافظ السيوطى فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه فى حديث من عرف نفسه، وقال النجم قلت: وقع فى أدب الدين والدنيا للماوردى عن عائشة فذكر نحوه انظر كشف الخفاء (٢/ ٣٤٤) ح (٢٥٣٢). وما قاله الحافظ العجلونى يعتبر توثيق لكتابنا القواطع. طالب العلم/ محمد فارس.

ثم لما وجب القول بدار الجزاء على هذه الأعمال، وجب القول بالخلود والبقاء، لأنها أوجبنا هذا الترتيب لبيان حكمة الله تعالى، فيجب أن لا تفوت هذه الحكمة، لأنها إذا فاتت صار فعله عبثاً فكما لا يفوت العقاب المطلوبة من الصنع عن الصانع ابتداء لا يعجزه فكذلك لا يفوت بعد الوجود إلا بعجزه، وتعالى الله عن ذلك، وبهذا نطق الكتاب قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦] ﴿أفحسبتم أننا خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [المؤمنون: ١١٥] أى: حسبتم أنا عبثاً بخلقكم ثم نفى صفة العبث بحكم الرجوع إليه، فبين أنه لا يجوز أن تكون الدنيا دار ابتلاء بلا جزاء وقال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض﴾ [الاحزاب: ٧٢] الآية فأخبر أن الأذى حملها عن اختيار لعاقبة تعذيب المشركين، ومغفرة للمؤمنين وقال تعالى: ﴿الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك: ٢] وقال تعالى: ﴿وليتلى الله ما فى صدوركم وليمحص ما فى قلوبكم﴾ [آل عمران: ١٥٤] ولما ثبت أن الصنع من الله تعالى لا يجوز إلا لعاقبة الاستعباد للجزاء، وما سوى الإنسان من المحسوسات لا يصلحون للعبادة، ولم يخاطبوا بها علم أنهم خلقوا لفائدة تجلب منهم أو لضر يدفع بهم، وتعالى عن ذلك، فعلم أنه خلقها لعود هذه الفائدة إلى عبده المبتلى بعبادته، فإنه يحسن فى الشاهد فعل شيء لفائدة تعود إليه، أو إلى غيره وبهذا نطق الكتاب قال تعالى: ﴿وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً﴾ [الباقية: ١٣] وقال تعالى: ﴿هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً﴾ [البقرة: ٢٩] وآيات فى هذه المعنى كثيرة ثم ذكر محرمات العقل قطعاً للدنيا، وهذه المحرمات أربعة: الجهل والظلم والعبث والسفه، أما الجهل فيكون بترك الاستدلال بنور عقله والعقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح غائبة لا تنال بالحواس وبه غلب ما فى البر والبحر وسخرها وادعى لنفسه كل شيء منها فمتى لم يستدل بنور عقله لم ينل شيئاً مما تمنى لنفسه من هذه المطالب فيحرم عليه بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذى هو سبب حياته وكما يحرم بالعقل ترك النظر بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه ويحرم أيضاً إطفاء السراج ليلاً مع إرادة السلوك فى المضائق لا يهتدى فيها إلا بسراج، ولما حرم الجهل قطعاً حرم الظلم من طريق الأولى، لأن تفسيره وضع الشيء فى غير موضعه، فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، فالأول نزل كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع فى بئر يقبح منه ذلك، والثانى كالذى فتح عينيه ورأى البئر ثم

أوقع نفسه فيها، فهذا الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً والذي تأمل وعرف ورد تعتناً كان فعله أقبح، وأما العبث فحرام عقلاً، لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة، لأن نفس الفعل وإن قل لا يخلو عن أدنى تعب، فلا يحتمل هذا التعب عقلاً إلا لفائدة أولى منه، وأما السفه فحرام أيضاً لأن فيه مع خلو الفائدة مضره فكان أقبح من الأول لوجود معنى الأول فيه من فوت الفائدة، وزيادة ضرر فكان السفه من العبث بمنزلة الظلم من الجهل ثم ذكر محرمات العقل للدين قال: وهذه المحرمات أربعة: الإيمان بالطاغوات وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها والإنكار بالصانع جل جلاله والإنكار بالبعث للجزاء، أما الإيمان بالطاغوات اسم لما عبد من دون الله أو سمي قديماً دونه على حسب اختلاف المشركين والملاحدين، لأن ما دون الله لا يخلو عن صفات الحدث كما أن الإنسان بنفسه لا يخلو عنه فلم حرم عليه القول بأنه الإله المعبود فليحرم القول بغيره بطريق الأولى وإلى هذا أشار الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ [الاعراف: ١٩٤] يعنى من حيث إنها مخلوقة. وأما القول بأن الدنيا مخلوقة لاقتضاء الشهوات فحرام لأنك كما لا تجد نفسك وكل من دون الله إلا وأمارات الحدث فيه ظاهرة، كذلك لا تجد شهوة إلا مشوبة بما لا يشتهى، فإن الحياة رأس مال الحى، وقد ابتلى الحى بالموت، والشهوة شهوتان، شهوة بطن، وشهوة فرج، وما سواهما اتباع فى حق الحياة، وشهوة البطن الأكل، والاكل لا ينال اصله إلا بضرب كسب، ويحتاج بعده إلى قضاء الحاجة، الذى إذا عرف العاقل قبحه لم يباشر سببه مع الإمكان بدونه، ألا ترى أن الأكل فى الآخرة كيف يخلو عن الكسب وقضاء الحاجة لما كانت الدار لاقتضاء الشهوة، وأما الجماع لا ينال إلا بطلب وشبق ثم لا يقضى إلا بذهاب القوة فحرم القول أنه خلق لاقتضاء الشهوة، حيث لا ينال ما يشتهى إلا بما لا يشتهى، وأما الكفر بالله فحرام لأنه من حيث عرف نفسه مخلوقاً يعرف خالقه، والمنعم عليه، والكفر بمن أنعم عليه حرام، لأنه بمنزلة من ذم من أحسن إليه، فيكون كذباً وظلماً وسفهاً فقد وضع الشيء فى غير موضعه ولما حرم الكفر بالله تعالى حرم إنكار البعث للجزاء لأن خلق الدنيا بدون البعث للجزاء عبث من الله تعالى ووصف الله تعالى بالعبث كذب عليه، كالكفر كذب على الله، فكان باباً واحداً، وبالله التوفيق ثم ذكر المباحات التى تجوز عقلاً للدنيا قال: وهذه أربعة أقسام قال: وأعنى بالجوز أنه يجوز أن يكون مباحاً عقلاً وهذه الأقسام نحو مباشرة

أسباب البقاء فوق ما يندفع به الضرورة وجميع المال فوق الحاجة والتزین بأنواع ما يتجمل به على وجه لا يتعلق به القوام، والجماع إلا لطلب الولد وفوق ما يكتفى به الولد فهذه إباحات غير واجبة بالعقول، ولهذا جاء الشرع فيها بالإباحة مرة والتحريم أخرى وأما موجبات العقول لا يرد الشرع بخلافها، لأن الشرع والعقل حجتان لله سبحانه وتعالى على عباده، يتأيد أحدهما بالآخر، ولا يتناقض، فمجىء الشرع بالتحريم دليل أن العقل يجوز تحريمه وذكر من هذا الجنس كلاماً طويلاً ذكرنا المقصود من كلامه واعلم أن هذا الكلام كله بناء على أن العقل موجب بنفسه، وعندنا أن هذا المذهب خلاف مذهب أهل السنة والجماعة والنص من الكتاب قاطع على خلافه وقد سبق بيانه فلا معنى للاشتغال بالزيادة عليه فإن قيل المسألة التي ذكرتم أن الأشياء كانت على الإباحة أو لا وقد أطنبتم الكلام فيها وهي لا تفيد فى الفقه شيئاً وإنما الكلام فيما يقتضيه العقل فلا معنى لإيرادها لأن أصول الفقه لا ينبغي أن تشتمل على ما يفيد فى الفقه، والجواب: أن لها فائدة فى الفقه وهو أن من حرم شيئاً أو أباحه فقال: طلبت دليل الشرع فلم أجد فبقيت على حكم العقل من تحريم أو إباحة هل يصح ذلك أم لا؟ وهل هذا دليل يلزم خصمه أم لا؟ وهذا أمر يحتاج الفقيه إلى معرفته للوقوف على حقيقته. قال القاضى أبو الطيب: سمعت بعض أصحاب داود احتج فى إباحة استعمال أوانى الذهب^(١) فى غير الشرب فقال: الأصل فى [الأشياء]^(٢) الإباحة، وقد ورد الشرع بتحريم الشرب فوجب أن يبقى ما عداه على الإباحة فقال أهل العلم لهذا المحتج مذهب داود أن هذه الأشياء على الوقف فى العمل عما يرد به الشرع، فإذا كان كذلك لم يجز إثبات إباحتها بهذا الطريق فلا يكون إباحتها بعدم دليل شرعى بأولى من حظرها وبطلت حجة هذا المحتج فظهر أن المسألة يفيد ذكرها.

(١) ذكر ابن قدامة المقدسى أن مذهب أبى حنيفة والشافعى ومالك والإمام أحمد أنه يحرم استخدامهم، انظر المغنى (١/٦٢)، وذهب ابن حزم الظاهرى إلى رأى الجمهور، انظر المحلى (٢/٢٢٣).

(٢) فى الأصل أشياء ولعل الصواب ما أثبتناه.

فصل

مجرد السكوت لا يدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور:

كما يدل عند من يذهب إلى أن الأشياء أصلها على الإباحة وإنما هو بحسب الحال وقيام الدليل عليه وذلك على ضروب أما سكوت النبي ﷺ عن الشيء يفعل بحضرته ولا يغيره ولا ينهى عنه فإنه دليل الجواز وقد سبق هذا ولأن الله تعالى وصفه بأنه يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فإذا رأى الشيء وسكت عنه ولم يغيره دل أنه غير منكر، وكذلك هذا فيما كان يبلغه عنهم ويعلمه ظاهر من حالهم أو بتقرير عنه من عاداتهم، مما سبيله الاعتبار، والاستشارة، فلا يعرض لهم بنكير، ولا يعتبر كنوم أصحابه قعوداً ينتظرون الصلاة، فلا يأمرهم بتجديد الطهارة، وكعلمه أن أهل الكتاب يتعاملون بالربا ويشربون الخمر فلا يتعرض لهم ويتصل بهذا ما استدل أصحابنا به من سقوط الزكاة في أشياء سكت النبي ﷺ عنها من الزيتون^(١) والرمان^(٢) ونحوهما، وذلك أنه كان لا يخفى عليه أن الناس يتخذونها كما يتخذون الكروم والنخيل، وكان الأمر في إرساله المصدقين والسعاة في أقطار الأرض ظاهراً بيناً وكان إذا بعثهم كتب لهم الكتب فيقرءوها بحضرته، ويشهد عليها ولو كان يجب فيها شيء لأمر بأخذه، ولو أمر لظهر كما ظهر غيره من الأشياء التي انتظمها الوجوب والإباحة، فلما لم يكن كذلك دل على سقوط الزكاة عنها. وأما قول من روى أنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ، فإنما لم يجز هذا المجزى في الدلالة على جواز بيعهن، لأنه لا يعلم إن كان يبلغه هذا الفعل عنهم أو يظهر له ذلك من صنعهم وقد قام الدليل على فساد بيعهن من وجوه، فلم يجز أن يعترض بهذا على مثل تلك الدلائل، وأما الشيء إذا كان له أصل في الوجوب والسقوط فإن السكوت قد يقع عنه في بعض الأحوال استغناء بما يقدم من

(١) قال الإمام موفق الدين بن قدامة المقدسى: واختلفت الرواية في الزيتون فقال أحمد في رواية ابنه صالح: فيه العشر إذا بلغ معنى خمسة أوسق وإن عصر قوم ثمنه لأن الزيت له بقاء وهذا قول الزهري والأوزاعي ومالك والليث والثوري وأصحاب الرأي وروى عن ابن عباس.

وعن أحمد: لا زكاة فيه وهو اختيار أبي بكر وظاهر كلام الحرقى وهذا قول ابن أبي ليلى والحسن بن صالح وأبي عبيد، وأحد قولى الشافعى لأنه لا يدخر يابساً فهو كالخضروات، انظر المغنى (٢/٥٥٣).

(٢) انظر المغنى (٢/٥٥٣).

البيان فيه وليس تكرر البيان واجباً في كل حال ومراتب الاستدلال بالسكوت تختلف فأقوى ما يكون منه إذا كان صاحب الحادثة جاهلاً بأصل الحكم في الشيء ولم يكن من أهل الاستدلال كالأعرابي الذي سأل رسول الله ﷺ [وقد أحرم وعليه الجبة فقال: انزع عنك الجبة واغسل عنك الصفرة]^(١) وسكت عن الكفارة، فدل ذلك أنها ساقطة عن الجاهل والناسي، ولو كانت واجبة لذكره، إذ لم يكن يجوز إهمال ذكرها قولاً على معرفته بالحكم فيها مع العلم بمكانه في الجهالة، والغباوة، وذلك إن علم تحريم اللباس علم عام عند العرب في جاهليتها وابتلائها حتى أنهم كانوا لا يطوفون بالبيت إلا عراة، ويخلفهم نساؤهم، وكذلك نهى النبي ﷺ قال: «لا يطوف بالبيت عريان وأمر فتودى به»^(٢) فحين أمر النبي ﷺ بنزع الجبة مع أن الحال هذا، ولم يتعرض للكفارة علمنا أنها غير واجبة، ومن هذا الباب وإن كان دونه في المرتبة خبير الأعرابي المجامع في شهر رمضان حين قال: هلكت، وإنما جاء يعرف حكم الله تعالى فيما فعله، ويتوهم أن يلزمه حد، وضرب من ضروب العقوبات، فلما قيل له: أعتق رقبة، دل ظهره أنه جواب عن هلاكه وإهلاكه، وهو إفطاره وإفطار زوجته، وكانت أمراته إنما تصل إلى العلم بما يلزمه من جهته لغيبها عن حضرة النبي ﷺ وكان قوله افعل كذا محمولاً على أنه يجزىء عنها وعنه، وإنما صارت دلالة هذا أضعف من دلالة الخبر الأول، لأن السائل في هذا الخبر قد أنبا عن علمه بأنه ارتكب معصية ألا ترى أنه قال: هلكت وأهلكت وإذا كان المبتلى بالحادثة من أهل الاستدلال كان دليل الشك معه أوهى وأضعف وأما قول الشافعي رحمة الله عليه فيما خرج من غير السبيلين ذكر الله الأحادث في كتابه ولم يذكر هذا «وما كان ربك نسياً» فإن قوماً من أصحابنا تعلقوا به وقالوا: إنما رده إلى أصل سكوت التكليف إلا بدليل وليس الأمر كذلك عند عامة أصحابنا وإنما وجهه ومعناه أن المتطهر على طهارته، ولا يتنقض وضوءه إلا بحدث، وما لم يقم دلالة على الحدث فأصل الطهر كافٍ فيه، وقال ﷺ: فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً^(٣). ومن

(١) أخرجه البخاري: العمرة (٧١٨/٣) ح (٧٨٩)، ومسلم: الحج (٨٣٧/٢) ح (١١٨٠/٩) ولفظه لمسلم.

(٢) أخرجه البخاري: الصلاة (٥٦٩/١) ح (٣٦٩)، ومسلم: الحج (٩٨٢/٢) ح (١٣٤٧/٤٣٥).

(٣) أخرجه البخاري: الوضوء (٢٨٥/١ - ٢٨٦) ح (١٣٧)، ومسلم: الحيض (٢٧٦/١) ح (٣٦١/٩٨).

احتج من هذه الطائفة بقوله وما سكت عنه فهو عفو^(١) فليعلم أنه ليس بعام في جميع أنواع السكت، لكنه خاص في محل ما، لأنه لا يمكن إجراؤه على عمومه.

فصل

اعلم أن العادة غير موجبه شيئاً بنفسها بحال، وإنما هي قرينة للواجبات أو منبئة عن المقاصد فيها.

كالغسل فإن الله تعالى قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾ [المائدة: ٦] وكانت العادة جارية بأن يكون الغسل بالماء صرف الأمر إلى ذلك وحمل عليه وإن لم يجر له ذكر لأن العادة جرت بذلك ألا ترى أن قوله ﷺ: «إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِثْنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»^(٢) ذكر الغسل وكانت دلالتة أنه بالماء لما جرت به العادة ولما كانت الثامنة أو السابعة بالتراب احتيج إلى ذكره، لأن العادة في ذلك مفقودة فلم يكن بد من النص عليه وكذلك إذا قال: بعثك هذا الثوب بدرهم، كان الدرهم مستحقاً على عادة نقد البلد، وإن كانت الدارهم مختلفة السك والجوهر متفاوتة في الجودة والرداءة، وقد يعتبر بعض العادات في الأيمان يرجع إليها في مطلق الأيمان ولهذا قال الشافعي رحمة الله عليه: فمن حلف لا يأكل الرءوس فأكل رءوس الحيتان لا يحنث^(٣) لأن عادة المتكلمين بهذا الكلام قد جرت أنه يريد بهذا الرءوس التي تبان من أجساد الحيوان وتقصد بالأكل دون ما كان منها تبعاً لأبدانها ولا يكاد القائل يقول أكلت الرءوس وهو يريد رءوس الحيتان، وإنما يقال هذا ويراد به رءوس الغنم وما يشبهها من الحيوان، ومن هذا الباب أن يوصى الإنسان بدابة من دوابه فيعطى بعض أجناس الدواب التي جرت العادة بركوبها ويعتبر في ذلك عادة أهل البلد الذي فيه الخالف ولغتهم في التسمية وقد قيل: إنه يدخل في هذا الباب ما يعطيه الإنسان خادماً الحمام والشارب للماء عند

(١) ثبت في الأصل (عضو).

(٢) أخرجه البخاري في الوضوء (١/ ٣٣٠) ح (١٧٢) بلفظ «إِذَا شَرِبَ مِنْهُ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا» ومسلم: الطهارة (١/ ٢٣٤) ح (٢٧٩/٩١) ولفظه.

(٣) قال الشيخ النووي: فإن أكل رأس طير أو حوت أو ظبي أو صيد آخر لم يحنث على المشهور، فإن كانت رءوس الصيد والحيتان تباع مفردة في بلد حنث بأكلها، انظر روضة الطالبين (٣٧/١١).

الاستسقاء وإن لم يتقدم فى ذلك شرط ولم يسم له عوض لكن العرف القائم والعادة الجارية ينوبان عن التسمية وكذلك هذا فيمن استعمل إنساناً بالزور جار ونحوه، فإنه قد يستحق عليه أجر المثل وإن لم يتقدم فى ذلك شرط وليس هذا من باب الاستحسان لكنه من باب العادات التى صدرها عن الأصول الصحيحة المشروعة، وقد يرد هذا برفع العادة فى بعض الأحوال لمعنى من المعانى ولدليل أقوى من اعتبار العادة وهذا القدر الذى قلناه كاف فى هذا الفصل، وليس بشيء مطرد حتى يطرد فى جميع المواضع والله أعلم. انتهى ما قلناه وقصدناه وقد كنا وعدنا ذكر باب التقليد فى هذا الموضع لكننا رأينا بعد ذلك أن الأولى أن نذكره عند وصولنا إلى الفصول المذكورة فى الاجتهاد وبيان أحكامه وتفسير المجتهد وذكر الأصوب من الأقوال فأخبرناه إلى ذلك الموضع إلى أن نصل إليه إن شاء الله تعالى.

القول فى القياس وما يتصل به

اعلم أن أحكام الشرع مأخوذة من وجهين: وجه سمع ووجه معقول.
فأما السمع فعلى ثلاثة أضرب: كتاب، وسنة، وإجماع. وقد استقصينا شرح أقسامها
وأحكامها.

وأما المعقول فالقياس وقد قيل: إن القياس على ضربين عقلى وشرعى.
فالقياس العقلى ما استعمل فى أصول الديانات.
والقياس الشرعى ما استعمل فى فروع الديانات ومعنى ذلك ما ورد التعبد من
الأحكام.

وقد ذكر كثير من أصحابنا فى ابتداء الكلام فى القياس مسألة فى القياس العقلى
وذكروا الخلاف فى هذه المسألة بين الأصوليين وبين عامة المجتهدين أهل الرواية وأهل
السلامة من الفقهاء فالأصوليين من المتكلمين وسائر من تبعهم أثبتوا القياس العقلى
وأمرؤا به وزعموا أنه معرفة أهم الأشياء وزعموا فى حده أنه رد غائب إلى شاهد
ليستدل به عليه وأما أهل الرواية وعامة أئمة الحديث وكثير من الفقهاء اختاروا السلامة
فى هذا الباب وسلكوا طريقة السلامة ونهوا عن ملاسة الكلام وطلبوا الحق بطريقه
وزعموا له علم يحدث وفن يخترع بعد انصرام زمن الصحابة والتابعين وأنكروا قول
أهل الكلام فى أن أول ما يجب على الإنسان النظر. وقالوا: إن أول ما يجب على
الإنسان هو معرفة الله تعالى على ما ورد به الإخبار ولو قال الكافر: أمهلونى لأنظر
وأبحث فإنه لا يمهل ولا ينظر ولكن يقال له: أسلم فى الحال، وإلا فانت معروض
على السيف ولا أعرف فى هذا خلافاً بين الفقهاء ونص عليه ابن سريج وقد ذكرنا فى
كتاب الانتصار لأصحاب الحديث واخترنا طريقة السلف وما كانوا عليه فى هذا الباب
ونقلنا عن عامة الأئمة ما يوافق ما اخترناه وذكرناه أيضاً أننا لا ننكر من النظر بقدر ما
أذن فيه الشرع على ما يوافق الكتاب والسنة وهذا الكتاب وإنما قصرناه على محض أصول
الفقه، وليست هذه المسألة من باب أصول الفقه فلا معنى لذكرها فيها رجعنا إلى الكلام
فى القياس الشرعى فنقول قبل أن نشرع فى إثباته: إن إثبات الشيء إنما يكون بعد معرفة
معناه نذكر أولاً الكلام فيما أخذ منه القياس من حيث اللغة ثم نذكر حده أما الكلام

فما أخذ منه القياس فنقول القياس فى اللغة وفى قول بعضهم: مأخوذة من الإصابة من قولهم: قست الشيء إذا أصبته فسمى القياس قياساً لأن القانس يصيب به الحكم وقال بعضهم: إنه مأخوذ فى اللغة من المائلة من قولهم: هذا قياس هذا أى: ومثله وسمى القياس قياساً لأنه الجمع بين المتماثلين فى الحكم^(١).

وأما حد القياس فقال بعضهم: هو حمل معلوم على معلوم فى إيجاب بعض أحكامه بأمر يجمع بينهما وقال بعضهم: حمل شىء على شىء فى بعض أحكامه بوجه

(١) اعلم أن القياس فى اللغة كما قال الأمدى والأسنوى: عبارة عن التقدير ومنه قست الأرض بالقصبة وقست الثوب بالذراع أى قدرته به قال الأسنوى: يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قياساً وقياساً إذا قدرته به.

والتقدير يستدعى التسوية وذكر الأمدى أنه يستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة وإضافة بين شيئين لأن التقدير معرفة قدر الشىء بشىء آخر مساو له ولو بالتضعيف ولكونه يستلزم المساواة يستعمل فيها المساواة مجازاً لغوياً ولهذا يقال فى اللغة: فلان يقاس بفلان ولا يقاس به أى: يساويه أو لا يساويه.

وعلى هذا تكون المساواة لازمه للتقدير واستعمال القياس فى المساواة مجاز لغوى من إطلاق اسم الملزوم على اللازم.

وقال بعض الأصوليين: إنه حقيقة عرفية فى المساواة.

القياس يطلق لغة على أمور ثلاثة:

أ - التقدير: تقول قست الثوب بالذراع أى: قدره به.

ب - المساواة، وهى قد تكون حسية أو معنوية.

فالحسية مثل قولهم: قست النعل بالنعل ساوته به، والمعنوية كقولك: فلان لا يقاس بفلان، أى لا يساويه فى فضله وشرفه، والمساواة المعنوية هى المرادة للأصوليين، إذا قالوا: القياس مساواة أو فيه مساواة فرع الأصل فى علة حكمه.

ج - ويطلق على التقدير والمساواة معاً - أى المجموع منهما إذا قصد الدلالة على التقدير وثبوت المساواة عقيب التقدير ومثال ذلك: قست النعل بالنعل أى: قدرته به فساواه.

وعلى هذا يكون القياس مشتركاً لفظياً بين هذه الثلاثة، التقدير والمساواة والمجموع أو المركب من التقدير والمساواة.

أنه حقيقة فى التقدير فقط وتحت فردان:

١ - استعلام القدر أى طلب معرفة قدر الشىء مثل: قست الثوب بالذراع.

٢ - التسوية فى مقدار مثل: قست النعل بالنعل سويتها بها فى المقدار، انظر أحكام الأحكام للأمدى (٣/٣٦١) نهاية السؤل (٤/٢)، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٢٤٦)، الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين للشيخ سيد صالح (٥، ٦، ٧).

من الشبه^(١) وهذان منقولان عن المتكلمين والفقهاء قالوا: حمل فرع على أصل فى بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما وقد بسط بعضهم هذا الحد فقال: القياس طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الأصول المنصوص عليها بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله حتى يشركه فى حكمه لاستوائهما فى المعنى والجمع بينهما بالعلة ذكره على هذا الوجه القاضى أبو الحسن الماوردى.

وقال بعض المتقدمين: هو اعتبار الشيء بغيره^(٢).

وقال بعضهم: هو موازنة الشيء بالشيء^(٣).

وحكوا عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه لما سئل عن ميقات أهل المشرق فقال: ما حاذاه من المواقيت؟ قالوا: قرن. فقال: قيسوا به^(٤). يعنى اعتبروا به وهذان الحدان فيهما إجمال لأنهما لا يعبران عن صفة القياس فى أحكام الشريعة والمقصود هاهنا هو

(١) وقد ذكره الشيخ الأمدى وعزاه للقاضى عبد الجبار وأبطله من وجهين:

الأول: أنه غير جامع لأنه يخرج منه القياس الذى فرعه معدوم ممتنع لذاته فإنه ليس بشيء.

الثانى: أن حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون قياساً وإن كان بجامع فيكون قياساً وليس فى لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عاماً للقياس ولما ليس بقياس، انظر إحكام الأحكام للأمدى (٣/٢٦٤، ٢٦٥).

(٢) ذكره الأمدى وعزاه لأبى هاشم وأبطله بالسوجهين السابقين أيضاً، انظر إحكام الأحكام (٣/٢٦٤).

(٣) وقد عرفه البيضاوى بأنه إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت، انظر نهاية السؤل (٢/٤).

وقد أورد الشيخ الأمدى عدة تعريفات للقياس:

أولاً: إنه عبارة عن إصابه الحق.

ثانياً: إنه بذل الجهد فى استخراج الحق.

ثالثاً: إن القياس هو التشبيه.

رابعاً: هو الدليل الموصل للحق.

خامساً: هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر.

سادساً: قال القاضى أبو بكر: القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه

عنهما بأمر جامع بينهما، انظر إحكام الأحكام (٣/٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦)، وقد

عرفه أبو الحسين البصرى بأنه تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباهاهما فى علة الحكم عند

المجتهد، انظر المعتمد (٢/١٩٥).

(٤) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الحج (٥/٤٠، ٤١) ح (٨٩١٣).

العبارة عن القياس فى الأحكام الشرعية^(١)، وهو على التفسير الذى ذكرناه. وقد يقول القائل: قست الأرض معناه ذرعتها بمقياس مهين للذرع، وبينى وبين فلان قيس رمح أى قدر معتبر بقدر رمح الحد الصحيح ما ذكرناه فيما سبق وقد قال بعضهم: إن القياس فعل القائس وليس هذا بشيء، لأنه لو كان ذلك صحيحاً لوجب أن يقال: كل فعل يفعل القائس من القيام والقعود والمشى قياس، وهذا لا يقوله أحد. فإن قال قائل: ما قولكم فى الاجتهاد، وهل هو والقياس واحد؟ قيل: نقول أولاً: إن الاجتهاد مأخوذ من إجهاد النفس وكدها فى طلب الزاد كما أخذ جهاد العدو من إجهاد النفس فى قهره وهل هو والقياس واحد وهما مختلفان؟ اختلفوا فيه فقال أبو على بن أبى هريرة: إن الاجتهاد والقياس واحد ونسبه إلى الشافعى وقال: أشار إليه فى كتاب الرسالة وأما الذى عليه جمهور الفقهاء هو أن الاجتهاد غير القياس وهو أعم لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس واختلفوا فى حده فقال بعضهم: هو بذل المجهود فى طلب الحق بقياس وغيره قالوا: والقياس ضرب من ضروب الاجتهاد وهو أخص منه وقال بعضهم: الاجتهاد وهو طلب الصواب بالأمارة الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل والحد الأول حسن جداً. وقيل: إنه يدخل فى باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وأمثال ذلك وليس بشيء من هذا بقياس فإن قال قائل: ما قولكم فى الاستدلال هل هو قياس أم لا؟ قلنا: الاستدلال طلب الحق بدليل معانى النصوص وقيل: استخراج الحق وتمييزه من الباطل وقيل: كل ما استخراج به الحق حتى يمتاز به عن الباطل وقد حكى عن الشافعى رحمة الله عليه أنه سمي القياس استدلالاً لأنه فحص ونظر، فإن قال قائل: ما قولكم فى الأمارة هل هى قياس؟ قيل له: الأمارة من حيث اللغة هى العلامة وقال بعضهم: الأمارة هى التى النظر الصحيح فيها^(٢) يؤدى إلى الظن، واعلم أن الأمارة قد تكون قياساً وقد تكون غير قياس، وللأمارة تقسيمات وستأتى من بعد، وحين عرفنا القياس وحده، فتكلم الآن فى بيان كونه دليلاً.

(١) ثبت فى الأصل: (الشرعية)

(٢) ثبت فى الأصل (فيما) ولعل الصواب ما أثبتناه.

مسألة: ذهب كافة الأمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء إلى أن القياس الشرعى أصل من أصول الشرع:

ويستدل به [على] (١) الأحكام التي لم يرد بها السمع وذهب طائفة إلى إبطال القياس وقالوا: لا يجوز أن يستدل به على حكم فى فرع وهذا قول إبراهيم النظام ومن تبعه وهو قول داود بن على ومن تبعه من أهل الظاهر والقاشانى والمغربى والقيروانى وهو قول الشيعة أيضاً واختلف هؤلاء فى طريق نفيه فقال بعضهم: إن التعبد بالقياس قبيح من حيث الفعل وإنما بطل القياس لأن العقل مانع منه ولو لم يمنع منه جاز أن يرد الشرع به وقال بعضهم: لا يقبح من حيث العقل ولكن الشرع منع منه ولو لم يمنع كان جائزاً وقال بعضهم: إنما بطل لأن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وقال بعضهم: إنما بطل القياس لضعف البيان الحاصل به وقال بعضهم: إنما بطل لأن [الشرعيات] (٢) مصالح والمصالح لا يعلمها إلا الله عز وجل وهذا قول النظام. وقال بعضهم: إنما بطل لأنه كان حجة ضرورة ولا ضرورة فى كون القياس حجة (٣).

(١) ثبت فى الأصل (عن) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كشط فى الأصل .

(٣) قد ذكر المصنف الأدلة ولكننا نضوعها بطريقة أخرى للتسهيل على القارئ:

اتفق الأصوليون على أن القياس حجة فى الأمور الدنيوية لأنه يفيد الظن بالحكم والظن كاف فيها واختلفوا فى كونه حجة فى الأمور الشرعية:

١- فذهب الجمهور إلى أن التعبد به جائز عقلاً ويجب العمل به شرعاً فقط.

٢- وقال القفال الشاشى من الشافعية، وأبو الحسين البصرى من المعتزلة: إن العمل به واجب شرعاً وعقلاً، ولا فرق فى المذهبين بين أن يكون القياس منصوص العلة وغير منصوصها ولا بين أن يكون جلياً أو خفياً.

٣- وذهب القاشانى والنهراوانى وداود بن على الأصفهانى إلى أن التعبد بالقياس واجب شرعاً فى صورتين وفيما عداهما يحرم العمل به ولا دخل للعقل فى الإيجاب ولا فى التحريم. الصورة الأولى: أن يكون حكم الأصل منصوص العلة إما بصريح اللفظ أو بإيمانه مثل أن يقول الشارع: الخمر حرام للإسكار فيقاس النبيذ عليها.

الصورة الثانية: أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل مثل قياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم فإن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لشدة الإيذاء فيه.

٤- وقال ابن حزم الظاهرى وأتباعه إن التعبد بالقياس جائز عقلاً ولكن الشرع لم يوجد فيه ما يدل على وجوب العمل به.

وإذا عرف هذا فنقدم أولاً:

مسألة: بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً:

ولأنه لا مانع من حيث العقل ثم نذكر ورود التعبد من حيث السمع ونقدم شبههم في الفصلين.

احتج من قال: إن التعبد بالقياس يجوز من حيث العقل قال: لأن الشرعيات مصالح والمصالح لا تعلم إلا بالنصوص فأما بالأمارات المفيدة للظنون لا تعرف لأنها ربما أخطأت وربما أصابت ولا يجوز أن نتعبد بالحكيم في المصالح بما يجوز أن يخطئ المصالح وأيضاً فإن القياس فعلنا ولا يجوز أن نتوصل إلى المصالح بفعلنا.

بيئته: أنه لو جاز الحكم في الشرعيات بالظنون عن أمارات لجاز أن نخبر أن زيداً في الدار إذا دلت الأمانة على كونه فيها وحين لم نخبر دلت أن القول بالظن باطل قالوا: ولأن جلي الأحكام الشرعية لا يعرف إلا بالنصوص فلم يجز إثبات خفيها إلا بالنص أيضاً لأن ما علم جليه بطريق فخفيه لا يعلم إلا بذلك الطريق كالمدرجات لا نعلم جليها وخفيها إلا بإدراك. قالوا: ولأنه لو كان للشرعيات علل لكانت كالعلل العقلية في استحالة انفكاكها من أحكامها في كل حال إلا ترى أن الحركة لما كانت علة تحرك الجسم استحالة وجود الحركة وليس الجسم المتحرك وإذا لم ينفك من أحكامها كان في ذلك ثبوت الأحكام الشرعية قبل الشرع وقالوا: ولأن العقل كالنص في أنه يدل على حكم الحادثة فكما لا يجوز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس المخالف للنص المعين لا يجوز أن يتعبدنا بالقياس المخالف حكم العقل وكل حادثة فلها حكم في العقل فإذا لا يجوز التعبد فيها بالقياس قالوا: ولأن القياس لو كان صحيحاً لكان حجة مع النص كالخبر حجة مع الكتاب وحين لم يكن حجة مع النص دل أنه ليس بحجة أصلاً قالوا: ولأن أحكام الشرع لو كانت معلومة وجب أن يكون جميعها معلولة كما كان جميعها حجة مشروعة ولما خرج بعضها من التعليل إجماعاً دل أن كلها خارج لأن صنعه السمع في جميعها على السواء هذا بعض شبههم من حيث المعقول وسنبين ما يدعون من السمع

= ٥- وقال الشيعة الإمامية والنظام في أحد النقلين عنه أن التعبد بالقياس محال عقلاً، انظر نهاية السؤل (٧/٤، ٨، ٩) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢/٣١٠) المستصفي للغزالي (٢/٢٣٤) المعتمد (٢/٢١٤) المحصول (٢/٢٤٥)، روضة الناظر (٢٥١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٧، ١٨).

المانع منه ويدخل فى ذلك تقرير بعض ما ذكرنا من قبل وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب﴾ [العنكبوت: ٥١] فأخبر الله تعالى أن الكتاب كاف فمن لم يكتف به إلا بالقياس فقد خالف وقال تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة: ٤٤] والقياس الذى نستنبطه نحن من آرائنا ليس مما أنزل الله تعالى بل ذلك مما ولده رأينا وإنما المنزل كتاب الله وسنة رسوله فإنه ما كان ينطق عن الهوى وإنما كان ينطق عن الوحي وقال سبحانه وتعالى فى صفة كتابه: تبياناً لكل شىء وقال: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾ فأخبر أن الكل بيانه فى كتاب الله عز وجل إما فى نصه أو فى إشارته أو اقتضائه أو دلالاته فإن لم يوجد فالإبقاء على الأصل الثابت من وجود أو عدم، فإن ذلك فى كتاب الله تعالى قال الله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه﴾ [الانعام: ١٤٩] الآية فالثبات على الأصل بالاحتجاج بعدم نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لثبوت الإباحة كالأصلية وقد ذكرنا هذا من قبل فىصير على هذا كل الأحكام من رطب ويابس بيانه موجوداً فى كتاب الله تعالى، فيبقى الرأى مستعملاً لتعرف الحكمة التى فيها علم المصلحة عاقبة، وهى مما لا توقف عليها بالرأى والإجماع، لأن المصلحة فى كل ما شرع الله تعالى من الأحكام التى هى النجاة فى الآخرة، وبالآراء لا تدرك مصالح الآخرة، وإنما تدرك به المصالح العاجلة التى يوقف عليها بالحواس والتجارب. فتعرف نظائرها بالقياس، وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾، وقال: ﴿ولا تقولوا على الله إلا الحق﴾ والقياس لا يفيد العلم، فيكون قولاً باطلاً، وأما خبر الواحد فأصله كلام النبى ﷺ، وهو يوجب العلم يقيناً، وإنما دخل الشك والاحتمال فى الانتقال إلينا، فلا يبطل أصل الخبر بهذا الاحتمال، وكان هذا بمنزلة النص المأول بالرأى من كتاب الله تعالى على بعض ما يقتضيه لسان العرب، فإنه حجة، ولا يوجب العلم، لأنه فى أصله موجب، وأما القياس فى الأصل محتمل، فلا يصير حجة مع الاحتمال. قالوا: وليس يدخل على هذا تعرف جهة القبلة، وبيان قدر مهر المثل، وقيمة المستهلك حيث تعرف^(١) هذه الأشياء بالرأى، لأن معرفة جهات البلدان من مصالح الدنيا، ومما يوقف عليه بالحواس، وكذلك قيمة الشىء تعرف بمعرفة النظائر، وطريق العلم بها حسُّ البصر، وهذا كما أن الله تعالى أخبرنا بإهلاك كثير ممن مضى من الأمم، وأمرنا بالاعتبار بها، وذلك يكون

(١) ثبت فى الأصل (يتعرف)، وهذا هو الصواب.

بالرأى، لأن المقصود من ذلك معرفة هلاك مثله بمثل ذنبه، وتلك المعرفة إما بحسّ العين، أو بحسّ الأذن، وكان الاحتراز من مثل سببه من مصالح الدنيا، وحل ذلك محل الاحتراز عن تناول ما يتلفه مما وقف على تلف مثله يتناوله، ومثل الاحتراز عن سيف يقع عليه لعلمه بقطعته. فلم تكن معرفة هذه الأشياء من أحكام الشرع. قالوا: فالله تعالى قد أكرم الأدمى بالرأى، لكن ليستدرك به مصالح عاجلة، ليبقى إلى جنبه المضروب له بتدبيره، وجعل طريق استدراكه للوقوف على نظير ما عمله سبباً من خير أو سوء، وكان الرأى حجة للأدمى فى أمثال هذا. فأما الشريعة فما شرعت إلا الآخرة، وتلك المصالح تثبت على خلاف مصالح الدنيا، فلا يكون الرأى فيها حجة، ولأننا متى لم نصل إلى تلك المصالح بحواسنا وهى طريق العلم لنا فى الأصل لم نقف على نظائرها بالرأى، يلزمنا وجوب التأمل فى معانى النصوص، لأن معانيها لغة من أمور الدنيا، وهى مما يوقف عليها بحاسة السماع من أهلها، ولم يكن هذا من الشريعة فى شىء، فإن قيل: فإنها كانت قبل الشرع، وإنما أنكر استنباط المعنى الذى يتعلق به حكم الشرع، فإنه من أمور الآخرة، فثبوت الحكم على ما ثبت من حظر أو إباحة حق الله تعالى، وليس هو من معانى اللسان فى شىء. قالوا: فتحمل الآيات الواردة بالأمر بالتفكر والاعتبار على هذا القليل، وتحمل النصوص التى نهت عن العمل بالرأى، وألزمت اتباع الوحي على أحكام الشرع، وعلى هذا تحمل مشاورة النبى صلى الله عليه [وسلم]^(١) أصحابه، فإن الله تعالى أمره بها فى تدبير الحرب، وقد شاورهم فيها، والوقوف على جهة الغلبة من مصالح الدنيا، وما هو بحكم شرعى، والنبى صلى الله عليه [وسلم]^(٢) ما شاور أحداً فى حكم من أحكام الشرع بحال. هذه الكلمات من الآية المذكورة، كلمات ذكرها القاضى أبو زيد فى كتابه حجة لهم. رجعنا إلى ما ذكرناه آية الأصوليين لبقاء القياس من الدلائل الشرعية فى المنع منه، وتعلقوا من الكتاب سوى ما ذكرناه بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩]، ولم يقل إلى القياس، فتضمنت الآية نفيه، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾ [النحل: ١١٦]، والقياس مفترى، وقال تعالى: ﴿قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) زيادة ليست بالأصل.

قل الله أذن لكم أم على تفترون ﴿ [يونس: ٥٩]. والقياس يحل ويحرم، فصار مفترياً على الله تعالى، وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾ [الحجرات: ١]، والقول بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله، وتعلقوا بالأخبار ومنها ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رءوساً جهالاً فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»^(١) والفتوى بالرأى فتوى بغير علم، لأن الظن لا يكون علماً بحال، وروى واثلة بن الأسقع، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٢) قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم أبناء السبايا، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»^(٣).

وروى أبو هريرة، أن النبي ﷺ قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله، وبرهة بالرأى، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»^(٤).

وروى عوف بن مالك الأشجعي، عن النبي ﷺ أنه قال: «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي يقيمون الأمور بأرائهم فيحللون الحرام، ويحرمون الحلال»^(٥).

وروى أبو الدرداء رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه فهو عفو»^(٦).

وأما الآثار عن الصحابة، تعلقوا بما روى عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه أنه قال: «أى سماء تظلني، وأى أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأى».

(١) أخرجه البخارى: العلم (٢٣٤/١) ح (١٠٠)، ومسلم: العلم (٤/٢٠٥٨) ح (١٣/٢٦٧٣).
(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) أخرجه ابن ماجه المقدمة (٢١/١) ح (٥٦) فى الزوائد: إسناده ضعيف «عن عبد الله بن عمرو ابن العاص» بنحوه، والدارمى: المقدمة (٦٢/١) ح (١٢٠) عن عروة بن الزبير، بنحوه.

(٤) ذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٨٤/١) وقال: رواه أبو يعلى وفيه عثمان بن عبد الرحمن الزهرى متفق على ضعفه.

(٥) أخرجه الطبرانى فى الكبير (١٨/٥٠ - ٥١) ح (٩٠)، وعزاه الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٨٤/١) إلى البزار - أيضاً - وقال: ورجاله رجال الصحيح، والحاكم فى المستدرک (٤/٤٣٠).

(٦) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٢١/١٠) ح (١٩٧٢٤)، والدارقطنى: سننه (١٣٧/٢) ح (١٢) والحاكم فى المستدرک (٣٧٥/٢) وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٧٦/١) وقال: رواه البزار والطبرانى فى الكبير وإسناده حسن رجاله موثقون. انظر الدر المشور (٤/٢٧٩).

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال: إياكم وأصحاب الرأى، فإنهم أعداء السنن، أعتيهم الأحاديث أن يحفظوها، وثقلت عليهم السنن أن يعوها، فقالوا برأيهم، فضلوا وأضلوا^(١).

وعن على رضى الله عنه [قال]^(٢): لو كان الدين بالرأى، لكان باطن الخف أحق بالمسح من ظاهره^(٣).

وعن ابن عمر رضى الله عنه أنه قال: اتهموا الرأى على الدين. فإن الرأى منا تكلف وظن، وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً.

وعن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: إن عملتم فى دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله تعالى، وحرمتهم كثيراً مما أحل الله.

وأما الآثار عن التابعين، روى عن ابن سيرين أنه قال: أول من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس^(٤).

وقال الشعبى: ما حدثوك عن أصحاب محمد صلى الله عليه [وسلم]^(٥) فأخبره، وما أخبروك به عن رأيهم فألقه فى الحش، وفى رواية: قبل عليه^(٦).

وعن مسروق: لا أقيس شيئاً إنما أخاف الله تعالى أن تزل قدم بعد ثبوتها^(٧)، وفى هذا المعنى عن التابعين ومن بعدهم كثير.

وذكرنا أكثر من ذلك فى كتاب «الانتصار» واستدل النظام فقال: إن الله تعالى دلنا بموضع الشريعة على أنه منعنا من القياس فإنه تعالى فرق بين المتفقين وجمع بين المتفرقين فأباح النظر إلى الأمة، وحرّم انظر إلى شعر الحرة، وإن كانت شوهاء، وأيضاً

(١) ذكره الحافظ ابن حجر فى فتح البارى من طريق الشعبى عن عمرو بن حريث عن عمر فذكره، وقال: فظاهر فى أنه أراد ذم من قال بالرأى مع وجود النص من الحديث لإغفاله التنقيب عليه فهلاً يلام، وأولى منه باللوم من عرف بالنص وعمل بما عارضه من الرأى، وتكلف لرده بالتأويل وإلى ذلك الإشارة بقوله فى الترجمة وتكلف القياس والله أعلم، انظر فتح البارى (٣٠٢/١٣ - ٣٠٣) (باب ما يذكر من الرأى وتكلف القياس).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) أخرجه أبو داود: الطهارة (٤١/١) ح (١٦٢).

(٤) أخرجه الدارمى: المقدمة (٧٦/١) ح (١٨٩).

(٥) زيادة ليست بالأصل.

(٦) أخرجه الدارمى: المقدمة (٧٨/١) ح (٢٠٠).

(٧) أخرجه الدارمى: المقدمة (٧٦/١) ح (١٩١) بنحوه.

أباح النظر إلى وجه الحرة، وحرّم النظر إلى شعرها مع اتفاقهما في معنى الشهوة، وربما يكون هيّج الشهوة عند النظر إلى الوجه أكثر منه عند النظر إلى الشعر، وأوجب الغسل من المنى^(١) دون البول وحرّم الصلاة بالحيض^(٢) دون الاستحاضة^(٣)، وأوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة^(٤).

بيّنة: أن القياس ليس إلا تشبيه الشيء بالشيء.

وقد زعمتم أن التصريق بين المتشابهين^(٥) لا يجوز، وقد وجد التفريق بينهما في غير موضع من أحكام الشرع بدليل هذه الصورة. بل قد ترك الشرع الأولى عند النظر في المعاني، بدليل أن المنى نجاسته دون نجاسة البول، وأوجب بخروجه الغسل، وأوجب بخروج البول الوضوء خاصة، وأيضاً فإن الله تعالى أوجب الحد على من رمى محصناً بالزنا^(٦)، ولم يوجب على من رمى إنساناً بالكفر والشرك شيئاً^(٧)، والكفر فوق الزنا.

بيّنة: أن الله تعالى جعل أحكام الشرع متباينة كمقادير العبادات، والعقوبات، والكفارات، ولم يشرعها نظائر، ليبين لنا أن الشرع باب لا مدخل للرأى فيه.

قالوا: ولأنه ما من فرع إلا ويشبهه أصلين متضادى الحكم، وذلك يقتضى ثبوت حكمين فى محل واحد على وفق الشبه، وهذا باطل فإذا القول بالشبه باطل.

قالوا: ولأن الإنسان لو قال لو كيّله: أعتق عبدي سالماً لأنه أسوداً، أو بريعاً، لأنه أبيض، لم يجز أن يعتق فى الأول كل عبد له أسود، ولا فى الثانى كل عبد له أبيض. واحتج أبو زيد لهم أيضاً. فقال: إن أصل الشرع من أحكام الله تعالى فى الإيجاب والإسقاط، والإحلال والتحريم، وهى كلها خالص حق الله تعالى، لأنها حدود دينية، وحق الله تعالى لا ينبغى أن يثبت إلا بحجة فاصلة موجبة للعلم قطعاً، لأن الله تعالى لا يشبهه عليه حق، والرأى لا يوصلنا إلى ما عند الله تعالى.

(١) قول عامة الفقهاء، انظر المغنى (١/١٩٧).

(٢) انظر المغنى (١/٣١٤).

(٣) انظر المغنى (١/٣٢٤).

(٤) انظر المغنى (١/٣١٤).

(٥) فى الأصل (التشبهين) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٦) ذكره ابن المنذر إجماعاً، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٣).

(٧) قال ابن المنذر: وأجمعوا على أنه إذا قال الرجل للرجل: يا ابن الكافر وأبواه مؤمنان قد ماتا،

أن عليه الحد، انظر الإجماع لابن المنذر (١١٣).

قال: وأما أخبار الرسول صلى الله عليه [وسلم]^(١) فهى غير مختلفة، وهى فى أصلها موجبة للعلم، وإنما اختلفت الرواية على ما سبق. قالوا: ولأن فى معنا^(٢) من القياس أمرين بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين. فإنما متى حجرنا عن القياس، يلزمنا المحافظة على النصوص والتبخر فى معانى اللسان، وفى المحافظة على النصوص إظهار قالب^(٣) الشريعة كما شرعه، وفى التبخر فى معانى اللسان إثبات حياة القلب، فتموت البدع بظهور القلب، ويسقط الهوى عند حياة القلب، وهذا لأن القلب لا يحيا إلا باستعمال الفكر فى معانى النصوص، ومعانيها جملة وافرة، لا تتزف بأول رأى، وأول الفكر، وقد تفنى الأعمار ومعانى النصوص تبقى غير مستدركة، فثبت أن فى ترك القياس موت البدع، وسقوط الهوى فتموت البدع تماماً من الدين، ويسقط الهوى استقامة العمل وفيها الفوز والنجاة للناس، فهذا الذى ذكرناه احتجاج نفاة القياس، وسنجيب بعون الله تعالى، ونبتدى بإثبات كونه دليلاً لله تعالى فى أحكام الشرع من حيث المعقول ومن حيث السمع، وإنما نذكر من حيث العقل على طريق الرد عليهم، والمعتمد هو السمع، وأما دلائلنا فى إثبات القياس. قال أولاً: ونبين أن العقل يدل على التبعيد به. فنقول: إن مرادنا بقولنا: إن العقل يدل على ذلك هو أنا إذا غلب على ظننا بأمانة شرعية علة حكم الأصل. ثم علمنا بالعقل، أو بالحس ثبوتها فى شىء آخر، فإن العقل يدل على قياس ذلك الشىء على ذلك الأصل بتلك العلة، أما جواز قيام أمانة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنا إذا علمنا أن قبج شرب الخمر تحصل عند شدتها، ويستفى عند انتفاء شدتها كان ذلك يقتضى الظن بكون شدتها علة تحريمها، ومعلوم أن الشدة ثابتة فى النبيذ، وإنما قلنا: إن العقل يدل على قياس النبيذ على الخمر، لأن العقل يدل على قبج ما ظننا فيه أمانة الضرر، وأمانة الضرر التحريم. ألا ترى أن العقل يقتضى قبج الجلوس تحت حائط مائل، لعلمنا بثبوت أمانة المضرة، فإن قيل: كيف يجوز القطع على قبج ما وجدت فيه أمانة التحريم والمضرة مع أن الأمانة تخطىء وتصيب. قيل له: كما يجب مثله فى أمانة المضرة الحاصلة فى القيام تحت حائط مائل، فإن قيل: العقل إذا انفرد يقتضى إباحة شرب النبيذ، فلم يجز الانصراف عنه

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) ثبت فى الأصل: (معنا) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) ثبت فى الأصل: (قالت) ولعل الصواب ما أثبتناه.

لأمانة. قيل له: هذا موجود في الجلوس تحت حائط مائل، لأن العقل يقتضى إباحة الجلوس في الأصل، فيجب أن لا يتقل عن هذه الإباحة لأمانة تجوز أن تخطيء وتصيب، فإن قيل: إنما حسن الجلوس بشرط أن لا يكون فيه أمانة التحريم والمضرة، فلا فرق بينهما هذا دليل المتكلمين من المعتزلة، ذكرناه على ما أورده أبو الحسين البصرى، والأولى أن نذكر دليل العقل على وجه لا يؤدي إلى مذهب من مذاهبهم. فنقول: قد ثبت القول بحجج العقول في مواضعها، فعلى هذا نقول: إن من قضية العقل أن كل شيئين مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبهوا واحد، ولولا أن الأمر في العقول كذلك، لم يكن لنا سبيل إلى التمييز بين المتضادين، ولا عرفنا صادقاً من كاذب، ولا محققاً من مبطل، ولا كاملاً من ناقص ولا قصيراً من طويل، ولذهب علم الحواس، وبطلت فائدته، وذكر الله الأمثال في كتابه، وضرب الشبه بين المثال والممثل به، وجرت عادة أهل العقل باستعمالها في كلامهم، وابتذالها في مخاطبتهم وجمعوا بالمعنى بين الشيء وغيره، وألحقوا حكمه بحكمه، وهو كقول القائل: إنيما أتوجه ألقى سعداً، وهو مثل مشهور من أمثال العرب وهو لرجل من بني سعد رأى من قومه هذه الحكمة وسوء جوار، فرحل عنهم وانتقل إلى قوم آخرين. فرأى منهم مثل ذلك، فأرسل هذه الكلمة مثلاً، وذلك أن القوم الذين صار إليهم لما كان معانهم في جواره معنى بنى سعد جعله منهم وألحقه في الحكم بهم، وأجرى سنته عليهم، وهو معنى قوله: كل بنو سعد، وبنو سعد قومي، وعلى هذا يقال خزيم الناعم: إذا وصفوه بالترفة والنعمة وما فلان إلا سخياً [وهو كما يقال]^(١) هو الأمير إباد وصفوه بالبيان والفصاحة. ويقال: ما فلان إلا كليب بن [واسق إذا وصفوه]^(٢) بالعز والمتعة والسلطان^(٣) إلا قارون إذا وصفوه بالثروة وأمثال هذا تكثر وعلى هذا المعنى. قيل للرجل الشجاع: أسد، وللبليد حمار، وللذمي كلب، وكان متمم بن نويرة بعد ما نجح بأخيه مالك بن نويرة، وهذا الذي قتله خالد بن الوليد لا يرى قبراً إلا بكى. فعوتب على صنيعه. فقال:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيتَه لقبر ثوى بين اللوى والدكادك^(٤)

(١) بياض بقدر كلمتين.

(٢) كشط في الأصل.

(٣) كشط في الأصل.

(٤) قال في القاموس: دكادك ودكاديك وأرض مدكدكة مدعوكة ومدكوكة لا إسناد لها تنبت

الرمث، انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي (٣/٣٠٢).

فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى دعونى فهذا كله قبر مالك
فهذا أعرابى من بنى يربوع لا يعرف مذاهب الفقهاء فى القياس ولا طريقهم فى
الاعتبار، وإنما جرى ذلك على حكم أرشده إليه عقله، وسجية هداه إليها طبعه، حين
رأى الشبه بين الكل فى معنى واحد، وأمثال هذا تكثر، فثبت أن الأمر فى العقول
الصحيحة على ما قلناه، من أن كل مشتبهين فحكمهما من حيث اشتبها واحد، وضح
أن المعانى أدلة، وأنها متى وجدت متفقة أو حيث اتفاق الحكم ومهما كانت مختلفة
أوجب اختلافه.

بيينة: أنه إذا كان النظام ومن تبعه يتبعون أدلة العقل فى العقليات، وبه يستدلون على
إثبات الصانع، وعلى حدث العالم إلى سائر ما هو معروف، فوجب ألا يمتنعوا من
ذلك فى أحكام الشرع، وفى فروع السمعيات فإنه إذا استقل شىء بأعظم الأمرين، كان
قمنا^(١) أن يستقل بأيسرها، وإذا جاز أن يتبعنا الله به فى أصول الدين جاز أن يتبعنا،
ويجعله دليلاً فى فروعه. فإن قيل: القياس فى العقليات لا يتغير ولا يوجد فيه التفريق
بين المشتبهات، وقد وجد ذلك فى السمعيات على ما سبق بيانه.

والجواب: أن الأصول التى يقع إليها رد الفروع فى الشرعيات لا يتغير أيضاً، لأن
الله تعالى قد أكمل الدين وبين الناسخ والمنسوخ واستقرت الشرعية قرارها، فالسمعى
والعقلى فيما تنازعنا فيه بمثابة واحدة، وأما التفريق بين المشتبهات، فغير جائز عندنا أن
يقع التفريق بينهما من الوجه الذى يتعلق به الحكم فيهما، وإن جاز أن يقع ذلك من
سائر الوجوه، وإنما المعتبر فى الجمع والفرق على النكته التى هى مناط الحكم ورباطه
دون ما سواه، وأما المسائل التى ذكروها من التفريق الموجود بين المشتبهين فالنص فرق
بين المنى والبول، والحيض والاستحاضة، والحرة والأمة، وقد يمكن أن يوجد معنى
الوافق بين المنى والبول من وجه، وموضع الخلاف من وجه، وذلك أن المنى والبول
من حيث كانا خارجين من مخرج واحد جاءت الشريعة فيهما بإيجاب الطهارة، فوجب
التسوية بينهما فى نوع الواجب، ولم يقع التفريق بينهما فى أن يجعل فى أحدهما
الطهارة بالماء، وفى الآخر الطهارة [بالماء]^(٢)، وأما موضع الافتراق فهو أن أحدهما، وهو
البول من حيث كان يكثر خروجه من بدن الإنسان، وتدمم البلوى والمحنة فيه ورد

(١) أى: جدير، انظر القاموس المحيط (٤/٢٦١).

(٢) هكذا ثبت فى الأصل، ولعل الصواب (بالتراب).

الشرع بتخفيف الطهارة عن صاحبه لثلا يشق عليه، ولا يلحقه الضرر المجحف، وأما المنى فإن خروجه من بدن الإنسان نادر، وإنما هو فى الفرط والحين، فلما لم تكثر البلوى فيه، وكان خروجه فى العادة بالشهوة واللذة التى تشيع فى جميع البدن، ولم يكن فى إيجاب الاغتسال ضرر قادم ورد الشرع بأعم الطهارتين وأسبغهما، وأما الأمر فى وجه المرأة وشعرها. قلنا: الأصل أن بدن المرأة كله عورة، وأن عليها الستر وترك التبرج، إلا أن موضع الوجه منها موضع الحاجة والضرورة، لأن إثبات عينها والمعرفة بها عند المعاملات لا يقع إلا برؤية الوجه، وأيضاً، فإن مصلحتها فى أسباب معاملتها لا يكمل إلا بذلك، وأما الشعر فلا ضرورة فى إبرازه بحال فصار كسائر بدننها، وإن تعلقوا بالحرمة والأمة فى الشعر، وصورة الحرمة الشوهاء والأمة الحسناء. فيقال لهم: إن القياس يقتضى الجمع بين الشيتين فى الحكم، واختلافهما إذا اشتركا وافترقا فى علته لا فى صورته، فبينوا أولاً أن شعر الأمة والحرمة اشتركا فى علة التحريم والإباحة، حتى يكون ورود الشرع بالتفرقة بينهما وروداً بما يمنع القياس. قال النظام: غرضى بما أوردته الإبانة عن أن الشريعة قد شهدت بإبطال أماراتكم، لأن الشريعة لو حرمت النظر إلى شعر الحرمة، ولم تذكر الأمة. قلتم: إنما حُرِّم ذلك خوف الفتنة، وذلك قائم فى شعر الأمة الحسناء، فوجب أن يحرم النظر إليه، وهذا من أقوى أماراتكم فى القياس، فإذا شهدت الشريعة بإبطاله صح قولنا: إن وضع الشرع مانع من القياس. قال النظام: ونبين هذا الفرق بين القياس العقلى والقياس الشرعى، فإن الأحكام العقلية لا تتفق مع التباين فى العلل العقلية، ولا تختلف مع الاتفاق فى العلل، ونحن نقول: إن شعر الأمة وشعر الحرمة خارج على ما قلناه من اعتبار الحاجة. فإن الجارية سلعة تباع وتشتري، وبالناس حاجة إلى النظر إلى وجهها وشعرها عند المعاملات، فأعرض الشرع عن خوف الفتنة لوقوع الحاجة بخلاف الحرمة، فإن الأصل أنها عورة، فالشرع حرم النظر سواء كانت شوهاء أو حسناء، حسماً للباب وسداً له، وزيادة احتياط للأمر، وأما وجوب قضاء الصوم على الحائض وسقوط قضاء الصلاة فيه إجماع، وعلى أنه ليس بمستنكر وقوع الفرقان بين الصلاة والصوم. ألا ترى: أن المسافر يدع الصوم أصلاً، ولا يجوز تركه الصلاة، وإنما السفر تأثيره فى إثبات القصر. ثم نقول: إن الصوم ليس مما يتكرر فى دوام الأوقات كالصلاة، وإنما هو فى السنة شهر واحد، وربما يمر عليها الشهر كله ولا تحيض فيه، فلم يكن فى إلزامها الصوم كبير مشقة، ولا كبير مضرة، أما الصلاة لو

كلفت قضاءها لأيام حيضها لحقها حرج ظاهرٌ ومشقةٌ شديدة، فرفع الله تعالى القضاء عنها رفقاً بها وتخفيفاً عنها، وأما القذف بالزنا والقذف بالكفر، فالفرق بينهما ظاهر، لأن المقصود من إيجاب الحد نفى العار عن المقذوف، والكفر قد يتنفى عنه بقول يديه، فيسلم من عاره، والزنا لا يمكنه أن ينفى عن نفسه بالقول، فلم يكن بدٌ من إيجاب الحد ليتنفى منه عاره وشينه.

بيينة: أن الكافر يفعل الكفر تديتاً، فلا يتعبر به بخلاف الزنا، فإن المرء يفعله مستقبلاً له، فيلزمه العار العظيم من النسبة إليه، ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بجواب جدلى يدفع السؤال من أصله فيقال: إنه ليس فيما قاله سوى أنه أَرانا أمثال أماراتنا، وقد نفت الشريعة أحكامها، وذلك لا يمنع من كونها أماراة، لأنه ليس من شرط الأماراة أن تدل هى وأمثالها على حكمها على كل حال. بل قد تنجزم دلالتها، ولا تخرج عن كونها أماراة.

ألا ترى: أن الغيم الرطب أماراة فى الشتاء على المطر. ثم قد نجد غيماً أرطب من كل غيم فى صميم الشتاء، وتختلف المطر، ولا يدل ذلك على خروج الغيم الرطب عن كونه أماراة، وكذلك وقوف مركب القاضى على باب الأمير أماراة على كونه عند الأمير ثم قد يوجد مركب القاضى على باب الأمير وليس القاضى هناك، ولا يدل ذلك على خروج ما ذكرناه عن كونه أماراة، ونقول: قولكم الشرع جمع بين المختلفين، وفرق بين المتفقين كلام باطل، لأن ذلك يوجب إحالة القياس فى العقليات، لأن العقل جمع بين المتضادين فى حكم واحد، كاجتماع السواد والبياض فى الحاجة إلى محل، وجمع بين مختلفين غير متضادين فى الحكم كاجتماع الأعراض والأجسام فى الافتقار إلى محدث، وأمثال هذا تكثر، وإذا كان مثل هذا يوجد فلا تخرج أماراتنا على الأحكام من كونها أمارات لها، لوجودنا أماراتها، والأحكام مختلفة عنها، وهذا لأنه يجوز أن يفرق الله بين الأصول فى الأحكام، فيجعل بعضها عقيماً لا يثمر فرعاً، وبعضها مثمرًا يستدل بمعانيها على فروعها وثمارها، وعلى أنا نزيد لما ذكرنا من أصل الطريقة تقريراً لنبيين به الكلام زيادة بيان، وهو أنه لو لم يكن لأحكام الشرع معانٍ تجرى فى جميع ما وجدت فيه تلك المعانى لم تكن تتعدى مواضعها التى وقعت فيها، والأعيان التى خرجت عليها، ولم يجز أن يشارك عمرو الذى لم يحكم له أو عليه بها زيدياً الذى حكم له أو عليه، ولما اتفقوا على أن فى رجم ماعزاً دليلاً على رجم غيره إذا زنى، وفى بيع عبد مدبر

دليل على جواز بيع مدير غيره، وفي قوله عليه السلام لفساطمة بنت أبي حبيش: «إذا أقبلت الحيضة فذرع الصلاة وإذا أدبرت فاغتسلي وصلّي»^(١)، دليل على أن غيرها من النساء يكن أمثالها في هذا الحكم، وفي قوله عليه السلام لهند: «خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف»^(٢)، دليل على غيرها، وفي قوله عليه السلام للأعرابي حين قال له: هل على غيرهن. قال: لا إلا أن تطوع^(٣). دليل على سقوط ما وراءها عن كافة الناس. وقد روى عن النبي صلى الله عليه [وسلم]^(٤): أنه خرج مرة وفي يده ذهب وحرير. فقال: هذان حلال لإنات أمتي حرام على ذكورهم^(٥)، وإنما وقعت الإشارة منه في ذلك القول إلى ما في يده منهما. ثم كان الحكم متعدياً إلى جميع الجنس فيهما، فثبت أن المعانى في الأحكام معتبرة، وأنها إلى كل عين وجدت فيها متعديّة. وهم يقولون: إنما أثبتنا هذه الأحكام التي ذكرتموها في حق غير من ورد فيهم بدليل آخر، فيجوز أن يكون ذلك الدليل هو الإجماع، ويجوز أن يكون ذلك الدليل قوله صلى الله عليه [وسلم]^(٦): خطابي للواحد خطابي للجماعة. وقالوا أيضاً: الكلام في العلل الظنية، وكون الزنا مع الإحصان علة الرجم علة مقطوع بها، وكذا في سائر ما قلتم، والاعتماد على ما سبق.

* * *

طريقة ثانية في إثبات القياس:

نقول: الضرورة داعية إلى وجوب القياس، لأن النصوص متناهية، والحوادث غير متناهية، ولا بد أن يكون لله تعالى في كل حادثة حكم إما بتحريم أو تحليل، فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث، وكان التكليف واقعاً بمعرفة الأحكام لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلا القياس. ألا ترى: أنا إذا تركنا القياس تعطلت

(١) أخرجه البخارى: الوضوء (٣٩٦/١) ح (٢٢٨)، ومسلم: الحيض (٢٦٢/١) ح (٣٣٣/٦٢).

(٢) أخرجه البخارى: النفقات (٤١٨/٩) ح (٥٣٦٤)، ومسلم: الأفضية (١٣٣٨/٣) ح (١٧١٤/٧) واللفظ للبخارى.

(٣) أخرجه البخارى: الإيمان (١٣٠/١) ح (٤٦)، ومسلم: الإيمان (٤٠/١، ٤١) ح (١١/٨).

(٤) زياده ليست بالأصل.

(٥) أخرجه أبو داود: اللباس (٤٩/٤) ح (٤٠٥٧)، والنسائي: الزينة (١٣٨/٨) (باب تحريم

الذهب على الرجال)، وابن ماجه: اللباس (١١٨٩/٢) ح (٣٥٩٥)، وأحمد: المسند (١٤٤/١)

ح (٩٣٨)، انظر تلخيص الحبير (١/٦٤، ٦٥) ح (١٣).

(٦) زياده ليست بالأصل.

أحكام الحوادث فصيح قولنا: إن الضرورة داعية إلى استعمال القياس، والأصل أن الأسباب والمعاون التى بها يتوصل إلى الشئ المأمور به فى معنى المأمور به والمنطوق بذكره، فىكون الأمر الوارد بالجملة منطوقاً عليها، وإنما يقع السكوت عنها اختصاراً للكلام واعتماداً على فهم المخاطب، وهذا كالقبلة أمرنا باستقبالها فى حال الغيبة، كان الاستدلال بالعلامات الموصلة إليها لازماً لنا، ومعلوم أن من استؤجر لإيصال كتاب إلى موضع كان عليه فعل ما يوصله إليه من سيرٍ وقطع مسافة، ومن استأجر أجيراً ليخبز له خبزاً، فقد انتظم ذلك إيقاد النار وتسجير التنور، وإن لم يجر ذكره فى لفظ الإجارة، وكذلك ها هنا إذا لم يصل إلى معرفة أحكام الحوادث إلا بالقياس، وجب عليه استعمال القياس كما لزمنا حكم الحادثة يدل عليه أننا إذا سلطنا هذا الطريق وصلنا به إلى الائتمار، وإذا عدلنا عنه لم نصل إليه بعلمنا أنه الواجب، وقد أمرنا بنفقة الزوجات، وتقويم المتلفات وأروش الجنائيات، ولم يرد بتقديرها توقيف، ولا يجوز أن يكلف معرفة ما لا سبيل لنا إلى معرفته، فعلم أن طريقها الاجتهاد واستعمال أسبابه الموصلة إليها. فإن قيل: لا ضرورة، لأن العلة قد ارتجت بما يدل عليها قضايا العقول فى الحوادث على ما ذكروا فى حجته، قد بينا من قبل أن العقل لا يدل على شئ بنفسه لا تقبيح ولا تحسين، ولا إيجاب ولا حظر، وقد ذكرنا فى هذا الباب ما فيه غنية، وعلى أن الدليل من حيث [إن]^(١) العقول متعارضة، لأن قول من يزعم أن العقل يدل على إباحة الأشياء فى الأصل، يعارضه قول من يزعم أنه يدل على الحظر، وبإزائها من يقول بالتوقف، فإذا تعارضت هذه الأقوال، فعلى أيها يعتمد. ثم يقال لهم: ما ذهبتم إليه من الرجوع إلا دلائل العقول مخالف لفعل النبى صلى الله عليه [وسلم]^(٢) فإنه عليه السلام كان يقف فى الأمور التى لا يجد فيها نصاً ولا يردها إلى الإباحة بقضية العقل، وكذلك الصحابة كانوا يقيسون الأحكام بأدلة الشرع. ويقال لهم أيضاً: إنا قد وجدنا فى الشرع مسائل وأحكاماً لا يتصور الحكم فيها على قضايا العقول، لأن ما قاله إنما يتصور فى الأشياء التى اختلفوا فى تحليلها وتحريمها. فنقول: أحملها على قضية العقل فى إثبات الإباحة، وإذا وقع التنازع فى أمر العقود والفسوخ، والزام كل واحد من المتعاقدين تسليم ما يلزم منها، وإسقاط ما يسقط كيف يحمل أمثال هذا على قضية

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) زيادة ليست بالأصل.

العقل، وكذلك فى باب الأنكحة، فلا يدري كيف يتمشى هذا الأصل الذى زعموه. فإن قالوا: يستصحب الحال فيما لا دليل فيه. قلنا: استصحب الحال فى العقود مع الاختلاف متعذر متناقض، لأنه ما من حكم يستصحب فيه حالة لإثباته إلا ويعارضه ما يوجب نفيه. ألا ترى: أنه إذا وقع الاختلاف فى فسخ النكاح بالعيب. فالاستصحاب من أحد الجانبين يوجب الفسخ، والاستصحاب من الجانب الآخر يمنع الفسخ، وكذلك إذا اشترى جارية ثيبة ووطنها. ثم اطلع على عيب بها وأراد ردها. فإن الاستصحاب فى أحد الجانبين يوجب الرد، وفى الجانب الآخر يمنع الرد، فثبت أن الضرورة التى ادعيناها متحققة قطعاً، والذى قالوه خيراً من كلامهم، أن الفكر فى معانى النصوص وأشارتها، وقضاياها تغنى عن القياس مجرد دعوى، ونحن نعلم بطريق القطع وجود حوادث لا تدل عليها النصوص بوجهٍ ألا ترى: أنا وجدنا حوادث اختلفت الصحابة فيها، وقال كل أحدٍ بخلاف ما قال صاحبه، ولم يحتج أحد منهم على الآخر بنص، ولا بمعنى نص، ولو كانت النصوص تتناول جميع الحوادث لاحتجوا بها، وإن رجعوا إلى قضية العقل، فقد سبق إبطاله، وعلى أن تناول العقل حكم الحادثة إنما يقتضى إثبات حكمة فيها، ويغنى عن سواه، إذا لم ينقل عن العقل دليل شرعى، فعليهم أن يثبتوا أن القياس ليس بدليل شرعى يوجب الانتقال عن قضية العقل، هذا إذا كان القياس غير مطابق لحكم العقل، وأما إذا كان مطابقاً له، فما المانع أن يدل هو على الحكم إيجادة مع العقل، كما يدل العقل على الحادثة مع خبر الواحد، فبطل ما قالوه من كل وجه.

طريقة ثالثة فى إثبات القياس:

فهو التمسك بإجماع الصحابة، وذلك أنهم اختلفوا فى أمرٍ من أمور الدين، فصار كل واحدٍ منهم إلى نوع من القياس، فلم ينكر صاحبه ذلك منه مع إنكاره عليه قضية حكمه كمسألة الجد^(١) والمشتركة، وميراث ذوى الأرحام، فإن الاختلاف بينهم فى هذه

(١) قال الكلوزانى: اعلم أن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى ثوريث الجد مع الإخوة والأخوات فروى عن أبى بكر الصديق وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل وعبد الله بن عباس وعائشه وأبى هريرة وأبى الدرداء وأبى الطفيل وأبى موسى وعمران بن حصين وجابر بن عبد الله وعبادة =

المسائل مشهور، واحتجاجهم فيها من طريق القياس مذکور، كقول ابن عباس لزيد: أتجعل ابن الابن ابناً ولا تجعل أب الأب أباً وتشبيه زيد مثلاً بالرأى فى مسألة الأخوة مع الجد، وذلك مثال غصن الشجرة، وجدول النهر، وروى قريب فى هذه المسألة، عن على، وكقول من حاج عمر فى توريث الأخ للأب والام مع الأخوة للام فى مسألة المشتركة^(١)، هب أن أبانا كان حماراً السنابى أم واحدة؟ فرجع عمر إلى التشريك^(٢) لما نبهه هذا الرجل على موضع المساواة فى السبب، الذى يستحق به الإرث، وروى أن أبابكر رضى الله عنه ورث أم الام، ولم يورث أم الأب. فقال له عبد الرحمن بن سهل لرجل من الأنصار وقد شهد بدرًا: لقد ورثت امرأة لو كانت هى الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هى الميتة ورثها. فأشرك عند ذلك أبو بكر رضى الله عنه بينهما

= ابن الصامت، وابن الزبير رضى الله عنهم أنهم جعلوا الجد أباً وأسقطوا به جميع الإخوة والأخوات وإليه ذهب الحسن وعطاء وطاووس وجابر بن زيد وقتادة وابن سيرين وأبو حنيفة وعثمان البتى والمزنى وداود والعمل على هذا لوضوحه.

وروى عن على وابن مسعود وزيد بن ثابت أنهم ورثوا الإخوة معه ثم احتنفوا فى كيفية توريثهم فكان على عليه السلام يقسم المال بين الجد وبين الإخوة والأخوات ويجعله فى ذلك بمنزلة الأخ ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فإن نقصته المقاسمة عن السدس فرض له السدس وجعل الباقي للإخوة والأخوات.

وإلى قوله فى جميع باب الجد ذهب الشعبى والنخعى والمغيرة وابن أبى شعبة وابن أبى ليلى وابن شبرمة والحسن بن صالح، وكان زيد وابن مسعود يقسمان المال بينه وبينهم ما لم تنقصه المقاسمة من الثلث فإن نقصته المقاسمة من الثلث فرض له الثلث وجعل الباقي للإخوة والأخوات ويقول زيد فى باب الجد أخذ الزهرى والأوزاعى والثورى ومالك وأحمد بن حنبل والشافعى وأبو يوسف ومحمد وأبو عبيد وجمهور الفقهاء وأخذ بقول ابن مسعود فى الجد كله شريح ومسروق وعلقمة وجماعة من أهل الكوفة، انظر المغنى لموفق الدين (٦٤/٧) بداية المجتهد لابن رشد (٢٥٩/٢) كشف القناع للبهوتى (٤٠٧/٤، ٤٠٨) الإنصاف للمرداوى (٣٠٥/٧)، الروض المربع (٨٨/٢) نيل الأوطار للشوكانى (٦١/٦) حاشية البيجرمى على الخطيب (٢٧٨/٣) الأشباه والنظائر للسيوطى (٤٧٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٢٩٨) المبسوط للسرخسى (١٨٠/٢٩) الاختيار للموصلى (١٧٩/٤) التهذيب فى الفرائض للكلوذانى - قيد الطبع بتحقيقنا.

(١) مسألة الشركة وهى كل مسألة اجتمع فيها زوج وأم أو جدة واثنان فصاعداً من ولد الأم وعصبة من ولد الأب والام، انظر المبسوط للسرخسى (١٥٤/٢٩) المغنى لموفق الدين (٢١/٧)، كشف القناع للبهوتى (٤١٥/٤) بداية المجتهد (٢٥٩/١٢).

(٢) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٤١٧/٦) ح (١٢٤٦٧).

بالسدس^(١)، واتفقت الصحابة على الزيادة على حد الشارب^(٢). وقالوا: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وحد المفتري ثمانون^(٣). ثم قالوا: هو رأى رأيناه بعد رسول الله صلى الله عليه [وسلم]^(٤)، وأوجبوا فيه الدية إذا أتلف بالضرب، واختلفوا فى أم الولد: فقال على: اجتمع رأى ورأى عمر أن لا يبعن، ثم رأيت يبعن، وكتب عمر رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعري كتاباً فى تعليم القضاء [فقال فيه]^(٥): الفهم الفهم فيما يتخالج فى صدرك، مما ليس فى الكتاب والسنة، أعرف الأشباه والأمثال. ثم قس الأمور، وراجع الحق إذا علمته، فإن الرجوع إلى الحق، أولى من التماذى فى الباطل^(٦).

وعن ابن مسعود رضى الله عنه فى قصة بروع بنت واشق: أقول فيها برأى، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان: لها مهر بمثل نساها لا وكس ولا شطط^(٧)، وعن عمر رضى الله عنه أنه قال: إنى رأيت فى الجد رأياً فاتبعونى، وقال له مسروق، أو غيره: إن تتبع رأيك، فزأيك رُشد، وإن تتبع رأى من قبلك فنعم ذا الرأى^(٨)، يعنى أبا بكر رضى الله عنه أو غيره كان، وقال رضى الله عنه فى قصة بروع بالرأى حسبها الميراث لا مهر لها^(٩). وقال ابن مسعود فى دم بين اثنين عفا أحدهما أرى هذا أحيا بعض النفس، قال عمر: وأنا أرى ذلك، واختلفوا أيضاً فى مسألة الحرام.

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى (٣٨٥/٦) ح (١٢٣٤٣).

(٢) اعلم أن قدر حد الشرب فيه روايتان ورواية عن أحمد:

إحدهما: أنه ثمانون وبهذا قال مالك والثورى وأبو حنيفة ومن تبعهم لإجماع الصحابة.

الثانية: أن الحد أربعون وهو اختيار أبى بكر ومذهب الشافعى والرواية الثانية عن الإمام أحمد، انظر المغنى (٣٢٩/١٠).

(٣) أخرجه مالك فى الموطأ: الأشربة (٨٤٢/٢) ح (٢).

(٤) زيادة ليست بالأصل.

(٥) زيادة ليست بالأصل.

(٦) أخرجه الدارقطنى: سننه (٢٠٦/٤) ح (١٥) من حديث طويل، انظر تلخيص الحبير (٢١٥/٤) ح (٤٢).

(٧) أخرجه أبو داود: النكاح (٢٤٤/٢) ح (٢١١٦)، والنسائى: النكاح (٩٨/٦) (باب إباحة

التزويج بغير صداق)، وأحمد: المسند (٥٨٠/١) ح (٤٢٧٥).

(٨) أخرجه الدارمى: الفرائض (٤٥٢/٢) ح (٢٩١٦).

(٩) تقدم تخريجه عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه.

فقال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما: هو يمين^(١)، وقال على كرم الله وجهه: هو طلاق [ثلاث]^(٢). وقال ابن مسعود رضى الله عنه: طلقة واحدة^(٣).

وقال ابن عباس رحمة الله عليه: هو ظاهر.

واختلفوا أيضاً فى مسألة المخيرة، وخلافهم فى ذلك معروف فى اختيارها نفسها^(٤)، أو اختيارها زوجها^(٥). قال زاذان عن على رضى الله عنه: سألتى عمر رضى الله عنه عن المخيرة. فقلت: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وزجها أحق بها، وإن اختارت نفسها فهى واحدة بائنة. فقال: ليس كذلك، ولكن إن اختارت نفسها فهى واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت زوجها، فلا شيء، فتابعته على ذلك، فلما خلس الأمر إلى عدت إلى ما كنت أرى. فقلنا له: لأمر جامع فى أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه، وتركت له رأيك، أحب إلينا من رأى انفردت به، فضحك. وقال: أما أنه أرسل إلى زيد بن ثابت، فخالفتنى وإياه. وقال: إن اختارت زوجها فهى واحدة، وهو أحق بها، وإن اختارت نفسها، فهى [ثلاث]^(٦)^(٧)، وهم فى هذه المسائل رجعوا إلى مجرد الرأى، لأنهم لا بد أن يكونوا قالوا عن طريق، إذ لا يجوز أن يكونوا قالوا ما قالوا جزافاً،

(١) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الخلع والطلاق (٥٧٦/٧) - ح (١٥٠٦٧).

(٢) فى الأصل (ثلاث) وانظر السنن الكبرى للبيهقى (٥٧٦/٧).

(٣) وروى الحافظ البيهقى فى الكبرى (٥٧٥/٧) - ح (١٥٠٦١) عن ابن مسعود - رضى الله عنه - أنه إن نوى به يميناً فيمين وإن نوى طلاقاً فطلاق. وأخرج البيهقى (١٥٠٦٤) أنه إن نوى طلاقاً تقع طلقة واحدة. والله أعلم.

(٤) إذا اختارت نفسها فلا تكون أكثر من تطلق رجعية وبه قال أحمد وهو قول ابن عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وعمر وعائشة رضى الله عنهم وروى ذلك عن جابر وعبد الله بن عمر. وقال أبو حنيفة: هى واحدة بائنة وهو قول ابن شبرمة. وقال مالك: هى ثلاث فى المدخول بها لأن المدخول بها لا تبين بأقل من ثلاث إلا أن تكون بعوض، انظر المغنى (٢٦٧/٨).

(٥) إذا خيرها زوجها فاخترت زوجها أو ردت الخيار أو الأمر لم يقع شيء نص عليه أحمد وروى ذلك عن عمر وعلى وزيد وابن مسعود وابن عباس وعمر بن عبد العزيز وابن شبرمة وابن أبى ليلى والثورى والشافعى وابن المنذر.

وعن الحسن تكون واحدة رجعية وروى ذلك عن على ورواه إسحاق بن منصور عن أحمد،

انظر المغنى (٢٩٨/٨).

(٦) فى الأصل (ثلاث)

(٧) أخرجه البيهقى فى الكبرى فى الخلع والطلاق (٥٦٦/٧) ح (١٥٠٢٧).

ونحن نعلم أنهم يقولون عن نص، فدل أنهم قالوا عن قياس، وتتبع هذا يطول، والأمر في هذا أشهر من أن يحتاج معه إلى إكثار على هذا المنهاج كان أمر التابعين في المحاجة والمقايسة، ولم يصح عن أحد منهم في ذلك إنكار وخلاف وهو ميراث الأمة إلى زماننا، فإن قالوا: يحتمل أنهم قالوا ما قالوا عن نص. ثم يقولون: تعلقتم فيما صرتم إليه بالإجماع، وأنتم لا تنقلون فيه لفظاً جامعاً مانعاً، حتى يكون مرجوعكم إليه فيما تأتون، وتدرون وتصححون وتبطلون، والأقاصيص المتفرقة لا ضبط لها، فكيف انضبط لكم ما يفسد منها؟ وما يصح، ذكر هذا السؤال الشيخ أبو المعالي على هذا اللفظ، وذكر أن هذا سؤال مشكل.

والجواب: أن دعوى النص محال، لأنه لا يتصور من جهة العادات في عدد كبير يهتمون بنقل كلام من يعظمونه، حتى ينقلوا ما لا يتعلق به حكم شرعى أن يعملوا إظهار ما اشتدت إليه الحاجة، مما يتعلق به حكم شرعى، ووقع فيه الاختلاف، ويفارق هذا ترك نقل ما اجتمعوا عليه لأجله، فإنه يجوز، لأن الإجماع حجة، وقد أغنى عن الخبر وليس كذلك إذا وقع الاختلاف، ووقعت الحاجة إلى المحاجة بالنص، فلا يتصور أن يكتموا الخبر، إن كان هناك خبر.

وأما كلامهم الثانى: فقد حكم المورد له أنه سؤال كل، ولا أدرى وجه الإشكال في هذا السؤال، وهذه الآثار صرحت المصير إلى رأى من الصحابة بالانضباط فيما اتفقوا عليه، وقد دلت هذه الآثار أنهم قالوا ما قالوه عن رأى، فإن قالوا: لم يحك عنهم الاختلاف فى الأقوال فى هذه المسألة، ولم ينقل عنهم تصريح بعله. قلنا: قد ذكرنا ونقلنا محاجتهم بضرب الأمثلة، وعلى أن التنبية منهم على العلة، والقياس قد وجد وتعين مسألة واحدة. فنقول فى مسألة الحرام: من قال منهم: إنه طلاق ثلاث^(١). فقال: مطلق التحريم يقتضى غاية التحريم ومن جعله طلقاً واحدة^(٢)، اعتبر أقل ما ثبت، ومن جعله إيلاء اعتبر أن الزوج قد منع نفسه بهذا القول عن وطئها، ومن جعله ظهاراً^(٣) أجراه مجرى ذلك من قبل تقييد التحريم بلفظ ليس بلفظ طلاق ولا إيلاء،

(١) هذا قول: على وزيد بن ثابت وابن عمر والحسن البصرى والحكم ومالك وابن أبى لىلى، انظر الأشراف (١/١٥٢).

(٢) هو قول الزهرى ورواية عن أحمد، انظر المغنى (٨/٢٧٥)، الأشراف (١/١٥٢).

(٣) هو قول ابن عباس وسعيد بن جبير وأبى قلابة وأحمد، انظر الأشراف (١/١٥٢).

وإذا كان هذا الذى ذكرناه ممكنًا، ولم يكن ذكر نص، ولأنهم قالوا بغير طريق، وجب القطع على أنهم أرادوا ما ذكرناه، أو ما يجرى مجراه، وأيضًا فإن الناس قد يقتصرون على الفتوى فى كلامهم، ويعلم السامع الوجه الدال على الفتوى من نفس الفتوى. وقال بعضهم: إنهم قالوا فى مسائل المواريث ما قالوه بالصلح، أو بأقل ما يجب، وهذا ليس بشيء، لأن المتقول فى مسألة المواريث إثبات الإرث، ونفيه، وتقديره فى بعض المواضع، فكيف يتصور الصلح على هذا؟ وقولهم: إنهم أوجبوا أقل ما قيل باطل، لأنه لم يتقدم اختلافهم [فى] (١) أقوال هم قالوا بأقلها، ولا اتفقوا على قول حتى يقال: إنه أقل ما قيل. بل قالوا أقاويل متباينة، بعضها يخالف البعض، وثبتها هنا عما نقلوه عن الصحابة والتابعين من ذم الرأى. قلنا: إنما قالوه فى الرأى الفاسد الذى لا [تعلق] (٢) له بأصل من الأصول، أو قالوا ذلك فى القياس الذى بخلاف النص ألا ترى: أن عليًا رضى الله عنه قال حين قال: لو كان الدين بالرأى، ولكنى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر قدميه (٣)، والدليل على أن المراد منهم بما قالوا أحد هذين الوجهين، أنه ثبت عنهم القول بالقياس، واعتبار الأشباه والأمثال على ما ذكرناه، وعلى ما ذكرنا بأول قول التابعين. ألا ترى: أن ابن سيرين قال: أول من قاس إبليس (٤)، وإنما أراد به القياس الفاسد دون الصحيح.

بيئته: أن إبليس كان قد اعترض بالقياس على النص، وما كان من القياس كذلك، فإننا لا نجوزه، ولا نعمل به، وكذلك قوله: ما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يريد به المقاييس الفاسدة، وقد ورد النهى الصريح فى الكتاب عن السجود لها وذلك قوله عز وجل: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذى خلقهن إن كنتم إياه تعبدون﴾ [فصلت: ٣٧]، وكذلك الذى حكوه عن الشعبي إنما هو فى القياس الخالى عن أداة الأصول، وقد كان ظهر فى آخر زمان التابعين قوم يقدمون الرأى على السنن، وإنما أراد ذلك وكل ما نقل من أمثال هذا يكثر، وقد حمل جميع ما نقل من الرأى من الصحابة والتابعين على الرأى قبل طلب السنن وعندنا يجب طلب حكم الحادثة من

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) فى الأصل (يتعلق).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

السنة أولاً، ثم يصير إلى القياس، وكذلك الجواب عن الأخبار التي تعلقوا بها عن النبي صلى الله عليه [وسلم]^(١)، وعلى أنه ليس في تلك الأخبار خبر ثابت غير خبر عبد الله ابن عمرو في قبض العلم^(٢)، فإما سائر الأخبار فلا تعرف، ولا نقل في كتاب يوثق به، فلا يجوز التعويل عليها. فإن قالوا: اعتمدتم على إجماع الصحابة، ولم يوجد إجماع الصحابة، لأنكم نقلتم ما نقلتكم عن نفر يسير فأين الإجماع؟ قلنا: نقلنا عن وجوههم، ولم ينقل عن واحد منهم خلاف ذلك، وقد بينا أن القول المنتشر إذا لم يظهر له مخالف يكون إجماعاً، فكيف في هذه الأقوال المنتشرة؟ فإن قالوا: إنما تركوا إنكاره لأنه كان صغيرة، وإنما تنكر الكبائر. قلنا: كما يجب إنكار الكبائر يجب إنكار الصغائر، وعلى أننا بينا أنه لم تجر العادة فيما هذا سبيله أن يظهر الخلاف من أصحاب رسول الله صلى الله عليه [وسلم]^(٣) على شيء، ونعلم أنهم قالوا ما قالوا عن الرأي، فيكون منكراً. ثم تطبق الجماعة على ترك إنكاره. ألا ترى: أنه لما ظهر بينهم الاختلاف والتنازع، كيف أنكروا بعضهم على بعض، حتى صاروا إلى التجاذب والتقاتل، واعلم أن الاحتجاج بإجماع الصحابة دليل في نهاية الاعتماد، وهو مما يقطع العذر، ويزيح الشبهة، فليكن به التمسك.

طريقة رابعة: وهي الاستدلال بالكتاب والسنة:

قال الله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢] وقال تعالى: ﴿ولو ردهو إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [النساء: ٨٣]، فأمر بالاعتبار والاستنباط، والاعتبار اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، يقال: اعتبر هذا بمقداره. وقال ابن عباس رضى الله عنه في الأسنان: اعتبر حكمها بالأصابع في أن ديتها متساوية^(٤)، وقولهم: إن في هذه العبرة مغناة أن فيه ما يقتضى حمل غيره عليه، وأما الاستنباط هو استخراج المعنى المودع من النص حتى يبرز ويظهر، فإن قيل:

(١) زيادة ليست بالأصل.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) زيادة ليست بالأصل.

(٤) أخرجه أحمد: المسند (١/٣٧٧) ح (٢٦٢٥) بلفظ أن النبي ﷺ سوى بين الأسنان والأصابع

في الدية.

الاعتبار الاتعاض والانزجار، وليس بمعنى القياس الذي يدعونه، وقيل: إن الاعتبار لا يدل على معرفة الشيء بغيره، إنما هو تبيين الشيء نفسه.

بيته: أنه لا يقال للقائس معتبر لا لساناً، ولا عادة، وإنما الذي يعرف معنى المعتبر هو الاتعاض والتفكر في نفس الشيء والجواب: أن وزن الاعتبار افتعال من العبرة، والعبرة أصلها في اللغة المثال، ومنها يقال: أخذ السلطان العشر على عبرة العام الماضي، أي على مثاله، ومن هذا تعبير الموازين والمكاييل إنما هو تمثيل بعضها ببعض، وتسويتها على مثال واحد، ومنه تعبير الرؤيا، وهو تمثيلها بأمر تطابق معانيها معاني الرؤيا، وقيل: هو تعديتها ونقلها من ظواهرها إلى مواطن معانيها من قولك: عبرت النهر، أي صرت من أحد العبرين إلى الآخر، والعبر الشاطيء، فثبت بما قلناه أن الاعتبار هو إجزاء الشيء على مثال غيره، وبطل بهذا ما زعموه أنه معرفة الشيء نفسه، والتفكير فيه، وأما حملهم على الاتعاض والانزجار غاية الاعتبار، فعلمنا أن معناهما مختلف وقد قال الشاعر في الاعتبار:

واعتبر الأرض بأسمائها واعتبر الصاحب بالصاحب

وظهر بهذا أن الاعتبار هو ما قدمناه من اعتبار الشيء بغيره، وأجرى حكمه عليه، فإن قيل: لو كان المراد ما ذكرتم من الأمر بالقياس، لحسن التصريح به، وهو أن يقول: ﴿يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين﴾ [الحشر: ٢٢]، فقلبوا الأرز على البر، وهذا التصريح يكون فاسداً عند كل عاقل، فدل أنه ليس هو المراد. قالوا: وأما الاستنباط المذكور في القرآن، فهو استخراج الشيء من كونه باطناً ليظهر، فتحمله على الاستدلال بمعاني النصوص، وقد يقال لمن استدلل على الشيء بما يخفى في النصوص: قد يستنبط هذا الحكم من هذا النص.

والجواب: أما الأول: فإنما لا يجوز ما قالوه، لأنه اقتصار على ما لا تعلق له بالكلام في ظاهره، فلم يحسن لهذا لكن حسن مع هذا قوله: «فاعتبروا» وإن اشتمل على ما يتعلق بالكلام الأول، وعلى ما لا يتعلق به. ألا ترى: أن النبي ﷺ لو سئل عن ابتلع حصاة في شهر رمضان لم يحسن أن يقول: من جامع فعليه الكفارة، ويحسن أن يقول: من أظفر فعليه الكفارة، وإذا قال ذلك دخل فيه من جامع، ومن بلع الحصاة، وقد اعترض على الآية. فقيل: إن قوله: «فاعتبروا» ليس على العموم، لأنه لا يجب ما قلتموه في كل موضع، وإذا لم يجب في كل موضع فنحن نقول: نوجب الاعتبار

بالتفكر فى معانى النصوص، فهذا رجوع إلى ما سبق، والجواب بما قدمنا.
وأما الاستنباط فالاستدلال به أيضاً صحيح، والذى قالوه من حمله على الاستدلال
بمعانى النصوص. قلنا: الذى قلموه استنباط والقياس الذى اختلفنا فيه من وجوه
الاستنباط أيضاً، فىكون الاستنباط المذكور مشتملاً على الكل، وفى الباب آيات كثيرة،
وأحسن ما يستدل به هاتان الآيتان، وأما السنة فحديث معاذ أن النبى صلى الله عليه
[وسلم]^(١) لما بعثه إلى اليمن قاضياً قال له: «بم تحكم؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم
تجد فى كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد فى سنة رسول الله؟ قال:
أجتهد رأى ولا آلو. قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسوله لما يرضى الله ورسوله»^(٢)،
وهذا نص [ثابت]^(٣) وهم يقولون هذا خبر واحد لا يثبت به مثل هذا الأصل، وقد
قالت الأصحاب: هو خبر واحد، ولكن تلقته الأمة بالقبول، فصار دليلاً مقطوعاً به،
وتعلقوا أيضاً بما روى أن النبى صلى الله عليه [وسلم]^(٤) قال لعمر حين سأله عن قبلة
الصائم: أريت لو تغمضت كان يضرك؟ قال: لا. قال: ففيم^(٥) إذًا، فجعل القبلة
بغير إنزال قياساً على المضمضة، بغير ازدراء، والخبر أيضاً خبر واحد مثل الأول، ويدل
عليه قوله ﷺ للخثعمية: أريت لو كان على أبيك دين فقضيتيه، أكان يقبل منك؟
قالت: بلى. قال: فدين الله أحق أن يقضى^(٦).

وقال النبى صلى الله عليه [وسلم]^(٧) فى الهرة: «إنها ليست بنجسة، إنها من
الطوافين عليكم والطوافات»^(٨) فقد علل بعللة مؤثرة وهى التطواف علينا، والعللة

(١) ليست بالأصل.

(٢) أخرجه أبو داود: الأقتضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢) والترمذى: الأحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧).

(٣) فى الأصل (إن يثبت)

(٤) ليست بالأصل.

(٥) أخرجه أبو داود: الصوم (٢/٣٢٢) ح (٢٣٨٥)، والدارمى: الصوم (١/٢٢) ح (١٧٢٤)،
وأحمد: المسند (١/٢٨) ح (١٣٩).

(٦) أخرجه النسائى: القضاء (٨/٢٠٠) (باب الحكم بالتشبيه والتمثيل)، وأصله فى البخارى
ومسلم بغير هذا السياق.

(٧) زيادة ليست بالأصل.

(٨) أخرجه أبو داود: الطهارة (١/١٩) ح (٧٥) والترمذى: الطهارة (١/١٥٣) ح (٩٢)، وقال:
حديث حسن صحيح والنسائى: الطهارة (١/٤٨) (باب سؤر الهرة)، وابن ماجه: الطهارة =

ضرورة الطواف، وتعذر الاحتراز وقال صلى الله عليه [وسلم]^(١) فى دم الاستحاضة: «إنها دم عرق»^(٢)، ولهذا الذى ذكرناه أمثال سواء، فاقصرنا على هذا القدر، وفيما نقلناه من الأخبار [فى]^(٣) تعليم استعمال القياس، وقد تعلق الأصحاب أيضاً بالاجتهاد فى القبلة. وقالوا: تعبدنا الله تعالى بالاستدلال بالآمارات، على جهة القبلة إذا اشتبه علينا أمرها، ونصلى إلى الجهة التى ظننا أن القبلة فيها، وهذا تعبد بالاستدلال بالآمارات، فدل ذلك على حسنها، واعترضوا على هذا وقالوا: من الناس من لا يجوز الاجتهاد فى طلب القبلة، ومن اشتبهت عليه القبلة صلى إلى الجهات كلها. قلنا: لا نسلم، وإن سلمنا فالآمارات الدالة على القبلة آمارات عقلية لا سمعية، ونحن إنما منعنا الآمارات المظنونة فى الحوادث الشرعية، ولسنا نمنع العمل بالآمارات العقلية، وفى المسألة دلائل كثيرة ذكرها الأصحاب أو غيرهم، لكن الاعتماد على الدلائل الأولى والثانى والثالث وأمثلها وأحسنها إجماع الصحابة، وأما التعلق بما ذكرنا من دلائل الكتاب والسنة فلا بأس بها، لتكثر الدلائل، فأما الاعتماد عليها ابتداء فلا يصح، لأن الأخبار آحاد وليس فى نص القرآن ما يدل على جواز القياس، ولكن إن وجد يوجد من طريق الاستدلال، ولا بد من دليل قطعى فى إثبات القياس، والظاهر المحتمل لا يحتج به فى القطعيات، فالأولى ما ذكرنا. فأما الجواب عن كلماتهم. أما قولهم: إن الشرعيات مصلح. قلنا: قد أجبتنا عن هذا فى مواضع وبيننا أن القول بالصالح والأصلح قول باطل، وزعم لا يمكن تمثيته. ثم يقال لهم: ولم لا يجوز معرفة المصالح بالظنون، ويجوز أن يكون الفعل مصلحة إذا فعلناه، ونحن على صفة، وإذا فعلناه على غير تلك الصفة لا يكون مصلحة لنا، فلا يمتنع أن يكون فعلنا الفعل، ونحن نظن شبه الفرع بالأصل هو المصلحة، وإذا لم ينظر حتى نظن شبهة به، أو غيره فأتتنا المصلحة، يدل عليه أنا إذا دللنا على أن الله تعالى قد تعبدنا بالقياس فإذا تعبدنا الله تعالى بذلك، علمنا بتعبده أن المصلحة أن يفعل بحسب ظننا. وقولهم: إن المصالح لا

= (١/١٣١) ح (٣٦٧) ومالك فى الموطأ: الطهارة (٢٢/١) ح (١٣)، والدارمى: الطهارة

(٢٠٣/١) ح (٧٣٦) وأحمد: المسند (٣٤٨/٥) ح (٢٢٥٨٩).

(١) ليست بالأصل.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) زيادة يستقيم بها المعنى.

يتوصل إليها بالآراء والامارات. قلنا: ولم هذا؟ لأن الامارات التي تستند إلى النصوص، نستدرك بها المصالح، لأنها بمنزلة النصوص، ومن قال لا التي يستدرك بقول ليس بيدك إلا مجرد الدعوى، ويقال لهم أيضاً: إن المصالح تستدرك بالنصوص، لكن منها ما يستدرك بنص ظاهر جلي، وبعضها يستدرك بنص خفي، فيفتقر إلى الاستدلال، حتى يعلم المراد به، والقياس من هذا القبيل، وهذا لما قلنا: إن الأقيسة لما استندت إلى النصوص صارت بمنزلة النصوص.

فأما قولهم: إن الجلي من أحكام الشرعية، لا يعرف إلا بنص، فكذلك الخفي منها. قلنا: ولم ينبغى أن يكون كذلك، أليس ما عدا الشرعيات يعلم حكمه بالإدراك والضرورة؟ ويعلم خفيه بالاستدلال دون الإدراك، وجلي الشرعيات يعلم بالنصوص الظاهرة، وخفيها يعلم بنص خفي، وكثير الزعفران الواقع في الماء يعلم بالإدراك، وخفيه يعلم بخبر من شاهد وقوعه فيه. فإن قالوا: إن ذلك يستند إلى المشاهدة. قلنا: وكذلك أحكام الفروع استندت إلى الأحكام الثابتة بالنصوص.

جواب آخر: إن جميع الشرعيات [تعلم]^(١) عندنا بالنص، ولكن بعضها يعلم بظاهر، وبعضها يعلم بالاستدلال بالنص، وما علم بالقياس هو مثل ما علم بطريق الاستدلال. وأما قولهم: إن هذه العلل توجد، وهي غير موجبة، وهي قبل الشرع، فلو كانت موجبة، لم ينقل عن موجبها كالعلل العقلية.

قلنا: العلل العقلية موجبة لأعيانها، وكانت لازمة لمعلولها، والعلل الشرعية موجبة بالشرع، فصارت طائفة على معلولها، فلهذا افترقا، وهذا لأن الشرائع مصالح، ويجوز أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان، ولهذا اختلف شرائع الأنبياء، وصح نسخها، فيجوز أن لا تكون هذه العلة موجبة قبل الشرع، لأنه لا يكون مصلحة قبل الشرع، وأما بعد الشرع تكون موجبة، لأنها مصلحة بعد الشرع، هذا جواب المتكلمين، والأولى أن نقول: إنا قد بينا أن العقل بعينه لا يوجب شيئاً، فلا يتصور هذا السؤال على هذا القول، وإن تمسكوا بالحسيات.

قلنا: لم جمعتم بين الحسية والشرعية من غير جامع، وأيضاً فإن عنوان الحركة تحرك الجسم، وذلك إنما وجب أن يكون الجسم معه متحركاً، لأن كون الجسم إذا تحرك، هو معنى كونه متحركاً. فالقول: إن فيه حركة وليس بمتحرك مناقضة.

(١) ثبت في الأصل (يعلم).

وأما قولهم: إن الحليم لا يقتصر على أدنى البيانين مع قدرته على إعلامها. قلنا: في هذا الكلام تسليم أن القياس بيان، ولا يمتنع أن يكون فيه مصلحة رائدة، وإن كان أدون بياناً من غيره، ولو وجب التعبد بأعلى وجوه البيان، لوجب تعريفنا الأحكام كلها بالكتاب أو بالضرورة، أو كان ينبغي أن يقع الاقتصار على النصوص الجلية المتواترة دون الآحاد، لأنها أعلى بياناً من الخفية.

وأما قولهم: لو كان القياس حجة لكانت مع النص.

قلنا: ولم وما قلتم دعوى، وعلى أنهم إن قالوا: إنه يكون حجة مع النص على حكم الأصل، فذلك نقول: يكون الخبر دلالة والقياس أيضاً دلالة مطابقة له، فإن قالوا: مع النص على خلاف حكمه في الفرع فقد بينا ذلك في الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول، وعلى أنه لا يمتنع أن يكون حجة إذا انفرد، وإذا عارضه النص كان النص أولى منه، كما أن خبر الواحد حجة إذا انفرد، وإذا اجتمع مع الخبر المتواتر، أو مع نص القرآن، كان أولى منه وأما تعلقهم بالآيات التي ذكروها، فليس في شيء منها دليل على ما قالوه.

ويقال لهم: لم قلتم: إن الحكم بالقياس حكم بخلاف ما أنزل الله تعالى، أو تقديم بين يدي الله ورسوله، أو فيه اتباع ما ليس لنا علم به، فإن الدلائل القطعية قد قامت على صحة القياس، وهو في الحقيقة رد الفرع إلى أصله من الكتاب والسنة، والحكم به حكم بما أنزل الله عز وجل، ورد إلى الله والرسول واتباع ما لنا به علم. وقوله تعالى: ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ [الأنعام: ٥٩] معناه إما على الجملة، أو التفصيل، وليس المراد منه على التفصيل، لأن كثيراً من الأشياء التي لا تعدد لم نجد تناولها الكتاب على التفصيل، فدل أن المراد من تلك، إما على هذه الجهة، أو على تلك الجهة، والكتاب والسنة وإن لم [يشتملا]^(١) على بيان القياس على التفصيل، فقد اشتملا على بيانه بالأجمل.

بيينة: أنه قد وجدت أشياء كثيرة صارت بيينة بالسنة، وليس لها في الكتاب ذكر، ولكن لما دل الكتاب على الأخذ بقول الرسول صلى الله عليه [وسلم]^(٢)، ودل أنه لا ينطق عن الهوى جعل كأن بيانه كان بالكتاب كذلك هاهنا لما دل الكتاب والسنة على أن

(١) في الأصل: (يشتمل).

(٢) زياده ليست بالأصل.

القياس دليل الله، وكان رد القياس إلى أصول ثبتت^(١) بالكتاب والسنة، صار بما دل عليه القياس، كما أن^(٢) الكتاب والسنة دلا عليه.

فإن قيل: إن استقام هذا لكم في سائر ما أوردناه، فما قولكم في قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦]، ومعلوم أن القياس دليل ظني، فإن قلتم: إن وجوب العمل به كان بدليل قطعي، فهذا لا يزيل الإشكال، لأن القياس لما كان ظناً، فيستحيل أن ينتج الظن علماً قطعياً، وقولكم: إن القياس يفيد العلم بوجوب العمل طبع محال. قلنا: الأقيسة لا تفيد [العلم]^(٣) بوجوب العمل بأعيانها، وإنما يقع العلم بوجوب العلم بالدلائل القطعية التي أقمناها عند وجود الأقيسة، وإذا قررنا على هذا الوجه سقط هذا السؤال، وعلى أن الشرع قد ورد باتباع كثير من الظنيات، بدليل أن الحكام إنما يفصلون الأحكام بالشهادات المقامة في مجالسهم، وهي دلائل ظنية لا قطعية، وكذلك الأمارات المرجوع إليها في القبلة ظنية لا قطعية، وكذلك في تقويم المتلفات وأروش الجنائيات، وكذلك التدابير في الحروب يجوز الرجوع إليها، والاعتماد عليها، ومعلوم أن الرأي في الحروب والتدابير التي تقع بين الناس، ليس تفيد علماً قطعياً، وما زال الناس من قديم الدهر إلى حديثه، ومن أولهم إلى آخرهم، ومن سلفهم إلى خلفهم يرجعون إلى غالب الظنون، ويعتمدون عليها، وإذا حصرنا الأمور في المتفيات، وحملنا الناس على ما يفيدهم العلم الحقيقي بالأشياء فسد ما به قيام أمورهم، وانسد ما به تقوم أكثر مصالحهم، والإنسان يبعث الواحد في أمر ما [ويرسل]^(٤) رسولا في شيء فيعتمد على تليغته، وفعله لما أرسله فيه، ويسمع من الإنسان بالخبر في إباحة شيء، أو في تحريمه أو طهارته، أو نجاسته، فيؤمر بالأخذ بقوله، وقد كان النبي ﷺ يبعث الواحد في الأمور، ويعتمد على ما يخبره به، وكان ذلك رجوعاً إلى غالب الظن وأمثال هذا، وقد ذكرنا في مسألة الخير الواحد، فالقياس عندنا. بمثابة ذلك.

وقولهم: إن الاحتمال في الأخبار في طرقها، لا في الأقوال المنقولة بل الأقوال

(١) في الأصل: (يثبت).

(٢) ثبت في الأصل: (كمان)

(٣) ثبت في الأصل (بالعلم)

(٤) ثبت في الأصل: (ويرسله)

المنقولة نص فى المعانى التى اشتملت عليها.

قلنا: إذاً يمكن الاحتمال فى الطريق لم يقع لنا العلم بصدد ذلك القول عن النبى صلى الله عليه [وسلم]^(١). بل كانت نهاية ما فى الباب وجود غلبة الظن، ومع ذلك وجب الاعتماد عليه، والرجوع إليه، فكذلك أمر القياس يكون كذلك يدل عليه أن الله تعالى سعى هذا الدين شرعاً، وشرحاً للصدور. فقال تعالى: ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه﴾ [الزمر: ٢٢] ومعلوم أن القلب بصره بالغائب، كبصيرة العين بالحاضر، ومعقول القلب بالرأى كمرئى العين بالبصر، فإننا نعلم أن الإنسان يكون حرجاً صدره فى حكم من الأحكام، فإذا تأمل فيه وعرف معناه ينشرح صدره بمعرفة معناه، ويطمئن إليه قلبه ويدخله النور والضياء والفسحة، وهذا لأن الإنسان إذا قلد الحاكى فى شىء وإن كان الحاكى صادقاً، فألقى فى قلبه بعض الحرج، ولم ينشرح صدره كل الانشراح، فإذا عقل معنى الحكم تم انشراح صدره وانفساحه والجملة أن فى قبول فعل صاحب الشرع على ما جاء به حسن الطاعة والانقياد لله عز وجل، وفى المصير إلى القياس وطلب المعانى من الأصول الواردة طمأنينة القلب وانشراحها لوقوعها على حجتها ومعانيها المعقولة وما زال طلب طمأنينة القلوب حسناً منذ قال إبراهيم عليه السلام مجيباً لقوله عليه السلام ولقوله تعالى: ﴿أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾ [البقرة: ٢٦٠] ولهذا لهج الناس بطلب المعانى فى الأشياء، وسلكوا طريق ذلك فى مصالح دنياهم. كذلك صح ذلك أيضاً فى مصالح دينهم، والذين فرقوا بين ما يرجع إلى مصالح الدنيا ومصالح الدين ففرق باطل، والرجوع إلى الرأى وغالب الظن فى الموضوعين. وهذا لأن الفوز والنجاة جائز للعبد من الله تعالى، وناجياً به، غير أن هذه الطاعات والشرائع المشروعة أمارات وعلامات لنيل تلك السعادة ويجوز أن يجعل معنى يغلب عليه ظنه علامة لنيل الفوز والسعادة، وليس هذا بمستنكر فى عقل ولا شرع.

وأما قولهم: إن أحكام الشرع مختلفة فدل اختلافها أنها غير معلولة. قلنا: من الأحكام ما يعقل معانيها. ومنها ما لا يعقل معانيها ونحن إنما نستجيز القياس فيما نعقل معانيها ولا نستجيز فيما لا يعقل معانيها ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين هو أن بعضها لا يعقل معانيه ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل وبعضها ما يعقل معناه ل يتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه.

(١) زيادة ليست فى الاصل.

وأما قولهم: إن حجج الله تعالى تكون موجبة قطعاً. قلنا: هذا الأصل غير مسلم في العمليات، فإن خبر الواحد حجة في العمل، وهو حجة من حجج الله تعالى من حيث العمل به، وإن لم يكن مقتضياً موجبه على وجه القطع والثبات، ولا فرق بين الخبر والعلة، لأنه كما يحتمل تعليل المعلل للغلط، كذلك الرواية تحتمل الغلط وأما قولهم: إنه ما من فرع إلا ويشبه أصليين مختلفين. قلنا: هذا ممنوع، ومن أين قلتم: إن كل فرع يشبه أصليين متضادى الحكم. ثم ولئن سلمنا أنه يوجد الفرع الذي له شبه بأصليين متضادى الحكم، لكن الله تعالى قد جعل لنا طريقاً إلى قوة شبهه بأحد الأصليين فينبغي أن يراجع المجتهد النظر، أو يبالغ في النظر ابتداء حتى يظهر له ذلك، وقد قال بعض القياسيين: إنه يجوز أن يكون حكم الله في الفرع هو التخيير، فإذا اعتدل الشبهات عند المجتهد، فيكون المجتهد مخيراً يلحقه بأى الأصليين شاء، فأما كلامهم الأخير. قلنا: نحن إنما نجوز المصير إلى الاجتهاد بعد طلب الحكم في الكتاب والسنة، فإذا أعوزه ذلك حيثئذ يصير إلى القياس، والذي قالوا: إن حصر أحكام الحوادث على معانى النصوص يتضمن الاستحاث على الإكثار من الأخبار والفكر في معانيها، وفي ذلك إماتة البدع، وإسقاط الهوى.

قلنا: نحن إنما نأمره أولاً بطلب أحكام الحوادث في النصوص، فإذا لم يجد فيها حيثئذ ينتقل إلى المعنى، وعلى أنا قدمنا أن في الأمر بطلب المعانى [انشرح] (١) الصدر، وانفساحه، وطمأنينة القلب، وإصابة زيادة النور الداخل عليه من قبول أحكام الله تعالى على طمأنينة القلب مع قبوله على الطوع والانقياد، وقد ابتلى الله تعالى عباده بطلب المعانى مرة لتنشرح صدورهم وتضىء قلوبهم، ويتجرد القبول والاستسلام مرة ليظهر عطاؤهم المقادة واستسلامهم لأمر خالقهم وبارئهم، فيستعمل عقله مرة بطلب المعنى ليظهر له قدر نعمة الله تعالى بما أعطاه من النفاذ في الأمور، ومعرفة الله وحكم الله ومعانيه الغامضة التي هي أمارات أحكامه وشرعه، فيقابلها بالشكر وينقاد ويستسلم مرة، ويحبس عقله من توثبه على الأمور، ويصرفه عن عتوه، وتجاوزه عن حده المحدود له، ليظهر حسن عبوديته وخضوعه وانقياده لمعبوده، وهذا باب عظيم، وحكمة بالغة، وتصريف من الرب للعباد، وابتلاء منه لهم ليظهر خفى أمرهم ومكنون سرهم، ويتميز الخبيث من الطيب، فيهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حيى عن بينة، والله

(١) ثبت في الأصل: (اشراح).

تعالى للعباد بالمرصاد، وهو المستعان.

فإن قيل: أليس لو قال الإنسان لغيره: أعتق سالماً عبدى، لأنه أسود، لم يجز أن يعتق كل عبد له أسود.

الجواب: أنا نقول أولاً: لو ^{ورد شرع} ~~ورد~~ بمثل هذا. فقال: أعتقوا فلاناً، لأنه أسود وجب إعتاق كل عبد أسود.

فأما فى أمر العباد قلنا: هذا دليل عليكم، لأن الإنسان إذا قال: أعتقت عبدى، لأنه أسود فإن كل عاقل يناقضه إذا لم يعتق غيره من عبده السود، إلا أن يكون قد عرف من قصده أنه أعتقه، لأنه أسود مع شرط آخر لا يوجد فى غيره، وكذلك إذا قال لوكيله: أعتق عبدى سالماً لأنه أسود. قال له العقلاء فعبدك الآخر أسود، فلم خصصت هذا بالعتق إلا أنه لا يجوز لوكيله الإقدام على إعتاق كل عبد أسود، لأن الشرع منع من ذلك إلا بصريح القول، ولأن الموكل لما جاز عليه البدوات والمناقضات لم يجز الإقدام على إتلاف ماله إلا بصريح القول.

ألا ترى: أن الموكل لو قال هذا القول وأمر وكيله بالقياس لم يكن للوكيل أيضاً إعتاق كل عبده السود، وخرج على هذا أمر الشارع، لأنه لا يجوز عليه البدوات والمناقضات، ولأنه لو أمر بالقياس صريحاً أجمعوا على أنه يجوز للمخاطب القياس، فثبت الفرق بينهما من كل وجه، فهذا وجه الكلام فى هذه المسألة، وقد طالت جداً لكن هذه المسألة أصل عظيم، فلم يكن بد من الكلام فيها على الإشباع والاستقصاء لئلا يدخلها وهم كاذب من الإزراء بالقائسين والراجعين إلى الظنون، والله الموفق للصواب والمرشد إلى الحق بمنه وفضله.

وإذا عرفنا جواز القياس فى الفروع، وتعرف الأحكام من قبله، فأول ما نبدأ به بعد ثبوت جواز القياس الكلام فىمن يجوز له الاجتهاد والقياس، وإنما يقع الكلام فى النبى صلى الله عليه [وسلم]^(١) وفى الصحابة إذا اجتهدوا بحضرتة.

(١) زيادة ليست بالأصل.

مسألة

ذكر أصحابنا أنه كان يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد في الحوادث^(١) ويستعمل القياس ويحكم به.

وكذلك ذكروا أنه يجوز الاجتهاد من الصحابة بحضرة النبي ﷺ ومن أصحابنا من قال لما كان يجوز للنبي ﷺ ذلك، ولا كان يجوز ذلك لأحد من الصحابة بحضرة^(٢)، وعلى هذين القولين اختلف أصحاب أبي حنيفة أيضاً. قال أبو زيد: والقصد عندنا أنه لم يكن له العلم بالرأى ابتداءً حتى ينقطع طمعه عن الوحى فيما ابتلى به، وكان له العمل برأيه بعد ذلك، واستدل من أبى جواز ذلك بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحىٌ يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] فدل أنه لا يحكم إلا على وحى، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى﴾ [يونس: ١٥] لأنه كان عليه السلام يسأل عن أشياء ويتوقف فيها إلى أن يرد النص كالظهار واللعان وغير ذلك، ولو جاز الاجتهاد ولم يكن للانتظار معنى والمعتمد لهم أن النبي ﷺ إذا أثبت الحكم بالاجتهاد كان للعالم أن يخالفه ثم إذا خالفه فيكون للعامى التخيير فى الاستفتاء وهذا أمر قبيح لا

(١) ذهب الأشاعرة والمتكلمين إلى أن الاجتهاد فى حقه عليه الصلاة والسلام جائز عقلاً واختاره البيضاوى، وذهب الجبائى وابنه وأبو هاشم إنه محال، انظر نهاية السؤل (٤/٥٣٠) فواتح الرحمت (٢/٣٦٦)، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (٤/٥٣٠، ٥٣١) المستصفى (٢/٣٥٥) المحصول (٢/٤٨٩) انظر إحكام الأحكام (٤/٢٢٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٧، ٢٢٨).

(٢) مسألة اجتهاد الصحابة بحضرة الرسول أو فى غيبته اختلف فيها الأصوليون فى ذلك على أقوال:

- ١ - اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول غير جائز عقلاً وهو لبعض الأصوليين.
- ٢ - اجتهاد الصحابة فى عصر الرسول جائز عقلاً - وهو مذهب الجمهور والقائلون بالجواز اختلفوا على أقوال:
- ١ - يجوز مطلقاً للحاضر منهم مجلس الرسول والغائب عن مجلسه وهو لمحمد بن الحسن والباقلانى.
- ٢ - يجوز للغائب من القضاة والولاة ولا يجوز لغيرهم كما لا يجوز للحاضر فى مجلس الرسول، انظر نهاية السؤل (٤/٥٣٨، ٥٣٩) سلم الوصول (٤/٥٣٨، ٥٣٩) المحصول (٢/٤٩٤) فواتح الرحمت (٢/٣٧٤) إحكام الأحكام (٤/٢٣٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٣٤).

يقول لديه أحد، وأيضاً لو جوزنا له الاجتهاد لوجب القطع على أن العلة التى استخرجها هى علة الحكم ولا قطع مع الاجتهاد وإذا لم يقطع جازت مخالفته. بيينة: أن الأمة أجمعت على أن من استحل مخالفة النبى ﷺ يصير كافراً فإذا جوزنا له الاجتهاد لم يكن تكفير مخالفه فى الحكم لأن الاجتهاد طريقه الظن فلا يجوز أن يكفر من يخالفه فيه فثبت أن الاجتهاد ممتنع أصلاً وهذا لأن المجتهد لا يؤمن عليه الغلط فكيف يحرم مخالفة من لا يؤمن عليه الغلط ألا ترى أن رأى فى الحروب لما لم يؤمن عليه الغلط كيف جاز مخالفته فإن النبى ﷺ أراد النزول فى منزل يوم بدر فقال له الحباب بن المنذر: أرى رأيته أم وحى؟ فقال بل رأى رأيته فقال: بل رأى أن ننزل فى موضع كذا، أو أراد النبى ﷺ أن يعطى يوم الأحزاب قومًا من الكفار شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقال الأنصار أرى رأيته أم وحى فقال: بل رأى رأيته فقالوا: لا نعطيهم إلا السيف والله ما كانوا يطعمون ذلك فى الجاهلية إلا بشرى أو بقرى، فكيف وقد أعزنا الله تعالى بالإسلام ولما دخل المدينة نهامهم عن تأبير النخل ففسد ثمارها ذلك العام فأمرهم بالتأبير وقال: أتم أعلم بأمر دنياكم وأنا أعلم بأمر دينكم^(١) قالوا: ولأنه لا ضرورة له ﷺ إلى رأى لأن الوحى له متوقع واستعمال رأى لا يجوز إلا عن ضرورة.

بيينة: أن الدين فى الأصل لله تعالى، فلا يجوز شرعه برأى لا يؤمننا عن الغلط إلا عن ضرورة ولا ضرورة لصاحب الوحى، وهذا كتحرى القبلة لا يجوز إلا لمن بعد عن الكعبة فأما من قرب فلا ضرورة له، كذلك ها هنا يكون الأمر كذلك قالوا: وأما الأمر بالمشاورة فكان من أمور الدنيا ونحن إنما نجوز الاجتهاد فى أمور الدين فأما فى أمور الدنيا فهو جائز، وعلى أنه عليه السلام أمر بمشاورتهم تطبيقاً لنفوسهم لأخذ برأيهم واستدل من قال: إنه لا يجوز للصحابة أن يجتهدوا بحضرة النبى ﷺ هو أن الحكم بالاجتهاد حكم يغالب الظن، فلا يجوز مع إمكان الرجوع إلى النص، وقد كان يمكنهم الرجوع إلى نص النبى ﷺ، فصار اجتهادهم فى هذا الموضوع كاجتهاد علماء الأمة فى موضع النص وأما دليلنا فيتعلق أولاً بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢٢] وهذا على العموم، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ فلو لم يجز لهم الحكم بالرأى لم يؤمر بالمشاورة، لأن الذى ينال بالمشاورة محض رأى. وقولهم: إنه

(١) أخرجه مسلم: الفضائل (٤/١٨٣٦) ح (١٤١ / ٢٣٦٣).

أراد بذلك في أمور الدنيا. قلنا: قد كان النبي ﷺ يشاورهم في أمور الدين بدليل المفادة يوم بدر والمفادة حكم شرعى، وقد شاورهم في ذلك، واختلاف أبى بكر وعمر رضى الله عنهما في ذلك معروف مشهور، وقد روى أن خولة سألت النبي ﷺ عن ظهار زوجها منها فقال: ما أراك إلا وقد حرمت عليه فقالت: أشتكى إلى الله عز وجل فانزل الله تعالى آية الظهار^(١)، ويدل عليه أن النبي ﷺ شاور الصحابة في أمر الأذان فاختلفوا عليه ثم إن عبد الله بن زيد رأى الرؤيا على ما عُرِف، وقد روينا أن النبي ﷺ قال لعمر رضى الله عنه حين سأله القبلة للصائم: رأيت لو تغمضت^(٢) وفى حديث الخثعمية رأيت لو كان على أمك دين؟^(٣) قال تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾ [التوبة: ٤٣] وقد كان أذن لهم بالرأى ويدل على ما ذكرناه قصة داود وسليمان صلوات الله عليهما على ما ذكر الله عز وجل وهو قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث﴾ [الانبيا: ٧٨] الآية وقال تعالى: ﴿ففهمناها سليمان﴾ [الانبيا: ٧٩] وكانا حكما بالاجتهاد، وهذا كله بمعنى، وهو أنه كما يجوز فى العقول أن يكون مصلحتنا أن نعمل بالاجتهاد بالأمانة تدل عليه مرة، ونعمل بالنص مرة إذا وجد كذلك جاز مثله فى النبي ﷺ وليس يحيل العقل ذلك فى النبي ﷺ ويصححه فينا، كما لا يصححه فى زيد ويمنع منه فى عمرو لهذا يجب عليه، وعلينا أن نعمل بالاجتهادنا فى مضار الدنيا ومنافعها، وإذا ثبت أن العقل لا يمنع من التسوية بيننا وبين النبي ﷺ وبين الأمة، ولم يرد شرع يفرق بينه ﷺ وبيننا، صارت الدلائل مستمرة على عمومها، واستدل من جوز الاجتهاد للصحابة بمحضر النبي ﷺ بما روى أن النبي ﷺ أمر سعداً أن يحكم فى أمر بنى قريظة^(٤) والرسول ﷺ حاضراً وروى أن النبي ﷺ أمر عمرو بن العاص أن يحكم بين نفسين على أنه إن أصاب فله عشر حسنات. فقال: يا رسول الله أجتهد وأنت حاضر؟ قال: نعم ولأنه إذا جاز الاجتهاد فى غيبة النبي ﷺ وخطأه لا يستدرك فلا يجوز بحضرة النبي ﷺ ولو أخطأ يستدركه النبي ﷺ أولى وأحرى.

(١) ذكره الحافظ السيوطى فى الدر المنثور وقال: أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن خولة... فذكره. انظر الدر المنثور (٦/ ١٨٠).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه البخارى (٧٧/٤) ح (١٨٥٢)، وأحمد: المسند (١/ ٢٩٥) ح (١٩٧٥).

(٤) أخرجه البخارى : الاستئذان (١١/ ٥١) ح (٦٢٦٢) ، ومسلم : الجهاد (٣/ ١٣٨٨) ح

(١٧٦٨/٦٤).

وأما الجواب عما ذكره. قلنا: أما قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحىٌ يوحى﴾ [النجم: ٣، ٤] فلا دليل من هذه الآية في موضع الخلاف، لأن الآية نزلت في شأن القرآن، ولأن الهوى عبارة عن هوى النفس الباطل، لا عن رأى الصواب عن عقل ونظر في أصول الشرع أما قولهم: إن النبي ﷺ قد توقف في أشياء قلنا: إن كان قد توقف في مواضع فقد اجتهد في مواضع على ما سبق وعلى أنه كان يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب، فيحمل غيره عليه، فأما ما لا أصل له، فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه.

فأما الذى اعتمده من قولهم إنه لو جاز الاجتهاد له لجاز لغيره مخالفته قلنا: نحن نقول: يجوز له ﷺ الاجتهاد وأما مخالفة غيره له حرام فإن قيل: كيف يحرم مخالفة قول صدر عن اجتهاد؟ ويمنع مجتهد آخر عن الاجتهاد فيه.

بيئة: أنه لا يتصور أن يحرم على غيره المخالفة إلا بعد أن يكون الدليل قطعياً وإذا لم يكن للنبي ﷺ فى نفسه قطعياً كيف يكون فى غيره قطعياً. قلنا: بلى قد يجوز صدور القول عن اجتهاد، لكن يحرم على غيره المخالفة لكونه نبياً فى نفسه، وإنما حرم المخالفة، وإن صدر عن الاجتهاد، لأنه عليه السلام كان معصوماً عن الخطأ فى الأحكام، فإذا كان معصوماً عن الخطأ محروساً عن الزلل كان مصدوراً منه محكوماً بصحته مقطوعاً بذلك فلذلك حرمت المخالفة ومن استحل كفر ويجوز أن يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم إليه ما يوجب القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة بدليل الإجماع الصادر عن الاجتهاد.

وأما قولهم: هل يقطع على العلة التى استخرجها أنها علة الحكم قلنا: نحن نقطع بذلك، لأنه واجب علينا اتباعه وهو لا يقطع بذلك لأنه مجتهد، ولأننا نعلم أنها علة الحكم قطعاً لما قام لنا من الدليل أنه معصوم عن الخطأ.

وأما قولهم: إن الاجتهاد بحضرة حكم بالظن مع إمكان التوصل إلى العلم قلنا: إذا اجتهد وأقر هو ﷺ على ذلك، فقد وقع لنا بحضرة العلم بذلك، ولأنه إن أخطأ يمنعه منه على أنه يجوز الحكم بالظن مع إمكان العلم، بدليل أنه لا يجوز الحكم بخبر الواحد من إمكان الرجوع إلى قول جماعة يقع الخبر بخبرهم والله أعلم.

وقد بينا اختلافهم فى جواز الاجتهاد بحضرة النبى ﷺ وقد قال بعضهم: إذا أذن

(١) ثبت فى الأصل (صدر)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

النبي ﷺ في ذلك، والأولى أن يقال : إنه لا يجوز لمن حضر النبي ﷺ أن يجتهد قبل سؤال رسول الله ﷺ كما لا يجوز لأن للمجتهد أن يجتهد قبل طلب النص كما لا يجوز لسالك^(١) في برية مخوفة أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من يخبره عن الطريق عن علم، وإذا سأل النبي ﷺ يجوز أن يكلمه النبي ﷺ إلى اجتهاده وليس من ذلك مانع لا من حيث العقل ولا من حيث الشرع.

فصل

وإذا عرفنا من يجوز له القياس فالكلام بعد ذلك فيما يجوز فيه استعماله:

اعلم أن التعبد في جميع الشرعيات بالنصوص جائز ومن الممكن أن ينص الله تعالى على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفاصيلها فيها وهي بالنص على صفات المسائل يجوز أن ينص على جريان الربا كل مطعوم فيدخل في ذلك أنواع المطعومات وينص على تحريم كل مسكر، فيدخل فيه الخمر والنيذ، وكل ما يشبهه فأما التعبد في جميعها بالقياس فلا يصح، لأن القياس حمل فرع على أصل بنوع شبه بينهما، فإذا لم يكن أصل فكيف يتصور القياس.

بيئة: أنه قياس الشيء على نفسه، وهذا لا يجوز وإذا علم أنه لا يجوز إثبات جميع الأحكام الشرعية بالقياس.

فنتقول: ليس القياس تخصيص شيء دون شيء من الأحكام بعد أن لا يكون جميعها ثابت بالقياس فعلى هذا قال الأصحاب: تثبت جميع الأحكام الشرعية بالقياس على معنى أن لا يتخصص بشيء دون شيء بل يجوز أن يستعمل القياس في كل حكم من أحكام الشرع.

ويتفرع على هذه المسألة المعروفة مع أصحاب أبي حنيفة، وهي مسألة استعمال القياس في الحدود والكفارات وفي المقادير كلام على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

(١) ثبت بالأصل : (ليسالك) وهذا أصوب.

مسألة

يجوز إثبات الكفارات والحدود بالقياس على مذهب الشافعى رحمة الله عليه.

وعند أصحاب أبى حنيفة لا يجوز^(١). وقال أبو الحسن الكرخى: لا يجوز تعليل الحدود ولا الكفارات، ولا العبادات، ولهذا منع من قطع القياس بالقياس ومنع من إيجاب الحد على اللوطى بالقياس ومنع من الصلاة بإيماء الحاجب بالقياس ومنع من إيجاب الكفارة من قتل العمد بالقياس قال: ولا فرق بين الكفارات الجارية مجرى العقوبات وبين ما لا يجرى مجرى العقوبات ومنع أيضاً من إثبات النصب بالقياس، ولهذا الأصل لم يوجب الزكاة فى الفصلان، وصغار الغنم، وقد منعوا أيضاً ثبوت كثير من هذا بخبر الواحد، ومنعوا أيضاً من استعمال القياس فى المقادير، والأصح على مذهبنا جواز القياس فى المقادير أيضاً، ومنع أبو الحسن الكرخى أيضاً أن يعلل ما رخص فيه لنوع مساهلة كأجرة الحجام، وقص الشارب، والاستصناع فيما جرت [به]^(٢) العادة، مثل الخفاف والأوانى وغير ذلك، وقد تسبغ الشافعى رحمة الله عليه مذاهبهم، وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكره ونورد كلام الشافعى رحمة الله عليه على وجهه. قال الشافعى رحمه الله عليه: أما الحدود، فقد كثرت أقيستكم فيها حتى تعديتها إلى الاستحسان، وهو فى مسألة شهود الزنا، فإنهم أوجبوا الحد فى تلك المسألة، وقضوا

(١) جمهور الأصوليين على أن القياس يجرى فى الحدود والكفارات والرخص والمقدرات كما يجرى فى غيرها من الأحكام الشرعية واشتهر عن الحنفية الخلاف فى ذلك فقالوا: إن الحدود والكفارات والرخص والمقدرات لا تثبت بالقياس ولا يكون القياس حجة فيها.

مثال القياس فى الحدود: قياس النباش على السارق بجامع أخذ المال خفية فى كل فيقطع النباش كما يقطع السارق وقياس اللائط على الزانى بجامع الإيلاج فى فرج محرم مشتهى فيحد اللائط كما يحد الزانى.

ومثال القياس فى الكفارات قياس الأكل فى نهار رمضان عمداً على الجماع بجامع انتهاك حرمة الشهر فى كل فتثبت الكفارة فى الأكل كما تثبت فى الجماع وقياس القتل العمد على القتل الخطأ بجامع إزهاق الروح فى كل لتثبت الكفارة فى القتل العمد كما تثبت فى القتل الخطأ، انظر نهاية السؤل (٣٥/٤) سلم الوصول (٣٥/٤) المحصول (٤٢٤/٣)، إحكام الأحكام (٨٢/٤) فواتح الرحموت (٣١٧/٢)، المستصفى (٣٣٤/٢) انظر أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٥٠/٤، ٥١).

(٢) زيادة ليست فى الأصل.

أنه استحسان وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل فيها على الإفطار بالوقاع، وقد قاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ [المائدة: ٩٥] وأما المقدورات فقد قاسوا فيها، ومما أفحشوا في ذلك عدد الدلاء عند وقوع الفأرة في البئر. ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمامة غير تقدير العصفور، والفأرة، وقدروا للدجاجة غير تقدير الحمامة، وقدروا الحوض بالعرش في العشر، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وتناهوا في البعد، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أظهر الرخص ثم اعتقدوا أن كل نجاسة نادرة أو معتادة مقيسة على الأثر اللاصق بمحل النجوة، فانتهوا في ذلك إلى نفى إيجاب استعمال الأحجار مع قطع كل منصف بأن الذين عاصروا رسول الله ﷺ فهموا هذا التخفيف منه في هذا الموضوع المخصوص، لشدة البلوى فيه، وكانوا على تحرزهم في سائر النجاسات على الثياب والأبدان ثم قال الشافعي رحمة الله عليه: من شنيع ما ذكروه في الرخص إثباتهم لها على خلاف وضع الشرع فيها، فإنها مثبتة تخفيفاً وإعانة على ما يعانیه المرء في سفره من كثرة أشغاله فأثبتوها في سفر المعصية، فهذا الذي ذكروه يزيدونه على القياس إذ القياس تقرير المنصوص عليه قراره وإلحاق غيره به، وهذا قلب لوضوح المنصوص في الرخص بالكلية. قال الإمام رحمة الله عليه: والمناقضات للقوم طبيعة لا يمكن نزعها منهم بحيلة وما من أصل لهم في الأصول وفي الفروع إلا ولهم في ذلك من أصولهم لفروعهم مناقض، وهذا لأن القوم لم يبنوا فروعهم على أصول صحيحة، وإنما وضعوا المسائل على أشياء تراءت لهم ثم تراءت لهم غيرها في مسائل أمثال المسائل الأولى، فحكمها بغير تلك الأحكام، ورأوا الفروق بالخيبالات، وهيئات ثم هيئات ما أبعدهم عن ذلك، فإن الآراء مستعصية على ما لم يسندها إلى أصول صحيحة، ومن أراد عد مناقضاتهم جاوز الألف، وبلغ مبلغاً يتهدى دونه الحد والعد، ولولا أنا آثرنا إثبات المسائل في الأصول والفروع والمعاني وإلا جمعنا من ذلك ما يتحير معه الناظر، وتعجب منه الناظر، ولو صرفنا إليه طرفاً من العناية لم يعدمه طالبه، رجعنا إلى الكلام في أصل المسألة وحجة من أبي ذلك من أطلقه احتج من منع دخول القياس في الحدود والكفارات وقال: الحد شرع للردع والزجير عن المعاصي، والكفارة وضعت لتكفير الإثم، وما يقع به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن المآثم إلا الله عز وجل، لأن الإنسان يردع بالقليل من العقوبة، وقد لا يرتدع بالكبير، فمقدار ما يقع

به الردع لا يتصور أن يعلمه إلا الله عز وجل، وكذلك ما يكفر الإثم لا يعلمه إلا الله تعالى، وربما عبروا عن هذا وقالوا: إن وجوب الحدود مصالح للعباد والمصلحة لا تثبت بالقياس، وأيضاً فإن الحدود والكفارات تختلف بحسب المآثم، والمآثم لا تعرف بالقياس، وكذلك المقادير مشروعة على مقادير معلومة لمصلحة العباد، وقد بينا أنه لا مدخل للقياس فى معرفة المصالح. قالوا: ولأن القياس موضع شبهة، لأنه إلحاق فرع بأشبهه الأصلين فيبقى الأصل الآخر شبهة والحدود تسقط بالشبهات، فلا يجوز إيجابها بدليل لا يخلو عن الشبهة وأما دليلنا وهو أن القياس دليل الله تعالى، ودليل الله تعالى يجوز أن يثبت به الحدود، والكفارات دليله الكتاب والسنة ويقال: أيضاً: إثبات حكم شرعى بدليل من دلائل الله تعالى فجائز كما لو كان الحكم سوى الحدود والكفارات، والقياس على خبر الواحد قياس معتمد، لأن كل واحد من الدليلين لا يفيد إلا قوة الظن، فإذا جاز إثبات هذه الأحكام بخبر الواحد، جاز بالقياس، والحرف المعتمد أن الدلائل التى قامت على صحة القياس قد قامت على الإطلاق من غير تخصيص موضع دون موضع فصار القياس صحيحاً استعماله فى كل موضع إلا أن يمنع منه مانع، ولا مانع فى الحدود والكفارات فلإن قيل: وجد مانع قلنا: بينوا، فإن تعلقوا بالشبهة التى ذكرناها أخيراً فى كلامهم، وزعموا أن ما سقط بالشبهة لا يجوز إثباته بدليل مطلوب، لأن الظان معترف ببقاء إمكان ما وراء ظنه، فوجب أن يحصل الدرأ بذلك الإمكان فنقول: على هذا أن خبر الواحد داخل على هذا، فإنه لا يفيد إلا الظن ومع ذلك يجوز إثبات الحدود والكفارات به، وأيضاً فإنهم لم يمنعوا من استعمال القياس فى القصاص، والقصاص يندرى بالشبهات قطعاً، ويدل عليه أن الحدود تثبت بالشهود عند الحكم، وشهاداتهم لا تفيد إلا الظن، ومع ذلك جاز إيجاب الحد بهما وكذلك الكفارة فسقط ما قالوه ثم المعتمد من الجواب هو أن وجوب العمل بالقياس ليس بمظنون، وقد ذكرنا هذا من قبل، ونعنى بهذا أننا جعلنا القياس حجة بالدلائل القطعية، لا بدلائل مظنونة وأما تعلقهم بقولهم إن الحد للزجر عن المعصية والكفارة لتغطية المآثم، وهذا لا يهدى إليه القياس قلنا: ولم قلت: إنه لا يهدى إليه بالقياس^(١) بل القياس يهدى إلى كل ما يمكن استخراج معنى مؤثر منه، ومسألتنا من هذا الباب، لأن المسألة مصورة فى مثل هذا الموضع ونظيره أن تستخرج معنى من الزنا إيجاب الحد، فيقاس اللواط، وأيضاً

(١) فى الأصل: (القياس)، والصواب، ما أثبتناه.

يستخرج معنى من السارق فيقاس عليه النباش، وكذلك في الكفارات بقياس العمد على الخطأ في القتل، ويقاس الغموس على اليمين في المستقبل في إيجاب الكفارة، وكذلك تقاس كفارة الظهار على كفارة القتل في شرط الإيمان، وإنما صح القياس في هذه المواضع، لأننا علمنا معاني صحيحة في هذه الأصول، فصح قياس الفروع عليها بتلك المعاني، وقد علموا هم بمثل هذا في قياس الأكل على الوطء إيجاب كفارة الفطر فإن قيل: هل يصح إثبات حد مبتدأ بالقياس أو كفارة مبتدأة؟ قلنا: لا طريق يوصل القياس إلى إثبات حد مبتدأ، وكذلك لا طريق يوصل إلى إثبات كفارة مبتدأة بالقياس، ولو كان الطريق يصح إثباته من جهته لصح إثباته، وأما في المسائل التي ذكرناها بالقياس يمكن، فوجب استعماله، وعلى هذا القول في المقادير إذا عرف معناها وثبت تأثيرها يجوز القياس عليها، وعلى أنا قد بينا أن كثيراً من أصحابنا قالوا: إن إثبات الأسماء التي يتنى عليها الأحكام في الشرع يجوز بالقياس وقد بينا هذا من قبل، وقد ذكر أبو زيد فصلاً يرجع إلى هذا الأصل. قال: وأما تعدى الحكم ففصل عظيم الفقه، عزيز الوجود، وقاله فيما قال الشافعي رحمة الله عليه: إن كفارة اليمين تجب بالغموس قياساً على المعقودة، لأنه يمين الله تعالى مقصودة قال: وهذا التعليل لم يقع لتعديه حكم المعقودة إليها بل لتعديه اسم اليمين الثابت لغة وبيان ذلك أنا أجمعنا أن كفارة اليمين لا تجب بغير اليمين، واختلفنا في يمين الغموس أنها يمين حقيقة أو يمين تسميه مجاز، كبيع الحر وغيره. فقلنا: إنها ليست بيمين حقيقة: بل إنما تسمى يميناً على طريق المجاز ولا تجب كفارة اليمين بما ليست بيمين. قال: ولا يجوز إثبات اسم اليمين، وهو اسم لغوي بالقياس الشرعي. بل يجب تعرفه من طريق لسان العرب. فيقال: إن اليمين عقد على الخبر لتحقيق الصدق منه وضماً وشرعاً، فلا يكون محله إلا الخبر المحتمل للصدق، فإنها ما لا يحتمل الصدق بحال، فلا يكون محلاً لليمين كالبيع شرع لتمليك المال، فما ليس بمال لا يكون محلاً له. قال: ولذلك أبطل أبو حنيفة قياس اللواط على الزنا في إيجاب الحد^(١)، لأن حد الزنا لا يجب إلا بالزنا، فيكون التعليل واقعاً لإثبات الاسم اللغوي بالقياس. قال: وكذلك لا يجوز تحريم الثلث الشديد بالقياس على الخمر من طريق إثبات اسم الخمر له بالقياس، لأن الخمر اسم لغوي. قال: وليس إيجاب الكفارة

(١) اعلم أنه لا يحد عند أبي حنيفة من أتى امرأة في موضع مكروه أو عمل عمل قوم لوط ولكنه

يعزر وزاد في الجامع الصغير: ويودع في السجن، انظر الهداية (٢/٣٩٠).

بالاكل إلحاقاً بالجماع بالقياس، والكفارة ليست بكفارة جماع، إنما هى كفارة إفتار والاكل والشرب والجماع من حيث إيجاب الفطر باب واحد، لما ذكرنا أن الكفارة إنما تتأدى بالكف عن اقتضاء بالشهوتين والفطر بالاقتضاء يقع من حيث انعدام الكف بفعل منه فكان الباب واحداً، وإنما تختلف أسماء ما يقع به الفطر كالقتل بأى آلة قتل به المقتول إذا استوت الآلات فى إيجاب ما يكون قتلاً قال: وأما إيجاب الكفارة بجماع الميتة والبهيمة إيجاب بالقياس لأنه ليس هذا الفعل، والأفعال التى ذكرناها من باب اقتضاء الشهوة واحد، لأن المحل غير مشتهى طبعاً، وكان بمنزلة الاستمتاع بالكف أو الإدخال فى شق جدار، أو فى شق إليه وإنما سمي هذا الفعل جماعاً مجازاً، لأجل ما يشبه الجماع صورة، وإذا ثبت أنه ليس هذا الفصل وطء البهيمة باباً واحداً، فلو وجب الحد بوطاء البهيمة أو الميتة لوجب بالقياس وقد بينا أن اسم الجماع فى هذا الفعل ساقط وإثبات الاسم اللغوى بالقياس ساقط قال وكذلك. قلنا: لا يجب القطع على النباش لأن القطع فى السرقة حد والنص ورد باسم السرقة وعدم الاسم فى النباش، لأن السرقة اسم للأخذ مسارقاً عن صاحبه، وهذا لا يتصور فى الكفن لأن صاحبه ميت وقد سقط القياس الشرعى لإثبات الاسم ولا قطع بالإجماع بدون اسم السرقة وهذا لأن الأسماء ضربان: حقيقة ومجاز وسبب الحقيقة وضع الواضع وهذا لا يعرف إلا بالسمع وسبب المجاز استعارة العرب لاسم آخر بطريق لا يعرف طريق استعمالهم اللغة بالشرعية والنظر فى أصولها بل يعرف بالنظر فى كلام العرب قال: ومن هذه الجملة الكلام فى أن الفاظ الطلاق هل تصلح كناية عن العتق أو لا؟ ولفظ التملك حل يصلح كناية عن النكاح أم لا؟ قال: ومن هذه الجملة تعليههم الرقبة الواجبة فى القتل وقياسهم الظهار عليها بعلة أنه يجب فى تكفير، وإنما لم يجز القياس فى هذه الصورة لأن زيادة الوصف بمنزلة زيادة القدر فصار تعريفنا للحكم الثابت نصاً فامتنع ألا ترى أنه لا يجوز الزيادة على صوم ستين يوماً ولا إطعام ستين مسكيناً قال: وعلى هذا تخرج مسألة رد شهادة القاذب إذا تاب فإننا نقول: إن هذا حده الجلد، وتحريم قبول الشهادة وقد دل نص الآية على هذا فإذا عللتم لإخراج رد الشهادة من كونه حداً وتعلقتم بالفسق فقد تعرضتم للحكم الثابت أيضاً بالتنقيص وهو تنقيص حد القذف عما أوجبه النص فلم يجز إثباته بالقياس قال: وعلى هذا لا يقبل القياس فى إيجاب التملك فى الإطعام للكفارة لأن الخلاف وقع فى قدر الواجب بنص التكفير فقلنا: إنه الإطعام بلا قيد التملك وقتلتم:

إنه واجب بهذا القيد، فصار هذا مثل زيادة الإيمان في الرقبة المطلقة في الظهار. قال: وعلى هذا قول من قال: إن الحرمة بين المتلاعنين بلعان الزوج من هذا القبيل لأن اللعان واجب بالرمى بنص الله تعالى وهي شهادات مؤكدة بالإيمان مزكاة باللعنة محرمة للاجتماع بعد التلاعن منها بالسنة وهي قوله ﷺ: المتلاعنان لا يجتمعان أبداً^(١). وكان إيجاب الحرمة بلعان الزوج وحده زيادة في الحكم قال: والحرف في هذه المسائل كلها أن التعليل لتعديده حكم النص إلى الفرع من غير تعرض للحكم نصاً بوجه ما حتى لا يؤدي إلى تغييره بإثبات زيادة فيه أو نقصان منه قال: ومن جنس ما ذكرنا أن المنصوصات لا يقاس بعضها على بعض فمتى وجدنا في الفرع نصاً يمكننا العمل به من غير أن نقيسه على أصل آخر يكون قياس ذلك الفرع على غيره فاسد، وعلى هذا لا يجوز قياس قتل العمد على قتل الخطأ في الكفارة ولا يجوز أيضاً قياس قتل المسلم في دار الحرب قبل الهجرة إلينا على المسلمين في دارنا في إيجاب الضمان وكذلك لا يجوز قياس المحصر على الممتنع في إيجاب الصوم بدلاً عن الهدى عند العدم وكذلك لا يجوز قياس المطلقة التي لها مهر مسمى على التي طلقت قبل الدخول بلا فرض مهر إيجاب المتعة لأن هذه الحوادث كلها منصوص عليها فلم يجز قياس بعضها على بعض.

فصل

وقد قال أبو زيد: إن شرط القياس أربعة:

إحداها: أن لا يكون الاصل مخصوصاً بحكمة آخر.

والثاني: أن لا يكون معدولاً به عن القياس.

والثالث: أن يتعدى الحكم الشرعي بالنص بعينه إلى فرع هو نظيره ولا نص فيه.

والرابع: أن يبقى الحكم في الأصل المعلول بعد التعليل على ما كان قبل التعليل.

أما الأول فلأنه عنى متى ثبت اختصاص الحكم بنص آخر لم يجز إبطال الخصوصية

الثابتة بالنص الآخر بالقياس لأن القياس ليس بحجة معارضة للنص.

وأما الثاني فلأن حكم النص متى ثبت على وجه يردده القياس الشرعي لكنه ترك

لمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثباته في الفرع بالقياس كالتص إذا جاء نافيًا

للحكم لم يجز إثباته به.

(١) أخرجه أبو داود: الطلاق (٢/٢٨٢) ح (٢٢٥٠)، انظر نصب الراية الزيلعي (٣/٢٥٠).

وأما الثالث فلأن المقايسة هى المحادة بين الشئين فلا يتصور ثبوتها فى شىء واحد ومتى لم يتعد الحكم إلى الفرع بقى الأصل وحده فلا يكون النظر لإثبات الحكم فيه مقايسة ويتبين أن محل المقايسة حادثان سوى بينها بالمقايسة .

وأما الرابع فلأن النص فوق القياس فلم يجوز استعمال القياس ليغير حكمه بوجه ولأن رأى مشروع حجة بعد النص فلم يبق حجة حيث يثبت فيه النص .

قال : ومثال الأول أن الله تبارك وتعالى شرط العدد فى جميع الشهادات وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة بن ثابت وحده وكان مخصوصاً بذلك وقد اشتهر من الصحابة بهذه الفضيلة فلا يجوز إبطال هذا التخصيص بالتعليل وكذلك حل للنبي ﷺ تسع نسوة إكراماً له فلا يجوز تعليله ولهذا ثبت بالنص أن البيع يقتضى محلاً مملوكاً معلوماً مقدوراً على تسليمه وجوز التسليم فى الدين بالنص وجاء النص بشرطه بالأجل فلا يجوز إبطال التخصيص بالتعليل ثم قال : وقد قال الشافعى رحمة الله عليه : لما صح نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة على سبيل الخصوص بقوله : ﴿خالصة لك﴾ [الأحزاب : ٥٠] بطل التعليل قال : وقلنا : بل التخصيص فى سلامة البضع بغير عوض وفى اختصاصه فى المرأة بالأحد بعده وهذا مما يكون على طريقة الكرامة فأما الاختصاص بلفظ الهبة مع سهولة ذكر لفظ النكاح فلا كرامة فيه وكذلك المنافع جعلت أموالاً كالأعيان فى التجارات ولم يجعل كذلك عندنا فى الإتلاف والغصب فصار كون مال المنافع معادلة مالية الأعيان مخصوصة بالتجارات وعندنا لأن الأصل فيها أن ماليتها دون مالية الأعيان بدرجات لأن المنافع أغراض لا تنفى زمانين والأعيان جواهر تبقى أزمنة وتفاوت ما بين الجوهر والعرض بحيث لا يخفى وكذلك ما يبقى وما لا يبقى إلا أن الشرع سوى فيهما فى التجارات لحاجة الناس إلى المنافع حسب حاجتهم إلى الأعيان لإقامة المصالح ويتعذر وصول المحتاج إلى المنافع إلا بمال هو عين وهذه الضرورة غير ثابتة فى الإتلاف لأنه منتهى عنها والسبيل فى ذلك أن لا يوجد فلم تلتحق المنافع فى حق الإتلاف بالأعيان قال : وكذلك جواز بيع المنفعة قبل الوجود والملك ثابت لضرورة أنها لا تبقى موجودة فلا يمكن بناء البيع على الوجود وهذه الضرورة معدومة فى الأعيان فصار حكمها مخصوصاً بموضع الضرورة فهذه أمثلة الشرط الأول قال : وأما أمثلة الشرط الثانى هو ما كان معدولاً به عن القياس فهو كآكل الناسى فى الصوم فإنه معدول به عن القياس وذلك لأن فيه بقاء القرية مع وجود ما يضاد فإن ركنه الكف والأكل ، سواء كان ناسياً

أو عامداً يضاد ركنه فصار الحكم بأنه يؤدي صومه مع عدم الركن وهو الكف معدولاً به عن القياس فلم يجز قياس المكروه والمخطيء عليه ولا قياس الصلاة والحج على الصوم وأما بقاء الصوم مع الجماع ناسياً ولا نص فيه إنما كان لأن الجماع من جنس الأكل من حيث تفويت الأداء والصوم تأدية بالكف عن قضاء شهوتى بطنه وفرجه وذهاب الصوم عن استيفائهما بطريق الأداء الذى هو ركن العبادة وكانا جنساً واحداً وإن اختلف الاسمان فالأكل والشرب واحد فى حق الإفطار.

(فصل)

واعلم أن هذا الذى ذكرنا اشتمل على مسائل من الأصول معروفة: منها: أن العلة التى لا تتعدى هل تكون علة صحيحة أو لا؟ وهل التعدية شرط صحة العلة أو لا؟.

ومنها: أن الأصل الثابت بخلاف قياس الأصول هل يجوز القياس عليها أو لا؟. ومنها: أن تعليل الأصل هل يوجب أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل بالنص والعلة جميعاً، وهل يدل ثبوت الحكم فى موضع لا توجد فيه العلة على فساد العلة أو لا؟ وإذا عرفنا من هذه المسائل يشير إلى طرف من الجواب عما قاله وقبل الشروع فى هذه المسألة نقول: إننا وإن ذكرنا أن استعمال القياس فى الحدود والكفارات والمقادير جائز خلاف ما يقول الخصم، ولكن مع هذا لا ننكر أن يوجد فى الشرع ما لا يتعلل ويلتحق بمحض التعبد الذى ينحسم سلوك سبيل القياس فيه، وعلى هذا فلا بد من علامة وأمانة تعرف بها القسم الذى يجرى فيه التعليل من القسم الذى لا يجرى فيه التعليل وهذا عويص عسر، لكن مع هذا نقول: كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو نص سنة أو إجماع، فإنه يعلل وما لا يصح فيه مثل هذا فإنه لا يعلل سواء إن كان من الحدود أو الكفارات أو المقادير أو الرخص ثم قد تنقسم العلل أقساماً فقسم يعلل جملمته وتفصيله وهو كل ما يمكن أبداً معنى فى أصله وفرعه، وقسم يعلل بجملمته ولا يعلل تفاصيله لعدم اطراد التعليل فى التفاصيل.

ومنها قسم آخر: لا يعلل جملمته لكن بعد ثبوت جملمته يعلل تفاصيله كالكتابة والإجارة وفروع تجمل الغافلة وقد يوجد قسم لا يجرى التعليل فى جملمته ولا تفاصيله مثل الصلاة وما تشتمل عليه من القيام والتعوذ والركوع والسجود وغير ذلك وربما

يدخل فى هذا القسم الزكاة ومقادير الأنصبة والأوقاص وقد قيل أيضاً: إنه لا محال القياس فى الأحداث وتفصيلها والوضوء وتفصيله بل يتبع محض النص وقد قيل: إن الوضوء معقول المعنى، فإنه مشعر بالتنظيف والتنقية وقيل: إن الصلاة يعقل منها الخشوع والاستكانة والابتهاال للمعبود، وأما الشهادة فقد قالوا: أصلها معقول المعنى وهو الثقة، وحصول غلبة الظن والمقصود من مزيد العدد زيادة الثقة، ومما يعقل فى الشهادة أيضاً أن شهادة النساء لا تقبل لما غلب عليه من الذهول والغفلة ونقصان العقل فأصول هذه المعانى معلومة ولكن لا سبيل إلى طرد التعليل فى التفصيلات، وأما أصل عقود المعاملات معقولة المعنى، إلا أن الشرع أثبت فيها أنواعاً من التعبدات يلزم اتباعها ولا يجوز تجاوزها وتعديها ولهذا تقول: من اشترى شاة من قطيع من الغنم على أنه بالخيار يأخذ أيها شاء والبائع بالخيار يعطى أيها شاء لا يجوز^(١)، وإن كنا لا نعقل فيه معنى فاسد، وبهذا يتبين أن المعنى الذى اعتمده أصحاب أبى حنيفة فى أن الجهالة إنما تفسد العقل لأنها مؤدية إلى المنازعة باطل، فإن هذه الجهالة لا تؤدى إلى هذا، ومع هذا لم يجز العقد، وكذلك إذا قال: بعثك عبدى بما باع به فلان أمس وكانا جاهلين بمبلغ الثمن، فإنه يكون باطلاً وكذلك إذا قال: بعثك هذا الثوب بزنة هذه السنجة وأشار إلى سنجة مجهولة القدر بطل البيع ولا منازعة فى مثل هذا العقد وللشارع تعبدات يلزم اتباعها فى المعاملات كما يلزم فى العبادات فلا تسقط تلك التعبدات بإسقاط العباد ذلك، فإن كانت المعاملات أصلها جارياً فى حقوق العباد، لأن المعاملات وإن كانت من حقوق العباد، لكن يلزمهم اتباع الأوامر فيها، لأن الله تعالى أعلم بمصالحهم، لأن أوامره كلها من حدود الدين، ولا يجوز الإخلال بها بوجه ما، وإن وجدت الأوامر والتكليفات صارت حدود الدين، وكانت متبعة لا يجوز تركها، ومن جنس ما ذكرنا التذكية، فإن الذبح معقول المعنى لما فيه من تطيب اللحم وإزالة الخبيث من الطيب، ورفع الخبث من المحل ثم اختص بذابح مخصوص، ومحل مخصوص تعبدًا، وكذا التضحية اختصت بأجناس مخصوصة، ووقت مخصوص، والتفريعات على ما قلناه فى المسائل تكثر وقد ذكر الأصحاب أمثلتها فى الخلافات، وربما يأتى بعض ذلك من بعد وأما المسائل التى وعدنا ذكرها، فنبتدىء بمسألة العلة إذا كانت غير متعدية.

مسألة

يجوز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه عندنا، وتكون علة صحيحة^(١).

وقال أصحاب أبي حنيفة: هي باطلة وقد ذهب إليه بعض أصحابنا، وبين المتكلمين في ذلك خلاف مذهب أبو عبد الله البصرى إلى أبطالها وأما عبد الجبار بن أحمد وحزبه يصححونها، واستدل من قال ببطلانها، وذلك لأن هذا تعليل غير مفيد، فيكون باطلاً وإنما قلنا غير مفيد، لأن فائدة التعليل ليس إلا التعدية، فإن حكم الأصل ثابت بالنص، فصار تعليل الأصل بحكم الأصل مستغنى عنه بالنص، فلا فائدة للتعليل في الأصل ولا فرع له حتى تظهر فائدته فيه، فثبت أن هذا تعليل غير مفيد، وما لا فائدة فيه يكون عبثاً، والعبث حرام يدل عليه أن ما لا فائدة فيه لا يجوز أن ينصب الله عليه أمانة، فإذا كانت العلة قاصرة، علمنا أن الله تعالى لم ينصب عليها أمانة، وما لا أمانة عليه لا يجوز أن يكون علة، هذا حجة أبى عبد الله البصرى، وقد قال أيضاً: إن الصلة الشرعية أمانة ولا أمانة كالدلالة في أنها كاشفة عن شيء، ولا يتصور دلالة ولا أمانة ولا يكشف عن شيء والتعليل عن الأحكام والعلة القاصرة لا يكشف عن حكمه في أصل ولا فرع، فلم يكن أمانة ولا علة، واحتج أبو زيد في هذه المسألة بأن التعليل إنما يصار إليه بكونه حجة زائدة بعد النص، وحجج الله تعالى إنما تكون حججاً لإيجاب العلم أو لإيجاب العمل، والتعليل بالرأى لا يكون موجباً علماً، وإنما صير إليه لفائدة العمل، فإذا لم يتعد لم يفد علماً فيما لم يتناوله النص، ولا فيما تناوله النص، أما فيما لم يتناوله النص فلأنه لا فرع له، وأما فيما تناوله النص، فلأن النص فوق التعليل،

(١) اتفق الأصوليون على أن الوصف القاصر إذا ثبت عليه بنص أو إجماع فإنه يكون علة الحكم ويصح التعليل به. واختلفوا فيما إذا ثبت عليه بطريق من طرق الاستنباط كالسير والتقسيم أو المناسبة أو الدوران فهل يصح التعليل به أو لا يصح؟ على مذهبين:

المذهب الأول: يجوز تعليل الحكم بالعلة القاصرة ولكن لا يعدى الحكم بها إلى محل آخر لعدم تحققها فيه، وهذا هو المعروف عند جمهور العلماء ومنهم الشافعى وأحمد وهو المختار للبيضاوى.

المذهب الثانى: لا يجوز التعليل بها مطلقاً - وهذا المذهب قد نسب إلى جمهور الحنفية، انظر نهاية السؤل (٢٧٧/٤) سلم الوصول (٢٧٧/٤)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٥٨/٤).

وإذا ثبت بالنص لم يثبت بالتعليل. فإن قلتم: يثبت بالنص والعلة جميعاً لم يصح، لأن التعليل لا يصح لتغير حكم النص، فكيف يصح لإبطاله؟ وهذا الذى قلتم يتضمن إبطال حكم النص، لأن الحكم كان ثابتاً بالنص على الاستقلال، فبطل ثبوته على هذا الوجه حيث صار ثابتاً به وبغيره. قالوا: وإذا لم يتضمن الإبطال، فلا بد أنه يتضمن التغيير، ولا يجوز تغيير حكم النص المعلول بعلة، وإذا لم يتغير بقى الأول بعينه وهو ثبوت الحكم بالنص، وقصره عليه قال: وهذه الفائدة حاصلة متى لم يعلل النص وعلق الحكم بعينه، ولأن هذا التعليل لا يوجب الحصر، لأن تعليل النص بعلة خاصة لا يمنع التعليل بأخرى عامة كما يجوز التعليل بعلتين إحداهما أكثر تعدياً من الأخرى يدل عليه أن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها على ما سنبين، فإذا لم يوجب قصر الحكم على النص قالوا: ولا يجوز أن يقال: فائدته معرفة الحكمة من المشروع لأن معرفة الحكمة لا تفيد عملاً وقد بينا أن التعليل للعمل، ولأن الحكمة لا تكون بسبب الحكم وأما حجتنا نقول: إن الدليل الذى دل على صحة العلة لم يخص موضعاً دون موضع، والأصل إنما يمكن تعليله صح تعليله، ولأن الدليل قام على العلة، والتعدى نافي صحة العلة، لأن صحة العلة بدليلها وقد وجد الدليل من التأثير على ما عرف فى مسألة تعليل الربا فى الدراهم والدنانير بالثمنية وهذا لأن المسألة متصورة فى علة تكون على هذا الوجه وقد عبر بعضهم عن هذا وقال العلة مستجمعة لشرائطها إخالة^(١) ومقايسة وسلامة عن الاعتراضات فى معارضات النصوص وهى على مساق العلل الصحيحة، وليس فيها إلا اقتصارها وانحصارها على محل النص وحقيقة هذا تتول إلى أن النص يوافق مضمون العلة ويطباقها، وهذا بأن يؤكد العلة ويشهد على صحتها أولى من أن يدل على فسادها وقد استدل عبد الجبار فى هذه المسألة. وقال: إن العلة إذا دلت عليها الأمانة غلب على ظننا وجه المصلحة وإن لم يتعد، لأن وجوه المصلحة قد تخص نوعاً واحداً وقد يتعداه كما تقول فى وجه القبح والحسن كلها. يدل عليه: أن حقيقة كلام الخصم هو أن صحة العلة موقوفة على أن يجتاز الإنسان إلى الخلاف فى الفرع حتى يتعدى إليه فيعمل بهذا أمر مستشع مستقبح فأما دلائلهم فمجموع كلامهم يتول إلى أن هذا التعليل لا يفيد

(١) الإخالة: هى المناسبة لأن المجتهد يخالو أى: يظن أن الوصف علة.

واعلم أن الإخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم يفسخ، انظر حاشية التلويح على التوضيح (٦٩/٢).

قلنا: نقول: أولاً إن المستنبط للعلة طالب لها وهو في حال الاستنباط لا يدرى ما علة الحكم وهل هي متعددة أو لا؟ حتى يقال له: لا تتكلف هذا البحث والطلب وإنما تعلم أن العلة التي بحث عنها إلا بتعدى بعد استيفاء الطلب ونقول: أجمعنا على أن النص لو ورد بمثل هذه العلة تكون صحيحة ولو جاز أن يكون الطلب لها عبثاً لأنها ليست بطريق إلى الحكم لا في أصل ولا في فرع لكان النص عليها عبثاً وقوله: إن النص يغنى عن القياس قلنا: وقوع الغنى عن الشيء لا يفسده ألا ترى أنا قد نستغنى بالقرآن في بعض الأحكام عن أخبار الآحاد وعن القياس ولا يوجب ذلك فسادهما فإن قيل: خبر الواحد يمكن أن يكون طريقاً إلى الحكم الذى دل عليه القرآن ولا يمكن أن تكون العلة القاصرة طريقاً إلى الحكم أصلاً قلنا: إنما تكلمنا بهذا على قولكم إن النص مغنى عن التعليل فيفسد، وهذا الكلام الذى ذكرتم الآن هو الرجوع إلى ما قلتم أنه غير مفيد، وقد أجبنا عن هذا ويجب بجواب آخر: وهو أن العلم بعلة الحكم فائدة لأننا إذا علمنا ذلك لو ظننا صرنا عاملين أو ظانين بما لم نكن عالمين به مما تتشوف النفس إلى معرفته ولا يمتنع أن يكون لنا في ظن ذلك مصلحة وفائدة أخرى، وهى أن يمتنع من قياس فرع على هذا الأصل. وقولهم: إن هذا يوجد بمجرد النص. قلنا: لا وذلك لأن مجرد النص لا يمتنع من القياس عليه لأنه يجوز أن يعلل بوصف آخر متعدى فيقاس به فرع من الفروع عليه فإذا علمنا أن ما لا يتعدى هو العلة لأن الدليل دل عليه رفضنا ما عدا ذلك الوصف فلم نقس على ذلك الأصل شيئاً وأما قولهم: إن عدم العلة لا يوجب عدم حكمها. قلنا: هذا لا يرد على ما قلنا لأن صورة الخلاف فى تعليل الدراهم والدنانير بالثمانية^(١) ولم يكن له فرع فلا بد أن ينحصر الحكم فى محل النص ولا يجرى فى غيره فيفيد التعليل على ما سبق وأما قولهم: إن العلة لا بد أن تكون كاشفة عن شيء. قلنا: ينطه بالعلة المنصوصة إذا كانت قاصرة تكون علة صحيحة ولا تكشف عن شيء وعلى أن قولهم إن شرط صحة العلة أن تكون كاشفة عن شيء. قلنا: إن عنيتم أنها تكشف عن الحكم فهو نفس الخلاف وإن قلتم: تكشف عن معنى الحكم وعلته فقد كشفت ويجوز أن يتعلق به مصلحة وأما قولهم: إن العلة دليل عامل فلا بد له من عمل. قلنا: هذا هو الكلام الأول وهو أن هذا تعليل غير مفيد، وعلى أننا قد بينا فائدة هذا التعليل وإذا ثبت فائدة ثبت عمله ويجوز أن يقال: إن الحكم ثبت بالنص والعلة

(١) ثبت فى الأصل (بالثمانية)، والصواب ما أثبتناه.

جميعاً وقولهم: إن هذا تغيير حكم النص قلنا: ليس فيه تغيير أصلاً لأن الحكم على ما سبق من غير تغيير وتبديل وقولهم: إنه لا يضاف إلى النص قلنا: يضاف فيقال: النص مقيد لهذا الحكم والعلة مقيدة له ويجوز أن يتوالى دليلان على حكم واحد، ولا تغيير لأن النص يدل على ما يعلق الحكم بالنص ولا يدل على عدم تعلقه بدليل آخر وهذا كالحكم يثبت بالكتاب وبخبر الواحد، فإنه يجوز ولا يقال: إن ثبوته بخبر الواحد يغير حكم الكتاب بل لا يعرف تغيير بهذا.

مسألة: يجوز القياس على أصل مخالف فى نفسه الأصول بعد أن يكون ذلك الأصل ورد به الشرع ودل عليه الدليل.

والمحكى عن أصحاب أبى حنيفة أنهم لم يجوزوا هذا القياس وقد [ذكره] الكرخى ومنع من جوازه إلا بإحدى خلال ثلاث^(١):

إحداها: أن يكون ما ورد به بخلاف الأصول قد نص على علته نحو ما روى عن النبى ﷺ أنه علل طهارة سؤر الهرة أنها من الطوافين عليكم والطوافات^(٢). وقال: لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس عنه.

والثانى: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا فى عليته.
والثالث: أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول وإن كان مخالفاً للقياس^(٣) على بعض الأصول كالخبر الواحد بالتحالف فى المتبايعين إذا تبايعا

(١) أى: خصال

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) فى مسألة هل يجوز القياس على ما يكون حكمه مخالفاً للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لا؟ فيه خلاف.

ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقاً إذا كان حكم الأصل مخالفاً لبعض الأصول والقواعد كالعرايا والسلم ويجوز القياس عليه متى كان معقول المعنى سواء وافق أصلاً آخر أو لم يوافق.

ومنهم من قال: متى كان حكم الأصل مخالفاً لبعض الأصول والقواعد امتنع القياس عليه مطلقاً كان معقول المعنى أو تعبدياً نص على علته أو لم ينص عليها وافق أصلاً آخر أو لم يوافق ومن هؤلاء الأمدى وابن الحاجب، أما الكرخى فقد اشترط الشروط التى ذكرها المصنف، المحصول (٤٢٩/٢)، انظر نهاية السؤل (٣٢٠/٤) سلم الوصول (٣٢١/٤)، إحكام الأحكام (١٤٢/٤) المستصفى (٣٤٧/٢)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (١٦٩/٤).

فإنه يخالف قياس الأصول ويقاس عليه الإجازات لأنه يوافق بعض الأصول وهو أن ما يملك على الغير فالقول قوله فيه في أنه أى شىء ملك عليه وقالوا: إذا كان فى الشرع أصل يبيح القياس وأصل يحظره وكان الأصل جواز القياس وجب القياس وقالوا أيضاً: يجوز القياس على الأصل المخصوص إذا كان أحد لم يفصل بينه وبين المخصوص فيكون حكمه على ما خص من جملة القياس مثل جماع الناسى وأكل الناسى وقال محمد بن شجاع البلخى من أصحابهم: إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به لم يجز القياس عليه فاقضى قوله هذا أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به جاز القياس عليه وقد قال أصحاب أبى حنيفة إن مثال الذى يمنع من القياس عليه انتقاض الوضوء بالقهقهة فى الصلاة^(١)، وجواز التوضؤ بنبذ التمر^(٢)، وجواز الثبات على الصلاة فيما إذا سبقه الحدث^(٣)، وذكروا أمثلة سوى هذا وذهبوا فى تصحيح ما صاروا إليه إلى إثبات الشىء لا يصح مع وجود ما ينافيه.

بيته: أنه إذا جاز القياس على هذا الأصل لم يكن فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول فكان يخرج حيثئذ من كونه مخصوصاً من جملة القياس قالوا: وليس كما إذا ورد النص معللاً لأنه إذا كان معللاً يصير كل ما وجدت فيه تلك العلة كالمخصوص عليه وكان النبى ﷺ قد أمرنا أن نقيس عليه كل ما شاركه فى العلة فصار نصه عليه من قياس الأصول وكذلك إذا كان شيئاً لا يفصل أحد بينه وبين المخصوص فإن الحكم فى أحدهما يكون حكماً فى الآخر واحتج أبو بكر الرازى لهم وقال: إن القياس لما وجب القول به وجب أن يكون حكماً ثابتاً فى جميع الأحوال حتى يخصه دليل يسقط حيثئذ حكم القياس فى الموضوع المخصوص، ويبقى حكمه فيما عدا المخصوص على ما كان عليه وهذا معنى قول فقهاءهم: إن القياس على الأصل المخصوص من القياس لا ينفك

(١) انظر الهداية للميرغينانى (١٦/١)

(٢) قال أبو حنيفة رحمه الله: يتوضأ بنبذ التمر ولا يتيمم بالصعيد وقال فى كتاب الصلاة: يتوضأ بنبذ التمر وإن تيمم معه فهو أحب إلى. وقال أبو يوسف رحمة الله: يتيمم ولا يتوضأ بالنبذ بحال، وقال محمد رحمه الله: يجمع بينهما احتياطاً - وروى أسد بن نجم ونوح بن أبى مريم والحسن عن أبى حنيفة أنه رجع إلى قول أبى يوسف، انظر الفتاوى الهندية (٢١/١)، (٢٢).

(٣) مذهب الحنفية أنه إذا أصابه الحدث فى ركوعه أو سجوده توضأ وبنى ولا يعتد بالتى أحدث فيها، انظر الهداية (٦٥/١).

عن أصل يعارضه يكون ساقطاً لأن من شرطه انفكاكه عن المعارض لأن معارضة الدليل بالدليل توجب توقفه عن العمل قال أبو زيد فى هذه المسألة: حكم النص إذا ثبت على وجه يرده القياس الشرعى لكنه ترك بمعارضة النص إياه ومجيئه بخلافه لم يجز إثبات ذلك الحكم فى فرع بالقياس عليه لأن القياس جاء نافياً لهذا الحكم فلم يجز إثباته كالنص إذا جاء نافياً لحكم لم يجز إثباته به وأما دليلنا هو أن ما ورد به الخبر أصل يجب العمل به، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه دليله إذا لم يكن مخالفاً للأصول والمعتمد أن ما ورد به الخبر صار أصلاً بنفسه فالقياس عليه يكون كالقياس على سائر الأصول فقد تعارض قياسان قياس على هذا الأصل وقياس على سائر الأصول فكما يجوز أحدهما يجوز الآخر ثم على المجتهد أن يرجح أحد القياسين على صاحبه ويجوز أن يرجح القياس على سائر الأصول على القياس على هذا الأصل إذا كان هذا الأصل ثبت لا بدليل مقطوع به لأن القياس على ما طريقه يفيد العلم أولى من القياس على ما يفيد الظن فأما إذا كان هذا الأصل فقد صح القياس عليه ولا ترجيح بما قلنا، لأن الكل ثبت بدليل يفيد العلم فنطلب الترجيح بدليل آخر وهذا لأن أصول الشرع كلها سمعية فعلى هذا لا فرق بين هذا الأصل وبين سائر الأصول ويكون القياس على الكل واحد وقد قال الشافعى رحمة الله عليه فى بعض كتبه ملزماً إياهم على هذا الأصل الذى ذكروه وهو أن المعدول من القياس لا يقاس عليه غيره قال: قد زعمتم أن القهقهة فى الصلاة تنقض الوضوء واعتقدتم أن هذا معدول به عن القياس ثم زعمتم أنها تبطل صلاته ذات ركوع وسجود، ولا تبطل صلاة الجنابة ولا ينقذ لكم فرق معنوى، ولكنكم اعتمدتم قصة جرت فى صلاة من الصلوات الخمس ورأيتم أن تقتصروا على مورد النص. ثم قلتم: إن القهقهة تبطل صلاة النفل وإن لم تجز القصة فى النفل فليت شعرى، ما الذى عنكم من التخصيص من وجه والإلحاق من وجه وقال أيضاً فى مساق هذا الكلام اعتقدتم فى التوضؤ بنبيذ التمر مع اشتمال كلام رسول الله ﷺ لو صح الحديث على التنبيه على ذلك فإنه عليه السلام قال: ثمرة طيبة وماء طهور^(١). وهذا فى الزبيب يوجد فيقال: زبيب طيب وماء طهور وقد قال بعضهم محتجاً لنا فى

(١) أخرجه أبو داود: الطهارة (٢١/١) ح (٨٤) والترمذى: الطهارة (١٤٧/١) ح (٨٨) وابن ماجه: الطهارة (١٣٥/١) ح (٣٨٤) وقال: مدار الحديث على «أبى زيد» وهو مجهول عند أهل الحديث: المسند (٥٨٢/١) ح (٤٢٩٥).

هذه المسألة: إنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع من قياس في تخصيص فبأن يكون القياس على العموم لا يمنع من القياس على أصل مخالف للعموم أولى، لأن العموم أقوى من القياس عليه فإذا كان العموم نفسه لا يمنع من قياس على أصل فإن أدى إلى تخصيصه فوجود القياس على ما يثبت بالعموم أو بأصل من الأصول كيف يمنع من القياس على أصل آخر؟ فإنه أدى إلى تخصيص الأصول أما الجواب عن دلائلهم قوله: إنه إثبات الشيء مع وجود ما ينفيه قلنا: ولم؟ قالوا: لأن القياس على الأصول يمانع القياس على ما ورد بخلاف الأصول. قلنا: هلا كان القياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول يمانع القياس على الأصول. قالوا: إذا كان القياس على ما يخالف الأصول يمنع أن يدل أمانة على علة الحكم. قلنا: هذا دعوى لا دليل عليها وإذا جاز أن يدل على علة هذا القياس النص جاز أن يدل عليه دلالة غير النص. فإن قيل: ما ورد بخلاف قياس الأصول وإن كان ورد بطريق يفيد العلم وصار أصلاً لكن لا يجوز أن يكون في القوة بمثل القياس على سائر الأصول قلنا: وهذا دعوى أيضاً وما أنكرتم أن يكون الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول قد غير الحكم عما كان عليه من قبل لأنه لما كان ثبت بطريق معلوم صار أصلاً في نفسه فلا يمتنع أن يقع التنبيه على علة ويكون التنبيه على علة أقوى من التنبيه على علة مطلوبة من سائر الأصول ثم يقال لهم: أليس قد جاز أن يدل عليها النص وهو أقوى وأظهر من علة الأصول، فلم لا يجوز أن يدل عليها دليل آخر ويكون أقوى من دليل علة الأصول وأما قولهم: إن القياس إذا كان دليل الله وجب أن يثبت حكمه في جميع الأحوال حتى يخصه دليل قلنا: إذا كان القياس دليل الله عز وجل فالقياس الذي وجد على الأصل المخصوص قياساً أيضاً وجب أن يكون دليل الله تعالى فإن رجعوا وقالوا: إن القياس على سائر الأصول يمنع من هذا القياس فقد أجبتنا عن هذا وقلنا: إنه ليس هذا القول بأولى من قول من يقول: إن القياس على هذا الأصل يمنع من القياس على سائر الأصول وقولهم: إن القياس على المخصوص لا ينفك عن أصل يعارضة. قلنا: هذا قول المتفهمة الذين لا تمييز لهم فليس لهم من الدرك ما يعرفون به الصحيح من السقيم ويميزون به الخبيث من الطيب وإلا فوجود المعارض لا يمنع صحة القياس لكن يقال للمستدل سيره إلى الترجيح وإلى تقديم أحد العلتين على الأخرى بنوع دليل وأما الذي قاله أبو زيد فليس بشيء، لأن القياس على سائر الأصول ليس يمنع من القياس على هذا الأصل لكن يعارضه ثم لا بد

من طلب الترجيح على ما سبق وليس إثبات هذا الفرع بالقياس إثبات شىء بالقياس يمنعه القياس بل الدليل الذى دل على كون القياس صحيحاً مطلق لهذا القياس مصحح إياه ذلك الدليل لم يخص أصلاً دون أصل ولا مانع فجاز القياس من غير تخصيص وما ينحسم به القول فى هذه المسألة أن التعليل قد يمنع بنص الشارع على وجوب الاقتصار وإن كان لولا النص لأمكن التعليل وهو كقوله تعالى: ﴿إن أراد النبى أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الاحزاب: ٥٠] وقال عليه السلام: «وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حرمتها كيوم خلق الله السموات والأرض»^(١).

وقال لأبى بردة بن يسار وقد جاء بجذع من شعر «يجزىك ولا يجزئ عن أحدٍ بعدك» فمهما منعنا نص عن القياس امتنعنا وكذلك لو فرض إجماع على هذا النحو وهو كالاتفاق على أن المريض لا يقصر وإن ساوى المسافر فى الفطر فإذا لم يكن منع من هذه الجهات فالتبع فى جواز القياس أمكننا به على الشرائط التى ذكرنا من قبل، والمتبع فى منعه امتناعه وعدم تأييه وقد قال الشافعى رضى الله عنه فى بعض كتبه: ولا يقاس على المخصوص ويجوز أن يؤول فيقال: إنه أراد هذا فى الموضع الذى لا يمكن القياس عليه والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز أن ينظر إلى المخصوص ويمتنح فإن كان يتعدى معناه قيس عليه غيره كقياس الخنزير على الكلب فى حكم الولوغ وقياس خف الحديد والخشب على خف الأدم على المسح عليه وإن لم يوجد فى المخصوص وجه يمكن القياس عليه كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف فى الثوب، لأنه لا يعرف معنى فى الجنين فيقاس به الملفوف عليه والله أعلم.

(فصل)

واعلم أن الفصل الآخر الذى أشار إليه مما مرجوعه إلى مسألة إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات وهو قوله: إن الأصل إذا علل ثبت الحكم فى الفرع بالعلة وفى الأصل بالنص وقوله: إن الأصل لا يتغير عما كان عليه والتعليل لا يتعرض له أصلاً فهذا فصل لم أر أحداً من أصحابنا أورده ويجوز أن نسلم له ذلك ويجوز أن نخالف فيقال: إن التعديه بالعلة لا يتصور إلا بعد ثبوت العلة فى الأصل المنصوص عليه وتحققها فيه ألا

(١) أخرجه البخارى: العلم (٢٣٨/١) ح (١٠٤)، ومسلم: الحج (٩٨٧/٢) ح (١٣٥٤/٤٤٦)

ترى أن الأشياء الستة لما عللت لم يكن بدٌ من ثبوت الطعم عندنا، والكيل عندكم في الأصل. ثم تعدية كل واحد على اختلاف المذهبين في الفروع وأقل ما في العلل أنها أمارات على الأحكام فإذا علل الأصل فلا بد أن يصير أماراً عليه ثم يتعدى فيصير أماراً على الأحكام في الفروع وإذا ثبت أن الوجود لا بد منه في الأصل فنقول: بعد هذا يجوز أن يقال: على ما زعموا ويجوز أن يقال إن الحكم في الأصل يثبت بالنص للمعنى الذي تناوله التعليل وتصير العلة كالمخصوص عليها، وقد ورد النص في مواضع دالاً على الحكم مع ذكر المعنى، فأما في الفرع يكون ثبوته بمحض المعنى، وهذا جائز وروده، مستقيم وجهه.

وأما في مسألة إزالة النجاسة فعندنا إنما يعلل التعليل في تلك المسألة، لأننا بينا أنه لا بد من وجود العلة في الأصل: ثم التعدية، وإذا عللنا للطهارة بالأدلة فلا شك أن طهارة الحدث تناولها النص ولم يوجد فيها الإزالة، لأنه لا شيء يزال فبطل التعليل بالإزالة وإذا بطل لم يقبل التعدية، وقد ذكر بعض أصحابنا فضلاً في هذه المسألة أعنى مسألة النجاسة وأدعه أصول الفقه الذي صنفه. فقال: الذي ذهب إليه جماهير العلماء مع التزام القياس والقول به أن طهارة الحدث ليست بمعقولة المعنى، وذهب أبو حنيفة ومتبعوه إلى أن إزالة النجاسة معقولة المعنى^(١). وبنوا على هذا الفرق بين طهارة الحدث إذا تعين الماء لها، وبين إزالة النجاسة، فإن الغرض منها رفع عينها واستئصال أثرها فإذا رفع ذلك بأي مائع كان وقع موقعه قال: واضطرب متبعوا الشافعي في ذلك فمذهب المتأخرين إلى أن طهارة الحدث معقولة المعنى والغرض منها النظافة والتنقي عن الأدران والأوساخ، وأوضحوا ذلك بتخييل يبتدره من يكتفي بظواهر الأمور فقالوا: الأعضاء الظاهرة وهي الوجه واليدين إلى المرفقين والقدمان وبعض الساق في المهن والتصرفات تبدو وتظهر ويصادفها الغبرات وغيرها فورود الشرع بغسل هذه الأعضاء في مظان مخصوصة ومواقيت معلومة ومحاسن الشريعة تؤل في نهاياتها إلى أمثال ذلك والرأس مستوراً بالعمامة غالباً، وقد تبدو الناصية والمقاديم من المستروح إلى تحمية عمامته إلى هامته، فلما كان ذلك أبعد اكتفى بالمسح فيه وعضد هؤلاء ما ذكروه بقوله تعالى: في سياق آية الوضوء ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾ [المائدة: ٦]. ولا مسلك في نصب المظنونات إلى إثبات العلل أوقع وأنجح من إيماء الشارع إلى

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (٩١١/٢).

التعليل وقوله تعالى: ﴿ليظهركم﴾ ظاهر فى التعليل^(١) بما ذكرناه وأورد هؤلاء فى هذا المعنى على أنفسهم التيمم وأجابوا عنه وقالوا: إن التيمم أقيم بدلاً غير مقصود فى نفسه ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين له أن الغرض فى إقامة التيمم مقام الوضوء إدامة الدربة فى إقامة [وظيفة]^(٢) الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع فى أطوار الناس وإعوازاً لها فيه ليس بالنادر، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها مرتت نفسه على إقامة الصلوات من غير طهارات، والنفس ما عودتها تتعود، فقد تفضى النفس إلى ركونها إلى هواها، وانصرافها عن سراسم التكليف ومغزاه.

ويسأل عن هذا فيقال: لو كان المعنى هذا وجب أن يقال: إذا توضأ وأسبغ وضوءه ثم عمد إلى تراب فيعفر به أو تطلى بالطين وجب أن يتقض وضوءه فإنه إذا وجب الوضوء بتوقع الغبار فلأن يجب بتحقيقه أولى.

وقد أجابوا عن هذا وقالوا: إن الأصول إذا تمهدت على قواعدها واسترسلت على حكم العرف المطرد فيها فلا التفات إلى ما يندر ويشذ ويقل فى الناس من يتطلى ويتضح بالقاذورات فلا يعتبر هذا النادر الفارد^(٣).

فإن قال قائل: ما بال الوضوء يختص بوقوع الحدث وقد أجمع العلماء فى الشرع أن الأحداث موجبة للوضوء، وليست ملطخة لأعضاء الوضوء وقد أجابوا عن هذا فقالوا: غاية هذا السؤال خروج وقت الوضوء عن كونه معقول المعنى وهذا لا ينافى كون أصله معقولاً قال الإمام جمال الإسلام رحمه الله: وعندى أن هذا التعليل وتكلف الأسئلة ثم تكلف الجواب عنها شيء عظيم والأصح أنه لا يتمشى تعليل صحيح فى إيجاب الوضوء بل الأصح أنه تعبد محض وتكليف من الله عز وجل لعباده من غير أن يتطرق إليه تعليل ولئن أمكن على التعبد وجه من المعنى فإذا لم يمكن تمثيته وطرده على المعنى المذكور فالأولى الإعراض عنه والنظر فيما سواه.

(١) ذكره إمام الحرمين بنصه، انظر البرهان (٢/٩١١، ٩١٢).

(٢) ثبت فى الأصل: (وصيفة)، والصواب ما أثبتناه.

(٣) الفارد أى: المتفرد، انظر القاموس المحيط (١/٣١٩).

(فصل)

إذا عرفنا من يجوز له القياس وما يجوز فيه القياس فنقول: لا شك أن القياس نظر شرعى لإثبات حكم شرعى إذا عرف أن النظر الشرعى أقساماً فنقول:

القياس على ضروب وقد جعلها ابن سريج ثمانية أقسام، ومن أصحابنا من زاد على ذلك ومجموع ذلك وجهان على ظاهر جلى وخفى غامض، فالجلى الواضح ما يعلم من غير معاناة فكر^(١)، والخفى الغامض ما لا يتبين إلا بإعمال الفكر والروية^(٢).

والجلى الواضح على ضربين:

المتناهى فى الجلاء حتى لا يجوز ورود الشرع فى الفرع بخلافه، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ [الإسراء: ٢٣] وكقوله تعالى: ﴿ما يملكون من قطمير﴾ [فاطر: ١٣] وقوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك﴾ [آل عمران: ٧٥] وكقوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [الزلزلة: ٨] ونحو هذا فإنه لا يجوز فى المعقول أن يرد الشرع بتحريم التأفيف للوالدين وإباحة شتمهما وضربهما فى تجويز ذلك إبطال النص من أصله وغير جائز أن لا يملكون من قطمير ويملكون ما فوق ذلك ولا أن يوفوا ثواب الذرة ويحرموا ما فوق ذلك.

والضرب الثانى من القياس الجلى دون هذا فى الوضوح والجلاء وكان بحيث يجوز

(١) القياس الجلى هو ما قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع من قياس الأمة على العبد فإن الفارق بينهما هو الذكورة والأنوثة ونحن نقطع بأن الشارع لم يفرق فى إحكام العتق بين الذكر والأنثى وعرفه الأمدى بأنه ما كانت العلة فيه منصوصة أو غير منصوصة غير أن الفارق بين الأصل والفرع مقطوع بنفى تأثيره، انظر نهاية السؤل (٢٧/٤) إحكام الأحكام (٣/٤)، انظر أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤٥/٤).

(٢) القياس الخفى هو ما لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مثل: قياس القتل بالمثل على القتل بالحدد بجامع القتل العمد العدوان ليثبت وجوب القصاص فى المثل كما وجب فى المحدد فإن الفارق بينهما وهو كون أحدهما مثقلاً والآخر محدداً لم يقطع بإلغاء تأثيره من الشارع بل يجوز أن يكون الفارق مؤثراً ولذلك قال أبو حنيفة رضى الله عنه: لا يجب القصاص فى القتل بالمثل، وعرفه الأمدى بأنه ما كانت العلة فيه مستنبطة من حكم الأصل، انظر إحكام الأحكام (٣/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤٥/٤).

ورود الشرع فى الفرع بخلاف ما فى الأصل ومثال ذلك قوله عليه السلام «لا يقضى القاضى وهو غضبان»^(١) ومعلوم بأوائل النظر أن ما يتأوى الغضب من جوع مفرط وآلم مزعج ونوم مذهب بمنزلة الغضب فى المنع من القضاء وأبعد من هذا تعليل ما كان من نحو قوله عليه السلام «من أعتق شركاً له فى عبد فإن كان موسراً قوم عليه العبد»^(٢) قيمة عدل يعلم أن الجارية بمنزلة العبد لتساويهما فى الرق وجاز مع ذلك أن يرد الشرع بالمخالفة بين الغضب والآلام فى القضاء بين العبد والجارية فى التقويم، ومن الناس من زعم أن هذا ليس بقياس ولكنه من معقول الكلام ومجرى الخطاب وإلى هذا ذهب الكرخى ومن يجمعه من أصحاب أبى حنيفة وذكر عبد الجبار الهمداني قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن القياس لا يدركه من ليس بقائس وهذا يستدركه من ليس بقائس ويشترك فى استدراكه الخاص والعام ولو كان قياساً لاختص به أهل النظر والاجتهاد، ولأنه لو كان ما ذكروه من هذا قياساً لاحتاج إلى أصل وفرع وعلّة، ولما جاز أن يكون الفرع أقوى من أصله، وقد علم كل أحد أن المعقول من قوله: «لا تقل لهما أف» أن الضرب والشتم أشد فى المنع والتأفيف من الأصح أن ذلك ثابت من جهة القياس لأن غير المذكور لما علم بالمذكور على طريق الاعتبار، فقد حصل معنى القياس، وهذا لأن تحريم الشتم والضرب غير معقول من اللفظ لأنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من الضرب والشتم إما فى اللغة أو فى العرف ومن البين أنه غير موضوع للمنع من الضرب والشتم فى اللغة وكذلك فى العرف، لأن الناس لا يتعارفون هذا الاسم، كذلك المعين فصار المنع من الضرب والشتم باعتبارهم، بالتأفيف المنصوص عليه، وبيان هذا أن الإنسان إذا سمع قول الله عز وجل: «لا تقل لهما أف» [الإسراء: ٢٣] إلى قوله: «وقل لهما قولا كريماً» [الإسراء: ٢٣] علم أن هذا الكلام خرج مخرج الأمر بالإعظام لهما مع ما تقرر فى الشرع من وجوب تعظيمهما، وإذا علم هذا علم أن الله تعالى إنما نهى عن التأفيف لأنه يناهى التعظيم ولأنه إنما يفعل هذا القصد إلا استخفافاً^(٣) فعلم أنه

(١) أخرجه البخارى : الأحكام (١٤٦/١٣) ح (٧١٥٨) ، ومسلم : الأفضية (١٣٤٢/٣) ح (١٧١٧/١٦) ، والنسائى : القضاء (٢١٦/٨) (باب النهى عن أن يقضى فى قضاء بقضاءين)

بنحوه .

(٢) أخرجه البخارى : العتق (١٧٩/٥) ح (٢٥٢١) .

(٣) ثبت فى الأصل (استخفاف) والصواب ما أثبتناه .

إنما نهى عن التأفيف لكونه أذى ويعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء لعله ويرخص ما فيه تلك العلة وزيادة بل يكون ذلك بالحظر والتحريم أولى، فثبت ما قلنا وهو أن هذا من باب علم غير المذكور من المذكور بطريق الاعتبار فيكون بطريق القياس ولا ينكر سهولة مأخذ وقرب مسلك لهذا لأن هذا لا يخرج عن كونه على طريق القياس لأن مراتب القياس قد تتفاوت في الجلاء والخفاء كما تتفاوت مراتب النصوص فمن ذلك ما يدرك بأول ما يفرع السمع ومن ذلك ما يحتاج إلى تأمل وتفكر وهذا الاختلاف لا يخرج ذلك عن كونه نصاً وإنما يتميز النص من غير النص بما كان مذكوراً في اسمه والقياس ما لا حظ له في الاسم وإنما أدرك معناه وأما الذى قالوه: إن هذا لو كان قياساً لكان يحتاج إلى فرع وأصل وعلّة قد وجدها هنا، لأن التأفيف أصل والضرب والشم فرع، والأذى علة وأما قوله: إن غير القياس يعرف ذلك، أو هذا مما يشترك في معرفته الخاص والعام قلنا: قد حققنا معنى القياس على ما سبق، وهذا لأن هذا القياس في نهاية الجلاء والانكشاف فلأجل هذا اشترك في معرفته الخاص والعام ونقول: إنه لا يعلم تحريم الشم والضرب بهذا الخطاب إلا بالمقدمات التي قلناها إلا أن هذه المقدمات لا تحتاج إلى غامض محض فإن كثيراً من ذلك يعمل المكلف قبل الخطاب مثل قولنا: إن الحكيم لا يرخص فيما فيه علة المنع وزيادة ومثل قولنا: إن التعظيم مناف للأذى والاستخفاف، وبعض ما قلناه وإنما يعلم الإنسان مقترناً بالخطاب، وذلك قولنا إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم فإذا كملت هذه المعاني لكل أحد جاز أن يسمى كل أحد قائساً لأن كونه قائساً يمنع هذه الأشياء فإذا وجدت كان قائساً كان عالماً كان غير عالم. وأما قولهم: إن الفرع لا يجوز أن يريد بيانه على الأصل. قلنا: الأغلب هذا الذى قلتكم وغير ممتنع أن يوجد في بعض المواضع بخلاف هذا كما نقول: الروم أعقل من الزنج، والترك أشد بأساً من الهند، وقد يوجد الواحد من الزنج أعقل وقد يوجد الواحد من الهند أشد بأساً، وإنما يطرد الأمر على ما قالوه إذا كانت الدلالة واضحة بالأكثر على الأقل فأما إذا وقعت بالأقل على الأكثر فإن الفرع يصير في التقدير أقوى من الأصل وهذا كما نقول في الكفارة في القتل العمد فإنه أقوى في الوجوب من الكفارة في القتل الخطأ وإن كان الخطأ هو الأصل لأن النص تناوله وكما أن من يخرج الحنطة في صدقة الفطر وقوته الشعير فإنه يكون ذلك أقوى في وجه الجواز من إخراج الشعير وإن كان الأصل هو الشعير لمن قوته الشعير فإن قيل: لو علم ما قلتكم بالقياس الجلى يجوز أن لا

يعلم ذلك العاقل إذا منعه الله تعالى من القياس الشرعى قلنا: لو منعنا الشرع النظر فى المعانى أصلاً لم يعلم ذلك فإن قيل: قوله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ [الزلزلة: ٧] فإن ما اقتضاه اللفظ من الذرتين فما فوقهما إنما هو قضية الاسم لا قضية المعنى لأنه ذرة وذرة إلى أكثر من ذلك قلنا: قد يكون ذرة ونصف ذرة فلا يمكن التعلق بالاسم، وهذا الذى قلناه غاية ما يمكن أن يقال فى هذه المسألة لكن الخلاف فى هذه المسألة خلاف لفظى وليس فيها فائدة معنوية، وبعد أن وافقونا فى المعنى الذى قلناه، فلا نبالى أن يسمى ذلك قياساً أو لا يسمى، وإنما بالغنا فى إثبات الذى ادعيناه مع أنه ليس للخلاف فيه فائدة معنوية نصره للشافعى، فإنه قد نص فى موضع أنه قياس مع وصفه بالجللاء والظهور.

وقد قيل: إن القياس الجلى ثلاثة أقسام:

أولها: ما عرف من ظاهر النص بعد استدلال ولا يجوز إيراد التعبد به بخلاف أصله، وقد بينا مثال ذلك.

والقسم الثانى: ما عرف معناه بظاهر النص من غير استدلال لكن يجوز أن يرد التعبد فيه بخلاف أصله مثل النهى عن التضحية بالعمراء البين عورها والعرجاء البين عرجها فكانت العمياء قياساً على العمراء والقطعاء قياساً على العرجاء، وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم العمراء أو العرجاء، وإباحة العمياء والقطعاء، ومثل هذا أيضاً نهى المحرم أن يلبس ثوباً مسه الورد والزعفران، فكان الكافور والمسك على الزعفران والورد وإن جاز أن يرد التعبد بتحريم الورد والزعفران وإباحة المسك والكافور.

والقسم الثالث: ما عرف معناه من ظاهر نص باستدلال ظاهر فعرف بمبادئ النظر مثل قول الله تعالى فى زنا الإمام: ﴿فإن أتبن بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء: ٢٥] فجعل حدهن نصف حد الحرائر ولم يكن المعنى إلا نقصهن بالرق، وكان العبد قياساً عليهن فى تنصيف الحد إذا زنوا لنقصهم بالرق ومثاله أيضاً قوله عليه السلام: «من أعتق شركاً له فى عبد»^(١) كما بينا ومثاله أيضاً قوله تعالى: ﴿إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] وكان معنى نهيه تعالى عن البيع أنه شاغل عن الجمعة فصار عقود المناكح والإجازات وسائر المعاملات والصنائع نهياً عنها قياساً على البيع لأنه شاغله عن حضور الجمعة.

(١) أخرجه البخارى: الشركة (١٥٦/٥) ح (٢٤٩١) ومسلم: العتق (١١٣٩/٢) ح (١٥٠١/١).

وأما القياس الخفى: فهو ما خفى معناه، فلم يعرف إلا بالاستدلال.
وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما كان معناه لا يجاء باستدلال متفق عليه مثل قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم﴾ وكانت عمات الآباء والأمهات محرماً قياساً على الحالات لاشتراكهن في الرحم والمحرم ومثل قوله تعالى: في نفقة الولد في صغره ﴿فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن﴾ [الطلاق: ٦]. وكانت نفقة الولد في عجزه عند كبره قياساً على نفقة الولد لعجزه لصغره لاشتراكهما في البعضية والمعنى في هذا لائح لتردده بين الجلى والخفى، وهو في أقسام الخفى بمنزلة القسم الأول من أقسام الجلى.

والقسم الثاني: ما كان معناه غامضاً لتقابل المعنيين أو لتقابل المعانى مثل تعليل الربا في البر المنصوص عليه إما بالطعم أو بالكيل أو بالقوت، ولا بد من ترجيح أحد هذه المعانى على الآخر من طريق المعنى الذى يكون دالاً على التحريم.

والقسم الثالث: ما كان سببها لحاح يضمنه ومعناه إلى الاستدلال ومثاله ما روى أن النبى ﷺ قضى أن الخراج^(١) بالضمان فعلم بالاستدلال أن الخراج هو المنفعة فإن الضمان هو ضمان المبيع بالثمن ثم الكلام فى تلك المنفعة أنها عبارة عن ماذا يعرف فى مسائل الفقه وهذه ثلاثة أقسام من أقسام القياس الخفى واعلم أنا إنما ذكرنا قياس المعنى فأما قياس الشبه فله باب يذكر فيه ولا بد من زيادة شرح ليحصل معرفة الصحيح من ذلك والفاسد، وسيأتى بمشيئة الله تعالى.

فصل

فى أقسام طريق العلل الشرعية

اعلم أن للعلل الشرعية طرقاً كثيرة فى الشرع وقد يكون ذلك من جهة اللفظ وقد يكون من جهة الاستنباط فأما الطريق من جهة اللفظ فقد يكون من جهة الصريح وقد يكون من جهة التنبه فأما الصريح فمثل قول القائل: أوجبت عليك كذا لعل كذا ومثل قوله: أوجبت عليك كذا لأنه كذا أو لأجل كذا أو لكى يكون كذا وهذا دون الأول فى

(١) أخرجه أبو داود: البيوع (٢٨٢/٣) ح (٣٥٠٨)، والترمذى: البيوع (٥٧٢/٣) ح (١٢٨٥) وقال: حسن صحيح، والنسائى: البيوع (٢٢٣/٧) (باب الخراج بالضمان)، وابن ماجه: التجارات (٧٥٤/٢) ح (٢٢٤٣)، وأحمد: المسند (٥٦/٦) ح (٢٤٢٧٩).

التصريح، وروى عن النبى عليه السلام أنه قال: «إنما نهيتكم لأجل الرأفة»^(١) وقال تعالى: «كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم» [الحشر: ٧] وأما الألفاظ المنبهة على العلة فضرور: منها: قوله عليه السلام فى المحرم الذى وقصت به ناقته «لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليئاً»^(٢) وهذا من باب تعليق الحكم على علته بلفظ الفاء، وقد تدخل الفاء على العلة والحكم متقدم وقد تدخل الفاء على الحكم والعلة متقدمة مثل قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» [المائدة: ٣٨] ومثله قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» [المائدة: ٦] وقال الله تعالى: «فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل» [البقرة: ٢٨٢] فهذا دليل على أن العلة فى قيام وليه بالإملاء هو أنه لا يستطيع أن يمل هو ومن هذا الضرب ما روى أن النبى ﷺ «سهى وسجد»^(٣) «وزنا ماعز فرجمه رسول الله ﷺ»^(٤) ومن ضرور التنبيه أن يسأل النبى ﷺ عن حكم شيء ويذكر السائل صفة ذلك الشيء: مما يجوز كونها علة مؤثرة فى ذلك الحكم فيجيب النبى ﷺ عند سماع تلك الصفة يدل أن العلة تلك الصفة، ومثال هذا قول القائل للنبى ﷺ «واقعت أهلى فى نهار رمضان» وقول النبى ﷺ فى الجواب «اعتق رقبة»^(٥) وقد يكون هذا فى لفظ الإفطار أن يثبت عن النبى ﷺ.

ومن ضرور التنبيه: أن لا يكون لذكر الوصف فائدة لو لم يكن علة فمن ذلك أن يكون الوصف المذكوراً بلفظ أن كما روى أن النبى ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب. فقيل له: إنك تدخل على آل فلان وعندهم هرة. فقال: إنها ليست نجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات^(٦). فلو لم يكن لكونها من الطوافين تأثير فى

(١) أخرجه مسلم: الأضاحى (١٥٦١/٣) ح (١٩٧١/٢٨)، وأبو داود: الضحايا (٩٩/٣) ح (٢٨١٢) والنسائى: الضحايا (٢٠٧/٧) (باب الادخار من الأضاحى).

(٢) أخرجه البخارى: الصيد (٧٧/٤) ح (١٨٥١)، ومسلم: الحج (٨٦٦/٢) ح (١٢٠٦/٩٩).

(٣) أخرجه البخارى: السهو (١١٦/٣) ح (١٢٢٧)، ومسلم: المساجد (٤٠٣/١) ح (٥٧٣/٩٧).

(٤) أخرج البخارى: الحدود (١٣٨/١٢) ح (٦٨٢٤)، ومسلم: الحدود (١٣١٩/٣) ح (١٦٩٢/١٧).

(٥) أخرجه البخارى: النكاح (٤٢٣/٩) ح (٥٣٦٨)، ومسلم: الصيام (٧٨١/٢) ح (١١١١/٨١) ولفظه للبخارى.

(٦) أخرجه الدارقطنى: سننه (٦٣/١) ح (٥)، والبيهقى فى الكبرى (٣٧٧/١) ح (١١٧٦) بنحوه.

طهارتها لم يكن لذكره عقيب حكمه بطهارته فائدة.

ومن ذلك: أن يوصف المحكم فيه بصفة قد كان يمكن الإخلال بتركها، فعلم أنها ما ذكرت إلا لأنها علة، وذلك مثل قوله ﷺ «تمر طيبة وماءً طهوراً»^(١) ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر قال: «أينقص الرطب إذا جف؟ قيل: نعم قال فلا إذا»^(٢) فلو لم يكن نقصانه عند اليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره معنى.

ومن التنبيه أيضاً قوله ﷺ لعمر رضى الله عنه وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته»^(٣). فعلم أنه إنما لم يفسد الصوم بالقبلة والمضمضه، لأنه لم يحل ما يتبعها من الإنزال والازدراء.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «لا يرث القاتل»^(٤) وقوله عليه السلام «لا يقضى القاضى»^(٥) الخبر ووجه التنبيه: أنه لما تقدم بيان إرث الورثة فلما قال: لا يرث القاتل مفرقاً بينه وبين جميع الورثة علم أن القتل علة في منع الإرث، وكذلك في اللفظ الثانى لما تقدم أمر القاضى بأن يقضى فإذا منع من أن يقضى وهو غضبان علم أن الغضب علة في المنع منه.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يداً بيد»^(٦)، فلما قال هذا البعد نهيه عن بيع البر متفاضلاً دل أن اختلاف الجنس العلة في أن يجوز^(٧) البيع.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود: البيوع (٢٤٨/٣) ح (٣٣٥٩) والترمذى: البيوع (٥١٩/٣) ح (١٢٢٥)، وقال: حسن صحيح: والنسائى: البيوع (٢٣٦/٧) (باب اشتراء التمر بالرطب).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه أبو داود: الديات (١٨٧/٤ - ١٨٨) ح (٤٥٦٤)، والدارمى: الفرائض (٤٧٨/٢) ح (٣٠٨٠)، وأحمد: المسند (٦١/١) ح (٣٤٨).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) أخرجه مسلم: المساقاة (١٢١١/٣) ح (١٥٨٧/٨١)، وأبو داود: البيوع (٢٤٦/٣) ح (٣٣٥٠)، ولفظهما: «إذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد».

(٧) ثبت فى الأصل (جواز)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

عقدتم الأيمان ﴿ [المائدة: ٨٩] فدل أن تعقيد اليمين علة المؤاخذة.

ومن ضروب التنبيه قوله عليه السلام: «للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم»^(١) فإذا استأنف أحد السبيين بذكر صفةٍ من الصفات فقد ذكر الآخر، وتلك الصفة يجوز أن تؤثر فى الحكم دل أنه علة.

ومن ضروب التنبيه قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩] لما أوجب علينا السعى ثم نهى عن البيع المانع من السعى علمنا أنه إنما نهانا لأنه مانع من الواجب.

واعلم: أن هذه الوجوه ذكرها المتكلمون من الأصوليين والكلام على مجالٍ ونحن إذا بينا العلل الصحيحة ووجوه تأثيرها فى الأحكام عرف عند ذلك صحيح العلل من فاسدها وعلى الجملة لا بأس بذكر هذه الضروب، لأن هذه العلل علل من النصوص، وطلب الفوائد من النصوص واجبٌ، فإذا أمكن استفادة علة من نص صاحب الشرع فلا مترك لها كما أنه إذا أمكن استفادة حكمٍ منه فلا معرض عنه وقد ذكرنا فى مسألة علة الربا أنا عللنا كون الطعم علة بالنص وجعلنا ذلك أحد فوائد النص وذكرنا أن بيان التأثير غير واجبٍ علمنا بعد أن ثبت لنا كونه علة أحد فوائد النص، لأن طلب الفوائد لما وجب وكان كون الطعم علة إحدى فوائده سقط عنا بيان تأثيره وهذه طريقة حسنة ذكرناها فى الخلافيات ولا بأس بالاعتماد عليها، وإن اخترنا بيان التأثير فقد ذكرنا أن التأثير فى الطعم وبلغنا غاية الإمكان وكلتا الطريقتين حستان معتمدتان ومن الله العون.

(فصل)

إذا عرفنا أقسام القياس رجعنا إلى بيان ما يشتمل عليه القياس فنقول: إن القياس يشتمل على أربعة أشياء: على الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. ونمثل مثالا لنعرف هذه الأشياء الأربعة فنقول: إذا قسنا الأرز على البر فى جريان الربا، والتبييض على الخمر فى التحريم فالأصل هو البر أو الخمر، والفرع هو الأرز أو التبييض، والعلة الطعم أو الشدة، والحكم جريان الربا ويقال حرمة السفضل فى الأول

(١) أخرجه البخارى: المغازى (٥٥٣/٧) ح (٤٢٢٨) ومسلم: الجهاد (١٣٨٣/٣) ح (١٧٦٢/٥٧) وابن ماجه: الجهاد (٩٥٢/٢) ح (٢٨٥٤) والدارمى: السير (٢٩٧/٢) ح (٢٤٧٢).

وحرمة الشرب في الثاني .

قال أبو زيد: لا بد للقياس من أصول [بل] ^(١) وهم شهود الله تعالى على أحكامه فيما لا نص فيها، ولا بد من وصف جامع بين الأصل والفرع وهو الشهادة، ولا بد من قانس وهو طالب معرفه الحكم المحتاج إليه فشهادة الجامع بين الأصل والفرع، ولا بد من حكم يثبت لديه ليحكم به وهو القلب ولا بد من شهود وهو الحكم المطلوب، ولا بد من صلاح الشاهد للشهادة كما في شهود المعاملات صلاحهم للشهادة بالحرية والعقل والبلوغ ^(٢) كذلك الأصل يجب أن يكون صالحًا للتعليل ولا بد من اعتبار الوصف صالحًا كما يعتبر لفظ الشاهد، ولا بد من اعتبار العدالة كما في الشاهد، والعدالة ها هنا هو التأثير، ولا بد من مشهود عليه وهو البدن واللسان، فاللسان يلزم الإقرار بحكم تلك الشهادة، والبدن يلزمه العمل به، وهذا إذا حاج نفسه، فأما إذا حاج غيره فمثال المتناظرين مثل المتخاصمين في حقوق الناس، فالمجيب حقوق الناس بمنزلة المدعى والسائل بمنزلة المنكر، والقياس شهادة، والأصل شاهد والمجيب مستشهد، والحكم مشهود به والسائل بلسانه وبدنه مشهود عليه، والقلب منه حاكم عليه وتأثير الوصف عدالة ظاهرة، وهذا الذي ذكره هذا الرجل تكلف شديد وليس يليق بالمحققين وقد دخل في أثناء هذه التفاصيل ما لا يمكن تحقيق معناه على انفراده وقد نقلته على ما أورده .

قال: وقد خالفنا الشافعي رحمة الله عليه في بعض ما ذكرنا على ما نذكر في تفاصيل هذه الحملة، وما ذكرناه من الأشياء الأربعة كافٍ في معرفة ما يشتمل عليه القياس، لأن القياس إلحاق فرع مجهول بأصل معلوم لحكم مطلوب بعلة جامعة والمثال ما بينا أن البر أصل، والأرز فرع والطعم علة والربا حكم، ولا بد أن نفرّد لهذه الأشياء الأربعة لكل منها فصلًا.

(١) طمس في الأصل، ولعله ما أثبتناه.

(٢) شروط الشهادة سبعة:

الحرية والبلوغ والعقل والعدالة وأن يكون متيقظًا حافظًا لما يشهد به وأن يكون ذا مروءة وانتفاء الموانع، انظر المغنى (١٢/٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠).

أما فصل : الأصل

فنعول : اعلم أن الأصل يستعمله الفقهاء فى أمرين : فى أصول الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع فيقولون : هى الأصل وما سوى ذلك من القياس ودليل الخطاب وفحوى الخطاب معقول الأصل ويستعملون اسم الأصل فى الشئ الذى يقاس عليه كالخمر أصل النبيذ والبر أصل الأرز .

وحد الأصل : ما عرف حكمه بنفسه أو ما عرف به حكم غيره ومن مثبتى القياس من جوز أن يكون القياس بغير أصل وهذا قول من خلط الاجتهاد بالقياس .
والصحيح : أنه لا بد له من أصل ، لأن الفرع لا يتفرع إلا عن أصول لوقوع الفرق بين الأصول والفروع .

والأصل ضربان : معلول وغير معلول .

فأما غير المعلول فما لم يعقل معناه كأعداد الركعات ، واختصاص الصيام بشهر رمضان وغير ذلك وقد سبق بيان هذه القصة وأما المعلول فهو ما عقل معناه وهو ضربان متعد وغير متعد .

فأما غير المتعد فهو ما عدم معناه فى غيره فوقف حكمه على نصه كتعلل الذهب والفضة أنهما اسمان فهذا لا يوجد معناه فى غيرهما فوقف الحكم عليها وعند أبى حنيفة وأصحابه لا يكون غير المتعدية علة بحال وقد سبق الكلام فى هذا الفصل .
وقد قال أبو زيد : فى تقويم الأدلة فى العبادة عن الخلاف فى هذه المسألة قال علماؤنا : حكم العلة تعدية النص المعلن إلى فرع لا نص فيه .

وقال أصحاب الشافعى : حكم العلة تعلق حكم النص بالوصف الذى يتبين علة .

قال : فعلى هذا العلة إذا لم تكن متعدية كانت فاسدة . قال : فإما الذين قالوا : إن حكم العلة هو تعلق الحكمية فقد شبهوا هذه العلة بالعلة العقلية فإنها لا تعرف عللاً إلا بتعلق أحكامها بها فكذلك العلة الشرعية إذا كانت منقولة عن الشارع قال : والجواب عن هذا وهو الطريق فى المسألة أن النص لا يجوز تعليله بعلة تغير حكم النص بنفسه ، وإذا كان كذلك وجب أن يبقى الحكم بعد التعليل على ما كان قبل التعليل وهو أن يكون وجوبه مضافاً إلى النص دون العلة فإنك متى قصدت الإضافة إلى العلة كنت قد غيرت حكم النص عما كان قبل التعليل ، ولأن العلة لما لم تشرع حجة إلا بعد النص

صارت لغوًا مع النص، وإذا صارت لغوًا لم يجز تعليق الحكم بها وإذا ثبتت بهذا تبين بهذا أن حكم العلة التعدية لا غير، ونظيره من العقود الحوالة ما لها حكم سوى التحويل من ذمة إلى ذمة ونحن قد أجبنا عن هذا وبيننا صحة مثل هذه العلة وذكرنا فائدتها فلا معنى للإعادة.

والحرف لنا: أن التعليل عندنا إذا أفاد حكم بصحته فيكون لتعدية الحكم تارة ويكون لقصر الحكم على المنصوص عليه تارة، وقد سبق بيان هذا رجعتنا إلى ما كنا فيه. وأما التعليل المتعدى فوجود ومعناه في غيره كتعليل البر والشعير في الطعام والكيل الموجود في غير البر والشعير فهو أصل في نفسه وأصلٌ لغيره فيجوز مثل هذا أن يكون أصلاً للقياس وسواء أجمع القائسون على تعليله وهذا فاسدٌ من وجهين: أحدهما: أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لبطل القياس، لأن نفاة القياس ممنعون من تعليل الأحكام.

والثاني: أنه لو روعي انعقاد الإجماع على تعليله لروعي انعقاد الإجماع على علته ولو روعي هذا لما استقر قياس إلا بالإجماع وهذا مدفوعٌ بالإجماع. والجملة أن عندنا كل أصل يوجد معناه في غيره جاز القياس عليه، سواء كان ما ورد به النص مجمعاً على تعليله أو مختلفاً فيه وكذلك سواء كان موافقاً لقياس الأصول أو مخالفاً وكلا الأصليين قد سبق، وهذا الذي قلناه في الأصل الذي عرف بالنص، فأما ما عرف بالإجماع فحكمه ثابت بالنص في جواز القياس عليه على التفصيل الذي قلناه في النص.

ومن أصحابنا من قال: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله. وهذا غير صحيح، لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص فإذا جاز القياس على ما ثبت بالنص جاز على ما ثبت بالإجماع، وأما ما ثبت بالقياس على غيره فهل يجوز أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس عليه غيره، اختلف أصحابنا في ذلك: والصحيح أنه لا يجوز لأنه إثبات حكم في الفرع بغير علة للأصل وذلك لا يجوز.

ومثال هذا: أنا نقيس الأرز على البر بعلة الطعام فلو استخرج من الأرز معنى لا يوجد في البر وقيس عليه غيره في الربا فهذا محالٌ لاختلاف الأصحاب، وقد ذكرنا أن الصحيح أنه لا يجوز لأن علة جريان الربا في الأرز الطعام فلو استخرج منه معنى سوى

الطعم وقيس عليه غيره ادى الى ما ذكرنا، وهو إثبات الحكم فى الفرع بغير علة الأصل، وهذا لأن الفرع ما شارك أصله فى علة حكمه، فإذا لم يشارك لم يكن فرعاً، وأما إذا قاس الأرز على البر بعلّة الطعم ثم قاس الذرة على الأرز بعلّة الطعم فهذا لا معنى له، لأن الذرة والأرز جميعاً فرعان للبر فإذا جعل الذرة فرعاً للأرز لم يكن هذا أولى بأن يجعل الأرز فرعاً للذرة وإذا لم يكن أحدهما أولى من الآخر وجب أن يكونا جميعاً فرعين للبر.

فإن قال قائل: ما قولكم فى الأصل فى حكم الربا أهو النص أم البر؟ قلنا: قد اختلفت الفقهاء والمتكلمين فى هذا:

قال بعضهم: الخبر هو الأصل للبر ولكل مطعوم ومكيل، لأن الحكم مأخوذاً منه فصار أصل الكيل هو الخبر.

وقال بعضهم: الأصل هو الحكم المعلل لثبوت الربا، لأنه المطلوب فى الفرع فكان هو الأصل فى الفرع.

والصحيح: هو المذهب الثانى وتماه أن الخبر أصل للبر، والبر أصل لكل ما يقاس عليه، وهذا ظاهر حسن فليعتمد عليه إذا عرفنا هذه الأصول التى يقاس عليها فنقول ما لا يثبت من الأصول مأخذ هذه الطرق، أو كان يثبت ثم نسخ فلا يجوز القياس عليه، لأن الفرع إنما يجعل فرعاً لأصل ثابت فإذا كان الأصل غير ثابت لم يجز إثبات الفرع من جهته.

وقال أبو زيد فى هذا الفصل: مذهب علمائنا أن الأصول كلها معلولة ولا يجب العمل بما جعل علة أوصاف الأصل إلا بدليل يميز به بين علته وبين غيره من الأوصاف، ومع وجود هذا أيضاً لا يجب العمل بها إلا بدليل يدل على كون الأصل شاهداً للحال.

وحكى عن الشافعى رضى الله عنه أن الأول يجب وهو الذى يميز الوصف الذى هو علة من غيره ولا يجب أكثر من هذا.

واستدل فيما اختاره وفسره وقال: مع هذا الذى ذكره الشافعى يحتاج إلى دليل يدل على كون الأصل شاهداً يعمل بشهادته لأن الأصول وإن كانت معلولة فى الأصل بالدلائل الموجبة للقياس فقد احتمل واحداً بعينه من بين الجملة أن لا يكون معلولاً وقد وجد بالإجماع نصوص غير معلولة فلا يكون حجة على الفرع مع قيام هذا الاحتمال

حتى يقوم دليل يدل على كونه شاهداً للحال. كالرجل المجهول الحال إذا شهد قبلت شهادته، وإذا طعن الخصم في حرثته لم يصر حجة عليه لكونه حراً في الأصل إلا بدليل يوجب حرثته في الحال، لأن حرية الأصل تحتل التغيير بعارض فلم يكن حجة على غيره بحال.

فإن قيل: أليس النبي ﷺ كان قدوة أمته فما كان له وعليه وقد احتمل أن يكون مخصوصاً ومع ذلك صار فعله حجة على غيره أجاز وقال: إن الحجة في الابتداء فيه كونه نبياً وما اختلف الحال في كونه مقتدى به على كل حال، والخصوص ثبت بدليله في بعض أحواله وأفعاله فبقى الباقي على عمومته كالنص إذا خص منه شيء فإن الباقي يبقى على عمومته وأما هاهنا فإن النص المعلول هو الشاهد بعلمته وقد احتمل في نفسه أن لا يكون معلولاً بعارض كالشاهد هو حجة بشهادته واحتمل أن لا يكون حجة بعارض رق أو غيره وإذا احتمل على هذا الوجه فلا بد من دليل.

قال: ومثال هذا أنا متى عللنا حرمة الفضل في الذهب بالذهب بكونه موزوناً احتجنا إلى بيان أنه معلول بهذا الوصف بدليل يوجب له غير الدلائل المصححة للقياس وذكر في هذا فصلاً طويلاً اقتصرنا على هذا القدر.

واعلم: أن هذا الذي ذكره ليس بشرط بعد أن يظهر تأثير الوصف فمتى ظهر التأثير للوصف الذي جعل علة وامتاز بالتأثير عن غيره من الأوصاف وقع الاكتفاء بذلك وأما قولهم: إنه يحتمل ألا يكون هذا الأصل معللاً ويحتمل أن يكون معللاً قلنا: ما استوى الاحتمالان، لأن الأصل الذي نعرفه في الشرع أن كل أصل أمكن تعليقه جاز ألا يمنع مانع من تعطيله يدل عليه أن الدلائل التي دلت على صحة التعليل دلت على تعليل كل أصل لأن الدلائل لا تخصيص فيها فإن عارض دليل أنه لا يعلل أصل من الأصول لا يجب التوقف في سائر الأصول ألا ترى أن العموم حجة وقد خص بعض العمومات ثم بأن خص بعض العمومات لا يدل على أنه يجب التوقف في كل عموم حتى يدل الدليل أنه غير مخصوص وأظهر من هذا أمر النبي ﷺ فإن الخصوصية في حقه محتملة ومع ذلك لا يعتبر هذا الاحتمال بل اعتبر الأصل المعهود وهو أنه قدوة إلا أن يقوم الدليل على خلافه في موضع وقولهم: إنه لا خلاف في كونه مقتدى به وهذا الوصف منه لا يحتمل غيره وفي مسألتنا وجد الاحتمال في هذا الأصل أنه غير معلول قلنا: نعم لا اختلاف أنه مقتدى به في الجملة وكذلك الاحتمال عند إطلاق كونه قدوة

فأما فى كل شىء بعينه فيحتمل أنه مخصوص به ويحتمل أنه غير مخصوص به فلا فرق بين الفصلين بوجه ومن هذا الأصل نقول: إن تحريم الخمر معلول وهم يقولون: ليس بمعلول ويطالبون بإقامة الدليل أنه معلول ونحن نقول: الدلائل التى دلت على صحة القياس لم تخص محلاً دون محل وكل أصل أمكن تعليله بعلّة مؤثّرة وجب تعليله والتأثير فى تعليل الخمر بالشدة فى نهاية القوة يدل أنها المحرمة وإذا عرفنا وفرغنا عن هذا الأصل بذكر الفصل الثانى وهو الكلام فى فروع القياس فالفرع فى القياس ما ألحق بأصل أخذ حكمه منه وقد يكون الفرع على نوعين: فرع معنى معلول وفرع شبه متماثل وقد أنكّر بعض القائسين بأن يكون المشبه لأصله فرعاً فى حكمه فأبطل فرع الشبه وأثبت فرع المعنى ولم يجعل الفروع إلا ما شاركت الأصل فى المعانى دون الأشباه وعكس هذا آخرون وأثبتوا فرع الشبه وأنكروا فرع المعنى. وذهب الأكثرون إلى تصحيح كليهما وأثبتوا فرع المعنى وفرع الشبه وسنبين الصحيح من ذلك، واعلم أن الذى يلزم فى فرع المعنى أن يكون مشاركاً لأصله فى المعنى الذى جعل علة الحكم.

وأما اختلافهما فيما عدا ذلك من المعانى لا يؤثر فقد تكون الصلاة أصلاً للحج فى أحكام وورد النص عليها فى الصلاة لاشتراكهما فى معانى تلك الأحكام وإن اختلفا فيما عدا ذلك من المعانى وكذا الحج مع الصلاة والذى يلزم من فرع الشبه أن يجتمع الأصل والفرع فى أكثر الأشباه وأغلبها وأقواها، ولا يلزم أن يجتمعا فى جميع الشبه لأنه يكون هو ولا يكون بينهما فرع ولا أصل وقد ذكر.

ومثال ذلك: إلحاق العبد بالحر فى وجوب القصاص فى النفس والأطراف، ووجوب الكفارة، وكذلك إلحاق العبد بالأمة فى تنصيف الحد، وإلحاق الجواميس بالبقر فى الزكاة، وقد يكون الشبه فى صورة الذات وقد يكون الشبه فى حكم الذات، والأمثلة التى قلناها فى العبيد والأحرار، والبقر والجواميس لبيان الشبه فى صورة الذات.

وأما الأمثلة للشبه فى حكم الذات كإلحاق الوطء بالشبهة بالوطء فى النكاح لاشتباههما فى الأحكام، وكذلك إلحاق المكاتب بالحر وأما العبد فى تملك المال فإن ألحق بالحر فى ثبوت ملكه فبقياس الشبه فى حكم الذات وليس يمتنع أن نجتمع بين الشبهين فى الصورة والحكم فيحكم بكل واحد منهما فى موضعه بما يقتضيه ثم إذا عرف معنى فرع المعنى وفرع الشبه يكونان متشاركين لأصلهما فى صفة الحكم المطلوب بهما من وجوب وإسقاط وتحليل وتحريم وإن اختلفا فى طريق الحكم بالمعنى والشبه،

فيكون في الأصل معلوماً وفي الفرع مظنوناً وسيأتى في ذلك فرع المعنى وفرع الشبه
وحين فرغنا من هذا الأصل وهو بيان الفرع فنذكره بعده.

الفصل الثالث : وهو القول في علة القياس

وفيه الكلام الكثير وقد وقع فيه الخطب العظيم ولا بد أن نعتبر في ذلك زيادة اعتناء
ليظهر ما هو الحق من ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه .

واعلم أن العلة^(١) مأخوذة في اللغة من العلة التي هي المرض لأن لهذه العلة تأثير
بيان الحكم كتأثير العلة في ذات المريض وقيل : سميت العلة علة لأنها ناقلة بحكم
الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض .

والأول أحسن لأننا بيننا أن غير المتعدية من العلة تكون علة وقيل : إن العلة مأخوذة
من العلل بعد النهل، وهو معاودة شرب الماء مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها
يعاود النظر بعد النظر .

وأما حد العلة : فقد قالوا : إنها الصفة الجالبة للحكم .

وقيل : إنها المعنى المثير للحكم^(٢) .

واعلم : أن علة الحكم شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع،
وذهب بعض القائسين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم إلى أن القياس يصح بغير علة إذا
لاح بعض الشبه احتجاجاً بأن الصحابة حين قاسوا لم يعللوا وإنما شبهوا فجمعوا بين
الشيء والشيء لمجرد التشبيه من غير تعليلٍ مثلما فعلوا بالجد والإخوة وغير ذلك .

وذهب جمهور القائسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس
وهو ركن القياس ولا يقوم القياس إلا بها والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يرد
الفرع إلى الأصل بسبب جامعٍ بينهما أو بغير سببٍ ولا يجوز أن يكون بغير سببٍ لأنه لا

(١) ثبت في الأصل اللغة، وعلل الصواب ما أثبتناه .

(٢) اختلف الأصوليون في تعريف العلة :

عرفها الرازي بأنها المعرفة للحكم، انظر المحصول (٣١١/٢) الأحكام (٢٨٩/٣) .

عرفها الغزالي بقوله : الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته بل يجعل الشرع عرفها الأمدى بأنها
الوصف الباعث على الحكم، انظر المحصول (٣١١/٢) الأحكام (٢٨٩/٣) نهاية السؤل

(٤/٥٤، ٥٥) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٦١، ٦٢، ٦٣)

يكون رده إلى أصل بأولى من رده إلى غيره فلا يتعين الأصل، وإن كان بسبب فلا بد أن يكون ذلك السبب متعيناً لأن السبب المجهول لا يكون شيئاً فلم يبق إلا أن يكون بسبب معين، ثم ذلك السبب المعين عندنا فى الجمع هو العلة فإن سموه علة فقد وقع الاتفاق وإن لم يسموه علة فقد وقع الاتفاق فى أنه لا بد من جامع فالنزاع فى الاسم مع الاتفاق فى المعنى مصرح وأما الصحابة فقد عللوا تارة وأرسلوا الشبه أخرى قال على رضى الله عنه فى حد الخمر: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون^(١). فقد ذكر التعليل.

وقالت الصحابة لأبى بكر - رضى الله عنهم -: «رضيك رسول الله ﷺ لدينا فرضيناك لدينانا» وأما إذا أرسلوا إرسالاً فهو تنبيه على القائس وليس بقياس وإذا ثبت أنه لا بد من العلة فى صحة القياس فتقدم مسألة الطرد وكلام الفقهاء فى ذلك.

مسألة: اعلم أن الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل:

وهو الذى لا يناسب الحكم ولا يشعر به^(٢)، وكذلك الاطراد لا يكون دليل صحة العلة وبالغ القاضى أبو بكر محمد بن الطيب فى التغليط على من يعتقد ربط حكم الله تعالى به وقال بعض أصحابنا وطائفة من أصحاب أبى حنيفة أنه حجة^(٣) ذكره الشيخ أبو إسحاق فى التبصرة عن أبى بكر الصيرفى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجةً والاطراد دليلاً على صحة العلة حشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء واحتج من قال: إن الطرد حجة بالأدلة التى دلت على أن القياس حجة وقالوا: إنها لم تخص وصفاً دون وصف، وهذا لأن علل الشرع أمارات على الأحكام وليست

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الطرد: مصدر بمعنى الاطراد ومعناه وجود الحكم مع وجود الوصف الذى لا مناسبة بينه وبين الحكم لا بالذات ولا بالتبع فى جميع الصور ما عدا الصورة المتنازع فيها، انظر نهاية السؤل (١٣٥/٤) البرهان (٧٨٨/٢) المحصول (٣٥٥/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٥/٤).

(٣) اختلف الأصوليون فى كون الطرد مفيداً للعلية: فذهب أكثرهم منهم الأمدى وابن الحاجب إلى أنه لا يفيدها ولا يكون حجة وذهب جماعة منهم الرازى والبيضاوى إلى أنه مفيد للعلية ويحتج به فيها، نهاية السؤل (١٣٥/٤) سلم الوصول (١٣٥/٤) البرهان (٧٨٨/٢، ٧٨٩) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١١٧/٤).

من قبل العلل العقلية فصح تعليقها بالصور وتصير تلك الصور أمارات على الأحكام كالنصوص التي ترد في أحكام ولا يعقل معانيها فهذه العلل مثل تلك النصوص في الأحكام.

واستدل من قال: إن الإطراد دليل صحة العلة قال: لأن عدم الإطراد دليل على فساد العلة فالإطراد دليل صحة العلة، ولأن الإطراد والجريان هو الاستمرار على الأصول من غير أن تردا أصل وهذا شهادة من الأصول في غير أن يردها أصل وهذا شهادة من الأصول لها بالنصحة فوجب أن نحكم بصحتها.

بيينة: أنها إذا أطردت فقد عدم ما يوجب فسادها فوجب أن نحكم بصحتها لأنه ليس بين الصحة والفساد واسطة.

وأما دليلنا في أن الطرد ليس بحجة هو أننا اتفقنا على أن الاحتكام على الشرع باطل إلا ترى أنه لو احتكم المحتكم من غير ذكر علة أصلاً فيكون قوله باطلاً وصفة المحتكم على الشرع أن لا يكون لقوله الذى يقوله طريق معلوم ولا مظنون ونحن نعلم قطعاً أن أحكام الشرع مرتبطة إما بطريق علمى أو ظنى ويستند إلى سبب وإذا خلا عن هذين الطريقين يصير مجرد احتكام على الشرع من قائله والدليل على أن الظن لا بد من إشارة إلى سبب حتى يعمل به أن العلميات فى الشرع لا بد من استنادها إلى طريق يوجب العلم فالظنيات لا بد من استنادها إلى سبب يفيد الظن ولأن من ادعى يظن أن وراء هذا الجبل المثل علينا جيشاً عظيماً أو بحرًا أو سباعاً أو غير ذلك من الأشياء فإنه لا بد من استنادها إلى أسباب فإنه إذا لم يربط بسبب كان مما ظنه مهوساً وفى قوله هاذياً ثبت أن الظن لا بد له من سبب ليعمل عليه والطرده لا يفيد علماً ولا ظناً لأن الحكم الذى ربط به إثباتاً لو ربط به نفيًا لم يترجح فى مسلك الظن أحدهما على صاحبه فبطل التعلق به. فإن قيل: سلامته عن النقص يفيد عليه الظن كونه علماً على الحكم. قلنا: هذا الذى قلت هو طرد الطارد وهذا الطارد مطالب بتصحيح علة وطرده لعلته لا يكون دليلاً على صحة علته فإن فعله لا يكون دليل صحة قوله: ثم هذا المعارض يقول: إن الإطراد فى محل النزاع وعندى أنه لا إطراد. فإن قال المعلن: قد طرد فى غير محل النزاع يقال له: جريانه فى غير محل النزاع لا يوجب إطراده فى هذا الموضع الذى وقع فيه النزاع وهذا لأن الطارد منازع فى طرده فكيف يستدل بإطراده وإنما غاية دعواه أنه يقول: إن الدليل على صحة طردى دعواى إطراده فى صورة النزاع قال القاضى أبو بكر: لو جاز

التمسك بالطرد لما عجز عنه أحد من طبقات الخلق لما كان من اشتراط استجماع أوصاف المجتهدين معنى ثم قال: فإن زعم راعم أن شرط الطرد أن يسلم عن العوارض والمبطلات ولا يهتدى إلى ذلك إلا عالم فقال: كيف لا يهتدى بأن يذكر علة ويطردها أين وجدت قال وإذا انتهى التصرف فى الشرع إلى هذا المنتهى كان ذلك استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريقاً لكل قائل أن يقول ما يريد ويحكم بما شاء ولهذا صرف علماء الشرع تبعثهم إلى البحث عن المعانى المختلفة المؤثرة.

بيينة: أنا جعلنا إجماع الصحابة هو الدليل الأقوى فى صحة القياس ولم يرو عن احد منهم أنه تعلق بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وإنما نظروا إلى الأقيسة من حيث المعانى وسلكوا طريق المرشد والمصالح التى تشير إلى محاسن الشريعة ولو كان الطرد قياساً صحيحاً لما عطلوه ولما أهملوه ولما تركوا الاعتلال به وكذلك سائر الأئمة المقتدى بهم من بعدهم وضرب الخليمى لذلك مثلاً فقال: من رأى دخاناً نائراً فظن أن وراءه حريقاً كان مصيباً فى ظنه ومن رأى غباراً ثم ظن أن وراءه حريقاً كان مختلاً فى ظنه نعم لو ظن أن وراءه عسكراً أو سرحاً كان مصيباً ونقول أيضاً: إنا قد بينا أن العلة هى الصفة الجالبة للحكم ويجوز أن يقال: إن العلة هى المقتضية للحكم فأما إذا لم نعتبر وجود ما يقتضى الحكم أو وجود ما يجلب الحكم فى الصفة التى جعلت علة لم تكن هذه الصفة بأن يجعله علة بأولى من غيرها من الصفات فإن للاصل صفات كثيرة وقد جعل أحدهما علة فلا بد أن يكون لها اختصاص أو مناسبة بالحكم الذى جعلت الصفة علة له حتى تكون جالبة له أو مقتضية إياه وهذا لأن التغييرات الاتفاقية قد تقع كثيراً فلا يقع الفرق بين التغيير الاتفاقى وبين التغيير بالعلة إلا بما ذكرناه من وجود اختصاص ومناسبة بين العلة والحكم.

فإن قال قائل: إن المناسبة والاختصاص فى إنه يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها أو المناسبة بالإطراد فقد أجبنا عن هذا من قبل ويدل عليه أن دوران الحكم معه وجوداً وعدمًا لا يدل على الصحة لأن الحكم كما يدور وجوده مع العلة فيدور مع الشرط ألا ترى أن من قال لعبده: أنت حر إن كلمت زيداً دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع قوله: أنت حر وهو علة فدل أن هذا القدر لا يصلح أن يستدل به على صحة العلة وسيعود الكلام فى هذا من بعد فإن كثيراً من أصحابنا جعلوا الإطراد والانعكاس دليلاً وأما الجواب عن الذى ذكروه أما تعلقهم بالأدلة التى دلت على صحة

القياس قلنا: هذا الكلام دليل عليكم لأن الأدلة التي دلت على صحة القياس على الأصول وهذا القياس يوجد ببعض الأوصاف ثم البعض عن البعض لا يمتاز إلا بدلالة أخرى ألا ترى أن نصوص القرآن دلت أن الأمة شهداء في الأصل ولم يدل أن كل لفظ منهم شهادة بل دلت أنه يوجد منهم الشهادة وذلك يحصل ببعض الألفاظ ولا يتميز ذلك عن غيره إلا بدليل ولأن كل وصف لو صلح علة والأوصاف محسوسة مسموعة لشرك السامعون وأهل اللغة كلهم الفقهاء في المناسبات ولما اختص القياس بالفقهاء علمنا أن المقياس مبنية على معان تفقه لا على أوصاف وأسامي تسمع وقد ذكرنا هذا من قبل بلفظ آخر .

وأما قولهم: إن علل الشرع أمارات وليست بموجبات قلنا: لا يسلم هذا الأصل على الإطلاق فإن الفقهاء وإن كانوا يطلقون هذا ولكن معنى ذلك أنها لا توجب بذواتها شيئاً بل يجعل الشارع إياها موجبة وإن لم تكن بنفسها موجبة بل صارت موجبة بالشرع لا يمنع أن يقوم الدليل على أن القياس إذا احتاج صحته إلى علة فلا بد أن تكون العلة مناسبة للحكم مؤثرة فيه مقتضية إياه وقد دللنا أنه لا بد من ذلك .

فإن قيل: ما قولكم في الشرع إذا نصب الطرد علماً. هل يجوز أم لا؟ قلنا: يجوز. قالوا: إذا جاز من الشارع جار من المعلل. قلنا: وإن جاز من الشارع لكنه لا يكون علة .

لكنه تعريف للحكم أو تجديد له ولو ذكر الشرع الحكم من غير علة له قوبل بالقبول فإذا ذكره وذكر علماً عليه قبل وصدق أيضاً وهذا لأن الشرع له التحكم علينا كما يشاء ولكن ليس لنا التحكم على الشرع كما شئنا فتبين الفرق قطعاً وباقي ما ذكره ليس بشيء ينبغي الاشتغال به وفيما ذكرناه من قبل جواب عنه وقد ذكر القاضي أبو الطيب إن الإطراد زيادة دعوى والدعوى لا تثبت بزيادة الدعوى قال: ولأن القياس الفاسد قد يترد ولو كان الإطراد دليل صحة العلة لم يرق هذا الدليل إلا على الأقيسة الفاسدة فالأقيسة الفاسدة المطردة مثل قول من يقول في إزالة النجاسات بغير ماء مائع لا يبنى عليه القناطر ولا يصطاد منه السمك فأشبهه الدهن ومثل من يقول في الكلب أنه كلب فيكون نجساً كالكلب الميت ومثل من يقول في مس الذكر مس ذكره فصار كما لو مس وبال ومثل من يقول في وطء الثيب شرع في نافذ فصار كما لو مشى في شارع أو أدخل من يدخل في المدخل، فصار كما لو أخرج رأسه من الروزنة وأدخل رجله في الخف

ومثل ما يقول فى القهقهة اصطكاك الأجرام العلوية فلا ينقض الطهارة كالرعد، ولا يلزم الضراط لأنه اصطكاك الأجرام السفلية قال القاضى: وهذا مع سخفه ينتقض بما لو اصفع امرأته وصدفته وقد قال قوم من أصحاب أبى حنيفة: فى مس الذكر مس آلة الحرث فأشبهه إذا مس اليدان وقال طويل مشقوق ينقض الوضوء كالقلم والبوق وقال تعلق منكوس فأشبهه الدبوس وقال فى السعى بين الصفا والمروة إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنًا فى الحج كالسعى بين جبلى نيسابور أو غيرها من البلاد وهذه حكايات سخيفة والاشتغال بأمثالها هزو ولعب بالدين ولولا أن هذا الإمام أوردها وإلا لم نوردها وأيضًا فإن المتأمل يتأمل هذه التحقيقات السخيفات التى لا يمكن مناقضتها بشيء ويطردها ومباحثها^(١) طردًا أو يعرف أن سائر الطرد على مثالها وبمثابتها واللعب والضحك ليس من باب الدين فى شيء وقولهم: إنه لا يوجد دليل بعده قلنا: عدم تأثيره ومناسبه للحكم دليل على فساده يدل عليه أن من ادعى النبوة وقال الدليل على صحة دعواى عدم ما يفسدها لا يسمع منه ذلك وكذلك كل من يدعى صحة شيء بهذا الوجه فثبت أن ما قالوه باطل والله العاصم منه.

فصل

ويدخل فى هذا الفصل القول فى المركبات:

اعلم أنه ذكر أبو زيد بابًا فى أقسام الطرديات وقال:

الطرديات الفاسدة أربعة أنواع:

نوع منها: يعرف فاسدها ببداءة العقول من غير تأمل فى الأصول كقولهم فى قراءة الفاتحة فرض فى الصلاة إن الصلاة عبادة ذات أركان مختلفه لها تحليل وتحريم فوجب أن يكون من أركانها ذو عدد سبع دليله الحج ومثل قولهم: إن السبع أحد عددى صوم التمتع فوجب أن لا يجوز الصلاة إذا قرأ دونها دليله الثلاث وكقولهم: إن الوطء فعل ينطلق مرة وينغلق أخرى فلا يثبت به الرجعة كالقبلة وقال: سمعت بعض شيوخنا يحتج لإبطال النية فى الوضوء بأن الوضوء فرض عين تقام فى أعضائه فلا تكون النية شرطًا لأدائه دليله قطع اليد قصاصًا أو فى السرقة وهذه علل تعرف فسادها ببداءة العقول لأنه لا مشابهة بين الأصول فى هذه الأصول وبين فروعها وهذا الضرب لا يوجد له نظير

(*) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

من كلام السلف ولكنه شيء أحدثه حشوية أهل الطرد. قال:

والنوع الثاني: رد فرع إلى أصل لا يكاد الفرع يمتاز عن الفرع إلا بضم ما هو علة الحكم إليه نحو قولهم: إن مس الذكر حدث كما لو مس وبال فإنه لا زيادة فيما جعله أصلاً إلا البول لأنه حدث بالإجماع وقد عدم ذلك في الفرع فسقط اعتباره لإيجاب الحكم في الفرع فلا يبقى بعده إلا المس المختلف فيه وكذلك قولهم: في إعتاق المكاتب عن الكفارة إن إعتاق مكاتب عن الكفارة فصار كما لو رأى بعض الدلائل لأنه لا زيادة في الأصل إلا أخذ بعض البدل وإنه علة مانعة من التكفير وقد عدمت في الفرع فبقى العبرة لما وراء هذه الزيادة وهو أنه إعتاق مكاتب وهذا مختلف فيه وكذلك قولهم في شراء الأب لا يكون تكفيراً كما لو حلف بعته إن اشتريه ولا زيادة في الأصل إلا اليمين بعته وهو علة مانعة من التكفير بنية توجد عند الشرط عندنا وقد عدم هذا في الفرع وليس وراء هذا إلا شراء الأب وهذا مختلف فيه. قال:

وأما النوع الثالث: رد فرع إلى أصل بوصف مختلف في كونه علة وظهر ذلك من العلماء لأنه لما ظهر الاختلاف فيه حل محل الحكم المختلف فيه ووجب نقل الكلام إليه لقولهم: إن الكتابة الحالة لا تمنع التكفير عن العتق وكانت فاسدة كالكتابة على القيمة فالخلاف ظاهر بيننا وبينهم في الكتابة الصحيحة أنها هل تمنع الإعتاق عن الكفارة أو لا؟ فلم يصر عدم المنع دليلاً علينا في فساد الكتابة وعن ذلك قولهم: إن الأخ يجوز إعتاقه عن الكفارة فلا يعتق بسبب القرابة دليله ابن العم وهذا فاسد لأن الأب عندنا يجوز إعتاقه عن الكتابة ويعتق بالقرابة وعنده لما عتق بالقرابة لم يجز عن الكفارة ومن ذلك قولهم: إن رهن المشاع باطل لأنه رهن لا يتبع للانتفاع به ومن هذا الجنس يكثر. وقال:

والنوع الرابع: التعليل بعدم الوصف كقول الشافعي: النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة الرجال مع النساء كالحودود، وهذا فاسد لأن العدم لا يوجب حكماً وهذه العلل تذكر للإيجاب والعلل توجد ولا تعدم وكذلك قولهم: إن الأخ لا يعتق على الأخ لأنه لا بعضية بينهما وكذلك قولهم: إن المرض لا يبيح التجلد لأن المرض معنى لا يفارق الحال بالإحلال، فأشبه الضلال، وكذلك قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لأنه لا نكاح بينهما، وإسلام الشيء في جنسه لا يجوز لأنه لا يجمعهما صفة الطعم والشمية واعلم أني ما ذكرت ما أورده على طريق الاختصار، ونحن نقول في الأنواع الثلاثة التي قدمها

علل فاسدة كما ذكروا للأصحاب كلام فى المركبات وهى التى ذكرها فى النوع الثالث، وقد رأيت من الأئمة فى العصر الذى أدركته من شغف بأمثال هذا وقد ملأ كتبه من ذلك، ومن أمثال ذلك ما قاله بعض أصحابنا فى النكاح بغير ولى: أنثى فلا تزوج نفسها. دليله: إذا كانت بنت خمس عشرة سنة والخصم يعتقد فى الأصل أنها صغيرة فتكون علة المعلل مقيسة على الصغيرة عند الخصم ولا بد من كون الأصل متفقاً عليه، ولو اعتقد الخصم أنها كبيرة لكانت تزوج نفسها والخلاف واقع فى الكبيرة، وطائفة من الجدليين يصححون هذا ويقولون الحكم يتفق عليه فى الأصل، والمعلل علل الأنوثة وهى تعليل صحيح، فقياس على أصل مسلم فتشعب المذاهب واختلافها ليس يضر، ومثل هذا التعليل والدليل لا يرضى به محقق لأن المخالف يقول: بنت خمس عشرة فيما أذهب إليه صغيرة، ولو كانت فالقياس عليها باطل فإنه لو قال ابتداءً أنثى فلا تزوج نفسها كالصغيرة يكون قياساً لأن المعلل ذكر الأنوثة، والصغر فى الأصل، والصغر على حاله مانع من العقد بدليل الغلام فقد ضمنت إلى الأنوثة فى الأصل صفة مستقلة بالحكم المطلوب، فيكون مثاله ما يقول القائل فى مس الذكر: مس ذكره فينتقض وضوءه كما لو مس وبال فيصير التعليل باطلاً، لأن قياس الفرع على الأصل إنما يجوز بعلة الحكم فى الأصل فأما تغيير علة الحكم فى الأصل فيكون باطلاً.

قالوا: وهذا إذا كانت بنت خمس عشرة سنة صغيرة على ما نقول نحن، فأما إذا كانت كبيرة على ما يقولون فعندنا يجوز لها أن تزوج نفسها والتقدير لا يخلو من هذين فالعلة مترددة بين منع الحكم فى الأصل على تقدير وبين سقوط العلة على تقدير فلم تصح.

صورة أخرى من التركيب الذى قاله الأصحاب وهو قولهم فى البكر البالغة: بكر فيجبرها أبوها كبنت خمس عشرة سنة وهذا أمثل من الأول فإن بنت خمس عشرة سنة إن ثبت صغرها فالقياس على البكر الصغيرة جائز لأن الصغر لمجرده على مذهب الشافعى^(١) لا يستقل بإفادة الإيجاب بدليل الثيب الصغيرة فإن قال الخصم ظنى أن بنت خمس عشرة سنة صغيرة وإن كانت كبيرة لا يجبرها أبوها على النكاح فهذا كلام صحيح غير أن هذه الصورة تنفصل عن الصورة الأولى لأن فى الصورة الأولى تبطل العلة على تقدير الصغر والبلوغ جميعاً وفى الصورة الثانية لا تبطل على تقدير الصغر لكن يتوجه

(١) انظر روضة الطالبين (٧/٥٣).

على تقدير الكبر منع من الخصم، ويضطر المعلن إلى رد القياس إلى الصغيرة البكر فيبلغوا تعيين خمس عشرة سنة.

فأما التركيب في الوصف فمثاله ما قال أصحابنا في قتل المسلم بالدمى، من لا يستوجب القصاص بقتل شخص بالمثل لا يستوجه بقتله بالسيف كالآب في حق ابنه وهذا أيضاً فاسدٌ لأن الخصم يقول: إن المثل ليس كآلة القتل، والقتل به لا يكون عمداً محضاً على ما عرف من مذهبهم، فإن كان الأمر على ما قلنا فقد قست العمد على غير العمد، وإن كان الأمر على ما قلتم: إنه عمدٌ محضٌ يوجب القود فأنتم بين منع وإطلاق، وقد قال بعض أصحابنا في مسألة الثمار التي تؤبر وتبعيتها للأشجار في مطلق التسمية ما يستحقه الشفيع من الشجرة يدخل تحت تسميتها بالأغصان، وهذا فيه معنى حسنٌ وهو أن الشفعة في وضعها لا تتعلق بالمنقولات، فأشعر ثبوت أخذ الشفيع بكونها معدودةٌ من أجزاء الشجرة ملحقه بها.

فإن قال الخصم: سبب أخذها قطع ضرار مداخلة المشتري وكذلك أثبتنا أخذ الثمار المؤبرة للشفيع فالوجه أن يقال الحكم المطلوب ثابتٌ والمناسبة كما قلنا هنا بين، وتسويتكم بين المؤبر لا يقدر في هذا.

ومثال هذا أيضاً ما يقوله أصحابنا في مسألة قتل الحر بالعبد من قياس النفس على الطرف ويقول الخصم: هذا تركيبٌ لأن مذهبنا أن طرف العبد لا يكون محلاً للقصاص له وعليه محال غير أنا إذا صححنا التعلق بالشبه على ما سنبين فهذا أقوى شبه وقد تأيد هذا الشبه بكون الأطراف محلاً للقصاص على الجملة مثل ما تكون النفوس محلاً للقصاص ولم يوجه منع وهذا من قوة الشبه كأنه مناقضة من الخصم.

فإن ناقض الخصم مناقضة ثانية ومنع كون طرف العبد محلاً للقصاص بخلاف طرف الحر فلا يمنع هذا من صحة القياس مع قوة الشبه على ما زعمنا والتخبط لهم في قطع الأطراف عن النفوس عظيمٌ، والفرق الذي يذكرونه في تنزيل الأطراف منزلة الأحوال فرقٌ بعيدٌ مرامه عويصٌ تصحيحه سهلٌ إبطاله والجملة في التركيبات أنه لا يتعلق بها محقق وطالب لمعنى، وإنما التعلق بها من باب أرباب الصور، وبابه من لم يشم رائحة الفقه وعزيزٌ على أهل الدين أن يسمعوا بناء أحكام الباري عز اسمه على مثل هذه التعليلات التي هي شبه الخرافات عند مقابلتها بالعلل المعنوية، والقواعد العقلية التي يشهد لها أصول الشرع وتقوم بتصحيحها قوانين الملة وتناضل دونها براهين معاني

الكتاب والسنة فلا ينبغي للفقهاء أن يشتغلوا بمثل هذه الأشياء فإنه تضييع للوقت وحيدٌ عن مسالك الفقه، وترك لسبيل السلف الصالح وجرأة على أحكام الله تعالى وجر المعللين إلى التلاعب بالدين فإنه إذا دخل في أمثال هذا وسهل على نفسه ينجرُ شيئاً فشيئاً إلى أمثال ما حكينا من العلل السخينة ثم حيثئذ ينسلخ عن الفقه أصلاً ويصير ضحكة عند المحققين ومعدوداً من جملة الهاذين المخرفين ونسأل الله تعالى أن يعصمنا من أشباه ذلك وأمثاله بمنه وطوله وقد ذكر جماعة من أصحابنا جواباً من الأصل المركب وسموه التعديدية ولست أرى في ذلك معنى غير أنا نذكر صورته لئلا يخلو الكتاب عن ذكر ذلك لو قال المعلل في مسألة النكاح بلا ولى أنثى فلا تزوج نفسها كبرت خمس عشرة سنة فيقول المعارض: المعنى في الأصل أنها صغيرة وأعدى ذلك إلى منع استقلالها بالتصرفات فإذا قال المعلل دعوى الصغر ممنوع فيقول المعارض كذلك الأثوية ليست بعلة وقد ادعيت أنها علة فقد ادعيت علة وعديتها إلى فروعك وادعيت علة وأعديتها إلى فروعي فاستوى القدمان وآل الكلام إلى التزامك بإبطال علتى أو ترجيح علتك على علتى، وأجابوا عن هذا وقالوا معناها نسلم الوجود وهو الأثوية وإنما المنازعة لكم في كونها علة وأما الذى ادعيت علة فلا أسلم وجوده، فإن اشتغلت بإثبات وجوده منتقلاً إلى علة أخرى فالانتقال ممنوع لا سبيل إليه ويستوى فيه السائل والمسئول وقد سلخوا أيضاً في إبطال التعديدية مسلماً آخر وهو أن يقول: لو ثبت معنك لقلت به ضمماً إلى معنای فإن الحكم الواحد لا يمتنع ثبوته بعلتين وهذا قد لا يجرى في بعض المركبات، فأما إذا قلنا في البكر البالغة بكر فتجبر على النكاح كما ذكرناه في بنت خمس عشرة سنة فإذا ذكر المعدى الصغر لم يمكن أن نقدر الصغر علة في الإيجاب فإن الثيب الصغيرة لا تجبر على النكاح عندنا، قال الأستاذ أبو إسحاق: سبيل المركب إذا عورض بالتعديدية أن يقول معنای عندك دعوى غير مثبتة بما تثبت بمثله معنای الأصول أو قد ثبت بدليله فإن قلت لم يقيم عليه دليل فلست معللاً بعد، ولا مقيماً متمسكاً في محل النزاع فمعارضتك إياى بالتعديدية غير متجه وإن اعترفت يكون معنای ثابتاً فمعنك الذى أبديته ليس مناقضاً لمعنای وإنما يقدح المعارضة إذا جرت مناقضة في المقتضى وهذا الذى ذكرناه أورده الأصحاب نقلته على ما أورده، وعندى أن الاشتغال بأمثال هذا تضييع الوقت العزيز وإهمال العمر النفيس ومثال هذه التعليقات لا يجوز أن يكون معتصم الفتاوى والأحكام ولا مناطاً للشرائع الدين الرفيع وهذا وأمثاله تعمية على المبتدئين وإيقاعهم فى الأغلوطات

وحيد بهم عن سنن الرشد ومسالك الحق وقد كانت أنواع هذا طريقاً مسلوفاً من قبل،
يجرى النظر على سبتها ويجادلون ويناطحون عليها غير أن زماننا الذي نحن فيه غلب
عليه معانى الفقه وقد جرى الفقهاء فيه على مسلك واحد فتناظروا فى مسلك واحد
يطلبون الفقه المحض والحق الصريح وقد تناهت معانى الفقه إلى نهاية أظن أن ليس
بعدها مبلغ الحق لطالب ولعلها قاربت فى الوضوح الدلائل العقلية التى يدعها المتكلمون
فى أصول الدين فالنزول عن تلك المعانى إلى مثل هذه الصور زلة فى الدين وضلة فى
العقل والله العاصم بمنه، نعم.

وقد ذكر أبو زيد من أقسام الطرديات: مسألة شهادة رجل وامرأتين فى النكاح
وتعليل الشافعى فيها أن النكاح ليس بمال^(١) وذكر لهذا أمثلة والعجب أنه يفهم منا هذا
وقد سلخوا مثل هذا المسلك، قال محمد بن الحسن: لا ضمان فى إتلاف ملك النكاح
لأنه ليس بمال وذكر أنه لا [خمس] فى اللؤلؤ لأنه لم يوجب عليه بخيل ولا ركاب،
وقال فى الصائم يأكل الحصة لا كفارة عليه لأنه ليس بطعام، وقال فى ولد الغصب إنه
أمانة لأنه لم يغصب، وقال أبو حنيفة فى العقارات إنها لا تضمن لأنه لم ينقلها. اعتر
عن هذه المسائل، وقال: إنما قال محمد بن الحسن ما قال فى هذه المسائل على سبيل
الاستدلال لا على سبيل التحليل ووجه ذلك أن حكم العلة لا بد أن يتقدم إذا عدت
العلة كما كان تعد وما قبل: نعلمه فإن هذه المسائل من هذا وإنما أبيتنا إضافة العدم إلى عدم
العلة واجباً به لأن العدم لا يقبل الإضافة، وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما يبقى
الحكم عند عدم العلة بعلّة أخرى وأما الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم صحيح إذا
لم توجد علة أخرى تقوم بذلك الحكم قال: فمتى اختلفنا فى ضمان الغصب لم يجب
بدونه وكذلك إذا وقع الاختلاف فى ضمان ما هو مال لم تجب فيما ليس بمال لأن
الضمان بشرط المماثلة يجب وإذا كان الضمان مالاً المتلف ليس بمال تزول المماثلة وذكر
فى كل مسألة مما ذكرنا شيئاً من هذا الجنس وأما فى الشهادة فالخصم يحتاج إلى أن يثبت
أن شهادة النساء متعلقة بصحتها بالمال لتتعدم بعدمه ويحتاج إلى أن يذكر أن العتق من
حكم البعضية لا غير حتى يتعدم بعدم [البعضية] وعلى أن غاية ما فى الباب أن ما تعلق
بالبعضية يتعدم بعدم البعضية إلا أن عندنا فى مسألة إذا ملك أخاه لا يتعلق ما تعلق
بالبعضية وإنما يقع ما تعلق بالمجزئة والجواب أنا فى هذه المسألة لا نعلق الحكم بمجرد

(١) انظر المهذب للشيرازى (٢/٤٠).

العدم وقد ذكرنا معنى فى المال يوجب سهولة شأنه وحرمان المسامحة من الشرع فيه فى الحجة وذكرنا فى النكاح معنى يشعر باستقصاء الشرع فيه وإنما يحتاج إلى اعتبار القوة فى الحجة ما لا يحتاج إليه المال وقول الشافعى إنه ليس بمال وقعت به الإشارة إلى ما ذكرناه وكذلك ذكرنا فى البعضية معنى يفيد العتق وعلى أنا سلكتنا طريقة متبينة فى شراء الأخ أخاه أنه لا يعتق ويستمر ملكه وذكرنا أن الأصل فى الأب والأخ وغيرهما انتفاء العتق، وإنما العتق، وقع فى جانب الأب معدولاً عن الأصل المعهود بعله [المجازاة] وهذا لا يوجد فى الأخ وأبطلنا المعنى الذى ذكر من الجانبين وقدمنا بحق هذه الطريقة فى كتاب الاصطلام فليكن الاعتماد عليه وقد انتهى الكلام فى الطرد وما يتبعه وحين فرغنا من الكلام فيه رجعنا إلى ما كنا فيه فى الأصل وهو الكلام فى علة القياس.

(فصل)

قال المحققون من أصحابنا: إن العلة لا بد من الدلائل على صحتها لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعى، وكما لا بد من الدلالة على الحكم لا بد من الدلالة على العلة. وقد قالوا: إذا ثبت حكم متفق عليه وادعى المستنبط أنه [تحلل بمعنى أبداه] فهو مطالب بتصحيح دعواه فى الأصل وذكر بعض أهل الجدل أنه لا يسوغ هذه المطالبة لكن على المعارض أن يبطل معناه الذى ذكره إن كان عنده مبطل له وهذا ليس بشيء والصحيح هو الأول وذلك لأننا قد ذكرنا فساد الطرد وذكرنا بطلان التحكم فى الدين ولا بد من علة مقتضية للحكم مناسبة له مغلبة فى الظنون أنها المثيرة هذا الحكم فإذا ادعى أنه أصابها فهو مطالب بإبدالها فإذا [اقتصر] على محض الدعوى كانت دعواه [العلة] بمنزلة دعواه الحكم.

بيينة: أن المعلل يدعى كون هذا الوصف علة ولا بد من إقامة البرهان على الدعوى وإن قال: لا يلزمنى إقامة البرهان فهو إذا متحكم على الشرع بعلته فهو [كتحكمه] بالحكم فإن قال هذا المعلل: إن الصحابة نصبوا علامات^(١) على الأحكام فلإننا أيضاً ننصب من جنس ما نصبوه فبين ذلك وبرهن عليه فإن قال الدليل على صحة العلة عجز المعارض عن الاعتراض، قلنا: ومن أين قلت إن عجز المعارض يدل على صحة العلة

(١) ثبت فى الأصل (علاها) ولعل الصواب ما أثبتناه.

فالسائل مسترشد مستهدى يطلب دليل صحة العلة لينقاد لقضيتها والأصل أن إقامة الدليل على المدعين ولو قال المدعى عليه للمدعى الدليل على أنى محق عجزك عن إقامة البينة هل يسمع هذا وهل تسقط عنه اليمين فهذا هوى بين وقد يقع العجز عن الطعن فى الباطل لعدم آتته وكم من حق مستور خفى فى العالم وكم من باطل ظاهر مجهور به .

وإذا ثبت أنه لا بد من الدليل على صحة العلة، وقد قال القاضى أبو الطيب: الدليل على صحة العلة من أربع طرق:

أحدها: لفظ صاحب الشرع بنصه أو ظاهره أو شبهه .

والثانى: إجماع الأمة .

والثالث: التأثير .

والرابع: شهادة الأصول .

فأما لفظ صاحب الشرع فقد يكون فى الكتاب وقد يكون فى السنة .

أما فى الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر﴾ [المائدة: ٩١] وهذا عبارة عن الإسكار الذى يحدث هذه الأشياء التى ذكرها الله تعالى وقال سبحانه وتعالى ﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر: ٧] وقال تعالى: ﴿وأنتيم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً تأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً﴾ [النساء: ٢٠] ثم قال: ﴿وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض﴾ [النساء: ٢١] والإفضاء اسم للوطء، وقال تعالى: ﴿وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا﴾ [النور: ٥٩] وذكر مثال هذا .

وقد ذكرنا بعض ذلك من قبل ، وذكر من أمثال هذا والتنبيه قوله - عليه السلام - : «أينقص الرطب إذا جف»^(١)، وقوله - عليه السلام - : «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»^(٢)، وقوله: «نهى عن بيع ما لم يقبض»^(٣)، وقوله: «إنها من الطوافين

(١) تقدم تخريجه .

(٢) أخرجه البخارى : الديات (٢٠٩/١٢) ح (٦٨٧٨) ، ومسلم : القسامة (١٣٠٢/٣) ح (١٦٧٦/٢٥) .

(٣) أخرجه البخارى : البيوع (٤٠٩/٤) ح (٢١٣٦) ، ومسلم : البيوع (١١٦١/٣) ح (١٥٢٦/٣٦) عن ابن عمر بلفظ : من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه .

عليكم»^(١)، وقوله: «إنما هو دم عرق»^(٢)، وفى بعض الروايات: قال لسبيرة: «ملكك بضعك فاختارى»^(٣). وقد ذكرنا من قبل نظائر هذا.

قال: وأما الإجماع فهو دليل مقطوع به فما أجمعوا عليه من حكم أو علة وجب المصير إليه ومثاله، قوله ﷺ «لا يقضى القاضى وهو غضبان»^(٤) وأجمعوا أن النهى عن ذلك لأن الغضب يشغل قلبه ويغير طبعه ويمنعه من التوفر على الاجتهاد وكذلك على مثال قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ [الجمعة: ٩].

قال: وأما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود العلة ويعدم بعدمها وذكر نظائر لهذا منها: الشدة فى الخمر يثبت التحريم عند وجودها وتزول بزوالها وكذلك الرق فى علة نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويكمل بزواله وذكر مسائل من أمثال هذا وأورد كلاماً طويلاً فيما وجد تأثيره من هذا الجنس وفيما لا يوجد تأثيره من هذا الجنس وبيان هذا يدل على صحة العلة أنه يفضى إلى غلبة الظن لأنه إذا رأى الحكم يدور مع الشيء وجوداً وعدمًا غلب على ظنه أن هذا الشيء هو الأمانة على ذلك الحكم وإذا وجد عند وجوده ولم يعدم عند عدمه لم يوجد عليه الظن.

قال: وأما شهادة الأصول مثل قولنا لا تجب الزكاة فى إناث الخيل لأنه لا تجب فى ذكورها فالأصول شاهدة لهذا لأنها مبنية على التسوية بين الذكور والإناث فى وجوب الزكاة وسقوطها وهذا طريق يفضى إلى غلبة الظن لأن الإنسان إذا علم أن فلاناً إذا أعطى بناته شيئاً يعطى بنيه مثلها فإذا سمع أنه أعطى البنات غلب على ظنه إعطاء البنين مثلها [فتثبت] أن شهادة الأصول دليل صحة العلة من هذا الوجه وقال ومن نظير ما ذكرناه قول المعلل من صح صلواته صح ظهاره وكذلك قوله: من لزمه العشر لزمه ربع العشر فى مسألة زكاة الصبى وكذلك قوله: ما حرم فى النساء حرم فى التفرق قبل التقابض وأمثال هذا تكثر فالأصول تشهد لصحة هذا القليل وهذا الذى ذكرنا لمجموع كلامه واعلم أن إقامة الدليل على صحة العلة فصل مشكل وقد اختلف الأصوليون فى

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه الدارقطنى: سننه (٢٩٠/٣) ح (١٧٠) بلفظ: «أذهبى فقد عتق معك بضعك» انظر نصب الراية (٢٠٤/٣).

(٤) تقدم تخريجه.

ذلك اختلافاً عظيماً وإن وجدنا من الأصول في الشرع وهى الكتاب والسنة والإجماع نوع دليل على صحة العلة من نص أو تنبيه أو إشارة أو مفهوم صرنا إلى ذلك واستدللنا بذلك على صحتها وقدمنا ذلك على غيره مما يدل على صحة العلة إذ النص ودليله مقدم على كل دليل عندنا فإن قال قائل، فإنكم لم تقولوا بهذه الدعوى فإن النبي ﷺ قال فى دم الاستحاضة: «فإنه دم عرق انفجر»^(١). وقال عليه السلام لبريرة: «ملكك بضحك فاخترارى»^(٢). وقال عليه السلام فى أخبار الربا: «كيلاً بكيل ووزناً بوزن»^(٣) فالأول يدل على أن سيلان الدم وخروجه من الباطن إلى الظاهر علة انتقاص الوضوء والثانى يدل أن ملكها نفسها بالحرية علة ثبوت الخيار والثالث يدل أن الكيل هو العلة ولم تقولوا بشيء من ذلك.

الجواب: إن هذه الألفاظ لها معان غير ما ظننتموها وتعرف بمخارج الألفاظ والتأمل فيها أما اللفظ الأول فقد كان اشتبه على السائلة أن الدم الذى تراه، ما حكمه وكانت تظن أن ذلك دم الحيض فذكر الرسول ﷺ هذا اللفظ ليميز بين دم الحيض ودم الاستحاضة فإن دم الحيض دم يرخيه الرحم ويخرج من جوفه فى زمان مخصوص^(٤) تعتاد النساء ذلك بأصل بنيتهن وخلقتهن وأما دم الاستحاضة دم ينفصل من العرق لا من الرحم^(٥) ولا رخاء لذلك وإن كان فى الظاهر ينفصل من المحل الذى ينفصل منه دم الاستحاضة وكانت الإشارة منه ﷺ واقعة إلى هذا وعلى أن قوله ﷺ انفجر كلمة زائدة لا يعرف [ثبوتها] وأما الذى رووا من قوله ﷺ «ملكك بضحك فاخترارى»^(٦) فعلى هذا الوجه لا يعرف هذا الخبر وعلى أنه يقال لهم: هل تقولون: إنها ملكك نفسها بالعتق

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه أحمد: المسند (٣١١/٢) ح (٧١٨٩).

(٤) وهو لغة: السيلان: مأخوذ من قولهم: حاض الوادى إذا سال وحاضت الشجرة إذا سال منها شبه الدم وهو الصمغ الأحمر. يقال: حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحيضاً فهى حائض وحائضة: إذا جرى دمها، وتحيضت أى: قعدت أيام حيضها عن الصلاة ويسمى أيضاً الطمث والعراك والضحك والإعصاء والإكبار والنفاس والفراخ والدراس، انظر القاموس المحيط (حيضاً) لسان العرب (مادة / سيل).

(٥) المستحاض من يسيل دمها لا من الحيض بل من عرق العاذل وحيض جبل بالطائف وتحيضت قعدت أيام حيضها عن الصلاة، انظر القاموس المحيط (مادة حيضاً).

(٦) تقدم تخريجه.

حتى تصير كامرأة لا زوج لها فإنها هى التى تملك نفسها على الإطلاق ونعلم قطعاً أنها لم تملك نفسها كذلك فلا بد من تأويل، وتأويله ملكت الفسخ لتملكى نفسك فاختارى ثم قام الدليل أن زوجها كان عبداً وأن ملكها الفسخ كان فى هذه الصورة وأما قوله عليه السلام «كيلاً بكيل»^(١) فهو منه عليه السلام إشارة إلى علة الخلاص عن الربا وقد بينا فى مسائل الفروع أن قوله عليه السلام «لا تبيعوا الطعام بالطعام»^(٢) يدل ذكر الطعام أن الطعام علة وقوله عليه السلام «الثيب أخق بنفسها من وليها»^(٣) يدل أن الثيابة علة وقوله عليه السلام «من باع نخلاً مؤبرة فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع»^(٤) دليل أن التأبير علة فى كون الثمرة للبائع، وقوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن﴾ [الطلاق: ٦]. يدل أن الحمل علة وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ [المائدة: ٣٨] يدل أن السرقة علة وقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى﴾ [النور: ٢] يدل أن الزنا علة، وقوله عليه السلام فى «النهى عن بيع الطعام قبل القبض»^(٥) يدل أن عدم القبض علة وأمثال هذا توجد كثيراً وأما قوله عليه السلام فى الرطب «أينقص إذا جف» نص فى التعليل به وقوله: «أينقص إذا جف»^(٦) تقرير وأبين باستفهام مثل قوله تعالى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى﴾ [طه: ١٧] ومعنى الخبر إذا علمت له ينقص الرطب إذا جف فلا يجوز البيع إذاً ومن البينة على العلة قوله عليه السلام: «العينان وكاء السّه»^(٧) فيكون الدليل دليلاً أن بزوال الاستمساك علة لإنقاص الضوء.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم: المساقاة (١٢١٤/٣) ح (١٥٩٢/٩٣)، بلفظ «الطعام بالطعام مثلاً بمثل»، وأحمد: المسند (٤٢٩/٦) ح (٢٧٣١٧) بلفظ مسلم.

(٣) أخرجه مسلم: النكاح (١٠٣٧/٢) ح (٤١٢١/٦٧) وأبو داود: النكاح (٢٣٩/٢) ح (٢٠٩٩).

(٤) أخرجه البخارى: البيوع (٤٦٩/٤) ح (٢٢٠٤) ومسلم: البيوع (١١٧٢/٣) ح (١٥٤٣/٧٧).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) تقدم تخريجه.

(٧) أخرجه أبو داود: الطهارة (٥١/١) ح (٢٠٣) وابن ماجه: الطهارة (١٦١/١) ح (٤٧٧)

والدارمى: الطهارة (١٩٨/١) (٧٢٢)، وأحمد: المسند (١٢٠/٤) ح (١٦٨٨٥).

(فصل)

وأما إذا أعور الدليل من هذا الوجه ولم يكن بدءاً من إقامة الدليل فقد جعل بعض أصحابنا مجرد الاطراد والجرى دليلاً وقد أبطلنا ذلك وذكر كثير من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة أن الاطراد والانعكاس دليل على صحة العلة وهو أن يوجد الحكم بوجود وصف زائد وتزول بزواله فيدل أن لذلك الوصف التأثير في الحكم ما ليس لغيره.

واستدل من قال إن هذا دليل صحة العلة بأن العلل الشرعية علل ظنية وليس لها عمل إلا إفادة غالب الظن ونحن نعلم قطعاً أن الحكم إذا وجد بوجود وصف وانتهى بعدمه غلب على الظن أنه العلة وهو كالشدة في الخمر فإنه يوجد التحريم بوجودها ويتعدم بعدمها دل أنها العلة.

قالوا: ومن أنكر أن هذا يفيد غلبة الظن فقد عاند.

بيينة: أن مثل هذا يعتمد عليه في المؤثرات العقلية فكيف لا يعتمد عليه في المؤثرات الشرعية، وإذا ثبت وجود غلبة الظن ولم يبطل كونه علة بمسلك من المسالك ثبت كونه علة وأفاد الحكم الذي بنى عليه.

وقد قيل إن الحكم إذا ربط بالطرود والتنكيس فهو في العكس أبين من جهة أن الطارد في محل النزاع مدعى الاطراد وهو منازع فيه لا محالة، وأما الانعكاس فهو متفق عليه لأن الانعدام عند عدم الوصف متفق عليه واعلم أن الاستدلال بهذا الدليل في نهاية الإشكال لأننا بينا أن الاطراد ليس بدليل على صحة العلة وهي شئ يلزم المعلن بكل حال حتى إذا لم يطرده والتزم ما ينقضه ظلت علته على ما سنبين من بعد.

ويقال للحنفى إذا قال: إن علة جريان الربا الكيل لم قلت إن الكيل علة؟ قال: لأنها علة مطردة قال: لأنى أتبعها الحكم أين وجد الكيل فيقال هذا باتفاق بينى وبينك. فإن قال: باتفاق لم يسلم له ذلك، وإن قال: لا باتفاق لكنى أطرده العلة وأتبع الحكم الكيل أين وجد فيقال له: ليسوغ لك ذلك فإن قال: لا، كفى الخصم شغله، وإن قال: نعم، فيقال له: لم ساغ لك ذلك؟ فإن قال: لأنها علة الحكم. يقال له: ولم قلت إنها علة الحكم؟ فيعود إلى ما بينا من قبل، فهو يستدل على صحة العلة بالجريان، ويستدل على صحة الجريان بالعلة وهذا فاسد. فإن قال: ساغ لى لأنها غير متتقضة يقال: معنى قولك غير متتقضة أنك علقت الحكم بها فى كل موضع وجدت فيه العلة

فكأنك قلت إنما ساغ لى تعليق الحكم بها لأنى عقلت الحكم أين وجدت .
فإن قال إنما ساغ لى تعليق الحكم أين وجدت لأنه لم يمنع من ذلك نص ولا
إجماع .

يقال له : ولم إذا لم يمنع من ذلك نص ولا إجماع وجب تعليق الحكم بها وما
أنكرت أن يكون هاهنا مانع غير ما ذكرت لأن وجوه الفساد تكثر به؟ فإن قال : ليس
هاهنا وجه فساد .

يقال : أبعد فى وجوه الفساد فقد الدلالة على صحتها .

فإن قال : نعم .

قيل : فذل على صحتها واترك حديث الجريان والاطراد وإن قال : لا يعد ذلك من
وجوه الفساد رجع الأمر إلى ما سبق وهو أن مدعى صحة العلة لابد له من إقامة الدليل
على صحتها .

فإن قال : ما لا يوجد فيه وجه من وجوه الفساد فهو صحيح .

قلنا قد بينا . أن هذا عدم الدليل على الصحة والفساد وعلى أنك إذا لم تدل على
وجه الصحة فيجوز أن يكون فيه وجه فاسد وأنت لا تشعر ، لأن الفساد كما لا يثبت إلا
بدليل الفساد فالصحة لا تثبت إلا بدليل الصحة ولأن عدم لا يدل على شيء ما بصحة
ولا فساد .

فإن قال : لو لم تكن العلة صحيحة لأعلمنا الله تعالى ذلك .

قيل له : يكفى فى النفى فقد دليل الإثبات ولا يكفى فى الإثبات فقد دليل النفى .
ألا ترى : أنا نفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل
على نفيها فلا تثبت الصحة ها هنا لفقد دليل الفساد وهذا لأن الأصل نفى صلاة سادسة
فلا ينتقل عنه إلا بدليل .

فإن قالوا : عجز الخصم عن إفسادها يدل على صحتها .

قيل : الخصم قد يعجز عن إفساد الفاسد .

فإن قيل : أليس أن المعجزة إنما صارت حجة لعدم ما يعارضها فقد صار عدم المعارضة
دليلاً على صحتها فكذلك ها هنا عدم المعارض يصير دليلاً لصحة العلة قلنا : العجز إنما
كان حجة لا بما قلتم ، ولكن بوقوعها خارجاً عن معتاد قدرة البشر ، إلا أن الكفار تعنتوا
وقالوا : هو فى مقدور البشر فقيل لهم : اتوا بمثلهما ليقطع تعنتهم ثم إذا انقطع تعنتهم

بمعجزهم فالحجة صحتها بما بينا، وقد كان سبق بعض هذا الكلام غير أنا ذكرنا في هذا الموضوع على وجه السؤال والجواب ما يبين أن الإجراء والطرْد ليس بدليل الصحة العلة فكذلك العكس، بل هذا أبعد لأن الاطراد يلزم المعلل، والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الاطراد الذى هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذى ليس بشرط لأن لا يكون دليلاً أولى، ومن جعل ما ذكرناه دليلاً يجيب عن هذا، فيقول: إن مجموع الأمرين يفيد غلبة الظن فى انتصاب الشيء علماً على الحكم، ومن زعم أنه لا يفيد لابد أن ينسب إلى العناد، وإن سلم فالقائس غايته إظهار علم على الحكم بجهة تفضى إلى غلبة الظن.

وعندى: أن الإشكال لا يزول بهذا ويدخل على ما ذكرنا فصل الشرط الذى قدمنا، فإنه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه، وليس بعلة، ومن يقول إنه علة ولا يفرق بين الشرط والعلة فهو مجازف ولأن الشيء قد يوجد عند الشيء اتفاقاً وينعدم عند عدمه اتفاقاً ولا يدل على أنه علة.

وقد حكى الإمام أبو المعالى عن الأستاذ أبى إسحاق أن الدليل على صحة العلة وإنما يكون بتقرير إحالته ومناسبته للحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ومطابقتها الأصول وعبر عن هذا فقال: وأنا أقرب فى ذلك قولاً فأقول: إذا ثبت حكم فى أصل وكان يلوح فى سبيل الظن استناد ذلك الحكم إلى أمر ولم يناقض ذلك الأمر بشيء، فهذا هو الضبط الأقصى الذى ليس عليه مزيد، فإذا أشعر الحكم فى ظن الناظر بمقتضى استناد إليه فذلك المعنى هو المظنون علماً وعلة لاقتضاء الحكم ثم سأل على هذا سؤالاً فقال: فإن قيل: الإخالة مع السلامة هى الدالة على صحة القياس إذاً، لا ما اعتمدتم عليه من إجماع الصحابة.

قلنا: إذا أثبت الإخالة ولاحت المناسبة واندفعت المبطلات التحق ذلك بمسالك نظر الصحابة فالدليل على القياس إجماعهم، لكن إجماعهم هو على مثل هذا القياس ثم سأل سؤالاً ثانياً فقال: المآخذ على هذا الوجه محصورة، والوقائع غير محصورة فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهى، وقال: إن هذا السؤال عسرٌ جداً.

قال الإمام جمال الإسلام: وعندى هذا السؤال ليس يدخل على فصل الإخالة وإنما هو إشكال إن كان فى مسألة القياس أنه حجة أو لا وليس يتصور فرع يقع إلا ويستند ذلك إلى أصلٍ مناسبٍ له، ويكون معنى الأصل مؤثراً فيه وقد ذكر بعض الأصوليين

فى الدليل على صحة العلة طريق السبر والتقسيم، وهو أن يبحث الناظر عن المعانى فى الأصل ويتبعها واحداً واحداً وبين خروج أحادها عن الصلاح للتعليل به إلا واحداً يرضاه.

واعلم أن الفصل اختلف فيه أهل الأصول وهو أن القائس إذا خالفه قائس آخر فى علة الأصل فأبطل هذا القائس علة خصمه هل تصح علة؟ فبعضهم قال: يدل ذلك على صحة العلة مثل الحنفى يبطل علة الكيل فتصح بذلك علة التى يدعيها لأن القائلين بالقياس اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة والأخرى باطلة فإذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى ضرورة وهذا الوجه فى تصحيح العلة ضعيف لأن البطلان ضد الصحة فكيف يكون دليل الصحة ولأن الصحة لا تدل على الصحة مع تجانسها فكيف يدل البطلان على الصحة مع تضادهما وهذا لأنه يجوز أن تكون العلتان جميعاً فاسدتين، ويكون الصحيح العلة الثالثة، ويجوز أن لا يكون المنصوص عليه معلولاً بعلته ما، وأيضاً فإن العلم ببطلان إحدى العلتين لا يدل على صحة العلة الأخرى إذا توهم البطلان قائم فى العلة الأخرى، ولأن شرط صحته العلة أن يكون مخيلاً مقتضياً للحكم الذى ربط به، وإن بطلت العلة الأخرى لا يثبت هذا المعنى لهذه العلة وقولهم إنهم اتفقوا على أن إحدى العلتين صحيحة قلنا: ليس على هذا الوجه بل كل فريق يقول: علتى صحيحة، وعلة الخصم باطلة، وإن بطلت علة لا يعترف بصحة علة الخصم، لأنه مقيم على اعتقاد بطلان علة الخصم سواء صحت علة أو بطلت. فإن قيل: قد اتفقوا أن هذا الأصل معلول وإذا اتفقوا أنه معلول فلا بد أنه إذا بطلت إحدى العلتين صحت الأخرى.

قلنا: إنما اتفقوا على أن الأصل معلول بعلته صحيحة لو وجدت، فإذا لم نجد علةً صحيحة لا يكون معلولاً ونقول أن بطلت علتى ولم يدل البطلان على صحة علتك بقيت علتى صحيحة وعلتك غير مدلول على صحتها فيكون الأصل من قبيل ما هو معلول إلا أن تأتى بعلته وتدلل على صحتها.

وذكر أبو زيد عن بعضهم أن العلة المخيلة ما يوقع فى القلب خيال الصحة وذلك بالملاءمة والصلاحية.

وتقسيم الملاءمة أن يكون على وفق ما جاء به الشرع من المقاييس المنقولة عن السلف، وعن الصحابة. قال: وعلمائنا قالوا ما لم يقيم الدليل على أن الوصف ملائم

لا يقبل التعليل ولا يلتفت إليه وإذا صار ملائماً يعمل به إلا بسبب العدالة وذلك بكونه مؤثراً في ذلك الحكم كالشاهد لا بد أن يأتي بلفظ الشهادة لأنه الملائم للشهادة ولا بد بعد ذلك من التعديل، والتعديل هناك مثل التأثير ها هنا، فإن عمل قبل التأثير يصح، وإن عمل قبل الملاءمة لا يصح كالشهادة لو عمل القاضى بها بلا لفظ الشهادة لا يصح، واستدل في أن الإخالة ما أوقع في القلب خيال الصحة، لأن العلة ما تغير الحكم لعله المريض تغير وصفه، والمغير لا بد أن يكون لتغييره أثر لأن ما لا يحس لا يعرف ثبوته بأثار محسوسة فما لا أثر له لا يكون علة، ثم هذا الأثر ليس مما يحس لكنه مما يعقل فيجب الرجوع إلى القلب وشهادته تحكيمة كما قيل في أمر القبلة إذا اشتبه ولم يبق عليها دليل يحس وجب الرجوع إلى القلب وشهادته فإذا شهد القلب بصحته قبلت الشهادة، وقد قال النبي ﷺ: «الإثم ما حاك في قلبك وإن أفنك الناس»^(١) والاعتراض على هذا الفصل هو إن الإخالة بما يقع في القلب تكون حجة يقع في قلبه ولا يكون حجة على غيره وكذلك في أمر القبلة إذا اختلفت الجهات بجماعة لا يكون قول بعضهم حجة على البعض^(٢).

قال: ولأن كل معلل يمكنه أن يقوله قد وقع في قلبى خيال الصحة فيصير قوله معارضاً لقول صاحبه فبطل دعوى الإخالة بهذا الوجه.

وذكر أبو زيد أن الطريق الصحيح في تصحيح العلل أن يكون الوصف ملائماً للحكم.

ويستدل على الملاءمة بدليل يمكن الوقوف عليه بأن التمثيل وهو أن يبنى عمل مثل ذلك الوصف في أصول الشرع، وهذا لأن الوصف مع صلاحه وملاءمته للحكم يحتمل أن لا يكون علة فلا بد من دليل عليه ولا دليل عليه سوى الاستشهاد بأصل صحيح ثابت لترجيح جهة الصواب على جهة الغلط وذكر على هذا مسألة الإفطار بالأكل، وأنه يوجب الكفارة. والعلة أنه إفطار كامل والاستشهاد عليه بالوطء وذكر مسألة السلم الحال وأن المفسد له العجز عن التسليم والاستشهاد بكل عقد يوجد فيه العجز عن تسليم المبيع.

وذكر مسألة حرمة المعاهدة وأن علة إثباتها البعضية، والاستشهاد عليه بالوطء الحلال

(١) أخرجه الدارمى: البيوع (٢/ ٣٢٠) ح (٢٥٣٣)، وأحمد: المسند (٤/ ٢٧٩) ح (١٨٠٢٢).

(٢) انظر المغنى (١/ ٤٧٠).

والوطء بالشبهة وذكر هو غيره ممن ينصر طريقته كلاماً طويلاً فى الأصول التى صنفوها فجعلت فيه هذا القدر، وهو الذى يفهم ويقع فى القلب من التطويل العظيم فى كلامه، وجعل يردد هذا المحرف وهو أن ما لا يحس يعرف بأثره فيعرف صحة العلة ببيان أثرها واستشهد بالشهادة فى عامة كلامه فى هذا الفضل وقال عدالة الشاهد إنما تثبت بأمر دينه فى منعه من ارتكاب ما اعتقده حراماً بدينه فيستدل به على منعه من الكذب الذى هو حرام فى دينه فكذلك عدالة الوصف الذى هو بمنزلة الشاهد على الحكم إنما يعرف بأثره فى إيجاد مثل هذا الحكم فى موضع آخر بالإجماع ليصير الأثر الموجود دليلاً على نظيره، ويكون استدلالاً بوجود معلوم لا بعدم ولا شىء لا يطلع عليه ولا يجوز المحاجة به، وهذا إنما يقوله على من يجعل دليلاً فى صحة العلة عدم قيام الدليل على فساده ويقول من يتعلق بذلك الدليل على صحة العلة متعلق بمحض العدم.

قال ولأنا ذكرنا أن الحكم كما يوجد مع العلة ويطرد معه فكذلك يوجد مع الشرط ويطرد معه فلا بد من دليل آخر يميز بين الشرط والعلة، وذلك فى بيان الأثر وأنه لا أثر للشرط فى إيجاب الحكم وللعلة أثر فهذا الذى ذكرت قدر ما وجدت من كلام المحققين فى بيان الدليل على صحة العلة.

واعلم : أن الاشتغال بدليل الإطراد بمجردة لا معنى له وكذلك بدليل الإطراد والانعكاس وإن كان هذا أمثل من الأول وأوقع فى القلب ولأصحابنا العراقيين شغف عظيم بهذا ولعل بعضهم يقول لا دليل فوق هذا ولكن الاعتراض الذى قلناه اعتراض واقع.

وأما الاستدلال بشواهد الأصول فضعيف أيضاً كثرة الشواهد لا يكون فيها دليل كثير، وهذا لأن الوصف هو المقتضى للحكم، فلا بد من بيان معنى فى الوصف يدل على الاقتضاء حتى تصح العلة وأما إبطال علة الخصم وطلب تصحيح العلة بهذا الطريق فضعيف أيضاً بما قد بينا فلم يبق فى الدليل على صحة العلة سوى الإخالة والمناسبة.

وقد ذكر أبو الحسين البصرى فى أصوله أن مما يدل على صحة العلة أن يكون الوصف مؤثراً فى قبيل ذلك الحكم لأن العلة ما يؤثر فى الحكم وما لا يؤثر لا يكون علة.

قال : وهذا كالبلوغ يؤثر فى رفع الحجر عن المال فكان أولى أن يكون علة فى رفع

الحجر عن النكاح من الثبوتية، لأن الثبوتية لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر^(١).

واعلم أننا بينا تأثير الثبوتية في مسائل الخلاف في الفروع، وأوردنا ما فيه الكفاية ورجحنا اعتبار الثبوتية على اعتبار الصغر، وتركنا إيراد ذلك في هذا الموضوع واعلم أن مجموع ما يتحصل من معنى الإخالة والمناسبة وهو أن يقال دليل صحة العلة وجود وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته متى عرض الوصف على قواعد الشرع وقوانينه وأصوله، فإذا وجد الوصف بهذا الحد عرف صحته وهذا أمر لا يتم بالمكابرات والمعاندات، وإنما يعرف ذلك بعرضه على أصول الشرع وقواعده وبيان هذا في الشدة المسكرة: فإننا نقول: إنها العلة في تحريم الخمر ونقيس النبيذ على الخمر بهذا الوصف وهذا وصف مناسب للحكم مخيل مؤثر في إثباته، ونعني بالتأثير إشعاره في القلوب وقبولها لذلك الحكم بتلك العلة ووجود شاهد الأصل على ذلك وكذلك الطعام مشعر بالتحريم بالوجه الذي ذكرناه في كتاب الاصطلام وقد أبى بعض أصحابنا وجود معنى في الطعام يؤثر في الحكم ويشعر وجعل يلوذ بالخير، واللياذ بالخير وإن كان حسناً لكننا ندعى إن علة الربا علة مستنبطة لا منصوص عليها وقد استنبط الشافعي علة الطعام واستنبط أبو حنيفة علة الكيل فلا بد من إقامة الدليل على تصحيحه من حيث الإخالة والمناسبة، وفي هذا خطب عظيم ولا يمكن إقامة الدليل عليه إلا بعد معرفة حكم النص، ولا بد من الإعراض عن الترجيحات لأن الحاجة ماسة إلى إقامة الدليل على تصحيح العلة فلا معنى للاشتغال بالترجيح وعندنا أن الكيل علة فاسدة وليس لها مناسبة لحكم النص بوجه ما.

وأما الطعام فهو المخيل المشعر بثبوت حكم النص فذكر الترجيح في مثل هذا يبعد فدل أنه لا بد من ذكر دليل في نفس الطعام، وأنه علة وقد أوردنا وحققنا وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع، وإنما هو لمسائل الأصول، وعلى الأصل الذي أوردناه مسألة بيع الفاسد فإن الفساد مشعر بانتفاء الحكم وفي مسائل النكاح بغير ولى الأنوثة مشعرة ببقاء الولاية للمرأة في الأنكحة، والبكارة مشعرة بثبوت الإيجاب، وأمثال هذا يكثر فهذا هو الأصول، وعلى أمثاله هذه العلة ينبغي أن يقع الاعتماد من الله المعونة والتوفيق بمنه.

وحين وصلنا إلى هذا الموضوع فنقول: قد بينا أن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة

(١) انظر المعتمد (٢/٤٤٨، ٤٤٩).

لكنه شرط لصحة العلة وسيأتى هذا من بعد فأما الانعكاس ليس بشرطٍ ونذكر هذه المسألة فى هذا الموضع .

مسألة : اعلم أن الانعكاس ليس بشرطٍ لصحة العلة فى قول أكثر الأصحاب :

وهو قول جمهور من انتمى إلى الأصول من الفقهاء وهو أيضاً قول بعض المتكلمين وذهب بعض أصحابنا إلى أن الانعكاس شرطٌ فإذا ثبت الحكم بوجود العلة ولم يرتفع بارتفاعها بطلت العلة وهو قول بعض المعتزلة^(١) . ويعلق من ذهب إلى هذا بالعلل العقلية . وقال : العلل الشرعية وإن كانت مظنونة ولكن ينبغى أن تكون على مضاهاة العلل العقلية إلا فى كون إحديهما معلومة ، والأخرى مظنونة ، ثم العلل العقلية يجب انعكاسها ، كذلك العلل السمعية ، ولأن العلل الشرعية إنما تفيد الحكم لأنها تفيد غلبة الظن فإذا وجد الحكم بوجود الوصف ولم ينعدم بعده ولم يفد غلبة الظن فلا يبقى حجة .

وأما دليلنا فنقول : العلة المنصوبة للإثبات فلا تدل على النفى وكذلك إذا نصبت للنفى لا تدل على الإثبات .

فنقول علة منصوبة فلا يطلب منها إلا التأثير فى ذلك الحكم كالعلة المنصوص عليها لا يطلب منها إلا إثبات الحكم الذى تناوله النص ، وهذا لأن المقصود من التعليل إثبات الحكم دون نفيه فلا يعمل فى النفى لأن العلة إنما تعمل فيما قصد بالعلة .

ونقول أيضاً إن العكس لو كان شرطاً لكان لا يقتل إلا قاتل من حيث كان القتل علة قتل القاتل أو لا يقتل إلا مرتد فإذا كان الحكم الثابت بعلة تطرد مع ارتفاعها لوجود علة أخرى تخلفها عند ارتفاعها ، دل ذلك أن الانعكاس ليس بشرط .

فإن قالوا : إن القتل قصاصاً قد انعدم بعدم القتل ، وكذلك الفعل بالردة انعدم بعدم الردة وإنما تقتل بعلة أخرى .

قلنا : فإذا كان وجوب القتل بعلة القتل من حيث انعدام وجوب القتل عند عدم القتل فإذا حدث علة أخرى للقتل فينبغى أن يحكم بتعارض ما يوجب القتل وما لا

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣٣٨) ، المستصفى (٢/٣٤٤) ، البرهان (٢/٨٤٢) ، نهاية السؤل (٤/١٨٣) .

يوجب القتل ويسقط القتل لأن الدليل الشرعى دليل مثل الدليل العقلى، ثم الدليل العقلى يجوز أن يدل على وجود الحكم فى الموضوع الذى وجد فيه الحكم ثم ينعدم ويثبت الحكم بدليل آخر فكذلك الدليل الشرعى يجوز أيضاً أن يكون كذلك، بل هذا أولى لأن الدليل العقلى قد صار دليلاً بنفسه والدليل الشرعى إنما صار دليلاً بجعل جاعل فإذا لم يكن هذا شرطاً فى الدليل العقلى ففى الدليل الشرعى أولى وقد ظهر بهذا الجواب عما تعلقوا به وقد ظهر الذى قالوه لا يشرط فى الدليل العقلى وفى الحسيات أيضاً ليس كل من نصب علماً على إثبات شيء ينبغى أن ينصب علماً على ضده.

وأما قولهم إن قوة الظن تذهب بعدم الانعكاس دعوى لا دليل عليها، وعلى أنا بينا أن الدليل على صحة العلة إلاخالة والمناسبة وذلك قائم وإن لم ينعكس وهذا هو الدليل المعتمد وإذا بقى الدليل على صحة العلة بقيت العلة مفيدة لحكمها ثم إذا انعدمت العلة فيجوز أن يقوم دليل آخر على بقاء الحكم، ويجوز أن لا يدل دليل فيتبقى لعدم الدليل. ويقال أيضاً إن العلة الشرعية أمانة فيجوز أن يدل على الحكم الواحد أمارتان أيهما وجدت دلت عليه فإحدى الأمارتين وإن عدمت بقى الحكم بالأمانة الأخرى ولم يدل ذلك على أن الأمانة الأخرى لم تكن صحيحة^(١). والله أعلم.

فصل

قد فرغنا من ذكر قياس المعنى فهذا قياس الشبه^(٢):

وقد اختلف العلماء فى كونه حجة فى الأحكام أو ليس بحجة.

مسألة:

اعلم أن ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أنه حجة وقد أشار إلى الاحتجاج به فى مواضع من كتبه وأقرب شيء فى ذلك قوله: فى إيجاب النية فى الوضوء كالتيميم:

(١) انظر البرهان (٨٤٢/٢) المحصول (٣٤٥/٢) جمع الجوامع (٢٨٧/٢)، إحكام الأحكام (٣٣٨/٣) فواتح الرحموت (٣٠٢/٢)، أصول الفقه للشئخ محمد أبو النور زهير (١٠٢/٤).

(٢) الشبه جاء فى اللغة من معانيه الآتية:

الشَّبْهَ والشَّبْهَ والشَّبْهَ، المثل، والمثيل والجمع: أشباه ونقول: أشبه الشيء الشيء مائله وبينهما شبه، وشبهه إياه وشبهه به، مثله به، والشبه هو المشاركة بين اثنين فى أمر من الأمور حسيًا =

طهارتان فكيف يفترقان، وتابعه أكثر الأصحاب على ذلك غير أبي إسحاق المروري، فإنه روى عنه أنه قال: ليس بحجة.

وقال الشافعي في أدب القاضي: القياس قياسان:

أحدهما: ما كان في معنى الأصل.

والآخر: أن يشبه الشيء بالشيء من أصل ويشبه [الشيء] (١) من أصل [غيره] (٢) ثم قال: وموضع الصواب عندنا في ذلك أن ينظر إن أشبه أحدهما في خصلتين وأشبه الآخر في خصلة أحقه بالذي أشبه في خصلتين (٣).

قال بعض أصحابنا: إن قوله هذا يدل على أنه حكم بكثرة الأشباه من غير أن يجعلها علة الحكم.

وقال بعضهم: إنما حكم بترجيح إحدى العلتين في الفرع بكثرة الشبه.

وقال كثير من أصحاب أبي حنيفة: إن قياس الشبه ليس بحجة وإليه ذهب من ادعى التحقيق منهم وصار إليه القاضي أبو زيد ومن تبعه، وذهب إلى هذا القول أيضاً:

= أو معنوياً، والتشابه: هو الالتباس وعدم التميز بين الأمور.

ويقولون: اشتبهت الأمور وتشابهت فلم تميز فكان بخلاف الشبه، انظر لسان العرب مادة (شبه) القاموس المحيط (٢٨٦/٤) الشبه عند الأصوليين يطلق بإطلاقين:

أحدهما: الطريق المثبت لكون الوصف علة، وثانيهما: عليته بهذا الطريق: وقد اختلف الأصوليون في تعريفه بالإطلاق الثاني ونشأ عن ذلك اختلافهم في الشبه بالإطلاق الأول، فعرفه بعضهم بقوله: الوصف الشبهى: هو الذى لم تظهر مناسبه بعد البحث التام ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام. مثل الطهارة بالنسبة لتعين الماء في إزاله النجاسة فإنها وصف لم تظهر مناسبه لتعين الماء ولكن عهد عن الشارع اعتبار الطهارة بالماء في الوضوء.

وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بأن الشبه هو الوصف المقارن للحكم وكان مناسباً له بالتبع دون الذات، وعرفه بعضهم بأن الشبه هو الوصف الذى علم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب من غير مناسبة بالذات، انظر إحكام الأحكام (٣/٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥) نهاية السؤل (٤/١٠٦، ١٠٧) فواتح الرحموت (٢/٣٠١، ٣٠٢) المحصول (٢/٣٤٤، ٣٤٥)، جمع الجوامع (٢/٢٨٦، ٢٨٧)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٠٠، ١٠١)، الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين (٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١).

(١) زيادة ليست فى الأصل.

(٢) ثبت فى الأصل (غيرهم).

(٣) انظر مختصر المزنى بهامش الأم (٥/٢٤٢).

القاضي أبو بكر والأستاذ أبو منصور البغدادي^(١).

ثم اعلم أن الشبه ضربان:

أحدهما: في الأحكام.

والثاني: في الصورة.

فأما الشبه في الأحكام، فقد ذهب عامة أصحابنا إلى جواز التعليل به كوطء الشبهة مردود إلى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهد لشبهة بالوطء في النكاح في الأحكام. وأما الشبه في الصورة فكقياس الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة بصورة الشبه، أو كقياس الخيل على البغال والحمير في حرمة اللحم كقول السقائل: ذو حافرٍ أهلى وقد جعل بعضهم مثل هذا القياس حجة لأن الشبه قد وجد.

قال: وإذا جاز أن يعلل الأصل بصفة من ذاته جاز أن يعلل بصورة من صفاته، ولأن العلل أمارات فيجوز أن يكون الشبه في الصورة أمانة على الحكم كما يجوز أن الشبه في المعنى أو في الحكم أمانة على الحكم وهذا ليس بصحيح.

والصحيح أن مجرد الشبه في الصورة لا يجوز التعليل به لأن التعليل ما كان له تأثير في الحكم بأن يفيد قوة الظن ليحكم بها، والشبه في الصورة لا تأثير له في الحكم وليس هو مما يفيد قوة الظن حتى يوجب حكماً.

وقد استدل من قال: إن قياس الشبه ليس بحجة بأن المشابهة في الأوصاف لا توجب المشابهة في الأحكام، فإن جميع المحرمات يُشابه بعضها بعضاً في الأوصاف، ويختلف في الأحكام، ولأن المشابهة فيما لا يتعلق بالحكم لا توجب المشابهة في الحكم، لأن العلة هي الجالبة للحكم فيما لا يتعلق به الحكم لا يجلب الحكم، ولأن من جعل الشبه حجة لا يخلو إما أن يجعل المشابهة بهذا في جميع الأوصاف حجة أو يجعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإن جعل المشابهة في جميع الأوصاف حجة فهذا لا يوجد، وإن جعل المشابهة في بعض الأوصاف حجة فإذا لم يكن لذلك الوصف تأثير في الحكم، فليس بأن يجعل المشابهة في ذلك الوصف علة للمشابهة للحكم بأولى بأن يجعل المفارقة في غيرها من الأوصاف علة للمفارقة في الحكم.

(١) انظر البرهان (٨٤٢/٢) المحصول (٣٤٥/٢) جمع الجوامع (٢٨٧/٢) إحكام الأحكام

(٣/٣٣٨) فواتح الرحموت (٣٠١/٢، ٣٠٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير

(٤/١٠٢)، الصالح في مباحث القياس (٢٣٥، ٢٣٦).

قالوا: وأما المكاتب فنحن لا نقول: ألحق بالأحرار لمشابهته بالأحرار فإن العبد يشبه الأحرار فى معانى كثيرة، ومع ذلك لا يلحق بالأحرار وكذلك الدواب تشبه بنى آدم فى صفات خمسٍ ولا يلحق هذا الشبه ببنى آدم، ولكن المكاتب حر يد أثبتت له بحكم عقد الكتابة ورقيق رقبة فلحرية يده: يستحق ما يستحق الحر بيده، ولرق رقبتة لا يستحق ما يستحقه الحر برقبته.

والصحيح: أنه ثبت له أحكام الأحرار بالكتابة نظراً له ليصل إلى الحرية مع بقاء الرق على الكمال.

وقد قال أيضاً من يرد قياس الشبه أن مجرد الشبه صورة أو حكماً لا يشعر بمناسبة بين العلة والحكم، لجواز افتراق المحلين فى الحكم.

وبيانه: أن من قاس الوضوء على التيمم فى إيجاب النية بقوله: طهارة، فليس فى قوله طهارة ما يؤثر فى إيجاب النية ويجوز افتراق الوضوء والتيمم فى حكم النية وغيرها، فلا يدل نفس وجوب النية فى التيمم على وجوبها فى الوضوء فلا بد من اجتماعهما فى المعنى الذى يوجب نية الفعل إذا اتصف بكونه طهارة حتى إذا اجتمع الفعلان فى وصف الطهارة يجتمعان فى الحكم، وعلى هذا من علل فى منع قتل الحر بالعبد يقول: قصاصاً، وقاس على الطرف فيقال نفس قول قصاص لا يدل على امتناع الجريان ويجوز أن يمنع الحكم بين الطرف والنفس فى ذلك المعنى ليجتمعان فى حكم النفس وأمثال هذا تكثر جداً يدل عليه: أنه ليس الشبه إلا اشتراك الشئيين فى وجهٍ من الوجوه وإن اشتركا فى وجهٍ من الوجوه افترقا فى كثيرٍ من الوجوه، ومن اكتفى بمجرد اشتراك فى الشبه بوجهٍ ما يعارض بمجرد افتراق الشبه بوجهٍ ما أو بوجوهٍ شتى لأن وجوه الافتراق فى الأشياء أظهر من وجوه الاجتماع فدل على أن قياس الشبه بنفسه لا يكون حجةً.

ويقولون أيضاً: قولك إن الفرع كالأصل فى الحكم أبعلم تقول هذا أم بظن أو لا بعلم ولا بظن؟ فإن قلت: بعلم فأين العلم وإن قلت: بظن فأين الظن وهذا لأن العلم والظن لا بد لهما من مستند فاذكر المستند حتى يصح قولك إنه بعلم أو بظن وإلا فهو هذيان وإن قلت: لا بعلم ولا بظن فحكم الله تعالى لا يثبت بالجزاف.

وإن قلت: تشابههما فى وجهٍ يغلب على الظن تشابههما فى الحكم فهذا دعوى مجردة وإن كانت المشابهة فى وجهٍ يفيد ظناً فالمفارقة فى سائر الوجوه تبطل الظن

وتشوش على الظان ظنه.

وقالوا أيضاً: إن الأصل في القياس هم الصحابة والمنقول من الصحابة النظر إلى المصالح والعلل المعنوية فأما مجرد الشبه فلم ينقل عنهم بوجه ما.
وأما دليل من جعل قياس الشبه حجة فنذكر أولاً الفرق بين قياس المعنى وقياس الشبه والطرده ويمكن أن يقال: على الإطلاق قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب، وقياس الطرد تحكم.

ونقول: إن قياس المعنى ما يناسب الحكم ويستدعيه ويؤثر فيه ويقتضيه وهو تعليق التخفيف بما يوجب التخفيف وتعليق العقوبات بالجنايات وتعليق وجوب الحق بالإيجابات وأمثال هذا تكثر، وأما الطرد فعلى عكس هذا فإنه تعليق الحكم بما لا يناسب الحكم ولا يشعر به ولا يقتضيه وقد سبق بيان هذين جميعاً والكلام فيهما.

وأما قياس الشبه فلا بد وأن يكون في فرع يتجاذبه أصلان فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير تعرض لبيان المعنى، ونعنى بالمقرب شبهاً يقرب الفرع من الأصل في الحكم المطلوب، ويجوز أن يقال: قياس يشعر باجتماع في حكم من غير بيان المعنى وقد استدل من جعله حجة بأن الشرع ورد باعتبار الشبه في جزاء الصيد وباعتبار الأشباه في العدالة والفسق يعني بذلك اعتبار السداد في القول بالسداد في الأفعال وكذلك عدم السداد في القول بعدم السداد في الأفعال وكذلك ورد الشرع باعتبار الأشباه في الضيافة وأيضاً فإن القياس ليس إلا بمثيل الشيء بالشيء وتشبيهه به والشيء إنما يمثل بما يشابهه ويجانسه فيجب إلحاق الشيء بما يشابهه ويجانسه جرياً على هذا الأصل.

يدل عليه: أن التساوي في الذوات والأوصاف يوجب التساوي في الأحكام فإن المستويين ذاتاً ووصفاً يستويان في الحكم لتحقيق التساوي.

ألا ترى أن المكاتب ملحق بالأحرار في كثير من الأشياء وليس ذلك إلا باعتبار مجرد الشبه والمعتمد من الدليل أنا أجمعنا أن قياس المعنى حجة، ولا موجب لكونه حجة إلا أنه يفيد قوة الظن أو يخيل في القلب أنه متعلق بذلك المعنى فإن طريق العلم القطعي مسدودٌ مردومٌ، ومثل هذا المسلك يوجد في قياس الشبه، ولا يعرف هذا إلا ببيان المثال، هذا قول القائل في الوضوء: إنه يجب فيه النية إنه طهارة حدث فيجب فيها النية كالتييم، أو يقول في مسألة المضمضة والاستنشاق: إنهما لا يجبان في الغسل من الجنابة إنه غسل حكمي فلا يتعدى من الظاهر إلى داخل الفم والأنف كغسل الميت

وكذلك قول القائل فى زكاة الصبى زكاة فتجب على الصبى كزكاة الفطر .
ويقول فى مسألة تبييت النية: صوم فرض فلا يتأدى بنية من النهار كالقضاء ويقول:
فى نفي القصاص عن الحر بقتل العبد قصاص كالطرف وأمثال هذا لا تعد ولا تحصى
كثرة .

فنقول: فى هذه الأقيسة إن هذه الأقيسة مغلبة للظن مفيدة قوته فى كون الحكم على
ما نصب له المعلن، فإنه يغلب على ظن كل عاقل شبهية الوضوء بالتيمم، وشبهية
الغسل بالغسل، والزكاة بالزكاة والصوم بالصوم والقصاص بالقصاص .
ومن قال: إن هذا لا يفيد غلبة الظن فلا شك أنه معاند .

ونقول فى قول الشافعى فى الوضوء والتيمم: إنهما طهارتان فكيف يفترقان لمن يأتى
هذا القياس أيغلب على ظنك كون الوضوء مثل التيمم فإن كل واحد منهما طهارة عن
حدث لا يعقل معناه وقد غلب التعبد على كل واحدٍ منهما؟ فإن قال: نعم فهذا هو
الذى قصدناه من وجود غلبة الظن، وهو أيضا معنى شبه التقريب الذى ادعينا .

وإن قال: لا يغلب على ظنى فلا شك أنه معاند ولهذا الذى قلناه عسر الفرق بين
الوضوء والتيمم على المفرق بينهما ولهذا سوى الأوزاعى وهو أحد أئمة الدنيا بينهما فى
نفس وجوب النية وعلى هذا جملة ما ذكرنا من المسائل وكذلك قول القائل فى مسألة
ظهار الذمى من صح طلاقه صح ظهاره فهذا مفيد لقوة الظن بقرب حكم الفرع من
حكم الأصل فى الذى نصب له العلة لأن كل واحدٍ منهما يملك بملك النكاح، وكل
واحدٍ منهما يحرم البضع مع كون الزوج مالكا للبضع متمكنا من التصرف فيه بالتحريم
على وجه ينفرد بإثباته وما يؤيد ما ذكرناه من التعلق بقياس الشبه أن القياس إنما أطلقه
الشرع فى أصل الأحكام لضرورة الحاجة فإننا قد ذكرنا أن النصوص متناهية والحوادث
غير متناهية والله تعالى فى كل حادثة حكم فلو لم يجز القياس أدى إلى التوقف فى كثير
من الأحكام المطلوبة إقامتها بين الناس .

وإذا عرفت هذا الأصل فنقول: لابد من وضع الأقيسة على وجه يسهل طلبها
ووجودها ليتيسر بناء الأحكام عليها، ولا يشتد باب البحث على العلماء فيها فإذا قلنا:
إن القياس الصحيح هو قياس المعنى فهذا وإن وجد فى كثير من الأحكام والأصول
ولكن ليس مما يسهل وجودها فلإننا نعلم أن كثيرا من أصول الشرع يخلو عن المعانى
خصوصا فى العبادات وهيئاتها والسياسات ومقاديرها وكذلك شرائط المناكحات

والمعاملات ثم تلك الأصول لها فروع، وتلك الفروع تتجاذبها أشباه، وإذا كانت المعاني تعدد في الأصول فكيف يسهل وجودها في الفروع فلم يكن بد في استعمال القياس لكن مع الحيد عن طريقة الطرد لأن غلبة الظنون لا بد منها ولا ضرورة في استعمال مجرد الطرد الذي لا يفيد ظناً أصلاً فجعلنا غلبة الأشباه، والقياس المنصوب في هذه الجهة مع وجود ما يقرب في الظن إلحاق الفرع بذلك الأصل وجعله في مسلكه وضمنه إلى مسلكه حجة ثم ظهور الفرق يكون محصلةً واحدةً وهو عسر الفرق على الفارق بين الوضوء والتيمم وزكاة الرأس وصدقة الماشية وصدقة النبات وكذلك الفرق بين القصاص في الطرف والقصاص في النفس ويعضد هذا الكلام بالأصل المعهود وهو أن الأقيسة الشرعية أمارات وعلامات وليس بموجبات وفي الأمارات والعلامات من سهولة المأخذ ما لا يوجد في الموجبات.

والقول الجامع: إن التأثير لا بد منه إلا أن التأثير قد يكون بمعنى وقد يكون بحكم وقد يكون بغلبة شبه فإنه رب شبه أقوى من شبه آخر وأولى بتعليق الحكم به لقوة أمارته، والشبه قد يعارضه شبه آخر فربما يظهر فضل قوة أحدهما على الآخر، وربما يخفى ويجوز أن ترجع الشبهات إلى أصل واحد ويجوز أن ترجع إلى أصلين فلا بد من قوة نظر المجتهد في هذه المواضع وهذا كالعبد يشبه الحر من حيث إنه آدمي مكلف ويشبه الأموال والسلع من حيث إنه مال مملوك، والجص يشبه البر من حيث إنه مكمل ويفارقه من حيث إنه ليس بمأكول، وعلى عكس ذلك الرمان والسفرجل يشبه البر من حيث إنه مأكول ويفارقه من حيث إنه ليس بمكمل وكذلك الذرة وما يشبه ذلك.

وقد قال القاضي أبو حامد المرورزي في أصوله: إننا لا نعنى بقياس الشبه أن يشبه الشيء بالشيء بوجه أو أكثر من وجه لكن نعنى أن لا يوجد شيء أشبه به منه ومثال هذا لا يوجد شيء أشبه من الوضوء بالتيمم وكذلك في الزكاة، والزكاة، وكذلك القصاص في الطرف والنفس فإنه لا يوجد شيء أشبه من القصاص في الطرف بالقصاص في النفس أو على عكس هذا لأن إلحاق الشيء بنظائره وإدخاله في مسلكه أصل عظيم، فإذا لم يوجد شيء أشبه به منه لم يكن بد من إلحاقه به وهذا الذي قاله القاضي أبو حامد تقريب حسن وهو عائد إلى ما ذكرناه.

واعلم أن هذا الذي ذكرناه نهاية ما يمكن لإيراده في كون قياس الشبه حجة، والذي ذكره في نفي قياس الشبه كلمات مخيلة والأولى أن يقال: إن من يتحرى طلب الحق

وطلب إيراد معنى مناسب للحكم فينبغى أن يشتغل بذلك ويبدل غاية مجهوده وعندى أن من طلب ذلك فلا بد أن يجده إلا فى أفراد من المسائل وردت بها النصوص واتفقت الأمة على تعديها من المعانى فأما عامة الأحكام فالشارع للحكم لم يخلها من المعانى المؤثرة فى تلك الأحكام وإن أعوز المجتهد وجود المعنى حيثئذ ينبغى أن يرجع إلى قياس الشبه على الطريقة التى قدمناها فلا بأس بذلك وغير مستبعد من الشرع أن ننبه بحكم على حكم ويمثل شيئاً بشيء إما معنى أو حكماً أو غلبة شبه بسائر الوجوه والله أعلم بالصواب وقد ذكر الأصحاب على ما ذكرناه أمثلة كثيرة ولا حاجة إلى الاشتغال بكثرة الأمثلة بعد أن تبين أصل الكلام.

(فصل)

وأما إذا جعل الاسم علة للحكم فقد قال الأصحاب: إن الاسم على ضربين: اسم اشتقاق واسم لقب.

فأما الاسم المشتق فعلى ضربين:

أحدهما: مشتق من فعل كالضارب والقاتل اشتق من الضرب والقتل فيجوز أن يجعل هذا الاسم علة معنى فى قياس المعنى، لأن الأفعال يجوز أن تكون عللاً فى الأحكام.

والضرب الثانى: أن يكون مشتقاً من صفة كالأبيض، والأسود مشتق من البياض والسواد فهذا الاسم من علل الأشباه الصورية فمن جعل شبه الصورة حجة قال: يجوز أن يجعل هذا علة وحجة وقد قال النبى ﷺ فى الكلاب: «فاقتلوا منها كل أسود بهيم»^(١) فجعل السواد علماً على إباحة القتل.

وأما اسم اللقب فعلى وجهين:

أحدهما: مستعار كقولنا زيد وعمرو ولا يدخله حقيقة ولا مجازاً لأنه قد ينقل اسم زيد إلى عمرو، واسم عمرو إلى زيد فلا يجوز التعليل بهذا الاسم لعدم لزومه وجواز انتقاله وإنما يوضع موضع الإشارة، وليست الإشارة بعلة، كذلك الاسم القائم مقامها.

(١) أخرجه أبو داود: الضحايا (١٠٧/٣) ح (٢٨٤٥) والترمذى: الأحكام والفوائد (٧٨/٤) ح

(١٤٨٦) وقال: حسن صحيح. والنسائى: الصيد (١٦٣/٧) (باب صفة الكلاب التى أمر

بقتلها)، وابن ماجه: الصيد (١٠٦٩/٢) ح (٣٢٠٥) انظر نصب الراية (٣١٣/٤).

والضرب الثاني: اسم لازم كالرجل والمرأة والبعير والفرس فقد ذكر الأصحاب في هذا وجهين: فمنهم من جوز التعليل. ومنهم من لم يجوز تجوز التعليل به. والصحيح عندى: أنه لا يجوز التعليل بالأسامى بحال لأنها تشبه الطروه وأما الأسامى المشتقة فالتعليل بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم والله أعلم. وإذا فرغنا من بيان العلة فقد اشتمل هذا الفصل على ما يحتاج إليه الفقيه ولا يستغنى عنه بحال فنذكر بعد هذا الكلام فى:

الفصل الرابع: وهو بيان الحكم

فالحكم هو ما تعلق بالعلة فى التحليل والتحرير والإيجاب والإسقاط وهو على ضربين مصرح به ومبهم. فالمصرح به أن يقول فجاز أن يجب كذا أو يقول فوجب أن يجب كذا وما أشبهته والمبهم أن يقول فأشبهه كذا فمن الناس من يقول: إن ذلك لا يصح لأنه حكم مبهم. ومنهم من يقول: إنه يصح وهو الأصح عند الجدلين لأنه المراد به فأشبهه كذا فى الحكم الذى وقع السؤال عنه وذلك بشئ معلوم بين السائل والمسئول فيجوز أن يمسك عن بيانه اكتفاء بالمعلوم الموجود بينهما ومنها أن تعلق عليها التسوية بين حكمين كقولنا فى إيجاب النية فى الوضوء طهارة فاستوى جامدها ومائعها فى النية كإزالة النجاسة فمن أصحابنا من قال إن هذا لا يصح لأنه يريد التسوية بين المائع والجامد فى الأصل فى إسقاط النية وفى الفرع فى إيجاب النية وهما حكمان متضادان والقياس أن يستقى حكم الشئ من نظيره لا من ضده ومنهم من قال: إن ذلك صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة هو التسوية بين المائع والجامد فى النية والتسوية بين المائع والجامد فى النية موجودة فى الأصل فصح القياس عليه وإنما يظهر الاختلاف فى التفضيل وليس ذلك بحكم عليه حتى يضر فيه الاختلاف ومن حكم العلة أيضاً أن يذكر التأثير فنقول فى مسألة السواك للصائم: تطهير يتعلق بالفم من غير النجاسة فوجب أن يكون للصوم تأثير فيه دليله المضمضة فهذا تعليل لهذا الحكم صحيح لأن تأثير الصوم فى المضمضة صحيح موجود وهو منع المبالغة فصح إثبات تأثيره فى الفرع وذلك بال منع منه بعد الزوال واختلافهما فى كيفية التأثير لا يمنع من التعليل لأصل التأثير لأن الغرض إثبات أصل

التأثير إلى هذا الموضوع ذكره فى التبصرة وهذه فصول عراقية ليس تحتها كثير معنى غير أن كتب الجدل والأصول تزين بأمثال هذا من غير أن يعود بفائدة فقهيه واعلم أن فى بيان حكم العلة مسألة خلافية ذكرناها من قبل وهى أن مذهب أصحاب أبى حنيفة أن حكم العلة ثبوت حكم الأصل فى الفرع بمعنى الأصل وفى الحقيقة ثبوت مثل حكم الأصل بمثل معنى الأصل وعندنا حكم العلة تعلق حكم الأصل بها ثم إن وجدت تلك العلة فى موضع آخر ثبت مثل ذلك الحكم فى ذلك الموضوع وإلا فلا يثبت وهذا الخلاف هو الذى ذكرناه من قبل أن العلة القاصرة تكون علة صحيحه وعندهم لا تكون علة صحيحة ثم اعلم أنه كما يجرى الاختلاف فى الحكم فيجربى الخلاف أيضاً فى علة الحكم كاختلافهم فى الإسلام هل هو علة العصمة أم لا؟ وكذلك الاستيلاء على مال الغير عندنا علة الضمان وعندهم ليس بعلة وقد يجرى الخلاف فى صفة العلة وهو علة وجوب الزكاة فعندنا ملك النصاب علة لوجوب الزكاة من غير اعتبار صفة المعنى وعندهم ملك النصاب المعنى علة وقد يوجد الاختلاف فى الشرط وهو مثل الخلاف فى الشهادة فى النكاح وعندنا هو شرط^(١)، وعند مالك ليس بشرط^(٢)، وعلى هذا اختلافهم فى عدالة الشهود فى النكاح.

قال أبو زيد فى تقويم الأدلة: جملة أقسام ما يختلف فيه الفقهاء من الشرعيات أربعة أنواع الاختلاف فى الموجب للحكم أو صفته أهو مشروع أم لا؟ أو فى شرط العلة أو صفتها أو فى حكم من الأحكام أو صفته أو فى حكم مشروع معلوم بوصف بلا منازعة فى محل هل هو مقصور عليه أو هو متعدى عنه إلى غيره قال: والقياس لم يشرع حجة إلا لهذا النوع لما ذكرنا أنه لا حكم له غير التعدية، والتعدية لا يتصور إلا فى هذا القسم الرابع ففسد فيما عدا هذا القسم لانعدام حكمه ولأنه لم يصادف محله فمحله أصل فيه حكم مشروع ليتمكن التعدية فيما ليس موجود ولا يمكن تعديته كالحوالة حيث لا دين يلغو ولأن الخلاف متى يحصل فى الموجب للحكم أو شرطه، ونفس الحكم فقد وقع الاختلاف فى أصل الشرع أكان أم لم يكن وهذا لا يهتدى إليه قياس لأنه ليس إلينا نصب الأحكام ولا رفعها بالرأى ولا نصب أسبابها لأن فى نصب الأسباب نصب الأحكام ولا شروطها لأن فى نصب الشروط المانعة رفع الأحكام فإذا لم يكن إلينا ذلك

(١) انظر روضة الطالبين (٤٥/٧).

(٢) انظر المعونة (٧٤٥/٢).

بالرأى بطل تعليل مدعيها لأنه يعلل لنصب الشرع وبطل تعليل المنكر أيضاً لأن المنكر يقول لم يشرع أصلاً وما لم يشرع لا يكون حكماً شرعياً حتى يمكن إثباته بالقياس وإنما يثبت بالقياس قسم واحد هو شيء يثبت في محل الشرع فيستعمل القياس لتعديته ثم ذكر الأقسام فقال: أما قسم الموجب فنحو اختلافنا في الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للنساء أو لا؟ وهذا مما لا يجوز فيه التكلم بالقياس بل على مدعيها إقامة الدلائل على صحة ما ادعاه من نص أو دلالة نص أو إشارته أو اقتضائه لأنه الثابت بذلك ثابت بالنص لا بالقياس وعلى المنكر الامتناع لعدم الدليل كما نقول فيمن ادعى أن الوتر فرض عمل زائد على الخمس وأنكره آخر لم يكن على المنكر أولاً التمسك بعدم قيام الدليل ولزم المدعى إقامة الدليل سوى القياس وكان بمنزلة من ادعى أن فرض الفجر أربع ركعات وأنكره الآخر وكذلك إذا اختلفنا أن السفر هو مسقط لشطر الصلاة أم لا؟ لم يصح التكلم فيها بالقياس بل الذى يدعيه مسقطاً يلزمه إثباته وإنما يظهر الفقه فى هذه المسائل بإفساد أدلة الخصم لا لأنه يمكنه إفسادها إلا تفقد طرق الأدلة حتى يعلم بها أن الأدلة جائزة وليست بعادلة قال: وكذلك إذا وقع الخلاف فى الحربى يسلم أياكون إسلامه موجباً لجعل نفسه وماله مضمونين مثل الأحرار بدارنا أم لا؟ فهذا لا يعرف بالقياس وكذلك الخلاف أن العقل مثل الشرع أهو حجه قاطعة لعذر الكفار.

وأما صفته فنحو اختلافنا فى المال الذى سبب الزكاة أهو سبب بصفة النماء أم دونها واليمين بالله سبب الكفارة بسبب أنها مقصودة أو معقودة وقتل النفس بغير حق سبب الكفارة بصفة الحرمة أو بصفة الإباحة مع الحرمة، والإفطار سبب الكفارة باسم الجماع، أو باسم اقتضاء إحدى الشهوتين، وهذا لأن وصف الشيء منه فما لم يكن أصله مما يثبت بالقياس لم يكن وصفه كذلك من قبل ما يثبت به. قال: وأما أصل الشرط فنحو الاختلاف فى شهود النكاح أنهم شرط أم لا؟ وكذلك الولى، فأما ثبوت الولاية للمرأة على نفسها فمما يعرف قياساً، لأننا وجدنا ثبوت معنى الولاية حكماً ثابتاً مع البلوغ، والحرية فى أصل مجمع عليه، فصح القياس لتعديته إلى المرأة، وكذلك إذا اختلفنا فى الزكاة أن التسمية هل هى شرط فيها أم لا؟ لم يجز التكلم فيها بالقياس، وكذلك قلنا: إن شرط نفوذ الطلاق من جانبها النكاح أو العدة عنه. وقال خصمنا: العدة ليست بشرط النفوذ، وبالعدة وحدها لا يصير محلاً وكذلك إذا اختلفنا فى البلوغ عن عقل، أهو شرط لوجوب حقوق الله تعالى التى تحتتمل النسخ والتبديل كالصلاة

والزكاة والصوم والكفارات ولزوم الإحرام، وكذلك وجوب العقوبات كحرمات الإرث بالقتل والحدود، لم يكن للقياس فيه مدخل، وكذلك إذا اختلفنا فى البلوغ بعد العقل، أهو شرط لصحة أداء ما لا يحتتمل النسخ وهو الإسلام أو لا؟ ثم سأل على نفسه سؤالاً. فقال: فإن قيل: أليس اختلفنا فى الطعام بالطعام؟ أن القبض فى المجلس هل هو شرط فى بيع أحدهما بالآخر أم لا؟ وتكلمتم بالقياس فيها، فأجاب وقال: البقاء على الصحة بلا شرط القبض، حكم ثبت فى أصل منصوص عليه من البيوع، وهو بيع العبد بالدرهم، وكل ما عدا الطعام من السلع، فصحت التعدي بالتعليل إلى الفرع المختلف فيه، ما لم يمنعنا منه نص بخلافه، فيجب على مدعى الفساد لوجود النص إقامته. قال: ولا يلزم على هذا استعمال القياس فى منع شرط التسمية فى الزكاة بالقياس على الناسى لأننا إذا أحلنا زكاة تارك التسمية ناسياً على أنه فى حكم المسمى بدليل النص كما يجوز صوم الأكل ناسياً على أنه فى حكم من لم يأكل بدليل النص ثم لا يجوز أن يقاس عليه إذا ترك التسمية عمداً أو أكل فى الصوم عمداً لأنه معدول به عن القياس قال: فبهذا يظهر بيان الفقه فى طرق القياس.

وأما صفة الشرط فكشهود النكاح أهم رجال أو رجال ونساء؟ وصفة طهارة الصلاة أهى مرتبة أم غير مرتبة أم بصفة الموالاة أو ليست بصفة الموالاة قال: أما الحكم فنحو اختلافنا فى الركعة الواحدة مشروعة صلاة أم لا؟ وصوم بعض اليوم مشروع أم لا والأربع مشروعة على المسافر، والمسح على الخف مشروع أم لا؟ وكذلك اختلافهم فى القراءة هل تسقط بالاختداء أم لا والصوم هل يسقط بالجنون أم لا ثم سأل سؤالاً فقال: فإن قيل اختلفنا فى صوم يوم النحر مشروع أم لا وتكلمتم فيه بالقياس وأجاب وقال: لا كذلك فإن كون اليوم سبباً لصيرورة الصوم مشروعاً ثابت أصلاً ووقع فى استنساخه أنه يوم عيد فأنكرناه لانا أثبتنا كون اليوم سبباً بالقياس وأما وصف الحكم فنحو اتفاقنا على أن القراءة مشروعة على الشفع الثانى واختلفنا أنها فرض أو لا واتفقنا أنها فرض فى الأول واختلفنا أنها فاتحة أم لا واتفقنا أن من حكم النكاح أن يملك الرجل طلاق امرأته واختلفنا فى وصفه أنه يملك مباحاً والكراهة بعارض ويملك مكروهاً والإباحة بعارض وهذا مذهبنا على ما بينا فى موضعه، وكذلك يملك الطلاق ميئناً قصداً إليه عندنا وعندى: لا يملك فهذا لا يعرف بالقياس وأنا لا نجد به عينه أصلاً آخر لتعديه إلى الفرع وكذلك إذا اختلفنا فى ملك النكاح فى حق المتعة أهو خاص للرجل على المرأة أو

هو مشترك بين الزوجين لا يعرف بالقياس لأنه غير موجود في أصل آخر لتعديده إليه بل يعرف بالاستدلال بما ثبت بالنصوص وكذلك إذا اختلفنا في حكم خبر الربا وهو قوله: «والفضل ربياً»^(١) أنه فضل ذات الحنطة أو فضل كيل لم يجز إثباته بالعلة لما قلنا.

وكذلك إذا اختلفنا في حكم الرهن الثابت للمرتهن إذا تم العقد بالتسليم إليه أهو في حكم يد الاستيفاء التي يتم بالتسليم إليه أم هو حق بيع بالدين إذا تم العقد باليد كما يتم عقد الهبة باليد وحكمه وقوع الملك للموهوب له وهذا لا يجوز إثباته بالقياس لأننا لا نجد حكم الرهن في عقد آخر لتعديده إليه بالقياس وكذلك لا يجوز نفى هذا بالقياس لأن الانتفاء من حيث لم يكن لا يكون حكماً شرعياً ليتمكن تعديته إلى غيره بالقياس على ما ذكرنا وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المهر بالنكاح بلا تسمية لم يكن للقياس فيه تدخل لأننا لا نجد في غيره لتعديده إليه.

وكذلك إذا اختلفنا في وجوب المتعة بعد الطلاق وبعد الدخول لأننا إنما اختلفنا في ذلك لاختلافنا في المتعة أوجب أصله على نفى وحشة الطلاق أم عوضاً عن ذلك النكاح واجباً بالعقد مقام الساقط بالطلاق فهذا لا يعرف بالقياس وهذا لأن أحكام الشرع بصفاتها لا تثبت أبداً إلا بالشرع فلا يمكن معرفتها مشروعاً بصفاتها إلا بالنظر من حيث المعاني التي تثبت بالأسمى العربية لا يمكن معرفتها إلا بالنظر في كلام العرب والتعرف من قبلهم.

وأما القسم الرابع فنحو قولنا: إن المسح في الوضوء يسن تليثه، لأنه مسح قياساً على مسح الخف، فهذا يمكن إثباته بالقياس، لأننا وجدنا مسحاً في الوضوء وله فرض وسنة ووجدنا حكم إقامة سنته بإفراده لا بتثله فعديناه إلى الفرع وكذلك قولهم: الرأس عضو من أعضاء الوضوء فيسن تليثه وصيغته قياساً على الوجه فهذان القياسان، في محلبيهما فيجب طلب الفساد بطريق آخر وكذلك قولنا: صوم رمضان صوم عين فيتأدى بنية الصوم كالنفل في غير رمضان وقولهم: إنه صوم فرض فيشترط فيه نية الفرض كالقضاء وكذلك قولنا المديون لا زكاة عليه لأن الصدقة تحل له فلا تجب عليه الزكاة كالمكاتب وقولهم: إن ملكه كامل فيلزمه الزكاة بغير المديون فهذا الذي ذكرناه سياق كلامه واعلم أن أصلنا الذي يعرفه الأصوليون أن كل ما يمكن إثباته بالقياس يثبت

(١) أصله عند مسلم بلفظ «الدينار بالدينار لا فضل بينهما». والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما»، أخرجه مسلم: المساقاة (٣/١٢١٢) ح (١٥٨٨/٨٥).

بالقياس من غير تخصيص وفى هذه المسائل التى ذكرناها فى بعضها ما يمكن إثباته بالقياس وفى بعضها ما لا يمكن إثباته بالقياس ، وعلينا فيها أن نعرضها على الأصل الذى قدمناه فما لا يمكن إثباته بالقياس وافقناه على زعمه وما يمكن إثباته بالقياس أثبتناه وإن رغم أنف من رغم والله المعين على طلب الحق والهادى والمرشد إلى الصواب .

(فصل)

وقد ذكر بعض متأخرى أصحابنا فصلاً يتصل بهذا الذى ذكرناه أحببت إيرادها فى هذا الموضوع وأذكر ما يعتمد عليه من ذلك .

وقال قال الخائفون فى هذا الفن رب أصل يتطرق إليه بالتعليل من وجه ويتقاعد من وجه ونذكر من ذلك مثلاً أو مثالين فمن ذلك اختصاص القطع بالنصاب وهذا على الجملة متعلق بأمر ظاهر فإن الناس يهجمون على ما يوجب التفرير بالأرواح ويخاطر بالمهج بسبب التافه الوتّح^(١) الحقيق وإن فعل ذلك إنسان فلإنما يفرر بمال نفيس وتشهد له القواعد التى تستحث الطباع على الهجوم على الفواحش فيها وانتصب مزجرة الحدود يزدجره عنها وأما المحرمات التى لا ميل للطباع إليها لم يرد الشرع فى المنع فيها بالحدود فوقع الاكتفاء فيها بمجرد النهى مع الوعيد بالعذاب الشديد فى الآخرة .

ثم قال هؤلاء: إن القياس وإن اقتضى الفصل فى الجملة بين التافه والنفيس ولكن مبلغ النفيس لا يعرف بالقياس وكان ذلك موكولاً إلى الشرع ونصاب السرقة منصوص عليه^(٢) . ومن أمثلة ذلك النصاب فى الأموال الزكائية والأقيسة قد ترشدنا إلى اختصاص

(١) الوتّح: القليل التافه من الشيء . انظر: القاموس المحيط (١/٢٥٢) .

(٢) اختلف الفقهاء فى نصاب السرقة كالتالى:

قالت طائفة: لا تقطع يد السارق إلا فى ربع دينار فصاعداً وهو قول عائشة وعمر وعثمان وبه قال الفقهاء السبعة وعمر بن عبد العزيز والأوزاعى والشافعى وابن المنذر وهو إحدى الروايات عن أحمد وهو قول مالك وإسحاق .

وقالت طائفة: لا تقطع إلا فى خمس . وهو مروى عن عمر وبه قال سليمان بن يسار وابن أبى ليلى وابن شبرمة والحسن .

وقالت طائفة: لا تقطع إلا فى عشرة دراهم : وهو قول عطاء والنعمان وصاحبيه .

وجوب الإفراق بالأموال المحتملة لذلك التهيئة لارتفاق مالكة ليكون الإفراق بمقابلة الاستمكان من الارتفاق ثم القدر الواجب لا يهتدى إليه الرأي فاتبع الشرع والدليل على أن الرأي لا يهتدى إلى ما قلناه أن الهمم تختلف بالخسيس والنفيس فالفقير قد يستعصم القلس والقلسين والملك لا يستكثر القناطير المقنطرة وكذلك هذا في النصب فإن القانع بالبلاغ قد يجتزئ بالارتفاق بما ينقص عن النصاب وذو البسطة والسعة لا يرفقه العشرون بل المائتان فلا بد من الرجوع إلى الشرع ويكون هو المتبع أبداً لا غير ثم قال:

نحن نقسم أصول الشريعة خمسة أقسام:

أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول فيه إلى أمر ضروري لا بد منه وهذا مثل القصاص فإنه معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحترمة والزجر عن التهجم عليها فإذا وضع للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص تصرف فيه وعدها إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه وهذا هو الذي يسهل تعليل أصله والتحق به تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما تأيد بهم لجر ذلك إلى ضرورة ظاهرة فمستند البيع إذا زائل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا تمهدت قواعدها فالنظر بتحقيق معناها في آحاد النوع ربما يعسر فيعرض عنه قال: وهذا ضرب من الضروب الخمسة وعندى أن تعليل إيجاب القصاص ما ذكر من حكمة وجوب القصاص وتعليل تجويز البيع بما ذكر من حكمه تجويز البيع بعيدها جداً وإنما السبب لوجوب القصاص هو القتل والقتل مخيل في إيجاب القتل بعد أن تأيد بالشرع والنص عليه وكون الإنسان مالكا للشئ مخيل مؤثر بجواز تمليكك من غيره قد تأيد بنص أيضاً، نعم يجوز أن يقال: وجب القصاص بسبب القتل وجاز التمليك فيه بسبب تملكه للمحل بحكمة الزجر أو الحكمة دفع حاجات الناس فأما تعليل أصل وجوب القصاص بالزجر أم تعليل أصل جواز البيع بالحاجة فبعيد وهذا لأن الأحكام في الشرع بأسبابها لا بحكمتها وفوائدها وكان البيع لفائدة البيع والتعليل غير، وإظهار الفوائد غير، ونحن

= وقالت طائفة: لا تقطع إلا في أربعة دراهم فصاعداً، روى هذا عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدرى.

وقال عثمان البتى: تقطع اليد في درهم فيما فوقه.

وقال الخوارج: تقطع اليد في كل ما له قيمة.

انظر الأشراف (٢/٢٨٩، ٢٩٠) المغنى (١٠/٢٤٢، ٢٤٣).

نعلم قطعاً أن الشرائع لفوائد وحكم لكن لا نقول: إنها معللة بها وهذا كالعبادات لا تعلل بعلّة الثواب فإن كانت واجبة لفوائد الثواب والأنكحة لأّ تعلل بعلّة حصول النسل فى العالم وإن كانت مشروعة لفائدة النسل وكذلك الحدود واجبه لفائدة الزجر الحاصل بها ولا تعلل بها والقصاص من جملة ذلك. قال:

والضرب الثانى: ما يتعلق به الحاجة العامة ولا ينتهى إلى حد الضرورة وهذا مثل الإجازة فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكين مع قصور اليد عن تملكها وصفة ملاكها ببدل على سبيل العارية فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من جهة أن الكافة لو منعوا عن ما يظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة تبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس. وعندى: أن المنافع أموال وقد قام الدليل على ذلك فالإجازة فيها كالبيع فى الأعيان. وقد بينا ذلك فى خلافيات الفروع. قال:

والضرب الثالث: مما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه قد يلوح منه غرض فى جلب مكرمة أو نفى ينقص بها ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة الخبث وإن أجبنا عبرنا عن هذا فقلنا: ما لاح ووضح الندب إليه تصريحاً كالتنظيف فإذا ارتبط الرابط أصلاً كلياته تلويحاً كان ذلك فى الدرجة الآخرة والرتبة الثانية البعيدة فى القياس وجرى وضع التلويح منه مع الامتناع عن التصريح مع حمل المكلفين على مضمونه مع الاعتضاد بالدواعى الجليلة كما سبق تقرير هذا فى المسالك السابقة والصور الممثلة المخيلة وهذه العبارات كلها تكلف صعب وحمل الطبع على ما بالمرء غنية عنه ولا أرى وراءها كثير معنى والطهارات كلها تعبدات وإن عللنا بالتنظف فينبغى أن يكون على الندب لا على الإيجاب وأما عامة العبادات وتوابعها تكليفات لا يعقل معناها إلا القيام بالعبادة المحضة لله تعالى. قال:

والضرب الرابع: ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً وفى المسلك الثابت فى تحصيله الخروج عن قياس كلى وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب عن الضرب الثالث وبيان ذلك بالمثل أن الغرض فى الكتابة تحصيل العتق وهو مندوب إليه، والكتاب المنتهضة سبباً فى تحصيل العتق يتضمن أموراً خارجة عن الأقيسه الكليه كمعاملة السيد عبده وكمقابلة ملكه بملكه، والطهارات قصارها إثبات

التسبب وجوباً إلى ما لا يصرح بإيجابه وليس فيها اعتراض على أصل آخر سوى ما ذكرناه من التصريح والتلويح وقد مثلناها موضع الشرع بالنكاح لتحسين الزوجين قال: والضرب الخامس من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً لا مقتضياً من ضرورة وحاجة ولا استحثاً على مكرمة وهذا يندر تصويره حداً فإنه إن امتنع استنباط معنى ضرورى فإنه لا يمتنع عليه كلياً ومثال هذا القسم العبادات البدلية والمحضة وأنه لا يتعلق بها الأعراض دفعية ولا نفعية ولكن لا يبعد أن يقال: تواصل الوظائف يديم تروى العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله عز وجل ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة. ثم قال: فأما الضرب الأول وهو مما يستند إلى الضرورة فنظر القاييس فيه ينقسم إلى اعتبار آخر الأصل بعضها ببعض وإلى اعتبار غير ذلك بذلك الأصل إذا اتسق له معنى فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع فى الطبقة العالية من أقيسة المعانى ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئى وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة ترك القياس الجزئى للقاعدة الكلية ومثال ذلك أن القصاص من حقوق الأدميين وقيامها رعاية التماثل عند التقابل فى هذا القياس يقتضى أن لا تقتل الجماعة بالواحد ولكن فى طرده والمصير إليه هذه القاعدة الكلية لان الاستعانة بالظلمة فى القتل ليس بعسر وفى درء القصاص عند وجود الإجماع خرم أصل الباب وحاصل القول فى هذا قوله: إلى أن مقابلة الشيء بأكثر منه ليس يحرم أمراً ضرورياً هذا معنى تسميته لهذا جزئياً وإلا فالتماثل فى الحقوق التى للأدميين من الأمور الكلية فى الشريعة غير أن القاعدة التى سمينها فى هذا الضرب مستندها أمر ضرورى والتماثل فى التقابل أمر مصلحى والمصلحة إذا لم تكن ضرورة جزء بالإضافة إلى الضرورة وهذا يعتضد فيما ضربناه مثلاً من القصاص بأمر آخر وهو أن يبقى القصاص على مخالفة الأعواض أجمع فإن أعواض المتلفات مبنها على جبران الفاتتات كالمثلى إذا ضمن بالمثل وكالقيمة إذا وجبت جبراً للتقويم المتلف والقصاص لا يجبر الفاتت وإنما الغالب عليه أمر الزجر، وحظ مستحقه منه شفاء الغليل فلما خرج أصله عن مضاهاة الأعواض هذا الخروج احتمال فيه الخروج عن قياس التماثل لدى التقابل وإذا قسنا الأطراف عند وجود الاشتراك فى قطعها على النفوس كان واقعاً جلياً معتضداً بالمعنى الأسمى وهو الضرورة مع اجتماع الأطراف والنفوس فى كونها مصونة بالقصاص وذكر بعد هذا تخريج مسألة تمييز الفعلين واعلم أن هذا الذى ذكره المشايخ فى المسألة التى

أشار إليها وعندى أن هذا غير معتمد وقياس الطرف على النفس وإن كان جلياً فى الصورة ولكن افتراق النفوس والأطراف فى الأحكام غير ممتنع فى الشرع فلا بد من بيان اجتماع النفوس والأطراف فى المعنى الذى يجب به القصاص على العدد فى مقابلة الواحد الذى أشار إليه من قوله: إن فى نفي القصاص عن الجماعة بقتل الواحد خرم القاعدة مثل هذا لا يصلح لبيان السبب والأسباب لا تترك بأمثال هذا الكلام فإن حفظ الأسباب لإيجاب الأحكام من أهم الأمور وكذلك قوله: إن القصاص عوض يخالف سائر الأعواض قد ذكرنا عندنا أن العوض الأصيل عندنا هو المال فى القتل أعنى بقولى: الأصيل هو العوض الذى يصح على أصول الشرع قياساً وجاء الشرع وراء ذلك بعوض آخر وهو القصاص فالدية عوض قياسى والقصاص عوض شرعى لغرض زائد لا يوجد فى العوض القياسى فخير ولى القتل بينهما لاختلاف الغرضين ولم يجمع بينهما لاتفاقهما فى العوضية، وهذه كلمات قد حققناها فى خلافيات الفروع ولا معنى لشحن أصول الفقه من ذلك ثم تكلم على الضرب الثانى وهو فصل الإجازة بكلام طويل يخالف القياس وهذا قد سبق بيانه من قبل وذكر تقريراً فى إلحاق المنافع بالأعيان، ونحن قد دللنا أنها مال وأن العقد عليها كالعقد على المال وقد ألحقت المنافع بالأعيان الموجودة شرعاً وجعل العقد عليها كالعقد على الأعيان وذكر الضرب الثالث، وأعاد فصل الطهارة بزيادة تقريرات وذكر عبارات رائعة فى ذلك والتعليل فى ذلك بعيداً جداً وذكر الضرب الرابع وأعاد فصل الكتابة، وحكى عن مالك: أنه يوجب الكتابة وعندى أن هذه النسبة إلى مالك خطأ، وإنما القول بوجود الكتابة قول داود^(١) على الخصوص ومذهب مالك: أن الكتابة مستحبة وهو مذهب الكافة^(٢)، وجواز الكتابة خارج عن قياس سائر العقود، وإنما جُوز لنوع نظر وإرفاق للعبد ولهذا لزم فى حق السادة ولم يلزم فى جانب العبد، لأن إلزام العقد فى جانب العبيد يخالف النظر لهم، وترك إلزامه فى جانب السادة يخالف ما وضع عقد الكتابة لأجله ولأجل هذا الأصل جاز أن يبذل كسبه مع أنه عبد سيده وتنجز العتق من سيده فدل أنه مشروع محض النظر للعبيد وبهذا الوجه ندب السادة إلى فعل هذا العقد وكره لهم تركه إذا طلب العبيد ذلك، ولهذا

(١) وهو قول عطاء وعمرو بن دينار، انظر الأشراف لابن المنذر (١٧٤/٢).

(٢) وهو قول مالك والشعبي والحسن البصرى وبه قال مالك والثورى والشافعى، انظر الأشراف

الأصل وجب الإتيان لأن العجز من العبيد فى أداء الأموال على التمام والكمال متوهم وأوجب حطّ بعض ذلك البذل عنهم ليتمحض العقد مرفقاً للعبيد بكل وجه وذكر تعلق أصحاب أبى حنيفة فى البيع الفاسد فى الكتابة وهو تعلق معروف. ثم قال: وقال الشافعى: لا يقبل هذا القياس فإن الكتابة الصحيحة خارجة عن قياس المعاملات والفاصلة متفرعة عليها فإذا انحسم مسلك القياس فى الأصلين يعنى البيع الصحيح والكتابة الصحيحة ويترتب عليه امتناع القياس فى الفرعين وقال أصحاب أبى حنيفة: إذا ثبتت الكتابة والتحققت بالمعاوضات المحضّة فلا ينظر بعد ذلك إلى خروجها عن قياس المعاوضات ولكنها تقضى فيها وعليها بقضايا المعاوضات حتى يقول بشرط فيها من التراخي وإعلام العوض واتصال الإيجاب بالقبول ما يشترط فى المعاوضات فاعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة أولى من النظر فى التفاصيل بعد تسليم الأصل، والفاسد فى كل باب حديد عن موجب أصله وكذلك فسد فإذا لم يمتنع إلحاق الفاسد بالصحيح فى الكتابه مع حيد الفاسد عن الحقة الصحيحة فلا ينبغي أن يمتنع مثل ذلك فى البيع والحاقه بالكتابة قال: ونحن الآن نقول: هذا الجمع لا يتنظم فى منازم المعانى ولا يجمعه قياس معنوى من قبل إن شرط المعنى انقداحه واتجاهه فى الأصل ثم إذا تقرر فى الأصل معنى واطرد فى الفروع فحيثئذ يجمع الجامع بالمعنى وليس معنا معنى متضمن لتنزيل الكتابة الفاسدة منزلة الكتابة الصحيحة فإن الذى لا يتمارى فيه الناظر من نظره أن الفاسد ليس مطابقاً للشرع والأحكام تثبت إذا جرت أسبابها موافقة للشرع ويتهون على الرشيد الفطن تقرير خروج الكتابة الفاسدة فى نزولها منزلة الكتابة الصحيحة عن القياس المعنوى والاعتبار الكلى فإذا فعل ذلك انحسم مطمع الخصم فى قياس المعنى ولكن النظر إلى التشبيه فإن علم الخصم انحسام المعنى واجتزاء بالشبه فقال: البيع الفاسد بالإضافة إلى الصحيح يشبهه الكتابة الفاسدة بالإضافة إلى الصحيحة ولا يلتزم أبداً معنى فى الأصل وآخر فى الفرع فالذى يدرأ ذلك النقص الصريح فإنما لم تنزل كل فاسد منزلة الصحيح بدليل النكاح وأقرب من ذلك البيع فإن فاسده من غير قبض لم ينزل منزلة صحيحة قال: والشبه لا بد فى طرده فإذا لم يطرد وانتقض انحل ولم يبق له عمل وإذا سقط الشبه طولبوا بالمعنى وإلحاق الفاسد بالصحيح قال: وما ذكره فى هذا أيضاً أن الكتابة الفاسدة فى وضعها مخالفة للبيع الفاسد على رأى المخالف فإن المكاتب بالكتابة الفاسدة يتسلط على اكتسابه بنفس العقد تسلطاً وينفذ تصرفاته فيها على الصحة

نفوذها فى الكتابة الصحيحة وليس البيع الفاسد كذلك وإن اتصل به القبض وقال: من دقيق القول فى ذلك أن تحصيل العتاقة موجود الصفة ما يوجب القضاء لصحته فإن تعليق العتق على أداء العوض الفاسد صحيح وإن فسد العوض ثم التعليق إذا صح فحقه أن لا يرفع وأثر فساد الكتابة فى دفع وجوب التعليق والكتابة عقد أخذ من قياس بايين وعقدين أحدهما المعاوضة والثانى تعليق القول والعتق أنفذ التصرفات وأغلبها فإن مؤقته يتأيد ومبعضه يتم فالوجه استيلاء حكمه فلم يكتب معنى التعليق صفة الفساد من فساد المعاوضة وإذا لم يفسد عتق بجهته. ثم قال: وهذا منتهى كلام الفقهاء وأنا أذكر مسلكاً أصولياً يغنى عن جميع ذلك فأقول: قد مهدت أن القوانين المبنية على المكارم الكلية لا يجرى فيها تمهيد أصل قياساً على أصل وإنما تجرى الأقيسة من الأصول على الأصول وإذا لاحت المعانى قال: والمعنى المخيل فى الكتابة هو الاستحاث على مكرمة من المكارم مثل الطهارات فالطهارة واجبة مكرمة والكتابة مستحبة مكرمة قال وإنما يظهر المعنى فى الضرورات والحاجات قال فالبيع من الضرورات والكتابة من المكرمات فكيف يتقدح بسببه فاسد هذا بفساد البيع وهذا القائل مع هذا التطويل لم يخرج عن أشكال الكتابة فإن الإشكال فى الكتابة أنه لا بد من انعقاد الكتابة ليقع بها العتق، والفساد لم يخرج من انعقادها فينبغى أن لا يمنع أيضاً من انعقاد البيع وإذا انعقد وجب أن يفيد موجب لأن العقد لا ينعقد إلا لموجبه فالمملك موجب البيع والعتق موجب الكتابة فإذا انعقدت الكتابة الفاسدة لإفادة موجهه فلينعقد البيع الفاسد لإفادة موجهه، وعلى الجملة ما ذكره للأصحاب فى دفع قياس البيع على الكتابة كان أبين وأظهر من الذى اعتمد عليه واستخرجه بذكره

وقد قال على هذا الإشكال الذى ذكرناه أن الوجه فى دفعه مسلكان:

أحدهما: أن يدعى أن الكتابة صحيحة فى وجه مقصودها أى فى العتق.

والمسلك الثانى وهو الأصل أن لا يلزم فى أقيسة المعانى النقض.

واعلم أن فضل الكتابة فى البيع الفاسد فى نهاية الإشكال ولأنى أعرف فى جملة مسائل الخلاف ما يقارب هذا الإشكال إلا اليسير القليل ومن أراد دفع هذا الفصل فأولى الفصول أن يبين فساد البيع ويبين أن الفاسد غير مشروع وإذا كان غير مشروع لا يثبت به حكم مشروع لأن الحكم المشروع لا يبتنى إلا على سبب مشروع ثم الكتابة لا ترد على هذا لأن هذا أصل من الأصول وقاعدة كلية من قواعد الشرع فلا يجوز

الاشتغال بإيراد النقض عليه وهذا كما أنه لا يجوز إيراد النقض على الكتاب والسنة فلا يجوز إيراد النقض على مثل هذه القواعد والأصول الثابتة بالدلائل القطعية نعم وقد اعتنيت في كتاب الاصطلام زيادة اعتناء في الكلام على هذا الفصل واعترضت على كل ما قاله الأصحاب ثم اعتمدت في آخر الأمر على فصل وهو نهاية الإمكان وأحييت إيراده في هذا الموضوع فةات: الكتابة عقد عتاقة والعتق مبنى في الشرع على أنه يجب السعى في تحصيله ويطلب وجوده بالتمسك بأدنى شيء يمكن التمسك به من وجه ولهذا يكتفى في سببه ومحلّه بما لا يكتفى به في سائر عقود الأملأك أما المحل فالدليل عليه أنه لو أعتق جزءاً من عبد وإن قل سرى إلى جميع الأجزاء مع ترك مباشرة العتق في سائر الأجزاء واقتصره على عتق هذا القدر وأما السبب فلأن الشرع قد اكتفى به في تحصيله بمجرد القرابة ويعقد من السيد مع عبده في الكتابة وبأداء ماله إليه في قوله: إذا أديت إلى كذا فانت حر وأيضاً فإن الشرع حقق سببه بتحصيله من غير وجود تحصيل لذلك من الإنسان. ألا ترى أن في قوله: أعتق عبدك عنى ألف درهم فإن الشرع حكم بتحصيل الملك فيما يعود إلى تحصيل العتق من غير أن يوجد من الذي يعتق عليه بتحصيله، ومثل هذا لا يوجد في حكم ما، وأيضاً فإنه احتمال فيه من الغرر والخطر ما لا يحتمل في شيء من المواضع وإذا عرف هذا الأصل في العتق منقول به في الكتابة باشر سبب العتق وأخل بشرطه فيجعل الشرط المتروك كالمذكور فيما يرجع إلى العتق كما جعل السبب المذكور في بعض المحل كالمفعول الموجود وإن لم يفعله فيجعل هنا أيضاً الشرط المتروك من إعلام العوض وغيره كالمذكور والمشروط وكذلك جعل السبب المتروك تحصيله كالمحصل في المسألة التي قلناها فأما سلامة الاكتساب والأولاد وفك الحجر وغيره ابتاع في هذا العقد فإذا اعتبر هذا العقد شرعاً فيما هو الأصل لحق به الاتباع. والحرف أن الإعراض عن حكم الفساد في الشرع وقع لأجل العتق كما حصل الإعراض عن باقى المحل في المعتق بعضه لأجل العتق ويتبين صحة هذا الجواب بأصلهم فإن عندهم البيع الفاسد لا يوجب الملك بنفسه وإذا أوجبه أوجب ملكاً مستحق النقض والفسخ وأما عقد الكتابة فيوجب العتق على ما يوجب الصحيح منها ووجب بها عتق مستقر ينقضى ولا يرفع وليست هذه المفارقة عندهم إلا لأن العقد عقد عتق وهذا الجواب نهاية الإمكان ولا يعرف معنى في الكتابة ووقع العتق بها عندنا وعندهم على الوجه الذى قالوه وجعلهم ذلك أسوة الصحيح من كل وجه إلا لهذا المعنى الذى قلت

ولا بد فى قبوله من فضل نظر وتعام عناية وتأمل على الجهة الحسنى والله المعين بمنه وعلى الجملة والفقه عزيز جداً وقد غلب الجدليون غلبة عظيمة واقتنعوا بدفاع الخصوم ورضوا بعبارات مزوقة فاضلة عن قدر الحاجات والعبارات قوالب المعانى فإذا زادت على المعانى كانت من فضول القول والواجب على الفقيه أن يكون جل عنايته مصروفاً إلى طلب المعانى ثم إذا هجم عليها فلا بأس أن يكسوها بالكسوة الحسنه ويبرزها عن خدرها فى أحسن مبرز فيصير المعنى كالعروس تترفل^(١) فى حلية وجللة فأما إذا اشتغل بالعبارات وأعرض عن المعانى وكان جل سعيه فى التهوين على الخصوم وإيقاعهم فى الأغاليل بعباراته، خفى الحق والصواب فيما بين ذلك وجواب واحد يقام عليه برهان يكشف عن الحق ويسكن إليه القلب ويزول به تلجلجه خير من ألف جواب جدلى وإن كان يقع به دفاع الخصوم وإسكاتهم والله يعين على ذلك بمنه وطوله إن شاء الله تعالى.

مسألة : تخصيص العلة

العمل أن نشرح فى هذه المسألة بذكر طرف مما يفسد به العلة: اعلم أنه قد ذكر الأصحاب ما يفسد به العلة وعدوا وجوهاً عشرة وأكثر، وذكروا:

الوجه الأول: وهو أن لا يدل الدليل على صحتها.

والوجه الثانى: أن تكون العلة منصوبة لما لا يثبت بالقياس كأقل الحيض وأكثره وإثبات الأسماء واللغات وغير ذلك وقد ذكرنا اختلاف الأصحاب فى ذلك.

والوجه الثالث: أن تكون العلة مشروعة من الأصل لا يجوز انتزاع العلة منه مثل أن يقيس على أصل غير ثابت كأصل منسوخ أو أصل لم يثبت الحكم به وكذا لو كان الأصل قد ورد بتخصيصه الشرع ومنع القياس عليه مثل قياس أصحاب أبى حنيفة غير الرسول على الرسول ﷺ فى جواز النكاح بلفظ الهبة.

والرابع: أن يكون الوصف الذى علل به لا يجوز التعليل به مثل أن يجعل العلة اسم لقب أو نفى شىء على قول من لا يعجز ذلك أو شبهاً على قول من لا يعجز قياس الشبه، أو وصفاً لم يثبت وجوده فى الأصل أو فى الفرع.

والخامس: أن لا تكون العلة مؤثرة فى الحكم وهذا قد سبق.

(١) أى: تمشى متبختره، انظر القاموس المحيط (٣/٣٧٤).

والسادس: أن تكون العلة متقضة وهي أن توجد وبها حكم معها والكلام فى هذا سياتى .

والسابع: أن يمكن قلب العلة وهو أن يعلق عليها نقيض ذلك فى الحكم ويقاس على الأصل والكلام يأتى فى هذا أيضاً .

والثامن: أن لا توجب العلة حكم به الأصل وذلك أن يفيد الحكم فى الفرع بزيادة أو نقصان عما يفيدها فى الأصل فيدل ذلك على فسادها وذلك مثل أن يقول الحنفى فى إسقاط تعيين النية فى رمضان لأنه مستحق العين فلا يفترق إلى التعيين كرد الوديعه، وهذا لا يصح لأنه لا يفيد فى الفرع غير حكم الأصل لأنه يفيد فى الأصل إسقاط التعيين مع وجوب أصل النية ومن حكم النية أن يثبت الحكم فى الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينقل حكم الأصل إليه .

والتاسع: أن يعتبر حكماً بحكم مع اختلافهم فى الوضع وهو الذى تسميه الفقهاء فساد الوضع والاعتبار وذلك مثل أن يعتبر ما بنى على التخفيف على ما بنى على التغليظ، وما بنى على التغليظ على ما بنى على التخفيف وما بنى على التضعيف والتأكيد بما بنى على خلافه وسياتى هذا أيضاً .

والعاشر: أن يعارضها بما هو أقوى منها فيدل ذلك على فسادها .

وهذه الوجوه ذكرها الشيخ أبو إسحاق رحمه الله تعالى فى اللمع أوردتها على سبيل الاختصار وحين أذكر وجوه الاعتراض الصحيح على العلة ووجوه الاعتراض الفاسدة يدخل أكثر هذه الوجوه فى أثناء ذلك فأما المسألة التى قصدناها وهى مسألة تخصيص العلة وهى داخله فيما تفسد به العلة فنقول: اختلف العلماء فى تخصيص العلة الشرعية وهى المستنبطة دون المنصوص عليها فعلى مذهب الشافعى وجميع أصحابه إلا القليل منهم لا يجوز تخصيصها وهو قول كثير من المتكلمين وقالوا: تخصيصها نقض لها ونقضها يتضمن إبطالها .

وقال عامة العراقيين من أصحاب أبى حنيفة: يجوز تخصيصها وأما عامة الخراسانيين فإنهم أنكروا تخصيصها وذهبوا إلى ما ذهبنا إليه .

وقال أبو منصور الماتوريدى السمرقندى القول بتخصيص العلة باطل ومن قال بتخصيص العلة فقد وصف الله تعالى بالسفه والعبث، فأما أبو زيد فإنه قال بتخصيص العلة أو ادعى أنه مذهب أبى حنيفة وأصحابه واختلف أصحاب مالك فى ذلك أيضاً

وقال بعضهم بجوازه، وأنكر بعضهم جوازه^(١)، وقال بما ذهبنا إليه.

ومثال التخصيص فى العلة ما صار إليه أصحاب أبى حنيفة فإنهم قالوا: إن علة جريان الربا فى الذهب والفضة هو الوزن. وجعلوا لذلك فروعاً من الموزنات ثم جوزوا إسلام الدراهم فى الزعفران والحديد والنحاس مع اجتماعهما فى الوزن يحكم بتخصيص العلة فانتقضت العلة عندنا.

واحتج من أجاز تخصيص العلة وقال: إن العلل الشرعية أمارات وليس بموجبات وإنما صارت أمارات بجعل جاعلٍ ونصب ناصبٍ، فجاز أن تجعل أمارات للحكم فى عينٍ دون عينٍ كما جاز أن نجعل أمانة فى وقتٍ دون وقتٍ، وربما عبروا عن هذا وقالوا العلة أمانة على الحكم فجاز وجودها فى موضعٍ ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع ولا حكم.

بيئته: أن الدليل الشرعى الظنى يجوز أن يكون دليلاً فى موضعٍ دون موضعٍ. ألا ترى أن خبر الواحد يكون دليلاً عند عدم نص القرآن قالوا: ولأن تخصيص العلة المنصوصة جائز فكذلك العلة المستنبطة وهذا لأن ما يجوز على الشيء وما يستحيل جواز على الشيء لا يختلف بحسب اختلاف طرقه، ولم يوجد فى العلتين إلا اختلاف الطريق فإن الطريق فى أحدهما النص وفى الآخر الاستنباط وليس هذا مما يوجب الاختلاف بعد أن يكون كل واحد علة ومما اعتمده الأصوليون فى جواز تخصيص العلة هو أن العلة الشرعية أمانة بوجودها فى بعض المواضع من دون حكمها لا يخرجها عن كونها أمانة لأن الأمانة ليس يجب وجود حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها معها وليس يبطل هذا الغالب بتخلف حكمها عنها فى بعض المواضع.

والدليل عليه أن وقوف مركب القاضى على باب الأمير أمانة لكونه فى دار الأمير ولا يخرجها عن كونه أمانة على ذلك أن لا يكون القاضى فى بعض الحالات فى دار الأمير ويرى مركوبه على بابه. ألا ترى أننا نرى مرة مركوب القاضى على باب الأمير ولا يكون القاضى هناك فإن رأينا مرة أخرى مركوبه على باب الأمير غلب على ظننا كونه فى داره ولم يمنع تخلف المرة من وجود الظن وغلبته وكذلك الغيم الرطب فى الشتاء أمانة للمطر وقت يخلف فى بعض الأحيان ولا يدل إخلافه فى بعض الأحيان

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣١٥) المستصفى (٢/٣٣٦).

أو ليس بأمانة.

قال أبو زيد في تقويم الأدلة: زعمت الطردية أن العلل القياسية لا تقبل الخصوص نقضاً لزعمهم أن الحكم متعلق بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم معه وهذا غلط لغة وشريعة وإجماعاً وفقهاً. أما اللغة فلأن النقض اسمٌ لفعل يرد فعلاً سبق على سبيل المضادة كتنقض البيان ونقض كل مؤلف، ونقض العقد كل قول بخلافه والخصوص بيان أنه لم يكن في العموم. ألا ترى: أن نقض الخصوص العموم ونقيض النقض البناء والتأليف، وأما الشريعة فلأن التناقض غير جائز على الكتاب والحجج كلها والخصوص جائزٌ على عموم النص فتبين أنه لم يكن دخل تحت الجملة ولم يرد به في الابتداء إلا ما بقي بعد الخصوص إلا أنه نقض بعد الثبوت.

وأما الإجماع فلأن القائسين أجمعوا أن من الأحكام ما ثبت بالنص بخلاف القياس فخص النص عن موجب القياس ولولا النص لكان الحكم بالقياس بخلاف ذلك، والشافعي يسميها مخصوصة عن القياس، ونحن نسميها معدولاً بها عن القياس.

وأما الفقه فلما ذكرنا أن المعلل ما ذكر شيئاً غير أن سماه علة ويمكنه الثبات عليه من غير رجوع مع انعدام الحكم بأن يضيف العدم إلى مانع ودليل قام عليه دون فساد العلة، وإنما عبروا عن هذا وقالوا إذا علمنا وصفاً من جملة المنصوص أنه علة ثم وجدناه في موضع ولا حكم معه فعلم ضرورة أن مانعاً يمنع من الحكم وهذا كما أن ما يضاف العبادات وجدناه مبطلاً للعبادة ثم إننا وجدنا أكل الناسى وهو مضاد للصوم لا يبطل الصوم علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل وكذلك وجدنا بيع من هو من [أهل البيع مزيلاً للملك]^(١) من البائع فإذا وجدنا بيعاً فيه خيار البائع ولا يزيل الملك مع [. . .]^(٢) محله علمنا ضرورة أن مانعاً منعه من العمل.

بيينة: أنا نرى [في العلل المحسوسة أنها]^(٣) توجد ولا يوجد الحكم لمانع لها من العمل، فإن النار علة الإحراق والنار توجد ولا إحراق لمانع منعها من العمل فإن النار لم تحرق إبراهيم صلوات الله عليه وكذلك لا تحرق الطلق^(٤) ولا يحرق الذهب والفضة فإذا

(١) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كشط في الأصل.

(٣) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) هو داوود إذا طلى به منع حرق النار، انظر القاموس المحيط (٣/٢٥١).

جاز هذا فى العلل الحسية فلأن يجوز فى العلل الشرعية أولى .
 وأما دلائلنا فى منع تخصيص العلة فنبداً بما ذكره الأصوليون من المتكلمين قالوا:
 معنى قولنا لا يجوز تخصيص العلة هو أن تخصيصها يمنع من كونها أمانة وطريق إلى
 الحكم وإذا بينا أن تخصيصها يمنع من كونها طريقاً إلى الحكم فقد تم ما أردناه .
 وبيان أنه يمنع: أننا إذا قلنا: علة تحريم بيع الذهب متفاضلاً كونه موزوناً .
 قلنا: إن بيع الرصاص بالرصاص متفاضلاً لا يجوز مع وجود الوزن فالقائل لذلك لا
 يخلو إما أن يقول نص أو يقول ذلك بعلة تقضى إباحة هى أقوى من علة بتحريم بيع
 الذهب بالذهب .

فإن قال علمت ذلك بعلة وهى أنى أقيس الرصاص على أصل مباح .
 فيقال له: بأى معنى تقيس فإن ذكر وصفاً من أوصاف الرصاص وقاسه على سائر
 الأصول التى يجوز بيع بعضها ببعض متفاضلاً فإنما نعلم حيثئذ حرمه بيع الذهب
 بالذهب متفاضلاً بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذى جعله علة للإباحة فتبين أننا نعلم بعد
 التخصيص أننا لا نعلم تحريم شيء بكونه موزوناً فقد وأنت جعلت العلة هى الوزن فإن
 قال الخصم: الأمر كما قلت غير أنى لا أشتراط نفى ذلك الوصف فى كون الوزن علة
 يقال له: سلمت أن العلة ليست هى الوزن فقط، فهو الذى نريده: فإنه لا بد من اعتبار
 نفى وصف آخر. فنقول لك: هلا اشتطرت نفى ذلك الوصف؟ فإنك إذا لم تشتطرت
 أوهمت أن العلة هى الوزن فقط، وقد سلمت فساد كون ذلك علة فقط .
 فإن قال: أنا لا أشتطرت غير أن لا أسميه جزءاً من العلة وإن كان التحريم لا يحصل
 بدونه .

يقال له: قد ناقضت فى هذا الكلام، لأنك قد اشتطرت فى التحريم . ثم نقضت
 ذلك بقولك: لا أسميه جزءاً من العلة مع أنك وافقت فى المعنى وخالفت فى الاسم .
 فإن قال: علمت إباحة بيع الرصاص بنص .

يقال له: هل علمت علة إباحته . فإن قال: علمت فالقول فى ذلك قد تقدم، وإن
 قال: لا أعلم علة إباحته . فمعلوم أن علة ذلك مقصورة على الرصاص لا يتعداه، لأنها
 لو تخطته لوجب فى الحكمة أن ينصب الله تعالى علمنا على ذلك . لنعلم ثبوت حكمها
 فيما عدا الرصاص وإذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب إلا لأنه موزون،
 وأنه ليس برصاص . فسيظل بهذا الوجه أيضاً أن تكون العلة هى الوزن فقط فثبت أن

التخصيص يخرج العلة عن كونها أمانة، والذي يبين هذا أيضاً أن الإنسان لو استدل على طريقه في برية بأميالٍ منضوية. ثم رأى ميلاً لا يدل على طريقه وعلم أنه لا يدل على طريقه، لأنه أسود. فإنه لا يستدل بعد على طريقه بوجود ميل دون أن يعلم أنه غير أسود. فقد صح بما أردناه أن تخصيص العلة يخرجها عن كونها أمانة على الحكم. ثم الذي يؤيد صحة هذه الطريقة العلة العقلية، فإن تخصيصها لا يجوز بالإجماع، والعلل الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل. فلما لم يجز تخصيص العلة العقلية كذلك العلة الشرعية.

فإن قالوا: إنما لم يجز تخصيص العلة العقلية لا لأن الدلالة دلت على تعليق الحكم بها، بل لأنها موجبة بنفسها، فلا يجوز أن لا يتبعها حكمها إذا وجدت. وأما العلة الشرعية أمانة والأمارات يتبعها حكمها وقد لا يتبعها.

قالوا: ولا نسلم أن العلة الشرعية مع الشرع كالعقلية مع العقل [ويمكن]^(١) أن يجاب عن هذا فيقال: إن العلة الشرعية موجبة أيضاً مثل العلة العقلية ولا فرق عندنا [بين]^(٢) العلة الشرعية والعلل العقلية. فإن العلة قط لا تكون علة بنفسها إنما تكون علة بالشرع، ولولا الشرع لم يعرف ثبوت [شيء] و[^(٣) لا انتفاؤه ولا تحليل شيء] ولا تحريمه بالعقل بحال، وعلى قول من يقول: إن العقل موجب يقال لهذا السائل أيضاً: إنكم تقولون إن الشرائع مصالح والعلل الشرعية وجوه المصالح، ووجوه المصالح موجبات أيضاً، فلا يجوز تخصيصها أيضاً كما سلمتم من العلة العقلية.

وقد قال الأصحاب: إن العلة الشرعية وإن صارت عللاً بالشرع إلا أنها بعد ما صارت عللاً بمنزلة العقلية في وجوب الحكم بوجودها فوجب أن تكون بمنزلة العقلية في أن تخصيصها يوجب فسادها.

دليل آخر: وهو أن العلة طريق في إثبات الحكم في الفرع. فلئنا إذا علمنا أن الوصف علة الأصل ودل الدليل على التعبد بالقياس. فإن الوصف يكون طريقاً إلى العلم بحكم الآخر، لأن طريق العلم بالشيء أو الظن له لا يجوز حصوله في أشياء. فيكون طريقاً إلى العلم أو الظن بأحدهما ولا يكون طريقاً إلى ذلك في الآخر، والدليل

(١) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) كشط في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

على أن الطريق لا يختلف. فإن من ظن أن زيداً فى الدار بخبر رجل بعيد من الكذب. فإنه لا يجوز أن يخبره ذلك الرجل بكون عمرو فى الدار. ثم لا يظنه صادقاً، وإذا وجب ذلك فى الأخبار، فلأن يجب ذلك فى الأمارات التى دلَّ عليها الدليل، أولى. دليل آخر ثالث للفقهاء وهو: أن وجود العلة مع عدم حكمها مناقضة، والمناقضة من أكد ما يفسد به العلة، لأنه يفضى إلى العبث والسفه.

والدليل على أن هذا مناقضة: أن العقلاء يعدونه مناقضة مفسدة حتى العوام منهم، لأن قائلاً لو قال: سامحت فلاناً لأنه بصرى ثم لم يسامح غيره من البصريين يقول له الخواص والعوام: زعمت أنك سامحت فلاناً لأنه بصرى فهذا بصرى فهلا سامحته؟ فإن قيل: لو اعتذر عن هذا فهلا سامحته. فإن قيل: لو اعتذر عن هذا وقال: لم أسامح فلاناً وإن كان بصرياً، لأنه عدوى صح عذره، ولم يكن لأحد أن يلزمه نفى العداوة فى غلبة الأولى. قيل له: يجوز أن يلزم ذلك. فيقال: هلا قلت: سامحت فلاناً لأنه بصرى ولأنه صديقى.

فإن قيل: [العلة]^(١) المؤثرة لا يتصور انتقاضها. قلنا: إذا ورد عليها النقص دل أنها ليست بمؤثرة.

فإن [قالوا: إن الحكم]^(٢) فى صورة النقص ثبت بخلاف هذا الحكم بعلة أخرى لا بهذه العلة. قلنا: وإذا [.....]^(٣) علة أخرى من علة، والانتقال من علة إلى علة أمانة ضعف [الحكم... جواز]^(٤) صوم غير رمضان بالنية قبل الزوال. وقال: صوم يتأدى بنية متقدمة على وقت الشروع فيه. فيتأدى بنية متأخرة عن وقت الشروع. فيقال: يتنقض بالقضاء. فمن يقول بتخصيص العلة. يقول فى القضاء منع مانع من الجواز.

فإذا قيل له: ما المانع؟ يقول: المانع هو أن الإمساك موقوفٌ على الصوم المشروع فى ذلك الوقت وهو النفل. فلا يجوز رد تنفيذه على صوم آخر بخلاف صوم رمضان. فإنه يوقف الإمساك على الصوم المشروع فيه وهو صوم الفرض. فيجوز تنفيذه عليه، وهذه علة أخرى سوى العلة الأولى، وقد تطلب هذه العلة. فمن ارتكب مثل هذه المناقضة

(١) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) كشط فى الأصل.

(٤) كشط فى الأصل.

ولم يبال بمثل هذا الانتقال. قلنا: من ضعفه على ضعف غيرته، وقلة تصيرته في معنى الفقه والجملة أن النقض لا يلزمه إلا الضعف.

وقد قيل أيضاً: إن من لم يُبال بانتقاض علقته يلزمه القول بتكافؤ الأدلة وهو ساقط بالاتفاق.

وبيان ذلك: أن من قال في محاولة تحليل النبيذ: هو مائعٌ. فيحل شربه كالماء والمعلل غير مبالٍ بلزوم الخمر نقصاً، لأنه يقول بتخصيص العلة. فللمعترض أن يقول: مائع فيحرم كالخمر ولا يبالى بالنقض بالماء، لأنه يقول بتخصيص العلة فيتكافأ الدليلان وليس أحدهما بأولى من الآخر، وقد اعترضوا على هذا وقالوا: بطلان هذين التعليلين إنما كان لوقوعهما طردين خارجين عن مسلك المعاني والأشباه المعتمدة والنطق بمثل هذا باطل.

ونحن نقول: إنما قلتم معنى مبطل وما قلناه أيضاً معنى مبطل فبطلت العلة من وجهين. وقد قال أصحابنا: إن القول بتخصيص العلة يؤدي إلى ما ذكرناه من تكافؤ الأدلة يؤدي أيضاً إلى أن يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان، وذلك أنه إذا وجدت العلة في أصليين واقتضت التحليل في أحدهما دون الآخر لم ينفصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتباراً بأحد الأصليين ممن علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتباراً بالأصل الآخر. فيتكافأ الدليلان، ويستوى القولان، وهذا لا يجوز وفي المسألة كلامٌ كثيرٌ، ونحن رأينا الاعتماد على هذه الدلائل الثلاثة، وهي أقوى ما يعتمد عليها، وقد أيد ما قلنا قول الله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء: ٨٢]، والنقض من الاختلاف فدللت المناقضة على أن الدليل ليس من عند الله تعالى، وما لا يكون من عند الله لا يكون حجة في حكم الجواب.

قلنا: أما قولهم: إن العلل الشرعية أمارات يجعل جاعل.

قلنا: من تعنى الجاعل، إن عنيت المعلل فلا نسلم أنها صارت علة بجعل الجاعل. بل هي علة شاء المعلل أم أبى، وقد يقصد المعلل إثارة حكم فيظهر العلة المؤثرة بغير ذلك الحكم، وإن عنيت بجعل الشرع. فمن أين لكم أن الشرع جعل هذا أمانة في موضع دون موضع؟ ثم نقول: الأمانة المعتمدة لنا الحكم عليها الأمانة اللغوية للظن وبالنقض يذهب قوة الظن، أو يقال: هو أمانة بشرط أن لا يتنقض كما هو أمانة بشرط أن لا يعارضها نص كتاب أو نص خبر، وأما تعلقهم بالعلة المنصوبة قلنا: من

أصحابنا من قال: لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها^(١)، لا يجوز تخصيص العلة المستنبطة، ومتى وجدناها مع عدم الحكم علمنا أنها بعض العلة غير أننا لا نقول: إن العلة الشرعية منقوضة، لأن الشرع لا تناقض فى كلامه. فإذا كان مخصوصاً علمنا أنه لم ترد كل العلة وأما المعلل يجوز أن يناقض. فإذا أطلق التعليل ودخل التخصيص وهو مناقضة كما بينا علمنا أن ما ذكره ليس بدليل أصلاً إن سلمنا أن تخصيص العلة التى نص عليها يجوز ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة فالفرق بينهما أن العلة المنصوصة دليل صحتها النص فحسب، وقد وجد فصحت، وأما العلة المستنبطة فدليل صحتها التأثير أو الجريان على ما سبق وبالتخصيص بطل الجريان، ويبطل التأثير أيضاً، لأنه تبين أنه ليس بأمانة، أو تبين أنه لا يفيد قوة الظن، وإنما صارت العلة علة لقوة الظن. فإذا فات الظن فانت العلة.

وأما كلامهم الذى اعتمدوا عليه: قلنا: لا ننكر أن توجد الأمانة فى بعض المواضع من غير حكمها، لكن إذا علمنا انتفاء حكمها فى بعض المواضع لعلنا من العلل شرطنا فى كونها أمانة انتفاء تلك العلة، وانتفاء الموضع الذى لم يوجد حكم العلة فيه حكمها، ولا تكون العلة المذكورة طريقاً إلى الحكم إلا إذا علمنا انتفاء ما شرطنا انتفاؤه وعلى أن بطلان العلة لمكان التخصيص أثبتناه بوجود المناقضة فى كلامه أو لفوات التأثير الذى هو المعتمد فى صحة العلة، وفى المواضع التى استشهدوا بها فى الحسيات ليس الموجود بكلام حتى يكون مناقضاً، وأما على قولنا: إن التأثير يفوت بالتخصيص. فإنما أردنا بالتأثير قوة الظن، وكذلك نقول فى تلك المواضع: إن قوة الظن تفوت خصوصاً إذا تكرر رؤية دابة القاضى على باب الأمير من غير أن يكون القاضى ثم، وكذلك إذا تكرر وجود الغيم ولا مطر والإشكال مع ما قلناه قائم، لأنه تمكن دعوى زوال الأمانة فى الغيم الرطب، وفى الموضع الآخر بوجود الإخلاف مرة أو مرتين فكذلك فى مسألتنا وجب أن لا تزول الأمانة بوجود التخصيص فى موضع أو موضعين إلا أننا نقول: لا بد أن تضعف الأمانة بما ذكرنا، ولا بد من توفر القوة من كل وجه، لأن هذا ظنٌ يثير حكماً شرعياً. فلا بد من بلوغه نهاية القوة وأن لا يتوهم فى الظن قوة وراء قوته حتى يصح تعليق الحكم الشرعى به، وذلك بوجود الإطار حتى لا يخلف هذه الأمانة فى موضع ما. فإذا اختلف لم يتوفر للحكم القوة من كل وجه، وهذا جوابٌ حسنٌ

(١) انظر إحكام الأحكام (٣/٣١٥).

اعتمده، وهو بمحل الاعتماد.

فإن قال قائل: ليس أنكم لم تجعلوا الإطاراد دليلاً على صحة العلة. قلنا: الدليل الأصلي في صحة العلة هو التأثير إلا أن الإطاراد شرطاً لما ذكرنا وهو أولاً يضعف الظن. فوجب ترك تعليق الحكم به، وأما الذى ذكره أبو زيد فليس فيه كبير دليل.

وقد بينا دلائل سوى ما ذكرناه، وبيننا وجه تأثير التخصيص في العلة [وأنا نقول: إن تخصيص العام المطلق لا يجوز كما لا يجوز تخصيص العلة المطلقة لأن كل واحدٍ منهما دليل^(١)] والذى تعلق به من جواز تخصيص العموم.

فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أننا نقول: إن تخصيص العام من أدلة الشرع، والدليل إذا اختلفت عدالته بطلت شهادته، وإنما يجوز تخصيص العام المقيد، ويتبين عند وجود علم التخصيص أنه كان مقروناً في الابتداء ولا يكون ذلك نقضاً لدلالته، وإنما كان النقض أن يقال: كان مطلقاً مقيداً. وهذا الجواب فيه نظر على المذهب.

والجواب الثانى: إن لفظ العموم لفظ لغوى يجوز أن يشتمل على كل ما يصلح أن يكون اسماً له، ويجوز أن يشتمل على بعضه.

ألا ترى: أن أهل اللغة يستعملون ذلك على كلا الوجهين، ولهذا نقول: إذا ورد في الابتداء لابد من النظر فى الأدلة. ثم إذا لم نجد مخصصاً يعتد عمومه، فصار اللفظ العام صيغة محتملة لا يستقر قرار المراد بنفسه إلا بعد السير والنظر فى الأدلة فلم يمتنع بذاته على المخصوص به.

وأما المعنى فشىء له مقصودٌ خاص. فمتى قام الدليل على صحته بالتأثير استقر المراد به. فلا يجوز أن يختلف المعنى المؤثر، وإذا اختلفت تغيرت صفته، وإذا تغيرت صفته تغيرت سمته. وعندى: أن الجواب بحرف واحد وهو: أن العام كان حجةً فيما يتناوله بنفس تناول اللفظ له، وذلك التناول فيما وراء المخصوص لا يبطل بالتخصيص وأما

(١) ثبتت العبارة فى الأصل هكذا:

[وقد بينا دلائل سوى ما ذكرنا، وبيننا وجه تأثير التخصيص فى العلة، والذى تعلق به من جواز تخصيص العموم فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: أننا نقول إن تخصيص العام المطلق لا يجوز تخصيص العلة المطلقة؛ لأن كل واحدٍ منهما دليل. أحدهما: أننا نقول إن تخصيص العام... إلخ].

فعدلتنا العبارة بعلمنا الضعيف الحقيقير. طالب العلم/ محمد فارس.

العلة كانت حجةً بالتأثير المفيد لقوة الظن، وهذا يبطل ويفوت بالتخصيص، وعلى هذا يظهر الجواب عن العلة المنصوصة أيضاً، لأن صحتها بالنص فلم يضره التخصيص الواقع عليه.

وأما المستنبطة فصحتها بالتأثير وشرطها الجريان، لثلا تضعف قوة الظن الواقع بها. فيمتنع تعليق الحكم به، وعلى أن طائفة من أصحابنا سووا بين العلتين فى المنع من التخصيص، وعلى التسليم قد ظهر الجواب ظهوراً قوياً، وقد سلم أبو إسحاق المروزى، وأبو العباس بن القاصّ وفرقا بشيءٍ طويل على ما هو سمت كلام المتقدمين وحرف الجواب ما قدمنا وفيه بلاغٌ ومقنع.

وقد قال بعضهم: إن الشافعى فى إنكاره تخصيص العلة مناقض، لأنه قال بتخصيص العلة فى مسائل كثيرة: منها: أنه يقول: إن الواجب على متلف اللبن مثله قياساً على إتلاف كل ماله مثل. ثم خص هذا الأصل فى المصراة. فأوجب فى اللبن المستهلك فيها صاعاً من تمرٍ ومنها: أنه علل تحريم الخمر للشدة وقاس عليها تحريم النبيذ، وللخمر ثلاثة أحكام: التحريم، والتفسيق، والحد، وطرد علته فى الفرع فى الحد، ولم يطرد فى التفسيق. فإنه لم يرد شهادة شارب النبيذ، ولم يحكم بفسقه، وأيضاً فإنه خص علة الزنا فى مسألة العرايا.

وجوز العقد من غير وجود الماثلة كيلاً أو كذلك قد خص ضمان الجنين بالغرة مع مخالفته سائر أجناسه، وكذلك الدابة على العاقلة خص من بين المواضع ولا يوجد لها نظير فى موضع ما وأمثال هذا كثير ومازال الفقهاء يقولون خص بموضع كذا بدليل كذا وقل ما يوجد أصلٌ من أصول الشرع لم يخص منه موضعٌ.

والجواب وبالله التوفيق: أننا لا ننكر وجود مواضع فى الشرع وتخصيصها بأحكام تخالف سائر أجناسها بدليلٍ شرعى يقوم عليه فى ذلك الموضع على الخصوص فيقال: إنه موضع يمتاز من سائر المواضع يختص بالحكم من غير أن يتعرض له معنى أصلاً فيكون ذلك مسلماً لذلك الدليل ولا يصدم أصل ولا يصدم هو أصلاً ولا يطلب له معنى قبل ما يطلب سائر المواضع وهذا مثل عوض اللبن فى المصراة ومثل مسألة المزبنة ومسألة تحمل العقل ومسألة الجنين وأمثال هذا فكما لا يقول أنه يُقاس عليها غيرها من المواضع بمعنى لا نقول: أنه تخصيص به أصل عرف بمعنى. والقول الملخص فى الباب: أن ما تخصص به العلة المعنوية إذا عرف معناها ولا بد للمخصص من فارقٍ معنوى من

الموضعين فهذا التخصيص ممنوعٌ منه، لأنه إذا افترق الموضعان بعلة معنوية مؤثرة في التفريق تبين لنا أن المعلل في نصبه العلة التي خص منها هذا الموضع لم يستوف الحجة ولم يكمل نظره في بيان العلة لأنه لم يكن له غير استثناء المعنى الذي خص به الموضع المذكور، ونظيره من جعل الوزن علة بانفراده في تحريم النساء، ثم قال: يجوز أن يسلم الدراهم في الزعفران والحديد والرصاص، وبين معنى مؤثراً في جواز ذلك خص هذا الموضع في الجواز مع وجود الوزن في الجائنين فحين ذكرنا معنى مؤثراً في جوازه دل أنه بجعله مجرد الوزن علة لم يستوف النظر ولم يدرك تمام الحجة وكذلك من جعل الطعام علة في تحريم الربا ثم قام للدليل أن الطعام مؤثر مع الجنس حتى أن الحنطة بالشعير يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً مع وجود علة الطعام فيها دل أنه لم يستوف النظر فإن لم يبين المعلل معنى مؤثراً في الجنس فنبين عند ذلك أن الجنس محلٌّ وشرطٌ، وليس بعلة وكذلك نقول: وقد ذكرنا في مسألة علة الربا: إنه لا تأثير للجنس بوجه ما، وأن التأثير للطعام على الخصوص فمن عرف الأصل الذي قد بيناه سهل له الكلام، هذا لأن التخصيص عمله في تفويت قوة الظن بالأمانة وإنما يفوت مثل ما يستند المخصوص منه إلى معنى، فأما إذا لم يستند إلى معنى أصلاً فلا يفوت بذلك قوة الظن وهذا مثل من يقول: إن اللبن من ذوات الأمثال لأن المثل أعدل الواجبين وكونه أعدل منه للقيمة لا يشكل على ناظر فبان استثنى لبن المصرة من هذا الأصل بنص خصه لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع، وكذلك إذا قلنا إن غير الجاني لا يوجد بضمان الجناية فإذا خص هذا الأصل بإيجاب الدية على العاقلة وتحميلهم إياها وسلم ذلك النقض لا يفوت قوة الظن في سائر المواضع وعلى عكس هذا إذا قال: إن الوزن علة الربا ثم قال إسلام الدراهم في الموزونات تجوز ورام التفريق بين الوزن والكيل في أن الكيل بانفراده يحرم النساء والوزن بانفراده ولا يحرم النساء في هذه الصورة وفرق بما ذكروا من أن الوزن في أحدهما يشبه الكيل، والوزن في الآخر لا يشبه الكيل أو قال: إن الوزن في أحدهما وزن الأثمان وفي الآخر وزن المشتمات ثم كان قد جعل أصل الوزن علة فعلى القطع نعلم أنه يزول قوة الظن في كون الوزن علة، وقد ذكر بعضهم الكتابة الفاسدة في مسألة البيع الفاسد من هذا الجنس وقال: إذا قلنا: إن البيع الفاسد ليس بسبب شرعى فلا يفيد الملك الشرعى فإذا ألزم الخصم عليه الكتابة فيقال للملزم: أتعرف بخروج الكتابة الفاسدة عن قاعدة المعانى أم تدعى جريانها على سمت المعانى؟

فإذا ادعى جريانها على المعنى فلا شك أنه لا يمكنه الوفاء به وإن سلم أنها خارجة على قاعدة المعانى الشرعية وصار يطلب فارقاً معنوياً بين البيع الفاسد والكتابة. فقال للمعلل: إن النقض إنما يلزم المعلل من جهة أننا نطالبه بطرد المعنى فى كل موضع يوجد فيه فإذا سلمت أن النقض خارج حائث عن مسلك المعانى لم يدخل على الأصل المعنوى ولم يبطل به ذلك المعنى ولا فات به قوة الظن، وهذا مثل إيجاب الدية على العاقلة لا يرد نقضاً على الأصل الذى قلناه من قبل، وهذا لأن الشاذ لا يورد نقضاً على الأصول الكلية بل يترك الشاذ على شذوذه ويحكم بخروجه عن المنهاج المستقيم على قواعد الشرع بدليل دل على ذلك ولا يحكم بمصادمته أصلاً كما لا يحكم بمصادمته أصل إياه وعلى هذا مسألة المزابنة وجعل الخرص سبباً لمعرفة الماثلة والخلاص به عن الربا وعلى هذا مسألة الجنين وإيجاب الغرة من غير أن يعرف للجنين حياة ومن غير أن يبلغ بالواجب ضمانات النفوس ومن أحكم ما قدمناه سهل عليه الخروج عن مثل هذه المسائل واعلم أن هذه المسائل ليست ترد على الأصل الذى قدمناه وقد اختار أبو زيد فى هذه المسائل جواز القول بتخصيص العلة واستدل بما قدمناه ثم سأل على نفسه سؤالاً فإن قيل لو جاز القول بتخصيص العلة ما اشتغل أهل النظر بالجواز من النقوض كما فى العمومات ولاكتفوا بقولهم كانت علتى توجب كذباً فخصصتها بدليل وبالإجماع لا يكتفى بذلك وأجاب وقال إنما لم يكتفوا لأن دعواهم أن هذا الوصف علة قول بالرأى ويحتمل الغلط فإذا وجدنا الوصف ولا حكم معه واحتمل عدم الحكم لفساد العلة واحتمل لمانع ولم تثبت جهة الانعدام لمانع بنفس الدعوى حتى تقيم عليه الدلالة بإظهار المانع فى تلك الحادثة دون هذه وأما النظر فلا يحتمل الغلط فلا ينبغى لانعدام الحكم مع وجود النص إلا الخصوص الذى يليق بكلام الشرع فلم يحتج إلى أن يثبت هذا الوجه ثم قال: وفرق ما بيننا وبينهم فى الخروج عن المناقضة أننا خرجنا عن المناقضة بمعنى فقهى وهم خرجوا بلفظ سمعى إلا أن الدفع باللفظ يسير لأنه ظاهر محسوس والمعنى عسر لأنه باطن معقول فمالت النفوس بهواها إلى الظاهر الميسر ولعمري لو أنصفوا وعدلوا أنفسهم على ترك المعنى الفقهى بسبب الحرج الذى يلحقهم لشكروا من تحمل المشقة وجاهد هواه حتى وصل إليه وذكر فى هذا كلاماً طويلاً ولا حاجة إليه ونحن قد بينا الدلائل المعتمدة فى منع تخصيص العلة فيبقى أن يكون الكلام على ذلك والله أعلم.

(فصل)

قد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التي لم يثبت الحكم فيها في الأصل قالوا كما يجوز أن يثبت الحكم في الأصل بالنص ويستخرج معنى من الأصل ويعدى إلى الفرع، وهذا مثل من يقول في أن الشهادة على السرقة لا تقبل عند تقادم العهد بأنه حدٌ من حدود الله تعالى كحد الزنا وليست العلة في الأصل لهذا لكن العلة في الأصل توهم الطعن في شهادتهم لأنهم لما لم يشهدوا فقد اختاروا الستر، فإذا شهدوا بعد ذلك فالظاهر أنه حملهم على ذلك طعن وهذا لا يوجد في البينة على السرقة لأنه لا بد من الدعوى ولكن قاسوا السرقة على الزنا في المعنى الذي ثبت به الحكم في الأصل.

وأما عندنا فالتعليل بمثل هذا باطل لأن إقامة الدليل على صحة العلة لا بد منه على ما سبق من قبل ولا يمكن إقامة الدليل على صحة هذه العلة لأن التأثير لا يوجد بحال، فإنه إذا لم يمكن الحكم به ثبت في الأصل بتلك العلة فكيف يوجد تأثيرها، ولا يجوز أن يستدل على صحتها بفساد ما عداها لأن العلة الأخرى صحيحة فلم يفسد ما عداها ولا يمكن أن يستدل على صحتها عليها بأن الحكم يوجد بوجودها في الأصل ويتنفى بانتفائها لأننا نعلم أنها لو وجدت في الأصل بدون العلة الأخرى لم يثبت لها الحكم وإذا لم يثبت لها الحكم لم يتنفى بانتفائها فدل أنه لا دليل على صحة العلة، وإذا لم يدل الدليل على صحتها فبطل بهذا الوجه والله المعين بمنه.

(فصل)

وحين ذكرنا في العلل وأوردنا ما يصح منها نذكر الآن:
وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك:
اعلم أن العراقيين من أصحابنا ذكروا أن ما يعترض به على القياس من وجوه.
أحدها: الاعتراض بأن الحكم الذي نصبت له العلة لا يجوز إثباته بالقياس.
الثاني: الاعتراض عليه بأن ما جعله أصلاً لا يجوز أن يكون أصلاً.
والثالث: الاعتراض بأن ما جعله علةً لا يجوز أن يكون علةً.
والرابع: الاعتراض بالمانعة في الأصل.

- والخامس: الاعتراض بالممانعة فى الوصف .
 والسادس: الاعتراض بعلة تصحيح العلة .
 والسابع: الاعتراض بالقول بموجب العلة .
 والثامن: الاعتراض بعدم التأثير .
 والتاسع: الاعتراض بالنقض .
 والعاشر: الاعتراض بالكسر .
 والحادى عشر: الاعتراض بفساد الوضع .
 والثانى عشر: الإعتراض بالقلب .
 والثالث عشر: الاعتراض بالمعارضة .

قالوا: إن أول ما يبدأ به السائل من الاعتراض أن ينظر فى المختلف فيه هل يجوز إثباته بالقياس فيمنع من القياس إن كان لا يجوز إثباته بالقياس ثم ينظر فى الأصل هل يجوز أن يعلل ثم ينظر فى العلة هل يجوز أن يكون مثله علة، ثم يذكر الممانعة فى الأصل إن لم يكن ملاماً، ثم يطلب تصحيح العلة فى الأصل، ثم يقول بموجب العلة إن أمكنه ثم ينقض، ومن الناس من يقدم النقض على موجب العلة ثم يأتى على ما بقى من عدم التأثير والكسر وفساد الوضع ثم يأتى القلب والمعارضة .

قالوا: وإن خالف ما ذكرناه وبدأ يغير ما قلناه جاز وإن كان قد ترك الأحسن إلا فى الممانعة والنقض فإنه لا يجوز أن ينقض ثم يمانع لأن التناقض يعرف بوجود العلة، وأما المانع فيمنع وجود العلة فإذا مانع بعد المناقضة فقد رجع فيما سلم، وهذا لا يجوز ثم قد ذكروا لكل واحد من هذه الاعتراضات أمثلة ثم نذكر طرقاً من ذلك فذكروا فى وجه الاعتراض بأن المختلف فيه لا يجوز إثباته بالقياس أمثلة:

- منها: أن يستدل على أمر طريقه العادة والوجود بالقياس .
 ومنها: إثبات اللغة بالقياس وعلى هذا قول بعض أصحابنا^(١).

(١) إثبات اللغة بالقياس:

قال ابن جنى: جمهور أهل الأدب على أن القياس يجرى فى اللغات ووافق أهل الأدب فى ذلك بعض الأصوليين كالإمام الرازى والبيضاوى وخالف فى ذلك جمهور الشافعية والحنفية منهم الأمدى وابن الحاجب فقالوا: لا تثبت اللغة بالقياس ولا يكون حجة فيها.

وسنحرر محل النزاع:

وقالوا: مثال الأول من يعلل فى أن التسمية من الفاتحة أو يعلل لنتيها من الفاتحة .

ومثال الثانى : إثبات الحيض للحامل بالقياس .

ومثال الثالث : إثبات اسم الخمر للنبيد وإثبات اسم السارق للنباش .

وقال بعض أصحاب أبى حنيفة : إن التعليل لإثبات كون الفراق والسراح^(١) صريحين تعليل لإثبات اللغة بالقياس ولا يصح ، وكذلك التعليل لإثبات أصل مثل المساقاة لا يصح لأن الأصول لا تثبت بالقياس وكذلك قالوا : إن الحدود والكفارات لا يجوز إثباتها بالقياس وكذلك الأبدال لا يجوز إثباتها بالقياس مثل استدلال الشافعى رضى الله عنه أن المحصر يتقل إلى الصوم عند عدم الهدى .

ونحن نقول فى الأول وهو مسألة الفراق والسراح أن التعليل لإثبات حكم بالقياس ،

= المستفاد من اللغة : إما أن يكون حكماً وإما أن يكون لفظاً فإن كان المستفاد منها حكماً مثل رفع الفاعل ونصب المفعول فلا خلاف أن القياس لا يجرى فى مثل ذلك لأن رفع الفاعل أو نصب المفعول ثبت من اللغة بالاستقراء والتتبع لكلام العرب فكان ذلك شبيهاً بالقاعدة الكلية ، والقاعدة الكلية لا تختص والفرد دون فرد آخر ، وإن كان المستفاد منها لفظاً فلا يخلو إما أن يكون علماً أو صفة أو اسماً أو جنساً .

فإن كان اللفظ علماً أو صفة فلا خلاف كذلك فى أن القياس لا يجرى فيهما أما العلم فلأنه وضع للذات ولم يوضع للمعنى حتى يمكن انتقال هذا المعنى من محل إلى محل آخر فامتنع القياس فيه لعدم الجامع .

وأما الصفة مثل العالم والجاهل والكريم فلأنها واجبة الاطراد بمقتضى الوضع فى كل من وجد فيه المعنى كالعلم والجهل والكرم وحيث كان الاطراد ثابتاً وصفاً فالقياس فيها لا حاجة إليه . أما إن كان اللفظ المستفاد من اللغة اسم جنس فلا يخلو إما أن يكون له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه أو لا يكون له ذلك فإن كان الثانى فلا يمكن جريان القياس فيه لعدم الجامع ولأن الواضع وصفه لكل من تحقق فيه المعنى مثل الذكورة والبلوغ فى الرجل والقياس لا حاجة إليه لوجود الاطراد وضعاً .

وإن كان الأول أى : له معنى يمكن ملاحظته فى غير جنسه فهو محل النزاع مثل : لفظ الخمر مثلاً فإنها وضعت للمتخذ من عصير العنب إذا غلا وقذف بالزبد لمعنى فيه هو المخامرة وهذا المعنى يدور مع التسمية وجوداً وعدمًا فعصير العنب عند المخامرة يسمى خمرًا وعند عدمها لا يسمى ذلك .

فإذا وجد هذا المعنى وهو المخامرة فى غير الخمر كالنبيد مثلاً فهل يجوز إطلاق اسم الخمر عليه أو لا يجوز فى ذلك الخلاف المتقدم ، انظر نهاية السؤل (٤٤/٤ ، ٤٥) سلم الوصول (٤٤/٤ ، ٤٥) ، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٥٣/٤ ، ٥٤) .

(١) ثبت فى الأصل (الصراح)

والحكم هو وقوع الطلاق بهذا اللفظ من غير نية.

ونقول فى الثانى: إن إثبات الأصول والجملة يجوز بالقياس كما يجوز إثبات التفاصيل.

وأما الحدود والكفارات فقد بينا الكلام فيها.

وأما الأبدال فعندنا يجوز إثباتها بالقياس، إذا أمكن إثباتها على الشريطة التى قلناها، وقدمناها من قبل.

وأما الاعتراض بأن من قاس عليه لا يجوز أن يجعل أصلاً. فمثاله: أن نقيس على أصل منسوخ مثل صوم عاشوراء فإنه لا يجوز القياس عليه، وكذلك إذا قاس غير الرسول على الرسول ﷺ وكذلك القياس على أصل مركب، وقد ذكرنا الكلام فيه، وقد قال أصحاب أبى حنيفة: إن القياس على المخصوص من الأصل لا يجوز، وقد بينا من قبل جوازه إذا أمكن القياس عليه وذلك بأن عرف له معنى يمكن قياس غيره به عليه وأما الاعتراض بأن يقول: ما جعلته علة لا يجوز أن يجعل علة، فمثال هذا أن يقول: جعلت الاسم علة أو جعلت الشبه علة. أو يقول: جعلت صورة المسألة علة. أو يقول: جعلت نفى صفة علة، أو يجعل الاختلاف أو الاتفاق علة والصورة فى هذه الأشياء معلومة. وأما مثال قولنا: إنه جعل الاختلاف علة، هو قول القائل فى زكاة ما لا يؤكل لحمه حيوان مختلف فى جواز أكله، فيطهر جلده بالذكاة كالضبع، والتعليل للكلب.

وأما مثال جعل الاتفاق علة فهو مثال ما قاله الأصحاب فى المتولد بين الطباء والغنم حيوان منفصل من حيوان يجب فيه الذكاة بالإجماع فأشبه المتولد بين السائمة والمعلوفة. واعلم أنا قد بينا من قبل أنه لا بد من إقامة الدليل على صحة العلة. فكل علة يمكن إقامة الدليل عليه بالوجه الذى قلنا فتلك العلة صحيحة وما لا فلا.

وأما الاعتراض بأن ما جعله حكماً للعلة لا يجوز أن يجعله حكماً، فمثاله أن نقول فى حكم العلة فأشبهه ولا يبق الحكم فيه. ومنها: أن نقول: فاستوى ولا يصرح بالحكم، وقد أخبرنا اختلاف الأصحاب فى هذا من قبل.

وأما الاعتراض بالممانعة فى الأصل فمثاله أن يقول القائل فى موت أحد المتعاقدين فى الإجارة: عقد على المنفعة، فبطل بموت المعقود له كالنكاح. فيقول السائل: لا نسلم أن النكاح يبطل بالموت بل يتم، وقد يكون المنع بأحد القولين للشافعى ويأحدى

الروائيتين عن أبي حنيفة، وقد ذكر بعض أصحاب أبي حنيفة منع الأصل بالقياس الذى يخالف الاستحسان على مذهب أبي حنيفة، وهذا منع باطل، لأن المذهب عندهم هو الاستحسان، والكلام فى هذا الأصل يكثر، وسنين من بعد.

وأما الاعتراض بمنع الوصف فمثاله أن يقول القائل فى الاستئجار على الحج: فعل يجوز أن يفعله الغير عن الغير، فيجوز الإستئجار عليه^(١). فيمنع السائل ويقول: لا يجوز عندى أن يفعله الغير عن الغير، فإن الحج يقع عن النائب وكذلك قول القائل فى ترتيب الوضوء عبادة يبطلها الحدث، فيكون الترتيب من شرطها. فيقول السائل: عندى لا تبطل الصلاة بالحدث إنما تبطل الطهارة به، ثم الصلاة تبطل ببطلانها.

وأما الاعتراض بطلب تصحيح العلة. وهذا قد بينا من قبل، وقلنا: إن المطالبة صحيحة، وذكرنا وجه تصحيح العلة. ومثاله: قول القائل فى تحريم النبيذ: إنه شراب مسكر ومشتد، يدعو قليله إلى كثيره كالخمر، فإذا طولب بتصحيح العلة وجب عليه تصحيحها على ما عرف.

وأما الاعتراض بالقول بموجب العلة. ومثال ذلك ما يقول الحنفى فى مسألة بيع الغائب عقد معاوضة، فلا يبطل بعدم الرؤية، وإنما يبطل بالجماعة، وسنين بعد هذا فى هذا الفصل ما يتصل به.

وأما الاعتراض على العلة بعدم التأثير. ومثاله: ما نقول فى الثيب الصغيرة حرة سليمة، ذهب بكارتها بالجماع، فلا يجوز نصر رضاها كالبالغة. فيقول المخالف: ذهاب البكارة لا تأثير له فى الأصول. ألا ترى: أن فى المال وفى الولاية على الغلام لا فرق بين الثيب والبكر، وقد بينا أن إثبات العلة واجب، وسبيل المجيب أن يبين التأثير فى مثال آخر، وذلك قول القائل فى الاستئجار أنه لا بد فيه من العدد فيقول: عبادة تتعلق بالأحجار لم يتقدمها معصية، فوجب فيها التكرار كرمى الجمار.

فيقول السائل: لا تأثير لقولك لم يتقدمها معصية، لأن ما تقدمته معصية، وما لم يتقدمه معصية نحو باب العدد سواء. ألا ترى أن الاستئجار لا فرق فيه بين أن يتقدمه معصية، أو لا يتقدمه معصية فى أن العدد معتبر فيه عندكم. وكذلك فى رمى الجمار،

(١) الاستئجار على الحج غير جائز فى إحدى الروائيتين عن أحمد وهو مذهب أبى حنيفة وإسحاق. وهناك من قال: يجوز وهو الرواية الثانية عن أحمد وهو مذهب مالك والشافعى وابن المنذر، انظر المغنى (٣/ ١٨٠) رحمة الأمة فى اختلاف الأئمة (٢١١).

وقد عد المشايخ المتقدمون هذا السؤال فى نهاية القوة، وأبطلوا به العلة. ونحن نقول: إن مثال هذه العلل من نوع الطرديات والصور، ولا يجوز تعليق الحكم بها بوجه ما. وقد ذكر الجدليون فى هذا النوع من السؤال كلاماً كثيراً، وكتب الجدول مملوءة من ذلك، ولم أر للإتيان بذلك كبير فائدة، لأننا إذا قلنا بطرد كل وصف لا يخيل فى الحكم ولا يناسبه سقط أمثال هذه الأوصاف إذا دخلت فى العلل.

وأما الاعتراض بالنقض فهو: أن توجد العلة فى مسألة ولا حكم ومثاله: قول القائل فى مسألة الأجرة: عقد على المنفعة فلا يجب فيه تعجيل العوض بنفس العقد المضاربة. فيقول السائل: ينتقض بالنكاح وسنين الكلام فى النقض وجوابه.

وأما الاعتراض بالكسر^(١) فقد سموه نقضاً من حيث المعنى. ومثاله: ما يقول القائل فى بيع ما لم يره المشتري مبيع مجهول الصفة عند العاقد، فلا يصح بيعه. دليله: إذا قال: بعثك عبداً. فيقول السائل: ينكسر بالنكاح، وذلك أن يتزوج امرأة مجهولة الصفة عند العاقد، ومع ذلك جاز النكاح. قالوا: والكسر سؤال ملىح، والاشتغال به ينتهى إلى بيان الفقه.

وأما الاعتراض ببيان فساد الوضع فهو أن يتعلق بما يوجب التخفيف تغليظاً، وبما يدل على التغليظ تخفيفاً. ومثاله: قول الحنفى فى قتل العمد: إنه كبيرة، فلا يوجب كفارة كالردة.

فيقول السائل: علقت بها لحكم التخفيف، وهو سقوط الكفارة، وقد يذكر بلفظ إفساده: ومثاله: قول الحنفى فى النكاح بلفظ الهبة: لفظ ينعقد به نكاح النبى ﷺ، فينعقد به نكاح أمته. فيقول السائل: هذا اعتبار فاسد، لأن الله تعالى خص النبى ﷺ بهذا اللفظ. فقال تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فمن جمع بينه وبين غيره بالتعليل فسد اعتباره، لأنه تعليل منسوب لإبطال التخصيص الثابت بالقرآن.

(١) اختلف الأصوليون فى تعريف الكسر، فعرفه الإمام الرازى والبيضاوى بأنه عدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الجزء الآخر.

ومعنى هذا أن العلة تكون مركبة من جزأين: أحدهما لا تأثير له أى يوجد الحكم بدونه. وثانيهما: منقوض أى يوجد ويتخلف الحكم عنه.

وعرفه الأمدى وابن الحاجب: بأنه تخلف الحكم عن الحكمة التى قصدت منه، انظر نهاية السؤل (٢٠٤/٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧) سلم الوصول (٢٠٤/٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧) إحكام الأحكام (١٢٣/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٨/٤).

وأما الاعتراض بالقلب: فمثاله ما يقول القائل في أنه يعتبر الصوم شرطاً لصحة الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فلا يكون قرينة بنفسه. دليله: الوقوف بعرفة فيقلب السائل فيقول: وجب أن لا يكون الصوم شرطاً في صحته. دليله: ما قاسوا عليه.

وأما الاعتراض بجعل المعلول علة، والعلة معلولاً فمثاله: قول القائل في ظهار الذمي: من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فيقول السائل: لا يصح ظهار المسلم، لأنه صح طلاقه، ولكن يصح طلاقه، لأنه يصح ظهاره.

وأما الاعتراض بالمعارضة قالوا: قد يكون لعللة مبتدأة، وقد يكون بالمعارضة في علة الأصل.

فأما المعارضة بالعلة المبتدأة. فمثاله أن يقول القائل في إزالة النجاسة بغير الماء طهارة تراد للصلاة، فلا يصح بالخل كالوضوء، فيعارض السائل فيقول: هذا معارض بمثله، فأقول عين تصح إزالتها بالماء، فيصح إزالتها بالخل، كالطيب عن ثوب المحرم.

وأما المعارضة في علة الأصل فتكون بالفرق، ومثال هذا يكثر، وقال بعض أصحابنا: الفرق أفقه شيء يجرى في النظر، وبه يعرف فقه المسألة، فهذا الذي ذكرناه جملة ما ذكره مشايخنا من وجوه الاعتراض على العلة، وبعضهم يزيد، وبعضهم ينقص، وقد نقلت على ما وجدت في الجدل الذي صنفه بعض المتأخرين، وقد استكثر الأصحاب في ذكر الأمثلة لهذه الأسئلة، ولا يعتقد صحة هذه الاعتراضات، فإن هذه اعتراضات أرباب الظاهر، اقتنع بها من يقتنع بظاهر من الكلام، وقل وقوفه على حقائق المعاني، ولا بد من تنحل الأسئلة ووجوه الاعتراضات حتى يعرف الصحيح من ذلك، ويعرف الفاسد، ويذكر وجه الجواب الصحيح من الأسئلة، ويذكر الاعتراضات الفاسدة أيضاً، ووجه فسادها، والله المعروف على ذلك، والموفق له بمنه.

فصل

اعلم أن الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد:

فالصحيح يكون بالمانعة، وهي السؤال الأول، ويكون بفساد الوضع، ويكون بالمعارضة، ويكون بالمناقضة، فهذه أربعة من وجوه الأسئلة، وهي أسئلة صحيحة، وأحسنها سؤال الممانعة، وسؤال المعارضة.

وأما المناقضة فقد قال كثير من المحققين أنه لا مناقضة على العلة المؤثرة، وكذلك فساد الوضع، وسنين وجه الكلام فى جميع ذلك، ونبين كيف يوجه ذلك. أما الممانعة فاعلم أنها أوقع سؤال على المعلل، وقيل: إنها أساس المناظرة، وبها يتبين الجواب والمجيب من السائل، والملمزم من الدافع، والسائل منكر، فسبيله أن لا يتعدى عن دفع حجة الخصم عن نفسه ما أمكنه، وعلى هذا ثبتت الخصومة فى الدعاوى الواقعة.

ثم الممانعة أقسام:

أولها: منع ما يدعيه الخصم أنه علة، فإن من الناس من يتمسك بما لا يصح أن يكون علة، فيجعله علة، وهذا مثال ما يتمسك المعلل بالطرء، وقد بينا أن الطرد لا يصلح أن يكون علة، أو يتمسك بالنفى وقد ذكرنا أن النفى لا يصلح أن يكون علة، كذلك قول الحنفى فى مسألة تبييت النية: إنه صوم عين. فيقول السائل: إنه صوم عين، لكنه صوم فرض، فيقول السائل: لم قلت: إن صوم العين متى كان فرضاً يصلح أن يكون علة فى هذا الحكم، وكذلك من قال من أصحابنا فى هذه المسألة: إنه صوم فرض فيقول السائل: هو وإن كان صوم فرض، ولكنه عين. فلم قلت: إن صوم الفرض متى كان عيناً يصلح أن يكون علة لهذا الحكم، وكذلك من يعلل فى نفي الكفارة عن غير الوطاء فى الصوم. فنقول: إن الكفارة متعلقة بعين الجماع، فلا يشارك غير الجماع الجماع فى إيجابها، كالقضاء فى الحج والحد، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أن الكفارة متعلقة بعين الجماع، وإنما هى متعلقة بإفطار كامل لا بالجماع، ومن ذلك قول القائل فى مسألة الثيب الصغيرة: ثيب يرجى مشاورتها. فيقول الخصم: يرجى مشاورتها برأى قائم أو برأى يحدث أو بأيهما كان. فإن قال: بأيهما كان يبطل بالمجنونة، فإن حدث رأياً غير مأبوس عنه، وإن قال برأى قائم لم يجد فى الفرع، ويتبين بهذا حرف المسألة، فإن القاطع هو رأى قائم لا رأى سيحدث، فإن ما سيحدث من علة أو مانع لا يوجب حكماً قبل الحدوث، والرأى هو القاطع، فلم يجز أن يتعجل القطع على الرأى، ونحن نجيب عن هذا فنقول: وإن لم يوجد رأى فى الحال. ولكن يوجد سبب حدوث الرأى، فقام سبب الرأى مقام حقيقة الرأى.

وأما المجنونة فقد ذكرنا فى المسألة على وجوه، يخرج فصل المجنونة، وربما يقولون قولكم، فلا يجوز تزويجها كرهاً أيش تمنون به؟ إن قلت: نعى بدون رأياً ولها رأى

معتبر شرعاً، فلا بد أن تقولوا رأى معتبر، ثم لا تجدونه في الفرع، ويتبين عند ذلك حرف المسألة وهذه ممانعات عائدة إلى محض الفقه، وبهذا السؤال يتبين المحقق من الفقهاء من غيره. ثم وهذه الممانعة بعد أن يقع التسليم لأصل القياس في أنه معلل، فإن الأحكام لا بد أن تنقسم إلى ما يعلل، وإلى ما لا يعلل، فمن استمسك بأصل، فلا بد أن يثبت كونه معللاً، إلا أنه يقال: هذا إنما يتبين كون الأصل معللاً، بأن يتجه للشئ معنى يصلح كونه علة، أو يدل الدليل على أنه علة، فالسؤال الصحيح هو الأول، ومتى أثبت المعلل صلاحية كون الوصف علة فقد ثبت أن الأصل معلل، ويتبين الجواب عن المطالبة، وخرج المعلل عن السؤال، وهذا أيضاً بعد أن يسلم الحكم في الأصل، فإنه ربما يمنع السائل الحكم في الأصل، وإذا اتجه السائل منع الحكم في الأصل، فلا بد للمستئول من إنبائه، والنبأ مقبول من المستئول. بل أن يقول المستئول: إن لم يسلم الفرع، فهذا الفرع مبنى على تسليم هذا الأصل، فإن لم تسلمه أنبأته بالدليل.

والقسم الثاني من المنع: ما يتجه في العلل المركبة، وقد ذكرنا وجه ذلك، وقد سبق أن المركبات هي من الطرديات التي لا تصلح للاعتماد عليها إلا في بعض الوجوه، وهي التي تؤل إلى المعنى.

والقسم الثالث: منع الحكم^(١)، وهو عائد إلى القول بموجب العلة ومثاله أن يقول الحنفى في مسألة بيع الغائب: عقد معارضة، فلا يشترط في صحته رؤية المعقود عليه، فيمنع السائل فيقول: عندى لا يشترط رؤية المعقود عليه، إنما يشترط إعلامه وكذلك يقول شافعى المذهب في مسألة مسح الرأس: المسح ركن في الوضوء، فيسن تثليثه كالغسل. فيقول: لا أسلم أن الغسل يسن تثليثه، إنما يسن إكماله، إلا أن إكمال الغسل بالتكرار يكون لضيق المحل، ولإكمال المسح الاستعانة لسعة المحل، وقد يمانع الحنفى في هذه العلة الحكم من وجه آخر. فيقول في هذه العلة: عندى يسن تثليث المسح، لأن المفروض قدر ربع الرأس، وعندى يسن مسح جميع الرأس، فكان التثليث مسنوناً وزيادة، ومن منع الحكم قول القائل في مسألة بيع الطعام بالطعام: ما لان جمعهما علة ربا الفضل، فيشترط القبض بينهما إذا بيع أحدهما بالآخر كالذهب بالذهب. فيقول الخصم: القبض ليس بشرط فى الأصل، وإنما الشرط هو التعيين حتى لا يكون ديناً بدين، فرجع إلى حرف المسألة، وهذا مثال المنع فى الأصل.

(١) انظر إحكام الأحكام (٤/٩٨، ٩٩).

والقسم الرابع: يقع الوصف^(١)، فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه، مثل قول الحنفى فى مسألة الإيداع من الصبى: له مسلط على الاستهلاك فممنوع. ويقال: ليس بمسلط، والإيداع ليس بتسليط، وكذلك شفيعوى المذهب يقول فى يمين الغموس: معقودة، فيمنع السائل ويقول: لا أسلم أنها معقودة.

ويقول الحنفى فى مسألة الجنس: إن الجنس حد وصفى علة تحريمه الفضل. فيقول السائل: لا أسلم أن الجنس علة. بل هو شرط بمعنى أو يحل على ما عرف.

قال القاضى أبو زيد:

أقسام الممانعة الصحيحة أربعة:

أولها: الممانعة فى نفس الحجة التى يذكرها المجيب أهو حجة أم ليس بحجة؟
ثم فى نفس الوصف الذى يدعيه المجيب علة موجودة أم لا؟
ثم فى شروطه.

ثم فى كينونته واجب العمل به.

ثم بعد ذلك يحتاج إلى مدافعة الحجة، لا الممانعة قال:

أما الممانعة فى نفس الحجة: فما مر من قبل أن كثيراً من وجوه حجج الناس يرجع إلى دليل، فإذا ثبت أنه من جملة ما هو صالح دليلاً، فلا بد من إثبات الوصف فى الأصل والفرع، لأنه ركنه. ثم شروط الصحة لأنها تكون سابقة على دليل وجوب العمل به. ثم دليل التأثير الذى يجب به العمل ثم العلة عامة عندنا، وكل هذه الممانعات بالإنكار ومطالبة دلالة العلة.

قال: وللممانعة فى الشرط فقد ذكرنا شروط التعليل قال: ومانع الشرط من شرط يكون ثابتاً بالإجماع. فيقول: قد عدم فى الفرع أو الأصل، وهذا مثل قول الشافعى فى السلم الحال: أنه أخذ عوض البيع، فيثبت حالاً ويؤجله، كالثمن فى البيع. فيقول السائل: لا خلاف أن من شرط التعليل أن لا يغير حكم النص، وأن لا يكون الأصل معدولاً به عن القياس بحكمه الذى صار به الدليل دليلاً، والممانعة والتأثير، لأن مجرد الوصف بلا تأثير ليس بحجة، فلا يصلح للاحتجاج حتى يتبين تأثيره، وإن قال فى موضع الخلاف: ليس بشرط عندى فنقول: المعارض عندى هو شرط، فلا يصلح الاحتجاج به على من لا يراه دليلاً.

(١) انظر إحكام الأحكام (١/١٠٩).

وأما القول لموجب العلة فهو سؤال صحيح إذا أخرج مخرج الممانعة وقد بينا نظيره، ولا بد أن توجه القول بالموجب من شريطة وهي إلى مسند الحكم الذي نصب له العلة إلى شيء، مثلما يقول حنفى المذهب فى ماء الزعفران: ما خالطه طاهر بالمخالطة، لا تمنع صحة التوضؤ. فيقول السائل: المخالطة لا تمنع، إنما المانع أنه ليس بماء مطلق، وكذلك يقول شفعوى المذهب فى مسألة تمكين العاقلة البالغة، جنون أحد الواطئين: لا يوجب درأ الحد من الموصوف بالعقل كجنون الموطوءة.

فيقول السائل: بل أقول بموجه، فإن عندى الجنون غير مانع فما المانع خروج الوطاء عن كونه زنا، ففى مثل هذه المواضع يتوجه هذا السؤال.

فأما مع إثباته الحكم من نفى أو إثبات لا يستقيم إلا أن ينتقل السائل إلى مذهبه، وقد قال جماعة من الأصوليين: إن القول الموجب ليس بسؤال، ولا تبطل به العلة، لأنه إذا صحت العلة، وحكمها متنازع فيه، فلأن تصح العلة وحكمها متفق عليه أولى، وسبيل صحتها أن يكون الخروج على مسلك المنع، والجملة فى القول بموجب العلة أن السائل إذا أمكنه القول بموجب العلة مع الاستقرار على الخلاف فى الحكم، فيستبين به أن المعلل لم يدل فى موضع الخلاف، ومثاله أن يعلل المعلل فى الاعتكاف فيقول: لبث فى مكان مخصوص، فكان من شرطه معنى ما دليله الوقوف. فيقول: إن أقول من شروطه معنى ما هو النية، فعلى المعلل أن يستدل فى موضع الخلاف.

فصل

وأما السؤال بفساد الوضع:

فاعلم أنه سؤال يمكن إيراده على الطرود، ويضطر به المعلل إلى إظهار التأثير، وإذا ظهر التأثير بطل السؤال، وهذا طريق سلكه كثير من أصحابنا المتقدمين وأورد كثير من الأصوليين يرد عند اختلاف موضوع الأصل والفرع، وذلك مثل أن يكون الأصل مبتنياً على التخفيف كالتيمم، والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبتنياً على التغليظ، كالوضوء وغسل الرجلين ويروم القائس أن يثبت فى الفرع حكماً مخففاً، أو يكون الأصل مبتنياً على التغليظ، ويكون الفرع مبتنياً على التخفيف، كالتيمم والمسح على الخفين، ويروم القائس أن يثبت فى الفرع حكماً مغلظاً، وقد يأتى فساد الوضع أيضاً من اختلاف موضوع العلة والحكم، وهو أن يكون مبتنياً على التغليظ، والآخر على

التخفيف، وقد يأتى فساد الوضع أيضاً من وجه آخر، وهو أن يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل، ومثاله الوضوء إذا قيس على التيمم فى اشتراط النية، وذلك أن الوضوء وجب بمكة، والتيمم بعد الهجرة، فلا يجوز أن يكون شرط ما يقدم وجوبه مستفاداً مما تأخر وجوبه، لأن الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه، وكذلك فى مسألة الأصل، إذا قاسوا الثمن على المبيع فهو فاسد وضعاً، لأن البيع شرع فى المبيع لإيجاب الملك شرط لا ابتداءً، وفى الثمن لإيجاب الملك ابتداءً فى الذمة على المشتري للبائع، فلما كان البيع لإيجاب الملك، واليد فى العين للمشتري كان شرطة قيام الملك فى المحل.

قال أبو زيد: فساد الوضع من الشهادة يجرى مجرى فساد الأداء، وهو قبل النقص، لأنه إنما يشتغل باطراده بعد صحته علة كالشهادة، إنما يشتغل بتعديل الشهادة بعد صحة الأداء، وهو أقوى من النقص، لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال والنقص مجلس يمكن الاحتراز منه فى مجلس آخر.

قال: ويبان فساد الوضع أن الشافعى متى علل لوجوب الفرقة بعد إسلام أحد الزوجين أنها فرقة، وجب لاختلاف الدين، فأشبه الفرقة بالردة، كان فاسد الوضع، لأن الاختلاف إنما يثبت فيما نحن فيه بإسلام المسلم منهما، وقد كان الاتفاق ثابتاً قبله، وإنما حدث الاختلاف بالحدث من الدين وهو الإسلام، والإسلام فى الشرع جعل عاصماً للأملاك، والحقوق لا مبطلاً، وكان الوصف ثابتاً على الحكم.

قال: وكذلك الطعم إذا جعل علة، لأنه به القوام، فهذا فاسد فى الوضع، لأن المال خلق بذله لحاجته إليه، وأشد الحاجات حاجة البقاء، فيزيد هذا على ابتذاله، وسعة وجه كسبه، لا أن يزيد تضييعاً حتى أكل طعام الغنيمة، قبل أن يخمس، بخلاف سائر الأموال. قال: وكذلك من علل لحرمة نكاح الأمة بوجود طول الحرة فإنه مستغن عن تعريض خبر منه للرق، فلا تحل له، كما لو كان تحت حرة. قال: وهذا يفسد وضعاً، لأنه يثبت حجراً عن النكاح نسب الحرية، والشرع جعل الحرية مؤثرة فى الإطلاق دون الحجر، وكذلك اعتبار الحجر عن تسليم الثمن بالعجز عن تسليم المبيع فى ثبوت حق الفسخ، فإن البيع شرع لنقل الملك فى العين واليد للبائع ليعمل العقد عليه، فلم يصح العقد قبل أن يقدم ملكاً ويداً، ولما كان الشراء لإيجاب الثمن ابتداءً فى ذمة المشتري، لا فى عين اشتراط فى صحته قيام ذمة قابلة لثمن يجب فيها، بحيث يقبل النقص بمثلها من غير بشرط القدرة على التسليم بالمثل، لأنه لا قدرة إلا بملكه، ولم يشترط للجواز قيام

الملك ولايد في عين مثله، ولما لم تكن القدرة على التسليم شرطاً للجواز ابتداءً لم يوجب العجز عن التسليم خللاً، فصار فاسداً وضعاً لما فيه من اعتبار، ما لم يجعل شرطاً لصحة عقد بما جعل شرطاً.

قال: وكذلك إذا قال قائل في الأثمان: إنها أموال تتعين في التبرعات، فتتبع في المعاوضات، فهذا فاسد وضعاً، لأن التبرعات ما شرعت لإيجاب الأموال في الذمة. بل للإتيان بعين ماله، والمعاوضات شرعت لإيجاب الأثمان في الذمم، لأن المتعارف بين الناس فعلاً هو المتعارف شرعاً، والمتعارف في الأثمان بين الناس هو العقد بلا إشارة في الأثمان. بل بمجرد التسمية، وهي موجبة في الذمة، فلما كان الإيجاب في الذمة كانت الذمة محل هذا الإيجاب، فلم تصح الإضافة إلى عين، كما لو أضاف هبة الألف إلى ذمته، فإنه لا يصح، وإذا عرف هذا صار اعتبار البيع بالهبة في التعيين، وإثبات المحل فاسداً وضعاً، وقد أجبنا عن هذا وأمثاله في الخلافات.

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا: أن حاصل القول يحصره نوعان:

أحدهما: أن يبين المعارض أن القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الأدلة، ومثال ذلك أن يقول: إن التعليل على خلاف الكتاب، أو على خلاف السنة، ومن هذا أيضاً أن يقول: إنه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما، أو فرق بين شيئين جمعت الشريعة بينهما.

والمخلص في هذا النوع أن يكون القياس يخالف وضعه موجب، متمسك في الشرع هو مقدم على القياس، فإذا كان كذلك فيكون القياس فاسد الوضع.

والنوع الثاني: أن يكون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به، وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد، لأن الطرد مردود من جهة أنه لا يناسب الحكم ولا يشعر به، فالذي لا يشعر به ويخيله خلافه يكون أولى بالرد. ومثاله ما ذكرناه وهو ذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم تخفيف، أو على العكس من ذلك.

قال: وإذا اعتبر القائس القصاص بالدية في الثبوت على الشركاء، أو اعتبر الدية بالقصاص في السقوط، أو قاس الحد على المهر في طلب الثبوت، أو قاس المهر على طلب الحد في محاولة السقوط فقد ذهب جماعة من الجدليين إلى فساد هذا القياس: لأن العقوبات تدرأ بالشبهات.

وأما الواجب بالجنايات يثبت مع الشبهات، فاعتبار أحدهما بالآخر في السقوط أو

الثبوت يكون فاسداً فى الوضع، وقد منع بعضهم قياس الرخص على الوظائف التامة، وكذلك قياس الوظائف التامة على الرخص، وقد أجابوا عن السؤال من كل هذه الوجوه بإظهار التأثير والإخالة فى القياس، والجمع بين الفرع والأصل، أو الجمع بين العلة والوصف.

فقد قال أبو زيد وكثير ممن تبعه: إن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد، والطرْد ليس بحجة.

وأما العلة التى ظهر تأثيرها، وقام الدليل على صحتها، فلا يرد هذا السؤال ونحن نقول: نعم وإن كان الطرد ليس بحجة على ما سبق، وإظهار التأثير لا بد منه، ولكن السؤال ينفى وهو أن يقول السائل: لا يجوز أن يدل الدليل على صحة مثل هذه العلة، أو يقول: لا يجوز أن يظهر له تأثير، فلا بد فى الجواب من نقل الكلام إلى ذلك، وبيانه: أن الدليل قد قام على صحة هذه العلة، فهذا الوجه صححنا هذا السؤال.

فصل

وأما الاعتراض بالنقض:

فهو سؤال يبطل به العلة، والنقض أن توجد العلة فى موضع دون حكمها، وقد ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض سؤال صحيح تبطل به العلة، ولكن من أُلزم عليه نقض فعلية تعليل تلك المسألة التى نقضت علتها، بيان الفصل بينها وبين المسائل التى يدعى اطراد العلة فيها^(١).

(١) من قواعد العلة: النقض ومعناه فى اللغة: الحل والإبطال. وعند الأصوليين: هو وجود الوصف المدعى كونه علة فى محل مع تخلف الحكم عنه.

اتفق الأصوليون على أن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدر فى كون الوصف علة فى غير الصورة المستثناة ولا يبطل عليه.

فإن كان النقض ليس وارداً على سبيل الاستثناء فقد اختلف الأصوليون فى كونه قادحاً أو غير قادح على مذاهب كثيرة أشهرها ما يأتى:

الأول: لا يقدر النقض فى العلية مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان التخلف مانعاً أو لغير مانع وهذا المذهب هو المعروف عن الحنفية ويسمونه تخصيص العلة.

الثانى: يقدر النقض مطلقاً وهو مذهب الشافعى ومختار الإمام الرازى.

الثالث: يقدر النقض فى العلة المستنبطة ولا يقدر فى العلة المنصوصة وهو المختار عند أكثر =

قال أبو زيد: النقص لا يرد على العلة المؤثرة، لأن تأثيرها لا يثبت إلا بدليل يجمع عليه، ومثل ذلك الدليل لا ينقض، وإنما تجيء المناقضة على الطرد، لأن أصحاب الطرد إنما جعلوا العلة علة باطرادها، فإذا لم تطرد بطلت.

قال: وأما المؤثرة لا يرد عليها النقص، ولكن يرد عليها الخصوص فيبين المعلل أن الذى جاء ناقضاً فى الظاهر لا يدخل تحت ما جعله المعلل علة من حيث المعنى، ويبان ذلك بطرق أربعة من حيث اعتبار معنى الوصف الذى هو ركن العلة، ثم باعتبار معنى دلالة التأثير الذى صار الوصف به حجة يجب العمل بها، ثم باعتبار الحكم الذى وقع التعليل لإثباته، ثم بالغرض الذى قصد المعلل التعليل لأجله، وأثبت الحكم بقدره. أما الوصف فنحو قولنا: إن وظيفة الرأس المسح، فلا يثلث كوظيفة الخف، ولا يلزم الاستنجاء بالحجارة، لأن تلك الوظيفة ليست بمسح. بل هى إزالة النجاسة الحقيقية.

ألا ترى أن الإزالة بالماء أفضل منها، لأنها أتم، ولو كانت الوظيفة مسحاً لكره التبديل بالغسل كما فى [وظيفة]^(١) الرأس.

قالوا: كذلك قولنا فى الدم السائل: إنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم الدم إذا لم يسلم، لأنه طاهر، وليس بخارج لأن الخروج بالانتقال من مكان باطن إلى مكان ظاهر، وتحت كل جلدة رطوبة، وفى كل عرق دم، فالذى هو على رأس الجرح ظهر بزوال الجلدة عنه، وقد كانت سترة له، ولم يتنقل عن مكانه إلى مكان طاهر من بدنه خلقة، فهو مثل رجل ظهر بفتح الباب، أو بنقض البناء، وآخر ظهر بالخروج عن الباب، فالأول ليس بخارج، والثانى خارج.

وأما التأثير ويبان دفع النقص به. قال: هو مثل قولنا فى مسألة تثليث المسح:

= الشافية ولا فرق فى الموضوعين بين أن يكون التخلف لمانع أو لغير مانع. الرابع: هو المختار عند البيضاوى - يقدح النقص إذا كان التخلف لغير مانع ولا يقدح إذا كان التخلف لمانع ولا فرق فى ذلك بين العلل المنصوصة والعلل المستنبطة، انظر البرهان (٨٥٥/٢).

إحكام الأحكام (١١٨/٤) نهاية السؤل (١٤٦/٤، ١٤٧، ١٤٨) سلم الوصول (١٤٦/٤)، (١٤٧، ١٤٨، ١٤٩) المحصول (٣٦١/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣١/٤، ١٣٢، ١٣٣).

(١) كشط فى الأصل.

مسح، وإيراد الخصم الاستنجااء عليه، ووجه دفعنا ذلك بالتأثير، وهو أن صفة المسح إنما صار علة لمنع التثليث، لأنه قد ظهر أثره فى نفسه من حيث التخفيف، لأنه إذا قوبل المسح بالغسل كان المسح فى نهاية التخفيف، وكذلك ثبت التخفيف له قدر التأدية ببعض المحل، وهذا المعنى معدوم فى الاستنجااء، لأن الأصل المأمور مسح موضع النجاسة بإزالتها، فيكون على وصف التغليظ مثل الغسل ولا يتأدى أيضاً ببعض محل النجاسة مثل ما يتأدى فرض مسح الرأس ببعض المحل.

قال: وكذلك المسألة الثانية. فإن النجاسة الخارجة إنما كانت حدثاً، لأنها أوجبت تطهيراً فى نفسها.

ألا ترى: أنه يجب غسلها إذا سالت عن رأس الجرح، كما وجب الغسل إذا سال البول عن رأس القضيب، فلما ساوت النجاسة البول فى إيجاب الحقيقة ساوت فى الحكمية، ولا يلزم النجاسة التى لم تسل، لأنها تصير كالبول فى إيجاب الطهارة فى محلها، فكذلك فى غيره، فيستبين بدلالة التأثير أنها لم تدخل تحت التعليل. بل يزيد قولاً بانعدام الحكم إذا انعدم دلالة التأثير.

وأما الحكم وبيان الدفع به، فنحو قولنا فيمن نذر صوم يوم النحر: أنه يوم فلا يفسد النذر بالإضافة إليه قياساً على سائر الأيام، ولا يلزم إذا نذرت المرأة صوم يوم حيضها، لأن الفساد بالإضافة إلى الحيض، والحيض صفة لها، لا لليوم.

قال: وكذلك على قولنا: إن الغصب سبب ملك بدل أصل المال، فيكون سبباً للملك الأصل، قياساً على البيع، ولا يلزم المدبر، لأننا عللنا لنجعل الغصب سبب ملك، ولم نعلل لبيان المحل الذى يعمل فيه، وفى المدبر الغصب سبب للملك، إلا أن التدبير منع عمله، كما لو باعه.

قال: وكذلك قولنا: إن الكتابة عقد يحتمل الفسخ، فلا يوجب ما يمنع التكفير به كالإجارة، ولا يلزم إذا أدى بعض البدل، لأن المنافع أحد العوض عن العتق لا الكتابة، وهو معنى قول أهل النظر: إن العلة المنصوبة للجملة لا تنقض بالإفراد.

وأما الغرض بوجه الدفع به نحو قولنا: إن التأمين يخافت به، لأنه ذكر، ولا يلزم التكميرات من الإمام، لأن غرضنا أن يجعل كونه ذكراً علة بشرع المخافة، وإنما وجب الجهر لعلها أخرى وهى أنها شرعت إعلاماً، والعلة مع كونها علة قد يجب ضد حكمها بمعاوضة أخرى أولى منها.

قال: وكذلك قولنا في الدم السائل: إنه حدث، لأنه نجس خارج، فأشبه البول، ولا يلزم دم الاستحاضة، لأن الغرض أن يجعل النجس الخارج علة لنقض الطهارة، وهو علة ناقضة للطهارة في الاستحاضة بعد الوقت، ولكن امتنع النقض في الحال لعلّة أخرى مانعة، وهى أنها مخاطبة بالأداء، فيجب أن تكون قادرة، ولا قدرة إلا بسقوط حكم الحدث، فسقط ومنع العلة أن يمنع من عملها لدفع ضرورة العجز في الإمكان، فلا يخرج من كونه علة تأخر العمل إلى مدة، كالبيع بشرط الخيار ثلاثة أيام، وأهل النظر لقبوا هذا الدفع بأنه لا يفارق حكم أصله، ونحن لقبنا بالغرض، لأن الغرض أوجب القصر على تلك الجملة، وهى أن العموم لم يدخل تحت التعليل.

قال: وجملة الحد في الخروج عن المناقضة أن المعلن متى أمكنه الجمع بين حكم علته، وهذا الذى جاء مناقضاً لم يكن نقضاً، ومتى لم يمكنه يكون نقضاً، كما فى تناقض الدعاوى، وهذا لأن الجمع بين التقيضين لا يتصور، وبهذه الوجوه من البيان يمكن الجمع بينهما من غير رجوع عن الأول، وذكر بعد هذا كلاماً آخر فى آخر الفصل لا يحتاج إليه، فهذا سر ما ذكره فى تقويم الأدلة فى دفع النقض، وبيان قوله: إن النقض لا يرد على العلة المؤثرة. ونحن نقول: إن سؤال النقض بناءً على أن تخصيص العلة لا يجوز، وإذا لم يجز تخصيصه على ما سبق ذكره، فلا بد أن يكون النقض مبطلاً للعلّة، وقولهم: إن العلة إذا كانت مؤثرة لا تنقض.

قلنا: بالنقض يتبين فقد تأثير العلة، وهذا قد سبق بيانه.

بيّنة: أن الناصب للعلّة بنصبه العلة قد التزم طردها، وادعى أن هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها، فإذا لم يف بقوله، ووجد علة مناقضة بطلت علته، لعدم وفائه بدعواه وصحة ما يزعمه.

فأما دفع النقض فقد اشتغل الجدليون بدفع النقض بمجرد اللفظ وليس ذلك بشيء، والأولى أن يدفع النقض ببيان أنه لم يرد على المعنى الذى جعله علة إن كانت العلة معنوية، وإن كان قد وقعت له ضرورة إلى جواز العلة حكمية، واستقام تعلقه به من الوجوه التى سبقته، فسييل دفعه أن يدفع ببيان أنه لا يرد على ذلك الحكم الذى تعلق به، فإن ورد ولم يمكنه دفعه انتقضت علته وبطلت، وقد يوجد موضع يظن المتناظر أن يوجه النقض، وهو مما ليس يتوجه، وقد قيل: إن الإثبات المجمل لا ينقض بمنفى مفصل، والنفى المفصل لا ينقض بإثبات مجمل، والنفى المفصل ينقض بإثبات مفصل،

وكذلك الإثبات المفصل ينقض بالنفى المجرى، يعنى المطلق، ومثال الأول: أن يقول القائل فى قتل المسلم بالدمى محقون الدم على التأيد، فيثبت بينهما القصاص كالمسلمين، فينقض الآخر بما إذا قتله خطأ، وهذا لا يرد نقضاً، لأن نفي القصاص فى موضع الخطأ لا يمنع من صحة التعليل من المعلن بقوله، فوجب أن يكون بينهما قصاص، فلا يتنفي حكم العلة بما يقوله من قول الخطأ، فلم يكن نقضاً.

وأما مثال الثانى: أن يقول المعلن مكلفاً فلا يثبت بينهما قصاص، فإذا نوقض بالمسلمين انتقض، لأن ثبوت القصاص بينهما فى موضع يمنع صحة التعليل بقوله فموجب أن لا يجرى القصاص، وقد احترز بعضهم من النقض بقول المعلن: أنا أقول فى الأصل مثل ما أقوله فى الفرع. ومثاله أن يقول قائل فى مسألة المسلم يقتل ذمياً هل يقتل فنوجب القود، كالمسلم إذا قتل مسلماً فينتقض بالخطأ. فيقول: أنا أقول فى الفرع مثل ما قلته فى الأصل، وإنما أوجب القصاص فى العمد دون الخطأ. وقد أشار أبو زيد فى كلامه إلى هذا الاحتراز وهذا الاحتراز باطل، لأن العلل ما صرح به المعلن دون ما أضمره، وكذلك الحكم، وقد علل بالفسخ، وصرح بالحكم بوجوب القصاص، وقد ورد النقض على هذا ولم يعلل لاستواء المسلم والكافر فى حكم القتل، حتى يدفع النقض به، فليس هذا الدفع بشيء، وقد دفع بعضهم النقض بذكر الأحرار فى الحكم، مثال أن يقول القائل: محقوناً الدم على التأيد فوجب أن يثبت بينهما القصاص، إذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، فإذا نوقض بالخطأ وقال: قد احترزت بقولى فى الحكم، فإذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، وقد قيل أيضاً: إن هذا ليس بدفع، لأن المعلن قد حكم بأن علة القصاص كونهما محقونى الدم على التأيد فحسب، وأنه لا مزيد على العلة التى ذكرتها. فإذا قال: وجب أن يوجب القصاص إذا كان عمداً، فقد اعترف بانتقاض العلة، لأن اقتران الحكم يوجد من الموضوعين، والحكم يتبع العلة فى أحد الموضوعين دون الآخر.

فإن قال هذا المعلن: لا يمتنع أن يكون حقن الدم على التأيد، يؤثر فى إيجاب القصاص فى العمد دون الخطأ.

قيل: إن كان ذلك يؤثر فى أحد الموضوعين لمعنى يختص به أحدهما، فينبغى أن نذكر ذلك المعنى فى جملة العلة، لأن له تأثيراً فى إيجاب القصاص، وإن لم يكن لذلك المعنى تأثير، وكانت الأوصاف المذكورة تؤثر فى أحد الموضوعين دون الآخر لا لأمرٍ يفترق

لأجله الموضوعان، فقد اعترف أن العلة تقتضى الحكم فى موضع دون موضع مع وجوده تمييزاً على السؤال، والجواب الصحيح عن السؤال: أن الشرط المذكور فى الحكم متأخر فى اللفظ يتقدم فى المعنى لأن معنى القياس أنهما محقونا الدم على التأيد قتل أحدهما صاحبه عمداً، لأن صفة العمدية مؤثرة فى القصاص فإذا قلنا على هذا الوجه يتم الدفع، وقد دفع بعضهم النقض بوجه آخر، وهو أن يحذف الحكم حذفاً. فيقول فى الثيب الصغيرة: إنها مجبرة للزواج، فأشبهت الكبيرة. فلو قال المعلق: فلم تجبر على النكاح ينتقض بالثيب المجنونة، والثيب الأمة. فإذا قال: فأشبهت الكبيرة نوقض بها بين المسألتين. فيقول: إنما شبهت الصغيرة بالكبيرة، فعلى أن أقول فى الثيب الصغيرة ما أقول فى الثيب الكبيرة، وفى الثيب الكبيرة لا تجبر على النكاح إذا لم تكن مجنونة أو مملوكة، وأجبرت إذا كانت مملوكة أو مجنونة، فلم ينتقض قولى، فأشبهت الكبيرة، وإنما عللت لهذا، وهذا دفع حسن غير أن بعض الجدليين قد قال: إنه لا يجوز التعليل ما لم يصرح بالحكم، وقد ذكرنا هذه المسألة من قبل، وبيننا جوابه، وأحسن وجوه الدفع هو الدفع بالمعنى كما تقدم وجهه.

وقد قال أبو زيد فى موضع من كتابه: إن النقض يلجىء إلى إظهار التأثير والقول به مثل من يقول فى النية فى الوضوء، وقياسه على التيمم طهارة الصلاة، فإذا نقض طهارة النجاسة، فلا بد من ذكر التأثير ليتخلص عن النقض وهو أن يقول: طهارة حكمية، أى حصولها عرف حكماً وشرعاً لا حقيقة، وكذلك قول من قال: إن النكاح ليس بمال، فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال، وهذا يبطل بالبكارة، فلا تجد بدأ من الرجوع إلى طلب التأثير، وهو أن الأصل أن لا شهادة للنساء لتقصان عقلمهن، وكثرة غفلتهن، لكن جوز فى باب المال لكثرة حاجة الناس إليه، وتكرر المعاملات فيه فى الأسواق وغيرها، فجوز شهادة النساء مع الرجال حتى لا يضييق الأمر على الناس ولا يقعوا فى الحرج العظيم، وهو معدوم فيما ليس بمال، فلم يقبل فيه هذه الشهادة، وهذا كما تثبت الولادة بشهادة النساء وحدهن لضرورة أن الرجال لا يحضرونها، ولم تكن حجة فيما يطلع عليه الرجال لعدم الضرورة وكذلك قول القائل فى أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة، لأنه وطء رجمت عليه، والنكاح عقد حمدت عليه. فإن قال المعلق: فوجب أن لا يشارك هذا فى حكم هذا بطل بوجوب الاغتسال والمهر. فإن قال فى حكم المصاهرة. يقال: ولم قلت: فإن قال: لأن الصهرية نعمة والزنا حرام، فقد رجع

إلى بيان التأثير، ولا يبطل هذا بالوطء فى النكاح الفاسد، لأن الصهرية هناك إنما ثبت لما فيه من جهة المحل.

قال: ونحن نقول: إن الزنا معصية والمصاهرة كرامة، ولانضاف الكرامة إلى العاصى، ولكن تثبت الصهرية لحرارة الولد فى هذا المحل على ما عرف، وبيننا فى موضعه، ولا معصية من حيث الحرارة فإنه أمر مشروع بسببه.

قال: وكذلك قول القائل: إن الغضب عدوان فلا يكون سبباً للملك كالقتل، فإذا نقض بالاستيلاد أحد الشريكين جارية بينهما يقول: إنما أوجبتنا الملك فى هذا الموضع للشريك لما فيه من تأويل الحل شرعاً، لا من حيث العدوان، فقد رجعوا إلى تأثير العلة.

قال: ونحن نقول: إنما أوجب الملك فى الغضب، لأنه سبب ملك البدل، وهذا حكم شرعى ليس بعدوان.

وكذلك قول القائل فى مسألة المنافع: إن المنافع أموال، فتضمن بالإتلاف. دليله: الأعيان، فإذا نقض هذا بالمتلف إذا كان معسراً. قال: هناك يضمن، لكن الاستيفاء يتأخر إلى الميسرة، فهذا رجوع إلى التأثير، وها هنا المتلف ضامن، لكن الاستيفاء يتأخر بعذر العجز والعدوان موجب ضمان المثل، فلا يمكن الاستيفاء إلا بعد القدرة على المثل، وعندنا الأعيان أجود من المنافع مالية وليسا بمثلين، وعندهم مثلان، ويرجع الكلام إلى هذا.

وكذلك قول القائل فى إسلام الهروى فى المروى: أسلم مذبوحاً فى مذبوح، كما لو أسلم الهروى فى المروى. فيقول الخصم: يبطل هذا بما إذا شرط شرطاً فاسداً. فيقول المعلق: إنما بطل بالشرط الفاسد لا بالوصف الذى قلنا، فيكون هذا رجوعاً إلى حرف المسألة، فإن عنده الجنس ليس بعلة محرمة، وعندنا علة محرمة، فيكون الفساد بالعلة المحرمة لا بالذرع، ومرجع الكلام إلى أن الجنس علة أم لا؟ ويبطل الطرد، فهذا كلام يحسن، ونحن لا نرى للطرد صحة، ولا بد من بيان التأثير غير أن ورود النقض فى موضعه يخل بالتأثير، فإنما كان وروده من هذه الجهة، ولا بد من معرفة بطلان القول بتخصيص العلل، فإن إيراد العلل شرع لذلك والله المعين بمنه.

(فصل)

وقبل أن نصل إلى سؤال المعارضة، قد بقيت بقية فيما يرجع إلى القول بموجب العلة، وتفسيره التزام ما أوجبه العلة، وقد ذكرنا مثاله وصورته، وقد ذكر في تقويم الأدلة أنهم إذا قالوا في صوم النفل: قربةٌ لا يجب المضى في فسادها، فلا يجب القضاء في إفسادها قياساً على الوضوء.

قلنا لهم: نقول بموجب العلة، فإنه لا يجب القضاء بإفسادها بل وجب بالشروع. فإن قيل: فلا يجب بالشروع والإفساد.

قلنا: ولا يجب بالشروع المضاف إلى عبادة لا يمضى في فاسدها. بل بالشروع في عبادة تلزم بالنذر، ولا بد من اعتبار إضافة الحكم إلى ما ذكرنا من الوصف، لأن الأوصاف تذكر عللاً، وبما ذكر من الوصف لا تصير العبادة محلاً يلتزم بالشروع فيه. بل بوصف آخر، فلا بد من رجوعه إلى نصب العلة في بيان أن الشروع ليس بسبب للإلزام الذى فيه النزاع.

قال: وكذلك قولهم في إسلام المروى في الهوى: إنه جائز، لأنه أسلم مذروعاً في مذروع. فيقول: من حيث إنه مذروع في مذروع يجوز العقد، ويعلق الجواز بهذا الوصف لا بنفى تعلق الفساد بأمرٍ آخر.

ألا ترى: لو شرط شرطاً فاسداً، ولم يقبض رأس المال فى المجلس، كان العقد فاسداً، فكذلك عندنا صفة الجنس بأنه علة مفسدة، وهو كالشرط الفاسد فى الإفساد، فيلزمه الرجوع إلى بيان أن الجنس ليس بعلة محرمة، وكذلك قول من قال فى المطلقة الرجعية: إنها مطلقة فيحرم وطؤها كالمطلقة بمال.

فيقال: [لا]^(١) من حيث إنها مطلقة محرمة، ولكن من حيث إنها منكوحه محللة، كما لو أبانها ثم تزوجها، وكان قيام النكاح مع الطلاق المحرم محلاً، فيضطر إلى الرجوع إلى بيان خلل في النكاح أوجب التحريم وهو حرف المسألة.

قال: وكذلك قولهم فى المبتوتة: لا يلحقها الطلاق، لأنها منقطعة النكاح. فنحن نقول: الطلاق لا يلحقها من حيث انقطاع النكاح، ولكن من حيث العدة الواجبة عن النكاح التى هى أثره.

(١) زيادة ليست فى الأصل يقتضيها السياق.

قال: وكذلك إذا قالوا فى تحرير الكافر عن كفارة اليمين: إنه تحرير فى تكفير، فأشبهه كفارة القتل، وعندنا لا يجوز، لأنه تحرير فى تكفير، ولكن من حيث أنه ائتم بالامر كما يجوز إذا كسا مساكين، ولا يجوز بالكسوة فى كفارة القتل فيضطر إلى الرجوع إلى بيان أن المطلق يحمل على المقيد أو لا؟

قال: وكذلك إذا قال: إن السرقة توجب الضمان، لأنه أخذ مال الغير بلا تدين، ولا تأويل كالغصب. فيقال: إنا نقول: إن هذه العلة موجبة للضمان، لكننا نقول: إن القطع ينفيه كما ينفيه الإبراء، فيضطر إلى بيان أن القطع لا ينفي الضمان وهو حرف المسألة.

قال: وقد يجيء هذا السؤال على أكثر العلل الطردية، لأن أصحابهم تعلقوا بأوصاف محتملة أن لا تكون عللاً، فهذا السؤال يردهم إلى القول بالتأثير، وفى هذا السؤال تكلف عظيم، ومن يجعل الطرد حجة يستجيز أن يكون بمجرد أمانة على الحكم فلا يرضى بمثل هذا السؤال لأنه يقول: إن علتى صحيحه بوجود الإطراد، وصلاحيته علة من حيث إنه لم يقم دليل على فسادها، أو لأنه صالح أمانة، وعلل الشرع أمارات، وهذا القدر لى كاف، ولا ينافى بمثل هذا السؤال، لأنه يقول: أنا أعلم منك، ولا نثبت الحكم بهذه العلة، بل نثبت بعلة أخرى، ومرجع هذا السؤال ليس إلا هذا القدر، لكنى مع منعك أبعده علة، ولا احتاج إلى إقامة دليل على كونه علة، ولا إلى إظهار تأثير لها سوى الوفاء بالإطراد الذى ضمته، وسوى وجود المعنى فى الأصل وصلاحيته كونه أمانة شرعاً، وأما من يقول: إن الطرد لا يكون حجة وهو الذى نختاره، ولا بد من كون العلة مؤثرة، فمتى طولب بالدلالة على صحة العلة فهو لا يترك إقامة الدليل عليها ويظهر تأثير العلة مناسبة الحكم وإخالته، فلا معنى لهذا التكلف الشديد، واستخراج السؤال بهذا الاستقصاء بل المطالبة كافية والله المعين بمنه.

(فصل)

فالسؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة، وقبل أن نشرع فيه نقول: قد ذكر كثيرٌ من أصحابنا سؤال عدم التأثير^(١). ولست أرى لذلك وجهاً بعد أن يبين المعلل التأثير

(١) من قواعد العلة: تأثير العلة فى الحكم ومعناه: انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فى نفس المحل الذى ثبت عليه الوصف فيه. فعدم التأثير معناه وجود الحكم بدون الوصف الذى ثبتت عليه =

لعلته، وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير بالوجه الذى قدمناه.

وقد ذكر مشايخ أصحابنا فى سؤال عدم التأثير وتصحيحه كلاماً كثيراً وعدوه سؤالاً قوياً واقعاً على المعلن. وقالوا: إذا أورد السائل هذا السؤال فيجب أن ينظر المعلن، فإن وجد له تأثيراً فى الحكم بين التأثير، وإن لم يجد له تأثيراً فله أن يجيب ويقول: إن له تأثيراً فى طرد العلة، والمأخوذ على طرد العلة لا العكس وعلل الشرع من شرطها الاطراد دون الانعكاس، بل إذا كانت مطردة منعكسة ترجح به العلة، ومثاله ما يحتج به فى زكاة الخلى. فيقول: إنه مال مصروف من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح يسقط عنه الزكاة، كما لو جعل مال التجارة للقتية. فقالوا: قولكم: لوجه مباح لا تأثير له فى الأصل، فإنه وإن كان بوجه محظور يسقط الزكاة أيضاً، فإنه لو كان له إبل سائمة فصيرها معلوفةً بعلفٍ مغصوب تسقط عنه الزكاة، وإن كان بوجه محظور، والمعلن يقول: له تأثيرٌ فى الطرد والعكس غير مأخوذ على. بل إذا كانت تطرد يكفى. فأجيب عنه أيضاً فقول: إن عدم التأثير هو نقض لعكس العلة، ولا يلزم نقض العكس. وبيان هذا: أتى إذا قلت: مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه مباح، فإذا ادعت عدم التأثير صار كأنك قلت لى: إذا عللت بهذه العلة تصير كأنك عللت بعكسه وقلت: إن المال إذا كان مصروفاً من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظورٍ يجب فيه الزكاة. ثم نقضت هذا العكس بالإلزام السائمة إذا جعلها معلوفةً بعلفٍ مغصوبٍ أو جعلها عوامل فى قطع الطريق، فإنه مالٌ مصروفٌ من جهة النماء إلى غير جهة النماء بوجه محظورٍ، والزكاة ساقطة، فيكون هذا نقضاً لعكس العلة، ونقض عكس العلة لا يقدح فى العلة بعد أن سلم الطرد، والأصل فى الجواب عن هذا السؤال أن التأثير إذا ذكر للعلة. فيقول القائل: لا تأثير له غير مسموع والعكس الذى يورده

= فيه. وقد اختلف الأصوليون فى عدم التأثير من حيث كونه قادحاً فى العلية أو غير قادح فيها على مذاهب ثلاثة:

الأول: يقدح مطلقاً سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوطة.

الثانى: لا يقدح مطلقاً لا فى العلة المنصوطة ولا فى العلة المستنبطة.

الثالث: لا يقدح فى العلة المنصوطة ويقدم فى العلة المستنبطة. نهاية السؤل (١٨٣/٤)، (١٨٤) المحصول (٣٧٥/٢) البرهان (١٠٢٢/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (١٣٣، ١٣٢/٤).

السائل فسبيل المعلل أن يبين المعنى فيه ويخرجه على المعنى الذى اعتمده .
وأما الكلام فى المعارضة^(١) فقد قال أبو زيد: ليس للسائل بعد الممانعة إلا المعارضة
ونحن قد بينا الممانعة قبل المعارضة سؤالين واقعين، وهو النقض وفساد الوضع، وذكرنا
وجه توجههما على العلة.

واعلم أن المعارضة قد تكون بعلّة أخرى، وقد تكون بعلّة المعلل بعينها، فالمعارضة
بعلّة المعلل تسمى قلباً^(٢)، وتسمى مشاركة فى الدليل.

ومثاله أن يقول المخالف^(٣): عضو^(٤) من أعضاء الطهارة فلا يكفى فى إيصال الماء
إليه ما يقع الاسم عليه^(٥)، دليله الوجه. فيقول خصمه: وجب أن لا يكون مقدراً
بالربيع قياساً على الوجه وسائر الأعضاء. ويقول القائل فى الاعتكاف: لبث فى مكان
مخصوص، فلا يكون بمجرد قرينة^(٦)، قياساً على الوقوف بعرفة. فيقول خصمه^(٧):
وجب أن لا يكون الصوم شرطه دليله الوقوف بعرفة.

واختلف أصحابنا فى هذه المعارضة فمنهم من قال: هذه المعارضة غير صحيحة،
لأنها معارضة فى غير الحكم الذى علله، فلا يلزم الجواب عنه.
ألا ترى: أنه إذا استأنف قياساً فى حكم آخر لم تكن معارضة وأيضاً فإن أوصاف

(١) المعارضة فى اللغة على سبيل الممانعة فيعم النقض والمعارضة وسائر المقابلات. وفى
الاصطلاح: إثبات السائل حقيقة أو حكماً بان يكون ما ادعاه بديهياً، انظر الولدية فى آداب
البحث والمناظرة للآمدى ص (٩٢).

(٢) وتسمى معارضة على سبيل القلب لقلب المعارض ذلك الدليل على المعلل بأن يقيم على نقيض
مدعاه أو ما يستلزمه وزيادة دليل المعارض بما يفيد تقريراً وتفسيراً لا تبديلاً ولا تغييراً لا تقدح
فى كون معارضته قلباً كذا فى التلويح، انظر الولدية فى البحث والمناظرة للآمدى ص (٩٩).

(٣) أى: الأحناف.

(٤) أى: الرأس.

(٥) فمذهب الحنفية مسح ريع الرأس، انظر الهداية للميرغينانى (١٢/١).

وأما مذهب الشافعية، ما ينطلق عليه الاسم ولو بعض شعره أو قدره من البشرة، انظر روضة
الطالبين (٥٣/١).

(٦) فمذهب الحنفية أنه يشترط فى الاعتكاف أن يقترن بالصوم، انظر الهداية للميرغينانى
(١٤٢/١).

(٧) أى: الشافعية ومذهبهم أنه لا يشترط الصوم فى الاعتكاف على المشهور، انظر روضة الطالبين
(٣٩٣/٢).

علة المعلل لا تصلح للحكم الذى ذكره القلب^(١).

وقال أبو على الطبرى: القلب من اللفظ ما يستعمله المناظر، وهو معارضةٌ صحيحةٌ، لأن المعلل لا يمكنه الجمع بين علتة، وبين موجب قلبه، فصارا متعارضين، وأنزل ذلك منزلة المعارضة من أصلٍ آخر، وقد استدل المخالف فى المنع من نقض البناء لرد الساجة بأن فى الرد إضرار، والضرر والضرار منفي فى الشرع. فيقال له: فى المنع من الرد أو إطلاق المنع إضرار، يعنى لصاحب الساجة، فإن منع الملك من المالك ضرر، فيتعارض الضرر والضرار، فتحصل المشاركة فى نفس ما جعل المعلل دليلاً لنفسه، وكذلك يستعمل مثل هذا فى مسألة اللتجىء إلى الحرم فإن المخالف يقول: وجب أن يصير آمناً فى نفسه. فيقول الخصم له: وجب أن يصير آمناً على نفسه حتى لا يلحقه الفوات، والذى قاله من دفع القلب بأن المعارضة وجدت فى غير الحكم الذى علل له المعلل، فليس بشيء لأن الجمع بين موجبى التعليل إذا تعذر تبين وجود المعارضة وأما قوله: إن الأوصاف ليست بمؤثرة فى القلب.

قلنا: قد تكون مؤثرة، وقد تكون مثل أصل العلة من المعلل على أن بينا أن طلب التأثير واجب، فإذا بين المعلل التأثير فيجب أن يطلب من القالب التأثير أيضاً، وعلى هذا ينبغى أن يصحح ماله التأثير، وإذا قلب التسوية فقد اختلف فيه الأصحاب، والأصح أن لا يكون متوجهاً، لأنه لا يمكن فيه التصريح بحكم العلة، ويقال فى توجيه سؤال القلب: إنه إذا علق على العلة ضد ما علقه المعلل من الحكم فلا يكون تعليق أحد الحكمين أولى من الآخر، فبطل تعليقهما بها، وهو على أضرب:

(١) اعلم أن القلب هو ربط المعترض حكماً مخالفاً لحكم المستدل بعلة المستدل.

ينقسم القلب إلى:

أولاً: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل صراحة.

ثانياً: قلب يكون الغرض منه إبطال مذهب المستدل ضمناً. أى بطريق اللزوم.

ثالثاً: قلب يكون الغرض منه إثبات مذهب المعترض صراحة.

وقد اختلف الأصوليون فى القلب:

فذهب كثير من الأصوليين ومنهم البيضاوى إلى أن القلب يكون قادحاً فى العلية ويقبل من المعترض.

وذهب قليل منهم إلى أنه غير مقبول، انظر نهاية السؤل (٤/ ٢١٠، ٢١١، ٢١٢)، المحصول

(٣٧٦) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/ ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣).

أحدهما: أن يكون الحكمان مفصلين .

والآخر: أن يكونا مجملين .

والثالث: أن يكون أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً .

أما المفصلان فضربان:

أحدهما: أن يتناقضا بأنفسهما، حتى يقول المعلن: وجب أن يجوز .

والآخر يقول: وجب أن لا يجوز، وهذا شيء لا وجود له .

وإنما إذا لم يتناقضا بأنفسهما بل بواسطة مثل أن يقول في استيفاء القصاص بغير حق قتل على جملة القصاص، فيجوز بالآلة التي وقع القتل بها، كما لو قتل بالسيف وقد بينا توجه هذا السؤال، لأن أحد الحكمين إذا ثبت انتفى الآخر، فليست العلة بأن تدل على أحد الحكمين بأولى من أن تدل على الآخر .

وأما إذا كانا مجملين:

فيجوز أن يقول أحدهما: وجب أن يكون من شرط هذه العبادة معنى ما .

والآخر أن يقول: وجب أن لا يكون من شرطها معنى من المعاني، وهذا أيضاً لا

وجود له .

وأما إذا كان أحدهما مجملاً والآخر مفصلاً فضربان:

أحدهما: أن يكون المجمل على حكم التسوية نحو أن يقول القائل: وجب أن

يستوى حكم كذا وكذا، وقد بينا .

والآخر: أن لا يكون على وجه التسوية، مثل تعليل المعلن في الاعتكاف: لبث في

مكانٍ مخصوصٍ، فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني دليلاً: الوقوف . فيقول

الخصم: وجب أن لا يكون الصوم من شرطه، وهذا سؤال متوجه لما بينا من قبل، بأن

اعترض على قلب وجه من وجوه الفساد، فسد القلب وصح التعليل المعلن، ومن

القلب أيضاً جعل المقلوب علة، وجعل العلة معلولاً، ومثاله فيظهار الذمى، فإن

أصحابنا قالوا: من صح طلاقه صح ظهاره فقلبوا وقالوا: في الأصل إنما صح طلاقه،

لأنه صح ظهاره، ونظائر هذا تكثر .

وقد قيل: إن القلب نوعان:

أحدهما: جعل الأسفل أعلى، وجعل الأعلى أسفل، كقلب الإناء بجعل أسفله

أعلاه وأعلاه أسفله .

والقلب الآخر: أن يجعل باطنه ظاهره، وظاهره باطنه، مثل قلب الجراب. فمثل الأول أن يجعل المعلول علة، والعلة معلولاً، وهو مبطل للتعليل، لأن العلة واجبة، والمعلول هو حكم الواجب به، كالفرع من الأصل، فلم يجز أن يكون الحكم علة والعلة حكماً، فلما احتمل الانقلاب دل على بطلان التعليل، ومثاله كثير من ذلك أن يقول القائل في مسألة إيجاب الرجم: إن الكفار جنس يجلد أبكارهم مائة، فيرجمهم قياساً على المسلمين. فيقال: في الأصل جنس رجم ثيبهم فجلد أبكارهم وكذلك في قول القائل: إن القراءة تكررت فرضاً في الأوليين فتكررت في الآخرتين كالركوع والسجود، فيستعمل في الأصل على الوجه الذي بينا، وقد أجابوا عن هذا وقالوا: هذا القلب لا يضر، لأن الشيء يصح أن يكون دليلاً على الشيء، وذلك الشيء يكون دليلاً عليه كما في العقليات، فإن يجوز أن يقال بوجوده، فيجوز رؤيته، ويقال: يجوز رؤيته فيكون موجوداً، وكذلك تكون النار دليلاً على الدخان والدخان دليلاً على النار.

ويتأيد هذا الجواب بقول من قال: أنا أجعل أحد الحكمين دليلاً على الآخر، ولا أخرج الكلام مخرج التعليل، وهذا كلامٌ صحيحٌ إذا ثبت أن الشيتين نظيران شرعاً، فيدل ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر أنهما كانا كالتوأمين، فإن عتاق أحدهما إنما كان يدل على عتاق الآخر وأما القلب الآخر: فهو أن نجعل العلة شاهداً لك على خصمك وهو من قلب الجراب، فإنها كانت لخصمك عليك ظاهراً، فانقلبت وصارت لك على خصمك، وقد كان ظهرها إليك، فصار وجهها إليك، وإنما توجه هذا السؤال، لأن العلة لما شهدت لك وعليك في حكمٍ واحدٍ، فصار أحدهما يعارض الآخر، ويفضى كل واحدٍ منهما [إلى] صاحبه، فبطلاً جميعاً وذكروا لهذا نظيراً وقالوا في قول من قال من أصحابنا: إنه صوم فرض، فيشترط لصحته نية العين قياساً على صوم القضاء. فيقال في قلبه: صوم فرض، فلا يشترط له نية التعيين بعد التعيين قياساً على قضاء رمضان، فإن صوم رمضان متى تعين لم يشترط بعده نية التعيين، إلا أنه يتعين بعد الشروع، وهذا يتعين قبل الشروع، والملخص من القلب بذكر ما هو الوصف في الحكم الذي علل له دون الحكم الذي قاله خصمه، وقد ذكر، والعكس عند ذكر القلب وجود عكس حكم العلة بقلبها، وهو ضد الطرد ونظيره. قول القائل: جنس يجلد أبكارهم مائة فيرجم بينهم، وعكسه العبيد كما قال المخالف في الصوم: إنه عبادة يلتزم بالنذر فتلتزم بالشروع

كالجج، وعكسه الوضوء. وهذا مما يقوى الاستدلال بالحكم ويدل أنه نظير حيث استويا طردًا وعكسًا، وثبوتًا، وسقوطًا.

وأما المعارضة بعلة أخرى فتوعان:

أحدهما: معارضة فى حكم الفرع.

والآخر: معارضة فى علة الأصل.

أما المعارضة فى حكم الفرع فالصحيح فى ذلك أنه إذا ذكر المعلل علة فى إثبات حكم فى الفرع أو نفى حكم فيعارض خصمه بعلة أخرى توجب ضد ما يوجب علة المعلل فتعارض العلتان فيمتنعان فى العمل إلا أن يترجح إحدى العلتين على الأخرى فحيثئذ يعمل بالعلة الراجحة. وهذا المعارضة تجيء على كل علة يذكرها المعلل مثاله: ما يقول فى تكرار مسح الرأس^(١): إن هذا ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه. فيعارض الخصم فيقول، مسح الرأس [مسح]^(٢) فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين^(٣).

وأما المعارضة فى علة الأصل فهو أن يبين فى الأصل علة سوى علة المعلل. وتكون تلك العلة معدومة فى الفرع ويقول: إن الحكم ثبت بهذه العلة التى ذكرتها فى الأصل لا بالعلة التى ذكرتها. مثاله ما يقول الحنفى فى تبييت النية: إن هذا صوم عين فيتأدى بالنية قبل الزوال كالنفل^(٤). فيقال: ليس المعنى فى الأصل ما ذكرت لكن المعنى فى الأصل النفل بناء على السهولة والخفة فلما بنى أمر على الخفة والسهولة له جاز أداؤه بنية متأخرة عن الشروع بخلاف الفرض فإنه لم يبن على السهولة والخفة، فلا يجوز بنية متأخرة، وهذا هو الفرق الذى جعله كثير من فقهاء الفريقين أقوى سؤال، وظنوه فقه المسألة وبه تمسك المناظر من فقهاء [غزنة] وكثير فى بلاد خراسان، زعموا أن الفقه هو الفرق والجمع، وعند المحققين هذا ضعف سؤال يذكر، وليس مما تبين العلة التى نصبها المعلل بوجه، لأن نهاية ما فى الباب أن الفارق بين الفرع والأصل يدعى معنى فى الأصل عدم ذلك المعنى فى الفرع ولم يتعرض للمعنى الذى نصبه المعلل. ويجوز أن يكون الأصل معلولاً بعلتين وكل علة موجبة للحكم بانفرادها، ووجدت إحدى العلتين

(١) وهو مذهب الشافعية، انظر روضة الطالبين (٥٩/١).

(٢) زيادة ليست بالأصل.

(٣) وهو مذهب الأحناف، انظر الهداية (١٤/١).

(٤) انظر الهداية للميرغينانى (١٢٧/١).

فى الفرع وعدمت الأخرى، وإحدى العلتين كافية لوجوب الحكم، والحرف أن يقال بأن وجد فى الأصل معنى لا يوجد فى الفرع من أن ينبغى أن تفسد هذه العلة.

بيينة: أننا ذكرنا يعنى فى الفرع، ووجد هذا المعنى فى الأصل وهو ذكر معنى فى الأصل، وعدم ذلك المعنى فى الفرع، والعدم لا يكون حجة، والعلة الموجودة لا تعارض بما عدم فى العلة ويعتبر بما ذكرنا بعبارة أخرى فيقول: ليس فيما ذكر من الفرق إلا وجود علتين فى الأصل ووجدت إحدى العلتين فى الفرع ولم توجد الأخرى فيقول: إذا وجدت إحدى العلتين فى الفرع، وجب وجود حكمها فيه، ولم يلزم انتفاؤه لانتفاء العلة الأخرى، لأن انتفاء العلة لا يقتضى انتفاء حكمها إذا خلفتها علة أخرى، وأيضاً فإن الفارق بين مفارقة الأصل والفرع، ووجود المفارقة دليل صحة العلة، فإن الأصل يكون مفارقاً للفرع فى بعض الوجوه ولولا تلك المفارقة لم يمكن الجمع بينهما ببعض الوجوه مفيداً للحكم، لأن الشيء لا يدل على نفسه، ولأن القياس إلحاق فرع بأصل، فلا بد من وجود المفارقة بينهما ليكون أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً.

وصورة هذا: أنا نقيس الأرز والذرة على الخنطة والشعير فى حكم الربا، وعلى قطع نعلم وجود المفارقة بينهما فى أوصاف كثيرة، والمفارقة فى تلك الأوصاف لم تمنع صحة القياس.

وقد ذكر بعضهم نوعاً آخر من الفرق: وهو أن يبين الخصم فى الأصل علة غير علة صاحبه، ويعديه إلى فرع آخر، واختلفوا فيه وسموا هذا فرق تعدية. فبعضهم حكم بصحته، وبعضهم بفساده مثاله: ما يقول الحنفى فى نكاح الأخت فى عدة الأخت: معتدة عن طلاق فيمنع زوجها عن نكاح أختها، دليله: المعتدة عن طلاق بائن. فيقول خصمه: ليس المعنى فى الأصل أنها معتدة، بل المعنى أنها منكوحة، لأن عندنا الطلاق البائن لا يقطع النكاح، وفى هذه الصورة لا يمكن كل واحد من الخصمين أن يقول بالمعنيين، فيعارض كل واحد من المعنيين صاحبه فييطان، ويبقى الأصل بلا معنى، فلا يكون حجة.

واعلم أنه إذا فرق على هذا الوجه، فلا بد أن يبين المعلن صحة علتة، وفساد علة الخصم، فإذا بين ذلك بطل السؤال والفرق مع التعدية فى مسألة الشيب الصغيرة، وإجبار البكر البالغة أبين، ولا بد من الرجوع إلى حرف المسألة، وبيان الإحالة فى الوصف الذى يدعيه المعلن علة، فثبت أن الفرق اعترض فاسد، وكذلك أراه الحكم مع

عدم العلة اعتراض فاسد، فإن الحكم ثبت بعلة. ألا ترى: أن ملك اليمين يثبت بالشراء والإرث والهبة وأسباب أخر، فثبوت الملك بلا شراء لا يدل على أن الشراء ليس بعلة الملك، فكذلك ثبوت الحكم بدون علة جعلها الملعل علة لا تدل أن ما جعله من العلة ليس بعلة، بل هو علةٌ وغيره علة، فإن وجدت هذه العلة يثبت الحكم، وإن وجد غيرها وأبعد من هذه يثبت الحكم أيضاً، وقد ذكرنا من قبل طرقاً من هذا^(١).

فصل

ونقول: إن العلة قد لا يجتمع كونها عللاً لتنافى أحكامها:

فالتنافية أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً، لأنه لو كان أصلها واحداً على وجه واحدٍ لكان قد اجتمع فى الأصل حكمان متنافيان، وذلك محال.

ومثال التنافى فى العلتين المردودتين إلى أصليين: وجوب النية فى التيمم، ونفى وجوبها فى إزالة النجاسة ورد الوضوء إلى إزالة النجاسة بعلة أنها طهارة بالماء، ورده إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن حدث، فالتنافى موجود فى هاتين العلتين لتنافى حكمهما، وإنما تحقق التنافى لاختلاف الأصلين، فأما مع الاتفاق الأسمى فلا يتصور، وقد يمتنع كون العلة عللاً لوجه سوى تنافى الحكمين، وذلك بأن لا يكون فى الأمة من علة ذلك الأصل بعلتين. بل تكون الأمة قد افترقوا، فكل فريقٍ منهم علة بعلة واحدة، وهذا كتعليل من علة تحريم التفاضل فى الربا بالطعم^(٢)، وتعليل من علة

(١) الفرع نوعان: أحدهما: اعتبار ما فى الأصل من الخصوصية جزءاً من العلة وثانيهما: جعل خصوص الفرع مانعاً من ثبوت الحكم فيه.

فالنوع الأول: يعتبر قادحاً فى العلية فى رأى من رأى من لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين ولا يعتبر قادحاً على رأى من جاز ذلك، والنوع الثانى من الفرع وهو جعل خصوصية الفرع مانعاً فإنما يعتبر قادحاً على رأى من يقول: إن النقص قادحاً مطلقاً سواء تخلف الحكم عن العلة أو لغير مانع أما إذا قلنا: إن تخلف الحكم عن الوصف لمانع لا يقدح فى العلية فلا يكون النوع الثانى قادحاً، انظر نهاية السؤل (٤/٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٤٦، ١٤٧).

(٢) وهو قول الشافعى وإحدى الروايات عن أحمد، انظر المغنى (٤/١٢٦).

بالكيل^(١)، وتعليل من علل بالقوت^(٢)، وليس واحداً من هؤلاء من يعلله بجميع هذه العلل، فوجب القول بتنافي هذه العلل، فمن علل في القليل من البر بأنه مطعوم جنس، فأشبه الكثير، فإذا رد الخصم: وقال: المعنى في الكثير أنه مكيلُ جنسٍ فلا يمكن للمعلل أن يقول: أنا أقول بالمعنيين جميعاً كما ذكرنا، فلا بد من بيان الترجيح، وبيان التأثير لإحدى العلتين دون الأخرى حتى تصح العلة المؤثرة وتبطل الأخرى.

واعلم: أن بعض الجدليين ذهب إلى أن المعارضة غير مقبولة من السائل لأنه يتنهض مستدلاً، والذي يقتضيه رسم الجدل أن يحصر السائل كلامه كله في الاعتراض المحض. يدل عليه: أن العلة لا تكون مخيلة صحيحة إلا بعد إقامة الدليل على صحتها، وإذا انتصب السائل لذلك تصور بصورة البانيين المتبتئين لا بصورة الهادمين المعترضين، وهذا فصلٌ تعلق به طائفةٌ من الجدليين وهو باطل عند ذوى التحقيق من جهة أن المعارضة اعتراض. وإنما قلنا: إنه اعتراض، لأن العلة التي يتمسك بها المجيب لا تكون حجةً ما لم يسلم عن المعارضة، فإن المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البيئات وبدليل أن القرآن إنما صار حجة عند سلامته من المعارضة، وإذا ثبت أن المعارضة تمنع ثبوت الحجة، وكان إيراد المعارضة اعتراضاً صحيحاً، لأن الدليلين إذا تعارضا في محل واحد بحكمين مختلفين فلا يكون أحدهما الحكمين أولى من صاحبه، وأيضاً فإنه إنما يعتمد في القياس قوة الظن، وإذا تعارض الدليلان ولم يظهر ترجيحٌ يفوت قوة الظن، لأن الظن إذا قابله مثله يقع بينهما التعارض، تفوت الحجة من كل واحدٍ منهما حتى يترجح أحد الظنين على صاحبه، فيصير القوة له على الآخر، ويكون الحكم له.

فإن قال قائلٌ: إن السائل وإن قصد الاعتراض، ولكنه قد أتى بصورة الدليل المبتدأ، فيكون ممنوعاً من ذلك.

قلنا: صورة الأدلة ما امتنعت من السائلين من حيث إنها تسمى أدلة، وإنما امتنعت إذا كان السائل مضرباً عن قصد الاعتراض آتياً بكلام مبتدئ لا معترضاً، وقد بينا أن بهذه المعارضة معترضٌ.

بيئته: أنه لما سُمع منه اعتراض لا يستقل في نوعه كلاماً مفيداً، فإذا كان يستقل في

(١) هو قول النخعي والزهري والثوري وإسحاق وأصحاب الرأي وإحدى الروايات عن أحمد، انظر المغنى (٤/١٢٥).

(٢) وهو قول مالك، انظر المغنى (٤/١٢٧).

نوعه كلاماً مفيداً، ويقدم فى كلام الخصم اعتراضاً أولى أن يقبل.
 فالجواب عن المعارضة: أن يعترض عليها المصيب بمسلك من المسالك المذكورة فى
 الاعتراضات الصحيحة، أو يبين ترجيح علة على علة صاحبه، فإن لم يتأت له واحد
 من المسلكين كان منقطعاً، وأن يرجح المصيب علة، فللسائل أن يبين ترجيح علة،
 فيعارض الترجيح بالترجيح كما عارض العلة بالعلة، ومن نزق^(١) السائل وقلة فهمه أن
 يتشوف إلى الازدياد على قصد المساواة، فإنه إذا فعل ذلك يكون على منهج المبتدئين،
 لا على منهج المعترضين، فيكون حيثشذ منسوباً إلى الجهل بمراسم الجدل، ولم يقبل منه
 قصده إلى شىء ورأى المساواة، فإن ذكر المعلن ترجيحاً واحداً، وذكر السائل ترجيحين،
 فهو محاور ليتبوأ القصد؛ وإن عارض ترجيح واحد، ولكنه أوقع من ترجيح المستول،
 فهذا لا يقبل منه، فإنه قد لا يوجد غيره.

(فصل)

وقد يزعم بعض أصحابنا أن الفرق اعتراض صحيح، واستدل فى ذلك بأن شرط
 صحة علة الخصم خلوها عن المعارضة، فإذا عارض معارض امتنعت صحتها.
 قال: وحقيقة هذا الكلام راجعة إلى أن المعلن لا يستقر كلامه لما لم يبطل بمسلك
 السبر كل ما عدا علة مما يقدر التعليل به، فإذا علل ولم يسبر بعوض معنى الأصل،
 فكأنه طوّل بالوفاء بالسبر ويتبع كل ما سوى علة بالنقض والإبطال. ثم قالوا: هذا
 راجع إلى تعليل الأصل بعلمتين لا يجوز.
 واعلم أن هذا باطل، أما قوله: إن شرط صحة التعليل خلوها من المعارضة فليس
 بشىء، لأن المعارضة إنما تكون قاذحة إذا وجدت فى حكمين على التضاد، وأما إذا
 أدركته علتان لحكم واحد فلا يكون قاذحاً، ولا يسمى معارضة.
 وقوله: إنه لا يصح تعليل المعلن ما لم يبطل كل ما عدا علة. فقال لهذا القائل:
 ومن قال هذا؟ ولأى معنى يجب؟، وإنما وجب عليه أن يذكر علة مخلّة فى الحكم
 مناسبة له. ثم إذا وجد لها فرعاً ألحقه بالأصل الذى استنبط منه العلة فى الحكم^(٢).

(١) التزق هو: السفه بعد حلم. انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (٣/٢٧٦).

(٢) السبر معناه البحث والاعتبار والتقسيم معناه: جمع الأوصاف التى يظن كونها علة فى الأصل
 والترديد بينها.

فأما السبر والتقسيم، وإبطال كل علة سوى العلة المذكورة، فليس بشيء، وقد نسب هذا إلى أبي بكر الباقلاني ومن كلف المعلل هذا أو رام تصحيح العلة من نفسه فقد أعلمنا من نفسه أن الفقه ليس من بابته^(١) ولا من شأنه وإنما دخل فيه مدعيًا له، وقد بينا من قبل بطلان قول من يطلب تصحيح العلة بهذا الطريق، وبلغنا فيه شفاء يثلج الصدر.

وقولهم: إنه التزم ذلك من يقول: إنه التزم ذلك، وأبى في تعليل المعلل إبطال كل علة سوى علته، فهذا من الترهات والخرافات، وكذلك قول من يقول: إن تعليل الأصل لا يجوز بعلمتين، وقد بينا هذا من قبل، وذكرنا جوازه ومتى يمتنع في شرع أو حكم أن يكون على الحكم الواحد دلائل وهذا أيضًا، فإن سبق فلا معنى للإعادة، وهذا لأن الجامع لم يلتزم بجمعه مساواة الفرع والأصل في كل القضايا، وإنما مغزاه ومقصده اجتماع الفرع والأصل الذي يبغيه فإذا استتب له ما يريده من ذلك، لم يلزمه سواه.

= هل السير والتقسيم يفيد العلية قطعًا أو يفيدها ظنًا؟

يكون السبر والتقسيم مفيدًا للعلية قطعًا إذا كان حصر الأوصاف التي يظن كونها علة قطعياً بأن ردد فيه بين النفي والإثبات وكان الدليل الذي دل عليه إلغاء ما عدا الباقي قطعياً كذلك. ومثل هذا النوع من السبر والتقسيم يكون حجة في العقلية والشرعيات من غير خلاف. وفيما عدا ذلك يكون مفيداً للعلية ظنًا كما إذا كان كل من حصر الأوصاف والدليل مثبت للإلغاء ظنياً أو كان أحدهما ظنياً والآخر قطعياً ومثل هذا النوع من السبر مختلف فيه: فأكثر الشافعية يقولون: يكون حجة على المتناظرين: المستدل والمعترض لأنه يفيد الظن بالعلية، والعمل بالظن واجب على الجميع.

وقليل منهم يقول: هو حجة على المستدل وليس حجة على المعترض لأن ظن العلية إنما يدركه المستدل فقط فظنه لا يكون حجة على خصمه ما دام لم يوجد عنده الظن بالعلة.

وذهب فريق ثالث إلى أنه لا يكون حجة على واحد منهما لأن الوصف الباقي بعد الإلغاء يجوز أن يبطل كما يبطل غيره من الأوصاف لأن علية الباقي تثبت بالظن والظن قابل للخطأ.

وفصل أمام الحرمين فقال: إن أجمع على أن حكم الأصل معلل كان الوصف الثابت بالسبر والتقسيم الظنى علة، وكان حجة على الجميع لأن عدم العمل به يؤدي إلى إبطال الإجماع والإجماع لا يجوز إبطاله، وإن لم يوجد إجماع على تعليل حكم الأصل لم يكن حجة عليهما لجواز إبطال الوصف الباقي كما يبطل غيره دون أن يوجد مانع من ذلك، انظر نهاية السؤل (١٢٨/٤، ١٢٩، ١٣٠) سلم الوصول (١٢٨/٤، ١٢٩)، المحصول (٣٥٣/٢) أصول الفقه

للشيخ محمد أبو النور زهير (١١١/٤، ١١٢).

(١) أي لا يصلح له، انظر القاموس المحيط (٣٨/١).

بيينة: أن كل سؤال استمكن المعلن من الاعتراف بمقتضاه مع الاستقرار على مقصده من العلة، فليس هو بقادح، وإنما الاعتراض القادح ما يرد مناقضاً لمقصود المستدل نعم: يجوز أن يمكن من إبطال الجمع بأن يحرم ما جاء به المعلن زاعماً أنه مناسبٌ مخل، فيبين أن الذى تعلق به غير متبع بالحكم، فيكون هذا سؤالاً واقعاً يستغنى به عن الفرق.

وحكى الشيخ أبو المعالى عن القاضى أبى بكر: أن الفرق سؤال صحيح واحتج فى ذلك بأن السلف الذين تبعنهم فى أمر القياس والاحتجاج به، قد كانوا يفرقون ويجمعون، وثبت اعتبارهم بالفرق حسب ثبوت تعلقهم بالجمع، وقد نقل ذلك فى وقائع جرت فى مجامع من أصحاب النبى ﷺ فمنها القصة المعروفة فى إجهاض المرأة وإلقائها الجنين، واستشارة عمر الصحابة رضى الله عنهم فى ذلك. فقال عبد الرحمن ابن عوف: إنما أنت مؤدب، ولا أرى عليك شيئاً. فقال على: إن لم يجتهد فقد غشك، فإن اجتهد فقد أخطأ أرى عليك الغرة. فكان عبد الرحمن حاول تشبيه تأديبه بالمباحات التى لا تعقب ضمناً، وجعل الجامع أنه فعل ما له أن يفعله، فاعترض عليه على، وتشبت بالفرق، وأبان أن المباحات المضبوطة ليست كالتعزيرات التى يجب الوقوف فيها دون ما يودى إلى الإلتلاف.

قال: ولو تبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون. ثم قال بعد هذا: ولا يبين مدرك الحق إلا بتفصيل نبديه، وبه يتبين المختار ويدرك الحق فى الفرق. فنقول: رب فرق ملحق للجامع بالطرده، وإن كان لولاه لكان الجمع مؤثراً مخيلاً.

فما كان كذلك فهو مقبول لا محاله غير معدود من الفروق التى لا تقبل ومن آية هذا القسم أن الفارق يعيد جمع الجامع ويزيد فيه عليه ما يوضح بطلان أثره مثال ذلك أن الحنفى إذا قال فى البيع الفاسد معاوضة جرت على تراضى فيصير الملك كما فى البيع الصحيح فيقول الفارق المعنى فى الأصل أنه معاوضة جرت على وفق الشرع فنقل الملك بالشرع بخلاف البيع الفاسد فإنه يتنقض هذا الكلام مبطلاً لإخالة المعلن وما ادعاه من إشعاره بالحكم مقبول ومن خصائصه إمكان البوح فيه بالغرض على سبيل الفرق بأن يقول السائل: لا تعويل على التراضى على البيع الشرعى فى الطرق الناقلة للملك قال: وما يقع مدانياً لهذا أن الحنفى إذا قال: طهارة بالماء فلا تفتقر إلى النية كإزالة النجاسة

فالفارق بعيد [فى] كلامه ويقول المعنى فى الأصل أنه طهارة عينية بالماء والوضوء طهارة حكمية ومقصودة أن يجزم فقه الجامع ويلحقه بالطرد وهذا الأول وذكر مثالا آخر فى مسألة مع ملك ثم قال: إن الفرق إذا بطل فقه الجمع فلا شك فى كونه اعتراضاً والفرق والجمع إذا ازدحما على فرع فى محل النزاع فالمختار فيه عندنا اتباع الإخالة فإن كان الفرق أخيل بطل الجمع وإن كان الجمع أخيل سقط الفرق وإن استويا أمكن أن يقال: هما كالعلتين المتناقضتين إذا ثبتتا على صيغة التساوى وإن أمكن أن يقال: إن الجمع مقدم من جهة وقوع الفرع بعده غير مناقض له، والجامع يقول: لم ألزم انسداد مسالك الفرق جملة.

قال: وحاصل القول فى مذاهب الجدليين يثول إلى ثلاثة مذاهب:

أحدها: رد الفرق ورد المعارضة أيضاً فى الأصل والفرع جميعاً.

والمذهب الثانى: وهو منسوب إلى ابن سريج وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق: أن الفرق ليس بسؤال على حالة واستقلاله وأما المعارضة فى الفرع فمقبولة وهى سؤال متوجه.

والمذهب الثالث وهو الصحيح: أن الفرق مقبول^(١) وليس الغرض منه مقابلة علة الأصل بعلة وإنما الغرض منه مناقضة الجمع ثم المقبول منه ينقسم إلى ما يبطل الجمع ويلحقه بالطرد أصلاً ومنه ما لا يبطل فقه الجمع بالكلية ولكنه يشترط على فقه آخر مناقض لقصد الجامع ثم ذلك ينقسم إلى زائد فى الإخالة على العلة وإلى مساوٍ لهما.

قال: والقول الوجيز: إن قصد الجمع يتظم بفرع وأصل ومعنى يشتمل على ذكر أصل وفرع وهما يفترقان وهذا يقع على نقيض غرض الجمع ومن ضرورته معارضة

(١) قال الأمدى: اعلم أن سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة فى الأصل أو الفرع إلا أنه عند بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الأمرين حتى أنه لو اقتصر على أحدهما لا يكون فرقاً ولهذا اختلفوا فمفهم من قال: إنه غير مقبول لما فيه من الجمع بين أسئلة مختلفة وهى المعارضة فى الأصل والمعارضة فى الفرع ومنهم من قال بقبوله واختلفوا مع ذلك فى كونه سؤالين أو سؤالاً واحداً؟ فقال ابن سريج: إنه سؤالان جور الجمع بينهما لكونه أدل على الفرق وقال غيره: بل هو سؤال واحد لاتخاذ مقصوده وهو الفرق وإن اختلفت صيغته. ومن المتقدمين من قال: ليس سؤال الفرق هو هذا وإنما هو عبارة عن بيان معنى فى الأصل له مدخل فى التعليل ولا وجود له فى الفرع، فيرجع حاصله إلى بيان انتفاء علة الأصل فى الفرع وبه ينقطع الجمع، انظر إحكام الأحكام (٤/١٣٨، ١٣٩) البرهان (١٠٦٠).

الأصل والفرع ولكن الغرض منه مضادة الجامع بوجه فقهى أو بوجه تشبيه إن كان القياس من نفس التشبيه فعلى هذا لو سُمى الفرق معارضة لم يكن متعدداً ولكن ليس الغرض منه الإتيان بمعارضين على الطرد والعكس بل المقصد منه فقهه ينتظم من معارضات يشعر بمفارقة الفرع للأصل على مناقضة الجمع فهذا سر الفرق ومن وفر حظه من الفقه وذاق حقيقته استبان أن المعارضة الكبرى التى عليها ينتجار الفقهاء وهو الفرق والجمع والجامع أبداً يأتى ما يخيل اقتفاء الجمع والفارق يأتى بأخص منه مع الاعتراف بالجمع له الذى أبداه الجامع وبين الفارق الفرع والأصل إذا افترقا فى الوجه الخاص كان الحكم بافتراقهما أوقع من الحكم بالجمع الذى أبداه باجتماعهما فى الوصف ثم يتجاذب الجامع والفارق أطراف الكلام هنا سرد كلامه مع اختصاره اخترته لثلا يطول ونحن نقول: أما الذى حكاه عن أبى بكر الباقلانى فقد حاول شيئاً بعيداً لأن الفرق والجمع على الوجه الذى نخوض فيه ما نقل عن الصحابة أصلاً وإنما كانوا يتبعون التأثيرات ومن تأمل فيما نقل عنهم علم مغزاهم فى كلامهم، وتيقن أنهم كانوا ينقلون المعانى المؤثرة والذى نقل عن عبد الرحمن بن عوف أنه أشار إلى عمر أنه مؤدب وإن ما فعله حق فهو معنى صحيح والذى أشار إليه على^٥ فى وجوب الضمان عليه معنى هو اللفظ من المعنى الأول وإن كان لم يصرح به فقد بينا أن المراد من كلامه أنه وإن كان مباح التأديب ولكنه مشروط بالسلامة لأنه أمر ليس بحتم، بل هو جائز فعله وجائز تركه ولم يكن على حد مضبوط فى الشرع وتقدير قدره فيطلق فعله بشرط السلامة فليس هذا الكلام من الفرق والجمع الذى نحن فيه بسبيل ولا ندرى كيف وقع هذا الخطب من هذا القائل وأين وقع الفرق فنحن لا ننكر الفرق بالمعانى المؤثرة وترجيح المعنى على المعنى وإنما الكلام فى شىء وراء هذا وهو أن المعلل إذا ذكر علة قام له الدليل على صحتها بالوجوه التى قلناها فإذا فرق فارق بين الأصل والفرع بمعنى أبداه فإن كان فرقاً لا يقدح فى التأثير الذى لو كان المعلل فى الحكم فيكون الفرق فرق صورة ولا يلتفت إليه وإن فرق معنى مؤثر فى حكم الأصل فنهاية ما فى الباب أن الحكم فى الأصل يكون معللاً بعلمتين مؤثرتين وإحدى العلمتين وجدت فرعاً أثرت فيه وألحقته بالأصل والأخرى لم تجد فرعاً يؤثر فيه فكيف يقدح هذا فى الجمع الذى قصده المعلل وأن يبقى الفارق معنى مؤثراً فى التفريق بين الفرع والأصل فالذى يقدح هو بيان معنى مؤثر فى الفرع يفيد خلاف الحكم الذى أفاده المعنى الأول فلا بد لهذا من إسناده إلى أصل فحيثئذ يكون

معارضة ولا يكون الفرق الذى يقصد بالسؤال ونحن قد بينا أن المعارضة قاذحة والتقسيم الذى قسمه فى الفرق يبين أن الفرق على ما يقتضيه بعض التأثير ليس بصحيح بل إنما يصح الفرق على وجه يكون فيه إبداء سقوط فقه المعلل من العلة لكن أخرجه على صيغته الفرق والمثال الذى ذكره من مسألة البيع الفاسد ليس مما يتكلم فيه من شىء لأن البيع الذى لا يمكن إثبات المشروعية فيه لا يكون مفيداً للملك عند أحد من العلماء وهم لا يعتمدون على مجرد المعنى الذى ذكره لكن يثبتون وصفاً من المشروعية فى البيع الفاسد الذى وقع فيه الاختلاف فيقولون: هو مشروع بأصله غير مشروع بوضعه فلهذا أوجبوا الملك ونحن ننفىها من كل وجه فنقول: لا يفيد الملك لأن المشروع من الملك لا يثبت إلا بسبب مشروع فعلى هذا يقع تنازع الخصوم وتجالب المعانى وأما مسألة النية فى الوضوء فعندنا قولهم: طهارة بالماء علة باطلة ما لم يثبتوا المعنى المؤثر فى ذلك وقول من قال من أصحابنا: طهارة حكمية أيضاً باطلة ما لم يبين التأثير على الجملة لا يتصور بوجهه سؤال الفرق معنى يبان علة أخرى فى الأصل للحكم، نعم إذا عكس ذلك المعنى فى الفرق وبين تأثيره فى الحكم على خلاف ما توجه العلة وبين أصلاً له فحيثئذ تكون معارضة وقد بينا الكلام فى المعارضة ونحن لا نبالى بغضب من يغضب بسبب إفساد الفروق على ما يعتاده المتفقهة الذين لا يرجعون إلى تحقيق ورضوا بصور يتصبون للذنب عنها والدفع عن حزبها ويتصالحون عليها من الجانبين ويظنون أن ذلك هو المطلوب فى المسائل فى الفقه منهم فى البعد كبعد الإنسان من مناط الثريا والذى ادعاه هذا الذى حكينا قوله أن فيما قلته يبان سر المسألة فلا ينكشف من سره إلا الذى قدمناه ومن حاول توجيه سؤال الفرق إلا معارضة المعنى فى الفرع بمعنى آخر وتمسكه بأصل آخر فقد رام شيئاً بعيداً وطلب ما لا يوصل إليه بحيلة ما فليفهم المعترض وجوه الاعتراضات على النمط الذى قلناه وليعلم أن السؤال الصحيح على العلة المؤثرة الممانعة المعارضة ويورد النقض وفساد الوضع على يبان أن الوصف غير مؤثر ويظهر الوجه الذى قلناه عدم تأثيره بتوجه هذين السؤالين والله ولى المعونة فى التمييز بين الحق والباطل منه وقد ذكر الأصحاب فيما يتصل بالفرق كلاماً طويلاً كثيراً ونحن إذا لم نره صحيحاً إلا فى المعارضة بجانب الفرع لم نر لذكر ذلك فائدة فاعترضنا عن جميعه وذكروا أيضاً كلاماً كثيراً وأمثلة فى وجوه الاعتراضات الفاسدة وفيما ذكرناه كفاية فلا معنى لتسويد البياض وإملاط الناظر فيما لا يعود بفائدة والله العاصم بمنه .

(فصل)

ولما ذكرنا توجه سؤال المعارضة فلا بد أن نذكر الكلام فى الترجيحات ونبين وجوه ذلك فنقول: أولاً إن:

تعارض العلتين على ضربين:

أحدهما: أن تعارضاً فى حق المجتهدين فلا يوجب التعارض فسادهما لأن كل واحد منهما مكلف باطل ما أداه إليه اجتهاد.

والضرب الثانى: إن تعارضاً فى حق مجتهد واحد فيوجب التعارض فسادهما إلا أن يوجد ترجيح لإحدى العلتين على الأخرى.

ثم اعلم أن الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم، لأن العلم لا يتزايد، وإن كان يجوز أن يكون بعضه أقوى من بعض، وكذلك لا يقع الترجيح بين دليل موجب للعلم، وبين دليل موجب للظن، لأن المفضى إلى الظن لا يبلغ رتبة الموجب للظن، ولو رجح الدليل المفضى إلى الظن بكل ترجيح لكان الدليل الموجب للعلم مقدماً عليه، ثم متى تعارضت العلتان المقربتان للظن فلا شك أن العلة القياسية لا تفيد الظن فإذا لم يكن بده من ترجيح إحداهما على الأخرى: فنقول:

الترجيح يكون من وجوه:

أحدها: أن تكون إحداهما منتزعة من أصل مقطوع به والأخرى منتزعة من أصل غير مقطوع به، فالمنتزعة من المقطوع به أقوى وأولى، لأن مثلها أولى فتكون أقوى^(١).

والثانى: أن تكون إحداهما عرفت بنطق، والأخرى عرفت بمفهوم واستنباط، فما عرفت بالنطق أقوى، فيكون المنتزعة منه أقوى^(٢).

والثالث: أن تكون إحداهما عموماً لم يخص، وأصل الأخرى يكون عموماً قد دخله التخصيص، فالمنتزعة مما لم يدخله التخصيص أولى، لأن ما دخله التخصيص أضعف، فإن من الناس من قال: قد صار مجازاً بدخول التخصيص فيه^(٣).

(١) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٤) سلم الوصول (٥١٤/٤) فواتح الرحموت (٣٢٤/٢)، البرهان (١٢٨٥/٢) المحصول (٤٧٤/٢) إحكام الأحكام (٣٧١/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢١٨/٤).

(٢) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢١٨/٤).

(٣) انظر المحصول (٤٦٣/٢).

والرابع: أن يكون أصل إحدى العلتين قد نص بالقياس عليه وأصل الآخر لم ينص بالقياس عليه، فما ورد النص بالقياس عليه يكون أولى.

والخامس: أن يكون أصل إحديهما من جنس الفرع، فقياسه عليه أولى من القياس على ما ليس من جنسه.

والسادس: أن تكون إحديهما مردودة إلى أصل واحد، والأخرى مردودة إلى أصول، فتكون المردودة إلى أصول أولى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء، والأول أصح، لأن ما كثرت أصوله يكون أقوى.

والسابع: أن تكون إحديهما صفة ذاتية^(١)، والأخرى صفة حكمية، فالحكمية تكون أولى، ومن أصحابنا من قال: الذاتية أولى، لأنها ألزم، والأول أصح، لأن الحكم بالحكم أشبه، فيكون الدليل عليه أولى:

والثامن: أن تكون إحداهما منصوصاً عليها والأخرى غير منصوص عليها فالعلة المنصوص عليها أولى لأن النص أقوى من الاستنباط^(٢).

والتاسع: أن تكون إحداهما نفيًا والأخرى إثباتًا فالإثبات أولى لأن النفي لا يكون علة على الأصح^(٣).

والعاشر: أن تكون إحداهما اسمًا والأخرى صفة فتكون الصفة أولى من الاسم لأن الأصح أن الاسم [لا يمكن]^(٤) أن يكون علة.

الحادى عشر: أن تكون إحداهما أقل أوصافًا والأخرى أكثر أوصافًا ومن أصحابنا من قال: القليلة الأوصاف أولى لأنها أسلم ومنهم من قال: التي كثرت أوصافها أولى لأنها أكثر شبهًا بالأصل^(٥).

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين (١٢٧٨/٢ - ١٢٧٩) نهاية السؤل للاستوى (٥١٩/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٢/٤).

(٢) انظر نهاية السؤل (٥١٤/٤) سلم الوصول (٥١٤/٤)، البرهان (١٢٨٥/٢) المحصول (٥٧٤/٢) إحكام الأحكام (٣٧١/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢١٨/٤).

(٣) انظر المحصول (٤٨٤) نهاية السؤل (٥١٧/٤) المحصول (٤٦٦/٢) إحكام الأحكام (٣٨٢/٤)، البرهان (١٢٨٩/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢١/٤).

(٤) ثبت في الأصل (لا يكون) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) انظر البرهان (١٢٨٦/٢، ١٢٨٧) المستصفي للغزالي (٤٠٢/٢).

والثانى عشر: أن تكون إحداهما أكثر فرعاً من الأخرى فمن أصحابنا من قال: ما كثرت فروعها أولى، لأنها أكثر فائدة، ومنها من قال: هما سواء^(١).

الثالث عشر: أن تكون إحداهما متعدية، والأخرى واقفة فالمتعدية أولى، لأنها مجمع على صحتها، والواقفة مختلف فى صحتها^(٢).

الرابع عشر: أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس، والأخرى تطرد ولا تنعكس، فالتى تطرد وتنعكس أولى، لأن التى تطرد وتنعكس تكون أقوى فى الظن، ولأن الاطراد ليس بدليل لصحة العلة، وأما الاطراد والانعكاس فدلِيل على ما سبق^(٣).

الخامس عشر: أن تكون إحداهما تقتضى احتياطاً فى الغرض، والأخرى لا تقتضى احتياطاً، فالتى تقتضى الاحتياط أولى، لأن القلب يكون عليه أسكن.

السادس عشر: أن تكون إحداهما تقتضى الحظر، والأخرى تقتضى الإباحة، فمن أصحابنا من قال: هما سواء، والأصح التى تقتضى الحظر أولى لأنها أحوط^(٤).

السابع عشر: أن تكون إحداهما تقتضى النقل من الأصل إلى الفرع الشرعى، والأخرى تقتضى التبقية على الأصل، فالناقلة أولى، ومن أصحابنا من قال: التبقية أولى، والأول أصح، لأنها تفيد حكماً شرعياً، لا تفيده هذه.

الثامن عشر: أن تكون إحداهما توجب حداً، والأخرى تسقطه، أو إحديهما توجب العتق، والأخرى تسقطه، فمن أصحابنا من قال: التى توجب العتق والتى تسقط الحد أولى، لأن العتق مبنى على الإيقاع والتكميل، والحد مبنى على الاستنباط والدرأ، ومن أصحابنا من قال: لا يترجح بما بينا، لأن إيجاب الحد وإسقاطه والعتق والرق فى حكم الشرع على السواء^(٥).

التاسع عشر: أن تكون إحديهما يوافقها عموم والأخرى لا يوافقها عموم، فما يوافقها العموم أولى، ومن أصحابنا من قال: لا يكون أولى، والأول أصح، لأن العموم دليل بنفسه، فإذا انضم إلى القياس يقويه.

(١) انظر المستصفى للغزالي (٤٠٥/٢) نهاية السؤل (٥١٩/٤، ٥٢٠)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٢/٤).

(٢) انظر إحكام الأحكام (٣٧٥/٤) المحصول (٤٨٦/٢)، المستصفى (٤٠٤/٢).

(٣) انظر إحكام الأحكام (٣٧٥/٤).

(٤) المحصول (٤٦٨/٢).

(٥) المحصول (٤٨٤/٢).

العشرون: أن يكون مع إحديهما قول صحابي، ولا يكون مع الأخرى فالتى معها قول صحابي أولى، لأن قول الصحابي حجة فى قول بعض العلماء، فإذا انضم إلى القياس قواه، فالأقوى يكون أولى^(١).

الحادى والعشرون: أن تكون إحديهما تعم حكم أهلها، والأخرى تخص حكم أصلها، كتعليل البر بالطعم يعم ثبوت الربا فى جميع البر قليلة وكثيرة، وتعليله بالكيل ينفى ثبوت الربا فيما لا يكال من البر، وهو التعليل منه، فرجح التعليل بالطعم، لأنه عم حكم أصله على التعليل بالكيل، لأنه خص حكم أصله.

الثانى والعشرون: أن تكون إحديهما مأخوذة من أصل متفق على تعليله، والأخرى مأخوذ من أصل مختلف فى تعليله فتكون المأخوذة من أصل متفق على تعليله أولى.

الثالث والعشرون: أن تكون إحديهما تدخل فروعها فى فروع الأخرى، فيكون الأعم أولى، وهذا مثل تعليل الربا بالطعم، يكون أولى من التعليل بالقوت، لأن القوت يدخل فى الطعم، والطعم لا يدخل فى القوت.

الرابع والعشرون: أن تكون إحديهما تفيد حكماً هو أزيد من الآخر كالندب والإباحة، فرجح الندب على الإباحة، وكذلك الوجوب والندب.

الخامس والعشرون: أن تكون إحديهما موافقة للأصول، والأخرى مخالفة لها. فهذا جملة ما ذكره العراقيون^(٢) من أصحابنا فى الترجيح، ذكرها القاضى أبو الطيب والقاضى أبو الحسن الماوردى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى.

واعلم بعد هذا أن الترجيح فى اللغة عبارة عن إثبات الرجحان وهو الزيادة لأحد المثليين على الآخر صفة^(٣). فقال: هذه الدراهم راجحة إذا مالت كفة الدراهم على كفة السنجات صفة، وهى صفة الثقل، فرجحان أحد العلتين على الأخرى زيادة قوة إحدى العلتين، وتلك القوة رجحان.

قال أبو زيد: ولنا انضمام علة إلى علة أخرى لا توجب رجحان تلك العلة وقد قال بعض أصحابنا: يترجح بذلك، إلا أن الأول أصح، لأن الشئ لا يتقوى إلا بصفة توجد فى ذاته، وإنما يغير انضمام غيره إليه لا يقوى الدليل عليه المحسوسات، فكذلك

(١) انظر البرهان (٢/١٢٨٢).

(٢) ثبت فى الأصل: (ذكرها)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) انظر القاموس المحيط (١/٢٢١).

العلة لا يتصور تقويها بانضمام علة أخرى إليها، وإنما تتقوى بوجود صفة فيها، ولهذا قلنا: إن الشهادة لا ترجح بكثرة العدد، حتى أن شهادة الأربع تساوى شهادة الاثنين، وهذا قد منعه بعض أصحابنا، ولهذا الأصل قلنا: إن صاحب النصيب القليل، وصاحب النصيب الكثير في الشفعة على السواء، لأن كل جزء من العرصة^(١) والشقص علة تامة في الاستحقاق بالشفعة، فلا يترجح أحدهما بزيادة نصيبه، لأنه انضمام علة إلى علة أخرى. قالوا: ولهذا لا يصير صاحب الكثير أولى بالاستحقاق من صاحب القليل ولكن ثبت استحقاقه بقدر النصيب، ولا يقال: إن لصاحب الكثير طرفاً في الاستحقاق، ولصاحب القليل طريقاً واحداً فيوجب أن يقدم صاحب الكثير، الذي له طرق كثيرة في الاستحقاق، فدللت هذه المسألة أن انضمام علة إلى علة لا يوجب رجحان العلة. قالوا: ولهذا نقول: إذا ماتت المرأة وتركت ابني عم أحدهما زوج لها، وأحدهما أخ لأم، فإن صاحب القرايتين لا يترجح في الاستحقاق على الآخر بل يكون لابن العم الذي هو زوج، نصف المال بالزوجية، والباقي بينه وبين ابن العم الآخر نصفان، وكذلك في المسألة الثانية، يكون لابن العم الذي هو أخ لأم سدس المال، والباقي بينهما نصفان بالعصوبة، لأن الأخوة والزوجية علة على وحدة، فانضمامها إلى العصوبة لا يوجب رجحان العصوبة، والأصل ما بينا أن انضمام علة لا يوجب زيادة قوة في العلة. قالوا: وإنما تترجح العلة بزيادة التأثير، والعلة تصير علة بالتأثير، فما كان أكثر تأثيراً يكون أولى بالعمل وضرب لهذا مثلاً في طول الحرة، وذكر ما بينا لهم في تلك المسألة، وزعم أن الذي قالوا أكثر تأثيراً وذكر أيضاً مسألة غضب المنافع، وحكى عن أصحاب الشافعي أنهم قالوا: لم يجب ضمان المنافع إذا أتلفت لم يجبر، لأن التضمين يضمن إيجاب زيادة على المتلف في الضمان، وفيه إلحاق الضرر، ولكن مع هذا الإيجاب أولى، لأن في الإيجاب إبطال من بعض حق المتلف، وفي الامتناع من الإيجاب إلحاق الضرر بالمظلوم، وإلحاق الضرر بالظالم أولى، فكان الإيجاب أولى من الامتناع منه قال: إلا أننا نقول: إن الامتناع عن إيجاب الضمان مع كون المتلف متقوماً مشروع بدليل إتلاف الحربى والباغى، وأما القضاء بزيادة في الضمان غير مشروع فكان الامتناع من إيجاب الضمان أولى، ولأن في الامتناع عن القضاء بإيجاب الضمان تأخير

(١) قال الفيروزآبادى (والعرصة كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء، انظر القاموس المحيط

إلى الآخرة، وفي القضاء بزيادة الضمان إبطال الحق أصلاً ورأساً فالتأخير أهون من الإبطال، فكان التأثير فيما قلناه أكثر، فيكون أولى، ونحن نقول: إن انضمام العلة إلى العلة يجوز أن يقال: ترجح العلة لأنها تزيد قوة الظن، والحكم في المجتهديات بقوة الظن، فإذا زادت قوة الظن ظهر الترجيح.

بيينة: أن الفائدة بالترجيح ليست إلا وجود قوة الظن بإحديهما دون الأخرى، وحد الترجيح يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما.

بيينة: أن العلة المنتزعة من أصول تكون أقوى من العلة المنتزعة من أصل واحد، وكذلك العلة المنتزعة من أصول، وكلها يدل على حكم واحد تكون أقوى من العلة الواحدة المنتزعة من أصل واحد يدل عليه أن العلة المنتزعة من الأصول دون العلة المنتزعة من أصول، وكلها دالة على حكم واحد، فإذا ترجح الأول، فالثاني أولى، وهذا لأن في الفصل الأول ثبوت العلة بكثرة أصولها وفي الفصل الثاني بكثرتها في نفسها، وكثرة أصولها، فيكون أحكم وأقوى ويصير كأن العلة شهد بعضها لبعض في القوة، فيكون ذلك أولى من العلة المتجردة عن شهادة شيء لها أصلاً.

وأما مسألة الشفعة ومسألة طول الحرة ومسألة إتلاف المنافع، فقد ذكرنا في الخلافات لهذه المسائل طرقاً لا يأتي عليها شيء فيما ذكره فاستغنينا عن إعادة شيء من ذلك لأن من نظر في هذه الأصول وأحكمها لا بد أن ينظر في تلك الفروع ومن نظر في تلك الفروع لا بد أن ينظر في هذه الأصول فإن الكلام في الفروع والأصول أخذ بعضها برقاب بعض وهي كأنها مشتبكة وصحة البعض فيها منوطة بصحة البعض.

(فصل)

وقد ذكر بعض متأخري أصحابنا عند ذكر الكلام في ترجيحات الأقيسة بعضها على بعض مقدمة تشتمل على ذكر مراتب الأقيسة، وسمى البعض قياس المعنى، وسمى البعض قياس الشبه، وسمى البعض قياس الأدلة، ونحن رأينا أن نذكر طرقاً من ذلك ونتكلم على بعض ما يكون موضع الكلام عليه. قال: ونحن نرسم مراسم في الاختلاف وننزل كل مرتبة منزلتها ونرى أن مداركها على حقائقها مشرقة على طرق المعاني وإذا عسر الوفاء باستيعاب الأقيسة المعنوية في هذا المجموع فالوجه أن نتخير أصلاً من أصول الشرع يشتمل على مجامع القول في وجوه الإخالة ونبين وجوه الترتيب فيها

وما يقع فى الرتبة العليا والرتبة التى تليها إلى استيعاب مدارك القول ومعانيها ثم نقيس النظر على ما نرسمه، منها ما يدانيها فليقع الكلام فى القصاص وما يقتضى إيجابه ويوجب اندفاعه قال: أوجب الله تعالى القصاص فى كتابه زجرًا للجنة وكفًا لهم، فأشعر بذلك نفى قوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾ [البقرة: ١٧٩] واتفق المسلمون على هذه القاعدة ولم ينكرها من طبقاتهم منكر. ثم قال أئمة الشريعة: كل مسلك يُطرق إلى الدماء السفك، ويخرم قاعدة الزجر، فهو مردود فإن المقصود المتفق عليه من القصاص صيانة الدماء وحفظ المهج مما يخالف هذا ولو قدر ثبوته كان مناقضًا لهذا الأصل فلا سبيل إلى قبوله وإثباته وإذا تمهد هذا فكل معنى يستند إلى هذه القاعدة ويوافقها من غير اختلاف فى مجراه فهو على المرتبة العليا من أقيسة المعانى وهذا مثل فى القول فى القتل بالمثل^(١) فلا شك أن من نفى القصاص فى القتل بالمثل^(٢) مناقض للقاعدة من جهة أن القصد بالقتل بهذه الآلات التى اختلف فيها ثابت، وهو ممكن لا عسر فى إيقاعه ثم ليس القتل بها مما يندر فإذا لم يتعسر ولم يندر كان نفى القصاص عن القتل بها مصادًا لحكم الشريعة فى القصاص وإذا نكر الخصم العمدية فى القتل سقته، ولم يستفد منه إيضاح عسر القتل، ولئن تشبث بتعبد فى آلة القصاص كان ذلك فى حكم العبث فإن تقدير التعبد مع ما تمهد من الحكمة يناقض الحكمة المرعية فى العصمة فليفهم الفاهم مواقع التعبد وإن تمسك بصورة من العكس وقال: الجرح الذى لا يغلب إفضاؤه إلى الهلاك إذا هلك أوجب القصاص كان هذا غاية فى خلاف الحق فإن الجرح لا اختصاصه بمزيد الغور، وإمكان السريان إذا اقتضى القصاص حسماً لمادة الجناية وردعاً للمعتدين فكيف يستجير لما رُد عليه إسقاط القصاص بالقتل الذى يقع بالأسباب التى تقتل لا محالة فهذا على قياس المعنى لا حاجة فى ربطه بالقاعدة التى تكلف نظر أو تحرير أو تقريب وتقرير، ويخالف ما وقع فى هذه الرتبة مائل عن الحق على قطع، وليس القول فى ذلك دائراً فى فنون الظن وما يكون بهذه

(١) أى أن يضربه بغير محدد مما يغلب على الظن حصول الزهوق به عند استعماله، انظر المعنى (٣٢٢/٩).

(٢) قال به الحسن وروى ذلك عن الشعبى وقال ابن المسيب وعطاء وطاوس: العمد ما كان بالسلاح وقال أبو حنيفة: لا قود فى ذلك إلا أن يكون قتله بالنار وعنه فى مثل الحديد روايتان، انظر المعنى (٣٢٣/٩).

الصفة لا يتصور أن يعارضة معارض هذا كلامه فى هذا الفصل .

وعندى أن هذا الكلام بهذا التقرير حائد عن نكته الخلاف فى مسألة القتل بالمثل ، لأن الخلاف بيننا وبين الخصم أن سبب القود هل وجد فى مسألة المثل أم لا؟ فالخصم يقول: لم يوجد لأنه يدعى شبهه فى السبب، ونحن ندعى أن السبب قد وجد وأنه لا شبهة وإذا كان موضع الخلاف هذا ومنه نشأ ما نشأ، فتقرر وجه الحكمة فى إيجاب القود وبيان وجودها فى هذا المحل لا ينفع، وإنما ينبغى أن يكون الكلام فى بيان السبب ونفى ما يدعونه من الشبهة ثم إذا ثبت ذلك وعرف استمر وجوب القصاص بالسبب المعهود فى الشرع للفائدة التى ذكرناها وأما التعبد فى آلة القصاص فلست أعرف أن أحداً من المخالفين ذكر هذا اللفظ فى آلة القصاص وإنما ادعوا الشبهة عند وجود القتل بالمثل فى استيفاء القصاص، قالوا: إنه آلة القتل حساً وشرعاً بدليل المرتد ومن حيث المعنى ادعوا أن القتل به أيسر وأسهل فكان أولى وليس المذكور للذب عن المخالفين ولكن يبين وجه كلامهم فى المسألتين حتى يكون كلامنا على هذا ونحن قد ذكرنا فى خلافيات الفروع فساد دعواهم الشبهة فى القتل وقلنا: إن اعتبار المماثلة فى الاستيفاء من كل وجه ممكن مشروع وقد ذكرنا ودللنا على ذلك بدلائل تزيل الإشكال وتنفى الشبهة فليكن الاعتماد على ذلك وقد ذكرنا أن الفعل يصير قتلاً بتفويت الحياة وتفويت الحياة بالمحدد والمثل واحد والخصم يدعى شبهة عدم القتل إما بعدم الجرح أو بعدم آلة القتل ومتى عرف حد القتل سقط دعوى شبهة عدمه وسقط أيضاً قولهم: إن آلة القتل لم توجد لأن آلة الشيء ما يوجد به الشيء فلا يتصور بغير آلة القتل وأيضاً فإن القتل فعل محسوس والفعل المحسوس متى وجد لا يتصور أن لا يوجد من وجه بل إذا وجد من وجه ما يصير موجوداً من كل الوجوه والمسألة فى نهاية الظهور على المخالفين لكن من هذا الوجه لا من طريق بيان فائدة القصاص وقد بينا أنه إنما ينظر فى وجوب القصاص إلى سبب القصاص لا إلى حكمة القصاص .

ثم ذكر المرتبه الثانية وقال: هى مشتملة على قياس معتضد بالأصل لكن الجامع لا بد له من مزيد تقرير وتقريب وقد يعنى للخصم تخيل فرق وإن كان إفساده هيناً . مثال ذلك أنه قد ثبت وجوب القصاص على المشتركين فى القتل، وهذا مستند إلى قاعدة الشرع فى تحقيق العصمة وزجر الجناة فإن الاستعانة فى أمثال هذا ليس بالعسير والقتل على الاشتراك غالب الوقوع فاقتضى معنى القصاص فى الأصل إيجاب القصاص على

الشركاء وهذا يتطرق إليه الكلام قليلاً من جهة أن كل واحد منهم بالانفراد ليس بقاتل وقتل غير القاتل مخالفة لموضوع الشرع في تخصيص القتل بالقاتل وفيه وجه آخر وهو أن إمكان القتل بالاستعانة دون إمكان القتل بالمشقل، وعن هذا تردد بعض العلماء في إيجاب القصاص على المشتركين في القتل وقال بعض أصحابنا: إن قتل الشركاء في القتل الواحد خارج عن القياس وإنما هو ثابت بقول عمر - رضى الله عنه - لو تمالأ عليه أهل صنعا لقتلتهم به^(١)، قال: والمسلك الحق عندي أن المشتركين يقتلون^(٢) بحكم قاعدة القصاص ولا نظر إلى خروج أحدهم عن الاستقلال بالقتل إذا كان يظهر بسبب درء القصاص عنهم هرج ظاهر ومفسدة عظيمة ولا نظر مع هذا إلى انحطاط مكان الاشتراك قليلاً عن الانفراد بالقتل، فإنه يعارض ذلك أن المنفرد لا يستمكن استمكان المشتركين فيعتدل المسلكان وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول في الطرف إلحاقاً له بالنفس أنه صين بالقصاص على المنفرد فليصن بالقصاص على المشتركين كالنفس وذكر بعد هذا كلاماً طويلاً، ومد النفس مداً عظيماً وصار في آخر الكلام إلى الفرق بين المشتركين في السرقة والمشاركين في اليد بما ذكره المشايخ في الفرق، وكل ذلك موجود في مسائل الفروع ولم أر لذكر ذلك وجهاً هاهنا فتركته واعتماده على ما اعتمد عليه من قتل الجماعة بالواحد من جنس ما اعتمد عليه في القتل بالمثل والكلام عليه بمثل ما تكلمنا به في تلك المسألة وهو أن الأحكام إنما تناط بالأسباب لا بالحكم وكل ما أشير إليه حكمه وجوب القود وبالحكمة في الواجب لا يجب الواجب، إنما يجب بالسبب الواجب ونحن بينا طريقين أحدهما: أن كل واحد منهما قاتل بمعونة غيره بينه: أنه لا جزء من النفس إلا ولكل واحد من المشتركين فيه عمل في تفويته، إلا أنه وجد معونة غيره ومن استعان بغيره في شيء فقد تمهد في الشرع أنه يجعل فعل المعين فعل المستعين

(١) أخرجه مالك في الموطأ: العقول (٢/٨٧١) ح (١٣).

(٢) أى: إذا كان كل واحد منهم إذا انفرد بفعله وجب عليه القصاص وهو قول عمر وعلى والمغيرة ابن شعبة وابن عباس وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وأبو سلمة وعطاء وقتادة وهو مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأبي ثور وأصحاب الرأي ورواية عن أحمد. وهناك من قال: إنهم لا يقتلون به وتجب عليهم الدية وهو قول ابن الزبير والزهرى وابن سيرين وحبيب بن أبى ثابت وعبد الملك وربيعة وداود وابن المنذر وحكاه ابن أبى موسى عن ابن عباس وروى عن معاذ بن جبل وابن الزبير وابن سيرين والزهرى ورواية عن أحمد، انظر المغنى (٣٦٦/٩).

فيجعل كل واحد كأنه قاتل من هذا الوجه ويمكن أن يقال: إنهم إذا اشتركوا جعلوا بمنزلة الشخص الواحد حكماً، والسبب أننا إذا لم نجعل كذلك أدى إلى ما قال من الهرج وسفك الدماء وإذا جعلوا كالشخص الواحد حكماً، وقد تحقق السبب منه فيقابل بالقصاص وعلى كلا المعنيين وجب القود في الطرف على الجماعة أيضاً إذا قطعوا طرفاً واحداً^(١). وأما فصل السرقة فإنما لم يجعل كل واحد كأنه تفرد بسرقة النصاب لأن المقصود من السرقة تحصيل المال فإذا سرقا نصاباً واحداً فالنصاب يقصد لتحصيله، ولم يحصل مقصود كل واحد وهو تحصيل نصاب كامل حتى يجعل صاحبه معيناً له في تحصيل مقصوده، ويجعل فعله كفعله، وأما هاهنا فإن المقصود لكل واحد من المشتركين في القتل والقطع هو إهلاك هذا الإنسان في القتل وإهلاك اليد في القطع وقد حصل مقصود كل واحد منهما وقد أعانه صاحبه في تحصيل مقصوده وفعل المعين فعل المستعين فيصير كل واحد منهما كالمفرد بالقتل والقطع ويجعل كل واحد منهما قاطعاً قاتلاً ولأن الاشتراك في سرقة نصاب واحد يندر فإسقاط القطع عنهما لا يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فلم يجعلوا كلهم كالشخص الواحد، وأما هاهنا فإن اجتماع القوم على قتل واحد يوجد غالباً بل الأصل أن الواحد يقاوم الواحد وإنما يعجز في رده إذا استعان بغيره فلو أسقطنا القود يؤدي إلى المفسدة العظيمة، فطلبنا سبباً لإيجاب القود عليهم. فكان ذلك بأن نجعل الجماعة بمنزلة الشخص الواحد حكماً وهذا فرق بين وخرج على ما ذكرناه إذا قطعاً وتميز فعلاهما الذي عده مشكلاً لأننا إنما ادعينا في الموضوع الذي وجد لفعل كل واحد منهما عمل في جميع اليد، وفي هذه الصورة لم يوجد فلم يمكن أن يجعل كل واحد قاطعاً بجميع اليد وهذا بخلاف النفس في هذه الصورة لأن التميز لا يتصور في النفس لأن الإهلاك بتفويت الحياة ولا يتصور تميز فعل كل واحد من فعل صاحبه في تفويت الحياة فصار فعل كل واحد منهما عاملاً في جميع ما تفوت به الحياة مثل ما إذا لم يتميز فعلاهما وأما في اليد فيتصور تميز فعل كل واحد منهما عن صاحبه في قطع اليد وحين يتميز فعلاهما وأما في صورة ولا يتميز في صورة يقع الفرق المعنوي على الوجه الذي قدمناه وقد يلزم عليه تعدد الكفارة إلا أننا ندعى هذا في القصاص ولأن القصاص إذا وجب على كل واحد تبعته الكفارة فهذا ينبغي أن يكون

(١) وهو قول مالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور ورواية عن أحمد وهناك من قال: لا تقطع يداً

بيد واحدة، انظر المغنى (٩/٣٧٠).

وجه الكلام فى المسألة لا الذى قاله والله أعلم .

قال : والمرتبة الثالثة فمثلها بالقول فى المكره على القتل ، وفيه ثلاثة مذاهب :
أحدها : أن القصاص على المكره دون المكره^(١) .
والثانى : وهو قياس بين أن القصاص على المكره دون المكره ، وهو مذهب زفر^(٢) .
والثالث : أن القصاص عليهما ، وهو مذهب الشافعى^(٣) .

وأبعد المذاهب عن الصواب هو إيجاب القصاص على المكره دون المكره ، فإنه زعم أن فعل المكره منقول إلى المكره ، وكأنه آلة له وهذا ساقط له مع المصير إلى أن النهى عن القتل يستمر على المكره القاتل فكيف يتحقق كونه آلة مع تكليف الشرع إياه ومن ضرورة كونه آلة انقطاع التكليف عنه فتخصيص المكره بالتزام القصاص مع ما ذكرناه لا أصل له ووجه مذهب زفر فى القياس لائح ، وهو إذا رأى المحمول ممنوعاً ولم ير الإكراه أثراً فى سلب المنع والنهى والمباشرة تغلب على السبب إذا استقلت ، وارتبط بها التكليف والتصريف من الشارع ، والذى يختاره أصحاب الشافعى ، يتنى على ما ذكرناه لزفر من استقلال المباشرة وهذا يقتضى إيجاب القصاص على القاتل المحمول ولكن لم ير هؤلاء إحباط الإكراه وإسقاط أثره بالكلية ، فإنه يوقع القتل غالباً والإكراه من أسباب الضمان فبعد تعطيله وإخراجه من بين وبعد إحباط المباشرة فالوجه تنزيلهما منزلة الشريكين ، ولا شك أن فعل كل واحد من الشريكين يضعف فعل صاحبه من جهة أنه يخرج عن كونه قتلاً . ثم لم يسقط الاشتراك القصاص عنهما فإذا لم يسقط القصاص عن الحامل والمحمول لضعف ما صدر عنها ، أما ضعف المباشرة فمن جهة كون المباشر محمولاً وأما ضعف الإكراه فمن جهة كون المكره المحمول منهياً واستمرار التكليف عليه يوهن أثر الإكراه ، وليس أحدهما أولى بالضعف من الثانى فلا سبيل إلى تخصيص القصاص بأحدهما فنزلناهما منزلة الشريكين ولكن القول فى هذا ينحط عن القول فى الشريكين من جهة اختلاف السبب والمباشرة وخروج كل واحد منهما عن قياس بابه ثم إنه يتعارض مذهب أبى حنيفة وزفر والترجيح لزفر ، ومذهب إيجاب القصاص عليهما

(١) أى : أنه يقتل المباشر دون المكره وهو قول أبى حنيفة ومحمد ، انظر المغنى (٩/ ٣٣٠) .

(٢) انظر المغنى (٩/ ٣٣١) .

(٣) قال الإمام النووى : (فإذا أكره على القتل وجب القصاص على الأمر وفى المأمور قولان

أظهرهما : وجوب القصاص أيضاً ، انظر روضة الطالبين (٩/ ٣٥) ، الأشراف (٣/ ٧٦) .

منسوب إلى جميع نكتتى المذهبين مع امتناع إسقاط القصاص عنهما جميعاً. قال: وإيجاب القصاص على شهود الزنا إذا رجعوا بعيد، فإن فرض رجوع المدعى واعترافه فلا وجه لوجوب القصاص على الشهود والطريق القطع بتغليب المباشرة وإن فرض الكلام فى استمراره على دعوى الاستحقاق فهذا ينحط فى مرتبة الاجتهاد عن شهود الزنا فإن المدعى على خيرته قال: ولو ذهبنا نستقصى هذه المسائل لطال الكلام وإنما غرضنا التنبيه ولم يوجب الشافعى عقوبة فى هذا المساق أبعد من إيجابه حد الزنا على المرأة إذا نكلت عن اللعان^(١) بعد لعان الرجل فإن هذا سفك دم بقول المدعى وهو فى مسلك القياس يدانى إيجاب القصاص بقول المدعى فى لوث القسامة ولولا الخبر لما اقتضى قياس ذلك قال: واللعان أبعد من القسامة من جهة أن الشرط فى القسامة ظهور اللوث عند الحاكم وهذا غير مشروط فى اللعان غير أن المعتمد فى القسامة الخبر الصحيح والمعتمد فى اللعان نسبتة إلى شيئين. أحدهما: أنه لا يجد بد من الخروج عن قانون الحجج فالاستمساك بظاهر القرآن أقرب وهو قوله تعالى: ﴿ويدرأ عنها العذاب﴾ [النور: ٨] وحمل العذاب على الجنس بعيد وبالجملة نفى إيجاب الحد وتغليب حقوقها أقرب إلى مأخذ الشريعة عندى قال: ومن عجيب الأمر أن قول الشافعى اختلف فى أن القصاص هل يجب بأيمان القسامة ولم يختلف قوله فى وجوب الحد على المرأة مع تعرض الحد الواجب لله للسقوط بما لا يسقط به القصاص وسبب هذا أن خبر القسامة ورد فى الغرم وآية اللعان اشتملت على ذكر العذاب وهو الحد فهذا عبرة فى أمثال ما ذكرنا من قواعد الشرع ونحن نختم بأمر بدع يقضى الفطن العجب منه فالمرتبة الأولى تكاد تقضى بالقطع والمرتبة الثانية أعنى اللعان والقسامة لا يستقل المعنى فيها ولم نر شبهها مرتبة فى القياس من حيث لم نرها مستقلة فهذه جملة كافية فى التنبيه على المراتب وضابطها القرب من القاعدة والبعد منها هذا سرد كلامه فى هذا الفصل ونحن قد تكلمنا على ما جعله فى المرتبة الأولى والثانية.

وأما هذه التى سماها المرتبة الثالثة فاعلم أن ما صار إليه فى مسألة المكره على القتل من الكره والمكره بمنزلة الشريكين فى القتل فليس بشيء لأن مباشرة جملة الفعل محسوساً وجد من المكره فإذا جعلنا المكره شريكاً له فى المباشرة فأما أن نجعل ذلك لأننا نجعل المكره آلة له أو لأنه سبب سبباً يفضى إلى القتل غالباً فإن جعلنا شريكاً له فإذا

(١) انظر روضة الطالبين (٨/٣٤٩).

صار المكروه آلة للمكروه فى بعض القتل وجب جعله آلة له فى جميعه لأن الذى يجعله آلة له فى بعض القتل موجود فى كله وإن جعلنا شريكاً بالتسبب فباطل أيضاً، لأن التسبب للقتل ومباشرة الفعل فعلان مختلفان، وينفصل أحدهما عن الآخر وكل واحد من المكروه والمكروه يستقل بما فعله فكيف نجعلهما شريكين فى القتل وإذا لم يكن التسبب إلى القتل قتلاً عند هذا القائل فمتى يتصور أن يجعله شريكاً للمكروه فى القتل؟ فالقضاء بأنهما شريكان فى القتل كلام قاله بعض المشايخ من غير تأمل فى غائلته والذى قال: إن الخصم يحكم بنقل الفعل فهم لا يرتضون هذه اللفظة وإنما يقولون: إن المكروه آلة للمكروه وليس للمكروه فعل أصلاً فيما يعود إلى النيابة على محل الفعل لأنه فى ذلك يصلح أن يكون آلة المكروه ووجه كونه آلة وهو استعماله فى فعله على اختيار نفسه يحمله عليه مثلما يستعمل السيف فى قطعه على اختيار نفسه بتحامله عليه ويقولون: هذا فى الإثم لا يتصور لأن الإثم بجنائته على دينه وهو بجنائته على دينه لا يصلح أن يكون آلة للمكروه وإنما فى جنائته على محل الفعل صورة يصلح أن يكون آلة له وأما نحن نقول: إن الحكم بكونه آلة للمكروه مع بقاء اختياره وإمكانه الصبر والكف إلى أن يقبل ورود الشرع بذلك باطل وجعل المكروه والمكروه شريكين فى القتل باطل لكنه يجب القود على المكروه بمباشرة القتل وعلى المكروه بالتسبب للقتل ويقول: كل واحد منفرد بفعله من القتل والتسبب من غير مشارك، والقود واجب على المكروه بالمباشرة وعلى المكروه بالتسبب لأن التسبب أخذ شبيهاً من القتل والقتل أخذ شبيهاً من التسبب أما الأول فلأنه يفضى إلى إزهاق الروح غالباً. وأما الثانى: فلأن القتل بإزهاق الروح وإزهاق الروح لا يدخل تحت قدرة العباد فلا يكون منه إلا التسبب فلما أخذ كل واحد منهما شبيهاً من صاحبه جعلناهما علتين صحيحتين فى إيجاب القتل غير أننا نعتبر فى التسبب أن يكون مفضياً إلى القتل غالباً حتى يأخذ شبيهاً من القتل ويخرج على هذا حفر البئر فى بئر المسلمين ويعتبر أيضاً أن يكون معتبراً فى أحكام الشرع حتى يخرج عليه الإمساك ويظهر الاعتبار فى المال وإذا عرف هذا بطل قول زفر وسقط ما حمده هذا القائل وعلى هذا الأصل الذى مهدناه ينبنى وجوب القود على شهود القصاص وشهود الرجم إذا رجعوا وسواء فى وجوب القصاص رجوع المدعى أم لم يرجع بعد أن تم رجوع الشهود وذلك التفريق الذى قال ليس بمذهب ولا هو صحيح على المعنى بعد أن يكون المشهود على قتله قد قتل فأمّا إذا أقمنا الدليل على أن السبب موجب للقتل صار مثل القتل

وعلى القطع نعلم وجود السبب القوي من الشهود فيكون علة لوجوب القود عند رجوعهم مثل القتل من الولي يكون علة لوجوب القود عند رجوعه فإذا أوجب القتل على الولي عند رجوعه واعترافه وإن قام الشهود على شهادتهم فيكون التسبب علة لوجوب القود على الشهود إذا رجعوا وإن كان الولي مقيماً على زعمه وإن قتل بحق وبأمثال هذا الكلام تعرف مقادير الرجال ويظهر مراتبهم، والفقه أعز علم خاض فيه الخائضون ومنه مدارك الأحكام وهو البحر ذو التيار وفيه المغاصات على درر المعاني فلا يقع عليها إلا من أيد بنور من الله تعالى ومنه قيل: إن العلم نور يقذفه الله تعالى في قلوب من يشاء من عباده وقد كنا ذكرنا في خلافيات الفروع أن شهود القصاص قتلة حكماً ودللنا عليه وهذا الذي ذكرناه هاهنا أحسن.

وأما مسألة إيجاب الحد على المرأة إذا نكلت عن اللعان فهو يبتنى على أن اللعان حجة شرعية لتحقيق الزنا على المرأة ولعانها حجة شرعية لدفع الحد عنها وكذلك الأيمان في القسامة حجة شرعية على تحقيق القتل على المدعى عليه نعم يجوز أن يقال: إن هذه الحجة لا تشبه سائر الحجج ونحن لم نعرف الحجج في جميع المواضع إلا بالشرع البحت والتعبد الخالص من غير خلط وإذا كان اللعان حجة سقط استبعاد إيجاب الحد على المرأة ومن نظر في كلمات اللعان وتأملها عرف أنه ما وضع إلا لتحقيق الزنا على المرأة وما وضع في الشرع لتحقيق شيء فلا بد أن يتحقق، وإذا تحقق الزنا عليها سقطت الاستبعادات والإنكارات جملة وأما اختلاف القول في القسامة واتحاد القول في مسألة اللعان فيجوز أن يقال: إنه لا اتحاد الواجب في الزنا واختلاف الواجب في القتل ويجوز أن يكون له ما قاله والله أعلم.

واعلم أننا لا ننكر مراتب المعاني وأن يكون بعض المعاني أوضح من البعض لكن لا على هذه الوجوه التي قالها والإخالة والتأثير قد يترتب فإننا نعلم أن الإخالة في الطعم لتحريم البيع دون الإخالة في شدة التحريم المسكر والإخالة في الثيابة لإيجاب الإذن والإخالة للبكاة في إفادة الإجماع مثل الإخالة في الطعم أو دونه بيسير، إلا أن كل واحد من المعاني له علة بالقلب وإشعار بالحكم الذي علق به وقد سبق من هذا ما فيه غنية.

(فصل)

قال هذا القائل الذى حكمتنا منه ما حكمتنا فى قياس المعنى ونحن الآن نذكر مراتب قياس الشبه فنقول: محال هذا القسم عند انقسام المعنى المخيل الثابت فإذا لم نجد معنى للحكم الثابت أو صادفنا تخيل غير صحيح على الشبه فالوجه رد النظر إلى التشبيه ثم مراتب الأشباه تنقسم إلى القريب والبعيد انقسام مراتب المعنى فالواقع فى المرتبة العليا هو الذى يسميه الأصوليون فى المعنى الأصل، ولا يريدون به المعنى المخيل وهذا إذا وقع كان فى المرتبة العليا، وقد سبق الاختلاف أنه هل يُسمى قياساً أو هو متلقى من اللفظ والنفى، والوجه عندنا فى ذلك أن يقال: إن كان فى اللفظ إشعار من طريق اللسان فلا نسميه قياساً كقوله ﷺ: «من أعتق شركاً له فى عبد قوم عليه»^(١) فهذا وإن كان فى العبد فإنه يستعمل فى الأمة وقد يقال للأمة عبدة.

وأما إذا لم يكن لفظ الشارع مشعراً فى وضع اللسان بما ألحق به فهو قياس معنى وقد يكون مفضياً إلى العلم مثل قياس عرق الكلب بلعابه فى التعبد برعاية العدد والتعفير، فأما إذا زال العلم وكان الظن هو المستفاد ولم يفسد عند السير والعرض على الأصول فإن لم يقد غلبة الظن فهو الطرد المردود عند المحققين والاشتباه بين طرفى قياس المعنى والطرده فالذى لاح من كلام الشافعى رحمه الله أن أقرب الرتب من المرتبة المعنية إلحاق الزبيب بالتمر فى الربا وأبعد منه قليلاً بحيث لا يخرج من المرتبة إلحاق الأرز بالحنطة، والذرة بالشعير. ثم يلى هذه المرتبة إلحاق الوضوء بالتيمم فى النية ولهذا قال الشافعى مستبعداً طهارتان فكيف يفترقان قال ونحن نقول فى هذا: إن كل شبه كلى يعتضد بمعنى فهو بالغ فى فنه^(٢) وذلك إذا كان المعنى لا يستقل بنفسه مخيلاً مناسباً وبيان ذلك بما وقع المثال به أن التيمم ليس فيه غرض ناجز وقد بينا من كلى الشريعة أنها مبتنية على استصلاح العباد، فإذا لم يلح صلاح ناجز ظهر من المآخذ الكلية أنها صلاح فى العقبى، وهو التعرض للثواب ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب فإذا وجدنا الطهارة كذلك متفقاً عليه. ثم كان المختلف فيه غير معقول المعنى ظهر وقع الشبه فى الافتقار إلى النية المحصلة لغرض العقبى فليجعل الناظر هذا معتبراً فى المرتبة الأولى من الأشباه المظنونة

(١) أخرجه البخارى: العتق (١٧٩/٥) ح (٢٥٢٢)، ومسلم: العتق (١١٣٩/٢) ح (١٥٠١/١).

(٢) لم نستطع قراءتها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب.

ولم يبلغ مرتبة العلم للاختلاف الواقع بين الطهارتين فى أحكام وشرائط قال: وإلحاق المطعومات التى لا تقدر بكيل ولا وزن طريقة الشبه عندنا فإن مسالك الإخالات مفسدة فلا يبقى إلا التشبيه ثم سبيل هذا التشبيه النظر إلى مقصود المنصوص عليه وقد لاح أن المقصود هو الطعم وبطل اعتبار الفوت لمكان الملح وسقط اعتبار القدر لأنه فى الجنتين والجنس الواحد على وتيرة واحدة والحكم مختلف فلاح النظر إلى المقصود وأنه العلة وهذا مع الاعتراف أنه غير مستند إلى معنى معقول وهذا ينحط عما يتعلق بغرض فى العقبى كما ذكرناه فى القسم الأول ولولا ما ثبت عندنا من الاضطرار إلى تعليل المنصوصات فى الربا لما لاح لنا فيها معنى ولا شبه ولكن إذا اضطررنا إليه لإجماع القائسين وجدنا اتباع المقصود أقرب مسلك وهذا واقع فى المرتبة الثانية.

واعلم أن الذى قاله هذا القائل ليس على ما ظنه فى هذه المسائل وليس على ما رتبته أما إلحاق الأمة بالعبد فى مسألة العتق وإلحاق العبد بالأمة فى الحد المنصف عن الحر فقد سبق الكلام فى ذلك فلا معنى للإعادة.

وأما مسألة النية فى الوضوء ومسألة الربا فليس الأمر على ما زعمه فى المسألتين أما النية فى الوضوء فليس وجوبها بالجهة التى ظنها من فضل التقرب به إلى الله تعالى لأن تخفيف التقرب إلى الله تعالى وهو لا يثبت مستقلاً بنفسه يبعد جداً وإنما الوضوء محض تعبد وسبيل التعبد أن ينظر فيه إلى الحد الذى ورد الشرع فيه فلا يتجاوز عنه والشرع أمرنا بالوضوء للصلاة لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦] يعنى فَاغْسِلُوا للصلاة مثل قول القائل: إذا جاء الشتاء فتأهب أى: للشتاء وإذا قدم فلان فاستعد إلى قدومه فعندنا يجب الوضوء للصلاة وهذا هو معنى قولنا: إن النية واجبة فيها إلا أن الدليل قد قام أن الوضوء لفعل لا يستباح إلا بالوضوء ينزل منزلة الوضوء للصلاة وإذا ثبت ما قلنا عرف محل الخلاف فعندهم التيمم يجب للصلاة والوضوء لا يجب للصلاة وفرقوا بما عرف وهو أن الماء مفيد للطهارة بطبعه لأنه خلق لذلك فإذا استعمل أفادها بذاته ولم يفتر إلى إرادة الصلاة وأما التيمم فلا يفيد الطهارة بذاته لأنه لم يخلق لذلك، وإنما يفيد بالشرع والشرع جاء بكونه مفيداً للطهارة إذا أراد به الصلاة، فهذا فرق القوم. وأما عندنا قالوا: طهارة شرعية لا حسية.

ألا ترى: أنها تجب فى موضع ليس فيه تطهير المحل من شىء محسوس وإذا كان طهارة شرعية فيتبع مورد الشرع، والشرع يأمر به للصلاة فتكون طهارة شرعية إذا أريد

به الصلاة وإذا لم يرد به الصلاة لا يكون طهارة أصلاً بمثل ما سلموا فى التيمم ومن نظر فى هذا عرف أنه المعنى الصحيح والدليل المعتمد وأما ما سواه فليس فيه طائل وأما مسألة علة الربا فليس الأمر على ما زعم أنه ليس فيه معنى مخيل مؤثر يدل على حكم النص والكلام فى مسألة علة الربا لا يمكن إلا بعد معرفة النص فإن^(١) التعليل له فعندنا حكم النص تحريم بيع المطعوم بجنسة غير متساويين فى معيار الشرع والتحریم أصل والإباحة تعارض دليلاً وهو المماثلة فى معيار الشرع وعلة الطعم مخيلة فى الحكم الثابت بالنص لأنه مشعر بشرف المحل لما تعلق به من القوام وشرف المحل مؤثر فى التحريم لأنه لما تعلق به القوام، والبيع ابتذال جعل الأصل فيه الحظر ليظهر شرف ما تعلق به من القوام وليكون مبيعاً مصنوعاً عند مالكه فيستعمله فى قوام حياته فى وقته وهذا كالأيضاح فإن الأصل فيها الحرمة لأن قوام النسل بها فجعل الشرع أصلها على الحرمة وصانها عن الابتذال والامتهان ثم أباحها بعارض دليل وهذا أصل كبير وعليه أسئلة للمخالفين أجبتنا عن ذلك فى كتبنا وإنما أشرنا إلى هذا القدر فى هذا الموضوع ليعلم بطلان قول من زعم: أنه ليس فيه معنى مخيل وأما كون الطعم مقصوداً فى المحل فليس يشعر بتحريم العقد.

ألا ترى: أن من علق الإباحة بهذا الوصف يكون مثل من علق التحريم به فى أن الوصف لا يدل على واحد منهما والشبه يعود مثل هذه المسألة التى أجمع القائسون على الخصوص فيها بالتعليل بترك ذلك خالية على المعنى الذى يدل على الحكم فالمعنى موجود لكن العاثر عليه يعزُ نعم يجوز أن يجعل كون الطعم مقصوداً فى المحل أولى من الكيل، لكن ليس الكلام فى الترجيح لأنه لا بد أولاً من تصحيح العلة ثم إذا عارضها علة يطلب من المعلل تصحيحها فإذا صحت فحينئذ يصار إلى الترجيح فأما أن يبدءوا أولاً فى كلامه بإظهار الترجيح ويشغل به فليس هذا من دأب أهل المعانى فى شىء وإن اشتغل بإبطال علة الخصم فلا يصح علة بهذا أيضاً وقد سبق بيانه وعلى أن الخصم يقول: ليس حكم النص عندى ما. قلت: إنما حكم النص وجوب المماثلة وربما يقول: حرمة الفضل قدراً وعلى اللفظ الأول معولهم قالوا: والمؤثر فى المماثلة بالكيل والجنس ولهم فى هذا كلام طويل عريض والذى قال: إن النبى ﷺ أباح الفضل عند اختلاف الجنس ويوجد الكيل والوزن عند اختلاف الجنس واتفاقه على وتيرة واحدة فهم يزعمون

(١) هكذا فى الأصل، ولعل الصواب [فأما].

أن الجنس مؤثرٌ في إثبات المماثلة التي هي حكم النص مثل تأثير الكيل وذلك لا يوجد عند اختلافه، وعلى أن هذا الكلام إن صلح إنما يصلح للترجيح وقد بينا أن الكلام فيه باطلٌ إلا بعد أن يقوم المعلن بتصحيح العلة ويعارض أيضا بعلّة صحيحة ثم حينئذ يكون الكلام في الترجيح فليفهم الفقيه كل ما أشرنا إليه، وليكن معوله عليه وعمسكه به وليعض عليه بناجذه فإنه من الأعلاق النفسية، وقلما يظفر به بمثله وقد قال صاحب في بعض ما نقل عن رسائله: وإذا كان الذهب بناقده فما أعزه صير في الكلام مضى هذا ورجعنا إلى نقل كلام من كافأ نقل كلامه قال ومن أبواب التشبيه ما يتعارض فيه المعنى والشبه على التناقض كالتردد وهو في أن قيمة العبد هل تضرب على العاقلة أو لا؟ فالذي يقتضيه القياس المعنوي عدم الضرب، والذي يقتضيه الشبه الضرب اعتباراً بالحر وما يلحق بهذا القول في تقرير أروش أطراف العبيد بالسبب الذي يقدر به أطراف الأحرار فالذي يقتضيه القياس المعنوي نفى التقدير واعتباره ينقص من القيمة نظراً إلى المملوكات وهذا مذهب ابن سريج والرأى الظاهر للشافعي رحمه الله: أنها تتقدر معتمدة الشبه وهذا أولى من الأول لأن الشارع أثبت للحر بدلاً حتى لا يهدر إذا قتل خطأ ثم قاس أطرافه بجملته بمعاني لا تنتهي أفهام المستنبطين إلى ضبطها وكان من الممكن أن لا تقدر أروش أطراف الحر فإننا وجدنا في جراحات الأحرار حكومات غير مقدرة فلو اقتضى شرف الحر تقدير ديتيه فهذا لا يطرد في أطرافه فلما تأصل في الطرف تقدير وطرف العبد من العبد كطرف الحر من الحر اعتبر به ولم يلتفت إلى خروج قيمة العبد عن التقدير وعلى هذا خرج أطراف البهائم لأننا لم نتحقق فيها أنها تقع من البهائم مواضع أطراف الأحرار من الأحرار فأما في العبد علمنا قطعاً أن أطراف العبيد من العبيد مثل أطراف الأحرار من الأحرار وفقاً ومنفعة.

قال: وأما ضرب القيمة على العاقلة فالأولى في ذلك سلوك المعنى وأن لا تضرب على العاقلة لبعده تحمیل العاقلة عن مدارك العقول فلا جرم أن يكون الضرب على العاقلة في حق الأحرار خاصة.

قال: وما يعده الفطن فرعاً من هذا إلحاق القليل من الدية بالكثير في الضرب على العاقلة ونحن نرى ذلك في المسألة الأعلى من جهة الشبه ومن جهة أن أصل الضرب ثابت وهو جرى في القليل عند كثرة الشركاء جريانه في الكثير وليس هذا مبتنئاً على صرف الإجحاف والإضرار عن المحمول عنه فإن الدية محمولة عن الموسرين مثل حملها

عن الفقهاء وكان الضرب ثابتاً فى الشرع مسترسلاً على الأقدار من غير اعتبار مقدار والذى قاله هذا القائل فى الفصل لا بأس به، ويجوز أن يعول عليه وهو كلام الأصحاب وقد قرره وأحسن تقريره وأورده بالفاظ حية فليؤخذ بها ثم ذكر فى آخر كلامه سؤالاً فأجاب عنه والسؤال. فإن قيل: إذا تعلق المتعلق بوجه شبه ونوقش فيه فكيف وجه تقريره. فإن قال المتعلق بالشبه لأنه يفيد غلبة الظن ونوزع فيه كيف يبين وجه وجود غلبة الظن؟ أجب عن هذا السؤال وقال: لاشك أن غلبة الظن لا تحصل إلا مستندة إلى سبب يقتضيها ولا بد من ذكره وبه يتميز الشبه من الطرد فالشبه مستند إلى مأخذين هما الأصل وبعدهما أمر ثالث ينبه عليه:

فأحدهما: جريانها على مقتضى الشبه وهذا كإلحاق اليسير بالكثير فى الضرب على العاقلة والمستند فيه ضرب حصة الشركاء مع تنهايتها فى القلة وينضم إليه بطلان اعتبار المواصلة المشروعة بسبب خيفة الإجحاف فيخرج بما ذكرناه أن ضرب العقل لا ينتهى إلى توقيف فى قلة ولا كثرة وليس هذا المعنى مخيل مناسب ولكنه متلقى من أصل الوضع بالمسلك الذى ذكرناه.

والوجه الثانى: وهو الذى يدور عليه معظم الأشباه وهو أن يثبت معنى على الجملة فى قصد الشارع ولا يدخل فى الإمكان ضبطه بعبارة وهذا كعلمنا بأن الشارع قد أورش أكثر بنصف الدية بنسبة لها مخصوصة من الجملة فهذا مما نعلمه ونطلع عليه على الوجه الذى لأجله قدر النفس لهذا التقدير غير معلوم وإذا تمهد هذا كان اعتبار يد العبد بيد الحر شبهاً صحيحاً فإن عنائد^(١) العبد من جملته كعنائد الحر من جملته فالشبه فى هذا راجع إلى معنى معلوم من قصد الشارع ولكن لا سبيل إلى التنصيص عليه وإذا اتجه هذا النوع كان بالغاً جداً مقدماً.

قال: وأما الأمر الثالث: فهو اعتبار المقصود وهذا لا استقلال له إلا أن تضطر إلى التمسك بعله للمنصوص عليه ومثال ذلك الأشياء الستة فى الربا فلو هجم ناظر عليها ولم يتقدر عنده وجوب طلب علة أو علم للحكم لم يعثر على فقه قط ولا شبه. فإن قيل: الفقه مناسب حاز مطرد سليم على السبر، والشبه يتلقى من أمثلة أو تخيل معنى جمل، والرأى لا يقضى بواحدٍ منهما فى نصب الطعم علماً ولكن إذا ثبت طلب العلم وانحسم المعنى المستور والمجمل فلا وجه إلا أن يقال: إذا لم يثبت الحكم لأعيان هذه

(١) جمع عَنَد، وهو العِرْق إذا سال. انظر القاموس المحيط (١/٣١٥).

الأشياء ثبت لمعانيها، ومعانيها هي المقصودة منها ثم ينصب على ذلك شاهدان أحدهما من قبل التمثيل وهو اختلاف الحكم باتحاد الجنس واختلافه والمقصود في الجنسين مختلف والكيل على وتيرة واحدة فدل هذا أن المقصود هو العلم على الحكم والشاهد الثانى قوله ﷺ: «لا تبسعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل»^(١) فهذا معاندة الأشياء وإذا عرف هذا فلا حاجة إلى تكلف التمييز بينهما وبين الطرد.

واعلم أنا تكلمنا من قبل على فصل الشبه وبيننا الموضوع الذى يكون حجة فيه فليعتمد المعتمد على ذلك وإذا قرر على هذا الوجه الذى بيناه فعلى القطع^(٢) نعلم وجود قوة الظن وأما رجوعه إلى مسألة الربا فلا أرى لذلك وجهاً وجعل الطعم علة بمجرد كونه مقصوداً فى المحل لا وجه له بحال اللهم إلا أن يقول هذا القائل: إن الطعم ليس بعلة لكنه علم منصوب على الحكم ويقال له من نصبه؟ وما الدليل على نصبه فى هذا الحكم؟ وما الفصل بينه وبين من يقول: إنه منصوب على ضد هذا الحكم؟ إذ ليس من المناسبة فى التحريم ما ليس له ذلك فى التحليل وأما اختلاف الجنس لا يدل أن العلة هى الطعم وإنما يقول الخصم: إن الجنس مؤثر مثل الكيل فى الحكم المنصوب له العلة فإذا عدم فات الحكم، وأما عندنا فنحن نقول: إن الطعم علة مؤثرة بالوجه الذى بينا إلا أنه أباح الفضل عند اختلاف الجنس ووجود الطعم لأن الطعم عندنا علة والجنس محل أو شرط بالشرع والعلل يطلب تأثيرها. فأما الشرط فلا يطلب له تأثير بدليل سائر الشروط فصار الطعم مؤثراً لأنه علة والجنس شرطاً شرعياً غير مؤثر، لأنه شرط محض وليس بعلة ولهذا قلنا: لا يحرم النساء بانفراده لأن الشرط بانفراده لا عمل له قال هذا القائل: ونحن نختم هذا الفصل بمسألة يتعارض فيها شبهان فنقول: اختلف العلماء فى أن العبد هل يملك؟^(٣) ومأخذ الكلام فيه من طريق الشبه وأما من يقول: إنه يملك فيشبهه بالحر فإن العبد خلق آدمياً مختاراً طلبوا لما يصلحه، دفعوا لما يضره، لبيباً أريباً فطناً وهو فى هذا كالحر فهذا شبه خلقى غير عائد إلى الصور، وإنما هو راجع إلى المعانى التى يتهمى بها الإنسان لمطالبه وآربه وأما من منع كونه مالكاً شبهه بالبهايم من جهة أنه مسلوب

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ثبت فى الأصل هكذا (الع) ليس لها معنى، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٣) اعلم أن العبد لا يملك شيئاً إذا لم يملكه سيده فى قول عامة أهل العلم، وقال أهل الظاهر:

يملك، انظر المغنى (٤/٢٥٦).

القصء والاختيار مستوعب المنافع باختيار مالكة حتى كأنه لا اختيار له والتعلق بهذه الأشياء أقرب فإن القائل الأول تمسك بالأمر الخلقية ومن منع من الملك تمسك بمأخذ الأحكام وكان هذا القول أقرب وأصوب فإن الرق حكم غير واجب إلى صفات حقيقة خلقية فإن حاصله سقوط استبداد شخص فى أمور نفسه وتهيؤه لتصرف غيره وهذا يناقض صفات المالكين فإن حكم المالك الاستقلال ثم أقام الشرع طالباً للمملوك فيما يسء حاجته وكفى مؤنته والحاجة التى لا يتصور الكفاية فيها أثبتها الشرع للمملوك بإذن مالكة وهو حق المتمتع فى النكاح فإن قيل: السيد إذا ملك عبءه فالحق لا يعدوهما فإن كان استغراق السيد لحقه يمنعه من صفة المالكين فإذا ملكه المولى وجب أن يملك قلنا: التمليك لم يخرجه عن كونه مملوكاً محتكماً فلا يجتمع معه الملك وهذا لأنه مملوك فى نفسه فلا يكون مالكاً وأما إذا ثبت للسيد حق استقلال بأن كاتبه فيتصور له ملك على حسب ما يليق به على ما عرف.

واعلم أن المعتمد فى نفى ملك العبد كونه مملوكاً ولو كان أهل الملك لكان أول ما يظهر فيه الأهلية ملكه نفسه، ولو ملك نفسه عتق فصار الملك مضاداً لثبوت الملك فهذه وجوه نفى الملك له.

(فصل)

ثم ذكر سؤال المطالبة وجوابه عنها على ما عرف من الجدلين ونحن قد ذكرنا من قبل وبيننا وجه الجواب وذكر الترجيحات وقد سبق وجوه ذلك وذكر العلة القاصرة مع العلة المتعدية إذا تعارضتا قال: وحاصل ما قيل ثلاثة مذاهب: أحدها وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق: ترجيح العلة القاصرة. والثانى وهو المشهور: ترجيح العلة المتعدية. والثالث وهو اختيار القاضى أبى بكر: أن إحداهما لا ترجح على الأخرى بالقصور ولا بالتعدى^(١).

قال: وهذا إنما يرد إذا لم نر تعليل الأصل بعلتين أصلاً وإذا اتفق القائسون أن الصحيحة إحداهما ولا يجوز تعليقه بهما جميعاً وأما الذى رجح المتعدية فكلامه ظاهر

(١) سبق تخريج هذه المسألة.

وهو أن العلل تزداد لفوائدها والفائدة للمتعدية لأن النص يغنى عن القاصرة فليكن التمسك بالمتعدية أولى وأما من رجح القاصرة قال: لأنها متأيدة بالنص وصاحبها أمن من الزلل في الحكم العلة فإذا دل الدليل على صحة العلل حيثئذ تطلب الفوائد قال: والترجيح بحكم للعلة بعيد والترجيح الحقيقي يكون بما ينشأ من مثار الدليل عليها لأنه يفيد زيادة قوة الظن فأما الترجيح بالنظر إلى الفوائد فلا وجه له لأنه ليس مما يرجع إلى زيادة قوة الظن. وقد قيل: إن هذه المسألة تقديرية وهى غير واقعة فى الشرعيات فإن قال قائل: أن أبا حنيفة قد علل الربا فى التقدير بالوزن وهو متعد إلى كل موزون، وعلل الشافعى بكونهما جوهرى النقدين وهذا مقتصر على محل النص فما قولكم فى ذلك؟ قلنا علة الوزن باطلة عند الشافعى كبطلان علة الكيل وعلة الثمنية صحيحة وقد قام الدليل عليها والترجيح إنما يكون بعد أن تصح العلتان جميعاً بقيام الدليل عليهما. فإن قيل: علة الشافعى فى تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة وقد قدم ثبوتها^(١) على العلة المتعدية لأبى حنيفة قلنا هذا باطل من أوجه:

منها: أن ما اعتمده أصحاب أبى حنيفة من تعليل الخيار باطل^٢ فى نفسه فلا يتتهى القول إلى مقام الترجيح.

ومنها: أن رأى الظاهر أن لا يعلل خيار المعتقة تحت العبد كما حققنا فى الفروع. ومنها: أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حر^٣ فيكون الأصل على هذا ما ورد فيه النص ويكون غيره فرعاً فكيف يعلل الأصل ويقاس على الفرع حتى يقال إنها متعدية أو غير متعدية؟ واعلم أنا التقطنا كلمات له فى هذه المسألة ولم نحكمها على الوجه.

وعندى أن المتعدية و القاصرة سواء بعد أن يقوم الدليل على صحتها وإن طلب الترجيح بوجه آخر.

وأما مسألة خيار المعتقة فقد ذكرنا فى كتابى «النكاح» أن النكاح وقع لازماً، وقد استبرأ قبل لزومه على اختلاف الثارات والحالات، ولا دليل يدل على ثبوت الخيار عند العتق وأبطلنا ما يزعمونه من الدليل وإذا بطل ذلك بقى النكاح لازماً على ما وقع لأن الباقي بعد الثبوت هو الثابت ابتداء فإذا ثبت لازماً بقى لازماً وذكر فصلاً آخر فيما يرجع إلى الترجيح قال: وإذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابى فمن يقول: إن

(١) ثبت فى الأصل هكذا (متوهماً)، ولعل الصواب ما أثبتناه.

مذهب الصحابي حجة عد هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضى تقديم المذهب الذى يدل عليه القياس ويدل عليه قول الصحابي ويقع الكلام فى أن هذا هل يسمى ترجيحاً أو لا؟ وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي فلا أثر له فى الترجيح وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم وإن لم يكن قوله بانفراده حجة لكن إذا انضم قوله إلى القياس وقد شهد النص بمؤيد علم فى هذا الفن الذى نصب فيه القياس أفاد انضمامه زيادة قوة فى الظن قال الشافعى: قول زيد أرجح من قول معاذ - رضى الله عنهما وإن كان قد قال رسول الله ﷺ: «أعلمكم بالحلال والحرام معاذ»^(١) وذلك لأن شهادة رسول الله ﷺ لزيد أخص فى الفرائض وأدل على اختصاصه بمزيد الدرك فيها وكذلك مذهب زيد مع انضمام قياس إليه أرجح من مذهب على مع انضمام قياس إليه وإن كان قد قال رسول الله ﷺ: «أفضاكم على»^(٢) وهذا أبين مما قدمناه فى معاذ فإن شهادة الشارع له بمزية البصيرة فى القضاء يشير إلى التفطن لقطع المشاجرات وفصل الخصومات، التهدى إلى تمييز المحق من المبطل والشهادة بمزية العلم فى الحلال والحرام وقع فى مظا، الاجتهاد والشهادة بمزية العلم فى الفرائض أخص من الجميع فهذه إذاً ثلاث مراتب وإذا لم يكن فى الواقعة قياس واجتمعت هذه المذاهب الثلاث فالقول فى تقليد من يقلده يأتى فى غير هذا الموضع. فإن قيل: إذا اعتضد أحد المذهبين بقول أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فما قولكم فيه؟ وقد قال رسول الله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر - رضى الله عنهما»^(٣) قلنا: هذا عندنا اعم من الشهادة لعلى بمزيد فى العلم فى القضاء فلإنا نجوز أن النبى ﷺ أشار بهذه على الاستحاثات على اتباعهما فى الخلافة وإبداء الطاعة فإذا انضم إلى المراتب الثلاث فى الشهادات الصحيحة مرتبة رابعة فأولها بالتعلق أخصها وهى الشهادة لزيد، ويليهما الشهادة لمعاذ ثم تلى الشهادة لمعاذ الشهادة لعلى ثم يلى ما ذكرناه ما ذكر ﷺ فى أمر أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ثم قال الشافعى: قول على فى الأفضيه كقول زيد فى الفرائض وقول معاذ فى

(١) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/٦٦٤) ح (٣٧٩٠) وقال: حسن غريب، وابن ماجه: المقدمة

(١/٥٥) ح (١٥٤) وأحمد: المسند (٣/٢٢٦) ح (١٢٩٠٩).

(٢) تقدم تخريجه، وانظر الحديث السابق.

(٣) أخرجه الترمذى: المناقب (٥/٦٠٩) ح (٣٦٦٢) وقال: هذا حديث حسن، وابن ماجه:

المقدمة (١/٣٧) ح (٩٧) وأحمد: المسند (٥/٤٤٧) ح (٢٣٣٠٧).

التحليل والتحرير إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد فى الفرائض فهذا الذى وجد من زيادة فائدة فيما نقله فى أصوله وأما سائر ما نرجح به العلل قد ذكرنا الكلام فيه ثم اعلم أنه قل ما يوجد علتان متعارضتان وقد قام الدليل على صحتها ثم يصار إلى الترجيح فى ذلك بل أكثر الكلام إنما يقع فى طلب التأثير الذى به تصح العلة فإن اتفق ما قلناه من تعارض العلتين وقد قام الدليل على صحتها ووقعت الحاجة إلى الترجيح فالوجه ما قدمنا وحين فرغنا من هذا نذكر الكلام بعد هذا فى التعلق بالاستدلال ونبين عند ذلك الفرق بينه وبين التعليل وبين قرينة كل واحد منهما ووجه ترجيح أحدهما على صاحبه ثم نذكر بعده الكلام فى السبب والشرط والفرق بين العلة وبينهما وهذان الفصلان أعنى الكلام فى الاستدلال والكلام فى السبب والشرط ومعرفة الفرق بينهما وبين العلة مما يجب الاهتمام بذلك لكثرة ما تقع الحاجة إليه فى المسائل وسنذكر ذلك جميعه بعون الله تعالى وتوفيقه ونبراً إلى الله عز وجل من حولنا وقوتنا ونعتصم ونلوذ بحوله وقوته فإن الكل منه وبه وإليه .

القول فى الاستدلال

قد ذكرنا أن الاستدلال طلب الحكم بالاستدلال بمعانى النصوص وقيل: إنه استخراج الحق وتمييزه من الباطل ذكرهما أبو الحسن الماوردى وقيل: إنه معنى مشعر بالحكم المطلوب مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلى من غير وجدان أصل متفق عليه^(١). واختلفوا فى هذا فذهب جماعة إلى رد الاستدلال وقالوا: لا يجوز أن يكون المعنى دليلاً حتى يستند إلى أصل وذكره القاضى أبى بكر وجماعة من المتكلمين وأما الذى يدل عليه مذهب الشافعى رحمة الله عليه هو كون الاستدلال حجة وإن لم يستند إلى أصل ولكن من شرط قربه من معانى الأصول المعهودة المألوفة فى الشرع وقد ذهب طائفة من أصحاب أبى حنيفة إلى جواز الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه فى أصل وشرح ذلك أن يكون الثابت مصالح شبيه بالمصالح الثابتة فى أصول الشرع غير خارجة عنها وأفرط مالك فى جواز القول بالاستدلال^(٢) وجوز مصالح بعيدة عن المصالح المعهودة والأحكام المعروفة فى الشرع وحكى عنه جواز القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها غالب الظن وإن لم يوجد لتلك المصالح مستنداً إلى أصول وربما يقول أصحاب مالك: يجوز اتباع وجوه المصالح والاستصواب قربت عن موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد منها أصل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع واحتج من نفى الاستدلال على وجه القياس بأن الدلائل محصورة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس على أحدها والاستدلال الذى يذكرونه خارج عن هذه الأقسام ومن هذه الدلائل أجمع قد يصح أن يكون دليلاً قال القاضى أبو بكر: إن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة فى ضبط الشرع وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر وصار الشرع مرجوعه إلى وجود الرأى من الناس من غير اعتماد واستناد إلى أصل شرعى فىرى كل إنسان وجهاً ويعتمد شيئاً سوى ما يراه ويعتمد صاحبه ويصير إذا أهل الرأى فى هذا بمنزلة الأشياء فيفعل كل إنسان ما يراه ويعتقده صلاحاً فى المعنى الذى سنع له فيصير ذلك ذريعة إلى إبطال أبهة الشروع

(١) انظر البرهان (١١١٣/٢) إحكام الأحكام (١٦١/٢).

(٢) انظر البرهان (١١١٣/٢)، (١١١٤).

ورونقها ويذهب طراوتها وبهاؤها وينسكب ماؤها ثم مع ذلك يختلف ما يروونه من الاستصلاح والاستصوابات بالمكان والزمان وأصناف الخلق فتختلف أحكام الله تعالى نهاية الاختلاف ويكون حكم الله تعالى اليوم خلاف ما كان عليه أمس وحكم الإنسان خلاف حكم جاره وشريكه وهذا أمر يخالف ما عهد عليه قوانين الشرع وما درج عليه الأولون من هذه الأمة وما أرى القول به إلى مثل هذا فهو باطل وهذا لأن ما لا أصل في الشرع فهو في نفسه ما لا أصل له، وأيضاً يقولون: إن معاذاً رضى الله عنه لم يذكر إلا الكتاب والسنة والقياس فدل أن ما سوى ذلك باطل وأما دليل مثبتى الاستدلال هو أنا نعلم قطعاً أنه لا يجوز أن يخلو حادث عن حكم الله تعالى منسوب إلى شريعة نبينا محمد ﷺ.

بيينة: أنه لم يرو عن السلف الماضين أنهم أغروا وأخلوا واقعة عن بيان حكم فيها لله تعالى وتقدس ونحن نعلم كثرة الفتاوى وازدحام الأحكام وقد استرسلوا فى بث الأحكام استرسال واثق بانبساطها على جميع الوقائع وقد قصدوا لإثباتها فيما وقع وتشوفوا فى إثباتها فيما سيقع ولا يخفى على منصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى من تقسيم الوقائع عنده إلى ما يغرى عن حكم وإلى ما لا يغرى عنه وإذا عرفنا هذا فنقول لو انحصرت مأخذ الأحكام فى المنصوصات والمعانى المستشارة منها لما وسع القياس لكل ذلك فإننا نعلم أن المنصوصات معانيها لا تنسحب على كل المعانى ولو لم يتمسك الماضون بمعانى وقائع لم تعهد وأمثالها لكان يزيد وقوفهم فى الأحكام على فتاويهم وجريانهم فيها قال الشافعى رحمه الله من سير أحوال الصحابة - رضى الله عنهم - وهم الأسوة والقدوة لم ير لواحد منهم تمهيد قياس على ما يفعله القياسيون بل كانوا يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن فثبت بجمع ما ذكرناه صحة القول بالاستدلال وما يدل على صحة ما ذكره الشافعى - رحمة الله عليه وتمسك به أنه إذا استندت المعانى إلى الأصول فالتمسك بها جائز وليست النصوص وأحكامها حججاً وإنما الحجة فى المعنى وأعيان المعنى ليست منصوصة وهى المتعلق بها بل نقطع بمحض خروج المعانى عن ضبط النصوص، فدل أن المعانى حجة كافية، ولو راعينا ردها إلى الأصول، تنصرف الأصول عن كثير من المعانى، ومن يتتبع كلام الشافعى لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه يبنى الكلام فى الأحكام على المعانى المرسله، فإن عدمها حيثئذ شبه بالأصول.

وأما الذى تعلقوا به من كلامهم الأول، فقد ظهر الجواب عليه فيما قلناه ولو قال قائل: لم يصح عن أحد من السلف استعمال القياس على ما يعتاده أبناء الزمان من تمثيل أصل، واستتاره معنى فيه، وربط فرع به كان ذلك حقاً وصواباً.

فأما الكلام الثانى الذى قاله وزعمه أن القول بهذا يؤدي إلى خروج الأمر عن الضبط، وانحلال أمر الشرع، ورد الأحكام إلى آراء الرجال، فهذا لا يلزمنا، لأننا نعتبر وجود معنى لا يدفعه أصل من أصول الشرع من كتاب، أو سنة، أو إجماع، والجملة أنه يعتبر وجود معنى يناسب الحكم الذى يبينه عليه من غير أن يدفعه أصل من كتاب، أو سنة، أو إجماع، وقد قال بعض أصحابنا فى العبارة عن هذا: إنه قد ثبتت أصول معللة اتفق القائسون على عللها. فقال الشافعى رحمه الله: نتخذ تلك العلل معتصماً، ويجعل الاستدلال قريباً منها، وإن لم تكن أعيانها، حتى كأنها مثلاً أصول، والاستدلالات معتبرة بها، واعتبار المعنى بالمعنى تقريباً أولى من اعتبار صورة بصورة لمعنى جامع فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع، ولم يرده [إلى] (١) أصل، كان استدلالاً مقبولاً مثاله أن الرجعية المحرمة الوطاء عند الشافعى رحمة الله عليه، مباحة الوطاء عند أبى حنيفة، واستدل الشافعى بأنها متربصة الرحم، وتسليط الزوج على شغل رحمها فى الزمان الذى تؤثر فيه بالتبرئة متناقض، ثم هذا يعتضد تبرئة بأن الزوج لو اعتزل امرأته قبل الطلاق مدة العدة. ثم طلقها لم يعتد بما كان منها عدة، ولو كانت تحمل قبل الطلاق، وبعد الطلاق، لما كان لاختصاص العدة بما بعد الطلاق معنى، وهذا نوع استدلال ضمنى مستخرج من العدة، ولم يطلب الشافعى لهذا أصلاً يقيس عليه، وذكر بعض متأخرى الأصحاب فى هذا كلاماً طويلاً لم أر فى حكايته فائدة فتركته، وقد ترد المسألة من أولها إلى آخرها إلا القليل على طريقة المشايخ.

وأما نحن فعلى طريقة المحققين، لا نرى الاعتماد على العدة، وإن كان هو متعلقاً حسناً من حيث الحكم، وأقل غائلة فى هذا التعليق على أصل الخصم أنه لا يجتمع العدة، وشغل الرحم من الزوج فإنه قد صار مراجعاً بالوطء، ولهم على العدة كلام واقع على ما ذكرناه فى الخلافيات، وإنما المعتمد عندنا وقوع الطلاق، وهو يصرف، فأجر عمله الإسقاط والإزالة، فلا بد أن يزيل شيئاً وليس ذلك إلا ملك الحل، وقد بينا وجه الاعتماد على هذا ومشيتها، وقد أورد بعض أصحابنا أمثلة الاستدلال سوى هذا.

(١) زيادة ليست بالأصل.

وقال: مثال الاستدلال ما قال أصحابنا: إن الخارج من غير السيلين ليس بحدث^(١)، لأنه لو كان حدثًا لاستوى قليله وكثيره، وحكمه وكذلك قالوا: لو كانت القهقهة حدثًا ينقض الطهارة لاتفق في ذلك حال الصلاة وحال غير الصلاة.

ومثال ذلك أيضًا ما قالوا في المتيمم إذا رأى الماء: إنه لا يكون رؤية الماء حدثًا^(٢)، لأنه لو كان رؤية الماء حدثًا لم يختلف موجهه في وجوب الغسل تارة، والوضوء أخرى، ومن ذلك قولهم في توسيع وقت الحج^(٣): إنه لو كان مضيقًا، لكان المؤخر له عن عام وجوبه إذا أتى بعد ذلك يكون قاضيًا لا مؤديًا، فلما كان مؤديًا دل أنه موسع الوقت، ومن ذلك أيضًا ما قاله الشافعي: إنه لو كان اللعان شهادة لكان حكمه كيت وكيت على ما عُرِف.

ومنها ما استدل به الشافعي على إبطال علة الوزن. فقال: العلة الموجبة لتحريم التفاضل، لو كان هو الوزن ما جاز إسلام الذهب والورق في سائر الموروثات على ما هو المعروف.

وعندي أن هذا كله قياس لا اعتبار شيء بشيء بمعنى مستخرج.

ويجوز أن يقال: إنه قياس من حيث المعنى، لا من حيث الصورة، والدليل على أنه لم يخرج من قسم القياس أنه استند في كونه دليلًا إلى غيره، وما استند إلى غيره واعتبر به، فلا بد أن يكون غير خارج من قسم القياس.

ويجوز أن يقال: إنه نوع بحث يثير حكمًا شرعيًا. وقد قالوا: إنه يجوز أن يوجد في الأحكام الشرعية ما لا أصل له بعينه، وذلك نحو العمل القليل في الصلاة، وما شاكلة، وذلك لأن الدليل لما دل أن كثير العمل يفسد الصلاة، وأن قليله لا يفسدها، ولم يثبت

(١) فمذهب الشافعية أن الوضوء لا ينقض بالخارج من غير السيلين، انظر روضة الطالبين (٧٢/١).

(٢) مذهب الشافعية إذا كان لعدم الماء أو الخوف في تحصيله أو الحاجة إليه فيبطل بتوهم القدرة على الماء قبل الدخول في الصلاة إذا لم يقارن التوهم مانع من القدرة فإن قارنه مانع لم يبطل، انظر روضة الطالبين (١١٥/١).

(٣) فمذهب الشافعية أن الحج واجب على التراخي، وقال أبو حنيفة ومالك في المشهور عنه وأحمد في أظهر الروايتين: إنه يجب على الفور ولا يؤخر إذا وجب، انظر رحمة الأمة في اختلاف الأئمة (٢٠٨).

بالنص القدر الذى يفسد، والقدر الذى لا يفسد، ووجب الرجوع إلى الاجتهاد. وقال بعضهم: إن قدر ما يفسد الصلاة على التقريب ما إذا شاهد المشاهد لم يظن أنه فى الصلاة، وعلى الجملة فلا شك أن العمل فى ذلك على ما ظن المصلى أنه قليل فلا يفسد، أو كثير فيفسد، وليس ذلك راجع إلى أصل بعينه من أصول الشرع، وقد الحق بعض أصحاب أبى حنيفة بهذا الباب انكشاف ساق المرأة، فإنه يقول: إذا انكشف ريع الساق فما فوقه فسدت صلاتها، وإن كان قد انكشف ما دون الريع لا تفسد، وذكروا لهذا التقدير وجهًا على التقريب، وهو أن الناظر إلى ساق المرأة إذا كانت الساق مكشوفة إنما يبصر جانبًا منها، وللشئ أربعة جوانب، فإذا رأى جانبًا منها فيكون قد رأى الريع، فجرى فى هذا مجرى الكل فى فساد الصلاة، وهذا أيضًا شئ قالوه على وجه التقريب من غير أن يستند إلى أصل وعلى هذا من مذهبهم مقادير النجاسات المعفو عنها، وقدر ما ينزح من الدلاء من البثر عند وقوع الحيوانات فيها.

وقد قدر الشافعى أيضًا فى المتابعة بين الإمام والمأموم فقال: إذا سبق الإمام المأموم بركن واحد، أو ركنين لم تفسد المتابعة وإن سبق بثلاثة أركان فسدت المتابعة^(١)، وهذا تقدير على وجه التقريب، ليس له أصل بعينه، ولذلك قال فى المسافة بين الإمام والمأموم إذا زاد على مائتى ذراع، أو ثلاث مائة فسدت المتابعة، وفيما دون ذلك لا تفسد، وإن كان هذا تقديرًا على وجه التقريب غير مستند إلى أصل بعينه، وعلى هذا نفقة الموسر والمعسر، ينظر فى ذلك على حسب العادة، فيعرف بذلك الموسر من المعسر، ونجى الحكم على ذلك، وهو غير مستند إلى أصل بعينه.

وكذلك القول فى جهة الكعبة، ومقدار ما يعرف أنه على جهة الكعبة، أو ليس على جهة الكعبة، وكذلك ما يتوصل به إلى معرفة قيم المتلفات، وإيجاب قدر القيمة حكم شرعى، وقد تعلق بأمانة غير مستندة إلى أصل.

وقد قيل: إن الأمانة فى هذا عقلية، وهى النظر إلى عادات الناس. ألا ترى أن من قوم الثوب بعشرة، لو قيل له: لم قومته بذلك يقول: إن عادة الناس أن يبيعوا مثل هذا الثوب بعشرة، و يمكن أن يسألوا على هذا فيقال: إذا جعلتم الأمانة فى هذا عقلية فهلا قلت: إذا خرق زيد ثوب عمرو، يكون الواجب تخريق ثوبه

(١) انظر شرح المهذب (٥٤/٢).

والجواب عنه: إن زيدا إذا حرق ثوبه يقابل بتخريق ثوب الجاني وقد أضر بنفسه حين لم يتعرض من ماله التالف بماله، ولا يجوز أن يضر الإنسان بنفسه من غير فائدة، فإن قال قائل: فائدته التشفى. قيل له: التشفى تبع لحسن تحريق ثوب الجاني، فإذا لم يحسن التخريق لم يحسن التشفى، ذكر هذا السؤال عبد الجبار الهمداني في العمدة، وأجاب بما بينا.

وعندى أن هذا ليس بشيء، لأن السائل يقول: إن التشفى حسن بدليل القصاص، فإن اعتبار التشفى فيه قد حسن، فليحسن ها هنا، وإذا حسن التشفى وجب أن يحسن التخريق، ويصير حسن التخريق لثوب الجاني تبعاً لحسن التشفى، والأولى أن يقال في هذا: إذا لم يجوز تخريق ثوب الجاني لانعقاد الإجماع، أنه لا يجوز، وإنما فرقنا بين النفس وبين المال بمحض اتباع الشرع، وعلى أن الأصل المعلوم في الضمانات الواجبة للآدميين هو أن ينظر لما فيه صيانة حقوقهم عليهم، وحفظها.

ألا ترى: أن في الأعيان القائمة وجب صيانتها وحفظها على أربابها بوجوب الاحتراز عما يؤدي إلى إهلاكها وإتلافها فإذا تلفت وجب أيضاً ضمانها على ما يكون فيه حفظ حقوق الملاك عليهم بقدر الإمكان، وذلك بإيجاب المثل في المثليات، وإيجاب القيم في غير المثليات، فيقوم المثل مقام المثل، وتقوم القيمة مقام العين المقومة، ويصير كأن المتلف باق للملاكة محفوظ عليهم، وكأنه لم يتلف، وهذا هو المعنى المعقول في إيجاب الضمان، وأما الإتلاف في مقابلة الإتلاف فخارج عن هذا المعنى، وفيه تقدير الإهلاك السابق، ومقابلة إهلاكه بإهلاك مثله، إلا أن الشرع ورد بالقصاص على خلاف هذا الأصل، لغرض قائم فيه، لا يوجد في الضمان من حيث المال، وهو زجر الجناة، وإحياء النفوس، ومعلوم قطعاً أنه يوجد في القصاص من الزجر والردع المؤدى إلى حياة النفوس ما لا يوجد في النفوس، فصار القصاص ضماناً شرعياً للنفس، لغرض مختص به، وصارت الدية ضماناً قياسياً للنفس، من حيث إن فيه إيفاء حق صاحب الحق عليه، وحفظه له بقدر الإمكان، وأن الدية قامت مقام نفسه في السلامة لصاحب الحق، إن كانت الجناية في قطع اليد، أو وارثه، إن كانت الجناية بقتل النفس، وسلامة العوض لمن يقوم مقام صاحب الحق، ينزل منزلة سلامته لصاحب الحق، فاستقام كون القصاص ضماناً بالشرع، واستقام كون الدية ضماناً بالقياس، ولم يجز الجمع بينهما، لأن كلا الواجبين بدل النفس، وإن اختلفت جهة إيجابهما، ولا يجوز إيجاب واجبين عن متلف

واحد، فأما فى تخريق الثوب وقتل البهيمة، فليس فى مقابلة التخريق بالتخريق، وقتل الدابة بالدابة غرض صحيح، لأن نهاية ما فى الباب أنه يوجد بذلك إتلاف مال عليه، وفى أخذ الضمان يوجد هذا مثل ما يوجد إذا أهلكنا ماله عليه، فإننا إن قدرنا أنه يتلف عليه بهيمته بإتلافه عليه بهيمة، أو قدرنا أنه خرق عليه ثوبًا بإزاء ما خرق، وعليه ثوبه، فإنه لا يجوز أن يعرض بهائمته فيتلف عليه أى بهيمة شاء، أو يخرق أى ثوب شاء. بل ينبغى أن يخرق ثوبًا مثل ثوبه، أو يتلف بهيمة مثل بهيمته، وإذا فعل ذلك كان ذلك فى المعنى، وأخذ الضمان سواء، وأما القصاص ففيه إتلاف نفسه، وإزهاق روحه، ولا شك أن فيه معنى رائد على الدية، وقد لا ييالى الإنسان بإعطاء الدية بقتل عدوه، فإذا عرف أنه يقتل إذا قتل انكف عنه، فهذا هو المعنى الصحيح والحكمة المعقولة الشرعية، وعلى مثل هذا يكون المعول فى هذا، وأمثاله وأمثاله هذه المعانى تكثر فى الشرع، وقد يكون نظير هذا لإيجاب الكفارة فى القتل، فإن الله تعالى لما خلق ليعبدوه على ما نص عليه، فإذا قتل إنسان إنسانًا فهو بالقتل قد أبطل عليه معنى التعبد، والتعبد من العبد لله تعالى مقصود كل من العباد، فصح بنا لإيجاب الضمان على هذا المعنى الذى يليق به، وليس ذلك إلا الكفارة بإعتاق رقبة إذا قدر عليها، لأن العبد مسلوب النفس بالرق، فكأنه هالك عن صفة آدمية، وقد قدم الله حق السادة على حقه فى كثير من المواضع، فأوجب الله على القاتل عتق رقبة على معنى أنه يزيل عنه صفة الرق، فيكون قد أحيا نفسًا بقدر الإمكان، فأقامه مقام النفس التى أتلفها لتعبد الله مكانها، فيكون قد أقام الله عبدًا يعبد مكان العبد الذى أهلك فيها، فبهذا الوجه يضمن حق الله، وصار الضمان كضمان النفس بالدية، أو القود، فعلى هذا يستوى فيه القتل عمدًا وخطأ، لأن حق الله فى جهتى العمد والخطأ مثلما يكون حق الأدمى مضمونًا فى الجهتين أيضًا، ويستوى فى هذا أيضًا قتل المسلم والكافر، والحر والعبد، والبالغ والصبى، وينظر إلى أصل ما كان عليه الخلقة، وقد خلق الكل فى الأصل. ثم يتصل بهذا الفعل أن الواجب باسم الكفارة، والكفارة اسم معنوى، وهو التغطية، فيكون واجبًا لتغطية الذنب ومحوه، والذنب متى صار مغطًا محمومًا التحق المذنب بمن لم يذنب، فصارت الكفارة كفارة بهذا المعنى، ولا نقول: إنه عبادة، لأنه ليس القصد منها التقرب إلى المعبود. ولا نقول: إنه عقوبة، لأنه ليس فيها أخذ أو تنكيل، والعقوبات هى ما يختص بصفة الأخذ أو التنكيل، فكان شيئًا غير العبادة والعقوبة، وهى أنها كفارة، ومعناها أنها ماحية للذنب

مغطية له، والشئ إذا أمحى ذهب ولم يبق، وإذا غطى لم يبق له أثر، وإذا كان كذلك استقام إيجابها على الكافر كما يستقيم إيجابها على المؤمن، فهذا الذى ذكرناه وما يشبهه استدلالات حسنة ومعان بالغة مناسبة للأحكام المبنية عليها تعلق بقلب كل فقيه، إن هذا هو المعنى الذى يبتنى عليه الحكم، ومن هذا الباب أيضاً ما نقول فيمن نفى وجوب الكفارة [بعيد بالوطء فى الصوم]^(١) وإيجابها بالوطء، وهو أنا نقول: إن الجماع محظور الصوم، والأكل والشرب مناف للصوم، لأن الصوم عبادة كف عن قضاء شهوة^(٢) على خلاف النفس، فينبغى أن يكون التعبد بالكف فى زمان الفعل عبادة حتى يكون بخلاف هوى النفس، فإنه إذا لم يكن زمان الفعل عادة لم يحصل الكف عبادة، والنهار زمان الأكل والشرب عادة، فكان الكف عنه فى هذا الزمان عبادة تعم، هو محظور العبادة، لأن الحظر والتحرير للعبادة يكون متحققاً فى زمان الفعل عادة أو لا فى زمان الفعل عادة، وإذا ثبت أن الأكل والشرب مناف للصوم، فيصير بفعله تاركاً للصوم فى المستقبل، وترك الصوم لا يوجب الكفارة، كتركه فى الابتداء، وأما الوطء لما كان محظور الصوم، فيكون بالكف عن الأكل والشرب مقيماً على فعل الصوم غير أنه يكون جاتياً عليه بفعل المحظور، وإيجاب الكفارة بفعل محظور الصوم لا يكون دليلاً على إيجاب الكفارة بترك الصوم، وانقطع أحدهما عن الآخر صورة ومعنى وبطل، فهذا استدلالهم فى إيجاب الكفارة فى الوطء على إيجاب الكفارة فى الأكل، وهم يدعون على أنا أوجبنا الكفارة فى الأكل والشرب بطريق الاستدلال، لا بطريق القياس، ومن وجوه الاستدلال ما نقوله فى مسألة الاستيلاء: فإن عندنا لا يملك الكفار ما استولوا عليه من أموال المسلمين، بخلاف المسلمين إذا استولوا على أموال الكفار ملكوها.

وإنما قلنا: إن المسلمين يملكون أموال الكفار إذا استولوا عليها، ويملكون رقابهم إذا أسروها، لأن المشركين فى معنى العبيد، فإن حريتهم غير ثابتة ثبات تمكن واستقرار. وأما أموالهم التى فى أيديهم إنما هى للمسلمين، وهى فى أيديهم بمنزلة الغصب، لأن الله إنما خلق الدنيا وما فيها من أصناف الأموال والقنيات لعبيده الذين يؤمنون به،

(١) هكذا ثبت فى الأصل ولعل الصواب (وجوب الكفارة بالوطء فى الصوم بعيد).

(٢) الصوم لغة: الإمساك يقال: صام النهار إذا وقف سير الشمس، انظر الصحاح (٥/ ١٩٧٠).

لسان العرب (٤/ ٢٥٢٩)، وشرعاً: إمساك عن الفطر على وجه مخصوص، انظر مغنى المحتاج

ويعملون ما خلقهم له من عبادته، وجعل سائر الأملاك معاونات لهم على إقامة طاعاته، فمن كفر وعبد غيره، فلا شىء له يستعين به على كفره وعبادة غيره، فما حصلوه فى أيديهم واحتوا عليها فهى غضب فى أيديهم، وسبيله أن يرد إلى من يستعين به على طاعة الله، ولهذا سُمى المال المأخوذ من المشركين فيئاً.

ويقال: أفاء الله مال المشركين، أى رده علينا بعد أن كان المشركون غضبونا إياه، وما هذا وصفه، فهو مردود على صاحبه، فصار ملك المسلمين أموال الكفار بهذا الوجه، وهذا لا يوجد فى الكفار إذا أخذوا أموال المسلمين، لأنها أموال فى أيدي ملاكها، وعليها حماية الإسلام، وإذا كانت فى حماية الإسلام لم تزل بغلبة أهل الشرك عليها، وصارت أموالهم كرقابهم، فهم أحرار حقيقة وأملاكهم لهم حقيقة، وأما الكفار فيهم، فهم فى المعنى عبيد المسلمين وأموالهم التى فى أيديهم للمسلمين، فالكل يكون فيئاً، لأنهم عبيد أبقة ردوا إلى مواليتهم وأملاكهم غضوب أعيدت إلى ملاكها، فهذه الأمثلة التى ذكرناها فى الاستدلال أمثلة حسنة يشهد الشرع والعقل بصحتها، ومن عرف قواعد الشرع، وقوانينها شهد له قلبه وما أدركه من معانى الشريعة بصحتها، ولم يرد أصل مجمع عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فيجوز أن يسمى أنواع هذا استدلالاً، فإن الأمثلة التى ذكرناها من قبل حكاية عن بعض المتأخرين من أصحابنا، فإنها هى أقيسه حكمية منقولة من الأصحاب، غير هذا القائل العبارة عنها، فسامها استدلالاً على أنا نقول: لا غيره بالاسم، فإن سمو الاستدلال قياساً، والقياس استدلالاً، فالوجه الذى قدمناه، لأن جميع ذلك طلب الحكم من معانى النصوص، والكل نوع بحث عن معنى مناسب للحكم صحيح على السبر، فهذا صحيح ولا مبالاة بأى اسم سُمى، وحين وصلنا إلى هذا الموضوع، فنذكر الاستحسان وهل يجوز أن يكون حجة على ما ذكره أصحاب أبى حنيفة؟ أو لا؟.

القول فى الاستحسان

ذكر الأصحاب أن القول بالاستحسان فى أصول الدين فاسد، وذهب أصحاب أبى حنيفة إلى القول به، وكذلك القول بالمصالح، والذرائع والعادات من غير رجوع إلى دليل شرعى باطل، فأما مالك فإنه يقول بذلك ويعتمده^(١).

واعلم أن الكلام فى الاستحسان يرجع إلى معرفة الاستحسان الذى يعتمده أصحاب أبى حنيفة، فإن كان الاستحسان هو القول بما استحسنه الإنسان ويشتهي من غير دليل، فهو باطل قطعاً، ولا نظن أن أحداً يقول بذلك، فنذكر الآن ما ذكره أبو زيد فى كتابه فى معنى الاستحسان لغة وحكماً.

قال: أما اللغة: فالاستحسان هو اعتقاد حسن الشيء. يقال: استحسنت كذا أى: اعتقدته حسناً^(٢)، واستقبحت كذا أى: اعتقدته كلك، ومحل ظن بعض الفقهاء أن من قال بالاستحسان قد ترك القياس والحجة الشرعية باستحسانه تركها من غير دليل يطلق وطعن بهذا على علمائنا، وأن ما هذا تغير الاستحسان لغة، فأما عند الفقهاء الذين قالوا بالاستحسان اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلى، حتى كان القياس غير الاستحسان بعد سبيل التعارض، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقف على العمل، بدليل آخر فوقه فى المعنى المؤثر أو مثله، وإن كان الخفى منه إدراكاً، ولم يروا القياس الظاهر حجة قاطعة لظهوره، ولا رأوا الظهور رجحاناً. بل نظروا إلى قوة الدليل فى نفسه من الوجه الذى تعلق به صحته، ولم يكن غرضهم من هذه التسمية إلا يميزوا بين حكم الأصل الذى يدل عليه القياس، وبين الحكم الممال [عن ذلك السنن الظاهر]^(٣) بدليل أوجب الذى أماله^(٤)، فسموا الذى يبقى على الأصل قياساً، والذى أمال استحساناً، وهذا كما ميز أهل النحو بين وجوه النصب فقالوا: هذا نصب على التفسير

(١) انظر نهاية السؤل (٢٩٩/٤) المعتمد (٢٩٥/٢)، إحكام الأحكام (٢٠٩/٤) حاشية التلويح على

التوضيح (٨١/٢)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (١٨٨/٤، ١٨٩).

(٢) انظر القاموس المحيط (٢١٤/٤).

(٣) هكذا ثبت فى الأصل، ولعل الصواب: (عن تلك السنن الظاهرة).

(٤) كشط فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وهذا نصب على الظرف، ونصب على المصدر، وكذلك أهل العروض ميزوا بين الطويل والمديد والمتقارب.

قال محمد بن الحسن فى كثير من المواضع: القياس كذا، والاستحسان كذا، وبالقياس نأخذ، وأخذ فى عامة المواضع بالاستحسان، فعلم أنهما يستويان كدليلين متعارضين.

قال: فصار العمل بالاستحسان هو المال بحكمه من الطريق الظاهر إلى الخفى بدليل شرعى لا بهوى التعيين، فإنه كفر، وإنما سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك الظاهر بالخفى الذى ترجح عليه، فلما كان العمل به مستحسنًا شرعًا سموا الدليل بهذا الاسم كان اسمًا مستعارًا كاسم الصلاة والصوم وغير ذلك.

قال: ثم الاستحسان قد يكون نصًا، وقد يكون ضرورة، وقد يكون إجماعًا، وقد يكون قياسًا خفيًا^(١).

أما النص فنحو قول أبى حنيفة فى من أكل ناسيًا لصومه: لولا قول الناسى لقلت يقضى القياس الظاهر بوجوب القضاء، إلا أنى استحسنت تركه بنص خاص ورد فيه^(٢)، وهذا لأن النص فوق الرأى، فأستحسن ترك الرأى به.

وأما الإجماع فنحو جواز الاستصناع، فإنه قد ظهر تعامل الأمة به، قد بينا وحدثنا من غير تكبر، والقياس أنه لا يجوز، لأنه يبيع معدوم.

قالوا: وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها^(٣)، والقياس يأبى ذلك، لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس، فلا يمكن الحكم بطهارة الماء، إلا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية، لأنه لا يمكن غسل البئر، ولا الحوض، وإنما غاية ما يمكن هذا، وهو نزع الماء النجس، وحصول الماء الطاهر فيه، فاستحسنوا ترك العمل بالقياس لأجل الضرورة والعجز، فإن الله تعالى جعل العجز عذرًا فى سقوط العمل بكل خطاب وأما ترك القياس بدليل أخفى منه، فهو مثل المتبايعين إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة بعينها فى يد البائع، لم تقبض لا يتحالفان قياسًا، لكن القول قول المشتري، وفى الاستحسان يتحالفان، لأن كل واحدٍ منهما مدع ومدعًا عليه،

(١) انظر فتح الغفار بشرح المنار (٣٠/٣).

(٢) انظر الهداية (١٣٢/١).

(٣) وهو قول الحنفية، انظر الهداية (٢٢/١).

لأن البائع يدعى على المشتري زيادة الثمن، والمشتري ينكره، وأما المشتري فيدعى على البائع وجوب تسليم السلعة عند أداء ما يدعيه من الثمن، والبائع ينكره، فأخذوا بدليل الاستحسان دون القياس، لأن تأثيره أكثر، وأخذ بالقياس فى موضع آخر، وهو إذا تلا آية السجدة فى صلاته، فركع فى صلاته ينوب الركوع عن السجود قياساً، لأن الواجب عليه عند قراءة السجدة الخشوع والخضوع لله تعالى، وذلك يحصل بالركوع، وفى الاستحسان لا ينوب، لأن الواجب عليه السجود، والركوع غير السجود، ولا يعرف أنه مثله فى الخضوع والخشوع بالقياس أخذوا، لأن الواجب الخشوع، والركوع خشوع تام مثل السجود، بخلاف القياس لأنه ليس بخشوع تام، ونحن أوردنا ما قالوه فى الاستحسان، لتعرف حقيقة مذهبهم.

ويقال لهم: إن كان الاستحسان هو الحكم بما يهيجس فى النفس، ويستحسن فى الطبع، فلا أشك أنه باطل، والأحكام إنما تبنى على أدلة الشرع، لا على الهواجس والشهوات، وما يقع فى الطباع، وإن كان هو الحكم بأقوى الدليلين من كتاب، أو سنة، أو إجماع، أقوى من قياس، فلا معنى لتسميتهم ذلك استحساناً وإن كان هذا النوع استحساناً فكل الشرع استحسان، فلا معنى لتخصيص ذلك ببعض المواضع دون البعض.

واعلم أن مرجع الخلاف معهم فى هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإن الاستحسان على الوجه الذى ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذى يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول فى الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، وهذا لا ننكره، لكن هذا الاسم لا نعرفه بآية ما^(١)، لما يقال به لمثل هذا الدليل.

وقد قال بعضهم: إنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل، لانا لا نقول بتخصيص الأقيسة، وقد أبطلناه من قبل.

وقال بعضهم: هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا أيضاً باطل، لأنهم يسمون إذا عدلوا عن القياس إلى النص استحساناً أيضاً.

وقال بعضهم: الاستحسان ترك طريقة الحكم إلى أخرى هى أولى منها، ولولا ما يوجب الثبات على الأولى، وحده أبو الحسن الكرخى من أصحابهم وقال: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما يحكم به فى نظائرها، لوجه هو أقوى من

(١) لم نستطع قراءتها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب.

الأول، يقتضى العدول عن ذلك، وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذى يعدل به إليه عن الاستحسان استحساناً.

وقد قالوا فى مسائل بالقياس نأخذ، وعدلوا عن الاستحسان إليه، وسموه قياساً، وعلى الجملة لا معنى لهذه التسمية، وهى تسمية لا يمكن حدها بحدٍ صحيح تختص به.

وأما تفسيرهم الذى يفسرونه، فنحن قائلون بذلك، وليس مما يتحصل فيه خلاف، وقد ذكر الشافعى لفظ الاستحسان فى مراسيل ابن المسيب، وقال أيضاً فى المتعة: واستحسن يقدر بالأفلس درهماً، ليس هذا اللفظ بممتنع فى بعض المواضع، وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول، تبنى عليه الأحكام، وخالف بينه وبين سائر الأدلة، ولا يمكن تحقيق المفارقة والتمييز على ما سبق به القول فى السبب، والعلة، والشرط والفرق بين معانى ذلك، ومواجهتها.

اعلم أن مما يكثر ذكره^(١) في أقوال الفقهاء، ويرد في المسائل هو السبب، والعلة، والشرط، ولا بد من معرفة ذلك، والفرق بين معانيها ومواجهتها.

أما السبب:

فاعلم أن السبب في اللغة: اسم للحبل الموصل إلى ما لا يوصل إليه إلا بتعلقه به^(٢). ثم يسمى كل مبنى يتوصل به إلى مطلوب مرام باسم السبب بسببها بالحبل الذي يتدلى به من يوصل به إلى مرامه ومطلوبه، مع أنه لا أثر للحبل في إيجاد ذلك المطلوب وتحصيله، وإذا كان السبب في اللغة اسماً. فنقول: حده ما يوصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

وقيل: إن السبب مقدمة يعقبها مقصود لا يوجد إلا بتقدمها فلا أثر لها فيه، ولا في تحصيله^(٣)، وهذا كالحبل سببٌ للوصول إلى الماء. ثم الوصول بقوة النازح لا بالحبل،

(١) ثبت في الأصل (ذكر).

(٢) قال صاحب القاموس المحيط: السبب: الحبل وما يتوصل به إلى غيره، انظر القاموس المحيط (٨٠/٤).

(٣) عرفه السبكي: بأنه ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه للحكم أو غيره، انظر جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٩٤/١).

وعرفه صاحب حاشية التلويح بأنه: ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير تأثير، وقال: وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه، وإن أريد أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به، وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس من أقوى، وقيل: العدول إلا خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك، وقيل: تخصيص لقياس بدليل أقوى عنه فيرجع إلى تخصيص العلة. وقال الكرخي رحمه الله: هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها وإلى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ. وقال أبو الحسين البصري: هو ترك وجه من وجوه الاعتماد غير شامل شمولى الألفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول واحترز بقوله: غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله: وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما إذا قالوا: تركنا الاستحسان بالقياس وأورد هذه التفاسير إن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولاً عن الأقوى إلى الأضعف وأجيب بأنه إنما يكون بانضمام معنى آخر إلى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه وإن كان مستقبلاً عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنًا حتى يتبين المراد منه إذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على =

وكذلك الطريق سبب للوصول إلى المكان الذي يقصده. ثم الوصول لا يكون بالطريق. بل بقوة الماشى، وكذلك الدلالة بحل الشيء سبب لأخذه وليس الأخذ بدلالة بل هو بقوة الأخذ، وكذلك حلُّ قيد المقيد سبب لفراره. ثم ليس الفرار بحل القيد. بل هو بقوة الفار، ويمكن الاستدلال على ما ذكرناه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويرىكم آياته لعلكم تعقلون﴾ [البقرة: ٧٣].

فجعل الله تعالى ضرب القتل ببعض لحم البقرة سبب الحياة، فلا أثر لذلك فى الحياة، وكذلك ضرب موسى البحر بالعصا، صار سبباً لصيرورته ييساً، وضربه الحجر صار سبباً لانفجار العيون من غير أن يكون ضرب العصا مؤثراً فى تخفيف البحر، أو انفجار الماء من صخرة صماء، وتبين بهذه الأمثلة صحة قولنا فى الحد الأول أنه موصل إلى المسبب مع جواز المفارقة بينهما.

بيينة: أن العصا بالضرب فى البحر والحجر لم ينقلب طبعه عما كان إلى شيء آخر، ليؤثر فى ييس البحر، أو انفجار الحجر بالضرب، ولكنه صار سبباً بجعل الله تعالى ذلك سبباً، فدل أن السبب للشيء سبب، وإن لم يكن له تأثير فى إيجاد بوجه ما، ولاهل الكلام فى هذا خوض كثير، وقد جعلوا الطعام سبباً للشبع، والماء سبباً للإرواء، وليس هو بنفسه مشبعاً، ولا مروباً، لكن المشبع والمروى هو الله تعالى على الحقيقة، وهذا من حيث الاعتقاد صحيح، لكنه لا يسيبه النظر الأول، فإن فى الطعام طبع الإشباع، وفى الماء طبع الإرواء، والأولى هو الاقتصار على القدر الذى قلناه.

وذكر أبو سليمان الخطابى، وقد كان من العلم بمكان عظيم، وهو إمام من أئمة

= أنه اسم لدليل متفق عليه نصاً كان أو إجماعاً أو قياساً خفياً إذا وقع فى مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم إنه غلب فى اصطلاح الأصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزاً بين القياسين أما فى الفروع فإطلاق الاستحسان على النص والإجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ويرد عليه أنه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الإجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب أنه لا يصح التمسك به إلا عند عدم ظهور النص أو الإجماع.

انظر حاشية التلويح على التوضيح (٨٢، ٨١/٢) نهاية السؤل (٤/٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١) سلم الوصول (٤/٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢) المعتمد (٢/٢٩٥) إحكام الأحكام (٤/٢٠٩، ٢١٠، ٢١١) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/١٨٩، ١٩٠، ١٩١).

السنة، صالح للاقتداء به، والإصدار عنه. قال: السبب هو الوصلة التي يتوصل بها إلى الشيء، ومن هذا قيل: للحبل سبب، وللطريق سبب، لأنه بسلوكه تصل إلى الموضع الذي تريده، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعْ سَبِيلًا﴾ [الكهف: ٨٥] أى طريقاً، وقد يسمى السبب علة، لأنه يتوصل به إلى معرفة الحكم، كما بنيته بالعلة على الحكم، إلا أنه ليس كل سبب بعلة، ولكن كل علة سبب، كما أن كل علة دليل، وليس كل دليل علة، وفرقوا بين العلة والسبب من وجوه. فقيل: العلة لا توجد إلا ومعلولها موجود، كالنار لا توجد، ولا إحراق، وقد يوجد السبب ومسببه غير موجود كالسحابة توجد ولا مطر، وقد قيل: إن السبب هو الحال الذي يتفق بكونها نزول الحكم، كالوقت الذي يتفق فيه نزول الحكم، والعين التي يتفق نزوله فيها، وقد يوجد السبب والحكم غير مقصور عليه بل يكون عاماً لأهل ذلك السبب وغيرهم، فيمن لا يشاركونهم فيه.

وأما العلة:

فتطرد مع الحكم بكل حال، وقيل: إن العلة هي المعنى الجالب للحكم، ومنه علة المريض، وهي السبب والجالب للمرض.

وقد قال بعض الشعراء:

ألم تر أن الشيء للشيء علة يكون بها كالنار تقدح بالزندى

وقد قيل أيضاً: إن اشتقاق العلة في اللغة راجع إلى معنى التكرار والدوام، وذلك أن العرب تسمى السقى الثانى عللاً، وتسمى المرأة التي نكحت على الأخرى علة، وذلك أنها تعل بعد صاحبته، فكانت العلة على هذا الاشتقاق هي الشيء التي يتكرر ويدوم بوجوده ما علق به.

واختلفوا في المعلول ما هو؟ فقال بعضهم: هو الحكم، لأنه مجلوب العلة. ويقال: علة هذا الحكم كذا، فتضيف العلة إلى الحكم.

وقال آخرون: هو الشيء الذي وقعت فيه العلة بمنزلة المضروب الذي وقع فيه الضرب.

ألا ترى أنا نقول: إن البرُّ معلولٌ بالأكل، والخمر معلولٌ بالشدة.

وأما الشرط:

فأصله العلامة^(١).

قال أبو عبيد: ومنه أشرط الساعة أى علاماتها.

وحد الشرط: ما يتغير به الحكم بوجوده^(٢)، ويفارق السبب، لأن الشرط يقتضى

(١) قال صاحب القاموس المحيط: أشرط وبالتحريك العلامة، انظر القاموس المحيط (٣٦٨/٢).
 (٢) الشرط فى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، وعرفه الغزالي بقوله - ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده وعرفه البيضاوى بقوله. ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده، انظر نهاية السؤل (٤٣٧/٢) انظر المستصفى (١٨٠/٢، ١٨١)، إحكام الأحكام (٤٥٣/٢) المحصول (٤٢٢/١)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٩٢/٢).
 اعلم أن الشرط ينقسم إلى أربعة أقسام:

١ - شرعى كالطهارة بالنسبة للصلاة والإحصان بالنسبة للرجم.

٢ - عقلى: - كالحياة بالنسبة للعلم.

٣ - عادى: كنصب السلم بالنسبة لصعود السطح.

٤ - لغوى مثل إن دخل محمد الدر فأكرمه.

أما متى يوجد المشروط:

الشرط نوعان: أحدهما: شرط يتحقق فى الوجود دفعة واحدة.

وثانيهما: شرط يوجد على التدرج بمعنى أنه يحتاج فى وجوده إلى أزمان متعددة.

فالنوع الأول يوجد المشروط عند أول زمن وجوده إن علق عليه من حيث الوجود وينعدم المشروط عند انعدامه مثل: إن بعت عبدى فلك درهم وإن تزوجت فلك عندى هدية. فالدرهم

يستحق عند البيع والهدية تستحق عند حصول العقد الصحيح ولا يوجدان عند عدم الشرط.

وأما النوع الثانى من الشرط فإن المشروط إن علق على وجود الشرط فلا يوجد إلا عند تكامل كل أجزاءه فى الوجود وإن علق على عدمه فإن المشروط ينعدم بترك أى جزء من أجزائه فمن قال لغيره: إن قرأت سورة البقرة فلك عشرون قرشاً. لم يستحق المبلغ المذكور إلا عند الفراغ من قراءتها كلها.

أما تعدد الشرط واتحاده:

فالشرط قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً والمتعدد قد يكون معطوفاً بحرف يفيد الجمع كالواو وقد يكون معطوفاً بحرف لا يفيد الجمع كأو فتلك أقسام ثلاثة فى الشرط والمشروط مثل الشرط فى ذلك لأنه قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً والمتعدد قد يعطف الواو، وقد يعطف بأو - فتلك أقسام ثلاثة أيضاً - فإذا ضربت هذه الثلاثة، فى الثلاثة المتقدمة كانت الصور تسعة وإليك تفصيلها:

تغير الحكم بوجوده وعدمه، والسبب قد لا يوجد ذلك، بل يوجب مصادفته وموافقته، وقد أشار إلى هذا الذى قلناه الشيخ القفال الشاشى.

قال القفال: والطريق فى التمييز بين العلة والسبب والشرط، أنا ننظر إلى الشئ، فإن جرى مقارنة للشئ مع تأثير الشئ فيه دل على أنه علته، وإن جرى مقارنة للشئ، أو غير مقارن لا تأثير للشئ فيه، دل أنه سببه.

= أولاً: اتحاد الشرط مع اتحاد المشروط مثل: إن سرق زيد فاقطع يده وفى هذه الصورة يتوقف المشروط على هذا الشرط وحده وجوداً وعدمًا.

ثانياً: اتحاد الشرط وتعدد المشروط بالواو مثل: إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم وصمت يوماً وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضياً للجمع بين الأمرين.

ثالثاً: اتحاد الشرط وتعدد المشروط بأو، مثل: إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم أو صمت يوماً وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضياً لحصول أحد الأمرين على التخيير. وعليه أن يعين ما يفعله منهما.

رابعاً: تعدد الشرط بحرف الواو مع اتحاد المشروط مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأكرمه. وفى هذه الحالة لا يوجد المشروط المتحد إلا إذا وجد الشرطان معاً.

خامساً: تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بحرف الواو كذلك مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأعطه مصحفاً ودرهماً وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضياً لحصول المشروط المتعدد كذلك.

سادساً: تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بأو مثل: إن جاءك محمد وكان مؤدباً فأعطه مصحفاً. أو درهماً وفى هذه الحالة يكون حصول الشرط مقتضياً حصول أحد المشروطين على التخيير ويكون التعيين لمن أمر بهذا الأمر.

سابعاً: تعدد الشرط بأو مع اتحاد المشروط مثل: إن ذهب من محمد إلى المدرسة أو ذاكر دروسه فأعطه درهماً. وفى هذه الحالة يكون أحد الشرطين مقتضياً حصول المشروط المتحد.

ثامناً: تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بالواو مثل: إن ذهب من محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفاً ودرهماً وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضياً لحصول الأمرين معاً.

تاسعاً: تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بأو كذلك مثل: إن ذهب من محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفاً أو درهماً وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضياً

لحصول أحد المشروطين على التخيير ويرجع التعيين إلى من أمر بهذا الأمر، انظر نهاية السؤل (٤٣٩/٢، ٤٤٠، ٤٤١) إحكام الأحكام (٤٥٥/٢، ٤٥٦)، المستصطفى (١٨١/٢، ١٨٢،

١٨٣) المحصول (٤٢٣/١، ٤٢٤، ٤٢٥)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٩٤/٢، ٢٩٥، ٢٩٦).

وأما الشرط هو ما يختلف الحكم بوجوده وعدمه، وهو مقارن غير مفارق للحد، كالعلة سواء، إلا أنه لا تأثير له فيه، وإنما هو علامة على الحكم من غير تأثير أصلاً. ويقال أيضاً في الفرق بين السبب والعلة: إن السبب قد يوجد مع تراخي الحكم، كالبيع بشرط الخيار سبب للملك، ليس بعلة، ولو كان علة لما تأخر حكمه، ولكنه سبب منعقد، ويصير علة بارتفاع الخيار، فيكون ارتفاع الخيار شرطاً ليصير علة لوقوع الملك، فمتى وجد هذا الشرط انقلب السبب علةً، ولا يتراخي عنه حكمه، ثم الحكم إذا وجد بانضمام الشرط إلى السبب يضاف إلى السبب، لا إلى الشرط، ولهذا قلنا بتضمين شهود اليمين إذا رجعوا دون تضمين شهود الشرط، وكذلك حصول الجرح في المجروح من المكلف المختار، سبب لوجوب القصاص عند زهوق الروح، ويصير عند زهوق الروح علة القصاص وكذلك حصول النافي في يد الغنى المكلف في الزكاة، سبب لوجوب الزكاة، وإذا حال الحول صير علةً موجبةً، وكذلك اليمين قبل الحنث، سبب لجواز أداء الكفارة، ويصير عند الحنث علةً موجبةً مقررةً، وكذلك الطلقة الواحدة سبب التحريم في الرجعة، وعند انقضاء الرجعة تصير علةً لانقطاع النكاح.

وقد ذكروا مثال هذا الشرط فقالوا: إن الحياة شرطٌ في صحة وجود العلم والقدرة وغيرهما من صفات الحي، ولا يصح وجود العلم والقدرة بدون الحياة، وهذا في العقليات، وفي الشرعيات لا تصح الصلاة بدون الطهارة؛ ولا يصح الصوم بدون النية، وهذا الذي ذكرناه هو مذهبنا، وقد أوردناه على ما ذكره الأصحاب مع شيء من الزيادة في تقديره وتحقيقه.

وأما أبو زيد فله كلامٌ كثير في السبب، والعلة، والشرط، ونذكر طرفاً من ذلك، ونتكلم على ما يوافق مذهبنا قال في تقويم الأدلة: الأسباب التي تسمى أسباباً شرعاً أربعة أقسام، سبب اسماً لا معنى، وسبب محض اسماً ومعنى، وسبب هو علة العلة معنى، وسبب هو علة معنى.

أما السبب اسماً لا معنى ولا حكماً، فنحو اليمين بالله في حق الكفارة، فإنها بعد الحنث تجب باليمين، لا بالحنث على ما عرف، وكذلك النذر المعلق بالشرط، فإنه يلزم بعد الشرط بالنذر، لا بالشرط، ويسمى النذر المعلق بالشرط سبباً، وكذلك اليمين، إلا أنه اسمٌ مجازاً لتصوره بصورة الأسباب لا حقيقة لعدم معنى السبب، لأن معنى السبب ما يكون مؤدياً إلى غيره وطريقاً، واليمين تعقد للبر وأنه مانع من الحنث الذي تجب

عنده الكفارة، وليس بطريق ولكنه، لما كان الغرض أن يزول المانع فيصير علةً، كان في صورة السبب، ويتحلل المانع ذهب عنه معنى السببية، ولهذا قال أصحابنا: لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث.

قال: ونقول على هذا: إن تعليق الطلاق بالنكاح جائز، لأنه ليس بطلاق، ولا هو سبب الطلاق، ولا يعتبر لانعقاده شرطاً لطلاق، وهو ملك النكاح، كما لو حلف بشيءٍ آخر، وإنما تكلم هذا بما يصير خلافاً، وهو إذا وصل إلى المرأة التي هي محلها بعد الشرط، وإنما يعتبر في الحال كون الرجل من أهل التكلم به، ومن أهل اليمين، لأن السبب ما يتقرر عند الوصول إلى المقصود لا ما يرتفع، واليمين يرتفع بعد الحنث، لأنه يبقى بعد الحنث قوله: أنت طالق، أو على كذا، وهذا القدر لا يكون يميناً.

وكذلك اليمين بالله قبل الحنث، يمين منعقدة للبر، وبعده يزول الانعقاد، وهو كعقد قائم مفسوخ، فلا يكون البيع سبباً لحكم الفسخ بحال، وبالفسخ يزول معنى البيع. وكذلك بعد الحنث يزول معنى اليمين المنعقدة، لإيجاب البر، فلا تكون المنعقدة سبباً لما يتعلق بثبوته بانفساخه.

قال: فالتعلقات بشروط ليست بأسباب حكماً ومعنى، لما يجب عند الشرط، وقد تسمى أسباباً تسويةً مجازاً، فهذا ضرب مجاز، ولكنه معتبر شرعاً، لأنه في الحال معتبرة أيماناً لحكم شرع اليمين له، وكان عقداً صحيحاً لحكم صحيح، وإنما أبطلنا كونه سبباً لحكم يتعلق بانفساخ العقد المنعقد في الحال.

قال: وأما السبب المحض، فنحو حل قيد العبد حتى أبق، فإنه سبب محض، ولا يضمن العبد، لأن الإهلاك كان بالإباق والإباق كان باختيار من العبد، لا بقوة حدثت من الحل، وكذلك إذا دل سارقاً على المال حتى سرق، ولا يضمن المال، لأن أخذ المال كان باختيار السارق، لا بقوة حدثت من الدلالة.

قال: ولهذا قال علماؤنا: إن الدابة إذا أتلقت زرع الإنسان، لم يضمن صاحب الدابة^(١)، لأن التلف كان بوطء، أو بأكل فعلته الدابة باختيارها، لا بقوة حدثت من تسبب صاحبها، وكذلك ما انفتح باب أسطبل حتى خرجت الدابة، أو باب قفص حتى

(١) وهو قول الحنفية، انظر الهداية (٤/٥٤٨)، وهناك من قال: يضمن ما أفسدته من الزرع ليلاً دون النهار إن لم تكن يد أحد عليها وهو قول مالك والشافعي وأحمد وأكثر فقهاء الحجاز، انظر المغني (٣٥٧/١٠).

طار الطير، لم يضمن^(١)، لأن الخروج وال الطيران كان باختيار من الطير والدابة، لا بقوة حدثت من الفتح، أوجبت له الاختيار، ولا بإلجاء الدابة إليه، ليفسد الاختيار بالكراهة، ولا يلزمنا على هذا المحرم إذا دل على صيد، حيث يضمن، لأن الدلالة سبب محض في حق جناية الأخذ ولا ضمان عليه من حيث الأخذ للصيد، ولكنه يضمن من حيث أزال أمنه عن الاصطياد، وقد لزمه بالإحرام أن لا يزيل أمنه، فتكون الإزالة جنائية عليه، كما يكون ترك الحفظ من المودع جنائية على الوديعة يضمن به، ويضمن في مسألة الدلالة من حيث إنه جنى بالدلالة على إحرامه، فإن أزال الأمن عنه، لأن أمنه بسبب تواريه عن العيون، فأما بعد العلم بمكانه، فلا ينجيه إلا الفرار على خوف، ولهذا قلنا: إن حافر البئر لا يضمن الكفارة^(٢)، ولا يحرم الإرث^(٣)، لأنهما يجبان جزاءً بإزاء فعل القتل مباشرة، والمباشرة من الحافر في حفره، وقد انقضى قبل الاتصال بالساقط، وإنما اتصل به عمق حادث بفعله، فصار يشبه سقوطاً للعمق الحادث بفعله، إلا أنه شرط لسقوطه، لأنه علة لسقوطه فسقوطه سبب ثقله الذي لا يحمله الهواء والأرض كانت تحمله، ولما صار العمق الحادث بفعله شرطاً للتلف، والكفارة جزاء علة التلف، لم يضمن صاحب الشرط، وأما ضمان التالف ليس بجزاء علة التلف، لينعدم بعدمها. بل إنما يضمن التالف، لوجود تلف مضاف إليه، والحكم إلى الشرط مضاف وجوداً، وإن لم يضاف إليه وجوباً، وإذا أضيف إليه ضمن، إلا أنه إذا اجتمع علة التلف مع شرط التلف، وصلاح كل واحد منهما أن يجعل سبب ضمان، كانت الإضافة إلى العلة أولى، وها هنا العلة ثقله أو شبهه، وذلك لا يصلح سبب الضمان، لأنه ليس بتعداً، فوجبت الإضافة إلى صاحب الشرط.

قال: وكذلك زوائد الغصب المتصلة والمنفصلة أمانة عندنا^(٣)، لأن ضمان الغصب ضمان فعل خاص هو أخذ مال مملوك، ولا يتصور الأخذ على هذا الجزاء، إلا بإزالة يده عن الشيء، وهذا الحد وجد في الأم، ولم توجد في الزوائد، لأنها حدثت في يدى الغاصب، فلا يجب ضمان الغصب به، وإن سلمنا أن البقاء تعدد حكماً، فهو تعدد غير الغصب، ولما كان تعدياً آخر لم يجب به ضمان الغصب، فإن ادعى ضماناً آخر غير

(١) وهو قول أبو حنيفة والشافعي وقال أحمد ومالك: يضمن، انظر المغنى (٥/٤٤٧).

(٢) هذا هو مذهب الأحناف، انظر الهداية (٤/٥٠٣).

(٣) أى: الأحناف، انظر الهداية (٤/٥٠٣).

ضمان الغصب تكلمنا فيه . قال : وعلى هذا يقول : إن شهود القصاص إذا رجعوا بعد ما قتل المشهود عليه بشهادتهم لا يضمنون الكفارة ، ولا يحرمون الإرث ، ويضمنون الدية كالحافر سواء ، لأن المباشرة منهم بأداء الشهادة ، وقد انقضت بالفراغ عن الأداء ، ثم حكم الحاكم ، وما وجب به مضاف إليهم ، لأنهم ألزموا الحاكم ذلك ، إلا أن التلف الواقع بالحكم تلفٌ حكْمِيٌّ ، والكفارة جزاءُ الإلتلاف حقيقة ، وذلك بمباشرة الولي ، وهو فيه مختارٌ غير ملجأ ، فنقصر فعله ، ولا نتقل إلى الشهود ، فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة ، وكذلك الرجل تكون له امرأتان ، صغيرة وكبيرة ، فأرضعت الكبيرة الصغيرة حتى باتت ، فإن الزوج يغرم للصغيرة نصف الصداق ، ويرجع بما غرم على الكبيرة إن تعدت الفساد ، ولا يرجع إن لم تعدد الفساد^(١) ، لأن الرضعة مسببة للفرقة ، وليست بصاحبة علة ، كالحافر سواء ، لأن فعلها في التمكين من الارتفاع لا غير ، والفرقة تتعلق بوصول اللبن في الجوف وذلك إنما يحصل بارتضاع الصغيرة ، وهي مختارة في غير ذلك غير أن مص الصغيرة ، إنما يكون ارتضاعاً ببقاء أثر فعل الكبيرة ، وهو بقاء الثدي في فمها بإلقام كان منها ابتداءً إن كان الإلقام تعدياً ، وإن لم يكن تعدياً فكذلك البقاء وهو كالحفر سواء إذا لم يكن تعدياً ، لم يكن وجوب نصف المهر على الزوج بتعد كان منها ، فلا يكون سبب ضمان ، لأن الوجوب لا يكون فوق التلف ، والتلف إذا لم يكن بتعد من الحافر لم يضمن ، فكذلك الوجوب هاهنا ، وعندنا الضمان إنما يجب لإيجاب المهر لا بإتلاف ملك النكاح ، فإنه غير متقوم عندنا ، ولو شهد الشهود بالفرقة بعد الدخول . ثم رجعوا لم يضمنوا شيئاً ، ومتى كان البقاء تعدياً ، وارتضاع الصغيرة مباحاً ، أضيف الإيجاب إلى ما هو تعدد ، فوجب الضمان على ما مر من الأسباب ، ووجود بعض ما يتم علته بانضمام معنئ آخر إليه ، كأخذ شطرى البيع ، وأخذ وصفي علة الربا ، فهو من الأسباب المحضة ، لأن الحكم لا يجب ما لم تتم العلة ، وذكر أن البعض من العلة لا يكون له حكم العلة .

قال : وعلى هذا نقول : لا تجب صدقة الفطر عن نصف عبد^(٢) ، لأن علتها الرأس ، فلا يكون للبعض حكم العلة ، وكذلك الحفنة بالحفنة لا ربا فيها ، لأن العلة هي الكيل ، وهذا بعض ما يكال ، وليس بمكيل ، وذكر أمثالا لهذا . قال : وأما السبب هو علة العلة ،

(١) انظر الهداية (١/٢٤٦) .

(٢) فإذا كان عبد بين شريكين فلا يخرج أحدهما عنه ، انظر الهداية (١/١٢٤) .

فهو السبب الموجب، لأنه أوجب علة الحكم، فمن حيث إنها لم توجب إلا بواسطة علة، كانت سبباً، ومن حيث حدثت العلة الموجبة للحكم به أضيف الوجوب إليه صار موجباً، ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه، لأن علة الحكم لما حدثت بالأولى صارت العلة الأخيرة مع حكمها الأول، ومثاله الرمي المصيب القاتل، فإنه سبب الموت، لأن فعل الرمي ينقطع قبل الإصابة، لكنه أوجب حركة فى السهم وصل بها إلى الرمي، وأوجب نقض بنيته، ثم انتقاض البنية أحدث آلاماً قتلته، وكان الرمي سبباً موجباً، وله حكم حر الرقبة من كل وجه، فصار الموت، وسراية الآلام انتقاض البنية، ونفوذ السهم إحكاماً للرمي.

قال: وقلنا نحن: إن شراء القريب إعتاق^(١)، ويجوز به التكفير، لا سبب موجب للعتق، لأن الشراء علة الملك، والمملك القريب علة العتق، فكان الشراء علة علة العتق، فكان له حكم العلة، وصار الملك مع العتق حكيمين للشراء.

قال: ولهذا قلنا: إن الحكم يضاف إلى آخر أوصاف العلة، لأن ما مضى إنما يصير موجباً بالآخر، ثم الحكم يجب بالكل، فيصير الوصف الآخر كعلة العلة، ومن هذه الجملة قطع حبل القنديل حتى يكسر، وشق الزق حتى يسيل، لأن قوامه بمسكته، ومسكة القنديل بالحل، ومسكة الدهن بالزق، والقطع والشق علة مزيلة للمسكة، وزوال المسكة علة التلف. قال: وأما السبب الذى هو علة، فهو الموجب للحكم بنفسه فى ثانى الحال بلا واسطة علة لكن الحكم فى الحال، لم يجب لعدم تمامه، لا لعدم بعض ما هو علة. بل لعدم وصف ما هو علة من حيث لم يوجب بنفسه حتى تم بوصفه كان سبباً وطريقاً إليه، ومن حيث إن الحكم فى الثانى يضاف إلى العلة دون وصفها، لأن الأوصاف أتباع لم تكن سبباً محضاً، بل كان سبباً ابتداءً، وعلة انتهاء، وهذا أرق وجوه الأسباب، ومثاله النصاب، فإنه سبب الوجوب، وعلة إذا تم الحول^(٢) لأن الزكاة تجب بسبب الغنى، والغنى فى النصاب دون الحول، ولما لم تجب الزكاة بالنصاب نفسه علم أن معه معنى آخر على القائم به، وهو أنه يوصف بأنه حولى فى ملكه، لأن الشرع علق الزكاة قال: نام معنى والنمو لا تكون إلا مدة، فشرط صفة التفاجؤ لا يستحق النمو، فصار المال المرصد للنمو أصل العلة، والحول وصفاً، فلم

(١) انظر الهداية (٢/٣٣٥).

(٢) انظر الهداية (١/١٠٣).

يعمل أصل العلة ما لم يتم وصفه.

قال: ولا يقال: إن حولان الحول عليه شرط الوجوب، لأنه سبب بقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول الحول»^(١) وحتى ليست بكلمة شرط، إنما هي توقيت، ولا يقال: إن الحول أجل مانع، لأن الأجل لو منع لكان رخصة لصاحب الحق، فكان ينبغي أن تسقط بإسقاطه، بأن يأخذ بالعزيمة، ويعجل الأداء كما في صوم المسافر، لما كان المانع من الوجوب أجل الله تعالى، صح التعجيل بها هنا، إذا عجل لا يكون فرضاً. بل يكون موقوفاً إلى أن تتم العلة بوصفها على ما مر بيانه، علم أن عدم الوجوب لعدم تمام العلة، وأن التعجيل ليس على وجه الرخصة، وهذا لأن الحول متى تم واتصف النصاب بما قلنا والوصف لا يقوم بعينه. بل بالموصوف، وهو المال من حين صار سبباً، لأنه لا يتصف المال بالحول إلا إذا بقي حولاً، فاستند بالوصف إلى أصل المال، وصار ذلك المال من أول الحول متصفاً بأنه حولي، كالرجل يعيش مائة سنة، فيكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد نفسه، لا شخص آخر، فإذا استند الوصف إلى أول النصاب استند الحكم والوجوب إلى أوله أيضاً، فيعتبر التعجيل مؤدياً بعد الوجوب، فيجزئه، وأما بعض العلة، فلا تستند إلى ما قبله. بل تقتصر على حين وجوده، لأنه ليس يتبع لما قبله، وإذا اقتصر على حين التمام فيبقى الأداء قبله، إذا قبل الوجوب فلا يجزئه.

قال: وهذا كما قيل في المريض صاحب الفراش إذا وهب جميع ماله: أنه ينفذ ويصير ملكاً للموهوب له إذا سلم إليه، كما لو كان صحيحاً، وإذا مات نقضت الهبة في العلتين، لأن العلة الحاجزة عن هبة الثلثين مرض ميمت، لا نفس المرض. وقولنا: ميمت صفة للمرض والوصف معدوم وقت الهبة، فنفدت الهبة من غير حجز، فلما دام المرض حتى مات تم الوصف، فصار أول الوجوب متصفاً بالإضافة، لا آخره، لأن الموت يضعف القوى، وكل جزء من المرض بعده أخرج عن عداد الأصحاء، يضعف بمنزلة جراح متفرقة سرت إلى الموت، فإنه أضاف إلى الكل دون الأخير، فتمت علة الحجر من حين أصل المرض الذي أضفناه، والتصرف وجد بعده، فصار محجوراً عليه، فنقض عليه إذا لم يجزه صاحب الحق قال: وعلى هذا قال علمائنا: إذا جرح رجل

(١) أخرجه أبو داود: الزكاة (١٠٢/٢) ح (١٥٧٣) عن علي رضي الله عنه بنحوه. وابن ماجه:

الزكاة (٥٧١/١) ح (١٧٩٢) عن عائشة رضي الله عنها، انظر نصب الراية (٣٢٨/٢-٣٣٠).

رجلاً خطأ، وكفر ثم مات المجروح أجزاءه بالمال، والصيام جميعاً، لأن علة الوجوب هي القتل، وذلك اسم لجرح يسرى إلى النفس فيموت، والسراية صفة لأصل الجرح، فعدم الوصف يمنع الوجوب ولا يمنع التعجيل موقوفاً على تمتة العلة بوصفها في الثاني، هذا كلام أبي زيد في أقسام السبب، ذكرت أكثره، وتركت بعضه، والمذكور كافٍ لبيان أصولهم، وأكثر هذا الكلام إنما هو على أوضاع لهم في أصولهم على ما زعمه هؤلاء، على ما زعمه مشايخهم وأصحابهم، والذي ذكر أولاً أن اليمين ليست الكفارة ضيقة، إنما هي سبب تسمية ومجازاً، فالأصل أن الشيء إذا حكم بشبوته يكون حقيقة، ومن ادعى كونه مجازاً فعليه الدليل، وقد ذكرنا في كثير من المواضع أن الكفارة لقضاء حق الاسم، وذلك في الحال الواقع بالبر، فلا يجب التكفير مع حصوله في الحال بغيره. ثم إذا حثت فقدت قضاء حق الاسم بالبر، فيجب الآن قضاؤه بالكفارة، إلا أن السبب لذلك هو اليمين، لما بينا من قبل، فإذا كفر جاز، لأنه قد فعل بعد وجود سببه، فإذا كان المفعول لقضاء حق الاسم وسببه قد تحقق باليمين فلا معنى لمنع الجواز، وأما قوله: إن السبب ما يتقرر عند وجود حكمه، فلما ارتفعت اليمين بالحنث، وهو زمان وجوب الكفارة، دل أنه لا يصلح سبباً للكفارة.

قلنا: الكفارة سببها اليمين على ما قلنا، ولكن لما كان هذا الواجب كفارة، فلا بد من اتصال هتك باليمين، ليستقيم الواجب كفارة. ثم إذا اتصل الهتك باليمين، باتصال الحنث بها لم يمنع تأخر اتصال الحنث باليمين من تحقيق السببية في الحال مثل الموت مع الجراح، فإن تأخر الموت عن الجراح لا يمنع من تحقيق السببية في الحال حتى جازت الكفارة، والمعنى ما بينا في ذلك أنها لقضاء حق الاسم عند الاستشهادية في عقد مخصوص، والاسم في اليمين، فكانت هي السبب.

وأما ارتفاعها عند الحنث. فلا يقول بنفس الحنث، ارتفع لكن إذا كفر، ووقع قضاء حقها بالتكفير لم يبق لبقائها فائدة، فارتفعت كالرجل يقول: والله لا أكلم فلاناً يوم كذا، فمضى اليوم، ولا يكلم، ارتفع لعدم الفائدة في بقائها فارتفعت.

وأما مسألة الدابة إذا أثلقت زرع إنسان، إنما أوجبنا الضمان^(١) إذا وجدنا بالليل لقضاء النبي ﷺ بإلزام أربابها الحفظ لها، وإذا أمر منهم حفظها بالليل، فقد ألزمهم ضمانها إذا فسدت. وأما فتح باب الفقص وباب الأسطبل، فهو سبب لطيران الطير،

(١) انظر المهذب (٢/١٩٤).

وسبب لخروج الدابة^(١)، وإنما جعلنا ذلك سبباً، لأن السبب ما يوصل إلى شيء، ونحن نعلم قطعاً أن فتح الباب موصل إلى الطيران، وطيران الطير هلاك له في حق مالكه، وكذلك في حفر بئر عمق المكان مبطلٌ لاستمساكه على الأرض في حال سببه الذي هو مباحٌ له، وزوال المسكه في مثل هذه الصورة مهلك له، فصار بفتح الباب مهلكاً للطير بهذا الوجه، ويحفر البئر مهلكاً للواقع من هذا الوجه، وضمان الهالك، واجبٌ على المهلك سواء أكان الواجب حقَّ الله تعالى، أو حق الأدمى، وهذا لأن التسبب قتل، لأنه لا يمكن مباشرة إزهاق الروح، فيكون تحصيله بالتسبب إليه، إلا أن التسبب إذا قوى بأن يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب القود، وإذا ضعف بأن لا يؤدي إلى الهلاك غالباً أوجب الدية، وكان المعنى فيه أن القود وجب لحكمة الزجر فإذا ضعف السبب، استغنى عن الزجر، فسقط القود، وإذا قوى السبب افتقر إلى الزجر، فوجب القود، وإذا ثبت أنه قتل، وجبت الكفارة به.

بيينة: أن بالاتفاق وجبت الدية لحق الأدمى، وضمان المتلف لا يجب إلا بالإتلاف، دل أن حفر البئر إذا اتصل به السقوط إتلاف، وعلى هذا وجب القصاص على شهود القصاص، إذا رجعوا، لأنه سبب قوى يؤدي إلى التلف، فصاروا متلفين.

والدليل على أن فعلهم إتلاف؛ وجوب الدية عليهم قولهم: إنهم قتلة حكماً لا حقيقة. قلنا: إذا كانوا قاتلين، فيكونون قاتلين حقيقة، وإلا لم يكونوا قاتلين. ثم نقول: إنما صاروا قتلة بإتيانهم هلاك الشخص حقاً للمشهود له، وإذا جعلوا هلاكه حقاً، فقد أهلكوا، فهذا وجه قولنا: إنهم قتلة. ثم إذا صاروا قتلة، فسواء صاروا قتلة حكماً أو حسياً، بعد أن يستند إثبات قتلهم إلى فعلٍ حسى، يُوجد منهم إسقاط لإيجاب القود عليهم بذلك الفعل الحسى الذى أوجب نسبة القول إليهم، وهذا كالرمى والجرح المؤدى إلى هلاكه، وقولهم: إن الولي يختار القتل. قلنا: اختياره للقتل لم يمنع نسبة القتل إلى الشهود حكماً، فلا يمنع أيضاً وجوب القود عليهم، وهذا لأن جهة القتل في حق الولي والشهود مختلفة، فالولي صار قاتلاً بمباشرة جرحاً، أو حز رقبة، والشهود إنما صاروا قتلة بجعلهم هلاك الرجل حقاً للولي، وإذا اختلفت الجهة لم تمنع اختيار الولي من نسبة القتل إلى الشهود، وأما مسألة ولد الغصب، فنحن قد ذكرنا أن الغصب إثبات اليد بعدوانٍ على مال الغير، وهذا القدر مستقل كافٍ في إيجاب الضمان، ولا

نعتبر وراءه شيئاً آخر، وهذا لأن ما يستقل بإيجاب الضمان بنفسه إذا وجد، فلا معنى لضم شيء آخر إليه، وإثبات اليد على مال الغير مستقل بنفسه لإيجاب الضمان، لأن إزالته اليد التى يشيرون إليها لا يراد لعينها، وإنما يراد لإثبات اليد، فإذا كانت الإزالة وصلة وذريعة، لم يعتبر وجودها بعد أن وجد المقصود، وتمام هذا فى تلك المسألة.

وأما مسألة إرضاع الكبيرة الصغيرة، فاعتبار وجود التعمد إلى الفساد بعد أن وجد الفساد بعيد عن مسالك الشرع، والذي ذكر من قوله: إن الإلحاق تعدد، فإثبات التعدى فى إلحاق الصبى الثدى متعذر، إلا باعتبار إفساد النكاح متصل بهذا الفعل، سواء تعمد الإفساد أم لم يتعمد، وإذا اتصل الإفساد به، وكانت المرأة المرضعة منسدة للنكاح، فشرط قصدتها التعمد أو عدم قصدتها التعمد لا وجه له، كالرمى فإنه لما كان تعدياً بإصابته آدمياً، فبعد أن أصاب الأدمى، وتحقق قتله باعتبار تعمده وعدم تعمده، لا يكون له وجه الضمان فى الحالين.

وأما الذى قاله فى المرض، وملك النصاب، فهو تكلف شديد، والحق يجب للورثة قطعاً بعد الموت، واستناد وجوب هذا الحق إلى ابتداء المرض غير ممكن، لأنه إن كان المرض سبب الموت يضعف القوى فتركيب الأدمى على طباع مختلفة وأمشاج متباينة سبب للمرض وكل العلل، فإن ثبوت الاعتدال فى المتباينات عسر جداً، فالتركيب المختلف آيل إلى الانتقاض كما أن الضعف آيل إلى الفناء، ومن دخل فى أمثال هذا فلا شك أنه ينقطع عليه، ويبقى فهمه حسيراً فى بعض المداخل، وإنما المنع من التبذع فيما زاد على الثلث من قبل الشرع يجب للورثة من بعد، لا لحق واجب لهم فى الحال، والدليل على هذا أن النبى ﷺ قال: «إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس». فأشار فى المنع إلى معنى بعد موته، لا إلى أمر قائم فى الحال.

وأما النصاب، فهو موجب للزكاة عند اتصال صفة النماء به، والنماء يتحقق بحول الحول، فهو عندنا مثل اليمين التى سبق ذكرها، واتصال الحول بالمال مثل اتصال الخنث باليمين، وجواز التعجيل لتبوع نفع للفقراء، لكن جواز هذا مع النفع بعد وجود السبب فى نفسه وإن تأخر الوجوب لتأخر الصفة، وكان الشرع لم يبلغ وجود السبب، واعتبر ذلك فيما يتصل بنفع الفقراء من إخراج زكاة إليهم، أو صرف عتق إلى عبيد، أو إطعام مساكين ومحاويع، ولهذا لم يجوز الصوم فى الكفارة قبل الخنث، لأنه ليس بمتصل بنفع أحد، والأصل أن كل معنى يمكن اعتباره فى حكم ورد به السمع، فإنه يعتبر ولا

يعطل، وإرادة الشارع نفع المحتاج معتبر، وعدم تعطيل السبب بعد أن تحقق يعتبر، فبمجموع هذا ورد الجواز في المحل في تعجيل الزكاة، وقد ورد الجواز في تعجيل الزكاة.

فأما أن يعتمد إنسان، ويريد أن يحقق وجوب الزكاة بنفس النصاب، والشرع ورد بنفى الوجوب قبل الحول، ويجعل نفس ملك النصاب كافيًا لوجوب الزكاة، وقد وجدنا في حول الحول اتصال معنى بالنصاب يصلح مؤثرًا في إيجاب الزكاة من تحقق النماء فيه، فمحال، وصار هذا مثل اليمين والحنث، فاليمين سبب، والحنث يتصل، فيستقيم بناء إيجاب الكفارة على اليمين في هذه الحالة، لأن المؤاخذة في سببها، لا بد من اعتبار هتك كما أن الزكاة مواساة، فلا بد من اعتبار نداء، ثم هناك لم يعطل نفس السبب حتى اتصل به جواز الإخراج، وإن تأخر الوجوب كذلك، لا يعطل السبب في الكفارة، فيتصل به جواز التكفير، وإن تأخر الوجوب، فهذا وجه الكلام على ما ذكره، وتمام هذا مذكور في الخلافات، فلا يعدم الناظر في هذا الذي ذكرناه من مزيد فائدة على ما ذكرناه في التعاليق والمصنفات.

(فصل): ثم ذكر أنواع العلل المعتبرة فرعًا. فقال:

العلل المعتبرة أربعة:

- علة موجودة اسمًا ومعنىً وحكمًا.
- وعلة موجودة اسمًا ومعنىً لا حكمًا.
- وعلة موجودة حكمًا لا اسمًا ومعنىً.
- وعلة موجودة اسمًا لا معنىً ولا حكمًا.

فأما المعتبر من كل وجه، فنحو إعتاق المخاطب عبده، وطلاقه امرأته، وبيعه ماله، ونذره لصدقة شيء، وهذا ضرب لا إشكال فيه وهو الأصل، قال: وأما الموجود اسمًا لا معنىً ولا حكمًا، فنحو طلاق المرأة إن دخلت الدار، كان عقد الطلاق اسمًا، ولم يكن معنىً ولا حكمًا، على ما مر من قبل.

وأما الموجود اسمًا ومعنىً لا حكمًا، فهو مثل النصاب قبل الحول، فإنه علة الوجوب اسمًا ومعنىً لا حكمًا، لأن الزكاة لا تجب إلا بعد الحول، وكذلك الجرح علة القتل، وقد وجدت صورةً ومعنىً لا حكمًا، وكذلك البيع بشرط الخيار علة للملك

اسماً ومعنى لا حكماً، وكذلك الطلاق الرجعى علة إبانة انعقدت اسماً ومعنى وحكماً وأما الموجود حكماً لا اسماً ولا معنى، فكالسفر، فإنه سبب للرخصة، والعلة هى المشقة، فأثبتت حكم العلة، وهى السقوط ولا مشقة، وهى العلة على الحقيقة، وكذلك الاستبراء يجب باستحداث ملك الوطء بملك اليمين، وإن كانت الأمة بكرًا، أو اشتراها من صبي، أو امرأة، والعلة صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد ولا ماء فى هذه المواضع، وكذلك الوضوء يجب عن النوم^(١)، وإن لم يوجد الحدث، والعلة خروج النجس عندنا، أو خروج شئ من المخرج على أصل غيرنا، وكذلك إذا باشر امرأته، وإن انتشرت آلتها وليس بينهما ثوب، وجب الوضوء، وإن لم يخرج شئ بيقين، والعلة هى الخروج، وكذلك الاغتسال يجب بالتقاء الختانين، وإن تيقن بعدم الماء^(٢)، والعلة خروج المتى عن شهوة، والسبب يثبت بالنكاح، وأصله الماء، وثبت وإن لم يطأها، ويعلم أنه لم يخلق من مائه، وهذا لأن السفر سبب ظاهر للمشقة عادة، والمشقة أمر باطن، يتفاوت الناس فيها، وليس لها حد معلوم، ولو علق الحكم بحقيقة المشقة، لتعذر الأمر علينا، فعلقه الشرع بسببها فى العادات تيسيراً علينا، فثبت الحكم، وإن عدت العلة، لأن السبب حققها، وصار علة شرعاً، وكذلك خروج الحدث حال النوم أمر باطن، لو علق الحكم به لتعذر، فتعلق بالسبب المؤدى إليه ظاهراً، وهو النوم الذى يُرخى مفاصله، تيسيراً واحتياطاً لأمر العبادة، وكذلك الاستبراء لو علق بالماء، وهو أمر باطن، تعذر علينا مراعاته، فتعلق بالسبب المؤدى إلى خلط المياه، وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين، لأن هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم للمالك الأول، فلو أتحنا للمالك الثانى بنفس الملك، لأدى إلى الخلط، بخلاف النكاح، فإن ملك النكاح إذا زال بعد الدخول، لا بد من تربص من حيث البراءة، فالإطلاق للثانى بنفس الملك لا يؤدى إلى الخلط، وإذا كان كذلك أقسم سبب الخلط، وهو التأخير بنفس الملك، فقام الخلط حقيقة، تيسيراً على العباد بتعليق الحكم بسبب ظاهر دون الماء الباطن.

واعلم أن هذا الذى ذكره أول ما فيه أن يعمد فى كل فصل يذكره إلى تقسيم مفيد، بأعداد الأربعة، ولا بد أن يبلغ هذا العدد، ولا يزيد، فيستخرج بالنقاش أقساماً، حتى يبلغ هذا القدر، ونعلم قطعاً أن هذا ليس من شأن المحقق وما بال هذا الفاضل وعدد

(١) انظر الهداية (١٥/١).

(٢) انظر الهداية (١٧/١).

الأربعة، وكيف يستقيم أن يصير هذا العدد مما لا بد فيه، والتقصان فيه جائز متوهم، والدليل على أنه لم يكن من شأنه التحقيق في هذه الفصول التي يذكرها أنه قسم العلل والأسباب، وجعل أحد الأقسام قسم علة توجد حكماً بلا معنى، وإذا كانت العلة علة تسمية بلا معنى. فكيف يبنى عليه حكم من أحكام الشرع، وسبيلها أن تتبع العلل الصحيحة، ولا صحة لعللة ما، حتى تكون معنوية، وذكر أيضاً أحد الأقسام، قسم علة لا حكم لها، وإذا لم يكن للعللة حكم فكيف تكون علة؟ والمسائل التي ذكرها، فليس على ما زعم، ولأن لم تكن مشقة، فهو نادر، وكذلك النوم موجب خروج الحدث في الغالب، فاعتبر الغالب في هذين الموضعين، وأعرض عن النادر، وعلى أنه قد قال بعض أصحابنا وبعض أصحابهم: إن نفس النوم حدث، وهو طريق معتمد، وصار نفس النوم حدثاً بالنص.

وأما مسألة الاستبراء، فعندنا لا بد من ماء حقيقة، أو توهم ماء، حتى لو عُدَّ كلاهما لم يجب الاستبراء، وكذلك في النكاح لا نقول: إن نفس النكاح يثبت النسب. بل النسب عندنا بتوهم الماء، وهو إمكان الوطء، وثبت بنفس الإمكان احتياطاً للنسب. ثم الزوج إذا علم أن الولد ليس منه، فقد جعل الشرع له سبيلاً إلى نفيه باللعان إلا في موضع مخصوص من شخص مخصوص على ما عرف، فثبت النسب لهذا الولد الذي نقطع أنه ليس من هذا البائس، ويصير ربة في عنقه، ولا سبيل له إلى التخلص منه بحال، وكذلك في المواضع التي لا يرون اللعان بحال، وفي الأشخاص الذين لا يرون إيجاب اللعان، وهذا من الحرج والضرر الذي لا يجوز أن يطلقه حكمة الرب، وبفضله على عباده وحسن نظره لهم مثله، وكيف يأخذ الشرع ولد زنا، فيضعه في حجر إنسان، ويلحقه به. ثم لا يجعل له سبيلاً في التخلص منه، ولا قبح ولا فظاعة فوق هذا، ولا نفرة في القلوب، ولا ضرر في النفوس أشد من هذا، فدل حكاية مذهبهم على بطلانها، وما كانت حكايته معينة من إقامة الدليل على فساده. فنعلم قطعاً خطأ تأويله، ويجوز أن يقال في مثل هذه المسألة: إن قائله أخطأ، ونحكم بخطئه ونقول: لو حكم حاكمٌ بثبوت النسب في مثل هذه المواضع ينبغي ألا يتفد حكمه.

(فصل)

ثم ذكر:

أنواع الشرط، وجعلها أقساماً أربعة:

فقال: شرطٌ محض، وشرطٌ في حكم العلة، وشرط هو في العلامة المحضة، وشرط صورة ما له حكم.

فأما الشرط المحض فما يمتنع وجود الحكم إلا بوجوده، والشرط المحض بكلمة إن نحو قولك: عبدي حر إن دخل الدار، فإن التحرير قد انعدم حكماً، وامتنع وجوده حتى يوجد الشرط.

قال: ووجود العتاق يضاف إلى الشرط، فأما وجوبه يضاف إلى قوله: أنت حر، وعلى هذا شروط العبادات، فإن الوقت علة الوجوب والعلم بالخطاب شرطه، فلا يوجد ابتداء الوجوب إلا بعد العلم، أو ما يقوم مقامه، ولكن يجب بالوقت، وكذلك الأداء إنما يثبت بالفعل من قيام وقراءة وركوع، ولكن الوجود شرعاً يتعلق بالطهارة والنية، وسائر الشروط، وكذلك في المعاملات فإن عقد النكاح يكون بالإيجاب والقبول، ولا يؤخذ شرعاً إلا بشهود.

وأما الشرط الذي هو في حكم العلة، فنحو شق الزق للدهن وقطع حبل القنديل، ويضمن كأنه كل الدهر، أو أحرقه بالسراج وإن كان الشق مباشرة إتلاف الزق، وإزالة لما يمنع سيلان الدهن، فيوجد السيلان عند الشق لا به، بل يكون الدهن سبباً لا مانعاً، لكنه في حكم العلة، لأن تماسك الشيء يعتبر بقدر الممكن في العادات، وتماسك الدهن محفوظاً عن التلف في العادة لا يكون إلا بالأوعية، وكان سبب الدهن في الوعاء حفظاً، فيكون شق الوعاء إتلافاً، وذكر مثل هذا في قطع حبل القنديل، لأن التعليق بالحبل حفظاً، وكان قطع الحبل إتلافاً.

قال: وهذا كالقتل، فإنه مباشرة إتلاف، ومعلوم أن القتل اسم لما يزيل الحياة، لا لما يفيد جزءاً معيناً من شخص، وإنما كان كذلك لأن الحياة ليست بعين يمكن أخذها بمد اليد إليها، أو إتلافها بالقصد إليها بعينها، ولكن علق بقاءها محفوظة بسلامة بنيته، وكان نقض البنية، وبها قوامه إتلافاً للحياة.

وأما الطلاق فما يحفظ ترك التكلم به، وبه يبقى ملك الطلاق للزوج، فإذا تكلم به

وعلق الشرط، لم يعتبر الشرط حافظاً بل اعتبر مانعاً من الوقوع، واعتبر الإرسال عن لسانه اتباعاً وعلّة، فلم يكن للشرط حكم العلة.

قال: وعن هذا الأصل. قال أبو حنيفة في الطلاق المعلق بالولادة إذا أنكر الزوج الولادة وشهدت القابلة: لم تطلق، لأن الشرط حكم العلة في إيجاب الحكم، فلا يثبت وجوب الطلاق بشهادة امرأته.

وأما أبو يوسف ومحمد فيقولان: الوجوب لا يضاف إلى الشرط، فتبقى علامة محضة في حق الوجوب، فيثبت بشهادة النساء وذكر مسائل له على هذا الأصل.

قال: وأما الشرط الذي هو في حكم العلامة فالإحصان بعد الزنا، فإنه يتبين بالإحصان أن الحد كان رجماً، فيصير ثبوت الإحصان علماً على موجود واجب قبله، فلا يكون لهذا الشرط حكم العلة بوجه حتى أن أربعة لو شهدوا على الزنا، واثان على الإحصان ثم رجع شهود الإحصان وحدهم لم يضمنوا شيئاً.

قال: وأما الشرط الذي هو شرط صورة لا معنى فالشرط الخارج عن وفاق العادة لقوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾ [النساء: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ [النور: ٢٣] وقوله: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات﴾ [النساء: ٢٥]، لأن العادة جارية بترك نكاح الإماء إلا عند عدم الحرية والعجز عنها، وليس لهذا الشرط حكم، ويكون ذكره والسكوت عنه بمنزلة، والفائدة في تخصيص الله تعالى هذه الحالة هي حالة الابتداء بهذه الحادثة في العادات، فصارت هذه الحادثة أولى بالبيان، لأن الحاجة إليها أمس.

واعلم أن تقسيم هذه الشروط تقسيم باطل أيضاً، والشرط لا يكون شرطاً، حتى تكون له حقيقة، وإنما يعدل إلى المجازفة بدليل، وأما الفرق بينه وبين العلة، فقد بيناه. وإذا ثبت الفرقان فقوله: إن من الشروط ما يكون علة باطل، وأما مسألة شق الزق، وقطع الحبل فإتلاف عندنا بحكم التسبب إليه، وقد ذكرنا أن التسبب إتلاف. وأما مسألة طول الحرية في قوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح﴾ [النساء: ٢٥].

فظاهر الآية دل على أنه شرط، ومن قال: ليس بشرط فعليه إقامة الدليل. وأما قوله تعالى: ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ [النساء: ٢٣]، فإنما سقط كونه

شرطاً بدليل قام عليه، وكان ظاهر الآية تقتضى أن يكون شرطاً، وقد ذكر أنواع العلامة وأقسامها، ولم أر فى ذكرها فائدة، فتركته، فهذا جملة ما ذكره فى أقسام السبب والعلّة والشرط.

وقد ذكرنا الكلام على جميع ذلك بحسب ما أذن الله تعالى، ونذكر الآن.

مسألة أسباب الشرائع

وهي مسألة لا بد من ذكرها، وللفقهاء إلى ذلك حاجة شديدة لأنها تدخل في مسائل كثيرة.

اعلم أن الواجبات الشرعية عندنا بالخطاب المحض من الله تعالى، فكل ما وجب فوجوبه بإيجاب الشرع، وكل ما حرم فحرمته بتحريم الشرع، ونقول على هذا: إن الإيمان وجب على العبد بإيجاب الله تعالى، وكذلك الصلاة والزكاة وسائر العبادات وجوبها على العباد بإيجاب الله تعالى.

قال أبو زيد في كتاب تقويم الأدلة: إن أصل الدين وفروعه من العبادات، والكفارات والحدود، والمعاملات مشروعة بأسبابٍ عرفت أسباباً لها، بدليل قام على ذلك.

وأما الأمر فإنه لا إلزام إذا ما وجب علينا بسببه، كما يقول البائع للمشتري: اشتريت، فأد الثمن كان الأمر طلباً للأداء، لا سبباً للوجوب في الدية.

قال: وعندنا أن الواجب في الذمة لا يجب نحو الوجوب بل بالطلب من مستحقه، وذلك بالخطاب والوجوب بأسباب شرعية غير الخطاب، وذلك لأننا نجد وجوب حقوق الله تعالى على من لا يصح خطابه نحو النائم، والمغمى عليه، والمجنون إذا قصر جنونه، وإن قصر وقت العبادة، وكذلك الصبي على أصل الشافعي يلزمه الزكاة، وكفارات الإحرام، وكفارة القتل، وإن كان طفلاً لا يتصور خطابه فعلمنا أن الوجوب بأسباب غير الخطاب حتى صحت في حقهم كما في حق غيرهم، وهو كما يلزمه من حقوق العباد بمداينة الولي، وكما يعتق عليه أبوه إذا ورثه، لأن السبب هو الملك، وقد صح في حقه.

ألا ترى: وجوب الأداء لما كان بالخطاب لم يلزم واحداً من هؤلاء أداء حقوق الناس، كما لم يجب أداء حقوق الله تعالى، والدليل عليه أن الصلوات تجب متكررة، وكذلك سائر الحقوق في الأمر بالفعل لا يقتضى التكرار بحال، أطلق أو علق بوقت فإن من قال لآخر: تصدق بدرهم من مالي، لم يملك إلا مرة واحدة، وكذلك إذا قال حين يصبح أو يمسي أو قال لمجيء عدوٍ لما لم يجب التكرار بنفس الأمر، علمنا أن التكرار سبب موجب لتكرار الوجوب كل حين يتكرر.

قال: فنقول وبالله التوفيق: إن سبب وجوب أصل الدين، وهو معرفة الله تعالى هو الآيات في العالم الدالة على حدث العالم^(١)، وهي دائمة أبدًا، لا يمكن زوالها عنه،

(١) قال الشيخ الصعدي: للفلاسفة في هذا الموضوع آراء غريبة و أقوال لا مدلول لها إلا في مخيلتهم يقولون: إن المبدأ الفياض وهو الله تعالى لكونه واحدًا من كل الجهات لم يصدر عنه غير شيء واحد ويستحيل أن يصدر عنه غيره على قاعدتهم المشهورة (الواحد لا يعدد عنه إلا الواحد) وسموه العقل الأول ثم هذا باعتبار جهاته الوجود والوجوب بالغير والإمكان يصدر عنه أشياء ثلاثة: عقل ثان ونفس وجسم (جرم الفلك) وهكذا إلخ العقول العشرة ثم عن العاشر تصدر العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض، ومنها تكونت المواليد الثلاثي المعادن والنباتات والحيوانات ويسمى العنصر باعتبار تركيب الجسم منه اسطقسا وباعتبار تحليله إليه عنصرًا والفلكيات عندهم قديمة بموادها وصورها وأشكالها سوى الجزئي من الأوضاع والحركات والعناصر القديمة بموادها وصورها لكن بالنوع أما الصورة الشخصية لها فحادثة والمشهورة أن صورها قديمة بالجنس وهي الصورة الجسمية أعم من أن تكون فلكية أو عنصرية نارية أو هوائية أو غيرهما وأما بالنوع فحادثة أيضًا فيجوز أن يكون نوع النار حادًا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ويرد عليه بأنهم صرحوا بأن صور الاسطقسان باقية في أمزجة المواليد الثلاثة وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها أفرادها فيلزم قدم الصور العنصرية كذلك والكون والفساد في العناصر إنما هو في الأفراد الشخصية لا النوعية.

هذا ملخص مذهبهم في قدم العالم وأشهر أدلتهم عليه أن العالم جائز أن يكون محالاً أو واجباً لذاته لما هو ظاهر فتعين أن يكون جائزاً وعليه فإن وجد في الأزل ما يلزم لوجوده وجب وجوده فيه لاستحاله تخلف المعلول من ملته التامة وإن لم يوجد لزم نقص الواجب وهو محال وردوا دليلنا الآتي (بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بأنه غير تام لجسواز أن يكون حدوثهما باعتبار الشخص وتكون قديمه باعتبارها النوع كما هو عندهم فلا يكون ما قامت به حادثاً وأجيب عن هذا بأمور منها: أن النوع كلي والكلي لا وجود له إلا في ضمن الجزئي فيستحيل أن يكون قديماً مع حدوث جزئيه بل لا بد أن يكون قديماً مثله وهو باطل إذ الجزئي حادث بالمشاهدة ولهم الرد على هذا بأنه يعد جعلهم الجزئيات لا نهاية لها لا يلزم قدم جزئي منها لأن تلك السلسلة الغير المتناهية كافية في أن يوجد في ضمنها النوع ولا يلزم ذلك المحزور ورد دليلهم بأنه مبنى على أن العالم صادر عن الله جل شأنه بطريق التعليل من غير أن يكون له فيه اختيار وهو نقص يستحيل عليه فلا بد من الاختيار وهو سابق بالضرورة على العالم فيثبت حدوثه قالوا: هذا في اختيار الحادث يحتاج إلى التوجه وصرف القدرة نحو المقدور والتيهو للإيجاد ومحال ذلك في اختيار الواجب ورد بالمنع وأنه يستحيل أن يكون له اختيار في إيجاد العالم مع كون وجوده مقارناً لوجوده بالضرورة وإرادة الله شأنها الترجيح والتخصيص أي وقت شاء فالله يسبق اختياره للإيجاد ولكن لا يكون الإيجاد إلا في الوقت الذي شاءه فيه ولا شيء من تلك النقائص التي في الحادث هنا قطعاً.

فلأن وجوب أصل الدين كذلك بحيث لا يحتمل النسخ، والزوال والتبدل، وإنما يسقط

= والعالم حادث عند المتكلمين والدليل على ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون أعراضاً أو أعياناً فالأعراض بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون والضوء الآتى بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كالسكون ينعدم بالحركة والظلمة بالضوء وانعدام الشيء ينافى قدمه وذلك لأن القديم إما أن يكون واجباً بذاته أو يستند إلى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد والاختيار لأنه لا يكون إلا فى الحادث على ما تقدم فيه فإن كان واجباً بذاته فالمنافاة ظاهره وإن كان مستنداً إليه على طريق الإيجاب يمتنع عدمه من حيث إنه يلزم عليه تخلف المعلول على علته وهى الواجب لذاته والتخلف محال وما يقال من أنه لا يجوز أن يستند لشروط متعاقبة لا إلى نهاية ثم ينعدم بفقدتها مع أنه قديم، أو بشرط عدم حادث وعند وجوده ينعدم مردود ببرهان التطبيق الآتى أما فى الأول فظاهر وأما فى الثانى فلأن عدم الحادث لا بد أن يشترط بأمر لا نهاية لها ينقطع بعدمها فيجربى فى تلك الأمور البرهان أيضاً. وللأشعرى طريق آخر فى إثبات حدوث الأعراض وهو أنها لو كانت باقية والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض وهو بديهى البطلان وسيأتى بيان ضعف هذا الدليل.

وأما الأعيان فهى حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبيان المقدمة الأولى أن الأعيان لا تخلو إما أن تكون متحركة أو ساكنة إذ الحركة على آخر تحقيق لها كون أول فى مكان ثان والسكون كذلك كون ثان فى مكان أول وقيل: إن الحركة هى الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر فى حين آخر والسكون ما لم يكن كذلك فيشمل ما لم يكن مسبوفاً بكون أصلاً كما فى أن الحدوث بخلافه على الأول ورد ذلك بأن أن الحدوث لا لبث فيه فلا يصح جعله من السكون وخروجه عن الحركة والسكون على ما هو التحقيق لا يضر فى دعوى حدوث الأعيان لأن هذا الكون حادث أيضاً فعدم الخلو عنه يستلزم حدوث الأعيان وقيل: إن الحركة هى مجموع الكونين فى الخبيرين والسكون مجموع الكونين فى الحيز ويرد عليه بأنه فى صورة ما إذا حدث شيء فى مكان واستقر فيه آتينا وانتقل منه فى الآن الثالث إلى مكان آخر يلزم أن يكون الثانى جزءاً من الحركة والسكون كما يؤخذ من تعريفهما فلا تمتاز الحركة عن السكون ويكون الساكن فى أن سكونه الثانى شارعاً فى الحركة وذلك بديهى البطلان ولأجله حمل المحققون هذا القول على غير ما يقيد ظاهره وأن الكون السابق لتوقف الحركة والسكون عليه سهل جعله جزءاً منهما على طريق المسامحة والتجاوز وإطلاق الجزء على هو شرط شائع كثير الوقوع.

والحركة والسكون حادثان لا محالة أما أولاً فلأنهما من الأعراض وقد ثبت حدوثهما ولأن الحركات لما فيها من الانتقال من حال إلى حال تقتضى المسبوقية بالحال الأول والأولية تنافياها والسكون قابل للحركة بدلالة التماثل فى التركيب من الجواهر الفردة التماثلة أيضاً فهو جائز العدم فيمتنع قدمه على ما تقدم والقول بأن قدمه بطريق التعليل لا ينافى كونه ممكناً بالنظر لذاته يبطل بأن كونه كذلك أمر يعتبره العقل وهو غير جواز وقوع العدم فإن هذا مستحيل فيه لما =

الأداء في بعض الأحوال للعجز، كما يسقط أداء الصلاة عن النائم مع الوجوب عليه، وسبب وجوب الصلاة أوقاتها، بدليل تكرر الوجوب بتكرار الوقت، فإنها لو كانت شروطاً لما تكرر الوجوب بتكررها بدون أسبابها، ولا يعقل غير الخطاب سبباً آخر للوجوب مع الوقت، ولما بطل أن يكون الخطاب موجباً للتكرار بقى الوقت سبباً بنفسه، وصار الخطاب سبباً ملزماً إذا وجب في ذمته بسبب آخر، ويدل عليه: أنه يضاف إليه. فيقال: صلاة الظهر والعصر، ومطلق إضافة الحادث إلى شيء يدل على حدوثه، كما يقال: كفارة القتل، وغرامة الإتلاف، ووجوب هو الحادث عند وجود الوقت، دل أن الوجوب كان بالوقت، وقد يضاف إلى الشرط أيضاً، لكنه يكون على وجه المجاز، كما أن الحكم وجد عنده، والكلام لحقيقته إلى أن يقوم الدليل على المجاز، ويدل عليه أن الله تعالى قال: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨] واللام تذكر للتعليل في مثل هذه المواضع، كما يقول القائل: يتطهر للصلاة، وتأهب للشاء، فثبت أن السبب هو الوقت، وكل جزء من الوقت سبب تام، فإنه لو كانت السببية تتعلق بالجميع، لوجب بعد الوقت، كالزكاة تجب بعد الحول، قال: وأما الصوم، فسببه الشهر، لأنه يضاف إليه. فيقال صوم رمضان، ويتكرر بتكرره كالصلاة مع الوقت.

وقال عليه السلام: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»^(١).

كما قال تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الإسراء: ٧٨].

وقال تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥].

علق إيجاب الأداء بشهود الشهر، فعلم أنه سبب الوجوب حيث استقام طلب الأداء بعده، كالرجل يقول: من اشترى شيئاً، فليؤد ثمنه، أى ليؤد الواجب بالشراء قال: وسبب وجوب الزكاة النصاب من المال الذى عرف فى الزكاة، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف النصاب فى وقت واحد، وبدليل الإضافة إليه. فيقال: زكاة السائمة وزكاة مال التجارة.

= يلزم عليه من تخلف المعلول عن علته وهذا الجواب هو ما يقبله الذوق السليم وبه يندفع الشبهات الواردة فى هذا المقام التى جعلت البعض فى حيرة حتى أبحاثه إلى أن يقول كل قديم فهو واجب لذاته حتى لا يرد هذا الاعتراض من أصله وما قاله ظاهر البطلان.

وأما المقدمة الثانية فبديهية الثبوت إذ ما لا يخلو من الحوادث لو كان قديماً لزم قدم الحادث وهو محال، انظر زيد العقائد النسفية، ص (٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠).

(١) أخرجه البخارى: الصوم (١٤٣/٤) ح (١٩٠٩) ومسلم: الصيام (٧٦٢/٢) ح (١٠٨١/١٨).

وقال عليه السلام: «لا صدقة إلا عن ظهر غنى»^(١).

وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «أعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم، وترد في فقرائهم»^(٢).
والغنى يكون بالمال.

وأما الحول إنما اعتبره الشرع، تيسيراً للعباد، وهذا لأن المال إنما يعتبر سبباً إذا أعد للنماء بسببه من تجارة، أو إسامة والنمو لا يكون إلا بمدة، وقام الحول مقام النمو الذي يصير به المال سبباً، ولما قام مقام السبب تكرر الوجوب بتكرره.

قال: وسبب وجوب الجزية الرؤوس^(٣) بأوصاف معلومة، لأنه يقال: خراج الرأس يتضاعف بعدد الرؤوس.

قال: وسبب العُشر الأراضي النامية، وكذلك الخراج، بدليل أنه يقال: عشر الأرض، وخراج الأرض.

وأما الحج فسبب وجوبه البيت دون الوقت، بدليل أنه لا يتكرر بتكرر الوقت، ولذلك يضاف الحج إلى البيت. فيقال: حج البيت.

قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧].

قال: وأما الوقت فشرط في هذا الموضع عنده يجب الحج وأما الاستطاعة فصفة للعبد عندها يحل الوجوب، وكان اعتبارها تيسيراً على العباد، كما في السفر بلا زاد، ولا راحلة من المشقة، وليست الاستطاعة بصفة لما هو سبب، فلم يجعل من السبب.

ولهذا قيل: إذا عجل العبد الحج قبل الاستطاعة أجزاءه^(٤)، وتيسير الاستطاعة بملك الزاد والراحلة، وقد جاز الأداء قبل ملك ذلك دل أن السبب قد وجد، كما يجوز للمسافر أن يصوم قبل الإقامة، لأن السبب وهو الشهر قد وجد، ولذلك لا يتجدد الوجود بتجدد ملك الزاد والراحلة، لأنه ليس بسبب، وأما سبب وجوب صدقة الفطر

(١) أصله عند البخارى ومسلم، أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣٤٥) ح (١٤٢٦) عن أبى هريرة بلفظ «خير الصدقة ما كان...»، ومسلم: الزكاة (٢/٧١٧) ح (١٠٣٤/٩٥) عن حكيم بن حزام بلفظ البخارى، وأحمد: المسند (٢/٣٠٩) ح (٧١٧٤) ولفظه.

(٢) أخرجه البخارى: الزكاة (٣/٣٠٧) ح (١٣٩٥)، ومسلم: الإيمان (١/٥٠) ح (١٩/٢٩).

(٣) انظر الهداية (٢/٤٥٢).

(٤) مذهب الحنفية أن العبد إذا حج قبل العتق وعتق لم يجزيه هذا عن حجة الإسلام، انظر الهداية (١/١٤٧).

على المسلم وأيش يلزمه مؤنته^(١)، فولايته عليه، ووقت الفطر شرط عمل السبب فى الإيجاب عنده، بدليل تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس، وإن كان يوم الفطر واحداً. وأما إضافة الصدقة إلى الفطر، فمجاز لأنها تجب فيه، لا لأنه سبب، وهذا لأن الرأس ليس سبب كل حين، لأن صدقة الفطر لا تجب كل حين، وكل ساعة، وإنما هو سبب للوجوب فى وقت خاص، وهو انفجار الصبح يوم الفطر، فإذا لم يكن أهلاً للوجوب عليه، لم يجب كما لا يجب الحج على المستطيع إذا كان كافراً أو صيباً فى أشهر الحج، ولا فرق بينهما إلا أن ذلك الوقت ممدود، وهذا الوقت مقصور، فعلى هذا لا تجب صدقة الفطر على كل كافرٍ يسلم بعد الصبح، لأنه ليس بأهلٍ للوجوب عليه.

قال: وأما الكفارات فأسابها ما أضيفت إليها، كالزنا والسرقه، والقذف، وشرب الخمر، والسكر، وسبب وجوب الطهارة الصلاة، لأنه يقال: طهارة الصلاة ويسقط فى نفسه إذا سقطت الصلاة، والشروط لا تجب إلا بما علق صفتها بها، كالشهادة فى النكاح، واستقبال القبلة فى الصلاة.

وأما أسباب المعاملات، فتعلق بقاء المقدور بتعاطيها، وبيان ذلك: أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاء جنسه إلى القيامة من طرق التناسل، ولا تناسل إلا بإتيان الذكور النساء فى موضع الحرث، فشرع الله تبارك وتعالى له طريقاً يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد وضياع، وهو طريق الأزواج، بلا شركة فى الوطاء، وفى الوطاء على التغالب فساد، وفى الشركة ضياع النسل، فإن الأب متى اشتبه عليه الولد بقى على الأم، وما بها قوة كسب الكفارات فى أصل الجبلة، ولذلك خلق النفوس، وقدر بقاءها إلى آجالها، ولا طريق للبقاء غير إصابة المال بعضهم من بعض بقدر المحتاج إليه لكل شخص أن يتهياً له إلا بأناسٍ آخرين، وعافى أيديهم، فشرع لذلك أسباباً للإصابة على تراضٍ، ليكون طريقاً لبقاء ما قدره الله تعالى من غير فساد، وفى الأخذ بالتغالب فساد، ويدل عليه أن الله تعالى خلق الدنيا دار محنة وابتلاء، بخلاف هوى النفس على ما قال الله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات: ٥٦].

والعبادة أعمال بخلاف هوى النفوس، وما خلق الدنيا دار نعيم، واقتضاء شهوة للمؤمنين، وإنما هو للمؤمنين فى الدار الآخرة، فعلمنا أن الله تعالى ما شرع لنا طريق

الأكل والوطء، وما يستوفى من الشهوات بالأموال لأنفسنا. بل بحكم ابتلائنا بإقامته وفي الناس مطيع يعمل لله تعالى بلا شهوة له، وعاصي لا يعمل فخلق الشهوات مقرونة بها، ليأتيها المطيع بحق الأمر، والعاصي فيتأدى بالفريقين جميعاً حكم قدرة الله تعالى، فيكونوا جميعاً فيما فعلوا مبتلين بأمر حكمه، عاملين له، بخلاف هوى نفوسهم فالكافر يهوى خلاف الله تعالى فيما أمره وقدره جميعاً، وعلى هذا أفعال الكفرة جهلاً وتعتتاً لا يخرجهم من كونهم مبتلين بها من الله تعالى، بخلاف هوى نفوسهم، فإن الله تعالى قد قدر أن يكون للنار قوم استوحبوا بما كان منهم، وكذلك قدر أن يكون للجنة خلق استوحبوا بما كان منهم جزاءً وفاقاً، فَحَقَّتْ النار بالشهوات، والجنة بالمكاره فصار مرتكب الشهوة مع الصابر على المكروه مبتلى، بإقامة حكم الله تعالى على ما قال: ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس﴾ [الأعراف: ١٧٩]، وإنما كانوا لجهنم لما كان منهم من خلاف الأمر على سبيل الاختيار. وقال تعالى: ﴿فستيسره لليسرى﴾ [الليل: ٧] وقال: ﴿فستيسره للعسرى﴾ [الليل: ١٠] وقال عليه السلام «كل مسير لما خلق له»^(١).

فصار كل منا مبتلاً بما خلق له في عاقبة أمره تقديراً أطاع الأمر وارتكب النهي إثباتاً لقهر العبودية عليهم، وعظمة الألوهية تبارك الله الواحد القهار، فالمطيع في طاعة ربه. لأول أمرٍ مبتلاً، بخلاف هوى نفسه، والآخر مبتلاً في طاعة نفسه، لإقامة حكم الله في عاقبة أمره، بخلاف هوى نفسه، إلا أن ابتلاء المطيع بالأمر، وابتلاء الكافر بالقدر، والحكم لله الأكبر، هذا كلام أبي زيد سردته بما فيه، ولم أترك منه إلا الذيل الذي لا يعاب به.

واعلم أن الذي قاله خطأ واختراع، ولا أظن أن أحداً قبله صار إليه وإنما الناس كانوا على أحد قولين في الإيمان، فذهب أهل السنة إلى أن الوجوب بالخطاب من الشارع، وذهب طائفة إلى أن الوجوب بالعقل، ولم يعرف أن أحداً من الأمة قال: إن وجوب الإيمان ينصب الدلائل من رفع السماء، ويسط الأرض، ونصب الجبال، وخلق الشمس والقمر والكواكب، وإنما في هذا القول أنه خلاف الأمة، ومكابرتهم باختراع قول ثالث لم يُعرف.

وأما سائر العبادات وكل الأوامر والنواهي الواردة من الشرع فقد قالت الأمة: إن عامتها سمعية وإنما قال من قال بإيجاب العقل وحظره في أشياء يسيرة، وذلك مثل شكر

(١) أخرجه البخاري: التوحيد (١٣/ ٥٣٠) ح (٧٥٥١) ومسلم: القدر (٤/ ٢٠٤١) ح (٩/ ٢٦٤٩).

المنعم، ومنع الظلم وغير ذلك.

فأما العبادات المعروفة، والكفارات، والتحميدات، وغاية الحدود، فقد أجمعت الأمة أنها سمعية، ومعنى قولهم: إنها سمعية أنها وجبت بالسمع، وهو خطاب الله تبارك وتعالى بالإيجاب، فإن قالوا: نحن نقول: إنها سمعية على معنى أن الله تعالى وضع هذه الأسباب، وجعلها موجبة.

قلنا قولنا: واجبات سمعية أنها وجبت بأقوال مسموعة، لأن ما لا يسمع لا يكون سمعية، والسمع يختص بالأقوال، وإذا كان على ما قالوا، لم تكن سمعية ولا عقلية، إما لا يكون سمعية، لأنه لم يكن وجوبها بقول يسمع، وإما لم تكن عقلية، لأن ما قلتم يقتضى وجوبها على من لا يعقل لتحقق هذه بالأسباب فى حق الكل على العموم من العقلاء وغير العقلاء. ثم يدل بدليلين واقعيين فى أن الوجوب بالخطاب. فنقول: أمر الله تعالى مؤثر فى الإيجاب، لأن الله تعالى رب الخلق والفهم، والخلق عبيد له، وأمر المالك مؤثر فى الإيجاب على العبد مثل ما تعرفه من أمرنا على عبيدنا ومالكنا، فأما زمان يأتى ويمضى وما كان يوجد ويذهب، ومال يملكه العبد ويفنى لا يعرف لها تأثير فى إيجاب شىء على العبد، ويعنى بالأزمان أزمان الصلوات، وزمان الصوم، ويعنى بالمكان ما ذكره من البيت، وأنه سبب الحج، ويعنى بالمال مال النصاب فلا يعرف لهذه الأشياء تأثير فى إيجاب شىء منها. نعم يجوز أن يكون الزمان علامة وأمرة، وكذلك المكان. أو يقال: إن الزمان ظرف العبادة، والمكان مكان العبادة، والمال محل الواجب من الزكاة والكفارات، والنصوص التى وردت فى الكتاب والسنة تذكر هذه الأشياء، فإنما هى على هذا المعنى لا غير، وقد ورد النص فى أن الله تعالى هو الموجب للأشياء. قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن أجابوك فأعلمهم أن الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد فى فقرائهم»^(١).

والحديث الآخر حديث ضمام بن ثعلبة أنه قال: يا رسول الله إن رسولك أتانا وأخبرنا أن الله تعالى فرض علينا كذا وكذا الخبر، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿والله على الناس حج البيت﴾ [آل عمران: ٩٧].

وهذا نص فى أن الله تعالى هو الذى أوجبه علينا، فإن قيل: نحن نقول: إن الله

(١) تقدم تخريجه.

تعالى فرض علينا، لكن على معنى أنه تعالى نصب الأسباب، وهذه الأسباب للإيجاب. ثم قالوا: إن الأوامر الواردة في الشرع من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. وقوله عليه السلام: «صوموا شهركم، وصلوا خمسكم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها أنفسكم، وحجوا بيت ربكم»^(١). مفيدة فعل الأداء، فأما أصل الإيجاب، فكان الذي قدمناه، وهذا لأن قوله: صلِّ، وزك، وصم، وحج أمر بالفعل، والأمر بالفعل تالي الوجوب، فإذا لم يتقدم الوجوب لم يتصور الأمر بالأداء.

والجواب: أنا قد بينا أن هذه الأشياء لا تصح أسباباً، وأما الخطاب فصالح للسببية.

وأما قولهم: إن الله تعالى جعل هذه الأشياء أسباباً للوجوب.

قلنا: هذه دعوى لا بد عليها من دليل، ومجرد الإضافة لا تدل على السببية، لأن الشيء قد يضاف إلى سببه، وقد يضاف إلى شرطه، ويضاف إلى محله. فإن قالوا: إن الأصل ما قلنا.

قلنا: ليس كذلك، لأن الإضافة لا تدل إلا على التعريف، وكل ما يصلح تعريفاً للشيء يصلح للإضافة التي قلتم، وعلى أنه يقال: دين الله، يضاف إلى الله. فهل نقول: إن الله تعالى سبب للوجوب.

وأما قولهم: في الدليل على ما ادعوه بثبوت تكرره عند تكرار الوقت قلنا: هو لقيام الدليل، وهذا لأن الأمر لا يدل على التكرار بنفسه.

فأما عند وجود قرينة تنضم إليه يدل على التكرار، فيدل عليه، وعلى أنه قد قال جماعة من أصحابنا: إن الأمر المعلق بالوقت يتكرر بتكرار الوقت، وهذه الأوامر معلقة بالأوقات، فتكررت بتكرار الأوقات، فسقط ما قالوه جملةً.

وأما قولهم: إن الأوامر الواردة في الكتاب والسنة إنما تدل على فعل الأداء. قلنا: يدل على الوجوب أولاً. ثم يدل على فعل الأداء، مثل السيد إذا قال لعبده: اسقني فإنه يدل على الوجوب عليه، ويدل على فعل السقي، ونحن نعلم قطعاً أن وجوب السقي في هذه الصورة كان بقوله: اسقني لا بشيءٍ آخر، فقدم عليه، فعلمنا أن الأمر المجرد على الوجوب الذي يعتقدونه بالسبب، ودل على الفعل أيضاً، وهذا فصل معتمد، وقد ذكرنا في الخلافات: أن الواجب ليس إلا أداء الفعل، وهو مستفاد بخطاب

(١) أخرجه الترمذي: الصلاة (٥١٦/٢) ح (٦١٦) وقال: حسن صحيح، أحمد: المسند (٣٠٩/٥)

الشرع بالاتفاق والوجوب الذى يدعونه لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاب الفعل، وهذا لأن الصلاة فعلٌ، والصوم فعلٌ، وكذلك سائر العبادات والكفارات فى نظائر هذا، والخصم يورد على هذا الواجبات التى تأخر أداؤها، مثل الصوم على الحائض، وعلى المسافر، والمريض، والصوم على المغمى عليه.

وأجبنا عن هذا: بأن فى هذه المواضع لا نقول بالوجوب من قبل، إنما يجب الصوم على الحائض إذا طهرت، وأما المريض، والمسافر فقد وجب الصوم عليهما، والتأخير رخصة، ونحن لا ننكر أن يتوجه الوجوب ثم تعترض رخصة مؤخره، وهذا قد قررناه فى مسائل الفروع، ولكن اخترنا فى الأصول الجواب الأول، وهو أحسن وأبين، وأقطع للخصومة والمنازعة.

وأما وجوب الزكاة والكفارات عندنا فى أموال الصبيان، فذاك بأمر الشرع والأصل أن كل ما أدى إليه إيجابه إلى إيقاع الصبى والمجنون فى كلفة وطلبة، فهو موضوعٌ عنه رحمة من قول الله تعالى، وذلك كالعبادات البدنية، فأما ما يكون وجوبه فى الذمة والأداء بالمال، ويتأدى بفعل الغير، فإيجابها عليه لا يوقعه فى كلفة فيجب فى ذمة بخطاب الشرع وإيجابه، ثم الخطاب بالأداء يتوجه على الولى دون الصبى، وهذا على ما عرف فى مسألة زكاة الصبى، وقد اقتصرنا فى الجواب على هذا القدر لثلا يطول وفى كلامه الذى حكيناه خببطٌ عظيم، وصدقة الفطر لازمة لأنه إنما يعرف صدقة الفطر بالإضافة إلى الفطر، ومع ذلك لم يجعلوا الفطر سبباً، وفى الجزية يقال: خراج الرأس فيبقى على هذا أن لا يتكرر كما أنهم لما قالوا: إن سبب الحج هو البيت بحكم الإضافة لا يتكرر، وفيما قلناه من قبل كفاية. والله أعلم.

وحين انتهى الكلام فى القياس، فنذكر الكلام الآن فى الاجتهاد، وما يتصل به.

القول فى الاجتهاد وما يتصل به

وبيان قولنا: إن الحق فى قول واحد من المجتهدين، وأن الباقي خطأ متروك. اعلم أن الاجتهاد^(١) وهو بذل الجهد فى استخراج الأحكام من شواهد الدالة عليها بالنظر المؤدى إليها.

وقال بعضهم: الاجتهاد هو طلب الحق بقياس، وغير قياس.

وقال بعضهم: ما اقتضى غالب الظن فى الحكم المقصود.

وقال بعضهم: طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه^(٢).

وهذا الأخير أليق بكلام الفقهاء.

ثم اعلم أن المخاطب بالاجتهاد أهله، وهم العلماء دون العامة فإذا نزلت بالعالم نازلة وجب عليه طلبها فى النصوص والظواهر فى منطوقها إلى مفهومها، ومن أفعال الرسول الله ﷺ، وإقراره، وفى إجماع علماء الأنصار، فإن وُجد فى شىء من ذلك ما يدل عليه قضى به، وإن لم يجده طلبه فى الأصول، والقياس عليها، وبدأ فى طلب لعله بالنص، فإن وجد التعليل منصوص عليه عمل به، فإن لم يجد فى النص عدل إلى المفهوم، فإن لم يجد نظر فى الأوصاف المؤثرة فى الأصول فى ذلك الحكم، والمؤثر ما بيناه من قبل.

(١) قال: الشيخ الفيروزآبادى: والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد، انظر القاموس المحيط (١/٢٨٦).

(٢) وقد عرفه العلماء بتعريفات أخرى:

فعرفه الرازى بأنه: استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه. انظر المحصول (٢/٤٨٩).

وعرفه إمام الحرمين بأنه: تفرغ الوسع فى تحصيل المقصود، انظر الكافية فى الجدل ص (٥٨). وعرفه الأمدى بأنه: استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. انظر إحكام الأحكام (٤/٢١٨).

وعرفه الغزالي بأنه: بذل الجهد واستفراغ الوسع فى فعل من الأفعال. انظر المستصفى (٢/٣٥٠).

وعرفه البيضاوى بأنه: استفراغ الجهد فى درك الأحكام الشرعية. انظر نهاية السؤل (٤/٥٢٤). وعرفه صاحب حاشية التلويح على التوضيح: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى. انظر التلويح على التوضيح (٢/١١٧).

وقد قيل: إن الاجتهاد فى حق العلماء على ثلاثة أضرب:
فرضٌ على العين، وفرضٌ على الكفاية، وندبٌ.

أما فرضه على الأعيان ففى حالتين:

إحديهما: اجتهاده فى حق نفسه فيما نزل به، لأن العالم لا يجوز أن يقلد فى حقه ولا فى حق غيره.

والحالة الثانية: اجتهاده فيما تعين عليه الحكم فيه، فإن ضاق وقت الحادثة كان فرضها على الفور، وإن اتسع وقتها كان فرضها على التراخى.

وأما فرضه على الكفاية ففى حالتين:

إحديهما: فى حق المستفتى إذا نزلت به حادثة، فاستفتى أحد العلماء، كان فرضها متوجهاً على جميعهم، وأخصهم بفرضها من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو عنها أو غيره سقط فرضه عن جميعهم فإن أمسكوا مع ظهور الصواب لهم أثموا، وإن أمسكوا مع القياسه عليهم عذروا، وإن كان فرض الجواب باقياً عند ظهور الصواب.

والحالة الثانية: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النظر، فيكون الاجتهاد مشتركاً بينهما، فأيهما انفرد بالحكم سقط فرضه عنه.

وأما الندب ففى حالتين:

إحديهما: فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل، ليسبق إلى معرفة حكمه على نزوله.

والحالة الثانية: أن يستفتيه سائل قبل وقوعها به، فيكون الاجتهاد فى الحالتين ندباً.

(فصل)

وإذا عرفنا حقيقة الاجتهاد، فنذكر: من يجوز له الاجتهاد. فنقول:

صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية، ومعرفتها بستة شروط:

أحدها: أن يكون عارفاً بلسان العرب من لغة وإعراب، وموضوع خطأهم فى الحقيقة والمجاز، ومعانى كلامهم فى الأوامر والنواهى، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك^(١)

(١) انظر نهاية السؤل (٤/٥٥١، ٥٥٢) سلم الوصول (٤/٥٥١)، انظر المحصول (٢/٤٩٨) إحكام

الأحكام (٤/٢٢٥)، جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٢/٣٧٩)، انظر المستصفى (٢/٣٥١)

فتح الغفار بشرح المنار (٣/٣٤)، انظر أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٧).

لأن السمع فى شرع الإسلام ورد بلسان العرب، لأنه مأخوذ من الكتاب والسنة وهو ما ورد بلسان العرب قال الله تعالى فى الكتاب: ﴿بلسان عربى مبين﴾ [الشعراء: ١٩٥] وقال عز من قائل: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ [إبراهيم: ٤].

فإن قيل: قد كان من تقدم من الأنبياء مبعوثاً إلى قوم خاصة، فجاز أن يكون مبعوثاً بلسانهم، ومحمد ﷺ مبعوث إلى جميع الأمم، فلم صار مبعوثاً بلسان بعضهم؟ قلنا: لا يخلو إما أن يكون مبعوثاً بلسان جميعهم، وهذا خارج عن العرف، والمعهود من الكلام، ويبعد بكل محل أن يرد كل كلمة من القرآن مكرراً بكل الألسنة، وإذا لم يجز هذا، وكان لابد أن يكون بلسان بعضهم، كان لسان العرب أحق من كل لسان، لأنه أوسع وأفصح، ولأنه لسان أول المخاطبين، ومعرفة لسان العرب فرض على العموم فى جميع المكلفين، إلا أنه فى حق المجتهد على العموم فى إشرافه على العلم بالفاظه ومعانيه، أما فى حق غيره من الأمة خاص فى ما ورد التقييد به فى الصلاة من القراءة، والأذكار، لأنه لا يجوز بغير العربية.

فإن قيل: إحاطة المجتهد بلسان العرب ممتنع، لأن أحداً من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم، وكيف يحيط؟ ولأن الإحاطة بجميعه شاغل عن الاشتغال بغيره.

قيل: لسان العرب وإن لم يحط به واحد من العرب، فإنه يحيط به جميع العرب. كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرف كل العلم. قال: كل الناس والذى يلزم فى حق المجتهد أن يكون محيطاً بأكثر كلام العرب ويرجع فيما عذب عنه إلى غيره، وهو كما أن جميع السبب لا يحيط به أحد من العلماء، وإنما يحيط به جميع العلماء، فإذا كان المجتهد محيطاً بأكثرها صح اجتهاده ويرجع فيما عذب عنه إلى من يعلمه، فكذاك ها هنا.

وأما الشرط الثانى: هو أن يكون مشرفاً على ما تضمنه الكتاب من الأحكام الشرعية من عموم وخصوص، ومبين ومجمل، وناسخ ومنسوخ بنص أو فحوى، أو ظاهر، أو مجمل^(١)، ليستعمل النص فيما ورد، والفحوى فيما يفيد، والظاهر فيما يقتضيه، والمجمل يطلب المراد منه، فإذا كان عالماً بأحكام القرآن، هل يشترط أن يكون حافظاً

(١) انظر نهاية السؤل (٥٤٧/٤) انظر جمع الجوامع ومعه شرح الجلال (٢/٣٨٣)، فواتح الرحموت (٢/٣٦٣) المستصفى (٢/٣٥٠) إحكام الأحكام (٤/٢٢٠) المحصول (٢/٤٩٧) فتح الغفار بشرح المنار (٣/٣٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٢٦).

لتلاوته: فذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون حافظًا للقرآن، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه^(١).

وقال آخرون: لا يلزمه حفظ تلاوته، ويجوز أن يقتصر على مطالعته، والنظر فيه، كما فى السنن^(٢).

وقال آخر: ويجب عليه أن يحفظ ما اختص بالأحكام، ولا يلزمه أن يحفظ منه القصص، والأمثال، والزواجر.

وأما الشرط الثالث: هو بمعرفة ما تضمنته السنة من الأحكام وعليه فيها خمسة شروط:

أحدها: معرفة طرقها من تواتر وآحاد، ليكون المتواتر معلومة والآحاد مظنونة.

والثانى: معرفة صحة طرق الآحاد، ومعرفة رواياتها، ليعمل بالصحيح منه، ويعدل عن ما لا يصح منه.

والثالث: أن يعرف أحكام الأفعال والأقوال، ليعلم بما يوجبه كل واحدٍ منهما.

والرابع: أن يحفظ معانى ما انتفى الاحتمال عنه، ويحفظ ألفاظ ما دخله الاحتمال، ولا يلزمه حفظ الأسانيد، وأسماء الرواة، إذا عرف عدالتهم.

والخامس: ترجيح ما يعارض من الأخبار، لياخذ ما يلزم العمل به^(٣).

(١) ذكره الأسنوى فى نهاية السؤل فقال: لا جرم أن القيروانى فى المستوعب نقل عن الشافعى أنه

يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الإمام من وجهين. انظر نهاية السؤل (٥٤٩/٤).

وقد علق الشيخ محمد بخيت الطيىعى فى حاشيته على نهاية السؤل فقال: أقول أى ما قاله

القيروانى فى المستوعب يخالف كلام الإمام من جهة اشتراط الحفظ وقد علمت أنه لا يشترط

الحفظ بل يكفى معرفة الواضع ومن جهة اشتراط جميع القرآن وقد علمت أنه لا يشترط فليس

ما قاله القيروانى مخالفاً لكلام الإمام فقط بل هو مخالف لكلام أكثر الأصوليين ممن تقدمه ومن

تأخر عنه ولذلك لم يعول عليه صاحب جمع الجوامع وغيره ممن تأخر عن الأسنوى لا فرق

بين الحنفية والشافعية، انظر حاشية الشيخ محمد بخيت الطيىعى على نهاية السؤل (٥٤٩/٤).

(٢) وقول الجمهور: أن يعرف ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية ولا يشترط أن يحفظها عن

ظهر قلب بل يكفى أن يكون عارفاً بمواقعه حتى يرجع إليه فى وقت الحاجة. انظر نهاية السؤل

(٥٤٨/٤) سلم الوصول (٥٤٨/٤) المحصول (٤٩٧/٢) المستصفى (٣٥٠/٢) فواتح الرحموت

(٣٦٣/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤٤٦/٤).

(٣) ولا يشترط فيها الحفظ ولا معرفة ما يتعلق من الأخبار بالمواظع وأحكام الآخرة. انظر نهاية

السؤل (٥٤٩/٤)، (٥٥٠)، سلم الوصول (٥٤٩/٤)، (٥٥٠)، إحكام الأحكام (٢٢٠/٤) =

وقال بعض أصحابنا: إذا عرف من اللغة ما يعلم به مراد الله تعالى ورسوله ﷺ من الكتاب والسنة، والخطاب الوارد فيهما، وعرف موارد الخطاب ومصادره من الكتاب والسنة، والحقيقة والمجاز، والأمر والنهي، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمنطوق والمفهوم، والمطلق والمقيد، وعرف الناسخ والمنسوخ، وعرف أحكام النسخ، فهذا القدر كاف، وهذا هو الأولى في الشرائط التي سبق ذكرها.

وأما الشرط الرابع: هو معرفة الإجماع، والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع، وما لا ينعقد به الإجماع^(١)، وما يعتد به في الإجماع ومن لا يعتد به في الإجماع، ليتبع الإجماع، ويجتهد في الاختلاف.

وأما الشرط الخامس: هو معرفة القياس والاجتهاد^(٢)، والأصول التي يجوز تعليلها، وما لا يجوز تعليلها، والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها، وما لا يجوز أن يعلل بها، وترتيب الأدلة بعضها على بعض، ومعرفة الأولى فيها، فيقدم الأولى، ويؤخر ما لا يكون أولى، ويعرف وجوه الترجيح، ليقدم الراجح على المرجوح.

وأما الشرط السادس: فهو أن يكون ثقة مأموناً غير متساهل في أمر الدين^(٣).

فإذا تكاملت هذه الشروط في المجتهد صح اجتهاده في جميع الأحكام، وإن لم يوجد واحد من هذه الشروط خرج من أهلية الاجتهاد، وليس يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلاً، ولا أن يكون حرّاً، ولا أن يكون عدلاً، وهو يصح من الرجل والمرأة، والحر والعبد، والفاسق، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى، فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل حر عدل، فصارت شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول، وشروط الحكم أغلظ من شروط الفتيا بالحرية والذكورية، لما تضمنه من الإلزام.

= المحصول (٤٩٨/٢) فواتح الرحموت (٣٦٣/٢)، المستصفى (٣٥١/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٦/٤).

(١) ولا يشترط حفظ تلك المسائل، انظر نهاية السؤل (٥٥٠/٤) سلم الوصول (٥٥٠/٤)، المحصول (٤٨٩/٢) فواتح الرحموت (٣٦٣/٢)، المستصفى (٣٥١/٢) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٦/٤).

(٢) انظر نهاية السؤل (٥٥١/٤) سلم الوصول (٥٥١/٤)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٢٦/٤).

(٣) وهو من شروط قبول الفتوى.

واعلم أن الثقة والأمانة فى أن لا يكون متساهلاً فى أمر الدين، فلا بد منه، لأنه إذا لم يكن كذلك لا يستقصى النظر فى الدلائل، ومن لا يستقصى النظر فى الدلائل لا يصل إلى المقصود وأما الذى ذكره الأصحاب: أنه لا تعتبر العدالة، فيجوز أن يكون المراد ما وراء هذا، وأما هذا القدر فلا بد منه، وقد ذكر المتكلمون كلاماً فى شرائط الاجتهاد على غير هذا الوجه وهذا الذى قلناه كلام الفقهاء، وهو الصحيح، وحين عرفنا صفة المجتهد، فنذكر صفة أقوال المجتهدين إذا اختلفوا فيما بينهم.

مسألة

قد بينا حد الاجتهاد، ويمكن أن يعبر عن ذلك فىقال: هو استفراغ الوسع، وبذل المجهود فى طلب الحكم الشرعى.

واعلم أن الأحكام ضربان: عقلى، وشرعى، والأولى أن يقال: أصول وفروع.

فأما أصول الدين فالحق فى قول واحدٍ منهما، والثانى باطل قطعاً.

وحكى عن عبد الله بن الحسن العنبرى أنه قال: كل مجتهد فى الأصول مصيب^(١).

وكان يقول فى مثبتى القدر: هؤلاء عظموا الله.

ويقول فى نافى القدر: هؤلاء نزهوا الله.

وقد قيل: إن هذا القول منه فى أصول الديانات التى يختلف فيها أهل القبلة،

ويرجع المخالفون فيها إلى آيات، وآثار صحيحة للتأويل، كالرؤية، وخلق الأفعال، وما

أشبه ذلك.

وأما ما اختلف فيه المسلمون، وغيرهم من أهل الملل، كاليهود والنصارى والمجوس

فإن فى هذا الموضوع نقطع بأن الحق فيما يقوله أهل الإسلام وينبغى أن يكون التأويل

على هذا الوجه، لأننا نظن أن أحداً من هذه الأمة لا [بُدَّ أن]^(٢) يقطع بتضليل اليهود

والنصارى والمجوس، وأن قولهم باطل قطعاً، ولأن الدلائل القطعية قد قامت لأهل

الإسلام فى بطلان قول هؤلاء الفرق، والدلائل القطعية توجب الاعتقاد القطعى، فلم

(١) وهو قول الجاحظ وهما محجوجان بالإجماع، انظر نهاية السؤل (٥٥٨/٤) إحكام الأحكام

(٤/٢٣٩)، البرهان (١٣١٦/٢) المستصفى (٣٥٤/٢) فواتح الرحموت (٣٧٦/٢)، المحصول

(٢/٥٠٠) جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢/٢٨٨).

(٢) زيادة ليست فى الأصل لابد منها لصحة الكلام.

يكن بدءاً من القول بأنهم ضالون مخطئون قطعاً، وإذا ثبت هذا فيما يخالفنا أهل الملل، فكذلك فيما يخالفنا فيه القدرية، والمجسمة، والجهمية، والروافض، والخوارج، وسائر من يخالف أهل السنة، لأننا نقول: إن الدلائل القطعية قد قامت لأهل السنة على ما يوافق عقائدهم، فثبت ما اعتقدوه قطعاً، فحكم ببطلان ما يخالفه قطعاً، وإذا حكمنا ببطلان ذلك قطعاً ثبت أنهم ضلال ومبتدعة، ونذكر مشرع هذا الكلام، ومدخله على وجه آخر فنقول: إن الاختلاف بين الأمة على ضربين، اختلاف يوجب البراءة، ويوقع الفرقة، ويرفع الألفة، واختلاف لا يوجب البراءة، ولا يرفع الألفة، فالأول كالاختلاف في التوحيد.

قال: من خالف أصله كان كافراً، وعلى المسلمين مفارقتة، والتبرؤ منه، وذلك لأن أدلة التوحيد كثيرة ظاهرة متواترة، قد طبقت العالم، وعم وجودها في كل مصنوع، فلم يعذر أحد بالذهاب عنها، وكذلك الأمر في النبوة لقوة براهينها، وكثرة الأدلة الباهرة الدالة عليها وكذلك كل ما كان من أصول الدين فالأدلة عليها ظاهرة باهرة، والمخالف فيه معاندٌ مكابرٌ، والقول بتضليله واجب والبراءة منه شرعٌ.

ولهذا قال ابن عمر حين قيل له: إن قومًا يقولون: لا قدر. فقال: بلغوهم أن ابن عمر منهم برىء، وأنهم منى براء، وقد استجاز مثل هذا التعنيف في الفروع. وقال ابن عباس: من شاء باهله أن الله تعالى لم يجعل في المال نصفاً ونصفاً وثلاثاً. وقالت عائشة رضی الله عنها: أبلغوا زيد بن أرقم أن جهاده مع رسول ﷺ قد بطل. ونحو هذا من الآثار، إلا أن هذا النوع من الوعيد ليس هو على المذهب الأول، إنما هو تعنيف على التقصير في النظر، وتخريض على الاجتهاد، وتخريض^(١) على التأمل.

والضرب الآخر من الاختلاف، لا يزيل الألفة، ولا يوجب الوحشة ولا يوجب البراءة ولا يقطع موافقة الإسلام، وهو الاختلاف الواقع في النوازل التي عُدت فيها النصوص في الفروع، وغمضت فيها الأدلة، فيرجع في معرفة أحكامها إلى الاجتهاد، ويشبه أن يكون إنما غمضت أدلتها، وصعب الوصول إلى عين المراد منها امتحاناً من الله سبحانه وتعالى لعباده لتفاضل في درجات العلم، ومراتب الكرامة، كما قال تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة: ١١] وقال: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [يوسف: ٧٦].

(١) ثبت في الأصل (تخريد) ولعل ما أثبتناه هو الصواب.

وعلى هذا يتأول ما ورد في بعض الأخبار: «اختلاف أمتى رحمة»^(١) فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ دون النوع الآخر، فيكون لفظاً عاماً، والمراد به خاصاً. ثم اعلم أنه اختلف العلماء فى حكم أقوال هؤلاء المجتهدين وذكر ذلك فى ما يسوغ فيه الاجتهاد من المسائل التى اختلف فيها فقهاء الأمصار، وظاهر مذهب الشافعى رحمه الله أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطيء ولا يؤثم، وقد قال بعض أصحابنا: إن هذا قول الشافعى ومذهبه، ولا يعرف له قول سواه، وقد ذهب إلى هذا القول جماعة من أصحاب أبى حنيفة.

وقال بعض أصحابنا: إن للشافعى قولين. أحدهما: ما قلناه، والآخر إن كل مجتهد مصيب وهو ظاهر قول مالك، وإليه ذهب أكثر أصحاب أبى حنيفة، وزعموا أن قوله، هو قول المعتزلة، وهو قول أبى الحسن الأشعري. وقال الأصم وابن علىة والمريسي: إن الحق فى واحد من أقوال المجتهدين، وما خالفه خطأ، وصاحبه مأزور مأثوم^(٢). وقال أبو زيد فى أصوله: قال فريق من المتكلمين: الحق فى هذه الحوادث التى يجوز الفتوى فى أحد أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه. ثم إنهم افترقوا. فقال قوم: إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً، حتى أن عمله لا يصح.

وقال علماؤنا: كان مخطئاً للحق عند الله، مصيباً فى حق عمله، حتى أن عمله به يقع صحيحاً شرعاً، كأنه أصاب الحق عند الله.

قال: وبلغنا عن أبى حنيفة أنه قال ليوסף بن خالد السمى: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، فتبين لك أن الذى أخطأ ما عند الله مصيب فى حق عمله.

وقال محمد بن الحسن فى كتاب الطلاق: إذا تلاعن الزوجان ثلاثاً ثلاثاً فرق القاضى

(١) ذكره الحافظ العجلونى وقال: قال فى المقاصد رواه البيهقى فى المداخل بسند منقطع عن ابن عباس بلفظ: قال رسول الله ﷺ: مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد فى تركه، فإن لم يكن فى كتاب الله فسنة منى ماضية، فإن لم تكن سنة منى فما قاله أصحابى إن أصحابى بمنزلة النجوم فى السماء، فأما أخذتم به، اهتديتم، واختلاف أصحابى لكم رحمة؛ ومن هذا الوجه أخرجه الطبرانى والديلمى بلفظه وفيه ضعف، انظر كشف الحفاء للعجلونى (٦٦/١) ح (١٥٣).

(٢) انظر نهاية السؤل (٤/٥٦٠، ٥٦١) فواتح الرحموت (٢/٣٨٠)، انظر المستصفى (٢/٣٦٣) إحكام الأحكام (٢/٢٤٦)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٣٨، ٢٣٩).

بينهما، نفذ قضاؤه، وقد أخطأ السنة فجعل قضاؤه في حقه صواباً مع قوله: إنه مخطيء الحق عند الله تعالى قال أبو زيد: وهذا هو القول المتوسط، وهو بين الغلو والتقصير واعلم أن هذا القول، هو القول بالأشبه، وهو أن يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده، مخطئاً في الحكم، فإنهم جعلوا أشبه عند الله تعالى، قالوا: وهو مطلوب المجتهد، وذلك الذي لو نص الله سبحانه وتعالى على الحكم لنص عليه، وهو الحق، وما عداه خطأ. وقال: هؤلاء وما كلف الإنسان إلا إضافة الأشبه، ونقل بعضهم هذا نصاً عن أبي حنيفة، ومحمد، وقد حكى القول بالأشبه عن أبي على الجبائي، وهذا القول هو اختيار المزني، وحين عرفنا هذه الأقوال على ما نقله الأصوليون. فنقول في بيان الصحيح من الأقاويل: إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحد، والناس مأمورون بطلبه، مكلفون إصابته؛ فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا، وإن أخطئوا عذروا، ولم يَأْثَمُوا، إلا أن يقصروا في أسباب الطلب، وهذا هو مذهب الشافعي، وهو الحق، وما سواه باطل. ثم نقول: إنه ماجور في الطلب إذا لم يقصر، وإن أخطأ الحق ومعذور على خطئه، وعدم إصابته للحق، وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه، ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه، فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب، وإن لم يكن أصاب عين الحق. واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه.

وقال ما قال على شهوته.

احتج القائلون: بأن كل مجتهد مصيب بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ﴾ [الأنبياء: ٧٨] إلى أن قال: ﴿وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فإذا كان أحدهما مخطئاً، لم يكن الذي قاله عن علم، ولأن الصحابة اختلفوا في المسائل. وقال: كل واحد قولاً، وصوب بعضهم بعضاً، بدليل أنه ينفي بينهم تعظيم بعضهم للبعض، وترك إنكار بعضهم قول البعض، ولو اعتقد كل واحد منهم أن صاحبه مخطيء لأنكره، لأن إنكار المنكر واجب، فصار هذا دليلاً من إجماعهم أنهم لم يعتقدوا تخطئة بعضهم بعضاً. بل كانوا على تصويب بعضهم البعض، ولأنه لو كان الحق واحداً من الأقاويل، وما عداه كان خطأ، لكان الله سبحانه وتعالى كلفه بالعدول إلى الصواب ولو كان على الحق دليل قاطع، لفسق مخالفه، ولمنع المفتي من الفتوى،

والحاكم من الحكم به، وكان ينبغى إذا حكم الحاكم به ينقض حكمه، وحين لم يقل بهذا أحد، علمنا أن كل مجتهد مصيب للحق، وهذا دليل معتمد لهم.

دليل أكثرهم قالوا: لو كان المجتهد فى الفروع مخطئاً لادى إلى أقسام كلها باطلة وذلك لأنه لا يخلو إما أن يقطعوا فى الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره فى النظر، وإما أن لا يقطعوا بذلك، فإن لم يقطعوا بذلك فهو باطل، لأنهم لا يقولون به على ما زعمتم، ولأن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعضهم آتوا بهم فى مسائل الاجتهاد إنكار فعل من يجوز أنه من أهل النار، وإن كان غفران خطئه فى الجملة مقطوعاً به، لم تخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً، ومخلاً بنظر يلزمه فعله، ولا يجوز ذلك فإن قلتم: لا يجوز أن يكون مخلاً بالنظر، فمحال، لأنه على هذا لا يصح تكليفه النظر الذى فرط فيه، لأنه قاطع على أنه ما فرط فى النظر، ولأنه فى حكم الذاهل، والساهى، والذاهل، والساهى لا يكلف فى حال ذهوله وسهوه، ولا يستحق عقاباً. فيقال: إنه غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً ومخلاً ببعض النظر، فلا يخلو إما أن يعلم أنه مغفور له فى ذلك الحال إخلاله بما أخل به من النظر، أو لا يعلم ذلك، ومحال أن يعلم ذلك، لأن المجتهد لا يميز المرتبة التى إذا انتهى إليها غفر له إخلاله بما بعدها من النظر، وذلك أنه يعلم بأنهم إن اقتصروا على أول النظر لم يغفر له ما بعده، وبعد هذا ليس مرتبة أولى من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما تتميز به بعض المراتب عن البعض، مع أنه مجوز فى جميع ذلك أنه مغل بنظر يلزمه فعله، وبعد فلو علم المجتهد أنه مغفور له إخلاله بالنظر، لكان إغراء بالمعصية، لأنه يكون قد علم أنه لا ضرر عليه فى تركه النظر الزائد، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم فى الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له إذا انتهى إلى مرتبة ما من مراتب النظر، وأخل بما بعدها، ولم يتعين له تلك المرتبة، وجوز أن يكون أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى تلك المرتبة التى تغفر له بما بعدها من النظر، لزم أن يجوزوا كون المجتهد من المخطئين ما انتهوا إلى هذه المرتبة، وفى ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب، وقد أجمع أهل الاجتهاد على خلاف هذا، فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين، وإصابة الواحد منهم فحسب، يؤدى إلى أقسام كلها فاسدة وفى القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه أجمع، وهذا الذى ذكرناه دليل المتكلمين.

وأما أبو زيد احتج بهذا القول، وقال: إن المجتهد كلف الفتوى بغالب رأيه، وما

كلف إلا الفتوى بالحق، فلولا أنه مصيب الحق، وإلا لما توجه التكليف عليه، بإصابته بغالب الرأى، لأن الله تعالى لم يكلف ما ليس فى الوسع، فدل أن كل مجتهد مصيب للحق، وأن الحق حقوق لا واحد، وهذا كاستقبال القبلة، فإنه شرط لصحة الصلاة، وهى إلى جهة واحدة، حال التبين عند الاشتباه تصير الجهات كلها قبلة على ما قال الله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَمُوجُهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] حتى قالوا: إن المتحرين إذا صلوا إلى أربع جهات مختلفة أجزأتهم صلاتهم قالوا: ولا نمنع أن تكون أقوال المجتهدين كلها حقاً فى الحادثة الواحدة، لكنه فى أناس مختلفين، لبعضهم الحظر، ولبعضهم الإباحة، وهذا كما صح فى باب قبلة الصلاة حال الاشتباه إذا اختلفوا، وكانت قبلة كل فريق ما أدى إليه تحريه، يدل عليه أنه يجوز من الله تعالى بعث رسولين فى زمان واحد إلى قومين مختلفين، بحكمين مختلفين فى نازلة واحدة، ويكون كل واحد من الحكمين حقاً عند الله فكذلك جاز بالاجتهاد مثل ذلك، فيختلف عالمان فى الاجتهاد، ويلزم كل واحد اتباع إمامه، ويكون كل واحد منهم محقاً مصيباً، وهذا لأن الله تعالى ابتلى عباده بهذه الأحكام، ليمتاز الخبيث من الطيب، ويجوز اختلاف الحكم بين الناس باختلاف الأزمان، فيختلف الابتلاء لأجله، فكذلك يجوز الاختلاف باختلاف الطبقات فى زمان واحد. ألا ترى أن مصالح الأطعمة كما تختلف باختلاف الأزمنة كذلك تختلف باختلاف الناس فى زمان واحد، وهذه الدلائل لهذا القول.

فأما من يقول بالأشبه، فسنيين الكلام فيه بعد هذا، ونين ما يكون الصواب منه. وأما دليلنا على أن الحق واحد فى أقوال المجتهدين، وما عدا ذلك خطأ قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفثت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾ * ففهمناها سليمان [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]، فلو كانا مصيبين لما خص سليمان بفهم الحكم، لأن داود عليه السلام قد فهم من الحكم ما فهم سليمان. فإن قيل: هذا شريعة من قبلنا، ويجوز إن لم يكن داود وسليمان مصيبين، وذلك شريعتهما، وأما فى شريعتنا فيكون كل مجتهد مصيباً.

والجواب: أن الأصل أن كل ما ذكره الله تعالى فى القرآن، فلإنما ذكره لنستفيد به فى شرعنا، ولم يكن ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة، وليست فائدة هذا إلا أن نعلم ما قلناه، ونحن إذا جعلنا حكماً على خلاف حكمهم بطلت هذه الفائدة، وعلى أنا نقول: شريعة من قبلنا لازمة لنا على قول جماعة من أصحابنا إلا فى موضع قام الدليل على

خلاف ذلك .

وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٤٧٩].

قلنا: لم يذكر الله تعالى أنه أتى كلاهما حكماً وعلماً فيما حكما به فى هذه الحادثة، فيجوز أن المعنى من ذلك إعطاء العلم بوجوه الاجتهاد فى طرق الأحكام، وعلى أنه يرد عليهم ما قالوه، فإنه ليس يجب إذا كانا قد أصابا أن يكون كل مجتهد مصيباً فى هذه الشريعة، ويدل على ذلك من جهة السنة قوله عليه السلام: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ، فله أجر واحد».

فأخبر ﷺ بأن منهم من يصيب، ومنهم من يخطئ، وإن حكم المصيب كذا، ولو كانوا مصيبين كلهم، لم يكن لهذا التقسيم معنى.

فإن قيل: معنى قوله: فأخطأ، أى أخطأ النص. ثم قالوا: لو كان خطأ كما قلت،

لم يستحق الأجر، لأن أحسن أحوال المخطئ العفو، فأما استحقاق الأجر فلا.

والجواب الأول: قلنا: لو كان معنى قوله: فأخطأ. أى أخطأ النص، لكان معنى

قوله: فأصاب أى أصاب النص، لا يكون حيثئذ للاجتهاد حكم ما، والخبر ورد فى موضع إثبات حكم الاجتهاد وإصابة الحق، أو عدم إصابته، وأيضاً فإنه لا يقال: من لم

يبلغه النص، ولم يتمكن منه أنه مخطئ للنص، كما لا يوصف من لم يبلغه شريعة النبى ﷺ بأنه قد أخطأها، وأيضاً فإن من طلب النص، واستقصى فى طلبه، فلم يظفر

به واجتهد، فهو مصيب عندكم، وإن طلب فقصر فى الطلب، فهو مخطئ فى الاجتهاد، فلا يستحق الأجر عند أحد، فكيف يصح الحمل على هذا الموضع، وأما

الأجر الذى يستحقه إذا أخطأه، فهو بقصده طلب الصواب باجتهاده، فيؤجر بذلك، وإن كان قد فاته المقصود، وسبيل هذا سبيل رجل قصد مكة للحج، فسلك بعض

الطريق. ثم انقطع فهو على ما قطعه من الطريق مأجور، وإن كان بانقطاعه عن بلوغ البيت منقوصاً، كمن افتتح الصلاة. ثم تبين أنه لم يكن على طهارة، فإنه لم يكن

مأجوراً، وإن لم يحصل الغرض له منها، وكمن أخرج درهماً ليتصدق به، ففعل. ثم استحق، فإنه يكون مأجوراً على قصده التقرب به إلى الله تعالى، وإن كان لم يحصل

غرضه، ومقصوده والمعتمد من الدليل الإجماع من الصحابة، فإنهم اتفقوا على الاجتهاد فى المسائل، وأنكر بعضهم على البعض، وخطأ بعضهم بعضاً، ونصوا على

الخطأ فى اجتهادهم، فلو كان كل مجتهد مصيباً، وكانوا يعتقدون ذلك، لم يصح

تخطئة بعضهم بعضاً، ، ولا إنكار بعضهم على بعض، ولكن لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه، لأنه حيثذ يكون مخالفاً للحق والصواب.

وبيان ما ادعيناه من أقوال الصحابة وقول أبي بكر رضى الله عنه: أقول فى الكلالة برأى، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان^(١).

ويدل عليه أن عمر رضى الله عنه حكم بحكم. فقال رجل حضره: هذا والله الحق. ثم حكم بحكم آخر. فقال الرجل: هذا والله الحق. فقال عمر: إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق، لكنه لا يألوا جهداً.

وعن عمر رضى الله عنه أنه قال لكاتبه: اكتب هذا ما رأى عمر، فإن كان خطأ فمنى، وإن كان صواباً فمن الله.

وعن على رضى الله عنه أنه قال فى قصة المجهضة: إن كانوا لم يجتهدوا فقد غشوك، وإن كانوا اجتهدوا فقد أخطأوا عليك وعلى قومك الدينة.

وقال ابن مسعود رضى الله عنه: أقول فيها برأى، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان^(٢).

وقال عثمان رضى الله عنه فى امرأة أقرت بالزنا عند عمر رضى الله عنه: أراها تستهل كأنها لا تعلم، وإنما الحد عن من علم، فبين خطاه فى اجتهاده.

وعن على رضى الله عنه: أنه ندم على إحراق المرتدين، لما بلغه قول ابن عباس رضى الله عنهما: لا يعذب بالنار إلا ربهما.

وبلغ أيضاً علياً تحكيم الحكيم فقال فى ذلك شعراً:

لقد عثرت عثرة لا أتخير سوف أكيس بعدها وأستمر

وأجمع الرأى الشيت المتشر

وقال عبيدة السلماني [فى مسألة بيع]^(٣) أم الولد: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك فى الفرقة، وهذا تعريض له أنه قد أخطأ.

وروى أن علياً وزيداً وابن مسعود خطأوا ابن عباس فى ترك القول بالعوّل، حتى قال ابن عباس: من شاء باهلتة، إن الذى أحصى رمل عالج عدداً، لم يجعل فى ماله

(١) أخرجه الدارمى: الفرائض (٤٦٢/٢) ح (٢٩٧٢).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) كشط بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

واحدًا نصفًا، ونصفًا، وثلاثًا، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث.
وروى عن ابن عباس أنه قال: ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابن، ولا
يجعل أب الأب آبا، وهذا طريق المبالغة في التخطئة، وليس على طريق أنه ترك
التقوى، فهذا إجماع منهم على أن جميع المجتهدين ليسوا بمصيبين، وأن بعضهم
مخطئ، وبعضهم مصيب، وليس لهم أن يقولوا: إن الصحابة إنما خطأ بعضهم بعضًا،
لأنها جوزت أن يكون غيرهم قصرهم في النظر، ولم يبالغوا فيه، ولهذا جوزوا الخطأ
وقالوا ما قالوا هذا لا يصح، لأن المخالف في هذه المسائل ابن عمر أن المختلفين فيها
مصيبون، ولا يفرقون بين هذه المسائل، وبين سائر مسائل الاجتهاد ولا يجوز أن يقال:
إنهم لم يقولوا ما قالوه عن اجتهاد، والكلام فيما إذا قالوا ما قالوه عن اجتهاد، لأن
هذا إساءة الظن بالصحابة، وحمل أمرهم على أنهم قالوا ما قالوه عن جزاف وتنجيم،
وهذا محال، ولأنهم كانوا يؤبون إلى أماراتهم التي اعتمدها في الدلالة على الأحكام.
فإن قال قائل: إن المراد بالخطأ المذكور في هذه خطأ الأشبه، ونحن نقول: يجوز
خطأ الأشبه.

والجواب إنما قلناه دليل قاطع على من قال: إن كل مجتهد مصيب للحق عند الله
تعالى. وأما القول بالأشبه، فهو باطل، وسنين ذلك من بعد.
وأما الذي قالوا في حجتهم: إن الصحابة كان يصوب بعضهم بعضًا في الاجتهاد.
قلنا: ليس كذلك، بدليل ما بينا من قبل، وليس نعلم أحدًا منهم قال لصاحبه في
اجتهاد وجد منه: أصبت في قولك.

وقولهم: إنه بقى بينهم تعظيم بعضهم بعض.
قلنا: إنما كان كذلك لأنهم كانوا يعتقدون أن الخطأ خطأ مغفور، أو جوزوا كونه
صغيرة، وبارتكاب الصغائر لا يذهب تعظيم بعضهم للبعض ثم نقول: قد تناظروا فيما
بينهم، ومنع بعضهم البعض من الذهاب إلى ما صار إليه بقول بليغ، يشبه الإنكار
الشديد، وقد حكينا مثال هذا عن ابن عباس، وقد روى عن علي أنه قال في عبد الله
ابن عباس حين بلغه أنه يخالفه في مسائل: إنه رجل نابه، فثبت أن إجماع الصحابة
معنا في هذه المسألة، وهو دليل مقطوع به، لا يجوز العدول عنه بحال، ومما نقل عن
الصحابة من تصويب بعضهم بعضًا، فيجوز أن يدعى ذلك في القراءات، وفي الآراء،
وفي الحروب.

أما في القرآن، لأنهم اعتقدوا أن الكل بمنزلة من الله تعالى، وأن الإنسان متخير في القراءة بأي آى شاء على ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: «نزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف»^(١).

فأما الآراء في الحروب، فيجوز أن يقال: إنهم صوب بعضهم بعضاً، لأنهم ربما كانوا يعتقدون أن غيرهم أعلم بوجود الحرب ومعرفة المكائد فيها، أو كان يعتقد أنه كانت التجربة فيها بصاحبه أكثر منه، وهذا غير مستنكر منهم.

فأما تصويب بعضهم بعضاً في الاجتهادات، فلا يعرف ذلك بحال.

واستدل الأصحاب أيضاً وقالوا: إن القولين المتضادين في مسائل الاجتهاد، كالتحليل والتحريم، والإيجاب والإفساد، لا يخلوا إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيحاً والآخر فاسداً، ولا يجوز أن يكونا فاسدين، لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حراماً وحلالاً صحيحاً فاسداً، وهذا محال، فلم يبق إلا أن يقال: إن أحدهما صحيح، والآخر فاسد، وهذا الحقيقة، وهو أن كل واحد من مسائل الاجتهاد، إما أن يكون فيها أمانة هي أقوى من غيرها، وإما أن يكون فيها أماراتان متكافتان على قول من يجوز ذلك، وإن كان فيها أمانة هي أقوى من غيرها، فقد كلفت المجتهد إصابتها، والظن لها، والحكم بها، فمتى عدل عنه فقد أخطأ، وإن كانت فيه أماراتان متكافتان، فقد كلف إذا إصابة تكافئهما الظن لهما، أو يحكم بالتخير بين حكميهما، فمتى عدل عن ذلك، فقد أخطأ، فلا بد من وجود الخطأ في كل واحد من الموضوعين، والدليل على أنه كلف إصابة الأمانة القوية من حيث غلبة الظن، أو الإصابة لتساوي الأمارتين إن جاز تساويهما، بأن المجتهد طالب، وإنما هو طالب في هذا الموضوع أمانة مقربة للظن، ومعلوم أن المجتهد ليس يقصد باجتهاده الظفر بأضعف الأمارات، ولا هو كلف ذلك، فصح أنه كلف الظفر بأقواهما.

فإن قيل: فهل يجوز أن تعتدل الأمارات عند المجتهد في المجتهد.

قلنا: لا يجوز ذلك، وإنما قلنا ما قلناه على التقدير، ومذهب الفقهاء أنه لا يجوز اعتدال الأمارات بحال، ولا بد أن يكون لإحدى الأمارتين ترجيح على الأخرى.

وقد جوز أبو علي، وأبو هاشم ذلك.

(١) أخرجه النسائي: الافتتاح (١١٣/٢) (باب جامع ما جاء في القرآن)، وأحمد: المسند (٥٢/٥)

وندل في هذا الموضع على أنه لا يجوز. فنقول: لو تعادلت الإماراتان في القوة لم يكن الحكم لإحديهما أولى من الحكم بالأخرى، وفي ذلك إثبات حكيمهما. أما على الجمع، فذلك غير ممكن، وأما على التخيير فالأمة مجمعة على أن المكلفين غير متخيرين في مسائل الاجتهاد، ولأنه لو تعادلت الإماراتان، أدى إلى الشك في الحكم، وذلك لا يجوز.

وإنما قلنا: إنه يؤدي إلى الشك، لأن الرجلين المتساويين في الصدق، لو أخبرنا أحدهما أن النبي ﷺ صلى في الكعبة، وأخبر الآخر أنه صلى في الكعبة، وأنه شاهده منذ دخلها إلى أن خرج منها، وقد عرف أنه لم يدخلها إلا مرة واحدة، وأخبر الآخر أنه رآه صلى فيها، فإنها تشكك، هل صلى فيها؟ أولم يصل فيها؟ ولا يظن أحدهما، ولا كل واحد منهما، وإنما لا يظن أحدهما، لأنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، وكيف يترجح؟ ولا دلالة في الترجيح، ولا يجوز أن يظن كلاهما، لأن ذلك مستحيل، فإنه يستحيل أنه صلى، ولم يصل، وإذا عرف هذا في هذه الصورة، فهكذا تكون الإمارات المستنبطة.

فإن قال قائل: هلا قلتم بالتخيير إذا تعادلت الإماراتان؟

قلنا: التخيير بين النفي والإثبات لا يصح، إلا على معنى الإباحة، والإباحة حكم واحد، فكيف يقال فيه: إنه مخير؟

فإن قالوا: إن الإباحة هي التخيير بين الفعل والكف عنه على الإطلاق، وأما في هذه المواضع فإنما يقال للمكلف: افعل إن اعتقدت كون الفعل مباحاً، ولا تفعله إن اعتقدت حظره.

الجواب: أنه يقال لهم: أليس إن الاعتقاد بحظره وإباحته علم، فلا بد أن يقال: بلى. فيقال له: فما الطريق إلى كون ذلك علماً، فإن قالوا: بثبوت الأمانة أو الدلالة. قلنا: وفي كل واحد من القولين أمانة ودلالة، فكيف يجوز أن يقال: إن الطريق له في العلم بالإباحة أمانة، أو دلالة، وأنتم تجوزون ألا يعتد بالإباحة، ويعتد الحظر. فإن قالوا: إن الطريق إلى العلم بالإباحة، أو العلم بالحظر أن يختار المكلف اعتقاد أحدهما.

قيل: اختيار الإنسان أن يعتد شيئاً ليس بدليل على صحة معتقده، فيكون اعتقاده علماً، ولو جاز ذلك لجاز أن يختار الاعتقادات كلها باختيارنا علوماً، وكيف يجوز ذلك

مع أن الإنسان قد يختار الصحيح كما يختار الفاسد، وأيضاً فحسن الاختيار للاختيار تابع الاعتقاد، لأنه إنمّا يحسن أن يختار ما هو حسن في نفسه، وحسن الاعتقاد تابع للمعتقد، لأنه إنمّا يحسن أن يعتقد بما هو صحيح في نفسه، فالاختيار تابع للمعتقد، وهم عكسوا القصة، فجعلوا الاعتقاد تابعاً للاختيار وجعلوا صحة المعتقد تابعة للاعتقاد، وهذا الذي ذكرناه يقتضى أن العامى إذا أفتاه مفتى بالخطأ، وأفتاه آخر بالإباحة.

وقلنا: إنه يجب عليه أن يجتهد فيها، فإنه إذا اجتهد فيها، فلا بد أن يترجح عنده أحدهما على الآخر.

فإن قال قائل: هلا قلتم أنه يصير الفعل مباحاً إذا تساوت الأمارتان قلنا: لو جعلناه مباحاً لكننا قد عملنا على أمانة الإباحة مع مساواة أمانة الخطر لها، وليس يجوز ذلك، لأنهما إذا تساويا وجب الشك والعمل في المسائل يتبع الظن لا الشك.

فإن قال قائل: أليس إن الشافعى قال بالقولين في مسائل كثيرة، وهذا يدل على أنه قد جوز اعتدال الأمانة عند المجتهد بحيث لا يكون لأحدهما ترجيح على ما بينا، والكلام في القولين سيأتى من بعد، ويتبين بهذا الذى قلنا أن الذى صار إليه أبو حنيفة من اعتقاد الشك فى سؤر الحمار والبغل باطل، وهو أن ما صار إلى ذلك بدعواه أنه اعتدلت الأمارات، وهى موجبة للطهارة والنجاسة من غير ترجيح، ونحن قد بينا أن الترجيح عند المجتهد لا بد منه، وأن الاعتدال على وجه لا يكون ترجيحاً ولا ترجيح يجوز إلى هذا الموضع إن جر الكلام فى هذه المسألة، رجعنا إلى تمام الكلام فى مسألة المجتهدين، واحتج الأصحاب أيضاً وقالوا: لو كان المجتهدون على اختلافهم مصيبين، لم يكن فى المناظرة بعضهم بعضاً معنى، لأن كل واحد منهم يعتقد أن الآخر أدى ما كُلفَ، وأصاب فى فعله، فما وجه مناظرته، ونحن نعلم أن كل واحد يناظر صاحبه، ليرده عن ما هو عليه، فلو كان مصيباً لما كان له أن يقصد رده من الصواب، وهم يقولون: إنمّا يناظره ليريه أن أماراته أقوى من أمارته، فهو يناظره ليريه ذلك، وإن كان فرض غيره بما هو عليه، فإذا بان له أن أمارته من ناظره أقوى من أمارته تغيير فرضه، وصارت مصلحته أن يحكم بالأمانة التى بانّت له قوتها، فإن قلتم: فما الفائدة؟ فيقال: الفائدة فى ذلك أنه لا يمتنع أن يكون إذا تغيير فرضه، ولزمه أن يحكم بالأمانة التى بان له قوتها، كان ثوابه على ذلك أكثر، فكذلك يتناظر المجتهدان، ولأجل أن هذه المناظرة

غير راجعة إلا إلى هذه الفائدة، لم تجب المناظرة. بل يندب المتناظران إلى ذلك، فحسب.

واحتج أبو زيد بهذا القول. وقال: إنه ممتنع في العقول، لثبوته الحظر والإباحة والصوم والفطر حقين، يلزم اعتقادهما في ساعة واحدة، لأنه لا يمكن العمل بهما. ألا ترى: أنه يمتنع ذلك في النصين، فإن النصين إذا اختلفا وأباح أحدهما، وحظر الآخر، لم يجب العمل بهما، بل يجب الوقفة إلى أن يظهر الرجحان لأحدهما، ولأنه لو كان الحق حقوقاً على ما قالوا لجاز للعامى الذى يعمل باتباع العلماء أن يختار من كل مذهب ما يهواه لنفسه، كما أن الله تعالى لما أثبت الكفارة في باب اليمين أنواعاً، كان للعبد الخيار بينهما على ما يهواه بلا دليل، من أباح هذا فقد شرع طريق الإباحة وبنى الدين على الهوى، والله تعالى ما نهج الدين إلا على طريق غير الهوى من نص ثابت، أو قياس شرعى على ما بينا، وقرر هذا الكلام تقريراً طويلاً، والاعتماد على ما سبق من إجماع الصحابة والدليل الذى ذكرناه بذكر الحقيقة.

فأما الجواب قلنا: أما تعلقهم بالآية، وما ذكر من أحوال الصحابة، وتصويب بعضهم بعضاً، فقد سبق الجواب عنه.

فأما قولهم: إنه لو كان الصواب فى واحد من أقوال المجتهدين لوجب أن ينصب الله تعالى دليلاً قاطعاً عليه، ليعدل إليه.

قلنا: قد دلنا الله تعالى على الحكم الذى كلفناه بدلالة قاطعة، لأن الله تعالى قد كلفنا العمل بأقوى العلل، وأولاهها وقد جعل لنا طريقاً نقطع معه، بأن أحد الظنين أولى أن يعلق الحكم به، وإنه إذا وجد فى الأصل والفرع، يلزمنا الحكم به فى الفرع، ونعنى بالدلالة القاطعة الدليل الذى ذكرناه فى وجوب استعمال القياس، وقد بينا وجوه التأثير من قبل.

واعلم أنا إذا استنبطنا معنى من أصل، وجدناه فى الفرع، يجب علينا أن يثبت مثل حكم الأصل فى الفرع، ونقطع أن الحكم فى الفرع بهذه العلة، لكن إذا ثبت أنه علة الأصل غير أننا لا نقطع بكونه علة الأصل، وليس بمتنع أن يكون علمنا بكون العلة علة الحكم فى الفرع يستند إلى ظننا أن العلة علة حكم الأصل، لأنه لا يمتنع أن يقف العمل فى الشيء على شرط مظنون، كما يقف علمنا لوجوب التحرير من مضرة مخصصة على الظن لتزولها بنا، فيكون المعنى المستنبط علة الحكم ظنى، وأما ثبوت

الحكم فى الفرع بذلك المعنى قطعى .

وأما قولهم : لو كان على الصواب من الحق دليل من قبل الله تعالى لنقض الحكم ما عداه ، ولم يسع الفتوى .

قلنا : ليس يجب هذا ، وليس مع الخصم إلا مجرد الدعوى .

بيينة : أن كثيراً من المجتهدين يستدل بالقرآن فى مواضع ، وبالنصوص فى مواضع ، ولا شك أنه الدليل دون ما عداه ، ومع ذلك لا يفسق تارك ذلك ، لأن كل واحد من المجتهدين يرجع إلى دليل عنده ، ويصير إلى تأويل لما يتعلق به من مخالفة لذلك فى الأقيسة ، لما كان كل واحد من القائسين يصير إلى تأثير عند نفسه ، وهو فى الأصل الذى يستنبط منه ظنى ، لم يفسق من يخالف ، ولم ينقض الحكم الصادر مما يخالفه ، وساغ الفتوى والحكم به لمن يظن أنه الحق .

وأما قولهم : إن القول بتخطئة بعض المجتهدين ، وتصويب البعض يؤدى إلى أقسام كلها فاسدة .

قلنا : لا يؤدى ، لأننا بينا أن على الحق دليلاً منصوباً من قبل الله تعالى ، لكن إنما يُوصَل إليه بطريق ظنى فيما يعود إلى معرفة علة الأصل فى الظنيات ميل عظيم ، وكل واحد يظن غير ما يظن صاحبه ، وليس يستقر على شىء واحد فالشرع سامع فى ذلك ، ولم يؤاخذنا بخطأ . بل أصاب بقصد طلب الحق ، وبذل الجهد منه عند نفسه ، وغفر له ما أخطأه ، وجعله من المعفو عنهم ، وأما فى الأصول الدينية ، فلما كان الوصول إليها بالدلائل القطعية من كل وجه شدد الله تعالى فى ذلك ، ولم يعذر بالخطأ ، وفسق بالخلاف تارة ، وكفر أخرى ، وعفى مرة ، ولم يعف أخرى ، فهذا هو الفرق بين مسائل الأصول ، بين مسائل الفروع وهو أيضاً يبين وجه قولنا : إنه مع خطأه الصواب عند الله عز وجل مغفور له .

وأما قولهم : إنما قلتم : يؤدى إلى تكليفه ما ليس فى الوسع .

قلنا : ليس كذلك ، لأننا أمرناه بطلب الحق ، وقد يجوز أن يصيبه فى الجملة ، وإذا لم يصب لا يكون عليه مؤاخذة ولا تبعه ، فأين قولهم : إنه تكليف لما لا يكون فى وسعه .
وأما تعلقهم بفصل القبلة .

قلنا : نحن نقول : إنما يكون مصيباً إذا أصاب القبلة ، فأما إذا لم يصيب القبلة يكون مخطئاً حقيقة ، ويلزمه إعادة الصلاة ، فإن قيل : إذا اجتهد أربعة أنفس فى القبلة ، فأدى

اجتهاد كل واحد منهم إلى جهة تخالف جهة صاحبه هل يصلون على ما أدى اجتهادهم إليه .

فإن قلت: يصلون فقد صوبتموهم، وإن قلت: لا يصلون، فهذا منع لهم من الاجتهاد، وتعطيل لصلواتهم .

والجواب: أنا لا نستدل عليكم إلا بفصل القبلة، فإن المجتهدين فى القبلة مطلوبهم القبلة بعينها، فكذاك يجب أن يكون مطلوب المجتهدين فى الحوادث حكماً معيناً عند الله تعالى .

بيينة: أن المجتهد فى القبلة، يعلم أن القبلة عين من الأعيان، يجوز أن يكون فى الجهة التى يظن بأقوى الأمارات أن القبلة فيها، ويجوز أن لا يكون فيها فيقولوا فى حكم المسألة، هو حكم معين عند الله تعالى، يجوز أن يكون هو حكم أقوى الأمارات ويجوز أن يكون غيره .

وأما المسألة التى ذكرتموها. قلنا: إنما جازت صلاة هى واحد منهم، فى الحال لجواز أن يكون المصيب هو دون غيره، لكن نقطع بإصابة بعضهم، وخطأ البعض، ولو تبين الخطأ فإننا لا نوجب الإعادة على المخطئ .

واعلم أن الذين يقولون بإصابة المجتهدين كلهم على الإطلاق يزعمون أن الدليل ليس الظن المجتهد بأمارة، وكلهم فى هذا الظن واحد، فيكون كلهم فى الإصابة واحد .

قال أبو هاشم: ليس على المجتهد إلا أن يحكم بما هو أولى عنده فى ظنه، وفى هذا المعنى لا يجوز تخطئة البعض، وتصويب البعض، ونحن نقول: إن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول الثابتة بأحد هذه الدلائل والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ثم القياس دليل مستند إلى الكتاب والسنة ثم الظن الذى قالوه لا يجوز أن يكون مجرد الظن حجة، لأن ذلك يوجد للعامة كما يوجد للعالم، ولكن الحجة ظن بأمارة من كتاب أو سنة أو إجماع، ويجوز أن يصيبه الواحد، ولا يصيبه الواحد، وهذا لأن العلل إنما تكون عللاً صحيحة، إذا كانت مؤثرة، وقد بينا وجه التأثير وكيفيته، ولا يتصور اعتدال المؤثرات على السواء، بحيث لا يكون لجانب رجحان على الجانب، وبيننا أن اعتدال الأمارات، والتأثيرات فى حكمين مختلفين يؤدى إلى الحكم بالشك، وهذا لا يجوز، وإذا لم يكن

بد من ترجيح إحدى الأمرتين على الأخرى، ثبت أن القول بتصويب المجتهدين باطل، وعندى أن هذا القول وهو القول بإصابة المجتهدين، يؤدي إلى أن يعود على الإجماع بالخرق، وعلى الأمة بالتخطئة، لأن الاجتهاد شيء معهود من لدن أصحاب النبي ﷺ ورضى عنهم إلى أيامنا هذه، وقد أجمعوا على تخطئة بعضهم بعضاً، ويرتقون عن هذه الدرجة، وينسبون مخالفتهم إلى القول بالباطل واعتقاد غير الحق على الإطلاق من غير تمأش وامتناع، وكذلك ما زال بعضهم يقيم على البعض الدليل، ويدعوه إلى ترك قوله بقوله، وإنما فعلوا ذلك لاعتقادهم بإصابتهم وخطأ صاحبهم، وظهر أيضاً بين الأمة التفرق حتى انتسب كل طائفة إلى ما لا يتناسب لطائفة أخرى، وادعى من إصابة الحق، ما لم يعترف من إصابة صاحبه، وهذا شيء مشهور لا يخفى على أحد هذا في جانب المجتهدين الطالبين الباحثين، وإنما في جانب المطلوب، وهو حكم الشارع في الحادثة. فنحن نعلم أيضاً إذا تدبرنا قانون الشريعة وأصولها وقواعدها أن الحق أيضاً هو أن يكون الحكم في الحادثة واحداً، وأنه أمر المجتهد بإصابته وطلبه، وذلك لأننا نطلب الأحكام في الحوادث التي لم يرد فيها نص من الله سبحانه وتعالى ورسوله ﷺ على منهاج الأحكام التي ورد فيها النصوص فإن موضع التعلق إما بالمعاني المؤثرة العالقة بالقلوب عند عرضها على الأصول، أو الأشباه التي هي موافقة للأصول ملائمة لها، ونحن نعلم قطعاً أنه لا يوجد في الأحكام المنصوص عليها في الحوادث إلا القول الواحد في الحادثة ولم يعرف وجود حكمين مختلفين يتناولهما النص بحادثة ما من الحوادث بل النصوص في الكتاب والسنة تتناول الحكم الواحد في الحادثة الواحدة، فينبغي أن يكون المطلوب على وفق ذلك في الحوادث التي لم يتناولها النص بل ينبغي أن يكون الحق ليكون حكم الحوادث المتفرعة عن الأصول على وفق أحكام الأصول، وهذا هو الأولى. بحكمة الله تعالى أن يكون حكمه في الحادثة واحد غير مختلف، وأن يجعل الناس في شرعه على السواء خصوصاً في الزمان الواحد والشئ الواحد وهو الأولى أيضاً عند إرادته جلّ جلاله لتعريض العبد للشواب وإبتلائه لطلبه، لأن العبد إذا اعتقد أن كل مجتهد مصيب الحق عند الله تعالى للحقه الكلال والكسل في الطلب، بل يتوانى ويقصر ويعتمد على أنه إن أصاب أو أصاب صاحبه فقد أصاب الحق. وإذا علم أن الحق واحد وأن الله عز وجل كلفه الإصابة ببذل مجهوده يتكلف ويحتمل كل كد وتعب في الطلب ليصيب الحق عند الله تعالى ثم يكون التوفيق والهداية له من الهوى على قدر سعيه وكده وبذله

وجهه، فثبت عند التقريرات أن اللائق منهج الشرع، ومحاسن الدين ومسالك الحق أن يكون الحق على ما اخترناه.

ولقد تدبرت فرأيت أكثر من يقول بإصابة المجتهدين هم المتكلمون الذين ليس لهم في الفقه، ومعرفة أحكام الشريعة كثير حظ، ولم يقفوا على شرف هذا العلم، وعلى منصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة، وإنما نهاية رأس ما لهم المجادلات الوحشة وإلزام بعضهم بعضاً في منصوبات وموضوعات اتفقوا عليها فيما بينهم، فكل يلزم صاحبه طرد دعواه، وعند عجزه يعتقد عجز صاحبه، وفلح نفسه، وقد رضى بهذا المقدار من غير أن يطلب النفائس أو تلج صدوراً في إقامة دليل يفيد يقيناً أو بصيرة، وهذا هو أعم أحوالهم إلا في النزالات النادرة، فنظر هؤلاء إلى الفقه ومعانيه بأفهام كليلة وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهراً في الأمر ولم يعتقدوا لها كثير معاني يلزم الوجوب عليها.

وقالوا: لم يكلف المجتهد إلا محض ظن يعثر عليه بنوع أمانة، وليس يستقيم تكليفه سوى ذلك، وليس هاهنا حق واحد مطلوب. وربما عبروا عن ذلك فقالوا: إنما كلف المجتهد أن يعمل بحسب ظن الأمانة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع أدلة أصلاً، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة، ليعمل على حسب ظنه، وهذا الذي قالوه في غاية البعد، وهو أن يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والظن قد يستوى فيه العالم والعامي، وقد يكون بدليل وقد يكون لا بدليل، فدل أن المطلوب حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة والإشارة القوية، ولا بد من الترجيح لمعنى على معنى ولشبهه على شبهه وهذا إنما يقف عليه الراسخون من الفقهاء والذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى أصابوها فأما من ينظر إليه من بعد ويظنه سهلاً من الأمر، ولا يعرف إلا مجرد ظن يظنه الإنسان يعثر هذه العشرة العظيمة التي لا انتعاش عنها، ويعتقد تصويب المجتهدين بمجرد ظنونهم، فيؤدى قوله إلى اعتقاد الأقوال المتناقضة في أحكام الشرع، وأن يكون الشيء حلالاً وحراماً واجبا مباحاً صحيحاً فاسداً موجوداً معدوماً في وقت واحد، والكل عند الله تعالى صواب وحق ثم يؤدى قوله إلى خرق الإجماع. والخروج على الأمة وحمل أمرهم على الجهل وقلة العلم وترك الحفل^(١)، والمبالاة بما نصبوا الأدلة لها، وكدوا فيها، وأسهروا لياليهم

(١) أى: الجماعة. انظر القاموس المحيط (٣/٣٥٨).

وأتعبوا فكرهم، واستخرجوها وإظهار تأثيراتها لما ادعوها من العلل ثم كان نهاية وصولهم عند هؤلاء الجهلة أنهم وصلوا إلى مثل ما وصل إليه مخالفوهم، وأن ذلك الذى وصلوا إليه حق عند الله تعالى، وضده حق، وقوله صواب، وقول مخالفه صواب فيكون سعيه وكده شبه ضائع وثمرته كلا ثمرة، وفائدته كلا فائدة. وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تغنى كثيراً من العقلاء عن إقامة البرهان عليه.

وأما أصحاب أبى حنيفة فقد قال من قال بتصويب المجتهدين منهم أن عند الله تعالى أشبه مطلوب، وأن المجتهد يجتهد ليصبيه، وأنه لو ورد النص من الله سبحانه فى حكم الحادثة لكان النص على ذلك. ومن قال هذا فقد قال: إن الحق واحد وما سواه ليس بحق، وهذا هو الذى يطلبه ويقيم الدلالة عليه. فإن قالوا: إن العبد لم يكلف إصابته.

قلنا: إذا سلمتم أن الحق واحد، وأن المجتهد طالب وقد كلف الطلب، فلا بد أن يكون كلف الحق وإصابته. وقد قال أصحابنا: إن الله تعالى قد كلف المجتهد إصابة الحق ونصب الدليل عليه إلا أن من أخطأ لا يائمه ولا يفسق، لأن طريق التائيم والتسفيق الشرع، وقد جاء الشرع بإسقاط الإثم على المجتهد على ما سبق بيانه ويحتمل أيضاً أن يكون أيضاً أسقط عنهم المائمه لخفاء الأدلة وكثرة وجوه الشبه، فتفضل الله تعالى ورحم المجتهدين بخفى لطفه وخفى صنعه، وأزال عنه الإثم وأثابه على قصده واجتهاده.

وقال الأصحاب فيما إذا حكم حاكم باجتهاده إنما لا ينقضه مجتهد آخر وإن كان عنده أنه أخطأ لأننا لو صرنا إلى ذلك أدى إلى أن لا يستقر حكمه فى الشرع ولا يثبت ملك لأنه متى حكم حاكم بحق أو ملك يجيء آخر وينقض ذلك ثم بعد ذلك يجيء ثالث وينقضه هكذا أبداً وهذا فى نهاية القبح والفساد. وقد قال الأصحاب أيضاً على قول من قال: إن العامى يقلد من شاء من العلماء فدل أن قولهم جميعاً صواب وحتى قالوا: نحن لا نسوغ التقليد لمن خالف الحق بل نقول له قلد عالماً بشرط أن يكون مصيباً كما نقول له قلد عالماً بشرط أن لا تخالف النص على أن لو منعنا العامى أن يقلد إلا من معه الصواب لم يجد إلى معرفة ذلك سبيلاً إلا بعد أن يتعلم الفقه وفى إيجاب ذلك على كل واحدة مشقة وحرص عظيم وفساد مصالح يرجع إلى أحوالهم فسومح العامى وأمر

بتقليد الأوثق عنده فى نفسه وقد سمعت بعضهم يقول: إن المجتهد إذا بذل وسعه وأدى اجتهاده إلى شىء يلزمه الأخذ بذلك وإذا ترك ذم وعيب على تركه ولولا أنه قد أصاب الحق لم يلحقه ذم وعيب، وقال هذا القائل أيضاً: إن أدلة الأحكام فى الغالب تقع متكافئة وليس فيها ما يقتضى قطعاً، وكل واحد من الخصمين يمكنه أن يبين تأثير مثل ما يبينه صاحبه أو يبين قوة شبهته على حسب ما بينه صاحبه فلا يظهر لأحدهما مزية على الآخر وكذلك فى تأويل الظواهر من الآيات والسنة فإنه يمكن كل واحد من المستدلين أن يؤول ما تعلق به صاحبه مثل ما يؤول صاحبه ما يتعلق هو به فلا يظهر لأحدهما على الآخر رجحان ومزية. ونحن نقول على الأول إنما يلزمه حقيقة ما يؤدى إليه اجتهاده بشرط صحته وسلامته عما يطله فإن بان خلافه لم يجز الاعتقاد بكون ما أدى إليه اجتهاده حقاً وهذا كما أنه إذا اجتهد يعتقد أنه مصيب للحق بشرط أن لا يكون مخالفاً للنص، فإذا ظهر أنه مخالف لنص كتاب أو سنة فإنه لا يجوز له أن يعتقد ما أداه إليه اجتهاده وعلى أن الذى قالوه دليل عليهم لأنه متى أدى اجتهاده إلى شىء يلزمه أن يعتقد ولا يجوز أن يعتقد خلافه ولو كان ما يؤدى إليه اجتهاده حقاً وثواباً جاز له ترك ما أدى إليه اجتهاده إلى ما أدى إليه اجتهاد صاحبه ألا ترى: أن فى كفارة اليمين لما كان كل الأنواع مأموراً به وكفارة عند الله تعالى تخير المكفر وكان له أن يكفر بأيهما شاء، وأما كلامه الثانى فباطل أيضاً لأنه إذا اجتهد المجتهدان فلا بد أن يكون لأحدهما ترجيح على صاحبه بوجه ما، إما فى التأثير وإما فى الشبه وكذلك فى الظواهر ولهذا إذا تناظر الخصمان بان أن أحدهما أظهر حجة من صاحبه وقلما تخلوا مناظرة من ذلك ويعرف ذلك من يعتقد تصويب المجتهدين كما يعرف ذلك من لا يعتقد وعلى أن هذا الذى قالوه لو كان دليلاً على تصويب المجتهدين فى الفروع لكان فى الأصول كذلك وذلك مثل الأشعرية والمعتزلة إذا تكلموا فى تخليد الفساق أو تكلموا فى الصفات أو تكلموا فى القدر وفى جواز الرؤية على الله تعالى فيوجد من كل واحد أيضاً ما يوجد لصاحبه وإنما يفترق الخصمان على التكافى والتساوى فى التأويلات وإيراد الأدلة والشبه ومع ذلك لا يدل ذلك على أن الجميع حق والكل صواب والاعتماد على الجواب الأول.

باب اختلاف القولين

وحين ذكرنا اختلاف الثانى من أقوال المجتهدين وأوردنا حجة كل فريق على الإشباع والتمام وذكرنا الصحيح من ذلك فلا بد من ذكر القولين المنسوبين إلى الشافعى رحمه الله فى المسائل وبيان الكلام فيه ووجه ذلك فى الموضوع الذى يصح وبيان ما لا يصح من ذلك .

اعلم أن الأقاويل المتناقضة لا يجوز أن يعتقدها أحد من الناس نحو أن يعتقد أن فعلاً حرام عليه ثم يعتقد أن ذلك الفعل بعينه على شرطه وجهته جائز له . ويجوز اعتقاد وجوب أحد الفعلين على البدل والتخيير مثل ما يعتقد من عليه كفارة اليمين أنه يجب التكفير عليه بأحد الأشياء الثلاثة .

ويجوز أيضاً فى فعلين وإن كانا ضدّين كما يجوز أن يعتقد أن عليه الخروج الواحد من أحد هذه الأبواب أو عليه الصلاة الواحدة فى أحد هذه الأماكن، أو على المرأة أن تعتد بالأطهار أو بالحيض .

واعلم أن القول المختلف فى الحادثة الواحدة على ضريرين ضرب لا يسوغ فيه الاختلاف وضرب يسوغ فيه الاختلاف .

فأما الضرب الذى لا يسوغ فيه الاختلاف كأصول الديانات من التوحيد وصفات البارى عز اسمه وهى تكون على وجه واحد لا يجوز فيها الاختلاف وكذلك فى فروع الديانات التى يعلم وجوبها بدليل مقطوع به مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وكذلك المناهى الثابتة بدليل مقطوع به فلا يجوز اختلاف القول فى شىء من ذلك .

فأما الذى يسوغ فيه الاختلاف وهى فروع الديانات إذا استخرجت أحكامها بأمارات الاجتهاد ومعانى الاستنباط فاختلف العلماء فيه مسوغ ولكل واحد منهم أن يعمل فيه مما يودى إليه اجتهاده، فأما قول العالم الواحد فيه بقولين مختلفين فلم يعلم قبل الشافعى رحمه الله تعالى من قال بذلك تصريحاً وهو رحمه الله قد ابتكر هذه العبارة وذكرها فى كتبه وقد أنكر ذلك كثير من مخالفيه ونسبوه إلى الخطأ فى ذلك وقالوا هذا دليل على نقصان الآلة وقلة المعرفة حين لم يعرف الحق من أحد القولين فاحتاج إلى تخريج المسألة على قولين وأيضاً فإنه خرق الإجماع فإنه لم يتقدم أحد يقول بقولين فى

مسألة واحدة فى حالة واحدة، وإنما كانوا من استقر له [حق أثر]^(١) ذكره أو خفى عليه فأمسك عنه وأيضاً فإن اعتقاد قولين مختلفين مناقضة ويمتنع أن يكون بالشىء الواحد حلالاً وحراماً ويمتنع أن يكون العقد الواحد صحيحاً وفاسداً أو يكون الشىء الواحد مثبتاً منفيّاً.

قالوا: وأما الروايان عن أبى حنيفة ومالك فذلك فى حالتين مختلفتين والمجتهد قد يجتهد فى وقت فيؤدى اجتهاده إلى شىء ثم يجتهد فى وقت آخر فيؤدى اجتهاده إلى خلافه إلا أن الثانى يكون رجوعاً عن الأول ويكون الذى استقر عليه قول المجتهد هو الثانى وإن كان فتوى أو قضاء فيكون على ما قال عمر رضى الله عنه ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى، وإنما المستنكر اعتقاد قولين مختلفين فى وقت واحد فى حادثة واحدة فهذا طعن المخالفين فى القولين. وقد صنف بعضهم فى ذلك تصنيفاً مفرداً ورأيت لأبى عبد الله البصرى الملقب يجعل فى هذا كتاباً مفرداً بل صنفه المعروف بالصاحب، وهو إسماعيل بن عباد، وإذا عرفت هذا فنقول: قد قسموا ما نسبوا إلى الشافعى رحمه الله من القولين أقساماً وسنذكر تلك الأقسام حين نبين أن الذى قاله الشافعى ليس بموضع الإنكار والذى هو موضع الإنكار فإنه لا يقول به وهذا شىء ورد على طريق النقل فإن شيوخ المذهب أعلم بهذا من غيرهم.

وقال القاضى أبو الحسن الماوردى هو على أربعة عشر قسمًا:

أحدها: أن يقيد جوابه فى موضع ويطلق فى موضع آخر مثل قوله فى أقل الحيض أنه يوم وليلة^(٢)، وقال فى موضع آخر: أقله يوم يريد به مع ليلة وهذا معهود فى كلام العرب من وجهين جاء القرآن بهما:

أحدهما: حمل المطلق على المقيد فى جنسه لقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾ [الطلاق: ٢] وقال فى موضع آخر: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] يحمل المطلق من الشهادة على ما فيه بها.

والثانى: إطلاق ذكر الأيام يقتضى إضافة الليالى إليها كما قال تعالى: ﴿تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب﴾ [هود: ٦٥] والمراد مع الليالى فعلى هذين أحد القولين يخرج من جملة الاعتراض ولا نقول أن له فى المسألة قولين ومن قال أبلغ فيه

(١) هكذا ثبت فى الأصل (جواثر) ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر روضه الطالبين (١/١٣٤).

قولين فقد وهم .

والقسم الثاني: ما اختلف فيه ألفاظه مع اتفاق معانيها من وجه واختلاف معانيها من وجه فغلب بعض أصحابنا حكمها في الاختلاف ولم يغلب حكمها في الاتفاق فخرج حكم المسألة على قولين مثل قوله في المظاهر إذا منع الجماع أحببت أن يمنع القُبلة والتلذذ، وقال في القديم: رأيت أن يمنع القبلة والتلذذ^(١) وهي لفظة محتملة فيحتمل أن تحمل على الاستحباب والإيجاب، فكان حملنا على ما صرح به من الاستحباب أولى من حملها على ما يجوز أن يحتمله من الإيجاب لأنه غير مذكور فإن توسع بعض الأصحاب وعدل باللفظ إلى ما يذكره في موضع الذى حملة على إيجاب الاجتناب بوجه الاعتراض عليه لكن بلا معترض على الشافعى فإن الشافعى له قول واحد والمحتمل محمول على غير المحتمل .

والقسم الثالث: ما اختلف قوله فيه لاختلاف حاله فينزل به بعض أصحابه عن اختلاف الحاليين إلى اختلاف القولين .

ومثاله: فى الصداق إذا قدر فى السر بتقدير وذكر أكثر منه فى العلانية قال فى موضع: الصداق صداق السر، وقال فى موضع: الصداق صداق العلانية، وليس ذلك منه لاختلاف قولين وإما هو لاختلاف حالين . فإن اختلف العقد بصداق السر فهو المستحق ويكون صداق العلانية تحملاً وإن افترق العقد بصداق العلانية وهو المستحق ويكون صداق السر موعداً .

فإن قيل: فيستعمل هذا فى كل ما يمكن من اختلاف القولين أو لا؟

قلنا: يعتبر ذلك أصول مذهب ويوجد ذلك على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يقتضى أصول مذهب حكمها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف حالين ولا يحمل على اختلاف قولين .

والضرب الثانى: يمنع أصول مذهب من حملها على اختلاف حالين فيحمل على اختلاف قولين على ما سبق صحته .

والضرب الثالث: أن تتقابل أصول مذهب فى أمرين فمن أصحابه من غلب حملة

(١) قال الإمام النووى (تكراه القبلة لمن حركت شهوته ولا يأمن على نفسه وهى كراهة تحريم على الأصح والثانى: كراهة تنزيه ولا تكراه لغيره ولكن الأولى تركها، انظر روضة الطالبين

على اختلاف حالين، ومن أصحابه من غلب على اختلاف قولين والأول أولى، لأن ما أمكن حمله على الوفاق كان أولى من حمله على الخلاف.

والقسم الرابع: ما اختلف قوله فيه لاختلاف القراءة أو لاختلاف الرواية باختلاف القراءة مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لِمَسْتَمِ النَّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً﴾ [النساء: ٤٣] فقريء «أو لامستم النساء» و «لامستم» يوجب الوضوء على الملامس والملموس ولمستم يوجب على اللامس دون الملموس^(١). واختلاف الرواية كالمروى عن رسول الله ﷺ في بيان المواقيت «أنه صلى العشاء الآخرة في اليوم الثاني حين ذهب من الليل نصفه»، وفي رواية أخرى: «حين ذهب الليل ثلثه»^(٢) فلاجل اختلاف الرواية واختلاف القراءة اختلف قوله ولا يتوجه عليه في مثل هذا إنكار لأن اختلاف الدليل أوجب اختلاف المدلول فإن ترجح عنده إحدى القراءتين أو إحدى الروايتين كان مذهبه ما ترجح، وإن لم يترجح أحدهما كان الترجيح مذهباً لمن ترجح عنده ولم يكن مذهباً للإمام الشافعي، لأنه لم يترجح عنده ولا يجوز أن يضاف إليه مذهب هو عنده مجهول وإن كان عند غيره معلوماً.

وأما القسم الخامس: فهو ما اختلف قوله فيه لأنه عمل على أحد القولين بظاهر من كتاب الله تعالى ثم بلغته مسألة ثابتة نقلته عن الظاهر إلى قول آخر كقول الله تعالى في صيام المتمتع: ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج﴾ [البقرة: ١٩٦] فأخذ بظاهره وأوجب صيامها في أيام التشريق لأنها الظاهر من أيام الحج ثم روى عن النبي ﷺ «أنه نهى عن صيامها»^(٣) فعدل بهذه الرواية عما عمله به من ظاهر الكتاب وأوجب صيامها بعد إحرامه. وقيل: يوم عرفة اتباعاً للسنة.

(١) قال الشيخ النووي (لمس بشرة امرأة مشتهة فإن لمس شعراً أو سنناً أو ظفراً، وعضواً مباحاً من أمراه أو بشرة صغيرة لم تبلغ حد الشهوة لم ينتقض وضوءه على الأصح وإن لمس محرماً بنسب أو رضاع أو مصاهرة لم ينقض على الأظهر، وإن لمس ميتة أو عجوزاً لا تشتهى أو عضواً أشل أو زئداً أو لمس بغيره شهوة أو عن غير قصد انتقض على الصحيح في جميع ذلك وينتقض وضوء الملموس على الأظهر والمرأة كالرجل في انتقاض طهرها بلمسها من الرجل ما ينقضه منها ولنا وجه شاذ أنها لا تزال ملموسة فإذا لمست رجلاً كان في انتقاضها القولان وليس بشيء، انظر روضة الطالبين (٧٤/٢، ٩٥).

(٢) أخرجه مسلم: المساجد (٤٢٨/١) ح (٦١٣/١٧٦) والترمذي: الصلاة (٢٨٦/١) ح (١٥٢).

(٣) أخرجه مسلم: الصيام (٨٠٠/٢) ح (١١٤١/١٤٤)، وأبو داود: الصوم (٣٣٢/٢) ح (٢٤١٩).

والترمذي: الصوم (١٣٤/٣) ح (٧٧٣).

ومثل هذا قال في الصلاة الوسطى ولا إنكار عليه في هذا العدول لأنه في الحالين عمل بدليل صار الثانى منهما أولى من الأول ويكون مذهبه هو القول الثانى دون الأول وكان القول الأول مذهباً له قبل الثانى فصار كالمسوخ بالثانى وعلى هذا نظائر كثيرة فى مثل هذين القولين والمذهب فى الكل هو الثانى .

والقسم السادس: ما اختلف فيه قوله لأنه عمل بالقياس ثم بلغته سنته لم تثبت عند تخالف موجب القياس فجعل مذهبه من بعد ذكر السنة موقوفاً على ثبوتها كالذى جاءت به السنة من: الصيام عن الميت^(١) والغسل من غسل الميت . روي له من طريقين ضعيفين فقال بموجب القياس فى أن الصيام على الميت ولا غسل من غسله ثم ذكر ما روى فى السنة فقال: إن صح الحديث قلت به وأظهر موجب القياس وأوجب العدول عنه إن صح الحديث، وقد قال كل قول قلته فنسبت عن النبى ﷺ خلفه فأنا أول راجع عما قلته وقائل بموجب الحديث، وهذا مما يجب إظهار الاختلاف فيه وأن نقول بالسنة إن ثبتت وبالقياص إن لم يثبت ويكون مذهبه فى الحالتين ما يوجب القياص دون السنة فإن ثبت ففى أى وقت ثبت يكون مذهباً له .

والقسم السابع: أن يذكر القولين لإبطال ما عداها من أقاويل كثيرة قد ذهب إليها المجتهدون، أو يكون مذهبه موقوفاً على ما يؤدى إليه اجتهاده من صحة أحدهما وإن لم يكن قائلاً بهما فى الحال ومثل هذا قد جابه الشرع والعمل:

أما الشرع فقول النبى ﷺ فى ليلة القدر: «التمسوها فى العشر الأواخر من رمضان»^(٢) فنفى أن يكون فى غير العشر الأواخر من رمضان وجعل غير الليلة موقوفة على الاجتهاد فى العشر الأواخر كأنها إذا اجتهد فى الكل أصابها .

وأما العمل المأثور ما عمله عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى أهل الشورى فجعل الإمامة فى ستة نفر ونفى بذلك طلب الإمامة من غيرهم وجعلها موقوفة على ما يؤدى إليه الاجتهاد منهم، وهذا شىء انعقد إجماعهم وكان الشافعى رحمه الله مقتدياً بالشرع من الرسول ﷺ والعمل من الصحابة فى مثله فلم يمتنع أن يبطل بالقولين ما عداهما ليكون الاجتهاد مقصوراً عليهما ولا يعدوهما .

(٤) أخرجه البخارى: الصوم (٢٢٧/٤) ح (١٩٥٣) ومسلم: الصيام (٨٠٤/٢) ح (١١٤٨/١٥٥) .
(٢) أخرجه البخارى: ليلة القدر (٣٠١/٤) ح (٢٠١٦) ، ومسلم: الصيام (٨٢٦/٢) ح (١١٦٧/٢١٦) .

والقسم الثامن: أن يقصد بالقولين إبطال ما توسط منهما ويكون مذهبه منهما ما حكم به وفرع عليه مثل قوله فى وضع الحوائج وقد قيدها مالك بوضع الثلث فقال الشافعى ليس إلا واحد من القولين: إما أن يوضع جميعها أو لا يوضع شىء منها ومثل قوله فى الجارية الموصى بها إذا ولدت أو وهب لها مال بعد موت الموصى قبل قبول الموصى له أنه لما جعل بعض العلماء ولدها وبعض ما وهب لها لورثة الموصى وبعضها الموصى له قال: ليس إلا واحد من القولين: إما أن ملكها الموصى له بالموت فيكون قبل ذلك بحدوثه على ملكه، وإما أن يملك بالقول فيكون كل ذلك للورثة بحدوثه على ملكهم، وليس لتبعضه وجه وهذا تحقيق يبطل به ما خالف القولين وليس فيها تغيير لأحد القولين وإن كان الحق لا يخرج لأحدهما فإن اقترن ما يدل على اختياره كان هو المذهب المضاف إليه دون الآخر وإن تجرد عن قرينه لم يضاف إليه واحد من القولين وإن علم أن الحق لا يخرج منها لعدم ما عداهما.

والقسم التاسع: أن يذكر قولين مختلفين فى مسألتين منفصتين فيذكر أحد القولين فى إحدى المسألتين ويذكر القول الآخر فى المسألة الثانية فيخرجها أصحابه على قوله وهذا على الإطلاق غلط لأنه إذا كان بين المسألتين فرق من وجه امتنع أن يكون قوله فى واحدة من المسألتين إلا ما نص عليه فيها، سواء ذكر الفرق أو لم يذكر، وتخرجها على قولين خطأ وإن لم يكن بينهما فرق لم يخل قولان له من أن يكون فى وقت أو فى وقتين فإن كان فى وقتين كان كما قال فى مسألة بقول ثم قال بعده فيها بقول آخر فيكون على ما سنذكره وإن كان قال لها فى وقت فيكون على ما نذكره فى مسألة واحدة بقولين فى حالة واحدة.

والقسم العاشر: ما اختلف قوله فيه لأنه أداه اجتهاده إلى أحدهما وقال إنما أداه اجتهاده إلى القول الآخر فعدل إليه وهذا غير مستنكر فى الصحابة ومن بعدهم من علماء الأمصار لأنه أدل على مداومة الاجتهاد وإمعان النظر، هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه اختلف قوله فى ميراث الأخوة مع الجدة فأسقطهم فى أول قولهم وأشركهم معه فى آخره وحكم فى المشركة فى العام الأول بالتشريك وفى العام الثانى بإسقاط التشريك وقال: تلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى واختلف قول على بن أبى طالب رضى الله عنه فى ميراث الجد على أقاويل.

وقال فى بيع أمهات الأولاد اجتمع رأيه ورأى أبى بكر وعمر رضى الله عنهم على

تحريم بيعهن وقد رأيت بيعهن جائز وليس أحد من الأئمة وجلة العلماء إلا وقد اختلفت الرواية عنه فى كثير من أحكام الشرع فسماه أصحابهم روايات، وسماه أصحاب الشافعى أقاويل وإذا كان كذلك فمذهبه القول الثانى لعدوله إليه ولا يرسل القولين إلا بعد التقييد بالجديد أو القديم والثانى يكون هو المذهب دون الأول.

والقسم الحادى عشر: أن يكون قال فى المسألة بقول فى موضع وقال فيها بقول آخر فى موضع آخر فيخرجها أصحابه على قولين وهذا وإن كان فى النقل صحيحاً فهو فى إضافتهما إليه على التساوى غلط وينظر فى اختلاف القولين فإنهما على ضربين: أحدهما: أن يتقدم أحدهما على الآخر فيكون كأنه قال بأحدهما ثم رجع عنه إلى الآخر فيكون على ما ذكرناه من قبل.

والضرب الثانى: أن يشكل المتقدم منهما من المتأخر فلا يجوز أن يضافا إليه معاً، لأنه لم يقل بهما فى حالة واحدة فإن كانت أصول مذهبه توافق أحدهما فقد اقترن بنصه عليه دليل من مذهبه فكان هو المذهب المضاف إليه وإن لم يكن فى أصول مذهبه موافقة أحدهما فإن تكرر منه ذكر أحد القولين وفرع عليه دون الآخر فالذى عليه المزنى وطائفة من أصحاب الشافعى رحمه الله أنه المتكرر، وإذا التفرع هو مذهبه دون الآخر لترجيحه له على الآخر، وإن استويا صار مذهبه فيهما مشتبهاً. فإذا قلنا إن الحق واحد من أقوال المجتهدين على ما هو المشهور عنه لم يجوز أن يضاف إليه القولان لتنافيهما ولم يجوز أن يضاف إليه أحدهما لأنه لم يتعين ويقال قد أشكل مذهبه فى أحد القولين وإن لم يخرج عن أحدهما. وأما إذا أضيف إليه أن كل مجتهد مصيب جاز أن يضاف إلى مذهبه القولان على الانفراد بأحدهما دون الجمع بينهما ولم يجوز أن ينفى عنه أحدهما لأنه قائل بما أضيف إليه غير عادل عما نفى عنه.

والقسم الثانى عشر: أن يذكر القولين حكاية عن مذهب غيره ولا يوجب حكايته لهما أن يكون قولين لأن الحاكى يخبر عن معتقده غيره فلم يجوز أن يضاف حكايته إليه أنه يعتقدّه وهذا كمن حكى الكفر لا يصير كافراً ومن نقل الخلاف لا يكون مخالفاً فإن أشار إليهما بالإنكار كان الحق عنده فى غيرهما وإن أشار إليهما بالجواز جاز أن يكون الحق عنده فيها وفى غيرها وإن أشار إليها بالاختيار كان الحق عنده فيها ولم يكون فى غيرها.

والقسم الثالث عشر: أن يذكر القولين معتقداً لأحدهما وزاجراً بالآخر كما فعل فى

قضاء القاضى بعلمه، وفى تضمين الأجير المشترك فإن مذهبه أن للقاضى أن يحكم بعلمه^(١)، وأن لا ضمان على الأجير^(٢). لكن ذكر الآخر زاجراً ومرهباً، وقد قال الشافعى رحمة الله عليه بعد ذكر القولين فيهما ولولا خوفى ميل القضاة وخيانة الأجراء لجعلت للقاضى أن يحكم بعلمه، وأسقط الضمان عن الأجير. فعلل منع القاضى بميله وضمن الأجير بخيانتة فدل أن مذهبه فيمن لم يمل من القضاة جواز حكمه بعلمه، وفيمن لم يخن من الأجراء سقوط الضمان عنه وإذا صح هذا فيمن أمن ميله وخيانتة ثبت حكمه فيمن خيف ميله وخيانتة لعموم الحكم فى الجميع ولا عيب على الشافعى بمثل هذا لأن من كان ترغيمًا فى الدين فحقيق أن يكون زاجراً.

واعلم أن جميع هذه الأقسام لا يتوجه عليها المنكر القولين اعتراض بما أوضحناه فى كل قسم منه.

والقسم الرابع عشر: وهو المختص باعتراض منكر القولين وهو أن نقول فى المسألة الواحدة فى الحالة الواحدة بقولين مختلفين مجمع فيهما بين قولين متضادين فيحكم بحلية الشئ فى أحدهما وتحريمه فى الآخر ويوجب الشئ فى أحدهما ويسقطه فى الآخر فهذا على ضربين: أحدهما: أن يميز أحد القولين بما ينبه على اختياره. والثانى: أن يطلق ولا يميز فإن ميز أحدهما بما ينبه على اختياره فهو ثلاثة أضرب:

أحدهما: أن يرجح أحدهما فيقول: وبه أقول، أو يقول: وهذا مما أستخير الله تعالى فيه أو يقول: هذا أصح، أو هو أشبه، فيكون مذهبه منهما هو القول الذى أشار إلى ترجيحه.

والضرب الثانى: أن يفرع على أحدهما أو يكرر ذكره ولا يكرر ذكر الآخر فقد جعل بعض أصحابنا دليلاً على الترجيح وبعض أصحابنا لم يجعله دليلاً على الترجيح.

والضرب الثالث: أن يعمل بأحدهما دون الآخر فيكون عمله بذلك دليلاً على أنه القول المختار.

وأما الضرب الثانى: فهو إذا جمع بين القولين وأطلقهما ولم يميز أحدهما باختيار ولا ترجيح فهذا على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يتوقف فى القولين المتعارضين لاحتمال الأدلة وتعارضهما ويعلم أن الحق

(١) انظر روضة الطالبين (١١/١٥٦).

(٢) انظر روضة الطالبين (٥/٢٢٨).

فى أحدهما ولم يتعين له فجمع بينهما وتوقف فيهما وأبطل بهما ما عدهما وجعل الاجتهاد مقصوراً عليهما ليستوضح الحق فى أحدهما بمراجعة الاجتهاد فيهما وليس بمستكر عند العلماء التوقف عند الأشباه وهذا رسول الله ﷺ توقف فى اللعان وغيره حتى نزل القرآن وعن النبى ﷺ أنه قال: «المؤمن وقاف» وهذا أدل على الورع وأبلغ فى النظر ولا إنكار فى مثل هذا إذا تجاذبت الأصول وتعارضت الأدلة ويكون القصد بذكر القولين فى الحال بيان أن لكل واحد منها وجهاً فى أحدهما الاجتهاد، ويكون القصد أيضاً إبطال ما عدهما ويكون من بينة إعادة الاجتهاد عند الفتيا والحكم به .

والضرب الثانى: أن يجمع بينهما فى القول لتردد الفرع بين أصليين يحله أحدهما ويحرمه الآخر أو يوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فيجمع بينهما فى رد الفرع إليهما فيجعله حراماً وحلالاً واجباً ساقطاً وهذا مستحيل أن يكون قائلاً به . ومن المستحيل أن يجمع بين ضدين حساً فيستحيل أن يجمع بينهما حكماً، وهذا لا يقول به الشافعى ولا أحد من الأئمة .

والضرب الثالث: أن يجمع بين القولين على التخيير فى أحدهما دون الجمع بينهما لتردد الفرع بين أصليين يحله أحدهما ويحرمه الآخر ويوجبه أحدهما ويسقطه الآخر فتخير فى رده إلى أى الأصلين شاء لتساوى الشبه فيهما وتعارض الأدلة . وقيل: إن مثل هذا لا يوجد للشافعى رحمه الله إلا فى سبعة عشر مسألة .

وقد أنكر أصحاب أبى حنيفة هذا . قالوا: لا يجوز أن يعتمد الفرع فى الشبه بين أصليين متجاذبين وقالوا: إنما يستحيل فى الشرع التخيير بين حكمين متناقضين . وأما عندنا فهو جائز وهو قول كثير من المتكلمين وإنما جاز التخيير بينهما على وجه البديل دون الجمع لأمرين:

أحدهما: أنه لا يمتنع اعتدال الفرع فى الشبه بين أصليين متجاذبين لوجود ذلك عياناً كما لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين فى القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين مختلفتين فى القبلة ثم كان لا يمتنع اعتدال جهتين فى القبلة فى التخيير فى الصلاة إلى أيهما شاء إجمالاً، وكذلك جاز مثل هذا اعتدال فروع بين أصليين فى تخيير رده إلى أيهما شاء . والثانى: أن القياس طريق إلى الأحكام كالنصوص فلما جاز ورود النص بالتخيير فى الكفارة جاز أيضاً أن يكون القياس موجباً للتخيير كالنص وليس بمستحيل فى الشرع ورود النص بالتخيير بين حكمين متنافيين كما تخير المسافر بين الصوم والفطر زمن الإتمام

والقصر وتخيير العبد بين الجمعة والظهر .

واعلم أن هذا الذى يقوله هذا القائل إنما يصح عند اعتقاد الإنسان جواز تكافؤ الأدلة واعتقاد إصابة المجتهدين ونحن قد بينا أن واحداً منهما لا يصح والأولى أن يقال: إن الشافعى لم يذكر القولين فى هذا المعنى أيضاً على معنى أنه معتقد لهما أو مخبر وإنما ذكرهما لأن الحادثة تحتل كلا القولين ولم يترجح عنده بعد أحدهما فذكرهما لينظر فيهما ويختار بينهما الصواب فأدركه الموت قبل البيان، وليس فى هذا عيب على المجتهد بل هو دليل على غزارة علم المجتهد وكمال فضله وشدة توقيه فإن طلبوا الفائدة من ذكر القولين .

قلنا: قد بينا من قبل فائدة ذكر القولين وهذا الذى قلناه هو المختار وهو الأولى وعليه الاعتماد وإذا استقرنا على هذا سقط طعن الطاعن وعنت المتعنت والله الهادى إلى الصواب والمرشد فيه بمنه وطوله .

(فصل)

ونذكر فى هذا الموضوع مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا ذكر فى القديم قولاً ثم ذكر فى الجديد قولاً بمذهبه الثانى والأول مرجوع عنه . ومن أصحابنا من قال: لا يكون رجوعاً عن الأول حتى يصرح بالرجوع عنه .

والصحيح: هو الأول وهو مثل ما لو وجد من صاحب الشرع قولان مختلفان فى وقتين مختلفين فى حادثة واحدة فإنه يكون الثانى نسخاً للأول كذلك هاهنا يكون القول الثانى رجوعاً عن الأول .

موضع آخر: إذا نص الشافعى رحمه الله فى مسألتين على قولين ثم أعاد المسألتين وذكر فيهما أحد القولين كان ذلك اختياراً للقول المعاد وكذلك إذا فرع على أحد القولين كان ذلك اختياراً للقول الذى فرع عليه وهو قول المزنى . ومن أصحابنا من قال: لا يكون ذلك دليلاً على الاختيار .

والصحيح: هو الأول لأنه لما أعاد أحد القولين أو فرع عليه فالظاهر أن مذهبه هو ذلك، لأنه لو كان مقيماً على القولين لأعادهما وفرع عليهما جميعاً فلما أفرد أحدهما

بالإعادة والتفريع دل أنه هو الذى يذهب إليه ويختاره.

موضع آخر: إذا نص فى مسألتين على حكم ونص فى غيرهما على حكم آخر وأمكن الفصل بين المسألتين لم ينقل جواب إحداهما على الأخرى بل يحمل كل واحد على ظاهره.

ومن أصحابنا من قال: ينقل الجواب إلى الآخر وتكون المسألتان على قولين. الصحيح: هو الأول لأن القول إنما يجوز أن يضاف إلى الإنسان إذا قال أو دل عليه بما يجرى مجرى القول، وأما الذى لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب إليه لأن إذا كان صاحب المذهب قد نص على المخالفة فكيف يجوز الجمع بين ما خالف فيه بل ينبغى أن يفرق إذا أمكن الفرق ولا يخترع له قول لم يقل به.

موضع آخر: لا يجوز أن ينسب إلى الشافعى رحمه الله ما يخرج عنه قوله فيجعل قولاً له.

ومن أصحابنا من قال: يجوز ذلك.

والصحيح: هو الأول كما ذكرناه فى الفصل الأول.

فإن قيل: أليس ينسب إلى الله تعالى والرسول عليه السلام ما يقتضيه قياس قولهما فكذلك يثبت إلى صاحب المذهب ما يقتضيه قياس مذهبه قوله؟

الجواب: أن ما دل عليه القياس فى الشرع لا يجوز أن يقال إنه قول الله ولا قول رسوله، وإنما يقال هذا من الله ومن رسوله بمعنى أن الله تعالى دلّ عليه، وكذلك رسوله، ومثل هذا لا يصح فى قول الشافعى فسقط ما قالوه.

موضع آخر: إذا قال الشافعى فى موضع بقول، ثم قال: ولو قال قائل كذا كان مذهباً لم يجز أن يجعل ذلك قولاً له. وقال بعض أصحابنا: يجعل ذلك قولاً له.

والصحيح: هو الأول لأن قوله: فلو قال قائل كان مذهباً ليس فيه دليل على أن ذلك مذهب، بل هو إخبار عن احتمال المسألة وجهاً من وجوه الاجتهاد فلا يجوز أن ينسب إليه قول بهذا القدر فهذه المواضع لا بد من معرفتها لمن يريد أن يقف على مذهب الشافعى.

فصل

فى الوجوه التى يجوز معها تخريج المذهب:

اعلم أن مذهب الإنسان هو اعتقاده فمتى ظننا أن اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا: إنه مذهبه ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه لم نقل: إنه مذهبه ويدل الإنسان على مذهبه فى المسألة بوجوه:

منها: أن يحكم فى المسألة بعينها بحكم معين.

ومنها: أن نأتى بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها فيقول الشافعى رحمه الله:

الكل جائزاً وغير جائز.

ومنها: أن يعلم أنه لا يفرق بين المسألتين وينص على حكم أحدهما، فيعلم أن حكم الآخر عند ذلك الحكم مثل أن يقول: الشفعة لجار الدار فنعلم أن جار الدكان مثل جار الدار.

ومنها: أن يعلل الحكم بعلة توجد فى عدة مسائل فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم فتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل أما إذا لم يقل بتخصيص العلة فلا يشكل ذلك وأما من قال بتخصيص العلة فإنما يقول بتخصيص العلة إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم وكما أن الكلام العام يدل على مذهبه فكذلك تعليله وأما إذا نص العالم فى مسألة على حكم وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى شبيهاً يجوز أن يذهب على بعض المجتهدين فإنه لا يجوز أن يقال: قوله فى هذه المسألة هو قوله فى المسألة الأخرى، لأنه قد لا تخطر المسألة بباله ولم ينبه على حكمها لفظاً ولا معنى ولا يمتنع لو خطر بباله لصار فيها إلى الاجتهاد الآخر، وهذا قد سبق بيانه من قبل.

مسألة

ومما يتصل بباب الاجتهاد مسألة اختلفوا فيها وهى أنه هل يجوز أن يقال للرسول أو للعالم: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب فقد منع من ذلك كثير من الناس، وأجازه آخرون على العموم، وذهب إليه يونس بن عمران وقال بعضهم: يجوز للنبي ﷺ على الخصوص، ولا يجوز لغيره، وهذا هو المختار وقد ذكر الشافعى فى كتاب الرسالة ما

يدل على هذا واستدل من منع ذلك وقال: إن الشرائع إنما تعبد الله تعالى بها لكونها مصالح. والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو أباح الله سبحانه للمكلف أن يحكم بما اختاره المكلف لكان قد أباحه الحكم مما لا نأمن كونه فساداً، واستدل من جوز ذلك بأنه إذا جوز أن يفوض الله تعالى إلى المكلف أن يختار واحدة من الكفالات جاز أن يفوض إليه الحكم بواحد من الأحكام بحسب اختياره، ولأنه إذا جاز أن يتعبد الله تعالى العامى لاختار العمل على فتوى واحد من الفقهاء ويتعين ذلك باختياره جاز مثل ذلك فى أصل التعبد، ولأنه إذا جاز أن يكلف الله من الإنسان العمل على الأمارات مع أنها قد تخطيء جاز أن يكلف الإنسان أيضاً العمل على اختياره، وإن كان الإنسان قد يختار الصواب، كما يختار غير الصواب. وأما من قال: يجوز للأنبيا ولا يجوز لغيرهم فاستدل على ذلك بالوجود وهو قوله تعالى: ﴿كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه﴾ [آل عمران: ٩٣] ولأن السنة مضافة إلى النبي ﷺ وحقيقة الإضافة تقتضى أنها من قبله، ولأن النبي ﷺ قال فى مكة: «لا يختلا خلاها ولا يعضد شجرها، قال العباس: إلا الإذخر يا رسول الله فإنه لقبورها وأفنيها. قال: إلا الإذخر»^(١) ولأن النبي ﷺ سئل عن الحج فقيل: أحجنتنا هذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «للأبد، ولو قلت لعامنا لوجب - يعنى فى كل سنة - وما استطعتم»^(٢) ولأن النبي ﷺ قال: «ولولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»^(٣)، ويدل عليه قوله عليه السلام: «عفوت عن أمتى صدقة الخيل والرقيق إلا أن فى الرقيق صدقة الفطر»^(٤)، قالوا: ولأنه روى أن موسى عليه السلام أثبت الأحكام كلها من جهته إلا تسع آيات أنزلها الله تعالى والأولى أن يتعلق فى هذه المسألة بوجود وجوب الأشياء عن اختيار الموجب وقد تحقق هذا من جانب الرسول ﷺ. فأما فى حق غيره فلم يوجد وهذا لأن الرسول ﷺ كان معصوماً من الخطأ، فيجوز أن يقال له: احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب وهذا لا يوجد فى حق غيره فلم يأمن خطاه ولأن الله تعالى قد قال:

- (١) أخرجه البخارى: الصيد (٥٥/٤) ح (١٨٣٣)، ومسلم: الحج (٩٨٦/٢) ح (١٣٥٣/٤٤٥).
(٢) أخرجه البخارى: العمرة (٧٠٩/٣) ح (١٧٨٥) ومسلم: الحج (٨٨٣/٢) ح (١٢١٦/١٤١).
(٣) أخرجه البخارى: الجمعة (٤٣٥/٢) ح (٨٨٧)، ومسلم: الطهارة (٢٢٠/١) ح (٢٥٢/٤٢).
(٤) أخرجه أبو داود: الزكاة (١٠٣/٢) ح (١٥٧٤) والترمذى: (٧/٣) ح (٦٢٠)، والنسائى: الزكاة (٢٦/٥) (باب زكاة الورق) انظر نصب الراية (٣٥٦/٢).

﴿فحكمه إلى الله﴾ [الشورى: ١٠٠] وقال في موضع: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] ولم يقل إلى اختيار الرجال. وأما مسألة الكفارات فالإيجاب قد كان من قبل الله تعالى فإنه قد أوجب واحدة من الكفارات على العبد، وإنما يختار واجباً لا أنه يجب باختياره عليه شيء وكذلك في العامى إذا استفتى فإنما وجد منه مجرد اختيار فواجب لأنه قد وجب على العامى الرجوع إلى العالم فى الأحكام. وأما هاهنا الكلام فيما ذكرناه وهو أنه يوجب باختياره فإن قال قائل: أليس من نذر شيئاً فقد أوجب على نفسه باختياره. قلنا: ليس هذا من مسألتنا فى شيء لأن مسألتنا هى أن يحكم بشيء ابتداء فى شيء من غير دليل يرجع إليه فيوجبه على نفسه أو غيره أو يحرمه على نفسه أو غيره فيثبت شرعاً، مبتدأ يرجع إليه تماماً النذر فأما النذر فمن باب الالتزامات وهو عقد مشروع من قبل الله تعالى للعباد يعقدونها أو يلتزمونها مثل سائر العقود، وليس شرع مبتدأ من قبل العبد واعلم أن هذه المسألة أوردتها متكلموا الأصوليين وليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كثير فائدة لأن هذا فى غير الأنبياء لم يوجد ولا يوجد توهمه فى المستقبل فأما فى حق النبى ﷺ فقد وجد فقلنا على ما وجد وهذا القدر كاف فى هذه المسألة والله أعلم. ولما تم ما أوردناه من الكلام فى الاجتهاد وذكرنا صفة المجتهد والمختار مما ينبغى أن يعتقد فى أقوال المجتهدين فيكون الكلام بعد هذا فى التقليد وما يتصل به وسنذكر من بعد ذلك ما يقع الحاجة إليه.

[التقليد]

التقليد: قبول قول المرء في الدين بغير دليل وحده بعضهم: بأنه العمل على قولين من غير علم^(١) بصحته ولا نظراً في الطريق إلى معرفته والأول حد الفقهاء ويقال: إن التقليد مأخوذ من تصيير الشيء فلادة في عنق من ينسب إليه^(٢)، أو أخذ عنه ومن التقليد ما يجوز ومنه ما لا يجوز فأما اتباع الرسول ﷺ والتسليم لحكمه فواجب ولا نقول إنه تقليد بل هو اتباع محض وقد قال الله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨] ولأن الدلائل قد قامت في أن قوله حجة فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض المواضع: فلا يجوز تقليد أحد سوى الرسول ﷺ، وهذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة. وقال بعضهم: إن رجوع العامى إلى قول العالم ليس بتقليد أيضاً^(٣) لأنه لا بد له من نوع اجتهاد فلا يكون تقليداً حتى لو اعترض إنساناً من غير أن يجتهد في طلب الأعمى فسأله لم يجز على الأصح بل لا بد أن يتوخى الأفضل والأشهر عند الناس في درجة العلم والأوثق عند نفسه منهم فيصير الاجتهاد في اختيار أعيان العلماء كاجتهاد العالم في اختيار أعيان الأقاويل وعلى أنا إن سمينا ذلك من العامى تقليداً فلا بأس ولعله الأولى، لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه ويقبله فيوجد فيه حد التقليد وهو قبول القول من قائله بغير حجة.

وأما تقليد الأمة إذا قالت قولاً عن إطباق وإجماع فهو حجة لا يجوز مخالفتها لقيام الدليل أنها لا تجتمع إلا على حق وإذا أفتى العالم واحداً من العامة في الحادثة تنزل به جاز تقليده والأخذ به^(٤) لأن العامة لو كلفوا الاجتهاد والاستدلال لكان فرض طلب

(١) عرفه الأمدى بأنه: العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، انظر إحكام الأحكام (٤/٢٩٧).
وعرفه ابن السبكي: أخذ القول من غير معرفة دليله، انظر جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٢/٣٩٢)، وعرفه الغزالي بأنه: قبول قول بلا حجة، المستصفى (٢/٣٨٧).
(٢) انظر إحكام الأحكام (٤/٢٩٧).
(٣) عزاه إمام الحرمين والأمدى إلى القاضي. انظر البرهان (٢/١٣٥٨)، إحكام الأحكام (٤/٢٩٧).

(٤) ذكر الأسنوى في مسألة أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء ثلاثة مذاهب: =

العلم على وجه يصير به الإنسان عالماً مجتهداً فرضاً على الأعيان ولو كان كذلك لبطل معاش الناس ولأضر بهم ذلك ضرراً بيناً ولحققتهم المشقة التى لا يمكن احتمالها وقد دفع الله مثل هذا عن الأمة ووضع الإصر عنهم ولم يحملهم ما ليس لهم وسع فى تحملها رحمة من الله تعالى ولطف فعله بهم وإذا لم يجب عليهم ما ذكرناه بقى فرضهم الأخذ بقول غيرهم وتقليدهم وهذا التقليد فى الفروع جائز.

وأما قبول خبر الواحد إذا كان ظاهر العدالة فعمل يكون تقليداً يختلف أصحابنا فيه سماه بعضهم تقليداً وامتنع بعضهم من ذلك^(١) وهو الأولى لأنه لا يقع التسليم لقوله إلا بعد الاجتهاد فى عدالته فصار قوله مقبولاً بدليل والتقليد قبول قول الغير من غير دليل فلم يكن هذا من باب التقليد والله أعلم.

مسألة : لا يجوز للعالم أن يقلد العالم:

ومن الناس من قال: إنه جائز وهو قول أحمد وإسحاق وعن محمد بن الحسن قال: يجوز له تقليد من هو أعلم منه ولا يجوز له تقليد مثله^(٢)، وهذا الذى قلناه يستوى فيه

= الأول: أصحابها عند البيضاوى وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقاً بل يجب.

الثانى: لا يل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه وإليه ذهب المعتزلة البغدادية.

الثالث: قال به الجبائى يجوز ذلك فى المسائل الاجتهادية.

انظر نهاية السؤل (٥٨٦/٤، ٥٨٧)، سلم الوصول (٥٨٦/٤، ٥٨٧)، جمع الجوامع ومعه حاشية الجلال (٣٩٣/٢) المستصفى (٣٨٩/٢)، إحكام الأحكام (٢٠٩/٤)، أصول الفقه للشيوخ محمد أبو النور زهير (٢٤٩/٤، ٢٥٠).

(١) انظر نهاية السؤل (٦٣٠/٤، ٦٣١)، سلم الوصول (٦٣٠/٤، ٦٣١)، البرهان (١٣٥٨/٢، ١٣٥٩).

(٢) اعلم أن الأصوليين اختلفوا فى هذه المسألة على أقوال كثيرة:

الأول: لا يجوز مطلقاً وهو المختار للبيضاوى.

الثانى: يجوز مطلقاً وهو المعروف عن الإمام أحمد بن حنبل.

الثالث: يجوز فيما يخص المجتهد من الأحكام ولا يجوز فيما يفتى به غيره.

الرابع: يجوز إذا خاف فوات الوقت ولا يجوز إذا لم يخف فواته - وذلك فيما يخصه لا فيما يفتى به غيره.

الخامس: يجوز إذا كان المفتى أعلم منه ولا يجوز إذا كان مساوياً له أو أقل منه وهو مذهب محمد بن الحسن.

السادس: يجوز تقليد غيره - إذا كان الغير صاحبياً أرجح فى نظره من غيره ولا يجوز تقليد =

العالم من الصحابة وغير الصحابة وقد فرق بعضهم بين الصحابة وغير الصحابة. وقد قال الشافعي رحمه الله في القديم: يجوز تقليد الصحابي فيما لم يجعله له غيره فيه وإن لم يظهر قوله ولم يتشسر. وقال في الجديد: لا يجوز وقد ذكرنا هذا من قبل، وقال بعضهم: يجوز تقليد الخلفاء الأربعة دون غيرهم. وقال بعضهم: يجوز تقليد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما دون غيرهما^(١). وقد ورد من الأخبار ما يدل على كل واحد من هذين القولين. قال النبي ﷺ في خبر: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٢). وقال عليه السلام: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»^(٣).

ونتكلم في المسألة على الإطلاق فنقول: احتج من جوز للعالم تقليد العالم بظاهر قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣] قالوا: فإذا حدثت الحادثة ولم يكن عند الفقيه علم بها جازت له المسألة عنها، وقبول قول العالم فيها لظاهر هذه الآية لأن العامة إنما يجوز لهم تقليد العلماء لأنهم لما يعرفون أحكام الحوادث فكذلك العلماء إذا أشكل عليهم العلم فيها نزلوا بمنزلة العوام في هذه المسألة واستتوا في جواز التقليد لهم واستوى الفريقين في عدم العلم بها. قالوا: ولأن الاجتهاد يجب في فروض الكفاية فجاز أن يتكل فيه البعض على البعض كذلك هاهنا، وقد تعلق بعض أصحاب أبي حنيفة في هذه المسألة بقصة الشورى فإن عبد الرحمن بن عوف دعا علياً إلى تقليد أبي بكر وعمر فلم يجب إلى ذلك، فأما عثمان فإنه أجاب. فدل هذا من قول

= غيره - ونقل ذلك عن الشافعي.

السابع: يجوز تقليد الصحابة والتابعين ولا يجوز تقليد غيرهم.

الثامن: يجوز تقليد الأعمى بشرط تعذر الاجتهاد - وهو منقول عن ابن سريج.

انظر نهاية السؤل (٥٨٩/٤، ٥٩٠، ٥٩١)، سلم الوصول (٥٨٩/٤، ٥٩٠، ٥٩١)، إحكام الأحكام (٢٠٩/٤) جمع الجوامع مع حاشية الجلال (٣٩٥/٢)، أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٢٥٢/٤).

(١) تم تخريج هذه المسائل سابقاً.

(٢) أخرجه أبو داود: السنة (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٧) والترمذي: العلم (٤٤/٥) ح (٢٦٧٦)،

وقال: حسن صحيح. وابن ماجه: المقدمة: (١٥/١) ح (٤٢)، وأحمد: المسند (١٥٦/٤) ح

(١٧١٤٩) انظر التلخيص (٢٠٩/٤) ح (١٤).

(٣) تقدم تخريجه.

عثمان وعبد الرحمن بن عوف أنه يجوز للعالم تقليد العالم . وقال بعضهم فى تقليد الأعلّم أن الأعلّم له مزية لكثرة علمه وحسن معرفته لطريق الاجتهاد . وأما الاجتهاد فالإنسان نفسه له مزية من وجه آخر وهو أنه على ثقة وإحاطة من جهة الدليل وما يقتضى الحكم وليس على ثقة من اجتهاد الأعلّم ، وإذا اجتمعا تساويا فيخير بينهما . وقالوا أيضاً : إن العالم يقول ما يقول عن دليل وحجة فى هذا الموضوع أطلق له ذلك كذلك فى الصورة الأولى .

وأما دليلنا قوله تبارك وتعالى : ﴿فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] فأمر عند وقوع الاختلاف برد المتنازع فيه إلى الكتاب والسنة فوجب بحق الظاهر أن لا يرد إلى غيرهما من أقاويل الصحابة والعلماء ويدل عليه أيضاً إجماع الصحابة فإنهم اختلفوا فى مسائل كثيرة وتناظروا واجتهدوا ولم يعلم عن أحد منهم أنه قلد غيره أو دعا أحداً إلى تقليد نفسه وخالف أبو سلمة بن عبد الرحمن ابن عباس فى مسألة فتحاكما إلى أم سلمة ولم يقل له ابن عباس : لا يسوغ لك مخالفتى لأنى صحابى وأنت تابع لى فتقليدك لى واجب عليك فثبت أن من جوز التقليد مع إطباق الصحابة على المنع منه فقد خالف الإجماع ويدل عليه أن الله تعالى ذم التقليد وعابه فقال تعالى حكاية عن الكفار : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون﴾ [الزخرف: ٢٣] وهذا لحقيقة وهو أن قبول قول الغير فى الحكم من غير حجة مع تمكن معرفة الحكم بحجة لا يجوز لأن التقليد مذموم شرعاً وعقلاً .

أما الشرع فقد بينا . وأما العقل فلأنه إذا أمكن فى نفسه تقليد غيره فليس قول واحد أولى من قبول قول غيره إلا أنا إنما جوزنا للعامى لأجل حاجة إلى التقليد فإنه لا يمكن أن يصل إلى معرفة الحكم بالحجة فجوز له التقليد ضرورة وهذا لا يوجد فى حق العالم فلم يجز له التقليد لما بينا من قبل ، وأما الذى تعلقوا به من قوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [النحل: ٤٣] فهو فى العوام الذين لا يعرفون الدليل أو هو فيمن لا يعرف نصوص الكتاب والسنة فيرجع إلى من يعرفها ، وعلى هذا الجواب يخرج إن تعلقوا بقوله تعالى : ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ [التوبة: ١٢٢] فالمراد من ذلك إنذار العوام أو تبليغ الكتاب إلى من لم يبلغه ، وإنما تقليد العوام العلماء فإنما جاز لأننا لو أوجبنا عليهم معرفة الأحكام والدلائل بالحجج لاشتدت المحنة عليهم وعظمت البلوى فيهم فإننا إذا ألزمتنا الكافة النظر

فى الدليل أدى إلى مفسدة راجعة إلى كافة الناس لأنه لا يكون منهم من يقوم بأمر مصالح دنياهم وما يقوم به معاشهم ويفسد نظام الأحوال فى الأفعال والأعمال وعلى أنا لا نخليه من نوع اجتهاد نوجه عليه وهو بقدر طاقته واتساع باعه له وهو أن يختار من أعيان العلماء أعلمهم عنده وأوثقهم فى نفسه فيرجع إلى قوله ويقلده أمر دينه فليكن العالم كذلك وهو أنه يتكلف ما يطيقه ويتسع له علمه وهو مطلق للاجتهاد ومتسع علمه لذلك فلا يجوز له تركه كالعامى الذى يقدر أن يتخير من العلماء فيقلد الأعم فى نفسه والأوثق فى علمه فإنه لا يجوز له ترك ذلك. وأما اعتبارهم الاجتهاد بالاجتهاد فقد أجاب بعض أصحابنا عن ذلك وقال: من سهل عليه تناول الأدلة وقرب مواضعها من فهمه فهو بمنزلة من حضر العدو وقرب مواضعه منه فلا يجوز له الاتكال على غيره فى الجهاد.

وأما العامى الذى تغيب عنه الأدلة فلا يعرف وجوه الاستدلال فهو بمنزلة من بعدت المسافة بينه وبين عدوه ولحقته المشقة فى قطعها إليه، ومن كان بهذه الصفة لا يجب عليه الجهاد فقد استوى الجانبان من حيث المعنى.

وأما الذى تعلقوا به من قصة الشورى فهو محمول على أنه دعاه إلى سيرتهما والسياسة والرأى فى الأمور وضبط الشرعية ومجاهدة الأعداء والقيام بالآيات^(١) الثابتة ويجوز أيضاً أنه دعاه إلى ستتهما فى ما عملا به ولم يظهر لهما مخالف فصار ذلك بمنزلة الإجماع.

وأما الذى قال: إن الأعم للاجتهاده مزية ولهذا أيضاً مزية، فخير بينهما. قلنا: العالم والعالم وإن اختلفا فى غزارة العلم وعدم غزارة العلم، ولكن غزارة علم صاحبه لا تفيده علماً بلا دليل والواجب هو العلم بالدليل إذا تمكن من الدليل، ولأن التقليد من عمل الجهلة، والاجتهاد من عمل العلماء، فلا يجوز أن يترك عمل العلماء وهو عام إلى علم الجهال. وقوله: إنه يعرف أن ذلك العالم يقول ما يقوله عن دليل. قلنا: وإن كان كذلك ولكن دليله عند صاحبه لا يفيده دليلاً فى نفسه.

واعلم أن أصحاب أبى حنيفة يفرقون بين العالم والعامى فيقولون: إن العامى يجب

(١) ثبت فى الأصل [بالاناء]، ولعل الصواب [بالآيات]، أو [بالآباب]. قال فى القاموس: هو فى آبابه: أى فى جهازه، وأب أبه؛ قصد قصده، وأب: هزم بحملة لا مكتوبة فيها. والشىء حرکه. انظر القاموس المحيط (١/٣٥).

عليه التقليد والعالم يجوز له التقليد ولا يجب عليه لكن إذا اشتبه عليه الدليل يجوز له التقليد لأنه فى هذه الحالة يحتاج إلى التقليد مثل العامى، وهذا ليس بشىء لأن معه آلة الاجتهاد فلا يعذر بالاشتباه.

مسألة^(١): إذا نزلت بالعالم نازلة وخاف فوت وقتها لم يجوز له تقليد غيره.

وقال أبو العباس بن سريج: يجوز لأنه فى هذه النازلة بمنزلة العامى من حيث إنه لا يتوصل إلى معرفة حكمها بالاجتهاد ولأنه مضطر إلى التقليد فإنه إذا اجتهد فاتته العبادة عن وقتها فجاز له التقليد كالعامى أيضاً، وأما نحن فنقول: إن معه آلة الاجتهاد فلا يجوز له التقليد كما لو كان الوقت واسعاً.

بيينة: أنه لو جاز له التقليد إذا خاف فوت الوقت لجاز، وإن لم يخف كالعامى، والحرف أن الفرض لا يتبدل لخوف الفوت وعدم الخوف، وقوله: إنه كالعامى فى هذه النازلة قد بينا الفرق.

وقوله: إن به ضرورة. قلنا: ليس كذلك لأنه إن كان ذلك الشىء مما يجوز تأخيرها للغد يكون اشتباه الحادثة عذراً له فى التأخير، إن كان مما لا يجوز غيره أداءه على حسب حاله ثم يعيده، فلا ضرورة فى التقليد له.

واعلم: أن العامى يجوز له تقليد العالم فى جميع الأحكام الشرعية.

وقال أبو على الجبائى: لا يجوز له فيما لا يسوغ فيه الاجتهاد. وقال: ما طريقه مقطوع به يصير مثل العقلية.

وأما عندنا: يجوز فى الكل لأنه المعنى الذى لأجله يسوغ له التقليد فى مسائل الاجتهاد موجود فى غيرها يدل عليه: أنه إذا أمر العامى بمعرفة الدليل وترك التقليد أدى إلى مفسدة عظيمة تعود عليهم وتشتد البلوى والمحنة بهم على ما ذكرنا من قبل، وقد ذكرنا من قبل أنه لا يقلد العامى إلا بعد أن يجتهد فى أعيان الفقهاء، وقد ذكر هذا أبو العباس بن سريج والقفال.

وقد ذكر بعض أصحابنا أنه يجوز له تقليد من شاء من العلماء من غير أن يجتهد فى أعيانهم^(٢) وزعم أن فى تكليفه الاجتهاد فى الأحكام مشقة.

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر البرهان (١٣٤١/٢) انظر نهاية السؤل (٦٠٩/٤)، سلم الوصول (٦٠٩/٤).

ونحن نقول: إنه ليس عليه في هذا كثير مشقة ولا ينقطع بإيجابه عليه عن سائر مصالحه في أمر معاشه وأسبابه، ويحصل له بذلك نوع ظن، فإذا كان يحصل له ذلك من غير مشقة فيجىء عليه تحصيله، كما يجىء على الإمام الاجتهاد في سائر الحوادث والنوازل.

وعندي: أن هذا أولى والله أعلم.

مسألة^(١): وأما الكلام في مسائل الأصول:

فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء أنه لا يجوز للعامي التقليد فيها ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، وقالوا: العقائد الأصولية عقلية والناس جميعاً مشتركون في العقل ولأن العلم بها واجب والعلم لا يحصل للمقلد بتقليد غيره ولأن الدلائل على الأصول ظاهرة وليست غامضة فتكليف العامي ليعرف الأصول بدلائلها لا يؤدي إلى الحرج الشديد فيسقط عنهم لذلك.

واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها^(٢)؛ لأن في ذلك المشقة العظيمة والبلوى الشديدة وهي في الغموض والخفاء أشد من الدلائل الفقهية في الفروع ولهذا خفى على كثير من العقلاء مع شدة عنايتهم في ذلك واهتمامهم العظيم فصارت دلائل الأصول مثل دلائل الفروع ولأننا نحكم بإيمان العامة ونقطع أنهم لا يعرفون الدلائل ولا طرقها وإنما شأنهم التقليد والاتباع المحض، وإنما طريقهم أخذ شيئين في التقليد أحدهما: أنهم عرفوا أن العلماء قد قالوا ما قالوا عن حجة ودليل فيكون اتباعهم لأقوال العلماء اعتقاداً عن دليل بهذا الوجه.

وأما لأن العوام يعلمون أن العلماء يقولون ما يقولون عن النبي ﷺ وقد عرفوا إقامة النبي ﷺ من المعجزات ما يعجز عنه البشر وتحقق في قلوبهم ثبوته بهذا الطريق وأنه يقول ما يقوله عن الله عز وجل فحصلت عقائدهم عن علم ودليل قام لهم فيها بهذا الوجه.

وأما إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون بعيد جداً عن الصواب ومتى أوجبنا ذلك متى يوجد في العوام يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه بل يكون أكثر العوام

(١) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) انظر نهاية السؤل (٤/٥٩٦) انظر إحكام الأحكام (٤/٣٠٠).

بحيث لو عرض عليهم تلك الدلائل لم يفهموها أصلاً فضلاً من أن يصيروا أصحاب دلائل ويقفوا على العقائد بالطرق البرهانية وإنما غاية العامى هو أن يتلقى ما يريد أن يعتقده ويلقى زنة^(١) من العلماء ويتبعهم فى ذلك ويقلدهم ثم يسلمون عليها بقلوب سليمة طاهرة عن الأدغال والأهوال ثم يعضون عليها بالتواجد فلا يحولون ولا يزودون ولو قطعوا إرباً فنهيتاً لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التى تورطوا فيها حتى أدت بهم إلى المهاوى والمهالك، ودخلت عليها الشبهات العظيمة وصاروا فى الآخرة متحيرين عمين ولهذا لا يوجد منهم متورع متعفف إلا القليل لأنهم أعرضوا عن ورع اللسان وأرسلوا بما فى صفات الله تعالى بجرأة عظيمة وعدم مهابة وحرمة ففاتهم ورع سائر الجوارح. وذهب ذلك عنهم بذهاب ورع اللسان، والإنسان كالبنيان يشد بعضه بعضاً وإذا خرب جانب منه تداعى سائر جوانبه للخراب، ولأنه ما من دليل لفريق منهم يعتمدون عليه إلا ولخصومهم عليه الشبه القوية بل يدعون لأنفسهم مثل ذلك الدليل سواء وغاية الواحد منهم فى الفلح والعلو على صاحبه بزيادة الحذق فى طريقة الجدل وبينهم أوضاع يناظرون عليها ويطالبون الخصم بطردها فإذا لم يفوا بطردها سموها انقطاعاً وعجزاً وعلى أنا لا ننكر من الدلائل العقلية بقدر ما ينال المسلم به برد اليقين ويزداد به مشقة فيما يعتقده وطمأنينة وإنما ننكر إيجاب التوصل إلى العقائد فى الأصول بالطريق الذى اعتقدوه وساموا جميع المسلمون سلوك طريقه وزعموا أنه من لم يفعل ذلك فلم يعرف الله تعالى. ثم أدى بهم ذلك إلى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطر الشقاء والداء العضال وإذا كان السواد الأعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الإسلام، ولعله لا يوجد فى البلدة الواحدة التى تجمع المائة الألف والمائتين الألف ممن يقوموا بالشرائط التى يعتبرونها إلا الفذ الفادر والشاذ النادر ولعله لا يبلغ عند العشرة، فمتى يجد المسلم من قبله أن يحكم بكفر هؤلاء الناس أجمع ويعتقد أنه لا عقيدة لهم فى أصول الدين أصلاً وأنهم أمثال البهائم والدواب المسخرة وعن ثمامة بن الأشرس وكان من أئمة المعتزلة المذكورين فيهم: أنه رأى قوماً يتعادون يوم الجمعة إلى المسجد لخوفهم فوت الصلاة، فقال: انظروا إلى الفقراء انظروا إلى الحمير، وقال عمر بن النضر: مررت بعمرو بن عبيد فجلست إليه فذكرت شيئاً فقلت ما هكذا يقول أصحابنا، قال: ومن أصحابك قلت: يوسف بن عون

(١) [زنة] هكذا فى الأصل، ولعل معناه: قليل. انظر القاموس المحيط (٤/٢٢٨).

ويونس بن عبيد والتميمي، فقال: أولئك نحاس^(١) أنجاس أموات غير أحياء. وقال: واعلم أن هؤلاء الأربعة الذين ذكرهم غرة أهل زمانهم في العلم والفقه والاجتهاد في العبادة وطلب المطعم وقد درجوا على ما كان عليه من قبلهم من الصحابة ومقدموا التابعين وقد اعتقد فيهم مثل هذا فكذلك تكون عقيدته وعقيدة أمثاله في غير هؤلاء. نعم فقد ذكرت طرقاً من هذا صالحاً النمط في كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، وذكرت الفرق بين طرق الكلام وطرق الفقه بأبين أوجه وأوضح معنى فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغى أن يتكلم المسلم ويعتمد عليه ولا يغتر بزخارف القول وليتبع طريقة السلف الصالح والأئمة المرضية من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لبيان السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى والله تعالى يعصم ويؤيد بمنه وطوله.

(فصل)

قد ذكر أبو زيد فصلاً في إبطال التقليد ولم أجد في ذكره كبير فائدة فتركته وذكر بعده فصلاً في الإلهام، وسأنقل ما ذكره وأتكلم عليه في الموضع الذي ينبغى أن نتكلم عليه. قال: الإلهام ما حرك العلم بقلب يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة.

قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيض عمله بغير علم.

وقال بعض الجهمية: إنه حجة بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله ﷺ واحتج ذلك بقوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٧] أى عرفها بالإيقاع في القلب وبقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وشرح الصدر بنور العلم، والحرج والضيق بظلمة الجهل فالله تعالى أخبر أنه الفاعل لذلك بلا واسطة ولا صنع من العبيد وبقوله تعالى: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً﴾ [الأنعام: ١٢٢] فالحياة هي العلم، والنور هو الهدى وقد أخبر أنه الجاعل لذلك فلا صنع منا بقوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ [الروم: ٣٠] فأخبر أن الناس

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب [أنحاس] والله أعلم.

قد خلقوا على الدين الحنيفى بلا صنع منهم . وقال تعالى : ﴿وَأوحى ربك إلى النحل﴾ [النحل: ٦٨] الآية فأوحى إليها أى : ألهمها حتى عرفت مصالحها فلا ينكر مثل ذلك للآدمى وقال تعالى : ﴿وَأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾ [القصص: ٧] وكان ذلك بطريق الإلهام وقال عليه السلام : «كل مولود يولد على الفطرة»^(١) أى على دين الحق وليس للمولود نظر واستدلال وقال ﷺ : «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل»^(٢) والفراسة شىء يقع فى القلب بلا نظر فى حجة . وقال عليه السلام لو ابصت وقد سأله عن البر والإثم : «ضع يدك على صدرك ، فما شك فيه قلبك فدعه وإن أفتاك الناس» فقد جعل النبى ﷺ شهادة قلبه بلا حجة أولى من الفتوى . وقد قال النبى ﷺ : «قد كان فى الأمم محدثون فإن يكن فى هذه الأمة أحد منهم فهو عمر»^(٣) أى منهم كأنه يوحى إليه ويحدثه ربه أو تحدثه الملائكة فى قلبه . وقد روى عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال : ألقى فى روعى أن ذا بطن خارجه جارية . وإلا لغى الإلهام وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه تكلم فى أشياء فتزل الوحى بذلك وقد كان ألهم قبل . وقد كان لأنبياء بنى إسرائيل إلهام يتكلمون عنه وينزل ذلك بمنزلة الوحى إلى غيرهم . وقالت الأئمة فىمن اشتبهت عليه القبلة فصلى بغير تحرى بقلبه : لا تجوز .

وإن أصاب القبلة وإن صلى بتحرى قلبه تجوز صلاته وإن أصاب غير القبلة .

قالوا : فثبت أن الإلهام حق من قبل الله تعالى وأنه كرامة للآدمى وأنه وحى باطن إلا أنه إذا عصى ربه وعمل بهواه يحرم هذه الكرامة ويستولى عليه وحى الشيطان قال الله تعالى : ﴿وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم﴾ [الانعام: ١٢١] فالمطيع لا يخفى عليه وحيه عن وحى الملك إلا على سبيل الغفلة التى تعترى القلب فينزل ثم يتبه من ساعته ولا يقر عليه .

قالوا : بالقلب يمتاز له الحق من الباطل فاحتج أهل الإلهام بمثل هذه الحجج التى ذكرناها .

- (١) أخرجه البخارى : الجنائز (٣/ ٢٩٠) ح (١٣٨٥) ومسلم : القدر (٤/ ٤٧-٢٠) ح (٢٦٥٨/٢٢) .
- (٢) أخرجه الترمذى : التفسير (٥/ ٢٩٨) ح (٣١٢٧) عن أبى سعيد الخدرى وقال أبو عيسى : هذا حديث غريب ، والطبرانى فى الكبير (٨/ ١٠٢) ح (٧٤٩٧) عن أبى أمامة وذكره الحافظ الهيثمى فى المجمع (١٠/ ٢٧١) وقال : وإسناده حسن .
- (٣) أخرجه البخارى : أحاديث الأنبياء (٦/ ٥٩١) ح (٣٤٦٩) ومسلم : فضائل الصحابة (٤/ ١٨٦٤) ح (٢٣٩٨/٢٣) .

قال: وأما حجة أهل السنة والجماعة قوله تعالى: ﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١١١] الآية فالزمهم الكذب لعجزهم عن إظهار الحجة لأن الإلهام حجة باطنة فلا يمكن إظهارها وقال: ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون: ١١٧] فقد وبخهم بدعوى إله غير الله لا برهان لهم به ولو كانت شهادة قلوبهم حجة لهم لما لحقهم التوبيخ فثبت أن الحجة التي يصح العمل لها ما يمكن إظهاره من النصوص والآيات التي عرفت حججاً ويدل قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] وهذا يدل على أن العلم بالله تعالى لا يكون إلا بالآيات والآيات لا تدلنا إلا بعد الاستدلال بها عن نظر عقلى ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ [الغاشية: ١٧] الآية. وقال تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: ٢١] وقال تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ [الحشر: ٢] والله تعالى أمر بالنظر والاستدلال ولم يأمر بالرجوع إلى القلب ولذلك قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «بم تقضى؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد بسنة رسول الله؟ قال: أجتهد برأى»^(١) فلم يذكر بعد الكتاب والسنة إلهام القلب وإنما ذكر الرجوع إلى النظر والاستدلال.

وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(٢) وأجمعنا على أنه يجوز ترائي النظر، والاستدلال بالأصول فدل أن المراد به الرأى بلا نظر، ولأن الرأى بلا نظر لو كان حجة يعمل بها كالوحي لحل كل إنسان أن يدعوا الخلق إلى ما عنده بل وجب كما وجب على نفسه العمل به وكما كان يجب على النبي ﷺ قال: ومن قال هذا فقد كفر.

قال: ونقول أيضاً على أهل الإلهام: ما قولكم في الإلهام؟ أهو حجة بلا موافقة الشرع أو ما كان وافق أم خالف؟

فإن قال: يكون حجة وإن خالف فهذا لا يقوله مسلم وفيه رفع الإسلام، وإن قال: بموافقة فلا تثبت الموافقة إلا بالنظر في أصول الشرع وأيضاً فإن الإلهام قد يكون من الله تعالى وقد يكون من الشيطان وقد يكون من النفس فإن كان من الله تعالى يكون حقاً

(١) أخرجه أبو داود: الاقضية (٣/٣٠٢) ح (٣٥٩٢) والترمذي: الأحكام (٣/٦٠٧) ح (١٣٢٧).

(٢) أخرجه الترمذي: التفسير (٥/١٩٩) ح (٢٩٥٠ - ٢٩٥٢)، وأحمد: المسند (١/٣٠٦) ح

وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقاً بل يكون باطلاً فإذا احتمل أن لا يكون حقاً يدل أن كل إنسان^(١) في دعوى الإلهام مثل صاحبه فإن قال: ألهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول الآخر: إن ما تقوله خطأ وباطل.

ونحن نقول لهؤلاء: إنا ألهمنا أن ما تقولونه خطأ وباطل. قالوا: هذا دعوى منكم نقول ما تقولونه أيضاً دعوى. فإن قالوا: إنكم لستم من أهل الإلهام نقول أيضاً: إنكم لستم من أهل الإلهام، وبأى دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا.

قال أبو زيد: وقد ابتليت بقوم زعموا أن العبد يرى ربه بقلبه فيعرفه بلا نظر واستدلال بالآيات وهذا قول لم يكن في السلف والقلب مضغة ليس لها حاسة رؤية مثل ما ليس لسائر الأعضاء حاسة رؤية فلا فرق بين قول من يقول: رأيت ربي بقلبي وبين قول من يقول: رأيت ربي بيدي، أو سمعي، قال: وأما رؤية القلب علمه بنظره، ونظره التفكير لا يتصور غيره ولهذا قال النبي ﷺ: «تفكروا في الآيات ولا تفكروا في الذات»^(٢)، لأن الآيات محسوسة فالتفكير فيها يدلنا على الله تبارك وتعالى، وأما التفكير في الذات يوجب التعطيل كنظر العين إلى ما لا يرى وإنما مثله نجار في بيت لا يرى ويخرج منه الخشب المنجورة فيقيل نظر الناظر إلى الخشب المنجورة العلم بالنجار ولا علم له بوجود النجار. فأما نفسه فلا علم له بها.

وحكى لنا عن محمد بن زكريا أنه قال لأصحابه: إذا كلمكم الموحدون في الآيات فكلموهم في الذات، وبه تعلق فرعون [في]^(٣) محاجة موسى عليه السلام. قال: وما رب العالمين؟ فأعرض موسى عن جواب المحال، وأجاب بالوصف قال: رب السموات والأرض. وما [أخطأ]^(٤) الحكماء الأوائل إلا بتفكيرهم في الذات والماهية.

قال: فأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٨] تأويله والله أعلم عرفها بطريق العلم وهو الآيات والحجج طريق الفجور والتقوى، وكذلك شرح الصدور بنور التوفيق وهو النظر والحجج وكذلك الأخبار المذكورة في

(١) ثبت في الأصل [الإنسان]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) من حديث ابن عمر بلفظ «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»، أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (١/١٣٦) ح (١٢٠) وقال: وفيه نظر وذكره الحافظ الهيثمي في المجمع (١/٨٦)

وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه الوازع بن نافع وهو متروك.

(٣) بياض في الأصل.

(٤) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

القرآن للقلب هو بنور الأدلة وبما أراه من الآيات والاهتداء للعبارة وإنما يكون بهداية الله تعالى، وذلك بطريق الهداية بعد جهاد العبد قال الله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقال تعالى: ﴿ويهدى إليه من ينيب﴾ [الشورى: ١٣] وإنها أدنى الدرجتين والأعلى بالأصطفاء والاختيار كما قال تعالى: ﴿يجتبي إليه من يشاء﴾ [الشورى: ١٣]. وقال: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [الضحى: ٧] ولم يذكر جهاده. فالله تعالى يجتبي إليه من يشاء بروح القدس وكمال نور العقل وزكا الطريق والتوفيق بأداة الحجج كرامة ابتداء حتى يصير موكلاً على النظر فى الآيات فتبين له أنه الحق كما يتبين للكافر يوم القيامة.

قال: وأما الفطرة فتأويلها أن الأدمى يخلق وعليه أمانة الله التى قبلها آدم عليه السلام فيكون على فطرة الدين ما لم يخن فيما عليه من الأمانة وكان على عذر فى ترك الأداء عن عجز على ما بينا فى باب حمل الأمانة. فأما وحى النحل فإنما أنكرنا مثل ذلك فى علم خوطبنا بكسبه وابتلينا به، وأما وحى أم موسى فإنما نقول به وبيانه: أن أم موسى خافت على موسى القتل من فرعون لما ظهرت من سته ومن خاف على نفسه الهلاك حل له إلقاءه فى البحر إن نجى فيه النجاة بوجهه، وراكب السفينة إذا ابتلى بالحريق حل له ركوب لوح فى البحر، ولأن من ابتلى بشرين لزمه اختيار أهونها، فقد فعلت الذى فعلت بالنظر ومعنى الوحي هو إلقاء النظر فى قلبها، وأما كرامة الفراسة فلا ننكرها أصلاً ولكننا لا نجعل شهادة القلب لجهلنا أنها عن الله تعالى أو من إبليس أو من نفسه، وأما قول الصحابة رضوان الله عليهم فلم يشب توحيد قول منهم بعد إلا على نظر واستدلال، فهذا جملة الذى نقلته من قوله فى الإلهام وقد تركت بعض ما أورده طلباً للاختصار.

واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله تعالى بعبد بلطفه كرامة له. ونقول فى التمييز بين الحق والباطل من ذلك أن كل من استقام على شرع النبى ﷺ ولم يكن فى الكتاب والسنة ما يردده فهو مقبول وكل ما لا يستقيم على شرع النبى ﷺ فهو مردود ويكون ذلك من تسويلات النفس ووساوس الشيطان ويجب رده على أنا لا ننكر زيادة نور من الله تعالى كرامة للعبد، وزيادة نظر له، فأما على القول الذى يقولونه وهو أن يرجع إلى قوله فى جميع الأمور فلا نعرفه، والله تعالى أعلم وأحكم.

(فصل^(١)): وإذا فرغنا من الكلام فى الاجتهاد والمجتهد. فنذكر:

الكلام فى المفتى والمستفتى وما يتصل فى ذلك

فنقول: المفتى من العلماء من استكملت فيه ثلاث شرائط:
أحدها: أن يكون من أهل الاجتهاد^(٢)، وقد قدمنا شروط المجتهد وصفته.
والشرط الثانى: أن يستكمل أوصاف العدالة فى الدين حتى يثق بنفسه فى التزام حقوقه ويوثق به فى القيام بشروط^(٣).
والشرط الثالث: أن يكون ضابطاً لنفسه من التسهيل كاقاً لها عن الترخيص حتى يقوم بحق الله تعالى فى إظهار دينه ويقوم بحق مستفتيه.
وللمتسهل حالتان:

إحديهما: أن يتسهل فى طلب الأدلة وطرق الأحكام ويأخذ بمبادئ النظر وأوائل الفكر فهذا مقصر فى حق الاجتهاد، فلا يحل له أن يفتى ولا يجوز أن يستفتى وإن جاز أن يكون ما أجاب به حقاً لأنه غير مستوف لشروط الاجتهاد لجواز أن يكون الصواب مع استيفاء النظر فى غير ما اختلف فيه.

والحالة الثانية: أن يتسهل فى طلب الرخص، وتأويل الشبه ومعنى النظر ليتوصل إليها ويتعلق بأضعفها وهذا متجاوز فى دينه متعدد فى حق الله تعالى أو غار لمستفتيه عادل عما أمر الله سبحانه به فى قوله: ﴿وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ [آل عمران: ١٨٧] وهو فى هذه الحالة أعظم مائماً منه فى الأولى لأنه فى الحالة الأولى مقصر. وفى الثانية متعدد وإن كان فى الحالتين آثماً متجاوزاً. لكن الثانى أعظم وكما لا يجوز أن يطلب الرخص والشبه كذلك لا يجوز أن يطلب التغليظ والتشديد وليعدل فى الجواب إلى ما يوجه صحة النظر من الحكم الذى تقتضيه الأدلة الصحيحة فإن دلت على التغليظ أصاب وإن دلت على الترخيص أصاب وإن كان للتغليظ وجه فى الاجتهاد أمسك عن ذكره فهذه الشروط التى يجب أن يكون عليها

(١) بياض فى الأصل.

(٢) انظر نهاية السؤل (٥٧٩/٤) إحكام الأحكام (٢٩٨/٤).

(٣) انظر البرهان (١٣٣٣/٢) إحكام الأحكام (٢٩٨/٤).

المفتى فإن أحل بها لم يحل للفتيا ولا يحل لسائل علم بحاله أن يستفتيه .
فأما إذا علم المفتى جنساً من العلم بدلائله وأصوله وقضى فيما سواه كعلم الفرائض
وعلم المناسك لم يجوز أن يفتى فى غيره .
واختلفوا فى جواز فتياه فى الذى اختص بعلمه : فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله
وقصره فيما سواه كعلم الفرائض وعلم المناسك لم يجوز أن يفتى فى غيره . واختلفوا فى
جواز فتياه فى الذى اختص بعلمه فجوزه بعضهم لإحاطته بأصوله ودلائله ومنعه أكثرهم
فى الفتيا فيه لتجانس الدلائل ، وتناسب الأحكام امتزاجاً لا يتحقق أحكام بعضها إلا بعد
الإشراف على جميعها ويلزم الحاكم من الاستظهار فى الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى ،
ويأثم بالتسهيل وطلب الترخيص أكثر مما يأثم المفتى وإن كان كل واحد منهما مأمور
بإمعان النظر واجتناب الرخص لأن فى القضاء إلزاماً ليس فى الفتيا ويجب فيه ما لا
يجب فى الفتيا [فاًتقراً] .

[مسألة^(١)] : وقد قال أصحابنا : إنه لا بد للقاضى أن يكون عالماً عدلاً^(٢) .
وعند أبى حنيفة : يجوز أن يكون القاضى جاهلاً فاسقاً^(٣) على معنى أنه يصلح
لذلك .

ويقولون إنه لا ينبغى أن يولى القاضى إلا العالم العدل .
قالوا : وإذا فسق بعد تقليد القضاء يجب على السلطان أن يعزله وقد ذكر الخصاص
من أصحابهم فى كتاب آداب القضاة أن القاضى إن ارتشى وقضى لا ينفذ قضاؤه وإن
كان القضاء بحق فبعضهم قال بهذا على القول الذى اختاره أصحابنا أنه إذا فسق يعزل .
وقال بعضهم : الانعزال بالفسق ليس بمذهب ، وإنما قاله بعض أصحابنا من غير أن
نعرف أنه مذهب أبى حنيفة^(٤) لكن على ظاهر مذهبه وإن كان لا يعزل لكن فى هذه
الصورة لا ينفذ قضاؤه لأنه وجب عليه القضاء لله عز وجل ، فإن القضاء رأس الطاعات
والعبادات ، ولهذا لا يجوز للقاضى أن يأخذ الأجرة على القضاء فإذا ارتشى وقضى

(١) بياض فى الأصل .

(٢) روضة الطالبين (١١/٩٦) .

(٣) انظر الهداية (٣/١١٢) .

(٤) روضة الطالبين (١١/٩٥) .

صار قاضياً لنفسه فلم يكن عبادة لله تعالى، فلا يكون قضاء.
 بيينة: أنه قضى لنفسه حيث ارتشى وقضى، وقضاؤه لنفسه باطل.
 قالوا: وإذا كان جاهلاً يقضى بقول العالم كأنه يسأله ويقلده ثم يقضى به.
 وأما مذهبتنا: فإنه لا يجوز أن يكون القاضى إلا عالماً عدلاً^(١) لأن الشهادة دون القضاء
 فإذا اعتبرت العدالة فى الشهادة فى القضاء أولى وكذلك الفتوى فإن الفتوى أولى من
 القضاء فإذا لم يجز للمفتى إلا أن يكون عالماً كذلك القاضى لا يجوز إلا أن يكون عالماً
 وقد فرقوا بين القاضى والمفتى وقالوا: المفتى لا يقدر أن يفتى بعلم غيره. وأما القاضى
 يقدر أن يقضى بعلم غيره بأن يرجع فى قضاياه إلى عالم يقضى بذلك.
 ونحن نقول: إن قلت لا يمكن الفتوى بعلم غيره من حيث الصورة فليس كذلك لأنه
 يمكنه أن يسأل غيره ثم يفتى به كما يمكنه أن يسأل غيره ثم يقضى به. وإن قلت حقيقة
 فى الموضوعين واحد، لأن الفتوى والقضاء كل واحد منهما ينبغى أن يكون عن علم،
 والتقليد لا يرجع إلى علم لأن التقليد لا يفيد علماً للمقلد، ولأن العلم يكون بطريق
 ولم يوجد طريق العلم فى واحد منهما رجعتنا إلى بقية الكلام فى الفتوى والمستفتى.
 واعلم أن المفتى يجب عليه أن يفتى من استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم فإن لم
 يكن فى الإقليم الذى هو فيه غيره تعين عليه التعليم والفتيا، وإن كان هناك غيره لم
 يتعين عليه لأن ذلك من فروض الكفاية، وإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين فرضه
 وعلى هذا نقول إن الإنسان إذا تعين لطلب العلم بأن لم يكن فى ناحيته من يصلح
 لطلب العلم سواه يجب عليه أن يطلبه ولا يحل له أن يتركه وهذا إذا وجد فيه شروط
 الطلب وشروط الطلب فى الإنسان صحة حواسه ووفور عقله، وسلامة آليته، فإذا
 تكاملت فيه آلية الطلب وجب عليه الطلب، ويجب على المطلوب منه أن يجيب ويعلم
 إذا تعين لذلك والأصل فيه قوله عليه السلام: «كن عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً
 ولا تكن الخامس فتهلك»^(٢) وروى عن على رضى الله عنه أنه قال: «الناس ثلاث: عالم
 ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق لم يستطيعوا العلم» فإن

(١) انظر الهداية (١١٢/٣).

(٢) ذكره الحافظ الهيمى فى المجمع (١٢٧/١) عن أبى بكره قال: سمعت النبى ﷺ: فذكره،
 وقال: رواه الطبرانى فى الثلاثة، والبزار ورجاله موثقون، وانظر كشف الخفاء للعجلونى
 (١٦٧/١) ح (٤٣٧).

أمسك الطالب عن الطلب سقط الفرض عن المطلوب منه وكان الطالب بالإمساك عاصياً، وإن طلب الطالب وأمسك المطلوب منه عن التعلم كان المطلوب منه بالإمساك عن التعلم عاصياً، وهذا إذا لم يوجد غيره. وأما الطالب فقد سقط عنه فرض المطلوب. والحالة الثانية: أنه لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره، فيكون الطلب والتعليم ندباً في أحدهما، ومن فروض الكفاية في حق الكافة، وإذا شرع الطالب في الطلب سقط به الفرض عن المطلوب منه، وإذا أجاب المطلوب منه سقط به الفرض عن المطلوبين أعنى فرض الكفاية.

والحالة الثالثة: أن يتعين على الطالب فرض الطلب لعدم غيره، ولا يتعين على المطلوب منه فرض التعليم لوجود غيره فيكون التعلم متعيماً على الطلاب، والتعليم ندباً في حق المطلوب منه.

والحالة الرابعة: أن لا يتعين على الطالب فرض الطلب لوجود غيره ويتعين على المطلوب منه فرض التعليم لعدم غيره فيكون الطلب ندباً في حق الطالب والتعليم فرضاً متعيماً على المطلوب منه وإذا استفتى المفتى من لا يجد غيره وجب عليه أن يفتيه ويتعين فرض الفتيا عليه إن علم أنه يعمل بقوله ولا يجب عليه إن علم أنه لا يعمل بقوله وإن كان المستفتى يجد غيره كان فتياه ندباً، ولم يكن فرضاً متعيماً، ولا يجوز للمفتى أن يطلب على الفتوى أجراً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمناً قليلاً﴾ [البقرة: ٤١] أي يأخذوا عليه أجراً، ويجوز أن يقبل الهدية بخلاف الحاكم لأن الحاكم يلزمه حكمه. وإن اجتهد المفتى في حادثة مرة فأجاب فيها ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى فهل يجب عليه إعادة الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال يفتى بالاجتهاد الأول. ومنهم من قال يحتاج أن يجدد الاجتهاد^(١) والأول أصح.

(١) في هذه المسألة ثلاثة مذاهب:

أحدها: لا يجب عليه تجديد الاجتهاد مطلقاً.

الثاني: يجب عليه تجديده مطلقاً.

الثالث: لا يجب عليه التجديد إن كان ذاكرة لما مضى من طرق الاجتهاد في المرة الأولى.

ويجب عليه التجديد إن كان ناسياً.

انظر نهاية السؤل (٤/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩) سلم الوصول (٤/٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨).

إحكام الأحكام (٤/٣١٢، ٣١٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير (٤/٢٥٦).

فأما المستفتى فلا يجوز له أن يستفتى من شاء على الإطلاق لأنه ربما يستفتى من لا يعرف الفقه بل يجب أن يتعرف حال الفقيه فى الفقه والأمانة، ويكفيه فى ذلك خبر العدل الواحد فإذا عرف أنه فقيه نظر فإن كان وحده قلده، وإن كان هناك غيره فهل يجب عليه الاجتهاد؟ فيه وجهان: فمن أصحابنا من قال: يقلد من شاء منهم.

وقال أبو العباس والقفال: يلزمه الاجتهاد فى أعيان المفتين وهذا قد ذكرناه من قبل. وإن استفتى رجلين نظر فى الجواب فإن اتفقا فى الجواب عمل بما قالوا، وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالخطر والآخر بالإباحة فاختلف فيه أصحابنا على ثلاثة أوجه: منهم من قال: لا يأخذ بما شاء منهما.

ومنهم من قال: يجتهد فيمن يأخذ بقوله منهما. ومنهم من قال: يأخذ بأغلظ الجوابين لأن الحق ثقيل والأولى أن يقال: يجتهد عن يأخذ بقوله منهما^(١).

وأما الذى قال: إنه يأخذ بأغلظ الجوابين فقد يكون الحق فى أخف الجوابين قال الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال النبى ﷺ: «بعثت بالدين الحنيفية السهلة السمحة»^(٢) وقد قيل يأخذ بأخف الجوابين لهذا الدليل.

فإن قال قائل: هل يجوز للعامى أن يطالب العالم بدليل؟ الجواب قلنا: لا يمنعه أن يطالب به لأجل احتياطه لنفسه ويلزم العالم أن يذكر الدليل إن كان مقطوعاً به لإشرافه على العلم بصحته، ولا يلزمه أن يذكر له الدليل إن لم يكن مقطوعاً به لافتقاره إلى الاجتهاد ويقصر عنه العامى.

فإن قال قائل: قد اخترتم أن يكون على العامى الاجتهاد فى أعيان الفقهاء فأيش

(١) فى هذه المسألة ستة أوجه:

أصحها: يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء.

والثانى: يأخذ بأغلظ الجوابين. وذكره السمعانى.

والثالث: يأخذ بأخفهما.

والرابع: بقول من يبنى قوله على الأثر دون الراى.

والخامس: بقول من سأله أولاً.

وزاد الشيخ النووى رحمه الله سادساً وهو أن يسأل ثالثاً فيأخذ بفتوى من وافقه، انظر روضة الطالبين (١١/١٠٥).

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٣١٤/٥) ح (٢٢٣٥٤) بنحوه.

يجب عليه من ذلك؟

الجواب: أن الذى عليه فى الإخبار والاستخبار أن يعرف شواهد حاله ويسأل عنه من يثق بصدقه ويجب على من استخبر منه أن يخبر على ما عرفه من حاله فإن لم يغلب على ظنه صدق الواحد والاثنين استزاد والاحتياط أن يزيد بقدر ما يمكنه ليزداد ثقة وطمأنينة.

وقد قيل: إنه إذا اجتمع عالمان على جواب وتفرد أحدهما بخلافه أخذ بقول الاثنين لأن النبى ﷺ قال: «الشیطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد»^(١) وهذا إنما يأتى عند استواء الكل بعد اجتهاده منهم، وأما إذا تفاضلا فى العلم فلا بد أن يكون الأخذ بقول الأفضل أولى.

وقد قيل: يجوز الأخذ بقول المفضول^(٢) كما يجوز للحاكم أن يقبل شهادة العدل وإن كان هناك من هو أعدل منه، ولأن الصحابة قد تفاضلوا تفاضلاً بيناً فما منعوا من استفناء المفضول مع وجود من هو أفضل منه. وإذا سمع المفتى جواب المفتى لم يلزمه العمل به إلا بالتزامه فيصير العمل لازماً بالانقياد ويجوز أن يقال: إنه يلزمه إذا أخذ فى العمل به، وقد قيل: إنه يلزمه إذا وقع فى نفسه صحته وحقيقته، وهذا أولى الأوجه، وإذا لم يعلم المفتى لسان المفتى فيكفى ترجمة الواحد ويجوز أن يجيب باللسان ويجوز أن يجيب بالكتابة.

مسألة: ويجب على العامى أن يستفتى إذا وقعت له الحادثة:

ولم يحتمل التأخير فيلزمه تعجيل السؤال، وهذا فى الديانات إذا توجه فرضها عليه لزمه الاستفتاء بأعجل ما يمكنه، فأما فى المعاملات فإن توجه الحق عليه لزمه الاستفتاء فيه وإن كان الحق له مخيراً فيه ثم ما يسأل عنه من فروض الديانات ينقسم على خمسة أقسام:

أحدها: ما تعين فرضه على كل مكلف على الإطلاق وهو الإيمان ومسألة الصلاة

(١) أخرجه الترمذى: الفتن (٤/٤٦٥) ح (٢١٦٥)، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب، وأحمد: المسند (٢٤/١) ح (١١٥).

(٢) ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول، انظر نهاية السؤل (٤/٦١٣) سلم الوصول (٤/٦١٣)، إحكام الأحكام (٤/٣١٦، ٣١٧) المستصفى (٢/٣٩٠، ٣٩١).

التى لا تسقط عن عقلها من المكلفين، ولا مهلة فى تأخير العمل بها.
والقسم الثانى: ما يجب على المكلف بوجود شرط ولا يجب عليه مع عدم الشرط
وهو الحج الواجب بوجود الزاد، والراحلة، والزكاة الواجبة بوجود المزكى، فلا يلزمه
العمل بتفصيل أحكامها إلا بعد وجود الشرط.

والقسم الثالث: ما تغير فرضه بتغير صفة المكلف، وهو الحر والعبد، والمسلم
والكافر، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما اختلف منها بانتقالهم عن
أحوالهم.

والقسم الرابع: ما يختلف أحكام الإنسان باختلاف أحواله، كالمسافر والمقيم،
والطاهر والحائض، فيلزمهم بعد اختلاف أحوالهم أن يعلموا ما عليهم من العزائم وهم
مخيرون فى استعمال ما لهم من الرخص.

والقسم الخامس: فرضه على الكفاية كالجهد وطلب العلم، وغسل الموتى، والصلاة
عليهم فلا يلزم مع ظهور الكفاية أن تعلم ويلزم العلم بها عند التعيين عليه.

واعلم أن فرض التعليم الذى على الآباء للأولاد، وذلك إذا بلغ الولد ستة، فينبغى
الأب أن يذكره أن الله عز وجل خالقه ومعبوده، وأن محمداً ﷺ^(١) نبيه ورسوله، وأنه
على دين الإسلام وأنه لا نبي بعد نبينا محمد ﷺ^(٢)، وأنه بعث بمكة ودفن بالمدينة.
ويذكر له بحيث تزول عنه الشبه ليألفه وينشأ عليه إذا بلغ سبعاً، وصار بحيث يؤمر
وينهى عليه الطهارة ومواجهها، والصلاة وما يشتمل عليها، فيأمره بفعلها ولا يضربه
على تركها، لضعفه عن احتمال الضرب، حتى يبلغ عشرًا، فإذا بلغ عشرًا يضربه^(٣) إن
تركها، لأن هذا أولى زمان البلوغ ومبادئ القوة، ويذكر للغلام والجارية ما يكون
بلوغهما به، ويذكر لهما استقرار الفرض عليهما بالبلوغ، ويعلمهما ستر العورة،
واجتناب القبائح، ويعلمهما من مصالح الدنيا ما يكون باعثًا على صلاح أحوالهم،
ويكون التعليم بما اختص بأمر الدين فرضًا وبما اختص بأمر الدنيا ندبًا، لأن أمور
الدين محمولة على الاعتقاد، وأمور الدنيا محمولة على النفل.

وهذا الذى ذكرناه واجب على الآباء فى مبادئ التربية، وتختلف مبادئ التعليم على

(١) ثبت فى الاصل [صلعم]، وما ذكرناه أليق بمقام النبى ﷺ.

(٢) ثبت فى الاصل [صلعم]، وما ذكرناه أليق بمقام النبى ﷺ.

(٣) ثبت فى الاصل [يضربها]، وما ذكرناه أصوب.

قدر ما ركب الله فيهم من العقول ليثبتوا عليها فتصير مستقرة في غرائزهم، فإن لم يكن لهم آباء فعلى الأمهات، فإن لم يكن لهم أمهات فعلى الأولياء الأقرب فالأقرب منهم، فإن لم يكن لهم أولياء فعلى الإمام، وإن اشتغل الإمام عنهم، فعلى جميع المسلمين، ويتوجه فرض كفايته على من علم بحاله منهم إذا كان قريب الدار، ولا يلزمه من لا يعلم، ولا من بعد وإن علم، وإذا كانت الصغيرة ذات زوج وأبوين وجب تعليمها على الأبوين، فإن عدما، فالزوج أحق بتعليمها من سائر أوليائها، وإن كان الصغير ذا زوجة لم يكن عليها فرض تعليمه، وفي الصغيرة لها زوج يجوز أن يقال: يجب على الزوج تعليمها مثل ما يجب على الأولياء، ويجوز أن يقال: إنه يكون ندباً في حق الزوج، وإن كان واجباً في حق الأولياء، وإذا كان الزوجان فقيهين وقد آلى منها وقد مضت عليها أربعة أشهر، فإن اعتقدت الزوجة أنها قد بانت منه، وحرمت عليه واعتقد الزوج أنها لم تبين فعلى كل واحد منهما أن يعمل بمعتقده، فيلزم الزوجة منعه من نفسها، وتهرب منه، وللزوج أن يستمتع بها ويكرهها، ويتوصل كل واحد منهما إلى معتقده بما هو دون القتل، والضرب يفضى إلى تلف النفس، فإن أفضى إلى القتل، وتلف النفس كف وكان حكمه فيما قيل حكم المكره يتول فيه المأثم عن الموطوءة لإكراهها وعن الواطئ لا اعتقاده، وهكذا لو أفتاهما فقيه بالجوايين المختلفين وكانا جاهلين بالحكم، وإذا اعتدت الزوجة لا اعتقادها أنها^(١) قد بانت منه حل لها أن تتزوج في الباطن لغيره، وحرمت في الظاهر على من يريد أن يتزوج بها وحل للأول وطئها في الظاهر كما بينا، وحل للثاني وطئها في الباطن فإن حكم بينهما حاكم عدل بأحد الحكمين تعين وثبت الحكم له، وإذا تنازع اثنان في حق، ودعا أحدهما صاحبه إلى الحاكم وجب على صاحبه إجابته في الظاهر والباطن، وإن كان الحاكم عدلاً من أهل الاجتهاد، وإن كان غير عدل، أو كان من غير أهل الاجتهاد لزمه إجابته في الظاهر لئلا يتظاهر بشق العصا ومخالفة الولاية، ولا يلزمه الإجابة باطناً فيما بينه وبين الله تعالى، لأن طاعة الولاية تجب على أهل العدل منهم دون من يجوز منهم وقد قال أبو بكر رضى الله عنه: أطيعونى ما أظعتمكم فى الله عز وجل، فإن عصيت الله فلا طاعة لى عليكم. فإن حكم غير العدل بينهما التزم فى الظاهر، وإن كان فى الباطن غير لازم. وحكى أبو سعيد الإصطخرى: أنه إذا ادعى كان له الامتناع ظاهراً وباطناً، وإن أفضى الامتناع إلى قتله وحمله على

(١) ثبت فى الاصل [أنه]، وما ذكرناه أصوب.

قوله عليه السلام: «من قتل دون ماله فهو شهيد»^(١) وإذا حكم العدل بين خصمين لم يخل حالهما من أن يكونا من أهل الاجتهاد أو من غير أهله، فإن لم يكونا من أهل الاجتهاد لزمهما ما حكم به عليهما فى الظاهر والباطن وإن استفتيا فافتى يلزمهما أيضاً حكم ما أفتى به لكن يكون حكم الحاكم ألزم من فتيا المفتى وإن كان المتحاكمان من أهل الاجتهاد ولم يخل حكمه عليهما من ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يكون حقاً عندهما فعليهما إلزامه.

والحالة الثانية: أن يكون باطلاً عندهما فيلزمهما عملاً ولا يلزمهما معتقداً، ويجوز أن يقال يلزم المحكوم عليه ولا يلزمه المحكوم له، لأن المحكوم له مخير والمحكوم عليه مخير.

والحالة الثالثة: أن يكون عند أحدهما حقاً، وعند الآخر باطلاً، فإن كان معتقداً لحق هو المحكوم له وجب له استيفاؤه وعلى المحكوم عليه أداءه وينبغى على قول الشافعى رحمه الله: أن لا يجب على المحكوم عليه أداءه فى الباطن وإن أوجب الحكم أداءه فى الظاهر وإن كان معتقداً لحق هو المحكوم عليه ومعتقد الباطل هو المحكوم له وجب على المحكوم عليه أداءه فى الظاهر والباطن واستيفاؤه، وللمحكوم له استيفاؤه فى الظاهر، وفى استباحته له فى الباطن مذهباً^(٢)، وإذا استفتى المتنازعان فقيهاً مع وجود الحاكم فإن التزما فتياه عملاً بها وإن لم يلزما فتياه كان الحاكم أحق بالنظر بينهما ولو لم يجدا حاكماً فقد قيل: يلزمهما فتيا الفقيه إذا لم يجد غيره مفتياً ولا حاكماً. وقيل: لا يلزمهما حتى يلتزماها، ولو وجدا غيره لزمهما من الفقهاء ولم يجدا حاكماً لم يلزمهما فتيا الفقيه حتى يلتزماها، ويفتيهما باقى الفقهاء بمثل فتيا الأول وإن التزما فتيا الفقيه ثم تنازعا إلى الحاكم فحكم بينهما بغيره لزمهما فتيا الفقيه فى الباطن وحكم الحاكم فى الظاهر. وقيل: يلزمهما حكم الحاكم فى الظاهر ولو استفتيا فقيهاً فأفتاهما ورضى به أحدهما وامتنع الآخر لم يلزم الممتنع ولو تحاكما إلى حاكم فرضى به أحدهما وامتنع الآخر لزم الممتنع ولو اختلفا فدعا أحدهما إلى فتاوى الفقهاء ودعا الآخر إلى حكم الحاكم أجيب الداعى إلى حكم الحاكم لأن فتيا المفتى إخبار وحكم الحاكم إخبار وإذا دعى إلى حكم الحاكم أجبر، وإذا كان الفقيه عدلاً والحاكم ليس يعدل فأفتاهما الفقيه

(١) أخرجه البخارى: المظالم (١٤٧/٥) ح (٢٤٨٠) ومسلم: الإيمان (١/١٢٤) ح (١٤١/٢٢٦).

(٢) انظر روضة الطالبين (١١/١٥٣).

بحكم، وحكم الحاكم بغيره لزمهما في الباطن أن يعملوا بفتيا الفقيه ولزمهما في الظاهر أن يعملوا بحكم الحاكم.

هذه جملة مسائل على الوجه الذي سردتها لا بد من معرفتها في فروع المفتى والمستفتى أوردتها في هذا الموضع فليغتنمها الناظر عليها فإنها عزيزة الوجود جداً وقل ما يجدها الإنسان في المذهب وليس ما يقع عنها الغنية للفقيه والله أعلم بالصواب [(١)].
اعلم أنه قد ذكر بعض الأصوليين في فصل المفتى والمستفتى كلمات أحببت أن أذكرها هاهنا ويوجد في أثنائها فوائد لم تدخل فيما قد ثناه ذكر فصلاً في كيفية فتوى المفتى وقال: لا يجوز للمفتى أن يفتى بأحكام عن غيره بل إنما يفتى باجتهاده لأنه إنما سئل عنه ولم يسأل عن قول غيره وإن سئل أن يحكى قول غيره جازت حكايته ولو جاز للمفتى أن يفتى بالحكاية جاز للعامي أن يفتى بما يجده في كتب الفقهاء، وذكر أنه إذا أجاب الفقيه في مسألة ثم وقعت تلك المسألة. قال: لا يجب الاجتهاد إذا كان ذاكرًا لذلك القول وذاكرًا لطريقة الاجتهاد لأنه كالمجتهد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له فالواجب عليه تجديد فتواه وهذا حسن جداً فينبغي أن يكون المختار هذا الوجه لأننا قلناه من قبل. ثم قال: إذا لم يجز للمفتى أن يفتى فتواه السابق فأولى أن لا يأخذ بفتوى من مات، قال: وإذا أفتى المفتى باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه تعريف المستفتى بتغير اجتهاده، إذا كان قد عمل به وإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه لأن العامي إنما يعمل به لأنه قول المفتى ومعلوم أنه ليس قوله [.] (٢) الذي يريد أن يعمل فينبغي أن يخيره بذلك.

قال: وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يخيره في القبول منه وإن كان مختلفاً فيه خيره بين أن يقبل منه أو من غيره وهذا لا شبهة فيه على قول من يقول: كل مجتهد مصيب وعلى قول من قال: إن الحق واحد.

يكون هكذا أيضاً لأنه ليس بأن يجب عليه الآخر بقول أحد من المفتين بغير حجة بأولى من الآخر فإن كان التخيير معلوماً من قصد المفتى لم يجب عليه أن يخيره لفظاً بل يذكر له قوله فقط وليس كذلك الحكم لأن الحاكم منصوب لقطع الخصومات فلو كان الخصم مخيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة أبداً.

(١) بياض في الأصل.

(٢) بياض بمقدار أربع كلمات في الأصل.

قال الإمام: وعندى أنه لا يجب عليه أن يبين له تخيره لأننا بينا أنه لا بد للمستفتى فى الاجتهاد فى أعيان العلماء وإذا وجب عليه ذلك فاختار أحد العلماء باجتهاده واستفتاه فقد صار فى هذه المسألة بمنزلة مجتهد. والمجتهد لا يتخير بين الأخذ بقول غيره أو باجتهاده، بل يلزمه الأخذ باجتهاده فكذلك العامى يلزمه الأخذ بقول هذا العالم ولا يجب تخيره.

واعلم أن جماعة من المعتزلة منعوا العامى تقليد العالم أصلاً^(١). وقالوا: إن العامى لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له فى الاجتهاد فيكون فاعلاً مفسدة ومع توهم المفسدة لا يجوز الرجوع وقاسوا أيضاً التقليد فى الفروع على التقليد فى الأصول. وقالوا: إذا لم يجز فى أحدهما لا يجوز فى الآخر. قالوا: ولأنه إذا قلده فى مسائل الاجتهاد وقتلتم: إن الحق فى واحد فلا يؤمن أن يقلده فى شىء يكون الحق بخلافه.

وعلى هذا قال أبو على الجبائى: يجوز للعامى تقليد العالم فى مسائل الاجتهاد، لأن كل مجتهد مصيب فأما فيما ليس من مسائل الاجتهاد إذا قلنا: إن العامى يقلد فيه الحق واحد فلا تأمن أن يكون قلده فيما هو خلاف الحق وقال هؤلاء: لا يجوز أن يأخذ العامى بقول العالم إلا بعد أن يبين له حجته ونحن نقول: إن هذا غلط عظيم وخطأ فاحش فإن الصحابة والأمة من بعدهم دليل على خلافه فإن الصحابة ومن بعدهم ما زالوا يفتون العوام فى غوامض الفقه ولم يرو عن أحد أنه عرف العامى أدلته ولا نبه على ذلك ولا أنكروا عليهم اقتصارهم على مجرد الأقاويل من غير أن يستخبروا عن الأدلة ولأن العامى إذا حدث له حادثة، فلا بد أن يكون مستعبداً شىء فإن ألزمناه التعلم عند بلوغه خفى فيصير مجتهداً وأوجبنا هذا على كل أحد يؤدى إلى إهمال أمور الدنيا أجمع لأنهم إذا اشتغلوا بذلك فلا بد أن يتعطل أمر الدنيا وأمر مصالحها فإن قالوا: لا يلزمه الاجتهاد لكن العالم يبين له الدلائل يجوز هذا فى آية يتلوها عليه أو خبر يذكره عن النبى ﷺ.

فأما القياس إنما يكون حجة ويجوز للإنسان أن يتوصل به إلى معرفة الحكم الشرعى مقدماً فلا يتصور حصولهما لهذا العامى بخبر يخبره العالم له عن ذلك فلا ندرى كيف وقع هذا السهو [....]^(٢) ولكن قد بينا أن من لا يكون من أهل الفقه يقع لهم السهو

(١) انظر المعتمد (٢/ ٢٦٠).

(٢) بياض فى الأصل بقدر كلمتين.

الكبير والأولى بالمتكلمين أن يدعوا هذا الفن للفقهاء، وأن يقتصروا على الخوض فيما انتصبوا له مع أنهم لو تركوا ذلك أيضاً كان أولى بهم وأسلم لدينهم يدل أنه إذا وقع للإنسان حادثة في صلاته أو صيامه فإذا لم يرجع إلى العالم في الجواب عنها فلا بد أن يسلك طريقاً يصير به عالماً مجتهداً وذلك بالابتداء بالتفقه والحادثة وحكمها. كيف تحمل هذا التأخير إلى أن يصير هذا الرجل فقيهاً، ومن يضمن له أنه يصير مجتهداً وأكثر طالبى العلم قد قطع الطريق بهم وبقوا مقلدين، وإنما يصير الشاذ النادر مجتهداً ويكون بحيث يسلم له النظر، وإن قال في الحال يذكر له الدليل فقد بينا أنه لا بد من مقدمات كثيرة، ومعرفة طرق وأسباب ووجوه وترتيبات تفضل عنها فهوم المتبحرين مثل الفقهاء فكيف يدركه العامى بمجرد ذكره له حتى يصير عالماً ويكون وصوله إلى الحكم بعلم نفسه واجتهاده.

وأما قولهم: إنه ربما لا ينصح له. قلنا: هذا باطل فمن روى خبراً في حكم يلزمه الأخذ به ولا يقال: إنه ربما كذب له ولأنه إذا كان قد اجتمع في المجتهد شرائط الاجتهاد فيمنع ذلك التوهم وهذا كالأولى إذا كان عدلاً، فإن عدالته تمنع هذا التوهم. وأما التقليد في الأصول فقد بينا من قبل وقد قال جماعة من أصحابنا الذين يمتنعون التقليد في الأصول في الفرق بين الموضوعين: إن العامى إنما يلزمه النظر في مسائل مخصوصة في التوحيد وسائر الصفات وإثبات القضاء والقدر وبيان النبوات وما يتصل لها ومدار^(١) هذه الأشياء أكثرها عقلية وإنما يحتاج العاقل فيها إلى تنبيه يسير فلا يؤدي إلى أن يستغرق ذلك عمره وتعطل عليه مصالحه.

وأما الحوادث الطارئة من الفروع بغير إحصاء ولا عد فالاجتهاد فيها لا يمكن إلا بأمور شرعية لا يمكن ضبطها والاستدلال بها إلا في الزمان الأطول فيؤدي إلى ما قدمنا من دخول المفساد في أمور عامة الناس. وأما الذى قاله أبو على الجبائى فضعيف لأن ذلك إنما يكون بأن يلزم العامى أن يعرف مسائل الاجتهاد مما ليس فى مسائل الاجتهاد، وإذا فعلنا ذلك فقد ألزمناه أن يكون من أهل الاجتهاد لأن ذلك لا يميز إلا أهل الاجتهاد وفى ذلك من المفساد ما قدمناه وذكر فصلاً فى شرائط المستفتى وما يجب عليه إذا أفتاه أهل الاجتهاد، قال أما شرائط الاستفتاء أن يغلب على ظن المستفتى أن من يستفتيه من أهل الاجتهاد مما يراه من انتصابه للفتوى بمشهد من أعيان الناس ويرى أخذ الناس عنه

(١) ثبت فى الأصل: [وأدار]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وأن يظنه من أهل الدين بما يرى من اجتماع الجماعات على سؤاله واستفتائه فيما يراه من سمات الستر والدين والأشبه أنه ليس للعامى أن يستفتى من يظنه غير عالم ولا متدين وإنما أخذ عليه ذلك [.....] ^(١) الظن لأن ذلك القدر ممكن له . وأما ما يجب على العامى إذا أفتاه أهل الاجتهاد هو أنهم إن اتفقوا يجب على المستفتى أن يصير إلى الفتوى التى اتفقوا عليها وإن اختلفوا وجب عليه الاجتهاد فى أعلمهم وأدينهم لأن ذلك طريق قوة ظنه وهو ممكن له فجرى معجى قوة ظن مجتهد فى المسائل التى يجتهد فيها . وقد ذكرنا أن قومًا من أصحابنا وغيرهم أسقطوا عنهم الاجتهاد لأن العلماء فى كل عصر لم ينكروا على العامة ترك النظر فى أحوال العلماء والأول أحسن ، فإن اجتهد واستوى عنده علمهم ودينهم كان مخيراً فى الأخذ بأى أقاويلهم شاء فأبى اختاره وجب عليه كما بينا ، وإن كان عنده أن واحد من هؤلاء المفتين أدين فيجب عليه اتباع الأدين لأن الثقة تكون بقوله أقوى وكذلك إذا كان فى ظنه أن أحدهما أعلم وجب عليه الأخذ بقول الأعلم لأن النفس إليه أسكن ويجرى التفاضل فى العلم بمنزلة التفاضل فى الدين ، وأما إذا كانا عالمين دينين وأحدهما أدين إلا أن أدينهما أنقصهما علمًا فإنه يحتمل أن يقال هما سواء والأولى أن يرجح قول الأعلم بزيادته فيما يعين على الاجتهاد والوقوف والصواب .

قال : ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام فهو كتدبير أمور الدنيا لا يخفى عليهم فلا يسقط عنهم ونذكر مسألة تقليد العالم العالم . وقال : وإن أكثر الفقهاء منعوا من ذلك ، وذلك لأن الصحابة لم يقلد بعضهم بعضًا بل ناظروا ، ولو جاز ذلك لفعلوا ولم يكن لناظرتهم فى المسائل فائدة ، وأيضًا فإن المجتهد متمكن من الاجتهاد لتكامل الآلة فلم يجز مع تمكنه من العمل على اجتهاده أن يصير إلى قول غيره كما لم يجز أن يصير إلى قول غيره فى العقليات لما تمكن من النظر والاستدلال عليها ولأن المجتهد لو أداه إلى خلاف قول عالم آخر وإن كان أعلم منه لا يجوز له بالإجماع ترك رأيه والأخذ بقول الأعلم فيجب أن يجوز له ذلك وإن لم يجتهد لأنه لا يأمن لو اجتهد أن يؤديه اجتهاده إلى خلاف ذلك القول .

قال : ولأن التقليد دون الاجتهاد فإذا تمكن من الاجتهاد لم يجز له العدول إلى ما دونه كما لا يجوز للمتمكن من العلم أن يعدل إلى الظن وأيضًا فإن المجتهد متعبد

(١) بياض فى الأصل بقدر ثلاث كلمات .

بالاجتهاد وعمله بحسبه ويكون بذلك مطيعاً لله عز وجل ، وهذا لأن الله تعالى ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من البعض ، ولا يجوز إثبات بدل هذا التعليل الواجب إلا بدلالة عقلية أو سمعية ولا دليل يدل عليه فوجب نفيه واعتمد هذا الذى أوردنا كلامه ، وهذا بالدليل ثم ذكر احتجاج المخالفين فى تقليد الصحابة بقوله ﷺ : «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى»^(١) ويقول عليه السلام : «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر»^(٢) رضى الله عنهما .

وأجاب وقال : هذه أخبار آحاد لا يكون [.]^(٣) العلم على أن أكثر هذه الأخبار خطاب مواجهة لمن كان فى ذلك العصر فمن لم يكن صحابياً أن يتبع الصحابة ، ومن لم يكن صحابياً فى ذلك العصر لم يكن من أهل الاجتهاد فجاز له التقليد ، وعلى أنه يجوز أن يكون المراد به الأمر بالاعتداء بهم فى روايتهم لأنه يقال لمن اتبع رواية غيره : إنه اقتدى به أى : اقتدى بروايته ثم قال : «اقتدوا باللذين من بعدى» وقوله : «عليكم بسنتى» وما يشبه هذه الألفاظ أمر ، والأمر للإيجاب وليس يجب التقليد إلا على العامى فدل أن المراد به هو العامى دون العالم .

وأما الدعاء الذى قاله لعمر وعلى فيجوز أن يكون ذلك فى شىء مخصوص والدليل عليه أن سائر الصحابة اجتهدوا وأفتوا بما أدى إليه اجتهداهم ولم يرجعوا إلى قولهم معتقدين أن ما قالوه هو الحق والصواب دون غيره فإن قالوا : أليس أنه روى أن عمر رجع إلى قول على ومعاذ رضى الله عنهما حين قال له ذلك برأيه وأن سألهما عن وجه الحجة فدل أنه كان محض تقليد . قلنا : ذلك مجهول على التنبه على وجه الدليل وحين ينبهان على ذلك نتبه .

فقال ما قال لهذا المعنى ، ويجوز أنه خطر له وجه قولهما حين سمع كلامهما ، فرجع إلى ذلك لهذا ويكون على هذا عمله بعلمه واجتهاده لا بتقليدهما ، يبين ذلك أن الإنسان إذا تردد بين رأيين فى الحدث ثم صمم على أحدهما فقال له قائل : ليس هذا بصواب وإنما الصواب كذا وكذا . فقال له : صدقت فهم الحاضرون أنه إنما صدقه لأنه

(١) تقدم تخريجه .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) بياض فى الأصل بقدر ثلاث كلمات .

تنبه على وجه الرأى إما من ذلك الكلام أو من غيره .
 واحتج أيضاً لهم وقال: إن المجتهد مصيب صواب وقوله: صواب، فجاز اتباعه .
 قلنا: قولك له: صواب دعوى ويجوز أنه خطأ، وهذا لأننا نقول: إن الصواب فى
 قول واحد من المجتهدين فالذى يظن أنه الصواب بعينه يجوز أنه الخطأ بعينه فهذا حكاية
 ما نقله فى أصوله ذكرته مع اقتصار على البعض وأفرده لأنه اشتمل على فوائد فى هذه
 المسائل المذكورة، وهذه المسائل وإن دخلت فيما أوردناه من قبل، فقد تضمن نقله تقرير
 للصحيح المختار من الأقوال والله تعالى يهدى إلى الصواب ويرشد بمنه إليه .

وقد أتينا على ما أورده أصحابنا من الكلام فى الأصول وذكرنا المختار من ذلك
 وأوردنا الدلائل الصحيحة فى ذلك على ما يوجب التحقيق ويصلح لتثبيت الأصول التى
 بنينا عليها الفروع فى مسائل الخلاف وبلغنا النهاية فى الإيضاح، وكان قصدنا بذلك إن
 شاء الله سنين الحق من الباطل ولم نقصد قصر الميل إلى جانب دون جانب وخلينا سرد
 كثير مما قاله أصحابنا حين لم نجد على ذلك دليلاً قوياً يعتمد عليه فاخترنا فى الكل ما
 أمكن تحقيقه وإثباته بطريق الزمان، ولم نقنع بمحض الجدل والله تعالى يجعل سعينا فى
 ذلك لوجهه وطلب مرضاته والأولى أن نقنع بالكفاف، لا لنا ولا علينا، وفيه الربح
 العظيم والنجاة من الخسارة .

(فصل) (١)

وقد بقيت علينا مسألة النسبة إلى الإمام المطلبى الشافعى رحمه الله:

وهذا أمر يعرف باستقراء المسائل والنظر فى دلائلها فإن المجتهد لا يقنع بمجرد التقليد والنسبة من غير معنى وقد ذكرت فى كتاب الاقتصار طرقاً من تقديم أصحاب الحديث على أصحاب الرأى. وقد ذكرنا درراً من فضل الشافعى رحمه الله وذكرت أيضاً فى الكتاب الذى سميته «البرهان» المسائل من أصول المخالفين يأتى على تشنيعات عليهم فى أشياء اختاروها لا يصح ذلك على أصول الشرع، وسردت ذلك سرداً من أول كتاب الطهارة إلى آخر الكتب فلم أحب إعادته فى هذا الموضع، وأيضاً فإن سائر أصحابنا قد اعتنوا فى ذلك وصنفوا الكتب وقد بالغوا ولم يقصروا، وعلى الجملة نقول: إن الانتساب إلى الشافعى استنان فإن النبى ﷺ قال: «الأئمة من قريش» (٢). وقال فى موضع آخر: «الناس تبع لقريش فى هذا الأمر، أبرارهم تبع لأبرارهم، وفجارهم تبع لفجارهم» (٣)، فذكر أنهم الأصل وأن باقى الناس تبع لهم، ولا بد للمتبع من مقتدى به فى الجملة والتقليد وإن لم نجوزه للعالم ولكن لأجل حرمة ما ذكره الرسول ﷺ لم يكن بد من إمام ينتسب إليه لتكون ممثلين لقول صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه: «الناس تبع لقريش» فاخترنا الإمام المطلبى محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله ورضوان الله عليه لأننا لم نجد فى الأئمة الذين مهدوا الأصول وفرعوا التفريعات وتكلموا فى المسائل على ما توجه الأصول والاجتهاد الصحيح المبتنى على القواعد الصحيحة أحداً من قريش سوى الشافعى رحمه الله، والباقون لا مطعن عليهم وقد تحروا الحق وطلبوه بجهدهم، لكن العالم الذى لا يجوز له التقليد وإنما يطلب الانتساب المحض بوجه الاستنان بقول الرسول ﷺ فتعين الانتساب إلى الشافعى رحمه الله لما بينا من قبل.

وأما العامى الذى يقلد ويطلب الانتساب أيضاً فالأولى له وبه أن ينتسب إلى هذا

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) أخرجه أحمد: المسند (٢٢٥/٣) ح (١٢٩٠٥)، والطبرانى فى الكبير (٢٥٢/١) ح (٧٢٥).

(٣) أخرجه البخارى: المناقب (٦٠٨/٦) ح (٣٤٩٥)، ومسلم: الإمامة (١٤٥١/٣) ح (١٨١٨/١)

الإمام لأن القرشي إمام مقتدى به بقول صاحب الشرع مؤيد بزيادة لا توجد في غيره وهو قوله عليه السلام: «رأى رجل من قریش مثل رأی رجلین من غیر قریش» یعنی فی إصابة الصواب فیکون أبو حنیفة ومالك وغيرهما علی النصف من الشافعی فی إجابة الحق فیتعین لهذا أيضاً الانتساب إلى مثل هذا الإمام، ثم بعد هذا إذا نظر العالم إلى المسائل وأصولها وفروعها وجد أصول الشافعی رضی الله عنه موافقة للكتاب والسنة مؤيدة بهما مستمرة علی الإخبار إذا وجدها استمراراً صحيحاً مستقيماً ويتبع الصحيح منها ويدع الرأي حين یجده فلا یأمر بعرض حدیث علی قیاس ولكن یأمر بعرض القیاس علی الأحادیث فإن وجدها معترضاً علی خبر من ذلك حکم برده وقدم الحدیث ویقول بطرح المراسیل والمناکیر ویعرض عن رواية المجاهیل ولا یفرع إلا علی أصل صحيح وفی القیاس یطرد القیاس طرداً ولا یدعه باستحسان ولا ینع أيضاً فی موضع یمکنه استعماله فیہ ویطلب المعانی المؤثرة والأشباه الصحيحة ویطلب المعانی المؤثرة فی العلل لیکون بریء الجانب.

مسألة^(١): من المناقضة الموحشة وفي هذا كلام كثير وخطب عظیم لكننا اقتصرنا علی هذا القدر وأشرنا إلى طرف منه والله ولی التسديد بمنه وعونه ویتلوه إن شاء الله ذكر مسائل وفصول اختصر أبو زيد بإيرادها فی أصوله والكلام علیها والله المعین.

واعلم أنا قد أتينا علی مقصودنا من الكلام فی أصول الفقه علی ما ذكره الصحابة وأوردنا الصحيح من ذلك علی سبیل التحقيق لا علی سبیل المجاز، والتجوز علی ما یفعله كثير من المتفقهة وحين فرغنا من ذلك فقد ذكر القاضی أبو زيد الدبوسی فی آخر كتابه الذی صنفه فی أصول الفقه وسماه «تقويم الأدلة» فصولاً لا توجد فی سائر الأصول وللفقهاء حاجة إليها خصوصاً فی الطريقة التي هی معهودة الوقت فأحببت إيراد ذلك والكلام علیہ فی المواضع التي یجب الكلام علیها فیکون مخالفاً لأصولنا التي تبنى علیها التفریعات لتزول حيرة السامع لذلك حين یسمعه ویعرف وجه الكلام علیہ إذا احتاج إلیه ونسأل الله تعالی المعونة فی ذلك والتأیید بمنه بدأ یذكر [فصلاً]^(٢) فی خبر أهلية الأدمی لوجوب الحقوق الشرعية وهی الأمانة التي حملها الإنسان قال: لا خلاف أن الأدمی یخلق وهو أهل لإيجاب الحقوق علیہ فإنه یخلق وعلیه عشر الأرض

(١) بیاض فی الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) بیاض فی الأصل.

وخراجها بالإجماع، وعليه الزكاة على قول أهل الحجاز واختلفوا فيما سقط عنه بعذر الصبي كما يسقط بعذر الحيض عن الحائض لا أنها ليست بأهل للإيجاب عليها فإن الصوم قد لزمها وهذا لأن الأدمى أهل الوجوب عليه بالذمة فمحل الوجوب هو الذمة. يقال: وجب في ذمته كذا ولا يضاف الوجوب إلى غيرها والأدمى كما خلق، خلق وله ذمة أترى أن الطفل إذا انقلب على مال إنسان فأتلفه يلزمه ضمانه بخلاف البهيمة وكذلك يلزمه مهر امرأته وسائر حقوق الناس، وإنما عرف وجوهها بالشرع ولأن الذمة عبارة عن العهد فالله تعالى لما خلق الإنسان ليتحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بأن حمل حقوقه وثبتت عليه حقوق الله تعالى التي سماها أمانة كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا والأدمى لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة فلا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه، ولأن هذه الحقوق الشرعية التي تلزم الأدمى بعد البلوغ تجب بلا اختيار منه جبراً شاء أو أبى وإذا لم يتعلق الوجوب عليه بتمييزه واختياره لم يفتقر الوجوب إلى قدرة العمل ولا قدرة التمييز.

ألا ترى: أن الصلاة تلزم النائم والمجنون على أصلنا إذا كان الجنون أقل من يوم وليلة ثم قال: لا يجوز أن يقال: إن وجوب الحقوق بالخطاب بل الوجوب بالأسباب التي جعلها الشرع أسباباً للوجوب وليس بالأمر والخطاب والأسباب هي ملك النصاب للزكاة والأراضي العشرية للعشر والأراضي الخراجية للخراج والبيت للحج والأوقات للصلوات وشهر رمضان للصوم والآيات الدالة على الله تعالى للإيمان، والنكاح للمهر والشراء للثمن والقرابة للنفقة ويجوز ذلك، ثم الخطاب بعد ذلك لطلب أداء الواجب بسببه نحو قولك لغيرك: اشتريت عبداً بألف درهم فأدّ ثمنه، فيكون وجوب الثمن في الذمة بالشراء لا بقولك أدّ الثمن. بل قولك أدّ الثمن طلب للخروج عن الواجب بالأداء إلى مستحقه فكذا قول الله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] أى: ليؤد الواجب عليه بشهود الشهر وقوله: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] أى: أدوا ما يلزمكم بأوقاتها وهذه الأسباب قائمة في حق البالغ والصبي على السواء، فلا ينبغي أن يقع الفرق بينهما في صحة الوجوب فعلمنا أن سقوط ما سقط عن الصبي كان بعذر يسقط بمثله بعد البلوغ تيسيراً علينا لأنه ليس بأهل له وإنما يفارق الصبي الذي لا يعقل

العاقل في وجوب أداء ما لزم ذمته بأن تعلق من صاحب الحق والأمر والخطاب وغير العاقل ليس من أهله فلا يلزمه الأداء إلا على ما نذكر بعد هذا، وهذا كما قيل: إن النائم يلزمه حقوق الله تعالى، ولا يلزمه أداؤها حتى يستيقظ لأنه لا يقدر عليه ولا يعلم به وهذا لأن الأداء إنما يكون بفعل منا على سبيل الاختيار فلا بد من العلم به ثم القدرة عليه.

فأما الوجوب في الذمة فصحيح بدون اختيارنا، فلم يكن من شرط صحته إلا قدرتنا ولا علمنا به. قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن الوجوب للأداء لا لنفسه فلا يجوز الإيجاب على من لا يقدر على الأداء فإن الوجوب بالأداء لا يتعين حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان، إما أداء، وإما قضاء فصح الإيجاب على ما من حاله قدرة الأداء والقضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالنائم والمغمى عليه. فإن قيل: وأي واجب علينا في باب العبادات البدنية سوى الأداء قلنا: قال: الوجوب حكم إيجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم ما لزمه في ذمته بالإيجاب والأداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وإنما هذا بمنزلة رجل استأجر خياطاً ليخيط له ثوباً بدرهم فليلزم الخياط فعل الخياطة نفسها وبها يقع تسليم ما لزمه بالعقد والأداء بالخياطة وكان الفعل المسمى واجباً في الذمة غير المؤدى حالاً بالقميص، وكذلك دراهم مؤداة عيناً بدراهم في الذمة فيكونان غيرين لا محالة فإن قيل: رأيت لو مات الولد قبل أن يعقل حتى لم يقدر على الأداء لم نجعله أنه أمانة الله سبحانه وتعالى واستحقاق الجزاء في الآخرة.

قلنا: اختلفوا في هذه المسألة، روى عن أبي حنيفة أنه توقف في جواب هذه المسألة.

وحكى عن محمد أنه قال: إنما أنا أعلم أن الله تعالى لا يعذب أحداً بغير ذنب، وقد جاءت الأخبار بأن الأطفال يكونون شفعاء لأبائهم يوم القيامة، فأما الخلاف بينهم في وقوع الحمل عليهم على ما مر اختلافهم في الجزاء لا يدل على خلافهم في الحمل فالجزاء يقابل الأداء لحمل الأمانة فإنها تقع عليها بإيجاب الله تعالى شئنا أو آيينا كما بعد البلوغ لا يجب الجزاء لوجوب الصلاة علينا بل الأداء.

ويحتمل أن يقال: بأن الله تعالى لما حمل الأطفال أمانته بالإيجاب عليهم أهلهم لذلك باستحقاق الجزاء، ولم يؤاخذهم بتركهم الأداء وأنابهم كرمًا، وألحق غير المؤدى بالمؤدى بعذر العجز بمنزلة البالغ يدرکه وقت الصلاة وهو لا يجد ما يتطهر به فإنه يلزمه

الصلاة ولا يؤاخذ إذا مات قبل الأداء ويثاب وهذا لأن الإيجاب شرعاً بنى على ظاهر الحال لا على ما يكون في الغيب ولظاهر الحال كل صبي ممن يرجى منه الأداء أُرأيت طفلاً له أرض عشرية ولا ولى له أليس يلزمه العشر أو الخراج إن كانت خراجية، وإن مات قبل أن يلى عليه أحدًا ويقدر بنفسه وكم من بالغ يلزمه حقوق الله تعالى ثم لا يقدر على الأداء فيسقط عنه.

فإن قيل: قد قال النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم»^(١) الخبر قلنا: رفع القلم لا يدل على رفع الوجوب في الذمة، وإنما يدل على سقوط أداء الوجوب، لأن القلم للحساب، والحساب على ترك ما عليه من الأداء لا على الوجوب في الذمة، فإن الواجب إذا تأجل لم يؤاخذ العبد به والوجوب قائم ألا ترى: أنه قرنه بالنائم والنائم يلزمه الصلاة في ذمته ولا يلزمه الأداء حتى يستيقظ، فكذلك الصبي هذا كلامه في هذا الفصل أورده على الوجه.

واعلم أن هذا الفصل الذي زعمه وهو أن وجوب العبادات لا يكون بالخطاب بل إنما يكون بالأسباب، قد بينا من قبل أن هذا خطأ عظيم، وإنما الوجوب بالأمر والأوقات المذكورة علامات وأمارات للوجود، وذكرنا الدليل على ذلك بأوضح مما يكون فلا معنى للإعادة.

فإن قالوا: نحن نقول إن الموجب هو الله تعالى لكن بهذه الأسباب لأن هذه الأسباب مجعولة أسباباً من قبل الله تعالى. قلنا: إذا اعترفت أن الأسباب من قبل الله تعالى فيكون الأمر أدل على الإيجاب من السبب فيكون إحالة الإيجاب عليه أولى من إحالته على السبب، وهذا لأن أمر الرب تبارك وتعالى مؤثر في الإيجاب على العبد لأن للموالى أن يستعملوا عبيدهم في أوامرهم، فإما وقت يمضى ومكان يتغير وبيت بينى ولا يعرف لهذه الأشياء تأثير في إيجاب شيء على أحد، والذي ذكر من كون الذمة محل الوجوب.

قلنا: بلى ولكن بالأمر والخطاب لا غير.

وقولهم: إن الأمر بالصلاة إنما يقتضى الأداء فحسب.

قلنا: يقتضى الأداء ويقدم الوجوب كما بينا في أمر السيد وعبده وإذا ثبت أن

(١) أخرجه أبو داود: الحدود (١٣٩/٤) ح (٤٤٠٣)، والدارمي: الحدود (٢/٢٢٥) ح (٢٢٩٦) وأحمد: المسند (١٧٥/١) ح (١١٨٧).

الوجوب بالخطاب فكل من ثبت في حقه الخطاب ثبت الوجوب، ومن لم يثبت في حقه الخطاب لم يثبت في حقه الوجوب إما بصغر أو جنون أو نوم.

ونقول على هذا في النائم والمغمى عليه والحائض إنما يجب عليهم كما يجب بعد اليقظة والإفاقة والطهر من الحيض. وهذا لأن القضاء يجب بأمر جديد لا بالأمر السابق فاستقام أن يجب على هؤلاء هذه العبادات بعد زوال الأسباب المانعة في الخطاب ووجوبه باسم القضاء لا يدل على أن الوجوب ثبت عليهم في حال النوم والإغماء وحال الحيض لما بينا أنه وجب بأمر جديد لا بالأمر الأول غير أنه لولا الأمر الأول وامتناعه بالعوارض المعلومة لم يجب شيء بهذا الأمر الثاني. فمن هذا الوجه سمى قضاء فيمكن أن يقال إن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء فإذا سلموا بثبوت الأداء بالخطاب فقد سلموا أن أصل الوجوب بالخطاب لأنه لا يعرف الوجوب إلا وجوب الأداء، وقد قررنا هذا في الخلافات، وهذا لأن الأمر لا يكون إلا لفائدة، ولا فائدة للإيجاب إلا الأداء فدل أن الإيجاب ليس إلا إيجاب الأداء ويقال لهم: أيش وجب عليه؟ ولا يمكنهم أن يحققوا وجوب شيء عليه بأى معنى ذكروا سوى فعل هذه الأشياء أصلاً.

(فصل^(١)):

ثم ذكر بعد هذا الكلام في حين الخطاب شرعاً، قال: لا خلاف أن حين الخطاب شرعاً حين البلوغ عن قدرتين: قدرة فهم الخطاب بالعقل، وقدرة العمل وهو بالبدن بدليل قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا وسع إلا بعدها بين القدرتين، وقال تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج: ٧٨] أى: ضيق.

وقال تعالى: ﴿ويضع عنهم إصرهم﴾ [الأعراف: ١٥٧] أى: الشغل فدل رفع الحرج والإصر على رفع ما لا يطاق بطريق الأولى، فدللت آية الوسع أنه لا تكليف. لأول حال الأدمى لأنه لا قدرة له أصلاً، ودلت الآية الثانية على سقوطه لأول ما يعقل، لأنه يخرج للفهم بأدنى عقله ويثقل عليه الأداء إلى أن يعتدل عقله وقدرته فيشق عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال متفاوت في جنس بنى آدم فلا يمكن الوقوف عليه إلا بعد تجربة وتكليف عظيم فوقت الله تعالى بحال تعتدل لديه العقول في الأغلب على سلامة الفطرة من الآفات وهو البلوغ، فقام البلوغ شرعاً مقام اعتدال العقل فتوجه لديه

(١) بياض في الأصل.

الخطاب، وإن لم يعتدل وسقط قبله، وإن اعتدل دفعاً للحرج الذى كان يلحقنا بالوقوف على الاعتدال بالتجربة لكل صبي.

قال: وقد بنينا إقامة الأسباب مقام العلل، وتعطيل العلل فى أنفسها تسييراً. قال: وقد أيد هذا القول قول النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» الخير، والقلم لا يكون إلا للحساب ولا حساب إلا بعد الخطاب على ما قلنا أن الحساب لا يكون إلا على الوجوب فى الذمة بل هو بعد طلب الأداء بالخطاب، ونحن نقول هذا الذى ذكره هذا الفاضل تكليف عظيم ولا حاجة إلى هذا التكليف أصلاً لأننا قد بينا أن الوجوب بالخطاب والخطاب وجد من الشرع بعد البلوغ لا قبل البلوغ ويجوز أن يقال: إن العمل إنما يكمل بعد البلوغ. فأما قبل البلوغ فلا. فاعتبرنا ما يغلب وجوده فى بناء الخطاب عليه وسقط ما يندر وجوده.

وأما العشر والخراج والزكاة على أصلنا فنحن نقول: إن الإيجاب على الصبي اعتبار نيابة الولي عنه، وهذا ممكن فى العبادات المالية لجريان النيابة فيها، فأما فى العبادات البدنية فلا يمكن لأن النيابة لا تجرى فيها، وفى هذه الأشياء المالية يكون إيجاب فعل الشيء وإيفائه إلا أنه يستقيم بما يتأدى فى حق الصبيان والمجانين بالطريق الذى بينا ومثل هذا لما لم يستقم فى العبادات البدنية قلنا: إنها تسقط أصلاً ثم ذكر بعد ما حكيناه فصلاً فى بيان ما أسقط من الحقوق بعذر الصبي رحمة، أما الأول أمره فللعجز الحقيقى وفيه الحكمة، وأما بعد ما عقل فللحرج وأنه رحمة وأنه بمنزلة ديون على معسر فيكون أصل الحق على الغريم وحق الأداء ساقط إلى أن ينتضى الأجل الثابت بالعشر ولأن سقوط الخطاب بالأداء يدل على سقوط وجوب الأداء فإن الوجوب فى الذمة لا يوجب الأداء عقبيه بحال.

الأتري أن من باع عبداً بألف درهم وجب الألف ولا يجب الأداء إلا بعد الطلب، وكذلك إذا استأجر رجلاً ليخيط له ثوباً بدرهم وجب عليه ولا يجب الأداء فى الحال حتى ينقضى مطالبه فكذلك حق الله علينا فإن قيل: أليس لا يحل تأخير المغرب^(١) عن أول الوقت ولا تأخير العصر^(٢) إلى آخره ولا عن الوقت؟ قلنا: ثبت ذلك بخطاب غير

(١) ذكر ابن قدامة المقدسى أن المغرب لا خلاف فى استحباب تأخيره فى غير حال العذر وأنه قول أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم قاله الترمذى، انظر المغنى (١/٤٠٣).

(٢) صلاة العصر تعجيلها مستحب بكل حال عند عمر وابن مسعود وعائشة وأنس وابن المبارك =

الوجوب عليه بدخول الوقت .

ألا ترى أن الفقهاء اختلفوا في التأخير بقدر بما ثبت عندهم من الدلائل مع اتفاقهم على أصل الوجوب بدخول الوقت، وأما التأخير عن الوقت فتفويت لعين الوجوب إلى ذيله وتفويت الحق تعدى زائد عن ترك الأداء فيحرم كإتلاف عين الغير عنده، ولهذا لا يأثم الصبي ولا يحاسب وكذلك إذا استوصف الله تعالى في حال صباه فلم يصف لا يكون كفر بعد البلوغ، لأن الوصف أداء لفرض الإيمان ولا أداء عليه حال الصبا ولذلك إذا لم يستدل بالإيمان حتى بقى على جهله وإن كان في حكم المسلمين كالذي لا يعقل . فإن قيل : إذا أسلمت امرأة الصبي الكافر عرض عليه الإسلام عندكم وإذا أبي فرق بينهما .

قلنا : ذلك السقوط الذي ذكرناه في حق الله تعالى رحمة منه دون حق العبد، لأن النظر واجب لخصمه كما وجب له فمتى سقط عنه الأداء لحق الصبي تضرر به الآخر فلم يسقط ونحن نقول : في هذا الذي ذكره أن هذا كله بناء على الأصل الذي زعمه في الابتداء وقد تكلمنا عليه وعلى أنه يجوز أن يقال إن الخطاب سقط عن الصبي رحمة لكن الفرق بين البدنية والمالية بما سبق من قبل .

وقد تبين مناقضته في ابتداء كلامه فإن عندهم إن ردة الصبي صحيحة مثل ما يصح إسلامه ثم قالوا في الصبي إذا استوصف الإسلام فلم يصف لا يحكم بكفره . وقالوا في البالغ في مثل هذه الصورة يكفر فعندهم ترك وصف الإسلام ردة بدليل البالغ ومع ذلك لم يكن ردة من الصبي . وقولهم : إن الأداء ساقط عنه لعذر الصبي .

قلنا : إذا سقط فعل الإسلام عن الشخص لا يبقى عليه واجب آخر لأن الواجب لم يكن إلا فعل الإسلام ثم من وجب عليه الإسلام ثم لا يؤمر بالإسلام هذا مما لا يعقل ولا يتصور وجوده ولا نفيه .

ثم ذكر فصلاً في بيان ما يسقط من حقوق الله تعالى بأصله قال : حقوق الله تعالى أربعة :

النظر في الآيات الدالة على الله تعالى، ثم الاعتقاد على ما توجبه الدلائل ثم

= وأهل المدينة والأوزاعي والشافعي وإسحاق وروى عن أبي قلابة وابن شبرمة أن تأخيرها

أفضل، انظر المغنى (١/٤٠٢) .

العبادات ثم الأجزية، وقال علماؤنا: وجوب الأجزية والعبادات ساقط عن الصبي أصلاً^(١) ووجوب النظر فى الآيات والاعتقاد حقاً لله تعالى غير ساقط وإنما الساقط عنه الأداء.

وقال الشافعى وجوب البدنى ساقط عنه ووجوب المالى غير ساقط عنه وتفسير الاعتقاد ما يتأتى بفعل القلب كأصل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وتفسير العبادة ما يتأدى بفعل البدن تعظيماً لله تعالى بطاعته إياه وتعتبر الأجزية ما شرع جزاء على أفعال محظورة فى الجملة والبدنى من العبادات والأجزية ما لا يتأدى إلا بالبدن والمالى منها ما لا يتأدى إلا بالمال.

أما الشافعى رحمه الله احتج وقال: أجمعنا على أن العشر يلزمه وفيه معنى العبادة حتى لم يجب على الكفار وكذلك صدقة الفطر حتى تؤدى من ماله ولا يلزمه الصلاة^(٢) والصوم^(٣) لأن الجنس الأول بدنى والثانى مالى، ولأننا ذكرنا أن الصبى أهل للوجوب عليه بذمته وإنما سقط لعجزه عن الأداء ما لم يعقل ويقدر ولو لم يسقط عنه الواجبات فى مدة الصبا وهى مدة مديدة ثم كان يلزمه القضاء بعد البلوغ لكان يخرج، والله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج، فأسقطهما عنه أصلاً نفيًا للحرج كما أسقط الصلاة عن الحائض بعذر الحيض لأنها تحيض كل شهر عادة والصلاة تتكرر كل يوم فلو لم يسقط القضاء بقى عليها أبداً فكانت تخرج فى القضاء ولما كان السقوط بسبب العجز عن الأداء اقتصر السقوط على البدنى دون المالى لأنه يتأدى بالنيابة فلا يقع العجز عنه لقيام ولى الشرع مقام ولى ثبت بأمره بعد البلوغ فقال يلزمه الزكاة وكفارة القتل وكفارات ارتكاب محظورات الإحرام وكل ما صح سببه فى حق الصبى وأما كفارة اليمين فإنه لا يلزمه لأن سببها اليمين ويمينه باطله شرعاً بخلاف إحرامه فإنه صحيح شرعاً. وقال: إسلام لا يصح لأنه بدنى والشرع إنما علق بالإسلام ما علق من الأحكام بإسلامه واجب شرعاً، ولا وجوب قبل البلوغ لأنه وجب بدنياً وكذلك الردة لا تصح من الصبى لأن الردة قد تعلق أحكامها بترك الإسلام الواجب، ولا وجوب فى حق الصبى فلم يعتبر فى حق أحكام الدنيا ولا يلزمنا إذا صلى الظهر ثم بلغ فى الوقت، أو أحرم بالوقت ثم

(١) وهو قول أهل العلم بلا خلاف، انظر المغنى (١٠/٥٨١).

(٢) انظر المغنى (١/٤٠٩).

(٣) انظر المغنى (٣/٩٠).

بلغ قبل الوقوف أنه يقع عن الفرض لأننا أسقطنا عنه الوجوب رحمة، ونظراً له دفعاً للحرج عنه، والنظر له في هذه الحالة أن لا يسقط الوجوب لأن الفرض لزمه لما بلغ قبل مضي الوقت، وكذلك فرض الحج يلزمه الوقوف إذا بلغ الوقوف بعرفة، فمتى جعل الوجوب عليه من حال صباه [يزفه]^(١) بالسقوط عنه بما أدى، ومتى لم يجعل على الوجوب بقى تحت عهدة الوجوب إلى أن يؤدي ثانياً، وهذا كما قلتم في المعاملات أن قبوله للهبة يصح وهبته لا تصح لأن في الهبة ضرراً وفي قبوله نفعاً.

وقلنا: نحن: إن صدقته باطلة ووصيته بالصدقة صحيحة لأن الصدقة في حال الحياة مضرّة في الحال ومنفعته بعد الممات لأن الملك يزول بالموت لولا الصدقة.

وقلنا جميعاً: إن نفل الصلاة مشروع في حقه دون الفرض، لأن شروع النفل نفع محض إن فعل يتتفع به، وإن ترك لم يؤاخذ به، والفرض مضرّة من وجه وهو المؤاخذة على الترك، ولا يلزمني إبطال قبول هبته لأن الشرع لما جعل ذلك النظر مسوقاً له من قبل الولي وقعت الغنية به عن ترك الأصل المجتهد في بابه فإنه لاستيفائه النظر له، كما لا يجوز بيعه ما ساوى درهماً بألف درهم وفيه نفع لأنه مما استوفى له ذلك بالولي.

قال: والحجة لعلمائنا أنه لما سبق ثبت أن الصبي مثل البالغ في أهلية الوجوب، وأن السقوط عنه بعذر الحرج كما في البالغ لم يسقط إلا ما احتمل أن لا يكون مشروعاً حقاً لله تعالى كالصلوات الخمس، والفروع التي تحتمل النسخ والتبديل وثبوتها مشروع بعد البلوغ في وقت دون وقت، وأما معرفة الله تعالى بصفاته لا أن لا يكون ثابتاً مشروعاً حقاً لله تعالى.

ألا ترى أنا لا نجد شيئاً من العبادات والأجزية إلا ويسقط بعذر ما بعد البلوغ فكان السقوط بعذر الصبا أولى لأنه رأس الأعذار لأنه في أول أمره لا يقدر أصلاً ولا يتم قدرته ما لم يعتدل قوامه ولأن سقوط ما سقط عن الصبي لم يكن إلا للعجز عن الأداء دفعاً للحرج عنه حتى لا يتضاعف عليه القضاء بعد البلوغ ووجوب أصل الإيمان عليه لحال الصبا لا يوجب تضاعف الأداء بعد البلوغ ولأن الصبي مثل البالغ في صحة الوجوب عليه متى تقرر سبب الوجوب في حقه.

والدليل عليه حقوق العباد وهذا لأن السبب لا يعتبر صحيحاً شرعياً بنفسه وإنما يعتبر

(١) هكذا في الأصل.

صحيحاً بحكم، فإذا وجب صحيحاً لا بد أن يكون حكمه فإنه متى تخلف عنه حكمه أصلاً لم يكن السبب سبباً، وإذا عرف هذا والآيات الدالة على الله تعالى لا يتصور أن لا يكون أنه على [.....] (١) العالم للمستقلين ولا حدث العالم لم يتصور ألا يكون دلالة على محدث وكذلك ما يتعلق بها في وجوب النظر فيها علينا ولا يجوز أن لا يكون ساقطاً بحال وإن كان يسقط الأداء عنا لعقد شرط الأداء من القدرة، فأما وقت الصلاة فيجوز أن لا يكون سبباً للوجود ولم يكن كذلك قبل الشرع فجاز أن لا يثبت شيئاً في حق الصبي وكل معذور سقط عنه الوجوب، وكذلك أسباب الأجزية ما صارت أسباباً إلا شرعاً ولولا الشرع ما كانت أسباباً ولا عللاً في نفسها فثبت أن الصبي إنما يسقط عنه وجوب ما يحتمل أن لا يكون في نفسه حقاً لله تعالى واجباً دون ما لا يحتمل ثم المالى والبدنى من العبادات سواء وكذلك الأجزية لأن العبادة اسم لنوع فعل ابتلى الأدمى بفعله تعظيماً لله تعالى مختاراً لطاعته على خلاف هوى نفسه لا على سبيل الإكراه والجبر لأنه يجازى على وفاق فعله ولا جزاء يستقيم في الحكم مع الجبر، فإنه لا فعل للمجبر على الحقيقة فلا يستحق الجزاء.

ألا ترى أن الحقوق التي تجب يستحقها فيما بيننا بإزاء الأفعال لا يثبت إلا لمن يفعله مختاراً بنفسه أو نائب عنه يثبت نائباً بأمره واختياره إلا أنا في البدنى ابتلينا بفعل يتأدى بالبدنى وفي المالى ابتلينا بفعل يتأدى بالمال إما فعل لسان نحو الإعتاق أو فعل يد كالإعطاء إلا أن المالى مرة يتأدى بمباشرة الإنسان، وتارة بغيره، ولا بد أن يكون الفعل مضافاً إليه على سبيل الاختيار ولا يتصور الاختيار عن الإنسان إلا أن يكون الولي عنه بأمره، فأما إذا ثبت شرعاً لا بالاختيار من الإنسان فيكون كإعطاء الإنسان خيراً فلا يكون عبادة.

قال: والخصم ذل خاطر قلبه عن اختيار الصدقة الاختيارية وأما الأجزية فلا تجب إلا على ارتكاب ما يلزم العبد الانتهاء عنه حقاً لله تعالى والانتهاه أداء حق النهى كالاتمار أداء حق الأمر، وقد ذكرنا أن الصبي غير مخاطب بحقوق الله تعالى لا ائتمار ولا انتهاء، ولهذا لا يائتم بالإجماع ولا تقام عليه العقوبات البدنية، وإذا لم يكن عليه الانتهاء لم يلزمه ما شرع من الجزاء على مخالفته واعتبره بإثم الآخرة، ولهذا لا يحرم الصبي القاتل الميراث، لأنه شرع جزاء على قتل محظور كالكفارة على ما قلنا في

(١) بياض في الاصل بمقدار كلمة.

موضعه لأن هذه الأجزية مما يحتمل النسخ ولم تكن مشروعة على هذا الوجه قبل شرعنا، والصبي مما يلحقه بوجوبها ضرر فيسقط عنه بعذر الصبا كالعبادات. رحمة عليه، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم يصح في حقه أن يشاب عليه ولا يجب الكف عن محظوراته ولا يلزمه الكفارة ويمكنه نقضه، لأن اللزوم في الإحرام حكم ثبت شرعاً ويحتمل [أن يكون]^(١) ويحتمل أن لا يكون ولأنه مما يزول بعد البلوغ بالإحصار والرق والنكاح، وكذلك الكفارة سقطت عندكم بعذر [الإكراه]^(٢) والنسيان فلأن تسقط بعذر الصبا أولى، ولهذا قلنا: إن الصبي إذا أحرم ثم ترك وجامع لم يلزمه القضاء^(٣)، كما قال الشافعي في البالغ المتطوع إذا أحصر فتحلل ولأن اللزوم حق ثبت لله تعالى شرعاً، ويجوز أن لا يكون فلا يثبت في حق الصبي. قال: ولا يجوز أن ينوب عن الفرض ما أده في الصبا، لأن الوجوب شرع في حقه حال البلوغ فيكون بمنزلة رجل صلى أربع ركعات قبل الزوال ثم ترك ثم شرع في الظهر بعد ذلك فإنه لا ينوب عن الشروع بعد الأداء ما سبق وتكلم في مسألة وصية الصبي. وقال: إنها باطلة لأنها تمليك بعد الموت بلا عوض فإنه في عوضه ضرر كما لو وهب في حال الحياة وإنما انقلبت نفعاً باتفاق حالة الموت فلم تعتبر، وأما قبول الهبة تصح في الصبي إذا عقل القبول لأن الحجر بعد معرفته التصرف ما ثبت إلا نظراً له كيلاً يخدع في ماله ونفسه ولا يغبن وليس في قبول الهبة مخافة غبن فلا يثبت الحجر في حقه، وصار قبول الهبة محض نظر. قال: ولهذا قلنا يصح إسلامه لأن الوجوب كان ثابتاً على ما مر أنه لا يحتمل السقوط، فإذا جاء الأداء كما وجب كان عن الواجب لا محالة، وإن لم يكن مخاطباً بالأداء كالصلاة لأول الوقت، والصوم في السفر والدين المؤجل وما للأداء في الشرع حد الصحة إلا أن يعتقد وحدانية الله تعالى عن معرفة ويشهد بلسانه أنه كما اعتقد، والخلاف في صبي يتصور منه ذلك مثل ما يتصور إذا كان بالغاً قال: وعلى هذا ردة الصبي فصح أيضاً وزعم أن ما لا يحتمل ألا يكون إلا حقاً مستحقاً لله تعالى فلا يعتبر فيه المضرة، والمنفعة بل يكون مشروعاً في حق البالغ والصبي على السواء، وإنما يختلفان في وجوب أداء الشرع فإن

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) ثبت في الأصل (الكره).

(٣) مسألة: إذا فسد حج الصبي هل عليه قضاء قولان عند الشافعية أظهرهما: نعم لأنه إحرام صحيح فوجب بإفساده القضاء كحج التطوع، انظر روضة الطالبين (١٢٢/٣).

الأداء يلزم دون الصبى إذا صار الإسلام مشروعاً وجوبه حقاً لله تعالى على الصبى لأنه يحتمل غير ذلك، وكذلك وجوب حرمة الردة لا يحتمل غير ذلك فاستوى فيه الصبى والبالغ فصح ذلك فى الصبى كما يصح منه الإسلام إلا أنه لا يلزمه الجزء المشروع فى الدنيا على الردة لأن الجزء المتعجل فى الدنيا يحتمل أن لا يكون مشروعاً على أن القتل فى حق المرتد مشروع لصيرورته حربياً كافراً حتى لا تقتل المرأة لأنها ليست فى أهل الحرب، والصبى بمنزلتها وأما حرمان الإرث وفساد النكاح فليس بجزء فعل الردة لا محالة فإنهما يثبتان بالكفر الأصلي.

فإن قيل: أليس أن الصبى يؤدب إذا أساء فعلة.

قلنا: التأديب لا يقام جزاء على ما مضى بل تقويماً فى المستقبل. ألا ترى أن الدابة تراض، وتقوم تقويماً وإصلاحاً وتسوية الأخلاق بمنزلة الدواء لطلب الشفاء، وبمنزلة الحجامة. فإن قيل: أليس يسترق الصبى وأنه عقوبة شرع جزاء للكفر. قلنا: الاستيلاء على المباح شرع سبباً للملك كما فى حق الصيود وأهل الحرب ما بهم عصمة فلا يكون ملكهم بسبب الاستيلاء عقوبة كما فى حق البهائم وإنما لم يملك عندهم بالاستيلاء العصمة ثبتت لهم من الله تعالى كرامة فيكون زوال العصمة بالكفر حقيقة أو تبعاً لأبويه بمنزلة زوال نعمة فلا يكون عقوبة واجبة على [.....] (١) زوال الصحة والحياة وسائر الكرامات.

قالوا: وأما صدقة الفطر فتجب على الأب بسبب ولايته على رأس الصبى ومؤنته كما تجب على المولى بسبب رأس العبد حتى أوجبنا فى العبد الكافر، وأما جواز الأداء من مال الصبى فلأن وجوبها وجوب المؤنة عن رأسه والمؤنة تتأدى بولاية جبرية كالخراج والعشر، ولأنه شبهة لا فى هذه المسألة وقد خالف محمد أستاذه فيه فأما العشر فمؤنة الأرض كالخراج، ولهذا لا يجتمعان وإذا كان العشر فى حقوق الله تعالى صح تأديه بولاية جبرية على ما عليه الحق كما صح أخذ القاضى من البالغ كرهاً ولا يكون لمن أخذ منه ثواب فعل العبادة وإنما يكون له ثواب ذهاب ماله فى وجه الله تعالى بمنزلة ثواب المصاب. فأما إذا كان الحق لله تعالى صار الأصل فيه الفعل فإن العبادة اسم للفعل، ولا بد أن يكون فعله على وجه الاختيار ليثاب عليه ولا يجوز بدون فعل منه على اختياره. قال: ولهذا لا يجوز للسلطان أن يأخذ الزكاة من صاحبها كرهاً كما يأخذ

(١) كشط بقدر كلمتين.

ديون الناس .

قال : ولهذا قلنا إنه لا يؤخذ من تركته بعد موته بدون الوصية بخلاف العشر وسائر حقوق الناس فصار المعنى الذى اعتبره الخصم للفرق بين المالى والبدنى حال عجز الصبى عن الأداء بنفسه معتبراً فى حقوق غير الله تعالى ، والمالى بينهما يلزم الصبى دون البدنى . فأما الذى يجب لله تعالى فالمالى والبدنى فيه سواء ، وسقط عن الصبى ما يحتمل السقوط ولا يسقط عنه ما لا يحتمل ، وأما الأداء ساقط فى الأحوال كلها هذا كلامه فى هذا الفصل .

ونحن نقول : إن أصل الكلام مبنى على مسألة الأسباب ، وقد سبق الكلام عليه وقد اشتمل كلامه الذى ذكره على مسائل منها مسألة زكاة الصبى وهو جعل حرفه فى سقوط الزكاة عن الصبى دعواه أن الزكاة عبادة والعبادة لا تتأدى إلا بولاية اختيارية ولا تتأدى بولاية جبرية ويدخل عليه صدقة الفطر والعشر فإنهما عبادتان ومع ذلك قد تأدتا بولاية جبرية من غير اختيار أو علم يوجد لمن عليه وعذرهم عن المسلمين فى نهاية الضعف لأنه إذا قال فى صدقة الفطر أنها تجب على الولى لا الصبى فيتبغى أن لا يجوز إعطاؤها من مال الصبى .

والذى ذكر أن محمداً لا يجوز وقد خالف أستاذه فهذا ليس بجواب والإلزام على أبى حنيفة وهو أستاذهم الكبير فحين يضيق بهم الخناق لا يترك لهم ترك مذهبه .
وأما العشر فلازم أيضاً .

والذى قالوا : إنه مؤنة الأرض .

فيقال أيضاً : إن الزكاة مؤنة المال والعشر مثل زكاة سائر الأموال لأنه زكاة وَزَكَاهُ ،

وكل دليل كون سائر أنواع الزكاة عبادة فكذلك يدل على كون العشر عبادة .

وعلى الجملة لا يتضح لهم فرق صحيح بين صدقة الفطر والعشر وزكاة المواشى هذا على أصلهم وأما على أصلنا فنقول : إن هذه الحقوق حقوق الفقراء وهى لهم ومعنى العبادة تبع فيكون حكمه مثل سائر حقوق بنى آدم وهذا فصل قد أحكمناه فى الخلافات ودللنا عليه بدلائل معتمدة وعلى أننا إن قلنا : إن الزكاة عبادة فيستقيم إيجابها على الصبيان والمجانين لأنها وإن كانت عبادة لكنها مالية والنيابة فيها جارية وكما يقوم فعل الولى مقام فعل الصبى فيقوم اختياره مقام اختيار الصبى ، وهذا لأن العبادة فى الفعل لا فى الاختيار الذى رعموه ، ومع ذلك صح إقامة فعل النائب مقام فعل من عليه وكان

الفعل عبادة ممن عليه، كذلك يصح إقامة نيته واختياره مقام نية من عليه واختياره وكان ذلك عبادة ممن عليه، وهذا لأن الوجوب حق مالى فاعتبر تصور أدائه من المال وتصور أدائه من مال الصبى مثل تصور الأداء من مال البالغ ونقصان المال فى الموضوعين على وجه واحد والابتلاء والاختبار يوجد إما باعتبار حال البلوغ إن لم يكن اتصل الأداء بالمال فيؤمر بالأداء بعد البلوغ أو بإقامة فعل الولى مقام على ما سبق بيانه.

وعندى: أن الأول هو قولنا: إن الزكاة حق الفقراء وهو منزل منزلة سائر حقوق الأدميين ومعنى زيادة فيها تبع، وإنما ابتنى فيها معنى العبادة لأن الله تعالى أوجبها ابتداء من غير أن سبق من العبد فيه شىء فيكون فيها مصلحة شكر نعمة المال مثل ما أوجبنا الصلاة والصوم فيكون فيها معنى شكر نعمة البدن فهذا الوجه أحد معانى العبادة لكن هذا المعنى تبع والأصل حق الفقراء لأنها واجب مالى والله تعالى خلق المال لئلف العباد وكلما وجب فى المال لا بد أن يبقى فيه المعنى الذى خلق له أصل المال وذلك نفع العبد فلهذا أوجب الزكاة للفقراء نفعاً لهم وإذا أوجب لنفعهم كان حقاً لهم وعلى هذا وقع الفرق بين هذا وبين العبادة البدنية لأنها لم تجب لنفع أحد من الأدميين فتمحض حقاً لله تعالى.

وأما مسألة إسلام الصبى فقد بيناها أيضاً وعلى وجوب الإيمان ينصب الدلالات وهذا ليس بصحيح بل وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى ولا إيمان يجب على الصبيان لأن الله تعالى لم يوجه عليهم وقوله: إن الإيمان لا يحتمل أن لا يجب.

قلنا: على المكلفين، فأما على غير المكلفين فيحتمل أن لا يجب عليهم بيينة أنه كما لا يحتمل أن لا يكون غير مشروع فى الأصل فلا يحتمل أن يكون مشروعاً فى حق شخص ثم لا يجب عليه فعله ثم قد بينا فى مسألة إسلام الصبى وجه عدم صحته من الصبى من طريقتين مخيلين مؤثرين فمن أراد الوقوف عليه فليراجع تلك المسألة ولم تجب الإعادة هاهنا لوقوع الغنية عن ذلك بذكره فى الفروع والأولى فيما يرجع إلى الأصول أن نبين أن الوجوب لا يثبت فى حق الصبى أصلاً لأنه بالخطاب يكون الوجوب، والخطاب عنه ساقط وإذا سقط الخطاب سقط الوجوب، وأما الوجوب بما نصب من الآيات والعلامات فلا يجوز لأن الآيات والدلالات توجد قبل وجود الشرع ولا وجوب.

فإن قالوا: يجب قبل ورود الشرع فالدليل على فساده ما سبق، ولأن الأمة اختلفت

على قولين في هذه المسألة: فقال بعضهم: يجب الإيمان بالفعل.

وقال بعضهم: يجب بالسمع ولم يعرف قول ثالث والذي قالوه إحداه قول ثالث في هذا أنه وجب بالآيات والعلامات فيكون خلافاً للأمة فلا يسلم لقاتله ذلك ثم ذكر فصلاً في حيز صحة عبارات الصبي شرعاً وقال لا خلاف أن عباراته فاسدة قبل أن يعقل ويميز لأن الكلام وضع للتمييز بين السمعيات ولن يتصور ذلك إلا بعد المعرفة عن عقل ولهذا لم يتعلق بكلام النائم والمجنون والمغى عليه حكم ولا خلاف أنه إذا ميز وعقل يصح كلامه حتى إذا قال: أنا جائع سمع منه وأطعم، وكذلك إذا دعا ربه أثيب عليه ويصح أذكاره في صلاته كما لو كان بالغاً وإنما اختلفوا فيما أفسد عليه شرعاً نظراً ورحمة كما لا يصح منه فرض العبادات نظراً له.

قال علماؤنا: عباراته في الأصل صحيحة لا فيما يضره ويتوهم لحوق الضرر به.

وقال الشافعي رحمه الله: عباراته فاسدة شرعاً فيما صار مولياً عليه فيها فأما فيما لم يصر ثابته له إلا أن الشرع حججه عن الاستيفاء نظراً له حتى لا يخذع كما سقط عنه الفرض نظراً له فلم يثبت الحجر فيما يتمحض نفعاً كما لم ينعدم الشرع في حق نوافل العبادات التي تتمحض نفعاً فعلى هذا لا يصح قبول هبة منه لأنه مولى عليه فيها وهي نفع محض لأن الملك يزول إلى خلف له وهو الثواب وإذا وقعت الفرقة بين الأبوين وقد بلغ سبع سنين خير وعمل باختياره أيهما اختاره لأنه يعرف الذي هو أرق له وأعطف عليه وهذا الاختيار نفع محض والشرع لم يجعله مولياً عليه فيه.

وقال: لا تصح عباراته في البيع لا لنفسه ولا لغيره لأنه مولى عليه فيها ولا يصح طلاقه وإقراره لأنه ضرر.

قال: ولعلمائنا أن كون الإنسان فاسد العبارة من أعظم النقصان لأنه امتار عن غيره من سائر الحيوانات بصحة العبارات حتى قيل إن المرء بالتعزية بقلبه ولسانه. وقيل: لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلا يجوز أن يفسد على الصبي بعد إصابته شرط الصحة إلا على سبيل النظر له وذلك في دفع ما يتعلق به في المضار عنه وإذا ثبت هذا الأصل.

قلنا: لا ضرر عليه في صحة قبول الهبة والصدقة والوصية فيصح كما قال الخصم في صحة وصيته بالصدقة.

وأما قوله: إن كونه مولياً عليه ينافي ثبوت الولاية له فليس كذلك لما مر في باب حقوق الله تعالى.

قال: فلا يصح هبته ولا صدقته لأنها من المضار وكذلك بعد الموت لا يصح أيضاً لما بينا، وكذلك لا يصح اختياره في الحضانة لأنه يتضرر بين ضرر ونفع ولربما يختار الذى يضره لعاقبة أمره بل يميل إليه لا محالة لأن طبعه ينفر عنم يؤدبه ويحملة على التخلق بأداب الشرع والمروءة ويميل إلى من يدعه للهو وارتكاب الهوى فكانت عبارته فى هذا الباب كعبارته فى باب التجارة التى تتردد بين ضرر ونفع فلا يجب العمل بها.

وقال علماؤنا: يصح إسلامه لأنه نفع محض فإن العصمة فى الدارين بحق الإسلام وكرامات آدميين كلها لحق الدين ولا شك أن الخير فيه فوق ما فى نوافل العبادات. فإن قيل: ولربما يبتنى عليه حرمان الإرث وفساد النكاح.

قلنا: لا عبرة لهذه الزوائد التى ليست من أحكام أصل الدين بل تثبت بواسطة أخرى وحاله يتفق بدلائل تفسد إسلامه وإن تعلق به الإرث وصحة النكاح نحو أن كانت أسلمت امرأة الصبى الكافر وعمه مسلم لا وارث للعم غيره فإنه بالإسلام يعصم نكاحه ويرث عمه وعلى أن حرمة النكاح والإرث حرمة تثبت مضافة إلى كفر الكافر منهما على ما بينا فى موضعهما.

قال: وتنعقد التصرفات كلها بعبارته كما تنعقد بعبارة البالغ وينفذ إذا كان وكيلاً عن أهلها لأنه لا ضرر عليه فى انعقاد التصرف نحو الوكالة لأنه لا عهدة تلزمه ونفس فساد العبارة ضرر على ما بينا فلا تثبت الحججة فى حقها.

وإذا ثبت أنها تصح فى حال الغير بإذن الولى صحت كذلك فى حال نفسه بإذن الولى من طريق الأولى لأنهما لا يفترقان إلا فيما يلزمه إذا كان فى ماله، وهذا اللزوم جعل من الصالح إذا حضره رأى الولى بدليل أن الولى لو فعله بنفسه أو أمر به غيره صح وما أثبت له ذلك إلا مصلحة للمولى عليه نظراً له وقد مرّ أن الفساد لا يجوز أن يثبت من طريق أنه مولى عليه بل لما جعل مولياً عليه لماله من النفع فى تصرف الولى عليه بذلك ولا ضرر فى صحة عبارته فى ماله وكان النظر أن يكون صحيح العبارة مع ثبوت الولاية للمولى ليثبت له نفعها من طريقين فثبت أن ما قلناه أولى الوجهين.

فإن قيل لو شهد الصبى لم تقبل^(١)، وكانت العبارة فاسدة وإن لم يلزمه بها حكم. قلنا: العبارة صحيحة ولكن مع هذا لا يكون حجة على غيره كما لو شهد العبد أو شهد الكافر على مسلم، وهذا لأن الشهادة بمنزلة الولاية على غيره وإنما يتعلق بكمال الحال

(١) انظر روضة الطالبين (١١/٢٢٢).

في ولاية مع صحة العبارة هذا كلامه في هذا الفصل، وهذا الفصل أكثر الكلام فيه يتصل بتصرفات الصبي، وقد وضع هذا الرجل لأصحابنا كلاماً وتكلم عليه ونحن قد بينا هذه المسألة في خلافيات الفروع وذكرنا طريق سلب أهلية التصرفات، وكان اعتمادنا في ذلك على نقصان عقل الصبي واعتمادنا على ثبوت النظر له من قبل الشرع ومن النظر له إخراجهم عن أهلية التصرفات الدائرة بين النفع والضرر حتى يكمل عقله ويعلم خيره من شره ونفعه من ضرره على التمام، وقد ذكرنا تقرير هذا بحيث يشفى الصدور ويزيل الإشكال.

وأما كونه مولياً عليه في هذه التصرفات فهو كلام حسن لكن ليس بما يستدل ابتداء في هذه المسألة ولكنه يدخل في أثناء الكلام لتقرير الكلام والله أعلم.

ثم ذكر فصلاً في حين لزوم ما يتجدد بالشرع من الأحكام. قال: حكم الشرع إنما يلزم بعد بلوغنا إيانا لما مر أن الله تعالى لم يكلف نفساً إلا وسعها، ولا وسع إلا بعد العلم فسقط أصلاً ضرر ما يحتمل النسخ لقصور الخطاب دفعاً للحرَج كما سقط بالصبا وقد روى: «أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بعد ما حول القبلة إلى الكعبة فأتاهم آت وهم في الصلاة فأخبرهم أن القبلة قد حولت إلى الكعبة فاستداروا كهيئتهم ولم ينكرها عليهم رسول الله ﷺ»^(١) وقد شرب جماعة الخمر بعد التحريم قبل العلم به فأنزل الله تعالى: ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ [المائدة: ٩٣] وهذا فصل لا خلاف فيه ثم البلوغ نوعان حقيقة إسماع وحلم لشيوع في قومه فإن النبي ﷺ أمر بتبليغ الناس القرآن كافة وما أمكنه التبليغ إلى كافة الناس وإنما بلغ أكابر كل قوم في جماعتهم وكان مؤدياً بذلك حكم الأمر فيكون الأمر بقدر الوسع وعلى سبيل لا حرج فيه ولأن الخطاب متى شاع أمكن كل إنسان العمل به متى لم يقصر في الحجة من قومه وإذا لم يطلب حتى جهل كان بتقصير منه ولم يصر ذلك الجهل له عذر أو صار كأنه علم ثم لم يعمل. ألا ترى أن الواحد منا لو لم يعلم الشرائع وجهلها لم يعذر ويلزمه كلها لشيوعها في دار الإسلام وكذلك الذي إذا أسلم وهو لم يعلم بالصلاة لزمته ولو أسلم الحربي في دار الحرب ولم يعلم بها لم يلزمه قضاء ما فات منها لأن الخطاب غير شائع فيها. قال: وهذا كما قال علماؤنا فيمن أذن

(١) أخرجه البخاري: الصلاة (٦٠٣/١) ح (٤٠٣)، ومسلم: المساجد (٣٧٥/١) ح (٥٢٦/١٣)

لعبده في التجارة وشاع إذنه ثم حجر عليه لم يثبت الحجر في حق أهل السوق حتى يحجر حجراً عاماً، ولهذا قالت الأمة في الحربى يتزوج أختين معاً أو على التعاقب ثم فارق إحدىهما ثم أسلم بقى نكاح الباقية صحيحاً وإن كانت الأخيرة هي الباقية لأن خطاب التحريم قاصر عنهم فبقوا على الحال الثابت قبل الخطاب، وكذلك لو تزوج وثنياً ثم فارق الأولى منهن ثم أسلم بقين على الصحة ولو وقع فاسد في الأصل لم ينقلب صحيحاً بالإسلام وكذلك لو تزوج في عدة من كافر أو تزوج بغير شهود. وقال أبو حنيفة: لو تزوج الكافر محرماً ودخل بها لم يسقط إحصانه وكان بمنزلة ما لو تزوج مجوسية.

وكذلك الجواب في أهل الذمة في مسائل الجمع والنكاح بغير شهود بلا خلاف لأن أهل الذمة وإن كانوا في دار الإسلام فالخطاب قاصر عنهم لأن الخطاب إنما يصح بعد ثبوت الرسالة وهم ينكرون الرسالة فلا يصير حجة عليهم بحق الشرع بل يقدر ما عهدوا عليه ولأن الخطاب من الله تعالى بأن أمر رسول الله ﷺ بدعوة الكافر إلى الإيمان بالله ورسوله فإن أبوا فبأى الذمتين فيمن جعل لهم الذمة وأى دين يتدينون؟ إلا ما استثنى عليهم فإذا دعاهم إلى الذمة بشرطها فقد بلغهم خطاب الشرع في حقهم فلا يلزمهم ما يتبدل من أحكام الله بهذا الشرع إلا ما كانوا فيها على الفساد وإن كانت صحيحة عند الله تعالى ولهذا لا يحدون على شرب الخمر وإذا تبايعوا فيما بينهم ثم أسلموا على ملك الأثمان لم تتفرغ الأثمان من أيدي ممتلكيها بالعقود ولم تنقض تلك البيوع ولو وقعت فاسدة لأبطلت عليهم الإسلام وصاروا بحيث لا يقرون على الفساد كما لو أربوا ثم أسلموا قال: وقال علماؤنا إذا أئلف مسلم عليهم الخمر ضمن لهم كما لو أئلف الخل لبقاء الخمر في حقهم على ما كان قبل التحريم قال: وإنما قال الشافعي لا يضمن لأن الحرمة ثابتة في حق المسلم وديانتهم لا تكون حجة على المسلم ولا قصور الخطاب في حقهم يبطل حكم الخطاب في حق من بلغه وكذلك إذا أئلف الذمي على ذمي [فتحاكموا إلى] ^(١) قاضياً لا يلزم قاضياً الحكم بما عندهم.

قال: وجوابنا أن الحكم بما عندنا، وعندنا أنه مال متقوم في حقهم وقال أبو حنيفة: لا يفسد نكاحهم المحرم بمراجعة أحدهم لأن دليله المراجع لا يكون حجة على الآخر هذا كلام وهذا فصل يأتي في مسائل كثيرة من الخلافيات، وقد ذكرها وذكرناها ونحن

(١) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

نقول: إن الخطاب المبني على شرع الإسلام بأجمعه قد لزم الكفار إلا في مواضع يسيرة أخرجها الشرع من الخطاب لدلائل قامت على ذلك فقد دللنا على هذا الأصل من قبل .
وأما قوله: إن الخطاب قاصر عنهم فهو لفظ باطل والبلوغ إنما هو ببلوغهم رسالة نبينا صلوات الله عليه وسلم، وقيام الدليل على صحتها وثبوتها وقد تظاهرت الدلائل القاطعة على ثبوت نبوة نبينا محمد ﷺ ولهذا لم يبق لأحد عذر في العالم بترك قبول الإسلام ولأجل قيام الحجج وتظاهر البراهين والأدلة ينزل جميع الكفار منزلة المعاندين المكابرين ولولا أن الأمر على هذا الوجه لعذروا بالجهل وقد اجتمعت الأمة أنه لا عذر لأحد في شيء من الإسلام وشرعه وإن تعلق متعلق بتقريرهم على كثير من الأشياء فذلك من حكم الوفاء بالعهد لا من حيث قصور الخطاب عنهم في شيء ما وإن تعلق متعلق بالإنكحة فصحتها كان يعارض دليل لا من حيث إن خطاب الشرع قصر عنهم أو لم يبلغهم بل إنما حكمنا بصحتها لأننا لو لم نحكم بصحتها أدى إلى مفسدة عظيمة تعود إلى الإنسان وقد كان نبينا صلوات الله عليه ولد كافر وكذلك عامة الصحابة رضی الله عنهم فإذا قلنا: إن أنكحتهم لا تصح إذا عقد على غير شرط الشرع كان يؤدي ذلك إلى اعتقادنا أن النبي ﷺ وسائر الصحابة خلقوا من أنساب فاسدة محرمة وكان يؤدي ذلك إلى القدح والظعن في أنسابهم وقد ورد الشرع بإثبات نكاحهم نصاً. قال الله تعالى: ﴿وامراته حمالة الحطب﴾ [المسد: ٤] فقد أثبت [كونها زوجته]^(١) وقال النبي ﷺ: «ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح»^(٢) وقال ﷺ: «أنا ابن عبد المطلب»^(٣)، وقال: «نحن بنو النضر بن كنانة»^(٤) فلمثل هذه الدلائل حملتنا الضرورة على الحكم بصحة أنكحتهم ولم

(١) بياض في الأصل .

(٢) ذكره ابن حجر في التلخيص وقال: رواه الطبراني والبيهقي من طريق أبي الحويرث عن ابن عباس، وسنده ضعيف، ورواه الحارث بن أبي أسامة ومحمد بن سعد من طريق عائشة، وفيه الواقدي، ورواه عبد الرزاق عن ابن عينية عن جعفر بن محمد عن أبيه مرسلاً بلفظ «إني خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح» ووصله ابن عدي والطبراني في الأوسط من حديث علي بن أبي طالب، وفي إسناده نظر، ورواه البيهقي من حديث أنس، وإسناده ضعيف، انظر التلخيص (٣/٢٠٠، ٢٠١) ح (٤).

(٣) أخرجه البخاري: الجهاد (٦/٨١) ح (٢٨٦٤)، ومسلم: الجهاد (٣/١٤٠٠) ح (١٧٧٦/٧٨).

(٤) أخرجه ابن ماجه: الحدود (٢/٨٧١) ح (٢٦١٢) وفي الزوائد: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات. لأن عقيل بن طلحة، وثقه ابن معين والنسائي، وذكره ابن حبان في الثقات، وباقى رجال الإسناد على شرط مسلم، وأحمد: المسند (٥/٢٥٠) ح (٢١٨٩٨).

يكن ذلك لقصور الخطاب عنهم . وأما سقوط حكم الشرب فلم يكن لهذا أيضاً بل إنمّا كان لأن الكافر شرب الخمر معتقداً بإباحته فشرب الخمر باعتقاد إباحتها كفر والكفر لا يوجب الجلادات بحال ولأنه قد أعطى عوض الحقن عن إباحته الثابتة نسب الكفر وهو الجزية فلا يجب عليه شيء آخر .

وأما قصة أهل قباء فنحن لا ننكر مثل ذلك فى ابتداء الخطاب ولأنه لا يثبت إلا بالسمع فأما فى حق الكفار فقد وجد البلوغ قطعاً من حيث البلوغ لأنهم قد كفروا بخروج نبي يدعو إلى الله بشريعة مخصوصة والدليل [أنهم]^(١) على لزومهم ذلك ولم يبق لهم عذر أصلاً والدليل على هذا [الجماع الامثل]^(٢) إجماع الأمة على تأنيهم فى [كل ماخالفوا]^(٣) من الذى جاء به النبي ﷺ ولو قصر الخطاب عنهم أو لم يحكم ببلوغهم ذلك لم يتصور الإثم والدليل على ما ذكرنا أيضاً إقامة الحدود على أهل الذمة فى ارتكاب المحرمات على ما يوافق شرع الإسلام فدل أن الخطاب قد بلغهم ، وأن اللزوم قد ثبت فى حقهم وأن اعتقاد قصور الخطاب وعدم البلوغ اعتقاد باطل وشيء مخترع لا يمكن إقامة دليل عليه مستقيم على أصول الشرع وقواعده والله الموفق للصواب .

ثم ذكر فصلاً فى الأعذار المسقطه للوجوب بعد البلوغ . قال : هذه الأعذار أربعة أنواع : الجنون والعتة نوع ، وهو عذر عدم العقل ونقصانه . والنوم والإغماء نوع ، وهو العجز عن استعمال نور العقل بفترة عارضة مع قيام أصوله . والنسيان والخطأ والكره والجهل بأسباب الوجوب ونحوها من الأعذار الطبيعية نوع فإن العقل ينعدم معها بسبب الترك مختار . والرابع قسم الرق والحيض فإنه مما ينعدم به شرع بعض العبادات حكماً فيثبت العجز شرعاً لا طبعاً وقد قال بعضهم : الأعذار الاثنا عشر . النوم ، والإغماء والإكراه والصبا والجنون والعتة والسكر والحيض والنفاس وهما واحد ، والمرض وعدم السماع والنسيان والخطأ .

قال أبو زيد : أما الجنون فهو بمنزلة الصبى قبل أن يعقل الصبا إذا طال الجنون وبمنزلة النوم إذا قصر ، والعتة بمنزلة الصبى بعد ما عقل الصبى لأن المعتوه هو الذى اختلط

(١) بياض فى الأصل .

(٢) هكذا ثبت فى الأصل .

(٣) بياض فى الأصل .

كلامه فكان بعض كلام العاقل بعض كلام الغافل بعض كلام المجنون، وكان ذلك الاختلاط لنقصان عقله كما يكون في حق الصبي إلا في حق العبادات فإنما لم نسقط به العبادات.

وأنا أقول: إن هذا الكلام باطل لأن العته نوع جنون إلا أنه يعقل قليلاً وهو في التأثير في العقل أكثر من الصبي بعد أن عقل فإذا كان ذلك يمنع وجوب العبادات فآلته أولى بالمنع. وقولهم: إن الجنون إذا قصرت مدته يكون كالنوم كلام باطل أيضاً لأن العقل قائم في النائم زائل في المجنون رجعنا إلى كلامه.

قال: وأما السفه بعد البلوغ فلا يوجب الحجر لأن السفه ليس بنقصان العقل وإنما هو مكابرة العقل بغلبة الهوى وقد نهاه الشرع عن اتباع الهوى فلا يصير اتباعه الهوى بخلاف موجب العقل عذراً لم يوجب الحجر نظراً له ولم يجعل السفيه وإن كان مغلوباً هو له كالمكروه الذي هو مغلوب لغيره لأن ذلك عذر عند الله تعالى، وهذا لم يجعل عذراً عند الله تعالى لقدرته لا محالة على الدفع ولو لم تساعده نفسه وإنما يصير مغلوباً بالمساعدة للهوى مختاراً ونحن قد أجبنا عن هذا في مسألة المحجور عليه بالسفه ذكرنا طريقة توجب الحجر على السفيه.

قال: وأما النوم والإغماء فنوع واحد وهو فترة بعارض منع من استعمال العقل مع قيامه وحكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب أصلاً على ما قال عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»^(١) ولما ذكرنا أن نفس العجز لا يسقط الوجوب أصلاً وإنما يسقط وجوب العمل إلى حين القدرة إلا أن يطول فيسقطه دفعا للحرج، والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لأنه عادة لا يمتد مع الليل يوماً كاملاً إلا يستيقظ فيه وإنما يكون بالليالي والإغماء بمنزلة إلا في حق الصلاة فإذا كان مدة ست صلوات سقط القضاء لأن الصلاة تتكرر إذا كانت ستاً وفي ذلك حرج والإغماء يمتد هذا القدر من المدة فيجعل مسقطاً لوجوب الصلاة دفعا للحرج. بمنزلة الجنون وكان الإغماء كالنوم في حق الصوم والزكاة لأنه لا يمتد في العادات شهور وسنين، وفي الصلاة كما ذكرنا. فإن قيل: إن السكر بمنزلة الإغماء ولم يتأخر به الخطاب.

(١) أخرجه البخاري: المواقيت (٨٤/٢) ح (٥٩٧)، ومسلم: المساجد (٤٧٧/١) ح (٦٨٤/٣١٥)

قلنا: إن السكر يحصل بسبب هو معصية وهو شرب الخمر المسكر واجتماع ذلك الحرام فى معدته فلم يجعل عذراً شرعاً على ما عرف فى غير هذا الموضع وأما باب النسيان فيتعلق به انعدام فعل ما أمر به لعدم القصد إليه . بسبب النسيان للعجز . إلا أن القصد لا يتصور منا إلى فعل بعينه قبل العلم به كقصد ديار زيد لا يتصور بدون زيد وقصد صوم رمضان قبل العلم به لا يتصور وكذلك قصد استعمال الماء لا يتصور إلا بعد العلم به فصار فى حكم العجز ، وإن نفيت القول الغريزية معه وصار أيضاً فى حكم النوم لأنه آفة مخلوقة جبلية كالنوم وقد قرن رسول الله ﷺ بين نسيان الصلاة والنوم عنها على ما مر ذكره إلا أن يكون نسياناً عن لهو أو لعب فيؤاخذ به كالنوم عن سكر ولهذا قلنا: إن من نسى الماء فى رحله وهو مسافر فتييمم يجزئه لأنه عجز عن استعماله بالنسيان كما يعجز بعدم الماء فيسقط به خطاب استعمال الماء إلى الخطاب بالتيمم .

قال: وأما كلام الناس إنما يبطل الصلاة لأن أصل حظرية الكلام لا ترتفع بالنسيان وإنما بما يبنى فى الحرمة فحسب حتى لا يأتى إلا أن فعل الكف عن الكلام شرط لصحة الصلاة فلا يتأدى بدونه كما لو نسى الطهارة وصلى بدونها لم يأتى ولا تجوز صلاته .

قال: ونقول أيضاً أن القياس أن يفسد الصوم بأكل الناسى ، وكذلك الخطأ فى حكم النسيان بدليل أن المخطئ لا يأتى ولهذا استثنى الله تعالى الخطأ من الحظر فى قوله: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾ [النساء: ٥٢] وقوله: ﴿وما كان﴾ للتحريم وقد استثنى منه ما يكون خطأ فثبت أنه فى حكم المباح فى حق الفاعل .

قال: ونقول إن كلام المخطئ صحيح مثل كلام العامد فإن يمين المخطئ صحيحة مثل يمينه ، وكذلك نكاح المخطئ وطلاقه وعتاقه ونذره وكل ما لا يبطل بالهزل لا يبطل بالخطأ ، لأن الموجب لصحة كلامه شرعاً قائم مع الخطأ ، وأما البيع خطأ فلا ينبغى أن يلزم الهزل والكره لأن الشرع بنى لزومه على التراضى مع صحة المعاقدة ولا رضى إلا بعد قصد صحيح .

[قلنا]^(١): عقد يلزمنا حكمه بلا شرط رضى وبقي الخيار لعدم الرضى نفسه .

قال: ولنا إذا أسلم الشفعة خطأ بطلت الشفعة لا بالتسليم فإنه يخطئ غير راض به ولكن يترك الطلب كما لو سلمت ولم يلزم ، ولهذا لم يلزم القاتل الخطأ الكفارة وتحريم الإرث ولو سقط بالخطأ حرمة القتل أصلاً ما لزمه حكم القتل المحذور ، وكذلك الكره

(١) بياض فى الاصل .

بمنزلة الخطأ أو دونه لأن المكروه محظور بما فعله قاصد إياه لأنه عرف الشرين فاختر أهونهما عليه عن علم وقصد إلا أنه قصد فاسد لأنه قصد لا راضياً به [وتفويته إتيانه]^(١) بل أوقع الشر عن نفسه فلا يحكم إلا بالفساد ولعدم القصد ولا يقع هدراً وإنما يبطل به ما يتعلق لزومه بالرضى كالبيع والإجارة، وما لا يلزم مع استثناء الخيار أوقع الهزل وأما يمين المكروه ونكاحه، وطلاقه، وعتاقه فلازم وكذلك الكلام مكروهاً في الصلاة يبطلها وكذلك الأكل في الصوم مكروهاً أو سبق الماء إلى حلقه خطأ يفسده.

قلنا: لم يهدر حكم وكذلك من ارتكب محظوراً من محظورات الحج خطأ أو مكروهاً لزمت الكفارة.

فإن قيل: أليس المكروه على القتل لا يقتل عندكم. قلنا: لم يهدر حكم الفعل فإن القصاص واجب به لكن لم يجب على الفعل كرهاً بحكم انعدام الفعل منه فإنه جعل المكروه الذي حمله عليه كأنه قبض على يديه وقتل بيده إنساناً على ما بينا في موضعه وكذلك وجب على الذي أكرهه لأن الفعل أضيف إليه ومتى انعدم الفعل لم يكن عدم حكمه بالمكروه لكن بعدم القتل كما لو لم يفعل بغير كره.

وأما فعل لا يستقيم أن نجعل المكروه المباشرة آلة للمكروه فالفعل لا ينقل عنه ويبقى مقتصرًا عليه على ما بينا في موضعه، وإذا بقى عليه وصار فاعلاً لزمه حكمه إلا ما يبطله الهزل والأقوال كلها لا يمكن أن يجعل الفاعل عن كره آلة فيه للأمر إذا أمر ولا يمكنه التكلم بلسان غيره وأما القتل فيمكن بيد غيره والأكل والزنا مثل الأول وسائر الإتلافات مثل الثاني.

قال: وأما الجهل فمثل الخطأ والنسيان لأن الجهل بالحق لا يكون للجهل بدليله وسبب وجوبه فيكون الإعراض عن إقامته لا عن قصد العصيان والخلاف، بل كما يكون من المخطيء والناسي ويكون الجاهل عاجزاً حكماً كالناسي، ويكون الجهل عذراً يؤخر حكم الخطاب، ولا يسقط الوجوب أصلاً كالخطأ والنسيان، ولهذا قيل: إن العبد إذا عمل باجتهاده في حادثة لا نص فيها عنده ثم بلغه نص بخلاف رأيه لم يأثم على ما مضى ولزمه نقض ما مضى باجتهاده، ولو سقط أصلاً بالجهل ما لزمه النقض كما لو ترك النص بعد رأيه في زمن الوحي. هذا كلامه في هذا الفصل نقلته على ما كان في أصله.

(١) كلمتين غير مقروءتين في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

ونحن نقول فى هذه المسائل على خلاف ما ذكروا أما النوم فلا يسقط الفرض بحال^(١) لأنه لا يزيل العقل ويجوز أن يقال إن الواجب عليه بعد اليقظة ولا يجب فى حال النوم جرياً على ظاهر الخبر، وأما الإغماء فإنه يسقط الفرض لأنه مما يزيل العقل.

فإن قالوا: كيف يقال إنه يزيل العقل وهو جائر على الأنبياء.

قلنا: جاز على الأنبياء لأنه يزول فى مدة يسيرة وذلك لا يخل بأمرهم. فأما إذا طال ووصف بالجنون فلا يجوز لأنه يخل بأمرهم، وأما الفرق الذى قالوا فى الصلاة وإنه إذا استوعب ست صلوات سقط وإذا لم يستوعب لم يسقط.

ففرق لا يعرف وإنما هو محض تحكم على الشرع، والخرج الذى قالوه ليس بشيء لأنه لا حرج فى قضاء ست صلوات والمراد فى نفى الحرج المذكور فى القرآن [...] [٢] (٣) شيئاً لم يجعل لهم من ذلك مخرجاً. وأما الناسى فلا خطاب عليه فى حال النسيان، وقد بينا أن كلام [الناسى] [٣] يبطل الصلاة، وأكل الناسى لا يبطل الصوم، وكذا فى كل موضع وجد النسيان فيه فإنه مؤثر فى إسقاط الخطاب، وطرد هذا [...] [٤] الشافعى رحمه الله وهو صحيح على قواعد الشرع.

وأما مسألة التيمم إذا رأى الماء فى رحله وأنه لم يجز تيممه لأن الله تعالى علقه بالعدم وهناك هو واجد لأنه إذا كان الماء موضوعاً فى رحله غير أنه نسى موضعه فهو واجد له غير أنه غفل موضعه ولأن رحل المسافر موضع الماء ولو طلب وجد، وأى عذر له فى ترك الطلب وإن لم يتذكر كما لو كان فى قرية عامرة وعدم الماء مكانه ونسى أن يطلب فتيمم فإنه لا يجوز لأن القرية معدن الماء، ولو طلب وجد فلما كان العجز بسبب هو قصر فيه لم يجعل عذراً، وأما الإكراه فهو عندنا معدم للرضى والرضى شرط فى كل العقود ليلزم حكمها لأن هذه الحقوق إنما تلزم بإلزامه إياها فلا بد من رضاه بلزومها ليلزم وقد بينا صحيح هذه الطريقة فى طلاق المكره وأجبنا عن فصل الخيار.

وأما الذى ادعوه فى مسألة الإكراه على القتل وقوله: إن المكره آله وهذا أيضاً أصل باطل لأن المكره عاقل بفعله ما يفعله عن قصد صحيح فلا يتصور أن يكون آلة لأحد

(١) انظر المغنى (١/٤١١).

(٢) بياض فى الأصل بمقدار خمس كلمات.

(٣) بياض فى الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٤) بياض فى الأصل بمقدار ست كلمات.

وتزليل عاقل بالغ منزلة خشبة يستعملها في أفعاله محال.

وأما قولهم: إنه يحمل عليه من قبل المكره ويفسد قصده.

قلنا: فساد القصد لا يعرف ولا يعقل. والقصد عمل القلب وهو في المحسوس

كأعمال الجوارح فتكون صحتها بوجوبها وهذه كلمات أحكمناها في خلافيات الفروع فلا معنى لإعادتها في هذا الموضوع.

ثم ذكر فصلاً في الحيض والرق فقال: إن الحيض لا يوجب حجراً من حيث ذهاب قدرة القلب بعلمه وعقله أو قدرة البدن، ولكنه يوجب عجزاً حكماً من حيث فوات الشرط بالأداء في الصوم والصلاة، وهو دون العجز الذي يثبت بالنوم، وكان القياس أن لا يسقط أصل الوجوب بل يؤخر. إلا أنا أسقطنا الوجوب به بشرع ورد به وذلك بغلبة الحرج، فإن الحيض تعاده النساء في كل شهر، والصلوات تتكرر في كل يوم، فلو أمرناها لتضاعف الوجوب عليها ولخرجت في ذلك فسقط بسبب ذلك الحرج كما يسقط بالجنون الممتد، وهذا المعنى معدوم في حق الصوم فلم يسقط. والرق من هذا القبيل لأنه مما ينعدم به شرط بعض العبادات كالكفارات المالية فإن ملك المال شرط لأدائها وهو لا يملك المال ما دام رقيقاً وكذلك وجوب الحج يسقط عنه أصلاً لا لعدم ملك الزاد والراحلة، فإن الفقير إذا أدى جاز وكان فرضاً بخلاف العبد، ولكن إنما لم يجب على العبد لعدم ملك المنافع التي يتأدى بها الحج فإنها عبادة بدنية ومنافعه قد صارت لمولاه إلا ما استثنى الله تعالى في باب الصوم والصلاة ولم يستثن في باب الحج لأنه لا وجوب بلا زاد ولا راحلة، ولما لم يستثن صارت للمولى فلا يعود إليه [...] (١) كما لا يملك منافع غيره ولا سائر الأموال بتمليك المون، ولا يصح الأداء بمنافع [...] (٢) كما لا يصح التكفير بمال المولى وكذلك يسقط بالرق بإباحة نكاح الأربع من النساء والحدود التي تحتل التنصيف [...] (٣) وكذلك [...] (٤) العدة والتطبيقات وحق القسم، وتبطل الولاية وما يبتنى على الولاية من الإرث والشهادة وهذا الكلام الذي قال في الابتداء لا بأس به ونحن نقول بذلك، وأما الذي قال في آخر كلامه في التنصيف بالرق فنحن

(١) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.

(٢) بياض في الأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٣) بياض في الأصل بمقدار كلمة واحدة.

(٤) كشط بمقدار كلمة.

نقول: إن الرق منصف لما يقبل التنصيف، وهذا صحيح في كل ما يتبعض ويتنصف. فأما الذى لا يقبل التنصيف من الحل فنقول: إن الحل فى الأمة نكاحاً مثل الحل فى الحرّة ولا ينصف لأنه لا يقبل التنصيف ولأن الرق يفتح باب الحل فى محل الرق وما لا يوجد فى محل الحرّة فلأن يؤثر فى الحل الذى يوجد فى محل الحرّة أولى وهذا فصل فى مسألة طول الحرّة ومسألة الطلاق بالرجال والنساء وقد ذكرنا وجه قولهم فى ذلك ووجه جوابنا عنه ثم ذكر فصلاً فى الكفر.

فإن قال قائل: فإنكم لم تذكروا قسم الكفر.

قلنا: الكفر ليس من جملة الأعذار ولأنه غير مسقط للخطاب عند أهل الكلام وهو مذهب الشافعى من الفقهاء، ومذهب عامة مشايخنا من أهل العراق.

وذكر مسألة خطاب الكفار بالشرعيات واحتج من الجانبين وقد سبق ذكرنا لها، وأوردنا حجة الفريقين على التمام والكمال فاستغنيانا عن الإعادة وهذا جملة ما ذكره من الأعذار العامة فى أحكام الشرع، وقد أوردنا هذا على ما ذكره وتكلمنا عليه بحيث ما يسر الله تعالى والله أعلم.

ثم ذكر القول فى الحجج العقلية قال: وقد أجمع العقلاء على إصابة المطلوبات الغائبة عن الحواس بدلائل العقول كإجماعهم على إصابة الحاضرة بالحواس حتى أنك لا تكاد تجد أحداً خالياً عن الاستدلال بها لجديراً به وعقله حتى لم يكن السمع حججاً إلا باستدلال عقلى ولا يقع الفرق بين المعجزة والمخرقة والنبي والمنتبىء إلا بنظر عن عقل وكذلك تعرف النار مرة ببصرك ومرة بدخانها مستدلاً عليها بعقلك لا طريق للعلم إلا طريق الحواس أو الاستدلال بنظر عقلى فى المحسوس ليدرك ما غاب عنه.

قالوا: ولا خلاف فى هذا بين العقلاء وإنما اختلفوا بعد ذلك.

وقال بعضهم: لا يعرف الله تعالى بمجرد دلائل العقول حتى تتأيد بالشرع.

وقال بعضهم: يعرف ويجب الاستدلال قبل الشرع.

وقال بعضهم: لا يستقل بهذا لأن الله تعالى لم يدعنا والعقول فلا معنى للاشتغال

بها.

قال: وقال علماؤنا: من لم تبلغهم الدعوة من الكفار لا يقااتل إلا بعد الدعوة وإن

قوتلوا أو قتلوا لم يجب شىء.

وقال الشافعى: يضمن.

وقال أيضاً: إنهم يعذبون في الآخرة فجعلهم كأطفال المسلمين.

قال: ولا نص عن علمائنا في المبسوط إلا ما ذكرنا من هدر الدماء، وأنه لا يدل على التزام الكفر بترك الاستدلال فإن المسلم منافيهم عندنا ما يهدر دمه ما لم يجوز نفسه بدار الإسلام.

قال: وقال علمائنا: إن الصبي إذا أسلم وعقل صح إسلامه ولو لم يستدل بعقله ولم يجر كلمة الشهادة على لسانه لم يحكم بكفره وإن امتنع بعد الاستنصاب بل كان في حكم المسلم ما لم يبلغ ولو امتنع بعد البلوغ كفر لأن خطاب الشرع بالأداء ساقط قبل البلوغ فصار معذوراً.

قال: واحتمل مثل هذا بعد البلوغ قبل أن تبلغه دعوة أحد فلا نحكم بكفره لجهله بالله تعالى وغفلته عن الاستدلال بالآيات، ويحكى عن أبي حنيفة أنه قال: لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق فيحتمل أن يكون ذلك بعد ورود السمع بذلك. فقد حكينا أنهم عذروا الصبي لجهله.

قالوا: وأما الذي قالوا إن الله تعالى لا يعرف بدون الشرع فقد ذهبوا في ذلك إلى أن العقلاء أجمعوا أن الأداء لا يجب إلا بعد ورود الشرع ولو كان العقل حجة كافية وجب قبل الشرع ولأننا نرى العقلاء مختلفين في إثبات القديم مع شدة تأملهم واشتغالهم بالحكمة، ولا يعرف واحد منهم إصابة ما يتبين بالشرع، ولو كان بالعقل كفاية لما اختلفوا، فإن اختلفوا يجب أن يكون فيهم من أصابه، وحين لم يعرف أن أحداً ممن طلب الحق بعقله أصابه على ما عرف بالشرع علمنا أنه لا يعرف بدون الشرع.

قال: وأما الذين قالوا: إنه تقع الكفاية بالعقل ذهبوا إلى أن إبراهيم عليه السلام قال لأبيه: ﴿إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾ [الأنعام: ٧٤] ولم يقل [أوحى إلى] فثبت أن العقل بنفسه يهدى ولذلك الله تعالى أخبر أن إبراهيم عليه السلام استدل بالنجوم فعرف ربه عز وجل وكان استدلاله حجة على قومه فقال تعالى: ﴿وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه﴾ [الأنعام: ٨٣] وليس في الآية من باب الوحي ذكر، وقال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ [فصلت: ٥٣] ولم يقل نسّمهم ونوحى إليهم. وقال تعالى: ﴿ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾ [المؤمنون: ١١٧] ولم يقل بعدما أوحى إليه أو بلغته الدعوة فثبت أن العذر ينقطع بالعقل وحده ولو لم يكن فيه كفاية لما انقطع العذر.

قال: وقول من قال: إن الله تعالى لم يدعنا والعقول فذلك رحمة من قبل الله تعالى وتفضل منه وربما يقولون بعث الرسول لبيان تمة الدين.

بيّنة: أن الله تعالى لم يدعنا ورسولاً واحداً وقد كانت الحجّة قائمة لرسول واحد منهم.

قالوا: وأما اختلاف العقلاء فقد وجد اختلاف العقلاء بعد دعوة الرسل أيضاً على أن من لم ينل كان ذلك لتقصير في اجتهاده، والمقصر في اجتهاده لا ينال الحقيقة، وكذلك الغالى يتعدها، وإذا جاء الوحي والعصمة عن التقصير والغلو صار الدين واحداً.

وأما الذين قالوا: إن الاستدلال لا يجب قبل الشرع فقد احتجوا بالشرع والعقل. أما الدليل من قبل الشرع قول الله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقال تعالى: ﴿الم يأتكم رسل منكم﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقال: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين﴾ [النساء: ١٦٥] الآية، وقال: ﴿أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير﴾ وقال عقيب قوله: ﴿الم يأتكم رسل منكم﴾ [الأنعام: ١٣٠] ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾ [الأنعام: ١٣١] فأخبر أن الإهلاك كان ظلماً وهذه الآيات دالة على أن العذر لا ينقطع بمجرد العقل، لأن الهوى غالب على الإنسان وطرق هوى الدين محضة تحت غلبة الهوى ومنام القلب والغفلة في دلائل العقل وفي تنبهه عن مؤلم الغفلة بالشرع حرج عظيم أكثر مما يحرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراكه ما يدركه البالغ من الخطاب المسموع. وقد أخبر الله تعالى لأن لا حرج في الدين، وقد ذكر الرسول عليه السلام أن الخطاب ساقط عن الصبي مع وجود العقل ويمكنه من الاستدلال، فكذلك بعد البلوغ يسقط أيضاً بمجرد العقل، لأنه لا تفرقة بين الحالين من حيث العقل. ألا ترى: أن العبادات كما سقطت بعذر الصبي سقطت بعذر الجهل عمن أسلم في دار الحرب ولا يعلم بالعبادات، ولأن النفس بهواها غالبية [.....] (١) في أول الفطرة وإذا حدثت حدثت مغلوبة إلا من شاء الله من الخواص، وإذا كانت مغلوبة بقيت العبرة للراجع، وبقي الحكم على ما كان قبل العقل حتى يتأيد العقل بالوحي فيرجع على الهوى حينئذ، فلا يجوز في الحكمة التزام العمل حساً والعامل مغلوب بالمانع حساً، فكذلك لا يحسن إلزام العمل بالحجّة، والحجّة

(١) بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات.

مغلوبة مدفوعة بغيرها .

قال : وهذا القول قول بين القولين من التقصير والغلو فقصر من أنكر وجود الله تعالى بدلالات العقول وحدها وغال من التزم بالاستدلال بالوحى ولم يعذر بغلبة الهوى وهو من الله تعالى ، وقرب من الإنصاف من قال : إن الله تعالى يعرف بدلالات العقول وحدها ، ولكن لا يجب فعل الاستدلال إلا بشرع ، والحق بالشرع ، ونفس العقل لا يميز بين امرأة عقلت وحاضت لتسع سنين ، وصبى عقل وبلغ أربع عشرة سنة ونصف ، بل حال الصبى أكمل من حال البالغة بحيضتها بالتسع سنين .

بيئته : أن العاقل لا يرى بناءً إلا عرف له بانيًا ، ولا يعرف نقشًا إلا عرف له ناقشًا ، ولا يعرف صورة إلا عرف لها مصورًا فكيف يعذر بعد رؤية الصورة فى جهله بمصورها وإذا لم يعذر فلا بد أن تقع المعرفة بفاعل الصورة فقد تنبه بعقله وكيف ينكر هذا والله تعالى يقول حاكياً عن الكفرة : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ [لقمان: ٢٥] وكذلك لا ترى أحدًا من الكفار إلا وهو يخبر عن الصانع إنما كفرهم كان لوصفهم الله تعالى بما لا يليق به من الولد والشريك وكان الكفر بإنكارهم البعث بعد الموت للجزاء وكلامنا فى نفس الجاهل للصانع عن ذكره ، وكيف يعذر والجهل جاء من استخفافه بالحجة بعدما لاحت له بلا تمثل فالبناء شاهد على البانى بلا تمثل فى العقول والاستخفاف بالحجة فوق الغفلة عن سكر يقع بالخمر وأنه لم يعذر فهذا أولى بخلاف أول حالة العقل لأنه لأول حالة لا يتنبه لما يتنبه له الكبير إلا بجهد وحرص كالتائم يتنبه فلا يدرك لأول مرة ما يدركه بعد مدة فانتبه قام أن يعذره الله تعالى رحمة ثم قدر مدة العذر ولا يعرف ذلك بالعقل .

قال : والدليل على أن التنبيه لا يقع لأول العقل ؛ قوله تعالى : ﴿ أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر ﴾ [فاطر: ٣٧] ، ولم يذكر العقل ، وقال : ﴿ وجاءكم النذير ﴾ [فاطر: ٣٧] وقيل : إنه السبب .

وقال : ﴿ أولم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض ﴾ [الروم: ٨] ولم يذكر الوحى بل عاينهم على ترك التفكير .

وقال : ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ [فصلت: ٥٣] أخبره أنه يريهم الآيات حتى يتبين لهم أنه الحق فثبت أن اللبس لا يقع إلا بالاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل .

قال: وأما قوله تعالى: ﴿أَو لَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِنْكُمْ﴾ [الزمر: ٧١] وهو كلام توبيخ، فيكون بأظهر الأمور وأعلهاها، وأما قوله تعالى: ﴿لَثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] أى: حجة نفاذ ولا حجة تقبل، وكذلك أخذ الله تعالى الميثاق لقطع حجة نفاذ، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ﴾ [هود: ١١٧] أى: لم يهلكهم بظلمهم حتى أرسل الرسول وظهر تعنتهم ولو أهلك لكنا عدلاً ولكننا أمهلنا إلى حين [.....] عذاب الآخرة أى: أخرنا عنهم العذاب إلى بعثة الرسل تأكيداً عليهم كما جعلناه بعد الحساب والشهود تأكيداً عليهم.

ثم ذكر أقسام دلائل العقل الموجبة فقال: منها ما يدرك بدلائل العقول كحدث العالم ودلالة [.....] (٢) ما لا يكون دلالة إلا بجهد تأمل ونظر، كدلالة العالم على صانع هو الله تعالى ولهذا اختلف العقلاء فى ذلك لا لاختلافهم فى استعمال النظر، ولم يختلف فى حدث العالم المحسوس.

ومنها: ما لا يكون دلالة إلا بتجربة كمعرفة الأدوية والأغلبة، ولكن إذا دق المطلوب اختلف فيه الشبهة.

ومنها: ما لا يكون دلالة إلا بمعرفة الحس كالنجوم على الطرق، والجبال والاميال حتى شاركت البهائم العقلاء فى هذه المعرفة لمشاركتها إيانا فيما يدرك بالحواس.

واعلم أننا بينا المذهب الصحيح من قبل وقد ذكرنا أن العقل لا يوجب بنصه شيئاً ولا يحرمه، والذي ذكره فيه ضبط عظيم، لأنه إذا اختار أن الله تعالى يعرف بمجرد العقل فيكون قد ناقض وارتكب ما لا تتجه صحته لأنه إذا عرف بمجرد العقل وقد أعطاه العقل، ولا يحتمل أن يكون واجباً على الخلق، فوجب أن يجب عليه إذا كان قد أصاب العقل الذى هو طريق معرفة الله تعالى ولأنه إذا حقق دلائل العقول بنفسها فيجب شكر المنعم والنظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى على ما قاله أهل الكلام، وقد مهدوا لهذا قواعد لا بد لمن عرف بها أن يحكم بأن العقل بنفسه يوجب ولم أحب ذكر ذلك، ولأنه ليس مما يتصل بهذا الكتاب، والقول بين القولين إنما يستحب اختياره وسلوك طريق بين الغالى والمقصر إنما يكون أولى إذا أمكن تمشيته، فأما إذا لم يمكن تمشيته فلا، وعلى أنه قد ذكر أن الموجب للإيمان ليس هو الله تعالى إنما الموجب للإيمان

(١) بياض فى الأصل بمقدار ثمان كلمات.

(٢) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

هو الدلالات التي نصبها في العالم من رفع السماء ووسط الأرض ونصب الجبال وخلق المنيرين والكواكب وغيرها، وقد ذكرنا فساد هذه المقالة بل الصحيح والذي يليق بحكمة الباري تعالى ولطفه بخلقه أنه لا يجب الإيمان إلا بعد بعث الرسل وختم الأمر بالوحي الصادق إلى ما نصب من الدلائل الدالة عليه ثم بوجود معونته عليه وتوفيقه له، فإن معرفة الله تعالى بصفاته التي هو عليها من أشق المعارف وأعسرهما، ولهذا ارتبك فيها أكثر الناظرين وتحيروا، والتبس عليهم هذا الأمر بحقيقته وأيضاً فإن عقولهم مشوب بالهوى وتنبههم غير تام لاستيلاء الغفلة عليهم وفجورهم راجح على تقوتهم فيكون نظرهم بهذه الأسباب مدخولاً وفكرهم وارتياحهم معلولاً، ولهذا لم يخل العبد وعقولهم ولهذا لم يوجد أحد يهتدى إلى الحق على ما هو به بمجرد عقله وظهر لنا أن الحكمة الشرعية مقتضية على ما مهده واستنه ووضعوه وهو إعطاء العقل آلة الإدراك ونزول الوحي الصادق بالأمر الصادق والتكليف، ثم المعونة من الله تعالى من غير أن يخليه وأمره ويغنيه عن نفسه، فإن أغناه عن نفسه فيما كلفه وأمره ويخليه ومحض معقوله لهلك، بل هو مخالف بما عرف من تفضل الخالق مع خلقه، وجوده وكرمه معهم، ونظره لهم، وهو الذي قلناه أيضاً لا يعرف بمجرد العقل بلا لا يبصر إلا من أيده الله إليه بنوره ورفع بيده من ارتكابه في الظلمات ونجاءه من المهاوى والمهالك التي هي [.....] ^(١) ويسأل الله مما لا وجود له إلا به ولا وصول إليه إلا بمعونته ومنه.

ثم ذكر فصلاً في موجبات العقل ديناً وقال يعنى بالوجوب: الوجوب في الذمة حقاً لله تعالى لوقوعه علينا لا وجوب الأداء والتسليم إلى الله تعالى وذكر أن هذه الواجبات أربعة: معرفة نفسه بالعبودية، ومعرفة الله تعالى بالإلهية، ومعرفة العبيد للابتلاء إلى حين الموت بطاعة الله تعالى للجزاء الوفاق، ومعرفة الدنيا وما فيها بالعبيد المبتلين بضرب يقع يعود إليهم فيها وذكر في هذا قصة طويلة وكلاماً كثيراً فلم أر في ذكرها كبير فائدة فيما يرجع إلى أصول الفقه، ثم ذكر محرمات العقل وجعلها أربعة أيضاً: الجهل، والظلمة، والعتة، والسفه وزعم أن الجهل إنما يكون بترك الاستدلال بنور عقله والعاقل ما ركب فيه العقل إلا ليقف به على مصالح لا تنال غايتها بالحواس، وبه غلب على ما في البر والبحر، واستسخرها وادعى لنفسه كل شيء منها فيحرم بالعقل ما يفوت به أغراض العقلاء كما يحرم به ترك الأكل الذي فيه حياته وكما يحرم بالعقل ترك البصر

(١) بياض في الأصل بمقدار سبع كلمات.

بالعين عند إرادة الشيء إلى موضع يحتاج إليه، ويحرم إطفاء السراج مع إرادته سلوك طريق لا يهتدى إليه إلا بالسراج وإذا حرم الجهل حرمة الظلم، لأن حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون الظلم مكابرة لما رأى بنور عقله، ويكون الأول تركاً للرؤية كالذى لم يفتح عينيه حتى وقع في بئر فيقبح منه ذلك والذي فتح فرأى البئر ثم أوقع نفسه فيها قصدًا كان الفعل منه أقبح ومثاله من باب الشرع من بلغته الدعوة والمعجزة فلم يتأمل وكفر كان قبيحاً والذي تأمل وعرف ورد تعتاً كان أقبح نحو كفر إبليس وفرعون وقارون حيث جحدوا بعدما اشتدت منة أنفسهم، وأما العبث فيحرم أيضاً لأنه اسم لفعل يخلو عن الفائدة لأن نفس الفعل وإن قل ففيه أدنى مشقة فلا يحتمل عقلاً إلا لفائدة أولى.

ومنها السفه لما أوجب مضرة كان أقبح من الأول لوجوب معنى الأول فيه من فوت الفائدة وزيادة من ضرر فكان السفه من العبث كالظلم من الجهل ثم ذكر أربعة أخرى تحرم بالعقل وقال: هي الإيمان بالطاغوت وكون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيه والإنكار بالصانع والإنكار بالبعث للجزاء. وذكر أن الطاغوت كل ما عبد من دون الله وأورد في هذا فصلاً بعباراته ونحن نقول: إن الفعل بمجرد لا يوجب شيئاً ولا يحرم شيئاً ولا يفصل فيها تفصيلاً بوجه ما، والأصل أن كل ما ينال بفعله أو كل ما ينال بالانتهاه عنه السعادة الأبدية.

قلنا: لا يثبت سبباً من الأمر به أو النهى عنه إلى مجرد العقل لما ذكرنا فلا نعيد. ثم ذكر فصلاً في مباحات العقول، وهذا قد سبق الكلام فيه وهي المسألة المعروفة أن الأشياء أصلها على الحظر والإباحة، أو على التوقف عن غير اعتقاد حظر ولا إباحة، وهذه المسألة سبقت بجوانبها وحواشيتها فلا نعيد، ثم ذكر في آخره فصلاً في أحوال قلب آدمي قبل العلم وأحواله بعد العلم.

قال: يولد الإنسان وهو بصير كالمجنون في عدم العقل ليس معه قدرة التمييز الذي بها حوطف الإنسان بهذه العلوم، وضده العاقل لا العالم ثم يصير غافلاً [.]^(١) عن نور في الصدر يبصر به القلب الأمور الغائبة عن الحواس إذا نظر في الحجج كما أن العين إنما تبصر مع نور الهواء إذا نظر فيصير الإنسان إذا عقل قادراً على البصر لكنه على جهل ما لم يبصر، وضد الجهل العلم ثم ينظر نظراً ضعيفاً فيصير شاكاً والميل والشك

(١) يباض في الأصل بمقدار كلمتين.

ضد اليقين، وذلك كالشئ يبدو للعين إذا نظر إليه بداراً غير قوى فلا يميز الناظر إليه بين حقيقة وجود الشئ وبين خيال يميل العين ثم يبصر بعد ذلك نظراً فوق ذلك غير تام فيصير ظاناً والظن في اعتقاد العلم أحد وجهي الشك برجحانه على الآخر بهوى لا بدليل هو دليل على الحقيقة وضد الظن الحق على ما قال الله تعالى: ﴿وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً﴾ [النجم: ٢٨] ثم إذا صار النظر على وجهه وميز بين الدليل وما ليس بدليل وطلب الرجحان لأحد وجهي الشك بالحجة ورجح ومال القلب إليه من غير تعلم فذلك مبدأ العلم فغالب الرأي والعلم الذي يقع بالمقاييس والاجتهادات التي تحتمل الخطأ وأخبار الأحاد ونحوها من الأدلة المجوزة، وهذا يسمى علماً لكنه على المجاز لقيام شبهة الخطأ واحتماله مع هذا الدليل واسمه على الخصوص من الحق لأنه ثبت عن دليل وضده الظن وإذا ثبت لا عن دليل لكن بهوى النفس ثم إذا جد في النظر وقعت الإصابة وزالت الشبهة من كل وجه صار عالماً فصار حكم العلم رؤية للقلب المنظور فيه كرؤية العين المنظور إليه، فالعلم للقلب صفة خاصة كالرؤية للعين وقد تستبعد الرؤية عن العين للقلب كالرؤية إنما تكون بتبدي المنظور إليه، وكذلك العلم يتبدي المنظور فيه للقلب.

قالوا: وللاعتقاد صفة زائدة للقلب بعد العلم يعلم ثم يعتقد الإنسان بقلبه على ما رأى.

قال: وقد كان إبليس عالماً بالله ولم يكن معتقداً والاعتقاد بالقلب كالطاعة للبدن يعلم بوجوب الصلاة ثم حمل بها فيكون الاعتقاد تصديقاً بقلبه على ما علم وإن ترك الاعتقاد كان تكذيباً لقلبه.

قال: ثم العلم الأول ما يقع للقلب يكون رؤية بالقلب فإذا دامت الرؤية وزال الاضطراب صار العلم معرفة، كالغريب إذا دخل بلدة وصحب أهلها تثبت بينهم المعرفة، وإن كان قد ثبت العلم بأول رؤية ولهذا يقال للبهائم عرفت كذا، ولا يقال علمت كذا لأنها لا تعرف شيئاً إلا بالعيان الذي يزيل كل اضطراب، والعلم ما يكون [إلا^(١)] بنظر القلب، والاستدلال الذي هو دون العيان، حتى إذا زال الاضطراب بدوام الصحة قبل المعرفة وضد المعرفة نكرة، وضد العلم الجهل، ويقال علمت فلاناً ولكنه ليس من معارفى إذا لم يكن بينهما صحبة فعلمنا أن المعرفة فوق العلم بزيادة صفة (١) زيادة ليست في الأصل.

للصحة للقلب لا زيادة درجة الثبوت فإنهما سببان في اليقين، ثم العلم بعدما يصير معرفة يتنوع إلى ضربين: علم الظاهر دون المعنى والباطن الذي فيه الحكمة وعند تأيد القلب به يصير معقولاً له، ويجرى مجرى الطبيعة فمتى نظر بدلالة عقلية وقف على الباطن [وتأيد]^(١) القلب به بعد ما اطمأنت إليه [.....]^(٢) فقهاء والفقهاء على ضربين: ضرب علم أصيب باستنباط المعنى، وضد الفقيه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص من غير تأمل في معانيها ولا يرى القياس حجة ولو كان العلم والفقهاء سواء لكان ضد الفقيه هو الجاهل لا عالم يعلم نوعاً من العلم فإلى هذا تنهى حد العلم فيرى القلب أول ما يرى بغالب أنه من غير يقين، فيميل إليه ثم تزول الشبهة فيصير علماً حقيقة ثم ينزل علمه فيصير معرفة ثم ينظر في معناه وحكمته فيقف عليها فيصير فقهاً وقد فسر عبد الله بن عباس الحكمة بالفقهاء في جميع القرآن ولهذا نص بهذا الاسم العلماء الذين يرون القياس حجة لأن القياس لا يكون إلا بالوقوف على المعاني الباطنة غير أن الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالمعرفة والفقهاء. لأن العلم يتدى المعلوم للعالم على حقيقته والله تعالى لا يخفى عليه شيء فكان عالماً، والفقهاء والمعرفة اسمان إلى العلم على ما مر ذلك وليس لله تعالى أحوال في صفاته وأسمائه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولا علم لنا إلا عن دليل، والدليل قد يكون حسياً وقد يكون عقلياً فالحسيات تشارك البهائم الأدميين في المعرفة الواقعة بها فإنها تعرف أولادها وأحبائها ومراحمها ومسرحها لأن لها حواس كما في الأدميين وإنما يفارق الأدمي غيره فيما لا يعرف إلا بدلائل العقل إلى آخر ما ذكره.

وهذه الكلمات لا بأس بها وقد تمهدت لنا أصول وقواعد في الديانات بفروعها فما استقام عليها قبلناها، وما لا يستقيم عليها رددناها والله الموفق للأرشد والأصوب. وذكر بعضهم فصلاً في تباين ما خص الله تعالى الأدمي بها.

قال: ومنها: الذمة اختصاص بها الأدمي من بين سائر الحيوانات، وسميت رقبة الأدمي الحرّ ذمة وإنما سميت رقبته ذمة لأن الذمة عبارة عن العهد والحرية ولهذا سمي الكافر المعاهد ذمياً لأنه ذو عهد وحرمة والله تعالى جعل الأدمي ذا حرمة عظيمة وشرفه على سائر الحيوانات ولما صارت رقبة الأدمي الحر محترمة كانت محلاً لوجوب الحقوق له

(١) كلمة غير مقروءة بالأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.

وعليه من الحقوق فيقال: وجبت الحقوق فى ذمته وذكروا على هذا فى مسألة الميت المفلس، وعندى أن هذه القاعدة ليست بشيء والرقبة لا تكون ذمة وإنما الذمة عبارة عن محل الوجوب فحسب وقد جعل الله تعالى الأدمى بمحل أن يجب له وعليه ثم عبّر عن محل الوجوب بالذمة ولا يمكن أن يعبر بأكثر من هذا وما وراء هذا القدر كله فضول من الكلام.

قال: ومنها الملك اختصاص الأدمى بملك الأموال وبملك النكاح من بين سائر الحيوانات فإنه ليس بشيء من الحيوانات يملك سوى الأدمى وهو نوع شرف للأدمى حتى التحق بسبب تلك الحرمة بالأحرار والملوك فى الآخرة، وإن كان عبداً خلقه والملك عبارة: عن قدرة حكيمية. يقال: ملك فلان أكل الطعام وملك الشيء إذا قدر عليه، وهذه القدرة الحكيمية هى القدرة على التصرفات المشروعة المباحة والملك صفة الملك على الحقيقة وقد يوصف به المملوك أيضاً يقال لفلان ملك فى هذه العين، وإنما وصف المملوك به لأن الملك ثبت للمالك لمعنى فى المملوك وهو المالية فاتصف المملوك به لكونه سبباً.

ومنها: الولاية وهى عبارة عن القدرة الحكيمية وهى القدرة على التصرفات وهى قدرته على أداء الشهادات وتعبد الأحكام وفعل العقود فمتى كان الإنسان أهل الولاية على غيره بالأسباب التى جعلها الشرع أسباباً وتلك الأسباب السلطنة والقرابة وغير ذلك والولاية حق المولى لأن المولى عليه هو المنتفع بها.

ومنها [...] [.....] ^(١) فإن للأدمى يداً حكيمية كما له يد محسوسة وهى عبارة عن القدرة على الحفظ يقال: هذا الشيء فى يد فلان أى هو القادر على حفظه.

قال: ومنها ملك اليد وهى عبارة عن ثبوت ولاية الحفظ فللمرتهن ملك اليد وكذلك المودع لأن لكل واحد منهما ولاية الحفظ.

قال: العبد أليس له ملك يمين وله ملك نكاح وهذا التفريق بالشرع لأن ملك اليمين يثبت للحاجة ولا حاجة للعبد إلى إثبات الملك له فلا يثبت وله حاجة إلى إثبات ملك النكاح فثبت وهو أيضاً قدرة شرعية مخصوصة تثبت بسبب مخصوص.

قالوا: وأما الرق عبارة عن الضعف الحكيمى الذى به يصير الأدمى محلاً للملك وما هو بعقوبة لكنه سبب يحمل الكافر على الإسلام، لأن حرمان القوة الحقيقية لا تثبت عقوبة وكذلك حرمان القوة الحكيمية لا تكون عقوبة. ولهذا نقول: إن الرق لا يدخل

(١) بياض فى الأصل بمقدار كلمتين.

تحت الملك لأن الضعف الحقيقي لا يتصور دخوله تحت الملك كذلك الضعف الحكمي ولهذا يجوز استرقاق الصبي والمجنون وهما لا يعاقبان في الدنيا.

وقول من قال: إنهما يسترقان ليس بصحيح لأن الاتباع في العقوبة غير مشروع فلا يمكن أن يقال: إنهما يعاقبان به.

قال: وأما الكافر فله ملك يمين، وملك نكاح وله جميع الولايات في حق الكفار لمساس الحاجة إليها، وهو مرقوق مال فإنه غرضه التملك بالأسباب كالصيود والجمادات. وأما المالية فهي غير الملك والرق وهي عبارة عن منافع ذات غير العين، وكل عين ينتفع به غير الآدمي الحر فهو مال لأن الله تعالى جعل الآدمي مالك الأموال يستحيل أن يكون مالاً ولهذه الأشياء التي لا يمكن الانتفاع بها بنفسها وهو مما لا يضمن بها كحبة حنطة وشعير وكسرة خبز وقطرة ماء.

قال: وأما الأشياء التي حرمها الشرع ومنع الناس من الانتفاع بها إن كان شيئاً يرغب الناس في إمساكه للانتفاع به في حالة يباح الانتفاع يكون مالاً كالخمر وجلود الميتات فإن الناس يضمنون بها ليتفخوا بها في [ثاني]^(١) الحال فيكون مالاً لأن المال ما يميل طباع الناس إليه ولهذا سمي مالاً وطباع الناس تميل إلى هذه الأشياء لمنافع تظهر لها في ثاني الحال فيكون مالاً مثل الأطفال والجحوش للحمر والمهر للأفراس وأما الميتات والعذرات وما لا يقصد الناس إلى إمساكه فليس بمال، وأما الحر فهو مال في حق الكفار وأما في حق المسلمين يجب أن لا يكون مالاً وأما الصيود في البراري فهي مال، وهذه كلمات تكلمنا عليها في الخلافات.

وعندنا الرق والمالية بمعنى واحد إلا أن المالية والملك في الآدمي يسمى رقاً ولأن الرق يدخل تحت الاستحقاق، ويدخل تحت الإثبات عن الآدمي ويدخل تحت الإسقاط بالعتق فيكون حقاً ثابتاً لبنى آدم مثل سائر الحقوق والباقي قد تكلمنا عليه.

ثم ذكر فصلاً في انعقاد العقود الشرعية وحكى عن بعضهم أن الانعقاد هو أن [يأتي]^(٢) أحد العاقدين بكلام [.....]^(٣) وهو كلام البائع بكلام المشتري في الشراء وسائر العقود من حيث الشرع.

(١) ثبت في الأصل [حال]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) بياض في الأصل، ولعله ما أثبتناه.

(٣) بياض في الأصل.

وقال بعضهم: انعقاد العقد هو اعتبار الكلام من حيث الشرع في الحكم الموضوع للعقد شرعاً وبنى على هذا مسألة توقف العقد [...] ^(١) الانعقاد موجود في حق المتعاقدين ثم ذكر فصلاً في بقاء العقد وقال: زعم بعضهم أن العقد يبقى بعد الفراغ. وقال بعضهم: لا يبقى واحتج من قال لا يبقى بأنه كلام مضى وانقضى لا يتصور بقاءه والأصل أن ما لا يبقى حقيقة لا يبقى [...] ^(٢) بدليل قاطع والأصح أنه يبقى لحاجة الإنسان إلى بقاءه وأعرض على هذا وقال: لا حاجة بالناس إلى بقاء العقد. لأن الحكم لا يبقى بلا بقاء السبب، لأن ما وجد يبقى إلى أن يوجد ما يقطعه.

ويجاب عن هذا فيقال: في البقاء حاجة لأن الحاجة تقع إلى فسخ العقد كما تقع إلى نفس فعله، وفسخ الحكم لا يمكن إلا بعد فسخ العقد، لأن الحكم غير منعقد حتى يمكن فسخه ونقضه، فأما الحكم فيثبت شرعاً فكيف يتصور نقضهما له، ولأن العاقدين ينصان على فسخ العقد لا على فسخ حكمه، ولذلك القاضي يفسخ عقوداً كثيرة بأسباب شرعية، وما لا يتحقق بقاءه لا يتصور فسخه، ولأن التولية صحيحة من العاقد وما لم يبق العقد لا يصح التولية.

قال: والحكم يبقى العقد ببقاء المحل.

والأصل أن ما ثبت في المحل يبقى ببقاء المحل، ولهذا نقول: إن الزيادة في الثمن والمثمن في حال قيام المعقود عليه يكون جائزاً، لقيام المحل حتى إذا هلك المحل ارتفع العقد، لأنه لا يتصور بقاء العقد من غير محل يتعلق به.

قال: ويبتنى على هذا جواز تغيير العقد من وصف إلى وصف لبقائه، وذلك في مسألة زيادة الثمن، وذكر اختلافهم في توريث العقد: فزعم بعضهم أنه يورث العقد لبقائه حكماً وتعلقه بالمحل.

وزعم بعضهم أنه لا يورث لأنه كلام قائم بالتكلم، فلا يورثه، وذكر مسألة خيار الشرط أنه هل يورث أو لا؟ واستدل في أنه لا يورث ^(٣) بأن الإرث إنما يكون فيما يبقى بعد الموت ومن له الخيار يعجز عن التصرف بحكم الخيار في آخر جزء من أجزاء حياته، فيبطل خياره ويبرم العقد لأن الأصل أن من له الخيار متى عجز عن التصرف بحكم

(١) بياض في الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

(٢) بياض في الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

(٣) وهو مذهب الأحناف، انظر الهداية (٣/٣٤).

خياره يبطل خياره ويرم العقد ولأن الخيار ليس إلا تخيره فى إثبات حكم العقد فى مدة الخيار، وتخييره قائم به، وما يقوم بالمورث لا يورث، ونحن نقول: إن العقد قائم، والفسخ يتناوله والإرث ثابت فيه وثابت فى الخيار المتعلق به^(١)، وقد تكلمنا فى هذا بما فيه الغنية ثم ذكر فصلاً فى انفساخ العقود الشرعية.

قال: والانفساخ ضد الانعقاد فعند بعضهم يكون الانفساخ انفساخ الكلامين. وعند بعضهم: يكون الانفساخ هو خروج الكلام من كونه معتبراً فى حق الحكم المشروع له قال: ومن العقود ما يقبل الفسخ بالإجماع كالبيع والهبة والإجارة، والصراف، والسلم والرهن، والوديعة، والعارية ومنها: ما لا يقبل الفسخ وهو الطلاق والعتاق والخلع والصلح عن دم العمد، فإن العقد لا يبقى فى هذه المواضع بعد وجوده [.....]^(٢) ثم الذى يقوم به عقد الطلاق وهو ملك النكاح، وحل المحلية فإن الطلاق يسقط وملك النكاح وحل المحلية [.....]^(٣) النكاح، وحل المحلية لا يبقى بعد السقوط، والمعقود عليه الذى يقوم به عقد العتاق وهو ملك المال وذلك باطل [.....]^(٤) والباطل غير باق وكذلك المنتهى غير موجود بعد الانتهاء والمعقود عليه فى الخلع أيضاً ما هو المعقود عليه فى الطلاق، والمعقود عليه الذى يقوم به الصلح عن دم العمد هو ملك القصاص وذلك يسقط ولا يبقى فيما لم يبق المعقود عليه فى هذه المواضع لم يبق [.....] وإذا^(٥) لم يبق العقد لم يمكن فسخه وأما النكاح: قال: عندنا لا يقبل الفسخ وعند الشافعى رضى الله عنه يقبل، لأن العقد قائم لقيام المعقود عليه وهو منافع البضع فيقبل الفسخ كالإجارة.

قال: وأما عندنا لا يقبل الفسخ لأن عقد النكاح، إنما انعقد باعتبار الحاجة مع وجود ما ينافى العقد وهو الحرمة، لأن الحرمة تنافى انعقاد سبب الملك وتنافى الأملاك فيكون النكاح منعقداً فيما فيه حاجة ولا يكون منعقداً فيما لا حاجة فيه، ولا حاجة إلى الانعقاد فى حق الفسخ.

(١) وهو مذهب الشافعية، انظر روضة الطالبين (٣/٤٤١).

(٢) بياض فى الأصل بمقدار ست كلمات.

(٣) بياض فى الأصل.

(٤) بياض فى الأصل بمقدار سبع كلمات.

(٥) بياض فى الأصل بمقدار ثلاث كلمات.

قال: وفي الأمة إذا اعتقت يثبت الخيار، ولا يكون ذلك فسخاً بل العقد غير منعقد في نصف الملك فقد كان العقد منعقداً في نصف الحل ولم يكن منعقداً في النصف فلا ينعقد في هذا النصف إلا برضاها.

وقال في حق الصغير والصغيرة إذا بلغا ذلك العقد غير منعقد في حق صفة الملك وهو صفة التمام واللزوم، وكانت ولاية هؤلاء ناقصة غير تامة، وكان العقد كذلك فعند البلوغ برضاها ينعقد في حق الوصف فكان لهما أن لا يرضيا بالانعقاد في حق الوصف ولا يبطل في الأصل لعدم الانعقاد في حق الوصف لأنه لو بطل في حق الأصل لصار تبعاً للوصف في البطلان وهذا لا يجوز.

ثم ذكر أن العقد يفسخ تارة ويرتفع تارة وينتهي أخرى.

قال: وهي ثلاثة أشياء: انفساخ، وارتفاع، وانتهاء. وكل واحد غير صاحبه. فالانفساخ والانتقاض نظيران، والارتفاع والفوات نظيران، والإجارة تمضى مدتها تنتهي، وكذلك النكاح بموت أحد الزوجين أو بموتهما ينتهي، وكذلك البيع بهلاك المعقود عليه بعد القبض ينتهي، والبيع إذا انتهى بالموت أو النكاح انتهى بالموت لا يبقى، كما النمو إذا انتهى ببلوغه غايته لا يبقى النمو.

قال: وأما إقالة البيع فهي فسخ في حق العاقدين مع جديد في حق غيرهما، وكذلك الرد بالعيب بعد القبض بالتراضى.

وأما الرد بالعيب قبل قبض المبيع فهو فسخ في حق كافة الناس وكذلك إذا [قضى]^(١) القاضى بالرد بالعيب فهو فسخ على العموم سواء كان قبل القبض أو بعد القبض وهذا كله مذهبه.

فأما عندنا فالإقالة^(٢) فسخ^(٣) في حق الناس كافة وذلك لأن العاقدين بالإقالة يعضدان فسخ العقد وفسخ العقد مملوك لهما فثبت الفسخ في حق الناس كافة كما إذا كان قبل القبض أو كان الفسخ بقضاء القاضى.

(١) ثبت في الأصل [أقضى]، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) الإقالة هي أن يقول المتبايعان: تقابلنا أو تفاسخنا أو يقول أحدهما: أفلتت فيقول الآخر: قبلت

وما أشبهه، انظر روضة الطالبين (٣/٤٩٥).

(٣) ومسألة: كون الإقالة فسخاً أو بيعاً قولان عند الشافعية. أظهرهما فسخ، وقيل: القولان في لفظ

الإقالة، انظر روضة الطالبين (٣/٤٩٥).

والدليل على أن الفسخ مملوك لهما ثبوت الفسخ في حقهما وقد ذكر هذا الرجل كلام أصحابه في أن الإقالة فسخ [.....] ^(١) على أنفسهما ولا ولاية لهما على غيرهما، وقد وجد تناقل الملك بالتراضي وكان [.....] ^(٢) وأما قبل القبض فلا يمكن بجعله بيعاً جديداً فلا بد أن يكون فسخاً في حق الناس [.....] ^(٣) لأن له ولاية على الناس كافة فلا يمكن أن يجعل فسخاً في حق [.....] ^(٤).

وأما عندنا فنقول: يعتبر قصد المتعاقدين فماذا [.....] ^(٥) وإذا قصد الفسخ يكون فسخاً [.....] ^(٦) فصل صحيح يشهد له كل الأصول فإن العقود والفسوخ مرتبة على [.....] ^(٧) والفاسخين وأما التفريق بين المتعاقدين وغير المتعاقدين شيء عجب لا يعرف لذلك معنى بحال.

وأما الذي قال أن لهما ولاية على أنفسهما.

قلنا: [إن حكم] ^(٨) العقود والفسوخ راجعة إلى المتعاقدين، وإن رجع إلى غير المتعاقدين فذلك يكون على النادر وإذا كان المعقود فسخاً في حق المتعاقدين فلا بد أن يكون فسخاً في حق غيرهما.

وحين انتهينا إلى هذا الموضوع تم المقصود في هذا الفصل الذي أوردنا فيه كلام الخصوم في المسائل التي أشرنا إليها وتكلمنا عليها بما سنح له الوقت وجاد به الخاطر، وتمام ذلك في خلافيات الفروع، وقد ذكرنا أكثر ذلك في المصنف الذي صنفناه فيه فمن أراد أكثر مما قلنا فليرجع إليه فيه، والله تعالى المعين على ذلك والمرشد إلى الصواب والحق وهو خير معين.

-
- (١) بياض في الأصل بمقدار عشر كلمات.
 - (٢) بياض في الأصل بمقدار ثمان كلمات.
 - (٣) بياض في الأصل بمقدار خمس عشرة كلمة.
 - (٤) بياض في الأصل بمقدار عشرين كلمة.
 - (٥) بياض في الأصل بمقدار ثمان كلمات.
 - (٦) بياض في الأصل بمقدار كلمتين.
 - (٧) بياض في الأصل بمقدار خمس كلمات.
 - (٨) بياض في الأصل، ولعل الصواب ما أثبتناه.

وتم الكتاب المبارك بحمد الله تعالى ومنه وصلواته على محمد خير خلقه وآله وصحبه أجمعين، على يد أضعف العباد وأحوجهم أحمد بن عبد الله المصرى، تعليقاً بحسب الطاقة، بتاريخ خامس عشر ذى الحجة الحرام من شهور سنة خمس عشر وثمان مائة أحسن الله عاقبتها، وغفر للكاتب وللقارئ وللمجتهد، ولجميع المسلمين أجمعين آمين^(١).

(١) وقد انتهينا بفضل الواحد الأحد الفرد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد من تحقيق وضبط هذا النص بعد عمل دام سنة ونصف، فخرج على هذا النحو الضعيف الحقير، فنسأل الله العفو والعافية.

طالب العلم: أبو عبد الله محمد حسن محمد حسن
إسماعيل الشافعى الشهير بـ [محمد فارس]

الفهرس

الموضوع	الصفحة
فصل: إذا أجمعت الصحابة على دليل فى حكم	٣
الفصل الرابع: فى معرفة ما ىنعقد به الإجماع	٣
مسألة: إذا قال الصحابى قولاً وظهر فى الصحابة وانتشر ولم يعرف له مخالف	
كان إجماعاً	٤
مسألة: القول الواحد من الصحابة إذا لم ىنتشر لم ىكن إجماعاً	٩
فصل: انعقاد الإجماع بالفعل	١٢
مسألة: اتفاق أهل الإجماع شرط فى انعقاد الإجماع	١٢
فصل: من شروط الإجماع أن ىقيم أهل الإجماع على ما أجمعوا عليه	١٦
مسألة: انقراض العصر لىس بشرط فى صحة الإجماع	١٦
مسألة: اعتبار رضى التابعى إذا أدرك عصر الصحابة فى صحة الإجماع	١٩
فصل: من شرط الإجماع اتفاق جمىع علماء العصر على الحكم، فإن خالف	
بعضهم لم ىكن إجماعاً	٢١
مسألة: إجماع أهل المدينة على انفرادهم لا ىكون حجة عندنا خلافاً للملك	٢٤
الفصل الخامس: فى معارضة الاختلاف والإجماع، وفىه أربعة أضرب	٢٨
مسألة: إذا اختلفت الصحابة على قولین ثم أجمعت التابعون على أحد	
القولین	٣٠
فصل: إذا اختلفت الصحابة فى مسألین على قولین	٣٣
فصل: لا ىجوز اتفاق أهل عصر على الجهل بحكم حادثة حدثت فى عصرهم	٣٤
* مسألة استصحاب الحال	٣٥
مسألة: النافى للحكم ىجب علیه الدلیل المثبت	٤٠
فصل: الحكم بأقل ما قیل	٤٤
مسألة: الحظر والإباحة والحسن والقبح	٤٥
مسألة: حكم الأعیان قبل ورود الشرع	٤٨
فصل: ما ذكره أبو رید فى الأقسام فىما ىرجع إلى العقل	٥٩
فصل: مجرد السكوت لا ىدل عندنا على سقوط ما عدا المذكور	٦٤

الصفحة

الموضوع

- ٦٦ فصل: العادة غير موجبة شيئاً بنفسها بحال
- ٦٨ * القول فى القياس وما يتصل به
- ٧٢ مسألة: حجية القياس
- ٧٣ مسألة: بيان حسن التعبد بالقياس عقلاً
- ٨٤ طريقة ثانية فى إثبات القياس
- ٨٦ طريقة ثالثة فى إثبات القياس
- ٩٢ طريقة رابعة: وهى الاستدلال بالكتاب والسنة
- ١٠٢ مسألة: يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فى الحوادث ويستعمل القياس ويحكم به
- ١٠٦ فصل: فيما يجوز استعمال القياس فيه
- مسألة: جواز إثبات الكفارات والحدود بالقياس عند الإمام الشافعى خلافاً
- ١٠٧ لأصحاب أبى حنيفة
- ١١٢ فصل: قال أبو زيد: شرط القياس أربعة
- فصل: فيه مسائل: الأولى: العلة القاصرة هل تكون صحيحة؟. والثانية:
- التعدية شرط لصحة العلة. والثالثة: الأصل الثابت بخلاف قياس
- الأصل هل يجوز القياس عليها. والرابعة: تعليل الأصل هل يوجب
- ١١٤ أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل بالنص والعلة جميعاً
- مسألة: جواز تعليل الأصل بعلة لا تتعداه يجوز عندنا خلافاً لأصحاب أبى
- ١١٦ حنيفة
- ١١٩ مسألة: يجوز القياس على أصل مخالف فى نفسه الأصول
- ١٢٣ فصل: الأصل إذا علل ثبت الحكم فى الفرع بالعلة، وفى الأصل بالنص
- ١٢٦ فصل: ضروب القياس
- ١٣٠ فصل: فى أقسام طريق العلل الشرعية
- ١٣٣ فصل: ما يشتمل عليه القياس
- ١٣٥ فصل: الأصل
- ١٤٠ الفصل الثالث: القول فى علة القياس
- ١٤٠ حد العلة
- ١٤١ مسألة: الطرد ليس بحجة والتمسك به باطل

الصفحة	الموضوع
١٤٥	فصل: القول فى المركبات
١٥١	فصل: لا بد للعلة من الدلائل على صحتها
١٥٦	فصل: هل الإطراد والانعكاس دليل على صحة العلة
١٦٣	مسألة: الانعكاس ليس بشرط لصحة العلة
١٦٤	فصل: قياس الشبه
١٦٤	مسألة: مذهب الإمام الشافعى حجية قياس الشبه
١٧١	فصل: جعل الاسم علة للحكم
١٧٢	الفصل الرابع: وهو بيان الحكم
١٨٥	مسألة: تخصيص العلة، وما تفسد به
	فصل: ذكر بعض أصحاب أبى حنيفة أنه يجوز تعليل الحكم بالعلة التى لم
١٩٨	يثبت الحكم فيها فى الأصل
١٩٨	فصل: وجوه الاعتراض الصحيح على العلل الشرعية ووجوه الفاسد من ذلك
٢٠٤	فصل: الاعتراض على العلة ينقسم إلى الصحيح والفاسد
٢٠٨	فصل: السؤال بفساد الوضع
٢١١	فصل: الاعتراض بالنقض
٢١٨	فصل: بقية ترجع إلى القول بموجب العلة
٢١٩	فصل: السؤال الرابع من الأسئلة الصحيحة المعارضة
٢٢٧	فصل: العلل قد لا يجتمع كونها عللاً لتنافى أحكامها
٢٢٩	فصل: هل الفرق اعتراض صحيح
٢٣٥	فصل: الترجيحات فى العلل
٢٤٠	فصل: مراتب قياس المعنى
٢٤٩	فصل: مراتب قياس الشبه
٢٥٥	فصل: سؤال المطالبة
٢٥٩	* القول فى الاستدلال
٢٦٨	* القول فى الاستحسان
٢٧٢	* السبب والعلة والشرط
٢٧٢	تعريف السبب

الصفحة	الموضوع
٢٧٤	تعريف العلة
٢٧٤	المعلول ما هو؟
٢٧٥	تعريف الشرط
٢٧٦	الفرق بين الشرط والسبب
٢٧٧	الفرق بين العلة والسبب
٢٨٦	فصل: أنواع العلل المعتمدة فرعاً
٢٨٩	فصل: أنواع الشرط
٢٩٢	* مسألة أسباب الشرائع
٣٠٢	* القول في الاجتهاد وما يتصل به
٣٠٣	فصل: صحة الاجتهاد تكون بمعرفة الأصول الشرعية ومعرفتها بستة شروط
٣٠٧	مسألة: الاجتهاد في أصول الدين أو فروع الحق فيها واحد أو متعدد؟
٣٢٦	* باب اختلاف القولين
	فصل: مواضع اختلف فيها الأصحاب فيما يرجع إلى إثبات القولين أو إثبات قول واحد إذا ذكر في القديم قولاً ثم ذكر في الجديد قولاً بمذهبه
٣٣٥	الثاني والأول مرجوع عنه
٣٣٧	فصل: في الوجوه التي يجوز معها تخريج المذهب
	مسألة: هل يجوز أن يقال للرسول أو العالم : احكم فإنك لا تحكم إلا بالصواب؟
٣٣٧	
٣٤٠	* التقليد
٣٤١	مسألة: لا يجوز للعالم أن يقلد العالم
٣٤٥	مسألة: عدم جواز تقليد العالم غيره إذا نزلت به نازلة وخاف فوت وقتها
٣٤٦	مسألة: هل يجوز للعامة التقليد في مسائل الأصول
٣٤٨	فصل: الإلهام
٣٥٣	* الكلام في المفتى والمستفتى
٣٥٤	مسألة: لا بد للقاضي أن يكون عالماً عدلاً عند الشافعية
	مسألة: يجب على العامى أن يستفتى إذا وقعت له الحادثة ولم يحتمل التأخير
٣٥٨	فيلزمه تعجيل السؤال

الصفحة	الموضوع
٣٦٢	كيفية فتوى المفتى
٣٦٨	فصل: مسألة النسبة إلى الإمام الشافعى
٣٦٩	مسألة: من المناقضة الموحشة
٣٦٩	مسائل وفصول أوردها أبو زيد فى أصوله
٣٧٣	فصل: فى حين الخطاب شرعاً
٤١١	* الفهرس *
