



مقدمة المؤلف

قال الشيخ الامام العالم سيد أهل زمانه شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي ، تغمده الله بمغفرته ورحمته :

الحمد لله باسط الأرزاق في الآفاق ، وواهب النعم أطواقا في الأعناق ، ورافع السعوات السبع الطبايق ، مزينة بكواكب الإشراق ، ومشحونة بالملائكة النيام بوظائف العبودية لجلال الربوبية على ساق في اتساق ، العالم بهواجس الخواطر في الدياجي الغساق ، المرید فلا كائن في الكونين إلا بقدره وقدرته يُساق ، القاهر فأيسر سطوه على من عصاه لا يطاق ، المحسن فسوانخ نعمه وموارد كرمه تدفق أي لدفاق ، الواحد في صفات علائه فلا نظير ولا شبيه له على الإطلاق .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة أحوز بها قصب السباق يوم التلاق .

وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله ، أرساه والدماء تراق ، وعواصف الضلال لها إرعاد وإبراق ، وقد استولى الشيطان اللعين على بني آدم فخيم عليهم برواق ، واعتقد حصول أمنيته من آدم وذريته وأنه قد فاق . قلم يزل رسول

الله صلى الله عليه وسلم يجاهد في الله حق جهاده بالمعجزات الباهرة ، والمواعظ
 البالغة ، والسمرية العالية ، والسيوف الرقاق . حتى خزي الشيطان وحزبه
 وخضعت منهم الاعناق ، فتارة بالقتل وطورا بالاسر وحينما بالاسترقاق .
 واستولى حزب الله في الآفاق على أهل الشقاق والنفاق ، وعلت أعلام التوحيد
 في جميع الاقطار وحقق الشرك أى إخفاق ، فأقيمت المناسك وسيقت النسائك
 وأمنت في السباسب الرقاق . وعصم المال المنهوب ، والعرض المثلوم ، والدم
 للمراق . واتصل عجيح الاصوات بين الارضين والسماوات بأنواع التسبيح
 والتسجيد والتحميد في رؤوس المنابر وشواهد المنائر في جميع الآفاق ، وطهر
 البيت الحرام من فواحش رجس الاصنام ومعاهد الآثام ، وسالت إليه جميع
 الأباطح بأعناق النياق يحملن من الاولياء والاصفياء كل نجيب مجيب مشتاق ،
 فكمل الدين واستقر اليقين ودام العز والتمكين إلى يوم الجمع والسياق .

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه ومحبيه ، صلاة يجزيه الله تعالى بها
 أفضل الجزاء عن أعظم المشاق ، ونسعد بها سعادة الأبد على عمر الأمد ، ونحوز
 بها أفضل الخلاق عن غير إخلق .

أما بعد (١) : فإن كتاب تنقيح الفصول في اختصار المحصول كان الله يسره
 على ، ليكون مقدمة أول كتاب الذخيرة في الفقه ، ثم رأيت جماعة كثيرة رغبوا
 في إفراده عنها واشتغلوا به ، فلما كثر المشتغلون به رأيت أن أضع له شرحا يكون
 عوناً لهم على فهمه وتحصيله ، وأبين فيه مقاصد لا تكاد تُعلم إلا من جهتي ؛
 لأنني لم أنقلها عن غيري ، وفيها غموض ، وأوشح ذلك - إن شاء الله تعالى - بقواعد
 جلية وفوائد جميلة ابتغاءً لثواب الله عز وجل ووجهه الكريم ؛ وهو الوهاب
 لكل نعمة ، والدافع لكل نقمة ، وهو ولينا في الدنيا والآخرة ، والمسئول بجلاله

(١) في كنف الظنون أن أول متن التنقيح في الأصول للقرافي : الحمد لله ذي الجلال والإعزاز
 ولم يوجد في النسخ المطبوعة ، ولا المخطوطة .

المبتهل لعلاته في الإعانة على خلوص النية وحصول البغية في جميع الأعمال من
الأقوال والأفعال ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

وقع في الخطبة : أنزل الرسالات المشتملة على الحبريات وفضلنا بهما
وفيها على سائر الفرق والعصابات .

معنى فضلنا بها: أن مخاطبة الله تعالى عباده تشریف لهم ، فنحن مفضلون بها أي =
بالمخاطبة بها ، ومعنى فيها : أي أنزل فيها قوله تعالى : « كتم خير أمة أخرجت
لناس ، (١) فنص في هذه الرسالة العظيمة على تفضيلنا على جميع الأمم ، فلو لم ينزل
الله تعالى هذه الآية في القرآن لكنا مفضلين بها لا فيها ، فلما أنزلها صرنا مفضلين
بها وفيها .

* * *

(١) ١١٠ البقرة .

الباب الأول

في الاصطلاحات

وفيه عشرون فصلا

الفصل الأول

في الحد

الحد : هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الاجمال .

إنما بدأت بالحد في هذا الكتاب؛ لأن العلم إما تصور أو تصديق، والتصديق مسبق بالتصور، فكان التصور وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصوير إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان، فكان الحد متقدما على التصور المتقدم على التصديق، فالحد قبل الكل طبعاً، فوجب أن يقدم وضعاً؛ فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل، وهذا السبب أيضاً في تقديم الباب الأول في الاصطلاحات؛ فإن الاصطلاحات هي الألفاظ الموضوعة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب، والمفيد قبل المقاد، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعاً، فوجب أن تتقدم وضعاً .

قال الغزالي في مقدمة المستصفى (١) : اختلف الناس في حد الحد فقيل : حد الشيء هو نفسه وذاته، وقيل : هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع وينبع . فقال ثالث : تصير حينئذ هذه المسئلة مسئلة خلاف، وليس الأمر كما قال هذا الثالث؛ فإن القائلين الأولين لم يتواردا على محل واحد، بل الأول اسم الحد

(١) انظر المستصفى ص ٣٣ - ٣٢ طبعه مكتبة الجندي، وإن كان المعنى واحداً فإن

التصوير مختلف .

عنده موضوع لدلول لفظ الحد ، والثاني : اسم الحد عنده موضوع للفظ نفسه ، ومتى كان المعنى مختلفا لم يتوارد فلا خلاف بينهما . قال : والمختار عندي أن الشيء له في الوجود أربع رتب — حقيقة في نفسه وثبوت مثاله في الذهن ويعبر عنه بالعلم التصوري . الثالث : تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس . الرابع : تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة ، والكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه ، واللفظ تبع للعلم ، والعلم تبع للعلوم . فهذه الأربعة متطابقة متوازية ، إلا أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان في الأعمار والامم ، والآخريين وهما اللفظ والكتابة يختلفان في الأعمار والامم ، لأنهما موضوعان بالاختيار . والحد مأخوذ من المنع ، وإنما استعير لهذه المعاني لمشابهتها في معنى المنع . قلت ومنه سمي السجن حداً لأنه يمنع المعتقل من الخروج من السجن ، وسميت الحدود حدوداً لأنها تمنع الجناة من العود إلى الجنايات .

قال : فانظر أين تجد المشابهة في هذه الأربعة ، فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاضرة للشيء بخصوصه ، لأن حقيقة كل شيء ليست لغيره وثابتة له فهي جامعة مانعة ، وإذا نظرت إلى الصورة الذهنية وجدتها أيضاً كذلك والعبارة أيضاً كذلك لأنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق ، والكتابة مطابقة للفظ المطابق فهي مطابقة ، فقد وجدنا المنع والجمع في الكل ، غير أن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على الكتابة ولا على العلم ، بل اللفظ والحقيقة فقط ؛ فاللفظ مشترك بينهما ، وكل واحد منهما يسمى حداً ، واللفظ المشترك لا بد لكل مسمى من مسمياته من حد يخصه ، فن حد المعنى الأول قال القول الشارح : ومن حد الثاني قال حقيقة الشيء ونفسه . قلت : قال غيره لكل حقيقة أربع وجودات : وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في البيان ووجود في البنان . يريد الأربعة المتقدمة .

مسئلة : قال هل يجوز أن يكون للشيء الواحد حدان ؟ قال أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددهما لإمكان تعدد اللفظ الدال على الشيء وجواز تعدد

لوازم الشيء ، فمن كل لازم رسم ، ومن كل لفظ يؤول دلالة قلت : ومعنى قولنا في حد الحد : إنه شرح مادل عليه اللفظ ، نعني باللفظ لفظ السائل ، فإنه إذا قال : ما حقيقة الإنسان؟ قلنا له هو الحيوان الناطق، فهو إن كان عالما بالحيوان وبالناطق فهو عالم بالإنسان. وإنما سمع لفظ الإنسان ولم يعلم مسماه وعلم أن له معنى غير معنى؟

فبسطنا له نحن ذلك المسمى المجهول وقتلنا له : هو الحيوان الناطق فصار مفصلا ما كان عنده مجملا بالنظر إلى اللفظ لا بالنسبة إلى مسمى اللفظ في نفسه ، ولا بالنسبة إلى الحقيقة ، وإن فرضناه جاهلا بحقيقة الإنسان فقد حددنا له بما هو مجهول عنده، فوجب حينئذ أن يكون حدنا باطلا ، لأن التحديد بالمجهول لا يصح، ولكنه صحيح فدل ذلك على أنه كان عالما بالحقيقة ، فما أفاده حينئذ لفظنا إلا بيان نسبة اللفظ إلى المعنى الذي يسأل عنه .

فإن قلت : هل يتصور أن يكتسب بالحد حقيقة بجهولة فإن ما ذكرته يمنع من ذلك؟ قلت : لا شك أن من لم يعرف الخبر قط إذا سأل عنه يمكننا أن نقول له : هل تعرف الزواج والعفص والسواد والماء؟^(١) فيقول : نعم ، فنقول ، له : اعلم أنه عبارة عن ماء العفص والزواج يجمع بينهما فيحدث حينئذ السواد ، فهذا هو الخبر؛ فيشول الحال إلى تعريف الهيئة الاجتماعية من هذه البسائط المعلومة له ، أما تعريفه بما يجمله فلا سبيل إليه ، والهيئة الاجتماعية وقعت في نفسه بعد أن كانت بجهولة ، بخلاف المثال المتقدم في الإنسان ، ومع هذا فلا تخرج هذه الصورة عن الحد المتقدم ، وإنما شرحنا ما كان مجملا بألفاظ بسائط الزواج وغيره .

وهو غير المحدود إن أريد به اللفظ وعينه إن أريد به المعنى .

هذا هو إشارة إلى القولين المتقدمين اللذين حكاها النزالي ، ولا شك أن لفظ الحيوان والناطق الذي وقع في التحديد هو غير الإنسان ، ومدلول هذا اللفظ هو عين الإنسان .

(١) هي المواد المكونة للعبر .

وشرطه أن يكون جامعاً لجملة أفراد الحدود مانعاً من دخول غيره معه

الحد أربعة أقسام : جامع مانع ، ولا جامع ولا مانع ، وجامع غير مانع ،
ومانع غير جامع . وأمثلها كلها بالإنسان . فقولنا الحيوان الناطق في حد الإنسان
هو الجامع المانع . وقولنا في حده : هو الحيوان الأبيض ما جمع ، لخروج الحبشة
وغيرهم من السودان ، وغير مانع لدخول الإبل والغنم والحيل والطيور البيض .

وقولنا في حده : هو الحيوان جامع غير مانع ، لجمع جميع أفراد الإنسان لم
يبق إنسان حتى دخل في لفظ الحيوان ، وما منع لدخول الفرس وغيره في حده .
وقولنا في حده هو الحيوان ، الرجل مانع لأنه لا يتناول هذا اللفظ إلا الإنسان ،
وغير جامع لخروج النساء والصبيان وغيرهم منه ، فهذه الأربعة ليس فيها صحيح إلا
الأول وهو الجامع المانع ، والثلاثة الأخر باطلة لعدم الجمع أو عدم المنع أو عدمهما .
والحد إنما أريد لليان ، وليس بيان الحقيقة بأن يترك بعضها لم يتناوله الحد ، فيعتقد
السائل أنه ليس منها أو يدخل معها غيرها فيعتقد أنه منها فيقع في الجهل ، وإنما
قصد الخروج منه بسؤالنا ، وهذا الشرط يشمل الحدود والرسوم وتبديل اللفظ
باللفظ على ما سياتي . وقولنا جامع هو معنى قولنا مطرد ، وقولنا مانع هو معنى
قولنا منعكس ، فالجامع المانع هو : المطرد المنعكس .

قاعدة : أربعة لا يقام عليها برهان ولا يطلب عليها دليل ولا يقال فيها لم ؟
فإن ذلك كله نمط واحد ، وهي : الحدود والعوائد والإجماع والاعتقادات الكائنة
في النفوس ، فلا يطلب دليل على كونها في النفوس بل على صحة وقوعها في نفس الأمر .

فإن قلت : فإذا لم يطالب على صحة الحد بالدليل ونحن قد نعتقد بطلانه ، فكيف
الحيلة في ذلك ؟

قلت : الطريق في ذلك أمران . أحدهما : النقض كما لو قال : الإنسان عبارة
عن الحيوان ، فيقال له : ينتقض عليك بالفرس فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان .
وثانيهما : المعارضة كما لو قال : الناصب من الناصب يضمن لأنه غاصب ، أو ولد

المغضوب مضمون لأنه مغضوب ؛ لأن الغاصب هو من وضع يده بغير حق ، وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصبا ، فنقول : نعارض هذا الحد بحد آخر وهو أن الغاصب هو رافع اليد المحقة وواضع اليد المبطلّة وهذا لم يرفع يداً محقة فلا يكون غاصبا .

ويحترز فيه من التحديد بالساوي والأخفى وما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود والاجمال في اللفظ .

المراد بالساوي أى في الجهالة كما لو سئلنا عن العرفج فنقول هو العرفجين وهما متساويان عند السامع في الجهالة ، والأخفى نحو ما البقلة الحقاء فيقال هي العرفج ؛ فإن البقلة الحقاء هي أشهر عند السامع من العرفج والعرفجين . والجميع هي البقلة المسماة بالرجلة التي جرت عادة الأطباء يصفون بزرها لتسكين العطش ، ونظير هذه التعريفات في الحدود: التركية عند الحاكم ، فإذا طلب تركية من لا يعرفه البتة فزكاه رجل آخر لا يعرفه البتة لا يحصل المقصود . أو أتاه من يزكى وهو لا يعرفه البتة ولا رآه أصلا ، والأول رآه الحاكم يصلى في المسجد ، فهذا الثاني أخفى من الأول ، لجواز أن هذا الثاني لا يصلى البتة ، فهذا في هذا المثال أخفى من الأول ، وفي المثال الأول مساو ، فكذلك في الحدود لا يحصل المقصود بالتعريف ، كما لم يحصل المقصود بتلك التركية .

وأما ما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود فهو قسبان ، تارة لا يعرف إلا بعد معرفته بمرتبة وتارة بمراتب . مثال الأول : قولنا في حد العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به ، مع أن المعلوم مشتق من العلم ، والمشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه ، فلا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم ، والعلم لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حد العلم فيلزم الدور ، وكذلك قولنا : الأمر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به ، فالمأمور والمأمور به مشتقان من الأمر ، فتعريف الأمر بهما دور كما تقدم ، وكذلك الطاعة تعرف بأنها موافقة الأمر ، فلا تعرف إلا بعد معرفة الأمر ، فتعريف الأمر بهما دور .

القسم الثاني : وهو ما لا يعرف المحدود إلا بعد معرفته بمراتب نحو قولنا

ما الزوج؟ فيقول الاثنان، فيقال ما الاثنان؟ فيقول المتقسم بتساويين، فيقال ما المتقسم بتساويين؟ فيقال الزوج، وقد عرفنا الزوج بما لا يعرف إلا بعد معرفته بمراتب، فهو أشد فساداً من القسم الأول.

وكان الخسر وشاهي يجيب عن القسم الأول في تلك الحدود فيقول: هي صحيحة لأن الحد هو شرح ما دل اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم ولا يعرف لفظ العلم لآى شيء وضع، فيسأل عن مسمى العلم ما هو.

فإذا قيل له هو معرفة المعلوم على ما هو به وهو يعلم مدلول هذه الألفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم حصل مقصوده من غير دور، وكذلك القول في الأمور والأمور به، وأما الإجمال في اللفظ فهو أن يقال ما المسجد؟ فيقال العين، مع أن العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء وعين الشمس والحدقة وعين الميزان وغيرها، وكل مشترك بجم فلا يحصل مقصود السائل من البيان، بل ينبغي أن يقول: هو الذهب.

وقال جماعة ممن تكلم على الحد لا يجوز أن يدخل في لفظ الحد: المجاز، وقال الغزالي في مقدمة المستصفي «يجوز دخول المجاز إذا كان معروفاً بالقرائن الحالية أو المقالية لحصول البيان حيثئذ فلا يحتل المقصود، وإنما المحذور فوات المقصود من البيان^(١)».

وكذلك أقول أنا أيضاً في اللفظ المشترك أنه يجوز وقوعه في الحدود إذا كانت القرائن تدل على المراد به، فإننا إذا قلنا: العدد إما زوج أو فرد، فإننا لا نفهم من هذا الكلام إلا التنويع مع أن لفظة (أو) مشتركة بين خمسة أشياء التخيير والإباحة والشك والإبهام والتنويع^(٢) وكذلك إذا قلنا العالم إما جماد

(١) انظر المستصفي ص ٣٠ وما بعدها طبعة مكتبة الجندي.

(٢) المعروف أن أو حرف من حروف المطف وتفيد هذه المعاني الخمسة التي ذكرها المؤلف فمثل التخيير: زوج هنداً أو أختها. وهي التي تأتي بعد الطلب فلا يجوز له الجمع بينهما ومثال الإباحة: ذاكر النحر والفتة. ومثال الشك قوله تعالى «لبننا يوماً وبعض يوم» ومثال الإبهام «ولنا أو لياكم لعل هدى أو في ضلال ميين» وقد ذكر له المتأخرون معاني انتهت إلى اثني عشر. انظر حاشية العلامة الدسوقي صفحة ٦٥ وما بعدها.

أو نبات أو حيوان لم يفهم أحد إلا التوزيع لقريظة هذا السياق ، فإذا وقع مثل هذه السياقات في الحدود لا يخل بالبيان فيجوز .

واتفقوا على أن الكنايات لا تجوز في الحدود لأنها أمر باطن لا يطلع السائل عليه فلا يحصل له البيان فيقع الخلل جزما ، فلا يجوز أن يريد معنى لا يدل عليه لفظه ولا يعذر بذلك ، بل لا بد من التصريح .

قال الغزالي: الخلل يقع في الحدود من ثلاثة أوجه، تارة من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من أمر مشترك بينهما ؛ أما من جهة الجنس فبأن يؤخذ الفصل بدله كما يقال في العشق : إنه إفراط المحبة ، بل ينبغى أن يقال إنه المحبة المفرطة ، فالإفراط هو الفصل ينبغى أن يؤخر ، أو يؤخذ المحل بدل الجنس ، كقولنا : الكرسى خشب يجلس عليه ، أو السيف حديد يقطع بها ، بل يقال آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا يقطع بها كذا ؛ فالآلة جنس والحديد محل الصورة لا جنس ، وأبعد من ذلك أن يؤخذ بدل الجنس ما كان في الماضي وعدم الآن ؛ كقولنا في الرماد إنه خشب محترق والولد نطفة مستحيلة ، أو يؤخذ الجزء بدل الجنس نحو العشرة خمسة وخمسة ، أو توضع القدرة موضع المقدور نحو: العفيف هو الذى يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية بل هو الذى يتركها ، لأن الفاسق يقوى على الترك ، أو توضع اللوازم التى ليست ذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود إذا أخذته في حد الشمس أو الأرض ، أو يوضع النوع مكان الجنس كقولنا الشر ظلم الناس ، والظلم نوع من الشر .

وأما من جهة الفصل فبأن نأخذ اللوازم والعرضيات بدل الذاتيات وأن لا نورد جميع الفصول .

قلت: كقولنا في حد الحيوان : إنه الجسم الحساس وترك المتحرك بالإرادة وهو من جملة الفصول التى ميزت الحيوان عن النبات .

قال: وأما الأمور المشتركة فذكر ما هو أخفى كقولنا الحادث ما تعلق به

القدرة التديمة أو مساو في الخفاء نحو العلم ما يعلم به ، أو يعرف الضد بال ضد نحو العلم ما ليس بظن ولا جهل حتى يمحصر الأضداد ، وحد الزوج ما ليس بفرد فلا يحصل به بيان ؛ لأنه يدور ، أو يؤخذ المضاف في حد المضاف إليه وهما متكافئان في الإضافة نحو الأب من له ابن لاستوائهما في الجهل ، أو يؤخذ المعلوم في حد العلة مع أنه لا يوجد المعلوم لإلا بها ، كقولنا : الشمس كوكب يطلع نهارا ، والنهار زمان تطلع فيه الشمس إلى غروبها .

والعرفات خمسة الحد التام ، والحد الناقص ، والرسم التام ، والرسم الناقص ، وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو أشهر منه عند السامع ، فالأول التعريف بجملة الاجزاء نحو قولنا الإنسان هو الحيوان الناطق ، والثاني التعريف بالنصل وحده وهو الناطق ، والثالث التعريف بالجنس والخاصة كقولنا الحيوان الضاحك ، والرابع بالخاصة وحدها نحو قولنا هو الضاحك ، والخامس نحو قولنا ما البر فتقول التمع .

تقدم أن الحد أصله في اللغة المنع ثم يقصد به في الاصطلاح بيان الحقائق التصورية ، فإذا قيل لك عرف حقيقة وحدها معناه بينها ، ولما كنت إذا قيل لك ما حدود دار زيد أو حدودها لنا فإنك تذكر جميع جهاتها وحدودها الأربعة إلى حيث تنتهي من الجهات الأربع ، فلو اقتضت على بعضها لم تكن مكملا للتصود ؛ فلذلك سوا ذكر الأجزاء كلها حدا تاما لاشتتاله على جميع الأجزاء كاشتتال تحديد الدار على جميع الجهات ، والاقصا على بعضها حدا ناقصا ، فإن عدلنا عن جميع الأجزاء إلى الوازم الخارجة عن الحقيقة سموه بالرسم ؛ أي هو علامة على الحقيقة وإن لم يكشف عنها حق الكشف ، كما إذا قلت دار زيد قبالة دار الأمير فإن هذا علامة على دار زيد ، وإن كنا لا نعلم بذلك ما يحيط بدار زيد ولا مقادير تاهيها .

وإن اجتمع الجنس والخاصة فهو تام لاشتتاله على القسمين ، وإن اقتضت على الخاصة وحدها سموه ناقصا ؛ كاقصارك على الفصل وحده يسمى حدا ناقصا ، فهما حنشابان في ذلك .

واختلفت عبارته أهل هذا الشأن في الرسم التام قليل الجنس والخاصة ، وعلى هذا الاصطلاح لا يكون للفصل والخاصة اسم جامع مانع محصل للمقصود أكثر من الجنس لذكرك الميز ، والخاصة وهى الفصل ، وقيل الرسم التام : ما اجتمع فيه الداخل والخارج كيف كان ، وعلى هذا يصدق الرسم التام عليهما ، والأول عليه الأكثر . وأما الخامس فاشتربت فيه المرادفة احترازا من الرسم الناقص . والحد الناقص ؛ فإنه تبديل لفظ بلفظ وله اسم يخصه ليس من هذا القليل .

وقولى هو أشهر منه عند السامع لأن الشهرة قد تتعكس فيقول الشامى للمصرى ما القول فيقول له الباقي لأنه اللفظ الذى يعرفه الشامى . ويقول المصرى للشامى ما الباقي فيقول له القول لأنه اللفظ المشهور عند المصرى . أما لو كان متساويا فى الجباله أو أخفى لم يصح البيان به ، فلذلك اشترطت الشهرة وقيد المرادفة احترازا عن الحدود والرسوم ؛ فإن مسمى كل لفظ منها غير المحدود فلا ترادف ، بخلاف هذا القسم (1) .

فوائد

الفائدة الأولى : أن المراد بالضاحك والكاتب ونحو ذلك من خصائص الإنسان الضاحك بالقوة دون الفعل ؛ فإن الضحك بالقوة هو الموجود فى جميع أفراد الإنسان فيكون جامعا مانعا . أما الضحك بالفعل فقد يعرى عنه كثير من أفراد الإنسان ويكون معبسا ، فلا يكون الحد جامعا ، بل المراد القوة التى هى القابلية دون الفعل الذى هو الوجود والوقوع ، وقس عليه غيره .

الفائدة الثانية : بأى ضابط يعرف الجزء الداخلى من اللازم الخارج حتى يمتاز الحد عن الرسم ؟ وهذا مقام قد أشكل على جمع كثير من الفضلاء ففهم من يقول الناطق والضاحك سيات لأنهما صفتان للإنسان فلم قلت أحدهما فصل والآخر خاصة ؟ ومنهم من يقول نحن نعلم بالعقل الماهية المركبة وأجزائها وما عدا ذلك فهو خارج عنهما وهذا معلوم بالعقل ضرورة .

وليس الأمر كما قال الفريقان . بل الحق أن هذه الأمور لا تعلم بالعقل فإن

(1) هذه المصطلحات التى وردت فى هذا الجزء من الكتاب تنظر فى علم المنطق قبل قراءة علم أصول الفقه .

العقل إنما يجتدي العالم جواهر وأعراضا وصفات وموصوفات وقابليات ومقبولات، وكلها بالقياس إلى الأجسام خارجة عنها، وباعتبار مجموعها - أعنى الصفات والموصوفات - تكون داخلة فيها، وليس في العقل إلا هذان القسمان، ولا يوجد داخل وخارج البتة .

ولإنما يتعين الداخل من الخارج بأحد طريقين : أحدهما أن يعلم عن واضع اللفظ أنه وضع لأمرين فيعلم أن كل واحد منهما داخل في المسمى ، وأن ماعداها خارج عنهما ، كما فهم عن العرب أنهم وضعوا الإنسان للحيوان الناطق فقط ، فلذلك كان الناطق داخلا والضاحك خارجا ، فلو فهم عنهم أنهم وضعوا اللفظ للحيوان والضاحك دون الناطق ، كان الناطق خارجا خاصة والضاحك داخلا فصلا ، أو وضعوا الثلاثة كان كل واحد منها داخلا وعلى هذا القانون .

الطريق الثاني: أن يخترع العقل ويفرض حقيقة مركبة من شيئين فيكون ماعداها خارجا عنهما أما إذا لم يوجد فرض عقلي ولا وضع لغوي استند باب معرفة الداخل والخارج فتأمل ذلك ؛ فأكثر الناس ينكره ويقول نحن نعلم أجزاء الحقيقة والمركبات وأجزاءها في بعض المواضع بالضرورة ففرض وضع أم لا ؛ وقد دخل الغلط عليه من جهة أن تلك المركبات إنما حصلت في ذهنه على تلك الصورة من جهة مسميات الألفاظ ، وتقرر في ذهنه من كل لفظ مسمى فيه أجزاء داخلة وما عداها خارج عنها ، ولما استكشف ذلك اعتقد أنه بالعقل وإنما جاءه من جهة الوضع ، فإذا قيل له ما مسمى السكنجيين تقول له جزآن الخلل والسكر وأما نفعه للصفراء أو غير ذلك فأمر خارجة ، وذلك إنما جاءه من جهة وضع لفظ السكنجيين لهذين الجزئين على الصفة المخصوصة فلو فرضناه موضوعا لأربعين عقارا كان كل واحد منها داخلا في المسمى ، أو وضع للسكر وحده لم يكن الخلل داخلا ، فهذا تحرير الداخل والخارج .

الفائدة الثالثة : أن الناطق معناه عندهم الحاصل للعلوم بقوة الفكر فهو يرجع إلى قبول تحصيل العلوم بالفكر وهذه القابلية مثل قابلية الضحك في أنها قابلية

ولا يميز إلا الوضع كما تقدم وليس مرادهم بالناطق النطق اللسان؛ لأن الآخرس
والساكت عندهم لسان، وعلى هذا يبطل الحد بالجن والملائكة لأنهم أجسام حية
لها قوة تحصل العلم بالفكر، فيكون الحد غير مانع، وبعضهم تخيل هذا السؤال
فقال: الحيوان المائت، والنقض يرد كما هو؛ لأن الفريقين يمتنان كالإنسان.

الفائدة الرابعة: يشترط في هذه الخاصة الخارجة إذا اقتصر عليها في
التعريف أن تكون لازما مساويا للحدود، فإنها إن كانت أعم كان الحد غير مانع
أو أخص كان غير جامع، وأن تكون معلومة للسامع لأن التعريف بالمجهول
لا يصح.

الفائدة الخامسة: يجوز أن تكون هذه الخاصة مفردة كقوة الضحك
ومركبة كقولنا في الصقالي إنه الضاحك الأبيض؛ فبالضحك امتاز عن جميع
الحيوانات البيمية وبالأبيض امتاز عن السودان.

الفائدة السادسة: قال الإمام نثر الدين القول بالتعريف محال لأنه إما أن
يعرف بنفس الشيء وهو محال لوجوب تقديم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف،
فيلزم تقديم الشيء على نفسه أو بالداخل وهو محال؛ لأنه إن عرف جميع الأجزاء
فقد عرف نفسه، وهو محال لما تقدم، أو ما عداه فيشول الحال إلى التعريف بالخارج
وسنبطه بأن ذلك الخارج لا يوجب التعريف، حتى يعلم أنه مساو ليس في غيره،
وكونه ليس في غيره متوقف على معرفته هو فيلزم الدور، ولأن كونه ليس في
غيره يتوقف على تصور جميع الأغيار على سبيل التفصيل وذلك محال لاستحالة
تصور ما لا يتناهى على التفصيل.

ولهذه النكتة قال إنه لا شيء من التصورات بمكتسب. والجواب عنه أنه قد
تقدم أن الحد هو شرح ما دل عليه اللفظ، فعلى هذا التفسير المعرفة نسبة اللفظ
للسمى وهو أمر خارج عنه سواء وقع التعريف بالأجزاء أو بالخواص، أو يقع
التعريف بهيئة صورية كما تقدم التمثيل بالخبر^(١)؛ كذلك تقول الملك جسم لطيف

(١) انظر ص ٦ من هذا الكتاب وها مشها.

اشفق مخلوق من نور معصوم عن الرذائل مطبوع على الطهارة والطاعة ؛ فيحصل في ذهن السامع هيئة صورية هي المعرفة، ولا أجد الحدود والرسوم وتبديل اللفظ يفيد غير هذين التسمين ، وكلاهما تعريف بالخارج ، فلنقتصر بالبحث عليه والجواب عنه .

فنقول : إن الوصف الخارجى قد نعلم أنه من خصائص حقيقة بعينها دون غيرها بالضرورة من غير ما ذكره من استقراء ما لا يتناهى، كما نعلم أن الزوج والفرد من خصائص العدد لا يوجدان في غيره البتة ، وكذلك الكشف من خصائص العلم لا يوجد في غيره بالضرورة، ومن خصائص الحياة تصحيح محلها لأنواع الإدراك وأن ذلك لا يوجد في غيرها ، ومن خصائص الإرادة ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير احتياج إلى مرجح آخر ولا يوجد ذلك في غيرها ، وهو كثير . فبمثل هذا يقع التعريف بأن يكون معلوما ، وما وضع لفظ المحدود له غير معلوم، فلا دور ولا استقراء غير متناه، فاندفع السؤال وأمكننا كسباب التصورات.

الفصل الثاني

في تفسير أصول الفقه

فأصل الشيء مأمنه الشيء لغة ورجحانه أو دليله اصطلاحاً فمن الأول أصل السنبلة البرة . ومن الثانى الأصل براءة الذمة ، والأصل عدم المجاز، والأصل بقاء ما كان على ما كان . ومن الثالث أصول الفقه أى أدلته .

ورد على التفسير اللغوى أن لفظه (من) لفظ مشترك وكذلك لفظ (ما) أيضاً، والمشارك لا يقع في الحدود لإجماله ، وأيضاً فإن معاني (من) كلها لا تصح هنا ؛ لأن النخلة ليست بعض النواة إذ النخلة أضعافها ، ولا ابتداء الغاية ولا انتهاءها لأن من شأن المغيا أن يتكرر قبل الغاية والنخلة لم تتكرر ، ويلزم أن كل ما فيه ابتداء غاية أن يكون أصلاً ، فقولنا سرت من النيل إلى مكة أن يكون للنيل أصل السير لغة وليس كذلك . ولا بيان الجنس ، فإن النخلة ليست أعم من النواة حتى تتبين بالنواة فهذه ثلاثة أسئلة .

والجواب أنه قد تقدم أن الاشتراك والمجاز يصح دخولهما في الحدود إذا كان السياق مرشدا للبراد، والمراد (بما) هنا الموصولة، وبين مجاز ابتداء الغاية وهو شبهه به من حيث النشأة من التوارة وابتداؤها كما يبدأ السير : أو تقول المراد مجاز التبويض لاحقيقته ، فإن الذخلة بعضها من التوارة لا كلها فجعلناها كلها جزءاً من التوارة توسعاً من باب إطلاق لفظ الجزء على الكل (١) وكذلك قولنا أصل الإنسان نطفة وأصل السنبلة برة ، وهذه الأسئلة اختار سيف الدين قوله: «أصل الشيء ما يستند وجوده إليه من غير تأثير، احترازاً من استناد الممكن للصانع المؤثر ، ، فذكرت في هذا الكتاب في الأصل ثلاثة معان: منهما واحد لغوي واثنان اصطلاحيان وبقي واحد لم أذكره هنا وذكّرت في شرح المحصول وهو ما يقاس عليه ، فإن من جملة ما يسمى أصلاً في الاصطلاح الأصل الذي يقاس عليه: كالخطة يقاس عليها الارز في تحريم الربا ، فيصير الأصل أربعة معان .

والفقه هو الفهم والعلم والشعر والطب لغة، وإنما اختلفت بعض هذه الألفاظ ببعض العلوم بسبب العرف .

كذلك نقله المازري في شرح البرهان، وتقول العرب رجل طب إذا كان عالماً.
وقال الشاعر:

فإن تسألوني بالنساء فإنني خير بأدواء النساء طيب

أى عارف ، وشعر بكذا إذا فهمه ومنه قوله تعالى : « وهم لا يشعرون ، (٢) أى لا يفهمون ، ثم بعد ذلك اختلف الطب بمعرفة مزاج الإنسان ، والشعر بمعرفة الأوزان ، والفقه بمعرفة الأحكام .

وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي: «الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية فإذ ذلك

(١) في نسخة مخطوطة : لإطلاق لفظ الكل على الجزء .

(٢) آيات كثيرة من القرآن فيها : « وهم لا يشعرون . » فأخذنا من بنته « وهم لا يشعرون » .

٩٥ الأعراف . « وأوخينا إليه لتبئتهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون » . ١٥٠ يوسف . الخ

يقول فقهاء كلامك ولا تقول فقهاء السماء والأرض ، وعلى هذا النقل لا يكون لفظ الفقه مرادفا لهذه الألفاظ وعلى نقل المازرى يكون مرادفا ، والثاني هو الذي يظهر لي ، ولذلك خصص الفقهاء اسم الفقه بالعلوم النظرية ، وأخرجت شعار الإسلام من لفظ الفقه وحده .

والفقه في الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعية العملية بالاستدلال

فقولنا بالأحكام احترازا من الذوات كالأجسام والصفات نحو الأعراض والمعاني كلها ، وقولي الشرعية احترازا عن العقلية والحسية كأحكام الحساب نحو ثلاثة في ثلاثة بتسعة ، وغير الحساب كالهندسة والموسيقى وغيرهما .

وقولي : العملية احترازا عن الأحكام الشرعية العلية كالأحكام في أصول الفقه وأصول الدين فإنها شرعية ؛ لأن الله تعالى أوجب علينا تعلم أصول الفقه لنبي عليها الفقه ، وتعلم ما يجب لله تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز وغير ذلك من أصول الدين .

وقولي بالاستدلال احترازا عن المقلد ، وعن شعار الإسلام كوجوب الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك مما هو معلوم بالضرورة من غير استدلال ، فالعلم بها لا يسمى فقها اصطلاحا لحصوله للعوام والنساء والبله .

ويرد عليه أسئلة

أحدها : أن أكثر الفقه ظن لاعلم فإنه مستنبط من الأقيسة وأخبار الآحاد والعمومات ، فيخرج أكثر الفقه من حد الفقه .

وثانيها : أن العملية إن أريد بها عمل الجوارح فقط خرج عنها الأحكام المتعلقة بالقلوب مما هو فقه في الاصطلاح : كوجوب النيات والإخلاص وتحريم الربا وغير ذلك ، وإن أريد العملية كيف كانت دخات أعمال القلوب فيندرج علم الأصول

وثالثها : أن الحاصل للتقليد إن لم يكن علما فقد خرج بقولنا أول الحد العلم بالأحكام ، وإن كان علما فهو بالاستدلال ؛ لأن الفتاوى ليست بديهية غنية عن النظر فتكون استدلالية فلا يخرج بقيد الاستدلال .

ورابعا : أن لام التعريف في الأحكام إن أريد بها الاستغراق لزم أن لا يكون فقيها حتى يعلم جميع الأحكام ، أو للعهد فلا معهود بيننا ، لأنه لو خرج مجتهد وظهرت له تصانيف وأتباع سمي مذهبه فقها وأتباعه فقهاء ؛ وليس ذلك من المعهود .

والجواب عن الأول : أن كل حكم شرعى معلوم ؛ لأن كل حكم شرعى ثابت بالإجماع ، وكل ما ثبت بالإجماع فهو معلوم ، فكل حكم شرعى معلوم ، وإنما قلنا إن كل حكم شرعى ثابت بالإجماع لأن الأحكام على قسمين منها ما هو متفق عليه فهو ثابت بالإجماع ومنها ما هو مختلف فيه ، فقد انعقد الإجماع على أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعى فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ، فقد صارت الأحكام في مواقع الخلاف ثابتة بالإجماع عند الظنون ؛ فكل حكم شرعى ثابت بالإجماع .

وقولنا فهو حكم الله في حقه خير من قول من يقول : فقد وجب عليه العمل بمقتضى ظنه ، لأن الاجتهاد قد يقع في المباح فلا يجب العمل به ، وكذلك في المحرم والمكروه والمندوب ، وإذا قلنا فهو حكم الله في حقه اندرج الجميع . وقولنا إذا حصل له سببه ، احترازا مزاجتهاده في الزكاة ولا مال له ، أو الجنائيات ولا جنابة عليه ولا منه ، أو في الحيض أو العبد وليس هو امرأة حتى يثبت ذلك في حقه ، لكنه في الجميع بحيث لو فرض حصول سبب ذلك في حقه كان حكم الله ذلك عليه وفي حقه . وأما إن كل ما هو ثابت بالإجماع فهو معلوم فبناء على أن الإجماع معصوم على ما تقرر في موضعه ، ولأن كل حكم شرعى ثابت بمقدمتين قطعتين ، وكل ما ثبت بمقدمتين قطعتين فهو معلوم ، فكل حكم شرعى معلوم .

وإنما قلنا إن كل حكم شرعى ثابت بمقدمتين قطعتين لأننا نفرض الكلام في حكم ونقرر فيه تقريراً ونجزم بالطراده في جميع الأحكام . فنقول : وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعاً عملاً بالوجدان وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعاً عملاً بالإجماع ؛ فوجوب التدليك حكم الله قطعاً . وهذا التقرير يطرد في جميع صور الخلاف فتكون كلها ثابتة بمقدمتين قطعتين ، وأما إن كل مائتة بمقدمتين قطعتين فهو معلوم فلأن النتيجة تابعة للمقدمات ، فنبت بهاتين الطريقتين أن كل حكم شرعى معلوم .

وعن الثاني : أنا نلتزم صحة السؤال ونقول : الحق ما ذكره سيف الدين الآمدى وهو العلم بالأحكام الشرعية الفروعية النخ ، ولا نقول العملية ؛ فإن الفروعية تشمل ما يتعلق به الفقه . . كان في الجوارح أو القلب .

وعن الثالث : أن بعض المقلدين المطلع على انعقاد الإجماع في وجوب اتباع المقلد للمفتى هو المقصود ههنا بالخروج ، والعلم حاصل له بمقدمتين قطعتين ، إحداهما هذا أفنانى به المفتى عملاً بالسماع ، وكل ما أفنانى به المفتى فهو حكم الله عملاً بالإجماع ، فهذا حكم الله . وهذا الاستدلال يطرد له في جميع موارد التقليد فيكون العلم حاصله له ، غير أن هذا الدليل عام في جميع صور التقليد ، وأدله الفقه خاصة بأنواعه ؛ فدليل الزكاة غير دليل الصيام فلا فرق بينهما إلا باختصاص الأدلة بالأنواع ، وأما في أعيان المسائل فاشترك الفريقان في عدم الدليل عليها ؛ فينبغى أن يزداد في الحد : بأدلة مختصة بالأنواع .

وعن الرابع أن اللام للعهد ، وتقريره أن الخاصة والعامة مجمعون على سلب الفقه عن جماعة في العالم وإثبات الفقه لجماعة في العالم ، فلولا تصور ما لأجله يسلبون ويثبتون وإلا لتعذر منهم ذلك . فتلك الصورة الذهنية هي المشار إليها بلام العهد وهي جملة غالبية معلومة عندهم ، ولا تختص بكتاب ولا مذهب معين .

ويقال فقهه بكسر الفاء إذا فهمه وفتحها إذا سبق غيره للفهم وبضمها إذا صار الفقه له سبجية (١)

كذلك نقله ابن عطية في تفسيره، وقاعدة العرب أن اسم الناعل من فَعَلَ وفِعِل هو فاعل نحو ضرب فهو ضارب وسمع فهو سامع، ومن فَعَلَ فعيل نحو ظرف فهو ظرف وشرَّف فهو شريف، فلذلك كان فقيه من فقه بالضم دون الآخرين .

الفصل الثالث

في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل

فإنها تلتبس على كثير من الناس ، فالوضع يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيداً وهذا هو الوضع اللغوي ، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعية نحو الصلاة والعرفى العام نحو الدابة والعرفى الخاص نحو الجوهر والعرض عند المتكلمين . والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالتحكم وهو الحقيقة ، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز . والحمل اعتناء السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده

(١) الفقه : العلم بالحق والفهم له وغلب على علم الدين لسيادته . قال ابن الأثير : واشتقاقه من الشق والفتح .

وقد جملة العرف خاصاً بعلم الصريمة شرفها الله تعالى وتخصها بعلم القروع منها . وقال غيره من علماء اللغة : الفقه في الأصل : الفهم . قال الله تعالى « ليتفقوا في الدين » أي ليكبروا علماء به .

ودعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال : « اللهم علمه الدين وفقهه في التأويل » أي فهمه تأويله .

انظر في ذلك المعاجم وكتب اللغة .

فلمراد كاعتقاد المالكي أن الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القرء الطهر
والحقي أن الله تعالى أراد الحيض " ، والمشتدل نحو حمل الشافعي
رضي الله عنه اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرده عن القران
لاشماله على مراد المتكلم احتياطا .

أريد بصيرورة شهرته على غيره أن يصير هو المتبادر إلى الذهن ولا يحمل
على غيره إلا بقريئة كحال الحقيقة اللغوية مع المجاز ، ولذلك أن المنقولات حقائق
عرفية وشرعية ولكنها مجازات لغوية؛ فالدابة منقولة عن مطلق مادب ، إلى الحمار
بخصوصة بمصر ، وإلى الفرس بخصوصه بالعراق ، فلا يفهم غير هذين إلا بقريئة
صارفة عنها ، وتسمية العرف خاصالاختصاصه ببعض الفرق كالتكلمين ، أو النحاة
في الفعل والفاعل ، ولفظ الدابة يشملهم مع العوام ، ولا يشترط عمومته في الأقاليم
ولا في إقليم كامل؛ فربما خالف صعيد إقليم مصر شمالها ، غير أنه في كل بقعة يشمل
أهل تلك البقعة كلهم ، فن قال رأيت أسدا وأراد مسماه الذي هو الحيون المفترس
فهو حقيقة ، أورجلا شجاعا فهو مجاز ، وكلاهما استعمال ، والعلاقة لا بد منها في
حد المجاز ، لأنها لو فقدت كان نقلا لا مجازا كتسمية الولد جعفرا ، ولا علاقة بين
الولد والنهر الصغير؛ فإنه الذي يسمى جعفرا لغة .

(١) القراء والقراء : الحيض والاطهر ، ضد . وذلك أن القرء هو الوقت ، والوقت قد
يكون للحيض أو الطهر . هكذا قال أبو عبيد . قال : وأظنه من أقرأت النجوم إذا غابت .
وتمسك الحنفية بمحدث : «دعى الصلاة أيام أقرأتك » على أن اللفظ يدل على الحيض .
وقد وافق الشافعي مالك في تأويله لقوله تعالى « والمطلقات يربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »
أنها الأطهار ، مستدلا بأن ابن عمر لما طلق امرأته وهي حائض فاستفتى عمر رضي الله عنه
النبي صلى الله عليه وسلم - فقال مره فليارجعها فإذا طهرت فليطلقها فتلك المدة التي أمر الله
أن يطلق لها النساء .

ويحقق هذا الفهم قول الأعمى :

لما ضاع فيها من قروء نسائك

فالقروء هنا الأطهار ، لأن النساء لما يؤتىن في أطهارهن لافي حيضهن .
انظر في ذلك كتب الفروع الفقهية وكتب اللغة المطولة .

وأما حل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند التجرد في مسألة اختلفوا فيها؛
فالجهور خالفوه وقالوا كما يحصل الاحتياط إذا قال له انظر للعين فنظر لجميع العيون
فيحصل المراد قطعاً وبضيق (١) الاحتياط من جهة أخرى فإنه قد ينظر إلى عين
أمراته أو ذهبه (٢) وذلك يسوّؤه فيقع في المخالفة؛ فالصواب التثبت حتى يرد اليان،
والمأمور معذور عند عدم اليان وغير معذور إذا هجم بغير علم ولا ظن عند
حصول الإجمال .

فاهتقاد الشافعي إن قلنا به هو مشتمل على المراد لأنه المراد؛ فإن فرّعنا على
عدم صحته أسقطناه من الحد .

ويتلخص من هذا الفصل أن الوضع سابق والجل لاحق والاستعمال متوسط،
وهذا فرق جلي بينها، وبقى من الوضع قسم ثالث لم أذكره وهو ما يذكّر جماعه
من العلماء في قولهم هل من شرط المجاز الوضع أم ليس من شرطه؟ قولان،
ويريدون بالوضع هنا مطلق الاستعمال ولو مرة يسمع من العرب استعمال ذلك
النوع من المجاز فيحصل الشرط؛ فصار الوضع جعل اللفظ دليلاً على المعنى أو غلبة
الاستعمال، وأصل الاستعمال من غير غلبة في المواطن المذكورة خاصة فحصل الفرق
بين الجميع .

* * *

(١) في نسخة يضيع بحذف الواو .

(٢) فالعين قد تطلق على الباصرة والذهب كما ذكر وقد تطلق أيضاً على عين الماء
الطارية .

الفصل الرابع

في الدلالة وأقسامها

فدلالة اللفظ فهيم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزؤه أو لازمه .

ذكر ابن سينا فيها مذهبين: أحدهما هذا . والآخر أنها كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل . حجة الأول: أنه إذا دار اللفظ بين المتخاطبين فإن فهم منه شيء قيل دل عليه ، وإن لم يفهم منه شيء قيل لم يدل عليه؛ فدار لإطلاق لفظ الدلالة مع وجود (1) الفهم وجودا وعندما ؛ فدل على أنه مسماه، كما دار لفظ الإنسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع أسمائها .

حجة الفريق الآخر: أن الدلالة صفة اللفظ لأنها نقول لفظ دال، والفهم صفة السامع ، فأين أحدهما من الآخر ؟ أجاب الأولون بأن الدلالة كالصياغة والنجارة والخياطة يجمعها وزن فعالة بكسر الفاء؛ فكما نقول للشخص إنه صانع وناجر وخياط ، مع أن الصياغة في المصوغ والنجارة في الخنبة والخياطة في الثوب . فكذلك هنا اللفظ دال والدلالة في السامع ؛ ولأن ما ذكرتموه تسمية للشيء باعتبار ماهو قابل له ، وما ذكرناه تسمية باعتبار ماهو واقع بالفعل ، فيكون ما ذكرناه حقيقة وما ذكرتموه مجازا ، والحقيقة أولى . والذى أختره أن دلالة اللفظ لفهم السامع لفهم السامع ، فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره .

وأما قولهم الصياغة في المصوغ فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر ، والصياغة ونحوها فعل الصانع، وفعله ليس في المصوغ بل أثره في المصوغ ، وأما تلك

(1) الأولى حذف لفظه وجود .

الحركات التي هي المصدر فنيت من حينها وليست في الصوغ، وكذلك بقية النظائر .

ولها ثلاثة أنواع : دلالة المطابقة وهي فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى . ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم ^(١) جزء المسمى ، ودلالة الالتزام وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين وهو اللازم له في الذهن ، فالأول كفههم مجموع الخمسين من لفظ العشرة . والثاني كفههم الخمسة وحدها من اللفظ . والثالث كفههم الزوجية من اللفظ .

الحقائق أربعة أقسام متلازمة في الخارج وفي الذهن كالسرير والارتفاع من الأرض ، فإذا وقع في الخارج وقع مع الارتفاع ، وإن تُصور تصور مع الارتفاع ، وغير متلازمة فيهما كزيد والسرير فقد يوجد في الخارج بغير زيد وقد يتصوره العقل بغير زيد ويذهل عن زيد . ومتلازمة في الخارج فقط كالسرير والإمكان فإن الإمكان لا ينفك عن السرير في الخارج أما في الذهن فقد يذهل عن الإمكان إذا تصورنا السرير فلا يكون ملازما في الذهن؛ لانا نغنى باللازم مالا يفارق ، ومتلازمة في الذهن فقط كالسرير إذا أخذ زيد معه بقيد كونه نجارا للسرير ، فإن تصور من هذه الجهة يستلزم تصور السرير قطعا في الذهن ، وإن لم تكن بينهما ملازمة في الخارج ، وكذلك السواد إذا تصورناه من حيث إنه ضد البياض يجب حضور البياض معه في الذهن جزما . أما لو تصورناه من حيث هو السواد ، أو زيد لامن جهة أنه نجار السرير لا يجب حضورهما ، فالملازمة إنما حصلت من جهة هذه النسبة ولا تلازم بينهما في الخارج، بل السواد ينافي البياض . وقد مثلت الأربعة بالسرير للتيسير على المتعلم .

فغنى باللازم البين ما كان لازما في الذهن فيندرج فيه قسمان : المتلازمان

(١) في الأصول : فهم السامع كلام المتكلم بدون (من) والصحيح ما أئبقناه .

فهما والمتلازمان في الذهن فقط ، ويخرج عنه قسمان : المتلازمان في الخارج فقط
واللذان لا تلازم بينهما .

وسر اشتراط اللزوم في الذهن أن اللفظ إذا أفاد مسماه واستلزم مسماه لازمه
في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوبا لذلك اللفظ ،
فقبل اللفظ دل عليه بالالتزام ، أما إذا لم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق
بذلك اللفظ وحضور مسماه في الذهن كان حضوره في الذهن منسوبا لسبب آخر :
إذ لا بد في حضوره من سبب ؛ فإفادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ ، فلا يقال إنه
فهم من دلالة الألفاظ التي نطق بها ، فلفظ السقف يدل بالمطابقة على مجموع
الخشب والجريد مثلا مطابقة ، وعلى الخشب وحده تضمننا لأنه جزء السقف ، وعلى
الحائط التزاما ؛ لأن الحائط لازم للسقف .

فإن قلت هل يشترط في اللزوم أن يكون قطعيا ؟

قلت لا ، بل يكفي الظن وأدنى ملازمة في بعض الصور ؛ فلأنك أول مرة رأيت
فيها زيدا كان عمرو معه ثم جاءك زيد بعد ذلك وحده انتقل ذهنك إلى عمرو
بمجرد اقترانه به في تلك الحالة ، وكذلك ينتقل الذهن عند سماع لفظ زيد لعمرو
وجميع ما قارنه في تلك الحالة ، وكذلك ذكر لفظ البلاد والغزوات وغيرها يوجب
انتقال ذهن السامع لما قارنها عند مباشرته لها ، فالقطع ليس بشرط .

فإن قلت : قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث . مجموع لفظ هذا
البرهان دل على حدوث العالم وليس بالمطابقة لأنه لم يوضع بإزائه ولا بالتضمن ؛
لأن العالم ليس جزء مسمى هذا اللفظ ، ولا بالتزام لأن حدوث العالم ليس
لازما لمسمى هذا اللفظ ، بل هذا اللفظ لم يوضع بمجموعه لشيء البتة حتى يكون
لذلك المسمى جزء ولازم .

قلت : دلالة هذا اللفظ على حدوث العالم بالعقل لا باللفظ ، ونحن إنما حصرنا
دلالة اللفظ من حيث الوضع وبقيّة الدلالات لم نتعرض لها ، وكذلك اللفظ

الهمل إذا نطق به مرارا دل على حياة المتكلم به بالعادة لا بالوضع، وليس مندرجا في هذه الدلالات الثلاث، ولم أتعرض إلا للحصر في الدلالة الوضعية خاصة .
فإن قلت: صيغة العموم مسماها كلية، ودلالاتها على فرد منها خارجة عن الثلاث وهي وضعية؛ فإن صيغة المشركين تدل على زيد المشرك، وليس بالمطابقة؛ لأنه ليس كال مسمى اللفظ ولا بالتضمن لأن التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه والجزء إنما يقابله الكل ومسمى صيغة العموم ليس كلاً، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها في النقي أو النهي، فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه بخلاف الأمر لثبوت، وخبر الثبوت، فيثبت مسمى العام كلية لا كل، والذي يقابل الكلية الجزئية لا الجزء لكنهم قالوا في دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه وهذا ليس جزءاً فلا يدل اللفظ عليه تضمناً ولا التزاماً؛ لأن الفرد إذا كان لازم المسمى وبقية الأفراد مثله، فأين المسمى حينئذ؟ فلا يدل اللفظ عليه التزاماً؛ فبطلت الدلالات الثلاث، مع أن الصيغة تدل بالوضع فما انحصرت دلالات الوضع في الثلاث .
قلت: هذا سؤال صعب وقد أوردته في شرح المحصول وأجبت عنه بشيء فيه كفاة وفي النفس منه شيء .

والدلالة باللفظ هي استعمال اللفظ إما في موضوعه وهو الحقيقة أو في غير موضوعه وهو المجاز. والفرق بينهما أن هذه صفة للمتكلم وألفاظ قائمة باللسان وقصبة الرثة، وتلك صفة للسامع وتعلم أو ظن قائم بالقلب، ولهذه نوعان وهما الحقيقة والمجاز لا يعرض لتلك، وأنواع تلك ثلاثة لا تعرض لهذه .

الباء في الدلالة باللفظ للاستعانة، لأن المتكلم يستعين بنطقه على إلهام السامع ماق نفسه في كالتب بالقلم ونجرت بالتدوم، والفرقة بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ من مهمات مباحث الألفاظ، وقد ذكرت هنا الفرق بينهما من ثلاثة أوجه، وفي شرح المحصول ذكرت خمسة عشر وجهاً، وهذه الثلاثة تكفي في هذا المختصر. وقولي أو في غير موضوعه وهو المجاز، يتعين أن يزداد فيه لعلاقة بينهما، فإن بدونها لا مجاز، ووجه تنويع دلالة اللفظ إلى العلم أو الظن أن الإنسان إذا فهم من كلام إنسان معنى قد يقطع به وقد يظن من غير قطع، وهو كثير في الكلام .

الفصل الخامس

الفرق بين الكلّي والجزئي

فالكلّي هو الذي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه سواء امتنع وجوده كالمستحيل أو أمكن ولم يوجد كبحر من زئبق أو وجد ولم يتعدد كالشمس أو تعدد كالإنسان. وقد تركزت قسمين أحدهما محال والثاني أدب. والجزئي هو الذي يمنع تصويره من الشركة فيه .

ينبغي أن يشاهد الفرق بين قولنا إن تصور الكلّي لا يمنع من الشركة وبين قولنا إنه قابل للشركة؛ فإن تصويره إذا لم يمنع يكون المانع من الشركة منفيًا، ولا يلزم من نفي المانع وجود الموجب؛ لأن مع نفي المانع الخاص قد يتحقق المنع من جهة أخرى إما بمانع آخر أو بالذات بأن يكون المنع غير معلل بأمر خارج . كما نقول إن السواد لا يمنع كونه جامعا للبصر أن يكون علما؛ لأن امتناع كونه علما لذاته غير معلل. وكذلك الواحد ربع عشر الأربعين فيستحيل عليه أن يكون نصف عشر الأربعين لذاته، مع أن تصويره بما هو تصويره لا يمنع من ذلك عليه حتى نستحضر في ذهننا مقدمات حسابية وهو أن ربع الأربعة واحد والأربعة عشر الأربعين فالواحد ربع عشر الأربعين. أما مجرد التصور فلا .

فظهر حينئذ أن قولنا لا يمنع تصويره من الشركة، لا يوجب أن يكون قابلا للشركة، بل قد تمتنع عليه الشركة كما تقدم، وقد يقبلها كما في مفهوم الإنسان؛ فإن تصويره لا يمنع من وقوع الشركة وهو قابل لها وواقعة فيه، وكذلك جميع الأجناس والأنواع. فهذا الحرف هو الموجب لقول أرباب علم المنطق: إن من أقسام الكلّي واجب الوجود؛ فإن مجرد تصور أن للعالم لها. هذا بمفرده لا يكفي في حصول العلم بالوحدانية، حتى نستحضر مقدمات برهان التمانع أو غيره، وحينئذ يحصل العلم بالوحدانية، أما مجرد التصور فلا. فصار التصور غير مانع بما هو تصور، وهو مع

ذلك يستحيل عليه الشركة في نفس الامر، كما قلنا في الواحد مع نصف عشر الاربعين .
لكن إطلاق لفظ الكلى على واجب الوجود سبحانه وتعالى فيه إيهام تمتع من
إطلاقه الشريعة ؛ فلذلك قلت تركته أدبا . وأما القسم المستحيل فهو أنهم يقولون
المتعدد قد يكون متاهيا كالافلاك فإنها عدد محصور وغير متناه كالإنسان بناء منهم
على قدم العالم، وأنه قد دخل في الوجود منه أفراد غير متاهية ، وكذلك في جميع
الأنواع . ولما قامت البراهين على حدوث العالم كان هذا القسم مستحيلا .

فأقسام الكلى عندهم ستة وهى في هذا الكتاب أربعة . إذا ظهر الفرق بين
الكلى والجزئى فينبغى أيضاً أن يعلم مع ذلك السكينة والكل والجزئية والجزء ،
فالسكينة هى الحكم على كل فرد فرد بحيث لا يبق فرد ، كقولنا كل رجل يشبعه
رغيفان غالبا ؛ فالحكم صادق باعتبار السكينة ، دون الكل . والكل هو القضاء على
المجموع من حيث هو مجموع ، كقولنا كل رجل يشيل الصخرة العظيمة ، فهذا الحكم
صادق باعتبار الكل دون السكينة . والجزئية هى الحكم على بعض أفراد الحقيقة
من غير تعيين كقولنا بعض الحيوان إنسان . والجزئى هو الشخص من كل حقيقة
كلية . والجزء هو ما تتركب منه ومن غيره كل كالتخمة مع العشرة . وجميع هذه
الحقائق لها موضوعات فى اللغة ؛ فصيغة العموم للسكينة ، وأسماء العدد للكل ،
والنكرات للكلى ، والأعلام للجزئى ، وقولنا بعض الحيوان إنسان وبعض العدد
زوج للجزئية ، وقولنا جزء موضوع للجزء ، وهذه الحقائق يحتاج إليها كثير (١) فى
أصول الفقه فينبغى أن تعلم .

(١) فى نسخة : يحتاج إليها كثير - بلا ألف .

(٢) تنظر هذه المصطلحات فى علم المنطق .

الفصل السادس

في أسماء الألفاظ

المشترك هو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فاكثر كالعين .
وقولنا كل واحد احترازا من أسماء العدد فانها لمجموع المعاني لا لكل
واحد ، ولا حاجة لقولنا مختلفين فان الوضع يستحيل للمثلين فان التعيين
إن اعتبر في التسمية كانا مختلفين وإن لم يعتبر كانا واحدا ، والواحد ليس
بمثلين .

جرت عادة المصنفين أن يقولوا هو اللفظ الموضوع لمعنيين مختلفين فينرجح في
لفظهم أسماء الأعداد ، فإن لفظ الاثنين يصدق عليه أنه وضع لمعنيين وهما الواحدان
الثان تركب منهما مفهوم الاثنين ، ولفظ الثلاثة يصدق عليه أنه وضع لاكثر من
معنيين ، وكذلك بقية أسماء العدد ، مع أنها كلها غير مشتركة فيكون الحد غير مانع ،
فقلت أنا : لكل واحد لتخرج أسماء الأعداد لأنها للمجموعات لا لكل واحد ،
ويقولون : إن مختلفين يحترز به عن الأسماء المتواطئة ، كلفظ الإنسان فإنه يتناول
جميع الأناسي وهي متباعدة من حيث إنها أناسي ؛ مع أن اللفظ غير مشترك وهذا
لا يحتاج إليه ؛ فإن لفظ الإنسان وغيره من أسماء الأنواع والأجناس إنما وضع
للقدر المشترك بينها لا لها ، والمشارك مفهوم واحد ، فما وضع اللفظ إلا لواحد ، وقد
خرج هذا بقول لمعنيين ؛ فلا حاجة إلى إخراج بقية آخر لأنه حشو في الحد بغير
فائدة ، والوضع للمثاليين مستحيل لما ذكرته من البرهان في الأصل .

وقولي فصاعدا لأن الاشتراك قد يقع بين أكثر من اثنين كالعين وغيره من
الألفاظ ، وبين معنيين كالقرء للحيض والطهر (١) والجون للابيض والأسود .

(١) انظر صحيفة وهامش ٢١ من هذا الكتاب .

فائدة : ينبغي أن يفرق بين اللفظ المشترك وبين اللفظ الموضوع للمشارك
لأن اللفظ الأول مشترك والثاني لمعنى واحد مشترك ، واللفظ ليس بمشارك .
والأول بجملة والثاني ليس بجملة لاتحاد مسماه .

والمواطىء هو اللفظ الموضوع لمعنى كل مستوى في محاله كالرجل ،
والمشكك هو اللفظ الموضوع لمعنى كل مختلف في محاله إما بالكثرة وبالقلة
كالنور بالنسبة إلى السراج والشمس ، أو بإمكان التغيير واستحاثته كالوجود
بالنسبة إلى الواجب والممكن ، أو بالاستغناء والافتقار كالوجود بالنسبة إلى
الجوهر والعرض .

المواطىء مشتق من التواطؤ الذي هو التوافق يقال تواطأ القوم على الأمر
إذا اتفقوا عليه ، ولما توافقت محال مسمى هذا اللفظ في مسماه سمي متواطئاً ،
والمشكك من الشك لأنه يشكك الناظر فيه هل هو مشترك أو متواطىء فإن نظر
إلى إطلاقه على المختلفات قال هو مشترك كالقرء أو إلى أن مسماه واحد قال هو
متواطىء ، والمشارك مأخوذ من الشركة ، شبهت اللفظة في اشتراك المعاني فيها
بالدار المشتركة بين الشركاء ، والمترادفة من الردف ، شبه اجتماع اللفظين على معنى
واحد باجتماع الراكبين على ردف الدابة وظهرها ، والمتباينة من البين الذي هو
الافتراق والبعد ، شبه افتراق المسميات في حقائقها بافتراق الحقائق في بقاعها .

وأصل القسمة فيها رباعية وهي أن اللفظ والمعنى إما أن يتكثرا معاً وهي
المتباينة ، أو يتحدا معاً كزيد والإنسان وهي المتواطئة ، أو يتكثر اللفظ فقط وهي
المترادفة ، أو المعنى فقط وهي المشتركة . وقولنا في المتواطئة الموضوعية لمعنى كل
احترازاً عن العلم فإنه جزئى ، وقولنا مستو في محاله احترازاً عن المشكك فإنه
مختلف في محاله ، وقولنا في المشكك مختلف في محاله احترازاً عن المتواطىء فإنه
مستو في محاله فلا فارق بينهما إلا التساوى والاختلاف في المحال ، ثم الاختلاف
قد يقع بكثرة الأفراد وقتها كالنور فإن أفراد النور في الشمس أكثر وفي السراج
أقل ، وقد يكون بامتناع التغيير وقبوله كالوجود فإن الوجود الواجب لا يقبل التغيير

ولا الفناء ولا العدم ولا الزوال ، والوجود الممكن بخلاف ذلك ، فصار وجوب الوجود وامتناع التغير كالكثر في الشمس وقبول ذلك كالثقل في السراج ، وقد يكون بالاستغناء كالجوهر مستغن عن محل يقوم به ، والعرض مفتقر لمحل يقوم به ، فكان الاستغناء كالكثر في الشمس والافتقار كالثقل في السراج . فهذه أسباب التشكيك وهي ثلاثة وأصلها الأول .

سؤال قوى : وهو أن الرتبة العليا والدنيا قد اشتركتا في مقدار من المسمى وامتازت العليا بزيادة والدنيا بنقص ، فنقول : اللفظ إذا كان موضوعا للمشارك فقط فهذا المشارك مستوفى في محاله ، إنما صحبه زيادة في محل ونقص في محل آخر ، وإذا كان مستويا كان متواطئا لامشككاً؛ فصول الاستواء في المحال والاختلاف بغير المسمى لا يقدر ، بدليل أن المتواطىء لا بد أن تختلفت مسمياته بأمر خارجة عن المسمى ؛ فإن مفهوم الرجل قد اختلف بغير الرجولية من الطول والقصر والعلم والجهل وغير ذلك ، حتى عد الرجل الواحد بالآلاف من الرجال ، وذلك لا يقدر في كونه متواطئاً ، وإن كان اللفظ المشكك موضوعاً للمشارك بين محاله بقاء الزيادة في أحد المحلين والنقص في الآخر فهو موضوع لمختلفين فهو مشترك لامشكك ، فلا حقيقة حينئذ للمشكك ، بل هو إما متواطىء وإما مشترك .

جوابه : أن ما وقع به الاختلاف إن كان من جنس المسمى فهو المشكك فإن زيادة النور نور ، أو من غير جنسه فهو المتواطىء فإن العلم والشجاعة وغير ذلك أجناس آخر مباينة للرجولية وليست منها ، فوقع الاصطلاح على أن المختلف بجنسه هو المشكك والمختلف بغير جنسه هو المتواطىء ، واللفظ لم يوضع في القسمين إلا للمشارك مع قطع النظر عن الزيادة والنقص ، فإن قلت : فيتعين عليك أن تزيد في الحد في المشكك ، فنقول : مختلف في محاله بجنسه حتى يخرج المتواطىء الذي اختلافه من غير جنسه وإلا فحدك باطل لعدم المنع لدخول المتواطىء فيه ، قلت : نعم ذلك حق .

والمترادفة هي الألفاظ الكثيرة بمعنى واحد كالقمح والبر والخنطة .

والمتباينة هي الألفاظ الموضوع كل واحد منها لمعنى كالإنسان والفرس والطيور ، ولو كانت للذات والصفة وصفة الصفة ، نحو : زيد متكلم فصيح .

متى اختلف المفهوم ، أعني (١) المسمين فاللفظان متباينان وإن كانا في الخارج متحدين ، كاللون والسواد متحدان في الخارج ولفظاهما متباينان لتغاير المفهومين عند العقل ، وقد يكونان متعددين في الخارج كالإنسان والفرس .

والمرتل هو اللفظ الموضوع لمعنى لم يسبق بوضع آخر .

المرتل مشتق من الرّجل ومنه أشعار تجالاً أي أشد من غير روية وفكرة ؛ لأن شأن الواقف على رجل يشتغل بسقوطه عن فكرته ، فشبّه الذي لم يسبق بوضع بالذي لم يسبق بفكره ، هذا هو اصطلاح الأدباء . ذكره صاحب المفصل وغيره ، فجعل في النهر الصغير مرتل وفي الشخص علماً ليس بمرتل لتقدم وضعه للنهر الصغير ، وكذلك زيد مرتل بالنسبة إلى المصدر الذي نقول فيه زاد يزيد زيدا ، وغير مرتل بالنسبة لجعله علماً على شخص معين ، وقال الإمام فخر الدين هو المنقول عن مساهم لغير علاقة ، ولم أر أحداً غيره قاله فيكون باطلاً لأنه مفسر لاصطلاح الناس ، فإذا لم يوجد لغيره لم يكن اصطلاحاً لغيره ، فعلى رأيه يكون جعفر وزيد في الشخصين المعينين مرتلين لأنهما نقلتا للعلاقة .

والعلم : هو الموضوع لجزئي كزيد .

هذا هو علم الشخص ويكون في الأناسي كزيد ، والملائكة كجبريل ، وقيل في اسم الله تعالى : لأنه علم ، قاله صاحب الكشاف لجريان التعوت عليه ، فيقال : الله الملك ، القدوس . وتجري الأعلام في الحيوان البهيمة نحو داحس والغبراء (٢)

(١) في الأصل : بين المسمين والصحيح ما أثبتناه .

(٢) داحس والغبراء اسمان فرسين لقيس بن زهير بن خزيمة العبسي . ومنه حرب داحس : وذلك أن قيساً هذا وحذيفة بن بدر الدياني ثم الفزاري تراءنا على سبق عشرين ميلاً وجملاً الغاية مائة غلوة ، والمضار أربعين ليلة ، والحجري من ذات الإساد ، فأجرى قيس داحساً والغبراء وأجرى حذيفة الحطار والمنفاء ، فوضعت بنو فزارة كعباً على الطريق ، فحردوا الغبراء ولطموها ، فهاجت الحرب بين عبس وذبيان أربعين سنة .

للتخيل ، والبلاد كسكة ، والجبال كأحد ، والأنهار كالنيل ، والباق كجند وتهامة .
وأما علم الجنس كأسامة وثعالة فإنه موضوع لكل بقيد تشخصه في الذهن ، فيصدق
أسامة على كل أسد في العالم وثعالة على الثعلب أين وجد ، وكذلك جميع أعلام
الاجناس . وقد ذكر منها صاحب المفصل جملا كثيرة .

وتحرير الفرق بين علم الجنس وعلم الشخص ، وعلم الجنس واسم الجنس وهو
من نفاثات المباحث ومشكلات المطالب ، وكان الخسروشاهي يقرره ولم أسمعه من
أحد إلا منه ، وكان يقول ما في البلاد المصرية من يعرفه وهو : أن الوضع فرع التصور
فاذا استحضر الواضع صورة الأسد ليضع لها فتلك الصورة السكائنة في ذهنه هي
جزئية بالنسبة إلى مطلق صورة الأسد ، فإن هذه الصورة واقعة في [نفس الواضع
وفي (٢)] هذا الزمان ، ومثلها يقع في زمان آخر وفي ذهن شخص آخر ، والجميع
مشترك في مطلق صورة الأسد ، فهذه الصورة جزئية من مطلق صورة الأسد ،
فإن وضع لها من حيث خصوصها فهو علم الجنس ، أو من حيث عمومها فهو اسم
الجنس ، وهي من حيث عمومها وخصوصها تطبق على كل أسد في العالم ، بسبب أنا
إنما أخذناها في الذهن مجردة عن جميع الخصوصيات فتطبق على الجميع ، فلا جرم
يصدق لفظ الأسد وأسامة على جميع الأسود لوجود المشترك فيها كلها ، فيقع الفرق
بين اسم الجنس وعلم الجنس بخصوص الصورة الذهنية ، والفرق بين علم الجنس
وعلم الشخص أن علم الشخص موضوع للحقيقة بقيد التشخص الخارجي ، وعلم
الجنس موضوع للماهية بقيد التشخص الذهني .

والضمير هو اللفظ المحتاج في تفسيره إلى لفظ منقصل عنه إن كان
غائبا أو قرينة تكلم أو خطاب ، فتقولنا إلى لفظ احترازا من ألفاظ الإشارة ،
وقولنا منقصل عنه احترازا من الموصولات ، وقولنا قرينة تكلم أو خطاب
ليدخل فيه ضمير المتكلم والمخاطب .

الضمير مأخوذ من الضمور لأنه مختصر قليل الحروف بالنسبة إلى الظاهر ،

(١) ساقطة من النسخ المطبوعة .

أو من الضمير لأنه كناية عما في الضمير وهو الاسم الظاهر أو مسماه ، ولا بد له من مفسر ، فقد يكون لفظا منفصلا عنه نحو زيد مررت به ، وهذا هو الأصل ، ثم يقوم مقامه أمور أخر تصيِّره معلوما كقوله تعالى « إنا أنزلناه في ليلة القدر » (١) ولم يتقدم للقرآن الكريم ذكر بل كان معلوما بالمحاورات المتقدمة ، وكقوله تعالى « كل من عليها فان » (٢) ولم يتقدم للأرض ذكر لكنها معلومة بالسياق ، وكقوله تعالى « حتى توارت بالحجاب » (٣) ولم يتقدم للشمس ذكر . أما الموصولات فلا بد أن تتصل صلاتها بها نحو مررت بالذى قام وبين قام أو بما قام ، وأسماء الإشارات هذا وتلك وهؤلاء وأولاء لا بد معها من مفسر ، وأصله أن يكون فعلا من إشارات الأعضاء أو غيرها ، والمضمرات ثلاثة أقسام للتمكلم والمخاطب والغائب ، فالمحتاج لما تقدم إنما هو ضمير الغائب نحو : هو وهى وهما وهم وهن ، وأما المخاطب نحو أنت وأنت وأنتما وأتم وأنتن ، والتمكلم نحو : أنا ونحن فلا يحتاج شيء من هذين القسمين إلى معرفة (٤) لفظ ظاهر ، بل من قال لك : أنا ، عرفته وإن لم تعرف اسمه ، وكذلك من قلت له أنت ، انتظم الكلام بينكما وإن لم تعرف اسمه ، بل قرينة التكلم والمخاطب كافية في ذلك ، فلذلك نوعت المحتاج إليه في بيان المضمر إلى لفظ أو قرينة .

فائدة جلييلة : اختلف الفضلاء في مسمى لفظ المضمر حيث وجد ، هل هو جزئى أو كلئى ؟ فأريت الأكثرين على أن مسماه جزئى ، واحتجوا على ذلك بوجهين ، الأول : أن النحاة أجمعوا على أن المضمر معرفة والصحيح أنه أعرف المعارف ، فلو كان مسماه كلياً لكان نكرة ، فإن النكرة إنما كانت نكرة لأن مساهما كلى مشترك فيه بين أفراد غير متناهية لا يختص به واحد منها دون الآخر ، والمضمر ليس كذلك ، فلا يكون نكرة . الثانى : أن مسمى المضمر إذا كان كلياً كان دالا على ماهو أعم من الشخص المعين ، والقاعدة العقلية أن الدال على الأعم غير دال على الأخص ، فيلزم أن لا يدل المضمر على شخص خاص البتة وليس كذلك ، بل

(٢) ٢٦ الرحمن
(٤) فى واحدة من المخطوطات تقدم بدل معرفة

(١) ١ القدر .
(٣) ٣٢ سورة ص

كل من قال : أنا ، فهمناه دون غيره ، وكذلك إذا قلت لزيد : أنت قائم ، لا يفهم إلا نفسه .

والصحيح خلاف هذا المذهب وعليه الأقلون ، وهو الذي أجزم بصحته « وهو أن مسماه كلي ، والدليل عليه أنه لو كان مسماه جزئياً لما صدق على شخص آخر إلا بوضع آخر كالأعلام ؛ فإنها لما كان مسماها جزئياً لم تصدق على غير من وضعت له إلا بوضع ثان ، فإذا قال قائل : أنا ، فإن كان اللفظ موضوعاً بإزاء خصوصه من حيث هو هو ، وخصوصه ليس موجوداً في غيره ، فيلزم أن لا يصدق على غيره إلا بوضع آخر ، وإن كان موضوعاً لمفهوم المتكلم بها وهو قدر مشترك بينه وبين غيره والمشارك كلي فيكون لفظ أنا حقيقة في كل من قال أنا ؛ لأنه متكلم بها الذي هو مسمى اللفظ فينطبق ذلك على الواقع ، وأما قولهم في الوجهين : فالجواب عنه واحد ، وهو أن دلالة اللفظ على الشخص المعين لها سيان : أحدهما وضع اللفظ بإزاء خصوصه فيفهم الشخص حينئذ الوضع بإزاء الخصوص وهذا كالعلم . وثانيهما : أن يوضع اللفظ بإزاء معنى عام ويدل الواقع على أن مسمى اللفظ محصور في شخص معين فيدل اللفظ عليه ؛ لانحصار مسماه فيه لا للوضع بإزائه ، ومن ذلك المضمرات ، وضعت العرب لفظ أنا مثلاً لمفهوم المتكلم بها فإذا قال القائل : أنا ، فهم هو ؛ لأن الواقع أنه لم يقل هذه اللفظة الآن إلا هو « فهمناه لانحصار المسمى فيه لا للوضع بإزائه ، وكذلك بقية المضمرات . وهذا كما تقول رأيت قاضى مكة أو المدينة ، فيفهم المتولى في ذلك الوقت لهذه المدينة ؛ لأن الواقع أنه هو المتولى ، وفي وقت آخر يفهم المتولى الآخر على حسب ما يحصر الواقع المسمى في شخص معين ، فكذلك المضمرات ، حتى لو فرضنا جماعة قالوا أنا في وقت واحد وأصوات متشابهة بحيث لا يميز الواقع واحداً منهم عن واحد لم يفهم منهم واحد ، وكذلك إذا قلت لجماعة بين يديك أنت أخاطب واستوت نسبتك في الخطاب معهم ومواجهتك إليهم وإشارتك ، لم يفهم أحد منهم نفسه بخصوصه ، وإنما يفهمها إذا حصر الواقع المخاطبة فيه ، فلما كان الغالب حصر الواقع مسمى اللفظ في شخص معين فيفهم . قال النحاة : هي معارف ، فإن فهم

الجزئى لا يكاد ينفك عنها ، وبه حصل الجواب عن القاعدة العقلية : أن اللفظ
الموضوع لمعنى أعم لا يدل على ما هو أخص منه ؛ فإن الدلالة لم تأت من اللفظ
وإنما أتت من جهة حصر الواقع المسمى فى ذلك الأخص .

إذا تقرر الجواب عن حجم وظهر بالبرهان أن مسميها كلى لا جزئى فأعين
مسمياتها ، فأقول : مسمى مضمرة المتكلم وهى أنا ونحن وإيأى وإيانا وقت
وقنا وأكرمنى وأكرمنا وعملى ولى : مفهوم المتكلم بها كائنا من كان ، ومسمى ضمائر
المخاطب وهى نحو : قت وأنتَ وأنتِ مفهوم المخاطب بها كائنا من كان ،
ومسمى مضمرة الغائب وهى : هو وهى ونحوها مفهوم الغائب كائنا من كان .

فإن قلت فهل تقول : إن لفظ الغائب ولفظ المضمرة الموضوع للغيب لمعنى
واحد فيكونان مترادفين ، أو تقول هما لمعنيين فيكونان متباينين ؟ .

قلت : بل أقول إنهما لمعنيين وإنهما متباينان ؛ لأن لفظ الغائب موضوع
لمعلوم مرصوف بالغيبية ، والمضمرة الخاصة موضوعة لمعلوم مرصوف بالغبية
يقتيد الاختصار والإيجاز فى التعبير عنه ، وبهذا التيد صار مسمى المضمرة أخص
من مسمى لفظ الغائب فهما متباينان لا مترادفان ، ولذلك يجوز استعمال لفظ
الغائب ابتداء من غير أن يكون للعتل بمسماه شعور ، ولا يجوز فى المضمرة حتى
يكون للذهن به شعور بتقدم لفظ أو سياق أو غيرهما ، ولا يجوز مع لفظ المضمرة
اللمتعت ويجوز مع لفظ غائب ، إلى غير ذلك من الأحكام الدالة على التباين .

والنص فيه ثلاثة اصطلاحات ، قيل : مادل على معنى قطعاً ولا يحتمل
غيره قطعاً كاسماء الأعداد ، وقيل : مادل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره
كصيغ الجموع فى العموم فانها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل
الاستغراق ، وقيل : مادل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال اللفتهاء .

النص أصاه فى اللغة وصول الشئ إلى غايته ، ومنه قوله فى الحديث « كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يسير الضيق فإذا وجد فجوة نرس ، أى رفع السير

إلى غايته ، ومنه منصة العروس لأنها ترفع إلى غايتها اللاتقة بالعروس ، ومنه نصت الظية جيدها إذا رفعت . فن لاحظ هذا المعنى سمي به القسم الأول فإن دلالته أقوى الدلالات ، ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع سمي به المعنى الثالث ، ومن توسط بينهما سمي به القسم المتوسط ، والقسم الأول هو أول بهذا الاشتقاق لوجود ارتفاع الدلالة إلى غايتها وهو الذي يجعل قبالة الظاهر .

فإذا قلنا اللفظ إما نص أو ظاهر فرادنا القسم الأول ، وأما الثالث فهو غالب الألفاظ وهو غالب استعمال الفقهاء ، يقولون : نص مالك على كذا أولنا في المسئلة النص والمعنى ، ويقولون : نصوص الشريعة متظافرة بذلك . وأما القسم الثاني فهو كقوله تعالى : « اقتلوا المشركين (١) » فإنه يقتضى قتل اثنين جزما فهو نص في ذلك مع احتمال لقتل جميع المشركين .

والظاهر هو المتردد بين احتمالين فأكثر هو في أحدهما أرجح ، والمجمل هو المتردد بين احتمالين فأكثر على السواء ، ثم التردد قديكون من جهة الرفع كالمشرك وقد يكون من جهة العقل كالمتواطيء بالنسبة إلى أشخاص مسماه نحو قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده (٢) » فهو ظاهر بالنسبة إلى الحق مجمل بالنسبة إلى مقاديره .

الظاهر من الظهور وهو العنان ، فاللفظ متى رجح في احتمال من الاحتمالات قلت أو كثرت سمي ذلك اللفظ ظاهراً بالنسبة إلى ذلك المعنى ، كالعموم بالنسبة إلى الاستغراق ، فإن اللفظ ظاهر فيه دون الخصوص ، وكذلك كل لفظ ظاهر في حقيقته دون مجازاته ، والمجمل مأخوذ من الجمئل وهو الخلط ومنه قوله عليه السلام « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فحملوها فباعوها وأكلوا أثمانها ، أى خلطوها بالسبك . ومنه العلم الإجمالى إذا اختلط فيه المعلوم بغير المعلوم ، واللفظ

(١) ه التوبة .

(٢) ١٤١ الأنعام .

المجمل اختلط فيه المراد بغير المراد فسمى مجملاً ، فإذا وضعت العرب اللفظ مشتركاً لزم الاشتراك الإجمال ، كما تقول الفرس الآن لا إجمال فيه بل يتبادر بالذهن إلى الحيوان الصاهل ، فلو وضعوه لحيوان آخر صار مجملاً ، فعلبتنا أن الإجمال فحشاً عن الاشتراك ، وأما إذا قلنا في الدار رجل فإننا نجوز أن يكون زيذا وعمراً أو جميع رجال الدنيا على البدل ، وذلك بطريق التجويز العقلي لا من الوضع اللغوي ، بل ما اقتضى الوضع إلا التقدير المشترك بين جميع الرجال ، وهو مفهوم الرجل ، وهو من هذا الوجه ظاهر لا مجمل ، وإنما جاء الإجمال من جهة التجويز العقلي ، فعلبتنا أن الإجمال له سببان : الوضع اللغوي والتجويز العقلي . ومثل الرجل في ذلك كل نكرة ينطق بها ، وأما لفظ الآية فإن المقدار لم يتعرض له فلذلك احتمل العشر وغيره على السوء فكان اللفظ مجملاً بالنسبة إلى المقادير . وظاهر في المشترك الذي هو الحق من حيث الجملة .

والمبين هو ما أفاد معناه إما بسبب الوضع أو بضميمة بيان إليه .

المبين من البيان وهو الإيضاح ، فإذا قال له عندي عشرة قلنا هذا اللفظ مبين ما الوضع أى بيئه الواضع والمستعمل ، فإن كان اللفظ أولاً مجملاً نحو القرء ثم بيئه بعد ذلك قلنا صار مبيناً ، فصدق المبين على القسمين ، وكذلك المفسر يصدق على القسمين في الاصطلاح واللغة .

والعام هو الموضوع لمعنى كلى بقيد تسبعه في محاله نحو المشتركين .

المراد بالتبع في المحال أى بالحكم كان وجوباً أو تحريماً أو إباحة أو خبراً أو استفهاماً أى شىء كان الحكم ، وسبب هذه العبارة والاحتياج إليها إشكال كبير عادت أو رده ولم أر أحداً قط أجاب عنه وهو : أن صيغة العموم بين أفرادها قدر مشترك ولها خصوصيات : فاللفظ إما أن يكون موضوعاً للمشارك كمطلق المشترك في المشتركين أو الخصوصيات أو المجموع المركب منهما والكل باطل فلا يتحقق مسمى العموم ولا وضعه ، يانه : أن اللفظ إن كان وضع للمشارك فقط يلزم أن يكون مطلقاً والمطلق ليس بعام ، وإن وضع للخصوصيات وهى مختلفة فيلزم أن

يكون لفظ العموم مشتركا بجملا لوضعه بين مختلفات ، وصيغة العموم مسماها واحد
ولا لإجمال فيها ، ولأن الخصوصات غير متناهية ، ووضع لفظ مشترك بين أمور
غير متناهية محال ، لأن الوضع فرع التصور ، وتصور مالا يتناهى على التفصيل
محال . وإن كان موضوعا للجمع المركب من كل خصوصية مع المشترك في كل
فرد فرد على حياله لزم الاشتراك بين مالا يتناهى وهو محال لما تقدم ، أو لمجموع
الأفراد بحيث يكون المسمى واحدا وهو المجموع من حيث هو مجموع ، فيصير
نسبته إلى مساهم كنسبة لفظ العشرة لمسماها ، فيئذ يتعذر الاستدلال بصيغة العموم
على ثبوت حكمها للفرد من أفرادها في النهى أو النفي ، لأنه لا يلزم من النهى عن
المجموع ، أو الإخبار عن نفيه ، نفى أجزائه ، ولا اجتناب جميع أجزائه ، لأن
المجموع يكفي في صدق اجتنابه ترك جزء . وكذلك يصدق نفيه بنفى جزء ؛ لكن
لفظ العموم هو الذى يحسن الاستدلال به على ثبوت حكمه لكل فرد حالة النفي
أو النهى ؛ فلا يكون لفظ العموم للعموم على هذا التقدير ، فهذا هو الإشكال .

وإجاب بعضهم بأنه موضوع للمشارك بقيد العدد فلا يكون مطلقا لحصول
العدد ، ولا مشتركا لأن مساهم واحد وهو المشترك ومفهوم العدد .

فقلت له : مفهوم العدد كلى والمشارك كلى ، والكلى إذا أضيف إلى الكل صار
المجموع كليا ، والموضوع للكلى مطلق فلا يكون عاما بل يكتفى بما يصدق فيه
المشارك والعدد ، وذلك يصدق بثلاثة ، فعلى هذا إذا قلنا هو اللفظ الموضوع للعدد
المشارك بقيد تتبع ، فى محاله بحكمه اندفعت الأسئلة ؛ لأن قيد التبع فى جميع المحال ينفى
الإطلاق فإن المطلق لا يتبع بل يقتصر به على فرد ويكون مجموع القيد هو المسمى ،
وهما المشترك وقيد التبع ، فيكون المسمى واحدا فلا يكون مشتركا ، فصل العموم
من غير إشكال ، فهذا هو الملجأ لهذا الحد الغريب .

والمطلق هو اللفظ الموضوع لمعنى كل نحو رجل ، والمقيد هو اللفظ
الذى أضيف إلى مسماه معنى زائد عليه نحو رجل صالح .

التقييد والإطلاق أمران إضافيان ، فرب مطلق مقيد بالنسبة ، ورب مقيد

مطلق، فإذا قلت حيوان ناطق فهذا مقيد، وإذا عبرت عنه بإنسان صار مطلقاً،
وإذا قلت إنسان ذكر كان مقيداً، وإذا عبرت عنه برجل صار مطلقاً، وكذلك
ما من مطلق إلا ويمكن جعله مقيداً بتفصيل مساهم والتعبير عن الجزئين بلفظين،
وما من مقيد إلا ويمكن أن يعبر عنه بلفظ واحد فيصير مطلقاً إلا ما يندر جداً
كالبسائط .

والأمر هو اللفظ الموضوع لطلب الفعل طالما جازما على سبيل الاستعلاء
نحو: قم، والنهْي هو الموضوع للفظين فأكثر أسند مسمى أحدهما إلى
مسمى الآخر إسناداً يقبل التصديق والتكذيب لذاته نحو زيد قائم .

جعل هذا الباب كله من باب اللفظ الموضوع يتخرج على أحد المذاهب الثلاثة؛
وهي أن الكلام وجميع ما يتعلق به وبأنواعه وعوارضه من الأمر والنهي والخبر
والاستفهام والتكذيب والتصديق وغيرها هل هي كلها موضوعة للكلام اللساني
بماز في النفساني لأنه المتبادر عرفاً أو للنفساني بماز في اللساني كقول الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإتما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

أو الألفاظ كلها مشتركة بين اللساني والنفساني جمعا بين المدركين؟ ثلاثة مذاهب.
فوقع التحديد في هذا مبني على المذهب الأول، مع أن الثالث هو المشهور عند
العلماء، كذلك حكاه إمام الحرمين والإمام غفر الدين، فقولي في الأمر لطلب
الفعل احترازاً من طلب الترك الذي هو النهي، ومن الاستفهام لأنه لطلب الحقائق
دون الأفعال، وقولي طلباً جازماً احترازاً من التنبؤ، وقولي على سبيل
الاستعلاء هو مذهب أبي الحسين البصري والإمام غفر الدين، ومنهم من اشترط
العلو دون الاستعلاء، والجمهور من المتكلمين على عدم اشتراطهما، بل الصيغة من
حيث هي صيغة تسمى أمراً كانت من أعلى أو أدنى مع استعلاء أو تواضع كالخبر،
وسياتي في الأمر تقرير ذلك إن شاء الله تعالى، ولم أر لهم مثل هذا الخلاف في
النهي فركته، وتلزمهم التسوية بين البابين، والاحترازات في الأمر هي بعينها في
النهي فلا أعيدها.

قال العلماء : فرقت العرب بين قولنا ما الزوج وبين قولنا أفهمنى ما الزوج ؟
 فالأول طلب الحقيقة والثاني طلب فعل يصدر من المخاطب ، فإذا قال السيد لعبده
 من بالباب ؟ فقال غير ذلك العبد : زيد بالباب ، حصل مقصود السيد ولا عُتِبَ على
 العبد الأول ، فإن المقصود إنما هو تحصيل فهم من بالباب ، وإذا قال لعبده اسقني
 ماء فسقاه غير ذلك العبد المأمور توجه العتب على الأول لسكون صيغة الأمر
 موضوعة للتكليف والإلزام الذي من شأنه العتب على تقدير الترك ، هكذا نقله الأئمة
 عن اللغة في الفرق بين الاستفهام والأمر ، نقله نحر الدين وغيره ، فلذلك قيل
 في حد الاستفهام طلب حتمية الشيء .

وقولى فى الخبر للفظين فأكثر، فإن أقل الخبر لفظان نحو زيد قائم ، وقد يخبر
 بأكثر نحو : أكرم أخوك أباك يوم الجمعة متسكنا فى الدور لإدار زيد لإجلاله
 وخالدا ، فهذا كله خبر واحد هو ومتعلقاته وخالدا مفعول معه وإجلالا مفعول
 لأجله (١) .

وقولى : أسند مسمى أحدهما إلى مسمى الآخر احتراز من قولنا زيد عمرو فى
 الكلام غير المنتظم .

وقولى : يقبل التصديق والتكذيب احتراز من الإسناد بالإضافة نحو غلام
 زيد ، أو الصفة نحو الرجل الصالح ، وقولى : لذاته احتراز من تعذر قبوله لأحدهما
 لعارض من جهة الخبر أو المخبر عنه ، فالأول خبر الله تعالى لا يقبل إلا الصدق ،
 والثانى نحو قولنا الواحد نصف الاثنين لا يقبل إلا الصدق ، والواحد نصف
 العشرة لا يقبل إلا الكذب ، فلم يقبلهما فى هذه الأحوال ، لكن هذه الأخبار
 بالنظر إليها من حيث إنها خبر تقبلهما إذا قطعنا النظر عن الخبر والمخبر عنه ،
 وإنما جاء الامتناع لا من ذات الخبر فله من ذاته قبولهما (٢) .

(١) وباقى لعرب المثال : أكرم فعل ماض . وأخوك فاعل . وأباك مفعول به ، ويوم
 ظرف . والجمعة : مضاف إليه . ومتسكنا حال وفى الدور جار ومجرور . ولأداة استثناء .
 ودار مستثنى وزيد مضاف إليه . والمعروف أن أغلب ألقاب المثال هى مكملات للجملة الرئيسية .

(٢) وهذه ما يعبرون عنه فى علم البلاغة : أن الخبر ما يقبل الصدق والكذب لذاته .

الفصل السابع

الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما

فالحقيقة استعمال اللفظ فيها وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب
وهي أربعة: لغوية كاستعمال الانسان في الحيوان الناطق . وشرعية كاستعمال
لفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة . وعرفية عامة كاستعمال لفظ الدابة
في الحمار . وخاصة نحو استعمال لفظ الجوهر في المتحيز الذي لا يقبل
القسم .

الحقيقة مشتقة من الحق الذي هو الثابت لأنه يقابل به الباطل ، فهو مرادف
للوجود ، وهي فعيلة إما بمعنى فاعلة فيكون معناها الثابتة ، أو مفعولة فيكون
معناها المثبتة ؛ لأن هذا هو شأن فعيل من غير فعل بضم العين يكون إما فاعلا
أو مفعولا ويعدل عن ذلك إلى فعيل للبالغة ، وأما اسم الفاعل من فعّل فهو
ففعيل بأصالته من غير مبالغة ، نحو ظرّف فهو ظريف وشرف فهو شريف
والتاء فيها للنقل عن الوصفية إلى الإسمية ؛ فإن العرب إذا وصفت بفعيل مؤنثا
ونظقت بالموصوف حذفوا التاء اكتفاء بتأنيث الموصوف فيقولون امرأة قتيل
وشاة نطيح . أما إذا حذفوا الموصوف أثبتوا التاء فيقولون رأيت قتيلة بنى
فلا ونطيحتهم لعدم ما يدل على التأنيث ؛ فاحتجوا لإظهاره نفيا للبر ، ويكون الاسم
هنا لا يعرف صفة فذلك قيل التاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية فهذا هو أصل
الحقيقة ثم نقلت في عرف الأصوليين إلى اللفظة المستعملة فيما وضعت له فصارت
مجازا لغويا حقيقة عرفية .

وكذلك المجاز أصله اسم مكان العبور أو زمانه أو مصدره فإن مفعلة

ومفعلاً^(١) يصلح لهذه الثلاثة، ثم وضع في عرف الأصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما، فهو أيضاً مجاز لغوي حقيقة عرفية: فالحقيقة والمجاز مجازان لغويان حقيقتان عرفيتان .

وقول في الكتاب : الحقيقة استعمال اللفظ في موضوعه، صوابه : اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل، و الفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ ، فالمقضى عليه بأنه حقيقة أو مجاز هو اللفظ الموصوف بالاستعمال المخصوص لا نفس الاستعمال ، وقول في العرف الذي وقع به التخاطب ليشمل الحقائق الأربعة المتقدم ذكرها بخلاف لوقا هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً تناول الحقيقة اللغوية فقط ، وقول حقيقة شرعية له تفسيران الأول أن يقال إن حملة الشرع غلب استعمالهم للفظ الصلاة في الأفعال المخصوصة حتى بقي اللفظ لا يفهم منه إلا هذه العبارة المخصوصة وهذا لا نزاع فيه . والثاني : أن يقال إن صاحب الشرع وضع هذه الألفاظ لهذه العبارات ، وفي هذه المسئلة ثلاثة أقوال .

قال القاضي أبو بكر الباقلاني : لم يضع صاحب الشرع شيئاً وإنما استعمل الألفاظ في مسمياتها اللغوية ودات الأدلة على أن تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية . وقالت المعتزلة : بل تحدد هذه العبارات كقولك جديد يتحدد فلا بد له من لفظ يدل عليه . وقال الإمام نجر الدين وطائفة معه : ما استعمل في المسمى اللغوي ولا نقل بل استعمل اللفظ في خصوص هذه العبارات على سبيل المجاز لأن الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية؛ لأن فيها دعاء الفاتحة ، ويعد غاية البعد أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ، أن يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء .

وقال القاضي فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم يكفرون الصحابة ، فإذا قيل إن الله تعالى وعد المؤمنين

(١) في نسخة مخطوطة : فان مفعلاً ومفعلاً بفتح العين في الأول وكسرها في الثاني .

بالجنة وهم قد آمنوا ، يقولون إن الإيمان الذي هو التصديق صدر منهم ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما أطاعوا في أمر الخلافة ، فإذا قلنا إن الشرع لم ينقل استند هذا الباب الرديء ، ولقوله تعالى «قرآنا عربيا» (١) وهذه الألفاظ موضوعة في القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيا ، وفي هذه المواطن مباحث كثيرة مستوعبة في شرح المحصول .

وأما الحقيقة العرفية العامة فهي التي غلب استعمالها في غير مسماها اللغوي ، فإن الدابة اسم لمطلق مادب فقصرها على الخمار في أرض مصر أو الفرس بأرض العراق وضع آخر ، وهو حقيقة عرفية مجاز لغوي ، وكذلك لفظ الغائط اسم للمكان المظلم من الأرض لغة ثم نقل للفضلة المخصوصة ، والراوية اسم للجمل نقل للزادة (٢) ، وهي قسيان تارة يقع النقل لبعض أفراد الحقيقة اللغوية كالداية ، وتارة لأجنبي عنها كالنجو والراوية ، والعرفية الخاصة سميت خاصة لاختصاصها ببعض الطوائف بخلاف الأولى عامة مثل الجوهر والعرض للمتكلمين ، والنقض والكسر للفقهاء ، والفاعل والمفعول للنحاة ، والسبب والوعد للعروضيين .

والمجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما ، وهو ينقسم بحسب الوضع إلى أربعة مجازات لغوي كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع ، وشرعي كاستعمال لفظ الصلاة في الدعاء ، وعرفي عام كاستعمال لفظ الدابة في مطلق مادب ، وعرفي خاص كاستعمال لفظ الجوهر في النفيس .

لما تقرر أن الحقائق أربع كانت المجازات أربعة ؛ فلنظ الدابة إذا استعمل في مطلق مادب كان حقيقة لغوية مجازا لغويا ، وإذا استعمل في الخمار كان حقيقة عرفية مجازا لغويا لأنه استعمال له في غير ما وضع له ، ولنظ الصلاة إذا استعمل في الدعاء كان حقيقة لغوية مجازا شرعيا لأنه استعمال في غير ما وضع له باعتبار الوضع الشرعي ، وإن استعمل في الأفعال المخصوصة كان حقيقة شرعية مجازا لغويا ، وكذلك القول في لفظ الجوهر وكل ما يعرض من هذا الباب .

(١) ١١٣ طه .

(٢) الزادة في الأصل : الراوية التي تملأ بالماء . قال أبو عبيد : لا تكون إلا من جلدتين ، فأما مجلد ثالث بينهما .

والصحيح في حد المجاز أن يقال هو اللفظ المستعمل ولا يقال هو استعمال اللفظ كما تقدم تقريره ، وهذا هو الذي عليه جمهور العلماء في الإطلاق ، والعبارة الأخرى قليلة في استعمالهم ، وقولى في العرف الذى وقع به التخاطب لأن اللفظ إنما يكون مجازا بالنسبة إلى وضع مخصوص فإن لم يكن الخطاب باعتباره لا يتحقق المجاز كما تقدم تمثله ، فإنه قد يكون حقيقة باعتبار وضع آخر ، والعلاقة لا بد منها وإلا كان منقولا كجعنر فإنه النهر الصغير لغة ووضع للشخص المخصوص وليس مجازا فيه لعدم العلاقة ، وكذلك جميع المقولات ، وقولى بحسب الواضع أريد بالواضع اللغة والشرع والعرف العام والخاص .

وبحسب الموضوع له إلى مفرد نحو قولنا أسد للرجل الشجاع ، وإلى مركب نحو قولهم :

أشاب الصغير وأفى الكبير كمر الغداة ومر العشي

فالمفردات حقيقة وإسناد الأشابة والافناء إلى السكر والمر مجاز فى التركيب ، وإلى مفرد ومركب نحو قولهم أحيانى اكتحالى بطاعتك فاستعمل الاحياء والاكتحال فى السرور والرؤية مجاز فى الافراد وإضافة الاحياء إلى الاكتحال مجاز فى التركيب فإنه مضاف إلى الله تعالى .

المجاز المفرد هو أن يكون لفظا موضوعا (١) لمعنى مفرد فتحوله عن ذلك المفرد إلى مفرد آخر وتستعمله فيه فإن لفظ الأسد لمعنى مفرد وهو الأسد؛ فاستعمله فى الرجل الشجاع وهو مفرد فكان المجاز/مفردا ، وأعنى بالمفرد ما ليس فيه إسناد خبرى ، والمجاز فى التركيب أن يكون اللفظ فى اللغة وضع ليركب مع لفظ معنى آخر فيركب مع لفظ غير ذلك المعنى فيكون مجازا فى التركيب، كما تقول لفظ السؤال وضع ليركب مع لفظ من يصلح للإجابة نحو سألت زيدا ، فلما ركب مع لفظ القرية التى لا تصلح للإجابة كان مجازا فى التركيب ، ومن ذلك: غرق فى العلم، وإنما يغرق فى الماء، وأكلت الماء وإنما يؤكل الطعام وعلقتها ماء (٢) وإنما يعلف التبن والشعير وقوله تعالى دجرت عليكم أمهاتكم (٣) الآية. الجميع مجاز فى التركيب لأن التحريم

(١) فى الخطاطبة : هو أن يكون لفظه موضوعا .

(٢) ومنه قول الشاعر :

علقتها تبنيا وماء باردا حتى غدت همالة عينها

(٣) ٢٣ النساء .

إنما وضع ليركب مع الأفعال دون الذوات، وعلى هذه الطريقة يفهم مجاز التركيب -
فقولهم أحياني أراد به سرنى وهو من مجاز التشبيه ، لأن الحياة توجب ظهور
آثار في محلها وبهجته وكذلك المسرة ، فأطلق على المسرة لفظ الحياة للشابهة .
وقوله اكتحالى يريد رؤيتى ؛ عبر بلفظ الاكتحال عن الرؤية من مجاز التشبيه ،
لأن العين تشتمل على الكحل كما تشتمل على المرئى فلما تشابها أطلق لفظ أحدهما
على الآخر مجازا . فهذا هو مجاز الإفراد، وجعل الاكتحال فاعلا بالإحياء مجازا في
التركيب لأن الإحياء لا يصدر عنه ولا يركب معه فلم يقل أحياء الكحل حقيقة
ولإلا لكان من مات يوضع في عينه الكحل فيعيش، فإذا قلت أحياء الله تعالى كان
حقيقة في التركيب؛ لأن اللفظ ركب مع اللفظ الذى وضع للتركيب معه ، ولا فرق
في هذا الموضع بين الفاعل والمفعول والمضاف وغيرها ، فسرغ الدار مجاز في التركيب
وباب الدابة مجاز في التركيب ، إلا أن تريد مطلق الإضافة لأن الدار لها سرج
تركب به ، فإنه قد يقال سرج الدار باعتبار أنه موضوع فيها فتكون الحقيقة
في التركيب .

وبحسب هيئته إلى الخفى كالأسد للرجل الشجاع والجلج الراجح
كالدابة للحمار .

الخفى هو الذى لا يفهم إلا بقرينة توجب الصرف عن الحقيقة إليه والجلج
هو الذى لا يفهم من اللفظ إلا هو حتى تصرف القرينة عنه إلى الحقيقة فلا يفهم
اليوم من الصلاة إلا العبادة المخصوصة في وقتنا هذا حتى تصرفنا القرينة إلى الدعاء،
وكذلك الدابة لا يفهم منها إلا الحمار حتى تصرفنا القرينة إلى مطلق مادب. فهذا هو
المجاز الراجح ، وهو كنه حقيقة إما شرعية أو عرفية .

وههنا دقيقة وهى أن كل مجاز راجح منقول وليس كل منقول مجازا
راجحا فالمنقول أعم مطلقا والمجاز الراجح أخص مطلقا .

المجاز الراجح منقول إما في الشرع كالصلاة أو في العرف العام كالدابة أو

الخاص كالجوهر والعرض عند المتكلمين فإننا لا نعنى بالنقل إلا غلبة استعماله حتى صار لا يفهم عند عدم القرينة إلا هو ، دون الحقيقة الأصلية ، وقد يوجد النقل بدون المجاز الراجح ، بأن يقع النقل لا لعلاقة كالجوهر ، فإنه وضع في اللغة للنفيس من كل شيء ثم نقل للتمهيز الذي لا يقبل القسمة ، وهو في غاية الحقايرة ، فلا مشابهة بينه وبين النفيس ، ولا علاقة تصلح بينهما؛ فإننا نشترط في العلاقة أن يكون لها اختصاص وشهرة ولا يكتفى بمجرد الارتباط كيف كان ، وإلا أمكن أن يقال النفاسة لا تقع إلا في الجوهر فيبينها ملابسة فهو مجاز ، ولو فتح هذا الباب صح التجوز بكل شيء إلى كل شيء ، وقد نصروا على منعه؛ فقد قال الإمام نجر الدين إن استعمال لفظ السماء في الأرض لا يصلح أن يكون مجازا مع أنها تقابلها وتلازمها والملازمة أحد أقسام العلاقة لكننا نعنى بالملازمة ما هو أخص من هذا كملزمة الراوية (١) للجمل الحامل لها ، والمسببات لأسبابها ونحو ذلك ، وكذلك لفظ الذات موضوع للمصاحبة لغة، ونقل في عرف المتكلمين لذات الشيء والغيب المصاحبة بالكلية ، فهو منقول لا مجاز راجح؛ لانتفاء العلاقة التي هي شرط في أصل المجاز ، وإذا تعذر المجاز المطلق تعذر المجاز الراجح بطريق الأولى؛ فينبذ المنقول أعم مطلقا والمجاز الراجح أخص مطلقا ، هذا إذا نسبنا المنقول إلى المجاز الراجح ، فإن نسبناه إلى أصل المجاز كان كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ، لأن كل واحد منهما قد وجد مع الآخر وبدونه ، وهذا هو ضابط الأعم من وجه والأخص من وجه ، فوجد المجاز ولا نقل كالأسد في الرجل الشجاع ، والنقل ولا مجاز كالجوهر والذات عند المتكلمين ، واجتماعهما في الدابة والراوية .

فرع : كل محل قام به معنى وجب أن يشتق له من لفظ ذلك المعنى لفظ ويمتنع الاشتقاق لغيره خلافا للمعتزلة في الأمرين فإن كان الاشتقاق باعتبار قيامه في الاستقبال فهو مجاز اجماعا نحو تسمية العنب بالخمرة ،

(١) هي الزادة ، أو (قرية الماء) .

أو باعتبار قيامه في الحال فهو حقيقة اجتماعا نحو تسمية الخمر خمرا أو باعتبار الماضي وفي (١) كونه حقيقة ، أو مجاز قولان أصحهما المجاز ، وهذا إذا كان محكوما به أما إذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا نحو « اقتلوا المشركين (٢) » .

قيام المعاني بمحالتها يوجب أحكامها لمحالتها واستحقاق ألفاظ تلك الأحكام ، فقيام العلم بالمحل يوجب له حكما وهو كونه عالما ، واستحقاق لفظ هذا الحكم وهو لفظ عالم ، والسواد إذا قام بمحل أو جب لمحل حكما وهو كونه أسود ، واستحقاق لفظ دال على هذا الحكم وهو لفظ أسود ، ولا يقال لغيره الذي لم يقم به السواد أسود ، والمعزلة وافقوا في مثل هذا ؛ وإنما أصل هذه المسئلة والخلاف فيها أنهم قالوا في كلام الله تعالى إنه مخلوق في الشجرة لموسى عليه الصلاة والسلام فسمعه منها فهو قائم بها ، ولم يشق لها منه شيء ، فلم يقل الله تعالى : وكلمت الشجرة موسى ، بل حمل الاشتقاق لله تعالى ولم يقم به الكلام عندهم ، فقال الله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » (٣) وكذلك اشتقوا (٤) الله تعالى عالما وقدير او مريدا وغير ذلك ؛ ولم يقولوا قام العلم به ، بل قالوا لم يقم به صفة البتة ، هذا أيضا خالفوا فيه أهل الحق ؛ فإن أهل الحق يقولون الكلام إنما هو قائم بذات الله تعالى ، وجميع الصفات المشتق منها هذه الألفاظ قائمة به تعالى ، فهذا موطن الخلاف . وأما ما في العالم من الألوان والطعوم وغيرها فلم أر لهم فيه خلافا وما أخاطهم بخالفون فيه ، فإذ ذلك قلت خلافا للمعتزلة في الأمرين .

وقولي فإن كان الاشتقاق باعتبار الاستقبال أو الحال أو الماضي أريد به

(١) في النسخة المطبوعة : في كونه ، بإسقاط الواو .

(٢) تمام الآية : فإذا اسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم — الآية من سورة التوبة .

(٣) ٣ النساء ١٦٤ .

(٤) في النسخة المطبوعة : اشتق بالافراد .

الاشتقائي السكأن من المصادر في اسم الفاعل نحو ضارب ، أو اسم المفعول نحو مضروب ، أو أفعال التفضيل نحو زيد أضرب من عمرو ، أو اسم الزمان أو المكان نحو مضرب ومقتل ومخرج ، أو اسم الآلة نحو المروحة والمدهن والمسقط ، أو اسم الهيئة نحو الجلسة والعمّة . وأما الفعل الماضي فإنه مشتق وهو حقيقة في الماضي دون غيره ، وكذلك لفظ الأمر والنهي حقيقة في المستقبل دون غيره ، فليس في الماضي قولان أحدهما المجاز ولا صيغة الأمر باعتبار المستقبل لإجماعا ، بل ذلك خاص بما ذكرته من الصيغ؛ فتسمية الإنسان ميتا باعتبار أنه سيموت مجاز لإجماعا ، وتسميته ميتا وهو ميت حقيقة لإجماعا ، وتسميته نطفة وطفلا باعتبار أنه كان كذلك مجاز على الأصح ، وكذلك (١) لا يصدق على أكبر الصحابة أنهم كانوا باعتراب ما كانوا عليه .

وخالف ابن سينا في هذه المسئلة وقال : هو حقيقة لأن من صدر منه الضرب يصدق عليه بعد ذهابه أنه ضارب كما يصدق عليه أنه متكلم ومخبر ، وإن كان الكلام والخبر لم يوجد قط منه إلا حرف واحد ، فلو اشترط وجود المشتق منه حالة الإطلاق لما صدق في هذين الموضعين ، وجوابه أن هذين مستثنيان لتعذر الوجود ، والرب لا يرضع لفظ المحقق للتندر ، واستيفاء الكلام في هذا الموضوع مستوعب في شرح المحصول .

وقولي : هذا إذا كان محكوما به إلخ ، احتراز من سؤال صعب مارأيت أحدا أوجب عنه ، وتقديره أن قولنا باعتبار الماضي أو المستقبل أو الحال هذه الأزمنة إنما تعتبر بالنسبة إلى زمن الخطاب ، فإذا قلت أنا الآن : زيد ميت باعتبار أنه سيموت كان باعتبار المستقبل ، لأن زمان موته بعد زمان الخطاب بهذا اللفظ ، وإن قلت هو نطفة فهذا زمان تقدم زمان الخطاب بهذا اللفظ فعلم أن هذه الأزمنة إنما تعتبر باعتبار زمان الخطاب ، وعلى هذا تقول الزمان الذي نزل فيه القرآن الكريم ونطق فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأحاديث النبوية متقدم على زماننا، فزماننا

(١) أظنها لذلك . بدل كذلك .

مستقبل باعتبار ذلك الزمان ، وإذا كان كذلك وجب حينئذ أن يكون جميع الصفات الواقعة في زماننا مجازا بالقياس إلى ذلك الزمان ، فعلى هذا قوله تعالى « الزانية والزاني (١) » ، والسارق والسارقة (٢) ، « واقتلوا المشركين (٣) » إلى غير ذلك إنما يتناول من وجد في حالة نزول هذه الآيات وأما ما بعدها فلا يتناولها إلا بطريق المجاز ، والأصل عدمه ، فيتعذر علينا الاستدلال بهذه الأدلة في زماننا على ثبوت أحكام هذه الآيات بها فإن ما من نص يستدل به إلا وللخالف أن يقول الأصل عدم التجوز إلى هذه الصورة ، فيحتاج كل دليل إلى دليل آخر من إجماع أو نص يدل على التجوز إلى هذه الصورة ، وهو خلاف ما عليه الناس ، بل كل لفظ من هذه الألفاظ يتم الاستدلال به من جهة اللغة فقط وهو حقيقة ، فكيف الجمع بين ما عليه الناس وبين هذه القاعدة .

ووجه الجمع أن تقول: المشتق قسيان تارة يكون محكوماً به نحو زيد سارق فهذا هو موطن التقسيم والقاعدة المذكورة؛ وتارة يكون المشتق متعلق الحكم لا محكوماً به نحو « اقتلوا المشركين (٤) » فإن الله تعالى لم يحكم في هذه الآية بشرك أحد ولا بأن أحداً مشرك بل حكم بوجود القتل ، والمشركون متعلق هذا الحكم ، وكذلك الزانية والزاني لم يحكم الله تعالى بزنا أحد ولا بسرقة في الآية الأخرى ، بل بوجود الجلد والقطع ، والزناة والسراق متعلق هذا الحكم؛ حينئذ متى كان المشتق متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقاً ، ولا تفصيل بين الإزمنة ماضيها ومستقبلها ، ولا نحكي خلافاً بل الكل حقيقة إجماعاً ، وإن حكمنا بالمشتق على محل وجعلناه نفس الحكم فهذا هو موطن الخلاف والتفصيل. فهذا وجه الجمع بين القاعدة وإجماع الأمة؛ فلذلك ذكرت هذا القيد وهو من غوامض القواعد .

(١) من الآية ٢ النور وتامهما: الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة .

(٢) رقم ٣٨ المائدة . وتامهما « .. فاقتلوا أيديهما .. » .

(٣ ، ٤) التوبة .

الفصل الثامن

في التخصيص

وهو إخراج بعض ما يتناولهُ اللفظ العام أو ما يقوم مقامه ، بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصص لفظيا ، أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرر حكمه ، وقولنا أو ما يقوم مقامه احتراز من المفهوم فإنه يدخله التخصيص ، وقولنا بالزمان احتراز من الاستثناء ، وقولنا بالجنس لأن المخصص العقل مقارن ، وقولنا قبل تقرر حكمه احتراز من أن يعمل بالعام . فان الإخراج بعد هذا يكون نسخا .

دخول التخصيص للمفهوم كقوله عليه الصلاة والسلام « إنما الماء من الماء » مفهومه أنه لا يجب الغسل من القبلة ولا جميع أنواع الاستمتاع إذا لم يكن فيه إنزال ، خص من ذلك التقاء الحتاتين ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « إنما الربا في النسيئة » خص عن مفهومه ربا التفاضل ، فإن السلب في المفهوم كعموم الثبوت في المنطوق ، وإذا ثبت معنى العموم دخله الإخراج ، وهو التخصيص « وهو لا يسمى عموما في الاصطلاح ، فلذلك قال أو ما يقوم مقامه وهو المفهوم لدخول التخصيص فيه ، والاستثناء لا يقع إلا متصلا على الصحيح (١) والمخصص يجوز أن يتراخى عن العموم كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان وغيرهم بعد الأمر بقتل المشركين بزمان طويل ، وهذا إذا وقع التخصيص باللفظ ، أما إذا وقع بالفعل ، كما في قوله تعالى « الله خالق كل شيء (٢) » ، أو بالواقع كما في قوله تعالى « تدمر كل شيء (٣) » ، فإن الواقع المشاهد دل على أن الريح لم تدمر السموات

(١) الاستثناء المتصل : ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه نحو : جاء القوم إلا عليا

(فليا) من جنس القوم .

(٢) ٦٢ الزمر وتناها « وهو على كل شيء وكيل » .

(٣) ٢٥ الأحقاف .

والجبال والأرض وغيرها؛ فعمل بذلك التخصيص في هذا العموم أو بالعوائد كقول القائل: رأيت الناس فلم أر أحسن من زيد، ومعلوم بالعادة أنه لم ير جميع الناس، فيدخل التخصيص بدليل المادة، لكن هذه التخصيمات ليست لفظية لكن جنسها غير جنس اللفظ، فالانقطاع ههنا بالجنس لا بالزمان، فلذلك قال منفصل بالزمان إن كان التخصيص لفظيا أو بالجنس إن كان عقليا، أى الانفصال لا يكون في العقل (١) ونحوه في الزمان لأنه مقارن وإنما ذلك في اللفظى خاصة، وإذا عمل بالعام كان الإخراج منه بعد ذلك نسخا؛ لأن العمل به يقتضى أن عمومه مراد لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؛ فلو كان بعض هذا العموم غير مراد لما تأخريانه، فلما لم يتبين اعتمادنا أنه مراد، وإبطال ما هو مراد نسخ، فلذلك اشترط في التخصيص أن لا يتقرر الحكم.

وهذا الحد باطل مع هذا التحرير العظيم الذى لم أر أحدا جمع ما جمعت فيه بالتخصيص بالأدلة المتصلة، وهى الغاية، كقولنا أكرم قريشا حتى يدخلوا الدار فإن الداخل للدار يخرج من هذا العموم، والصنعة كقولنا أكرم قريشا الطوال، فإن القصار يخرجون، والشرط كقولنا أكرمهم إن كانوا أطوالا. فهذه تخصصات لفظية، وقد خرجت من الحد لاشتراطى الانفصال فى الزمان فإنها متصلة فى الزمان، فينبغى أن يؤتى بعبارة تجمع هذه التوضيح وتخرج الاستثناء فيها عسرا.

* * *

(١) فى النسخة المطبوعة: لا يكون إلا فى العقل.

الفصل التاسع

في لحن الخطاب وخواه ودليله وتنبهه واقتضائه ومفهوماه

فلحن الخطاب هو دلالة الاقتضاء وهو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل
الحكم الا به ، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى « فأوحينا
إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانقلب » (١) تقديره فاضرب فانقلب وقوله
تعالى « فأتيا فرعون » إلى قوله تعالى حكاية عن فرعون « قال ألم نريك
فينا وليد (٢) » تقديره فأتياه ، وقيل هو نحوى الخطاب والخلاف لفظي ،
قال القاضي عبد الوهاب واللغة تقتضى الاصطلاحين ، وقال الباجي هو
دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وهو إثبات نقيض حكم المنطوق به
للمسكوت عنه ، وهو عشرة أنواع : مفهوم العلة نحو ما أذكر فهو حرام ،
ومفهوم الصفة نحو قوله عليه الصلاة والسلام « في سائمة الغنم الزكاة »
والفرق بينهما أن العلة في الثاني الغنى ، والسوم مكمل له ، وفي الأول
العلة عين (٣) المذكور ، ومفهوم الشرط نحو من تطهر صحت صلاته ، ومفهوم
الاستثناء نحو قام التوم إلا زيد ، ومفهوم الغاية نحو « أتوا الصيام إلى
الليل » (٤) ومفهوم الحصر « إنما الماء من الماء » ومفهوم الزمان نحو سافرت
يوم الجمعة ، ومفهوم المكان نحو جلست أمام زيد ، ومفهوم العدد نحو
قوله تعالى « فأجلدوهم ثمانين جلدة » (٥) ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم
على مجرد أسماء الذوات نحو في الغنم الزكاة وهو أضغرها ، وتنبه الخطاب

(١) ٦٣ الشراء .

(٢) ١٦ ، ١٧ ، ١٨ الشراء .

(٣) في المطبوعة : غير المذكور .

(٤) ١٨٧ البقرة .

(٥) ٤ النور .

وهو (١) مفهوم الموافقة عند القاضي عبد الوهاب أو المخالفة عند غيره (٢) وكلاهما فحو الخطاب عند الباجي ، فترادف تذييه الخطاب وفحواه ومفهوم الموافقة بمعنى واحد وهو إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه بطريق الأولى كما ترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتذيينه ، ومفهوم الموافقة نوعان أحدهما : ثباته في الأكثر نحو قوله تعالى « فلا تقل لهما أئى » (٣) فإنه يقتضى تحريم الضرب بطريق الأولى وثانيهما إثباته في الأقل نحو قوله تعالى « ومن أهل السكنا من إن تأمنه بقطار يؤده إليك » (٤) فإنه يقتضى ثبوت أمانته في الدرهم بطريق الأولى .

لحن الخطاب أصله في اللغة إفهام الشيء من غير تصريح ومنه قوله تعالى « ولتعرفنهم في لحن القول » (٥) أى في فلتات الكلام من غير تصريح بالنفاق ، ولذلك قال المؤمنون أيها الناس لا تضمروا لنا بغضا فإنه والله من يضمر لنا بغضا ندركه في فلتات كلامه وصفحات وجهه ولحات عينه ، ومن ذلك قول الشاعر :

وحديث ألدّه وهو مما يشتهى الناعتون يوزن وزنا
منطق صائب وتلحن أحيا نا وأحلى الحديث ما كان لحنا

أى تعريضا وتشويقا من غير تصريح ، وقال ابن دريد اللحن النظنة ، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام « ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، أى أفطن لها ، قال ابن يونس ذكر أهل اللغة اللحن بإسكان الحاء أنه الخطأ ، وبفتحة السواب ، وقال عبد الحق في النكت : اللحن من أسماء الأضداد للصواب والخطأ ، فلذلك قال القاضي عبد الوهاب ههنا اللغة تقتضى الاصطلاحين ، وأما

(١) في نسخة هو محذوف الواو .

(٢) في نسخة من المخطوطات أسقط : عند غيره .

(٣) ٢٣ الإسراء .

(٤) ٧٥ آل عمران .

(٥) ٢٦ سورة محمد عليه السلام .

دلالة الاقتضاء فعناها أن المعنى يتقاضها لا اللفظ ، حتى قال جماعة في ضابطها ،
لأنها دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق المنكلم ، فإن قوله تعالى « فأنفلق » (١) إنما
يقتضيه بالإغمار المذكور وكذلك قوله تعالى « وإني مرسله إليهم بهدية فناظرة بم
يرجع المرسلون » إلى قوله تعالى « فلما جاء سليمان (٢) » فمجيء الرسول إلى سليمان
عليه الصلاة والسلام فرع لإرساله فيتعين أن يضم : فأرسلت رسولا فلما جاء
سليمان ، فلذلك قلت إن المعنى يقتضيه دون اللفظ ، بخلاف دليل الخطاب وفجواه
الذنين هما مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة لللفظ يتقاضهما بمفهومه ، بخلاف المثل
المذكورة لا يتقاضها منطوق ولا مفهوم ، بل المعنى فقط وانتظامه ، وغوى
الخطاب معناه مفهومه تقول فهمت من لغوى كلامه كذا أى من مفهومه فوضع
العلماء ذلك لمفهوم الموافقة ، فهذه الألفاظ وضعها بإزاء هذه المعاني المذكورة هنا
اصطلاحى لا لغوى .

وقولى فى مفهوم المخالفة إنه لإثبات تقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ،
احتراز عما توهمه الشيخ بن أبى زيد وغيره ، فاستدلوا بقولة تعالى « ولا نصل على
أحد منهم مات أبدأ » (٣) ، على وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق المفهوم ،
وقالوا مفهوم التحريم على المنافقين الوجوب فى حق المسلمين . وليس كما زعموا ،
فإن الوجوب هو ضد التحريم ، والحاصل فى المفهوم إنما هو سلب ذلك الحكم
المرتب فى المنطوق ، وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب ، فإذا قال الله تعالى
حرمت عليكم الصلاة على المنافقين فمفهومه أن غير المنافقين لا يحرم الصلاة عليهم ،
وإذا لم تحرم جاز أن تباح ، فإن التقيض أعم من الضد ، وإنما يعلم الوجوب
أو غيره بدليل منفصل ، فلذلك يتعين أن لا يزداد فى المفهوم على لإثبات التقيض .

(١) ٦٣ الشعراء . « فأنفلق فسكان كل فرق كالطود العظيم » .

(٢) ٣٦ النمل .

(٣) ٨٤ التوبة .

ويعرض بين مفهوم العلة والصفة جواب عن سؤال مقدر وهو إن علة الإسكار صفة، فقولى بعد ذلك مفهوم الصفة تكرر بغير فائدة ، فأردت أن أبين بالفرق المذكور أن الصفة قد تكون متممة للعلة لاعلة ، فهى أعم من العلة ؛ فإن الزكاة لم تجب فى السائمة لكونها تسوم وإلا لوجبت الزكاة فى الوحوش ، وإنما وجبت لتعمة الملك وهى مع السوم أتم منها مع العلف ، وفى كون الاستثناء من باب المفهوم لإشكال من جهة أن (إلا) وضعت للإخراج فىنبغى أن يكون الاتصاف بالعدم فى المخرج مدلولاً بالمطابقة ، فلا يكون مفهوماً لأن المفهوم هو من باب دلالة الالتزام .

وجواب هذا السؤال أن (إلا) وضعت للإخراج من المنطوق ولا يلزم من ذلك دخول المستثنى فى عدمه باللفظ بل بدلالة العقل على أن التقيضين لا ثالث لهما ، وحينئذ يتعين من الخروج من أحدهما الدخول فى الآخر ، أما لو فرض لهما ثالث لا يلزم الدخول فى العدم بل فى ذلك الثالث ، أو فى العدم فلا يتعين العدم ؛ فينبغى إنما استفدنا الاتصاف بالعدم من جهة دلالة العقل لا من اللفظ ، فكان الاتصاف بالعدم مدلولاً لالتزاماً بالمطابقة ، وإنما المدلول مطابقة هو نفس الخروج من المتقدم ، أما الدخول فى تقيضه فن جهة العقل ، وكذلك نقول فى مفهوم الغاية ، وأما مفهوم الحصر فقد نقل أبو على فى المسائل الشيرازيات أن (ما) فى (إنما) للتفى وأن التفى فى المسكوت بها ، فعلى هذا يكون منطوقاً لمفهوماً ، وهو الذى يقوى فى نفسى ، هذا إذا كان الحصر بإنما ، وأما بالتفى قبل لإنما «ما قام إلازيد» فظاهر أنه ليس مفهوماً ، وأما فى تقديم العمولات أو المبتدأ مع الخبر فيترجح أنه مفهوم ، وسيأتى له باب - إن شاء الله تعالى - وفى مفهوم العدد لإشكال ، وتفصيله مبسوط فى الحصول ، وشرحه يقدر فى اعتباره ، والجمهور على عدم قدحه فلذلك تركته ، ومفهوم اللقب إنما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه فإن الصفة تشعر بالتعليل وكذلك الشرط ونحوه ، بخلاف اللقب لجوده بعد التعليل فيه .

قال التبريزي واللقاب كالأعلام وجعلها الأصل ، وألحق بها أسماء الأجناس ، وغيره أطلق في الجميع واعتمد على صورة التخصيص وإنها لا بد لها من فائدة ، وسمى فحوى الخطاب مفهوم الموافقة وتنبية الخطاب ، لأن المسكوت وافق المنطوق في حكمه ، والمنطوق نبه على حكم المسكوت ، وقولى كما يترادف مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وتنبية ، صوابه : الإقتصار على الأولين وترك تنبيه الخطاب لأنه لم يتقدم له ذكر في مفهوم المخالفة .

الفصل العاشر

في الحصر

هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه بصيغة إنما ونحوها ، وأدواته أربعة إنما نحو «إنما الماء من الماء» ، وتقدم النفي قبل إلا نحو «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور» والمبتدأ مع خبره نحو قوله عليه الصلاة والسلام «تحریمها التكبير وتحليلها التسليم»^(١) فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم ، وكذلك «ذكاة الجنين ذكاة أمه» وتقديم العمولات نحو قوله تعالى «إياك نعبد وإياك نستعين»^(٢) وهم بأمره يعملون ، أى لا نعبد إلا إياك ، وهم لا يعملون إلا بأمره ، وهو منقسم إلى حصر الموصوفات في الصفات وإلى حصر الصفات في الموصوفات نحو قولك إنما زيد عالم إنما العالم زيد ، وعلى التقديرين فقد يكون عاما في المتعلق نحو ما تقدم ، وقد يكون خاصا نحو قوله تعالى «إنما أنت منذر» أى باعتبار

(١) الحديث في شأن الصلاة .

(٢) هـ الفاتحة .

من لا يؤمن ، فان حظه منه الاذار ليس إلا ، فهو محصور في إنذاره ولا وصف له غير الاذار باعتبار هذه الطائفة وإلا فهذه الصيغة تقتضى حصره في النذارة فلا يوصف بالبشارة ولا بالعلم ولا بالشجاعة ولا بصفة أخرى . ومن هذا الباب قولهم زيد صديقي وصديقي زيد ، فالأول يقتضى حصر زيد في صداقتك فلا يصادق غيره ، وأنت يجوز أن تصادق غيره ، والثاني يقتضى حصر أصدقائك فيه وهو غير محصور في صداقتك ، بل يجوز أن يصادق غيرك على عكس الأول .

قد تقدم أن الذى يلزم ثبوته في هذه المواطن كلها من المفومات إنما هو النقيض لا الضد ولا الخلاف .

وقولى بصينة (إنما) ونحوها لا يحسن في الحدود ، لأن نحوها ليس هو مثلها في اللفظ وإلا لكان هو إياها بعينها . بل معناه ونحوها بما يفيد الحصر والجاهل بالحصر كيف يعلم ما يفيد ، فيصير هذا تعريفا بالمجهول . بل حسن ذلك أنى فسرت ذلك بثلاثة أخرى مبينة بعدها ، فذهب الإجمال .

وقولى تقديم النفي قبل إلا يعم جميع أنواع النفي نحو ما قام إلا زيد ، ولم يعم إلا زيد ، ولن يقوم إلا زيد ، ولما يعم إلا زيد . كنهما تقاب النفي .

وقولى المبتدأ مع الخبر تارة يكون الخبر معرفة باللام أو الإضافة ، وتارة يكون نكرة ، وعلى كل تقدير يفيد الحصر ، لكن يختلف الحصر . وإنما قلنا إن الحصر ثابت مطلقاً لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص أو مساوياً ، ويتمتع عليه أن يكون أعم لغة وعقلاً ، فلا يجوز أن تقول الحيوان إنسان ولا الزوج عشرة ، بل الإنسان حيوان والعشرة زوج ، وحينئذ يصدق وقيل ذلك فهو كاذب ، والعرب لم تضع إلا للصدق دون الكذب ، والمساوى يجب أن يكون محصوراً في مساويه والأخص محصوراً في أعمه ، وإلا لم يكن أخص ولا مساوياً ، فهذا برهان

على ثبوت الحصر مطلقاً كيف كان المبتدأ وخبره ، غير أنه إذا كان الخبر منكرة يقع الحصر في الخبر دون تمييزه وضده ، ولا يمنع هذا الحصر ثبوت الخلاف ، فإذا قلت زيد قائم فقد أثبت له مطلق القيام، فهي موجبة جزئية مطلقة ، و تقيض الموجبة الجزئية ، السالبة الدائمة السلبية ، ولا شك في أن هذا التقيض كاذب إذ لو صدقت السالبة الدائمة لما صدقت المطلقة المنعوض صدقها ، لكنها صادقة ، وكذلك كل ما يضاد مطلق القيام يجب نفيه ، بل كل ما هو شرط في ثبوت مطلق القيام يجب ثبوته ، وكل ما هو مانع من مطلق القيام يجب نفيه لضرورة صدقه .

نعم يجوز ثبوت ما هو خلاف القيام مثل نحو كونه فقياً أو شجاعاً أو شيخاً فاضلاً ، فإن هذه الأمور كلها يمكن ثبوتها مع قولنا قائم، وهي أمور تخالف مطلق القيام ولا تضاده ولا تناقضه. فهذا تحرير الحصر مع التوكيد ، وأما مع التعريف فيجب سلب الخلاف أيضاً فلا يوصف بنير ذلك الخبر فتقتضى الصفة أنه ليس عوصوفاً إلا بتلك الصفة خاصة ؛ فإن كان في الواقع له صفة غيرها فهو تخصيص لعصوم الحصر . فقوله عليه الصلاة والسلام « تحليلها التسليم » يقتضى أن المصلى لا يخرج من حرمة الصلاة إلى حلها إلا بالتسليم دون جميع الصفات من الأضداد والنقائص والخلافات ، فإن الكل ساقط عن الاعتبار إلا بالتسليم ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « تحريمها التكبير » يقتضى أنه لا يدخل في حرمتها إلا بالتكبير دون جميع الأمور المتوهمة .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « ذكاة الجنين ذكاة أمه » فروى برفع ذكاة الثانية ونصبها ، وتمسك المالكية والشافعية بالرفع على أن الجنين إذا خرج وقد كمل خلقه ميتاً بعد ذكاة أمه أكل ، لأنه عليه الصلاة والسلام حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه فيكون داخلاً فيها ومندرجاً فيؤكل بذكاة أمه التي فيها ذكاته ، ولا يقتصر إلى ذكاة أخرى ، واحتج الحنفية برواية النصب على أنه يستقل بذكاة نفسه وإذا لم يكن لم يؤكل لأن النصب يقتضى أن يكون التقدير ذكاة الجنين أن يذكر ذكاة

مثل ذكاة أمه ، ثم حذف المصدر وصفته التي هي مثل ، وأقيم المضاف إليه مقامها .
فأعرب بإعرابها ؛ فنصب ، لأنها قاعدة حذف المضاف .

والجواب عن تمسكهم برواية النصب أن تقول : ليس التقدير كما ذكرتموه ، بل التقدير ذكاة الجنين داخلة في ذكاة أمه ، ثم حذف الخبر الذي هو داخلة وحرف الجر من ذكاة أمه ، وهذا أولى لوجهين : الأول أنه أقل حذفاً والثاني أنه يؤدي إلى الجمع بين الروایتين ، وهو أولى من لإطراح إحداهما ، وأما تقديم العمولات فكونه مفيداً للحصر قاله الزمخشري وغيره ، وخالفه جماعة في ذلك . ومن المثل المقوية لقول الزمخشري قول العرب « إياك أعنى واسمعي يا جارة » فإنه يقتضى أنه لا يعنى غيره . وعن الأصمعي أنه مر ببعض أحياء العرب فشتمت رفيقه امرأة ولم تعين الشتم له دون الأصمعي ، ثم التفت إليها رفيقه فقالت له إياك أعنى ، فقال للأصمعي أنظر كيف حصرت الشتم في .

وزاد الإمام غفر الدين في كتاب الإعجاز له : لام التعريف في الخبر ، وقال : هي تقتضى حصر الخبر في المبتدأ عكس الحصور كلها في المبتدآت ، فإن الأول يكون محصوراً في الثاني فإذا قلنا أبو بكر الصديق الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون الثاني محصوراً في الأول ، وكذلك قولك زيد المتحدث في هذه القضية أى لا يتحدث فيها غيره وهو كثير .

وذكرت حصر الصفة في الموصوف وعكسه وبقى على ثالث وهو حصر الصفة في الصفة : نحو النزاهة في القناعة ، والدين الورع ، والتدبير العيش ، والبشر حسن الخلق . وهو كثير ، ومن باب الحصر بحسب بعض الاعتبارات قوله عليه الصلاة والسلام « إنما أنا بشر واسمكم تختصمون إلي » الحديث (١) حصر نفسه عليه الصلاة والسلام الكريمة في البشرية دون غيرها باعتبار الاطلاع على مواطن الخصوم

(١) وبقى الحديث « ولعل بمضكم أن يكون الخن بحجته من . . . فأقضى له على نحو ما أسمع ، فن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار » .

فلا صفة له عليه الصلاة والسلام باعتبار هذا المقام إلا البشرية الصرفة وما عدا ذلك من الرسالة والنبوة وجميع صفات كماله عليه الصلاة والسلام لا مدخل لها في الإطلاع على بواطن الخصوم ، بل كما قال عليه الصلاة والسلام فأقضى له على نحو ما أسمع ، وقال أقضى بالظاهر والله يتولى السرائر . ومن ذلك قوله تعالى : « إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ، (١) وحصرها في اللعب مع أنها مزرعة الآخرة ، يوفى فيها تحصل الولاية والصدقية ، وتكتسب المراتب العلية والدرجات الرفيعة ، وكل خير مكتسب في الآخرة فهو من هذه الدار ، وهذه خيرات حسان وفضائل عليّة للدنيا ، فكيف تحصر في اللعب ١؟ وإنما ذلك باعتبار من آثرها ، فإنها في حقه لعب صرف . وتلك المحاسن لا ينال هذا منها شيئاً ، فهو حصر بحسب بعض الاعتبارات ، وهو كثير في القرآن الكريم . وقد ذكرت منه جملاً كثيرة في كتاب الاستغناء في أحكام الاستثناء ، وصديقي زيد يجوز أن يصادق غيره لأن الأول أبدأ محصور في الثاني ، والثاني يجوز أن يكون أعم فلا ينحصر في الأول ، فلذلك يجوز أن يصادق زيد غيره ، لأنى حصرت صداقتي فيه ولم أحصره في صداقتي ، وكذلك قوله تعالى ، إنما يخشى الله من عباده العلماء (٢) يقتضى حصر خشية الله تعالى في العلماء ، فلا يجوز أن يخشاه تعالى غيرهم ، ويجوز أن يخشواهم غيره تعالى بالنظر إلى دلالة هذا اللفظ ، ولو عكس فقليل : إنما يخشى العلماء الله بتقديم الفاعل انعكس الحال ، فلا يخشون غيره ، ويجوز أن يخشاه غيرهم بالنظر إلى دلالة اللفظ .

ثالثة : باب الحصر ينقسم إلى حصر الثاني في الأول في تقديم الممولات ، فالعبادة والاستثناء والله ، محصورات في تلك الآيات فيما تقدم عليها . وكذلك لام التعريف فيما حكيتّه عن الإمام نجر الدين ، وإلى حصر الأول في الثاني فيما عدا ذلك .

(١) من الآية ٣٦ سورة محمد عليه السلام

(٢) ٣٨ فاطر

الفصل الحادى عشر

خمس حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم

وهى الأمر والنهى والدعاء والشرط وجزاؤه .

صوابه أن يقول بالمعدوم والمستقبل ، فقولنا بالمعدوم احتراز من الحال ، وقولنا بالمستقبل احتراز من الماضى ، ولو قلت بالمستقبل لأجزأ لكن التصريح بالمعدوم أحسن لأنه أنص على اعتبار المعدوم فى ذلك ، وألحقت بعد وضع هذا الكتاب لهذه الخمسة ، خمسة أخرى ، صارت عشرة وهى : الوعد والوعيد والترجى والتنى والإباحة ، ووجه اختصاصها بالمستقبل أن الأمر والنهى والدعاء والترجى والتنى : طلب ، وطلب الماضى متعذر ، والحال موجود ، وطلب تحصيل الحاصل محال ، فتعين المستقبل ، والشرط وجزاؤه ربط أمر يتوقف دخوله فى الوجود على دخول أمر آخر ، والتوقف فى الوجود إنما يكون فى المستقبل ، فإذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق ، لا يمكن أن يكون المعلق عليه دخلة مضت ، ولا المشروط طلقة مضت ، بل مستقبلة .

وأما الوعد والوعيد ، فإنه زجر من مستقبل أو حث على مستقبل بما توقعه النفس من خير فى الوعد وشر فى الوعيد والتوقع لا يكون إلا فى المستقبل ، والإباحة تخير بين الفعل والترك ، والتخير إنما يكون فى معدوم مستقبل ؛ لأن الماضى والحاضر تعين ، فتعين تعلق العشرة بالمستقبل ، وينبنى عليها فوائد كثيرة نهبت على بعضها فى شرح المحصول .

الفصل الثاني عشر

حكم العقل بأمر على أمر

حكم العقل بأمر على أمر : إما غير جازم والاحتمالات إما مستوية فهو الشك، أو بعضها راجح والراجح هو الظن والمرجوح وهم، والجازم إما غير مطابق وهو الجهل المركب، أو مطابق وهو إما لغير موجب وهو التقليد أو موجب وهو إما عقل وحده فإن استغنى عن السكسب فهو البديهي وإلا فهو النظري ، أو حسي وحده وهو المحسوسات الخمس أو مركب منهما وهو المتواترات والتجربات والحسيات والوجدانيات أشبه بالمحسوسات، فتندرج معها في الحكم .

الشك اسم لاحتالين فأكثر مستوية ، فسماه مركب ومسمى الظن والوهم بسيط ، لأن الظن اسم للاحتال الراجح والوهم للاحتمال المرجوح ، والجهل المركب سمي بذلك لتركيبه من جهلين ؛ فإنه يجهل ويجهل أنه يجهل كأرباب البدع والأهواء ، فإنهم يجهلون الحق في نفس الأمر ، وإذا قيل لهم أتم عالمون أو جاهلون؟ قالوا عالمون ، فقد جهلوا جهلهم ، فاجتمع لهم جهلان فيه قسمي جهلا مركبا . وقد جمع المتنبئ ثلاث جهالات في بيت حيث قال :

ومن جاهل بي وهو يجهل جهله ويجهل علمي أنه بي جاهل

وكذلك كل من اعتقد في رجل أنه صالح وهو طالح، أو طالح وهو صالح وكل من اعتقد شيئاً على خلاف ما هو عليه، والجهل المركب يقابله الجهل البسيط ، وهو أن يجهل ويعلم أنه يجهل ، كما إذا قيل له أنت تعلم عدد شعر رأسك أو تجهله؟ يقول أجهله ، فإذا قيل له فأنت تعلم أنك جاهل بذلك؟ يقول نعم . وهذه العبارة لا تجمع الجهل المركب كله؛ فقد يدخل الجهل المركب في التصورات ، فإن من تصور الحقائق على خلاف ما هي عليه فهو جاهل جهلا مركبا ، كمن يتصور الإنسان أنه الحيوان

حفظ ، وإذا طابق الحكم بغير موجب فهو تقليد ؛ كما يعتقد عوام المسلمين قواعد عقائدهم عن أئمتهم ، فإذا سئلوا عن أدلة تلك القواعد لا يعلون أدلتها .

فالتقليد هو أخذ القول من قائله من غير مستند وقد يكون مطابقاً كما تقدم ، وغير مطابق كتقليد عوام الكفار وأهل الضلال لرؤسائهم وأجبارهم .

والعقل المستغنى عن الكسب كقولنا الواحد نصف الاثنين ، فإن تصور المحكوم به والمحكوم عليه كاف في الجزم بإستاد أحدهما إلى الآخر ، فهذا بديهي من التصديقات والبديهي من التصورات هو النبي عن الحدود والاكتساب بها ، كأحوال النفس من جوعها وعطشها وألمها ولذاتها وغير ذلك ، فإن هذه الحقائق ضرورية للبشر ولا يحتاج في معرفتها لتعلم ولا كسب بحد ، بخلاف تصور معنى الحكم للشرعي والحقائق الخفية ، فيحتاج فيها للحدود والرسوم الضابطة لها ، وكذلك ما احتاج من التصديقات للكسب بالأدلة والبراهين فهو كسبي نحو حدوث العالم وكون الواحد عشر سدس الستين ، وجميع المطالب المحتاجة للمفكر ، والعلوم الحسية هي العلوم المستفادة عن الحواس الخمس ، وهي كلها في الرأس ، فأربعة خاصة به ، وواحد يتعداه إلى غيره وهو اللمس ، والمختصة السمع والبصر والذرق والشم .

فائدة : قال بعض اللغويين قولهم محسوسات نحن فإن الفعل المأخوذ من الحواس رباعى تقول أحس زيد بكذا ، قال الله تعالى فلما أحس عيسى منهم الكفر . وأما حس الثلاثى فله ثلاثة معان آخر ، تقول العرب حسه إذا قتله ، وحسه إذا مسحه ، ومنه حس الفرس ، وحسه إذا ألقى عليه الحجارة المحمأة لينضج ، فهذه الثلاثة يقال للفعول فيها محسوس ، وأما من الحواس فحس مثل مكرم ومعطى ، وجميع الأفعال الرباعية فيكون جمعها محسات بضم الميم لا محسوسات ، غير أن أكثر اللغويين يتوسعون في هذا الباب ، ووقعت هذه العبارة بجمع كثير من الفضلاء كأبي علي وغيره ، وكأنهم نحروا بها نحو معلومات لاشتراك جمع في الإدراك .

فائدة : قال بعض الفضلاء : هذا معنى قول العرب ضربت أحماسى فى أسداسى ، أى فكرت بحواسى الخمس فى جهاتى الست لأن الجهات ست : فوق وأسفل وقدام

وخلف ويمنة ويسرة، ولقد أحسن الحريري وأوجز حيث جمعها في بيت من الشعر في الملحمة حيث قال :

ثم الجهات الست فوق وورا ويمنة وعكسه بلا مرا

فأخذ كل جهة وترك ضدها ليتنبه للسامع له ، وبقي معه بقية في البيت لا يحتاجها خشاها بقوله بلا مرا، وقيل ليس من هذا بل من إظماء الإبل ، والآنحاس والأسداس ترجع إلى أيام وردها للداء لخمس أو سدس، فإذا وقعت المغالطة من الراعي ضرب الخنس في السدس وأخرها عن شربها (١) . ووجه تركيب المستند في المتواترات من الخنس والعقل أنه لا بد من سماع أخبار جماعة عن الأمر المتواتر فهذا حظ السمع ، ثم إن قال العقل هؤلاء يستحيل تواطؤهم على الكذب حصل العلم فهذا حظ العقل ، وإن لم يقل ذلك لم يحصل العلم ، وكذلك التجريبات وتسمى المجربات أيضا نحو كون الليمون حامضاً والصبر مراً والتمر حلوا ونحو ذلك ، فإن أول مرة يباشر الخنس ذلك النوع يجوز العقل أن يكون ذلك الفرد من ذلك النوع أصابه عارض أو جب له ذلك ، كما توجد المرارة في بعض أفراد الفقوس والخيار والنوع في نفسه ليس كذلك ، فإذا كثرت تكرار ذلك على الخنس والعقل قال العقل عند حد من الكثرة في التكرار : كل ليونة حامضة وكل ثمرة حلوة ، فهذه المقدمة هي نصيب العقل لا بد منها ، وعندها يحصل العلم ، وكذلك الحدسيات كتمدد الفضة ونضج الناقة فإن البصر يدرك أول مرة الدرهم الرديء فلا يعرفه ، فيقال له إنه رديء فيتمأمله ويتكرر ذلك عليه كثيراً حتى يحصل عند العقل قرآن لا يمكن التعبير عنها ، فيقول لأجلها كل ما كان كذا فهو درهم رديء .

فهذه المقدمة هي نصيب العقل ، وعندها يحصل العلم ، واشتركت المتواترات والحدسيات والمجربات في أن أول مرة بما حصل الشك وعند التكرار الظن، وبعد ذلك قد

(١) وأصل ذلك أن شيخا كان في بلده ومعه أولاده رجالا يعرفونها قد طالت غربتهم عن أهلهم . فقال لهم ذات يوم ارعوا إبلكم ربما فرعوا ربها نحو طريق أهلهم . فقالوا لو رعيناها خمساً فزادوا يوماً قبل أهلهم . فقالوا لو رعيناها سدساً ؛ فقطن الشيخ لما يريدون فقال ما أنتم إلا ضرب أنحاس لأسداس ما همتمكم رعيها لأننا همتمكم أهلكم ، وأنشأ يقول :
وذلك ضرب أنحاس أراه
لأسداس عسى أن لا تكفونا

يحصل العلم وقد لا يحصل ، وأنها تحتاج للحس والعقل ، غير أن الفرق بينها أن المتواترات تختص بالاخبار والحدسيات تحتاج إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات ، والمجربات لا تحتاج إلى نظر حالة القضاء على الجزئيات ، فإذا قال لك أحد إن معي مسك هل هو عطر أم لا ؟ قلت هو عطر ، أو معي ليمونة هل هي حامضة أم لا ؟ قلت هي حامضة ، أو معي حنظلة هل هي مرة أم لا ؟ قلت مرة ، من غير احتياجك إلى نظر ذلك الفرد ، أما لو قال لك معي درهم هل هو جيد أم لا ؟ قلت حتى أنظر إليه . أو معي رمانة هل هي نضيجة أم لا ؟ قلت حتى أنظر إليها . أو عندي رجل هل هو شجاع أو جبان ؟ قلت حتى أنظر إليه . فهذا هو الفرق بينها .

سؤال : يلزم أن الاستدلال بوجود العالم على وجود الصانع من هذا الباب وليس كذلك ، بل هو عقلي ، فإن الحس إذا شاهد الصنعة قال لها صانع ، فقد اجتمع الحس والعقل ، ولو فقد أحدهما لم يحصل العلم .

جوابه : إن هذا عقلي والملازمة بينهما عقلية ، والفرق بينه وبين المجربات والحدسيات من وجوه : الأول إن هذا عقلي وتلك عادية ، وثانيها هذا يكفي فيه مطاق المشاهدة ، وتلك لا بد فيها من التكرار ، وثالثها إن هذا يكون في مادة الوجوب وتلك في مادة الإمكان . وإنما كانت الوجدانيات أشبه بالحسيات لأن الحس لا يدرك إلا جزئيا فلا يسمع كل صوت ولا يمكن أن يذوق كل طعم ولا يلمس كل ليونة أو حرارة ، بل فردا خاصا من ذلك النوع ، فدركات الحس أبدا جزئية ، والعقل هو المدرك للأمور الكلية فهو الذي يقول كل مسك عطر وكل ليمونة حامضة : فدركات العقول كليات ومدركات الحواس جزئيات ، والوجدانيات أهور جزئية فإنه لا يقوم بالإنسان كل جوع ولا كل عطش ، بل فرد من ذلك ، فهي جزئية وليست حسية لأن من فقد حواسه كلها وجد ألمه ، وليست عقلية لأنها جزئية ، فلذلك ألحقها العلماء بالحسيات دون العقليات ، وهي قبيل قائم بذاته غيرهما .

فائدة : اختلف العلماء هل الحواس مع العقل كالحجاب مع الملك أو كالطاقات ؟ فقيل كالحجاب ، والحواس تدرك أولا ويحصل لها العلم ثم تؤدي تلك العلوم الجزئية

لنفس فتحكم عليها ، وتقول كل ما كان كذا فهو كذا، وقيل بل الحواس طاقات
والنفس كلك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الأخرى ،
والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقة لقبيل من المدركات لا توجد إلا هنالك ،
ويدل على الأول أن البهائم لا عقل لها وهي تدرك بحواسها ، فدل ذلك على أن
الحواس مستقلة بالإدراك دون النفس ، ويدل على المذهب الثاني أن الإنسان إذا
نام وفتحت عيناه لا يدرك شيئاً مع وجود العين بجماتها : السبع طبقات وثلاث
رطوبات والعصب الأجوف والروح الباصرة ، ولا يزال كذلك غير مدرك حتى
يستيقظ فيأتي شيء للبصر وجميع الحواس، وحينئذ يحصل الإدراك ، فدل على أن
الحواس طاقات للنفس .

الفصل الثالث عشر

في الحكم وأقسامه

الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير ، فالقديم احتراز من نصوص أدلة الأحكام فانها
خطاب الله تعالى وليست حكماً وإلا اتحد الدليل والمدلول ، وهي محدثة
والمكلفين احتراز من المتعلق بالجماد وغيره ، والاقتضاء احتراز عن الخبر ،
وقولنا أو التخيير ليندرج المباح .

إني اتبعت في هذا الحد الإمام غر الدين رحمه الله تعالى مع أني غيرت
بالزيادة في قولي القديم ، ومع ذلك فلفظ الخطاب والمخاطبة إنما يكون لغة بين
أثنين ، وحكم الله تعالى قديم فلا يصح فيه الخطاب ، وإنما يكون ذلك في الحادث .
والصحيح أن يقال كلام الله القديم ، فالكلام لفظ مشترك بين القديم واللسان
الحادث كما تقدم فيه حكاية ثلاثة أقوال ، وقولي القديم ليخرج الحادث من الألفاظ
التي هي أدلة الحكم فإنها كلام الله تعالى وهو متعلق بأفعال المكلفين نحو قوله تعالى

« أقيموا الصلاة » (١) فلو كانت حكا لاتحد الدليل والمدلول ، وقولى المسكنين
 احتراز عن المتعلق بالجماد مثاله قوله تعالى « ويوم نسير الجبال » (٢) فإنه كلام متعلق
 بالجبال وهو جماد ونحو هذا ، فإذا قلنا المتعلق بأفعال المسكنين خرج هذا النوع ،
 وقولى بالافتضاء احتراز من الخبر فإن قوله تعالى « وإذ قلنا لللائكة اسجدوا
 لآدم فسجدوا إلا إبليس » (٣) كلام متعلق بأفعال المسكنين وليس حكا بل هو
 خبر عن تسكيف تقدم .

ويدخل فى الاقتضاء أربعة أحكام اقتضاء الوجود بالوجوب : أو الندب
 وافتضاء عدم بالتحريم ، أو الكراهة ، فتبقى الإباحة لم تدرج ، فقلت
 أو التخيير للتدرج الإباحة وتكمل الأحكام الخمسة تحت الحد فيكون جامعا
 وقبل ذلك لم يجمع؛ فإن قلت أو للشك وهو لا يصلح فى الحد قلت (أو ، وأما)
 لهما خمسة معان الإباحة والتخيير نحو أصحاب العلماء أو الزهاد فلك الجمع بينهما ،
 وخذ الثوب أو الدينار (٤) فليس لك الجمع بينهما ، والشك نحو جاءنى زيد أو عمرو
 وأنت لاتدرى الآتى منهما ، والإبهام نحو جاءنى زيد أو عمرو وأنت تعلم الآتى
 منهما ، وإنما قصدت الإبهام على السامع خشية مفسدة فى التعيين ، والتوزيع نحو
 فالعدد إما زوج أو فرد أى العدد متنوع لهذين النوعين فأو هنا للتوزيع أى الحكم
 الشرعى متنوع لهذين النوعين بلاشك وقد قال بعض الفضلاء فى مثل هذا السؤال
 هذا حكم بالترديد لاترديد فى الحكم ، والثانى هو الشك دون الأول لأنه جزم لاشك .
 فإن قلت إذا سلمنا أن (أو) لها خمسة معان فالمشتركات لاتصلح فى الحدود
 لإجمالها .

قلت : قد تقدم فى أول الكتاب فى الكلام على الحد أن المجاز والاشتراك
 يجوز دخولها فى الحد إذا دل السياق أو القران على تعيين المجاز أو المشترك .

(٢) ٤٧ الكهف

(١) ٤٣ البقرة

(٤) كان الأولى أن يمثل بهذا المثال : تزوج هند أو

(٣) ٣٤ البقرة

أختها ، فإنه لا يصح الجمع بينهما . وهذا هو معنى التخيير .

وعلى الحد بعد هذا كله أسئلة أحدها أن تفسير الحكم بالكلام القديم لا يستقيم لأنه صفة فعل العبد تقول: فعل واجب وفعل حرام، وصفة الحادث أولى أن تكون حادثة. وثانيها أنه يعلل بالحوادث فيقال حلت المرأة بالعقد وحرمت بالطلاق، والمعلل بالحوادث حادث. وثالثها: أنه يوصف بأنه مسبوق بالعدم فيقال حلت المرأة بعد أن لم تكن حلالاً، والمسبوق بالعدم حادث. ورابعها أنه قد تعلق بفعل غير المكلفين فلا يكون جامعاً كما يجاب الضمان على الصبيان والمجانين في أموالم - وخامسها أنه غير جامع لخروج أحكام الوضع عنه وهي نصب الأسباب كالزوال لوجوب الظهر، والشروط، كالحلول شرط للزكاة، والموانع، كالخض يمنع من الصلاة، والتقديرات الشرعية وهي إعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الملك للمعتق عنه في الكفارة حتى يبرأ من الكفارة ويثبت الولاء له وتقدير تقدم الملك في الدية للمقتول خطأ قبل موته بالزمن الفرد حتى يصح أن يورث عنه، وإعطاء الموجود حكم المعدوم كتقدير نفى الإباحة السابقة في الأمة بردها بالعيب، وتقدير عدم الطلاق في حق المطلق في المرض عند مالك رحمه الله تعالى حتى ترث مع البيونة وهو كثير في الشرع، وقد بينت في كتاب الأمانة أنه لا يخلو باب من النقح عنه.

والجواب عن الأول: أن الشيء قد يوصف بما ليس قائماً به، كقولنا في قيام الساعة إنه مذكور ومعلوم بذكر قام بنا وعلم قام بنا، ووصف الفعل بالأحكام من هذا القبيل، وإنما يلزم الحدوث من الصفة في الحادث إذا كانت تقوم به كالسواد والبياض، والأقوال المتعلقة بالأفعال لا تكون صفات لها وإلا لكان القول صفة للمعدوم والمستحيل، فإننا نخبر عنه، وإذا قال السيد لعبد أسرج الدابة فقد أوجب عليه الإسراج، والإسراج واجب عليه بإيجاب قام بالسيد دون الإسراج، وكذلك إذا أباحه له. وعن الثاني أن علل الأحكام معارف لا مؤثرات والمعرف يجوز أن يتأخر عن المرف، كما عرف الله تعالى بصنعه، وعن الثالث أن معنى قولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً أنها وجدت الحالة التي تعلق بها الحل في الأزل وهي حالة اجتماع الشرائط وانتفاء الموانع؛ فإن التعلق في الأزل إنما كان متعلقاً بهذه الحالة، فالحدوث في المتعلق لا في المتعلق بكسرهما

ولاقى التعلق خلافا لمن قال إن التعلق حادث ، وقد صرح بذلك تاج الدين فى الحاصل وغيره ، فإن الذى يحيل حصول علم فى الأزل بلا معلوم يحيل حصول أمر فى الأزل بلا مأمور، وإذا كان له مأمور فله به اختصاص، وذلك الاختصاص هو التعلق ، والتعلق قديم . وعن الرابع أن الوجوب فى تلك الحالة إنما هو على الولى أن يخرج من مال المحجور ، أما المحجور عليه فلا وجوب عليه ولا حكم . وعن الخامس أنه سؤال صحيح والحد ليس جامعا لكل ما هو حكم شرعى بل أحد أنواعه خاصة وهو أحكام التكليف ، أما الوضع فلا ، وهى أحكام لاتعلم إلا من قبل الشرع تعبدنا الله تعالى باتباعها ؛ فالإيجاب بعد الزوال قيد فى الوجوب وهو غير الوجوب المطلق وسببه الزوال حكم شرعى ، وتختلف فيه الشرائع .

فالحق أن نقول فى الحد الحكم الشرعى هو كلام الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الاقتضاء أو التخيير أو ما يوجب ثبوت الحكم أو انتفائه ، فما يوجب ثبوت الحكم هو الأسباب وما يوجب انتفائه هو الشرط بعده أو المانع بوجوده ، فيجتمع فى الحد (أو) ثلاث مرات ، وحينئذ يستقيم ويجمع جميع الأحكام الشرعية، وهذا هو الذى أختره ، ولم أر أحدا ركَّب الحد هذا التركيب .

واختلف فى أقسامه فقيل خمسة : الوجوب والتحريم والندب والكره والإباحة والإباحة، وقيل أربعة. والمباح ليس من الشرع، وقيل أثنان التحريم والإباحة وفسرت بجواز الإقدام الذى يشمل الوجوب والندب والكره والإباحة ، وعليه يتخرج قوله عليه الصلاة والسلام «أبغض المباح إلى الله تعالى الطلاق» فإن البغضة تقتضى رجحان الترتك والرجحان مع التساوى محال .

الأول هو المشهور (١) ومنشأ الخلاف فى أن المباح هل هو من الشرع أم لا لاختلافهم فى تفسير المباح ، فمن فسره بنفى الحرج ونفى الحرج ثابت قبل الشرع ، فلا يكون من الشرع ، ومن فسره بالإعلام بنفى الحرج ، والإعلام به إنما يعلم من قبل الشرع فيكون شرعا ، وتفسير الإباحة بنفى الحرج مطلقا حتى يندرج فيها

(١) يقصد بالأول هنا : القول الأول الذى أدخل الإباحة .

الوجوب والمكروه هو اصطلاح المتقدمين وبه وردت السنة في الحديث المتقدم؛
وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين ، فإذا اندرج فيها المكروه ،
ويكون الطلاق من أشد المكروهات فيفهم الحديث حينئذ ، وإلا يتعذر فهمه ،
لأن (أفعل) في لسان العرب لا يضاف إلا لجنسه ، فلا تقول زيد أفضل الخير .
(وأبغض) صيغة تفضيل وقد أضيفت إلى المباح المستوى الطرفين فيكون
المبغوض بل الأبغض مستوى الطرفين وهو محال .

فالواجب ما ذم تاركه شرعا والمحرم ما ذم فاعله شرعا ، وقيد الشرع احتراز
عن العرف ، والمنذوب ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم ، والمكروه ما رجح
تركه على فعله شرعا من غير ذم ، والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع .

تذبيبه: ليس كل واجب يثاب على فعله ولا كل حرام يناب على تركه أما
الأول فكثفت الزوجات والأقارب والدواب ورد المغصوب والودائع
والديون والعواري فانها واجبة ، فإذا فعلها الانسان غافلا عن امتثال أمر
الله تعالى فيها وقعت واجبة مجزئة مبرئة للذمة ولا ثواب حينئذ . وأما
الثاني فلأن المحرمات يخرج الانسان عن عهدتها بمجرد تركها وإن لم يشعر
بها فضلا عن قصد إليها حتى ينوى امتثال أمر الله تعالى فيها ، فلا ثواب
حينئذ ، نعم متى اقترن قصد الامتثال في الجميع حصل الثواب .

قوله ما ذم فاعله عليه إشكال من جهة أنه قد لا يفعل فلا يوجد فاعله ولا الذم
المرتب عليه ، وكذلك قولهم تاركه قد لا يوجد تاركه بأن يفعل الواجب وهو
كثير ، فتخرج هذه الصور كلها من الحد فلا يكون جامعا .

وجوابه : أن التحديد قد يقع بذوات الأوصاف ، كما قولنا ما رجح فعله على
تركه وقد يقع بجوئيات الأوصاف نحو هذا ، ومعناه هو الذي بحيث إذا ترك
ترتب الذم عليه ، وهذه الحيثية ثابتة له فعل أو ترك ؛ فتنبه لهذه القاعدة فهي
غريبة وقد بسطتها في شرح المحصول .

الفصل الرابع عشر

في أوصاف العبادة

وهي خمسة الأول الأداء وهو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعاً
اصالحة اشتمل عليها الوقت ، فتولنا في وقتها احتراز من القضاء ، وقولنا
شرعاً احتراز من العرف ، وقولنا اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت
اصالحة المأمور به لا اصالحة في الوقت ، كما إذا قلنا الأمر للنور فإنه يتعين
الزمن الذي يلي ورود الأمر ولا يوصف بكونه أداءً في وقته ولا قضاء بعد
وقته وكن بادراً لازالة منكر وإنقاذ غريق فإن الصالحة ههنا في نفس الاتخاذ
سواء كان في هذا الزمان أو في غيره . وأما تعيين أوقات العبادة فنحن
نعقد أنها الصالح في نفس الأمر اشتمات عليها هذه الأوقات ، وإن كنا
لا نعلمها ، وهكذا كل تعبدى معناه أنا لا نعلم صلحته لا أنه ليس فيه
دصلحة ، طرداً لقاعدة الشرع في عاداته في رعاية مصالح العباد على سبيل
التفضل ، فقد تلخص أن التمييز في الفوريات لتكميل مصلحة المأمور به ،
وفي العبادات الصالحة في الأوقات نظهر الفرق .

قولي ؛ إذا قلنا الأمر للفور فإنه يتعين الزمن الذي يلي ورود الأمر ، ليس
كذلك ، بل قال القاضي أبو بكر رحمه الله لا بد من زمان لساع الصيغة وزمان
لتفيم معناها ، وفي الثالث يكون الامتثال ، وهو متجه لا يتأق المخالفة فيه ،
وقولي طرداً لقاعدة الشرع في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل احتراز من قول
المعتزلة إنه تعالى يراعيها على سبيل الوجوب العقلي ويستحيل عليه تعالى خلاف
ذلك ، وعند أهل الحق له أن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، ومثال
ما ذكرته أن ملكاً لو كانت عاداته أن لا يخلع الأخضر إلا على الفقهاء ، فرأيناه
خلع أخضر على من لا نعرفه اعتقدنا أنه فقيه لقاعدة ذلك الملك ، ولما استقرينا

لشرائع وجدناها مصلح ، ولا يأمر الله تعالى فيها إلا بخير ولا ينهى إلا عن ضرر .
 ووجدنا أشياء لم نعلم ما هي وهي قليلة بالنسبة لما علمناه ، قلنا هي من جنسها مصلح
 كتعيين زمان رمضان للصوم ، والأوقات المعينة للصلاة ونصب الزكاة والحدود
 وغير ذلك ، وغيرت قيود الجماعة بسبب أنهم يقولون الأداء إيقاع الواجب في
 وقته والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته فيرد عليهم العلم والرم (١) من الصور
 التي ذكرناها .

الثاني القضاء وهو إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عينه الشرع
 لمصلحة فيه .

ينتقض هذا الحد بأن العلماء يقولون حجة القضاء مع أن وقتها غير معين
 بالتفسير المتقدم ، وأسديتهم ما أدركه المسبوق من الصلاة أداء وما يصليه بعد الإمام
 قضاء يقولون هل يكون قاضيا فيما فاته أو بانيا خلاف للعلماء ، ويقوله تعالى «فإذا
 قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض» (٢) مع أنها في وقتها ، وقد سماها الله تعالى قضاء .
 والجواب أن القضاء في اللغة نفس الفعل كيف كان كقول الشاعر :

وعليهما مسرودتان قضاهما داود أو صنع السوابغ تبع (٣)

فسمى فعله للزرديات قضاء ، وليس المسمى اللغوي هو المحدود بل الاصطلاحى ،
 فلا يرد اللغوي عليه ، وهو الذى فى الآية ، وأما قضاء الحج وصلاة المسبوق فهو
 اصطلاحى ، غير أن الجواب عنه أن القضاء فى اصطلاح العلماء له ثلاثة معان : أحدها
 إيقاع الفعل الواجب خارج وقته كما تقدم تحريره . وثانيها ما وقع بعد تعيينه بسببه
 والشروع فيه ، وهذا هو القضاء فى الحج ؛ لأنه لما أحرم به وتبين بالشروع سعى بعد
 ذلك قضاء . وثالثها ما فعل على خلاف نظامه ومنه قضاء الصلاة ، فإن وضع الجهر

(١) الطم والرم : الكثرة .

(٢) الآية ١٠

(٣) المسرد : الدرر . والسوابغ : الطويلة الوافية . وتبع : اتب ملوك اليمن القدامى .

في صلاة المغرب مثلاً أن يكون قبل السر ، فإذا وقع آخر الصلاة فقد وقع على خلاف نظامه ، وإذا كان اللفظ مشتركاً بين ثلاثة معان وحددنا أحدها لا يرد عليه الباقى نقضاً لاختلاف الحقائق ، كما أن من حد الحدقة الباصرة لا يرد عليه الذهب نقضاً لأنه يسمى عيناً .

تسميه . لا يشترط في القضاء تقدم الوجوب بل تقدم سببه عند الامام والمزرى وغيرهما من المحققين خلافاً للقاضى عبد الوهاب وجماعة من الفقهاء ؛ فان الحائض تقضى ما حرم عليها فعله في زمن الحيض ، والحرام لا يتصف بالوجوب وبسط ذلك ذكرته في الفقه ، ثم تقدم السبب قد يكون مع الاثم كالتعمد المتمكن ، وقد لا يكون كالنائم والحائض ، والمزىل للائم قد يكون من جهة العبد كالمسافر وقد لا يكون كالحيض ، وقد يصح معه الأداء كالمريض ، وقد لا يصح أما شرعاً كالحيض أو عقلاً كالنوم .

قولى خلافاً للقاضى عبد الوهاب معناه أنه قال إن الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ، فاشترط في خصوص هذه الصورة تقدم الوجوب مع السبب ، ولم يجعل ذلك شرطاً عاماً ، ووافقته الحنفية ، غير أنهم صرحوا بأن الصوم واجب عليها وجوباً موسعاً ، والقاضى وغيره لم أره تعرض لوصف التوسعة في ذلك .

احتج التائلون بالوجوب بأمر أحدها : عمومات النصوص الدالة على وجوب الصوم . وثانيها : أنها تنوى قضاء رمضان فلولا تقدم الوجوب وإلا لكان هذا واجباً مبتدأً فلا حاجة لإضافته لرمضان . وثالثها . أنه مقدر بقدر الغائت من رمضان فأشبه تقدير قيم المتلفات بها فيكون بدلاً كالقيمة بدلاً من المتقوم ، ويقوم مقام ما تقدم من الوجوب كما تقوم القيمة مقام المتلف ، ولذلك سميت قيمة .

والجواب عن الأول : أن ظواهر النصوص معارضة بأدلة العقل القطعية ، فإن الصوم حرام راجح الترك ، وما كان راجح الترك لا يكون راجح الفعل قطعاً ، وكيف يتصور فيمن منع من الفعل أن يلزم بذلك الفعل إلا بناء على تكليف مالا يطلق وليس واقعاً في الشريعة؟! وإذا تعارضت القواطع والظواهر قدمت القطعيات .

وعن الثاني أن العبادة لا بدلها من نية مخصصة بميزة لها عن غيرها ، وهذا القضاء ليس نفلا ولا كفارة ولا نذرا ولا تجدد سببه ، فتعين إضافته لذلك السبب ، فلم يبق له معنى إلا إضافته لرمضان ليطمئن عن غيره ، لا لأنه تقدمه وجوب . وعن الثالث أن التندر في رمضان جعله الشرع سببا لوجوب ما هو قدره ؛ فلذلك تبعه في المقدار لا لتقدم الوجوب ؛ لأن السبب كذلك نصبه الشارع .

قالت الحنفية : لا يرد علينا مصادمة الوجوب والتحریم في زمن واحد ، لانا لم نؤمن زمن الحيض للوجوب ، بل قلنا هو على التوسعة ، بخلاف القاضي عبدالوهاب .

قلت : وإن لم يرد عليهم هذا الإشكال يرد عليهم أن الواجب الموسع شأنه أن يفعل في أول الوقت إن شاء المكلف ، وهذه لو أرادت أن تصوم في زمن الحيض منعت ، فلم يبق للوجوب ظرف إلا بعد الحيض ، وهو متفق عليه ، فذكر التوسعة مخالفة لا يحصل منها طائل بل يتعين . أما مذهب القاضي أو مذهب المازري بعدم الوجوب مطلقاً وهذه الحجاج وأجوبتها مبسوطه في الفقه في كتاب الذخيرة .

وقولى : المزيل للإثم قد يصح معه الأداء كالمريض ، والمرض قسمان تارة يسقط الوجوب لأجل فرط المشقة لظفا بالمكلف من غير فساد عضو ولا نفس ، فهذا يصح معه الأداء كالصلوات الخمس جزما وتارة يكون الصوم محرما يفضى لهلاك نفس أو عضو فهذا قال الغزالي في المستصفي : يَحْتَمَلُ إِذَا فَعَلَ لَا يَجْزِئُ عَنْهُ لِأَنَّهُ حَرَامٌ ، وَالْحَرَامُ لَا يَجْزِئُ عَنِ الْوَاجِبِ ، وَيَحْتَمِلُ تَخْرِيجَهُ عَلَى الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ ، فَإِنَّهَا تَصَحُّ ؛ لِأَنَّهُ مَطِيعٌ لِلَّهِ تَعَالَى بِصَوْمِهِ وَجَانٌ عَلَى النَّفْسِ بِالْفَسَادِ كَمَا جَنَى النَّاصِبُ عَلَى مَنَافِعِ الْمَغْضُوبِ وَفِيهِ اِحْتِمَالٌ .

قائدة : العبادة قد توصف بالأداء والقضاء كالصلوات الخمس ، وقد لا توصف بهما كالنواقل ، وقد توصف بالأداء وحده كالجمعة والعيدان .
تمثيل بالعيدان إنما هو على مذهب مالك رحمه الله ، وإلا فالشافعي وأحمد رضى الله عنهما يقولان بالقضاء أيضا في العيدان وكل صلاة نافلة لها سبب ، وعلى الجملة إشكال من جهة أن العرب لا تصف الشيء بصفة إلا إذا كان قابلا لضدها ، فلا

يقولون للحائط أنه أعمى وإن كان لا يبصر لأنه لا يقبل البصر عادة ، وكذلك لا يقولون له أصم لأنه لا يقبل السماع ، ولذلك قال الإمام نجر الدين في المحصول : إن العبادة لا توصف بالأجزاء إلا إذا أمكن وقوعها على وجهين الإجزاء وعدمه ، أما على وجه واحد فلا ، كعرفة الله تعالى ، كذلك ههنا لما كانت الجمعة لا تقبل القضاء ينبغى أن لا توصف بالأداء ، ويحتمل أن يجاب عنه : بأن الامتناع المعتبر هو العقلي كالمعرفة أو العادي كالجدار ، وأما ههنا فالجمعة قابلة عادة وعقلا أيضا أن يدخلها القضاء ، لكن الشرع هو الذي منع ، فإمتنع الشرع أحفض رتبة في إطلاقات اللغات ؛ فإن اللغات إنما تتبنى على ما هو معروف كالعقل والعادة ، وأما خصوص الشرائع فأمر لا تخطر ببال واضع اللغة حتى تقع ، وقد لا تقع فلا يبنى عليها قواعد اللغة العامة .

الثالث الإعادة وهي إيقاع العبادة في وقتها بعد تقدم إيقاعها على خلل في الأجزاء ، كمن صلى بدون ركن ، أو في الكمال كصلاة المنفرد .

هذا هو لفظ المحصول في اشتراط الوقت ، وأما مذهب مالك فإن الإعادة لا تختص بالوقت بل في الوقت إن كان لاستدراك المندوبات أو بعد الوقت كفوات الواجبات .

الرابع الصحة وهي عند المتكلمين ما وافق الأمر ، وعند الفقهاء ما أسقط القضاء ، والبطان يتخرج على المذهبين فصلاة من ظن الطهارة وهو يحدث صحيحة عند المتكلمين ، لأن الله تعالى أمره أن يصل صلاة يغلب على ضمه طهارته ، وقد فعل فهو موافق للأمر ، وباطلة عند الفقهاء لكونها لم تمنع من ترتب القضاء ، وأما فساد العقود فهو خلل يوجب عدم ترتيب آثارها عليها إلا أن تلحق بها عوارض على أصولنا في البيع الفاسد .

اتفق الفريقان على جميع الأحكام ، وإنما الخلاف في التسمية ؛ فاتفقوا على أنه موافق لأمر الله وأنه مثاب ، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث ،

هو أنه يجب عليه القضاء إذا اطلع ، وإنما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب ، أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء . ومذهب الفقهاء أنسب اللغة ؛ فإن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة وإنما تسمى صحيحاً ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق ، وهذه الصلاة هي محتملة على تقدير الذكرفي كالأنية المكسورة من وجه .

ووجه تخريج البطلان على المذهبين أننا إن فسرنا الصحة بموافقة الأمر كان البطلان مخالفة الأمر ، وإن فسرنا الصحة بما أسقط القضاء كان البطلان ما أمكن أن يترتب فيه القضاء ، وآثار العقود هي التمكن من البيع والهبة والأكل والوقف وغير ذلك .

وأما العوارض التي تلحق بها على أصولنا فذلك أن النهي يدل على الفساد عندنا وعند الشافعية ، وعلى الصحة عند الحنفية ، فطرد الحنفية أصلهم ، وقالوا : إذا اشترى أمة شراء فاسداً جاز له وطؤها ، وكذلك جميع العقود الفاسدة ، وطرد الشافعية أصلهم وقالوا يحرم عليه الانتفاع مطلقاً وإن بيع ألف بيع وجب نقض الجميع ، ونحن خالفنا أصلنا وراعينا الخلاف في المسئلة ، وقلنا إن البيع الناسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك ، فإذا لحقه أحد أربعة أشياء تقرر الملك بالقيمة وهي حوالة الأسواق ، وتلف العين ، ونقصانها ، وتعلق حق الغير بها على تفصيل في ذلك في كتب الفروع ، فهذه هي العوارض .

الخامس : الاجزاء وهو كون الفعل كافياً في الخروج عن عهدة التكليف ، وقيل ما أسقط القضاء .

الإجزاء شديد الالتباس بالصحة ، فإن الصلاة الصحيحة بمنزلة ، وقولنا السكافي في الخروج عن العهدة هو معنى قولنا في الصحة هي موافقة الأمر ، وقولنا هنا ما أسقط القضاء هو مذهب الفقهاء في الصحة فيلزم أن يسكونا مسألة واحدة ، فلم عملوها مستلئين ؟

والجواب : أن العقود توصف بالصحة ولا توصف بالإجزاء ، وكذلك
النوافل من العبادات توصف بالصحة دون الإجزاء ، وإنما يوصف بالإجزاء ما هو
واجب ، فلذلك استدلت جماعة من العلماء على وجوب الأضحية بقوله عليه الصلاة
والسلام لأبي بردة بن نيار « تجزيك ولا تجزي أحدا بعدك » ، فثبتت الصحة أعم من
الإجزاء بكثير ، فيما حقيقتان متباينتان فأمكن جعلهما مسألتين .

وقولهم الإجزاء ما أسقط القضاء غير متجه ، من جهة أن الذي يسقط القضاء
هو المجزئ لا الإجزاء ؛ فالأولى لصاحب هذا المذهب أن يقول وهو كون الفعل
مسقطاً للقضاء فيجعله صفة في الفعل لا نفس الفعل .

وحكى الإمام نجر الدين أنه قيل إنه سقوط القضاء ، فجعله صاحب هذا المذهب
نفس السقوط ، فيلزمه حيث وجد سقوط القضاء يوجد الإجزاء وليس كذلك ، بل
من مات في وسط الوقت ولم يصل أو صلى صلاة فاسدة فإنه وجد في حقه سقوط
القضاء ولم يوجد الإجزاء ، فإن القضاء إنما يتوجه بعد خروج الوقت وبقاء أهلية
التكليف ، والميت ليس أهلاً للتكليف ، ولأننا نعلل سقوط القضاء بالإجزاء
والعلة مغايرة للعلة ، فلا يكون الإجزاء نفس سقوط القضاء .

الفصل الخامس عشر

فيما تتوقف عليه الأحكام

وهي ثلاثة السباب والشروط وإنشاء المانع فإن الله تعالى شرع الأحكام
وشرع لها أسباباً وشروطاً وموانع ، وورد خطابه على قسمين خطاب تكليف
يشترط فيه علم المكلف وقدرته وغير ذلك كالعبادات ، وخطاب وضع
لا يشترط فيه شيء من ذلك وهو الخطاب بكثير من الأسباب والشروط
والموانع ، وليس ذلك عاماً فيها ، فلذلك نوجب الضمان على المجانين
والغافلين بسبب الائتلاف لسكونه من باب الوضع الذي معناه أن الله
تبارك وتعالى قال إذا وقع هذا في الوجود فاعلموا أني حكمت بكذا ومن

ذلك الطلاق بالأضرار والاعسار والتوريث بالانساب، وقد يشترط في السبب العلم كما يجب الزنا للحد والقتل للتصاص .

لا يوجد متوقف عليه وهو كمال ما يتوقف عليه إلا أحد هذه الثلاثة في العقليات والشريعات والعادات .

وقولى وهو كمال ما يتوقف عليه احتراز من جزء السبب وجزء الشرط ، فإن جزء السبب يتوقف عليه ، وكذلك جزء الشرط ، بخلاف جزء المانع لا يتوقف على انتفائه ؛ بل يكفى انتفاء تلك الحقيقة ، ويكفى فى انتفائها انتفاء جزء من أجزائها إذ لو كان الجزء أيضا مانعا لسكان ذلك مواضع لا مانعا، وسميت الأحكام الخمسة خطابا تكليف توسعا فى العبارة ، فإن التكليف من الكلفة والمشقة ، وذلك إنما يتحقق فى الواجب للكلفة فى تركه أو المحرم للكلفة فى فعله وماعداهما لا كلفة فى فعله ولا فى تركه ؛ لأن الكلفة هى توقع العقوبة الربانية ، وهى لا توجد فى غيرهما ، ولذلك نقول: الصبي غير مكلف وإن كان مندوبا للحج والصلاة على الأصح؛ فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الأخر تجاوزا وتوسعا ، ويدل على اشتراط العلم فى التكليف قوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (١) » ، تنفى التعذيب حتى يحصل العلم بالتبليغ للسامع ، وقوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل (٢) » يدل على أن الحجة للخلق من جهة الجهل بعدم التبليغ ، وبقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (٣) » ، والتكليف مع عدم العلم تكليف بغير الوسع ، وإجماع الأمة على أن من وطىء امرأة يظنها زوجته أو شرب خمرا يظنه خلا لا يأثم لعدم العلم ، وكذلك العاجز غير مكلف لإجماعا .

ويشترط مع العلم والقدرة شروط آخر تختص بكل عبادة منها شروط ، كما يشترط فى الصلاة البلوغ، والزوال والإقامة فى الجمعة ، والصوم ودوران الحول فى الزكاة ، وهو كثير مبسوط فى كتب الفقه . ويسمى القسم الآخر خطابا وضع به لأنه شىء وضعه الله تعالى فى شرائعه لأنه أمر به عباده ولا أناطه بأفعالهم من

(٣) ٢٣٣ البقرة .

(٢) ١٦٥ النساء .

(١) ١٥ الإسراء .

حيث هو خطاب وضع ، فلا يشترط العلم ولا القدرة في أكثر خطاب الوضع نحو التوريت بالأسباب ؛ فإن الإنسان إذا مات له قريب دخلت الزكاة في ملكه وإن لم يعلم ولا ذلك بقدرته ، حتى لو كان فيها رقيق يعتق عليه عتق ، وكذلك يطلق بالإعسار ، وإن كان الزوج مجنوناً غير عالم وعاجزاً عن النفقة ، وكذلك يجب الضمان بالإتلاف وإن لم يعلم المتلف ما أتلفه لكونه غافلاً أو مجنوناً ولا قدرة له على التحرز من ذلك ، وهو كثير في الشريعة ، وبعض الأسباب يشترط فيه العلم والقدرة وهو كل ما كان فيه جناية كالزنا وشرب الخمر ونحوه مما هو سبب للعقوبة؛ فإن قواعد الشرع تتقاضى أنه لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ، ولم يشعر بها إذا وقعت بغير كسبه ، ولذلك اشترط في كل سبب هو جناية : العلم والقدرة ، بخلاف المثل السابقة لأنها ليست أسباب عقوبات ، فإن الإتلاف وإن كان جناية إلا أنه ليس بسبب عقوبة ، بل الغرامة جارية لا زاجرة ، والعقوبة لا تكون إلا زاجرة .

ويستثنى من أسباب العقوبات نوع آخر ليس منها وهو أسباب انتقال الأملاك في المنافع والأعيان والأبضاع فإنه يشترط في هذه الأسباب العلم والرضا لقوله عليه الصلاة والسلام « لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه ، فكان ذلك أصلاً في انتقال الأملاك في المنافع والأعيان والأبضاع فيشترط العلم لأنه شرط في الرضا؛ فلذلك قلت وليس عدم الاشتراط عاماً في خطاب الوضع ، بل هذا هو شأنه حتى يعرض له أمر خارج يوجب له اشتراط ذلك ، ويبقى من خطاب الوضع التقادير الشرعية وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم ، وإعطاء المعدوم حكم الموجود كتقدير الأمان في الذمم والأعيان في السلم في ذمة المسلم إليه ، والذمة نفسها هي من جملة المقدرات ، فإنها معنى شرعي مقدر في المحل قابل للإلزام والالتزام ، وقد تقدم من مثلها جملة في حد الحكم .

نائدة : قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف ، وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد ، ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر ، مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا والسرقه والعقود ، فإنها أسباب تعلق بها التحريم أو الوجوب أو الإباحة في العقود ، وهي أسباب العقوبات وانتقال الأملاك ، وكذلك الوضوء والستارة شرطان فهما خطاب وضع ، وواجبان فهما

خطاب تكليف ، والزواج واجب أو مندوب أو مباح ، وهو سبب الإباحة ، والطلاق كذلك وهو سبب التحريم ، والقتل حرام وهو سبب حرمان الإرث ، واللعان سبب التحريم ونفى الولد ، وهو واجب أو مباح ، فاجتمع الأمران . مثال انفراد الوضع زوال الشمس ، وجميع أوقات الصلوات أسباب لوجوبها ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان ، وصلاة العيدين والنسك ، وهذه التجددات ليس في فعلها خطاب تكليف ، ودوران الحول شرط ، والحيض مانع ، والبلوغ شرط ، وجميع ما يترتب على هذه هو شيء آخر غيرها ، فالوضع في شيء والتكليف في شيء آخر ، ولا يتصور انفراد التكليف إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع ، وأبعد الأمور عن ذلك الإيمان بالله تعالى ومعرفة وهما سببان لعصمة الدم والمال ، والكفر والنفاق وهما سببان للإباحة فيهما .

إذا تقرر هذا فنقول : السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ، فالأول احتراز من الشرط ، والثاني احتراز من المانع ، والثالث احتراز من مقارنته فتعدان الشرط أو وجود المانع ، فلا يلزم من وجوده الوجود أو إخلافه بسبب آخر ، فلا يلزم من عدمه العدم .

إنما قلت احتراز من الشرط لأنه لا يلزم من وجود الشرط وجود ولا عدم ، وقولي يلزم من عدمه العدم احتراز من المانع فإن عدم المانع لا يلزم منه شيء ، كما تقول الدين مانع من الزكاة ، فإذا لم يكن عليه دين لا يلزم أن تجب عليه الزكاة ، لاحتمال فقره مع عدم الدين ، ولا أن لا تجب الزكاة لاحتمال أن يكون عنده تصاب حال عليه الحول ، وكذلك دوران الحول شرط ، ولا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال فقره ، ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال غناه ، فإن قارن السبب فتعدان الشرط كالتصايب قبل الحول فإنه لا يلزم من وجوده وجود الحكم الذي هو وجوب الزكاة ، وكذلك وجود المانع الذي هو الدين لا يلزم الوجود ، وكذلك إذا أخلف السبب سبب آخر لا يلزم العدم ، كما إذا فقد الزنا لا يلزم أن لا يجب الجلد لإخلافه بالقذف ، وكذلك الردة بسبب القتل فقد تخلفها جنابة القتل

عمداً ، أو ترك الصلاة أو غير ذلك ؛ فيلزم وجود الحكم لأن الأسباب الشرعية
يختلف بعضها بعضاً ، فإذا قلت : لذاته خرجت هذه النقوض ، فإن هذه الأسباب
كلها بالنظر لذاتها إذا قطعنا النظر عن كونها لها شروط أو أبدال أو موانع لزم
من وجودها الوجود ومن عدمها العدم ، وإنما لا يلزم ذلك في الحالين ، إذا عرض
لها هذه الأمور فهي بالنظر إلى ذاتها تقتضى ذلك ، وبالنظر إلى الأمور الخارجية
يتأخر عنها ذلك ، ولاتنافية بين اقتضاء الشيء بالذات وبين تخلفه للعوارض .

والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم
لذاته ، فالأول احتراز من المانع ، والثانى احتراز من السبب والمانع أيضاً ،
والثالث احتراز من مقارنة لوجود السبب ، فيلزم الوجود عند وجوده
أو قيام المانع فيقارن العدم ، والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم
من عدمه وجود ولا عدم لذاته ، فالأول احتراز من السبب والثانى احتراز
من الشرط والثالث احتراز من مقارنة عدمه لوجود السبب ، فالمعتبر
من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه .

مثال الشرط : الحول فى الزكاة يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولا يلزم
من وجوده وجوبها لاحتمال عدم النصاب ، ولا عدم وجوبها الاحتمال وجود
النصاب . وكذلك جميع الشروط . أما إذا قارن وجود السبب فإنه يلزم وجوب
الزكاة ولكن لا لذاته بل لذات وجود السبب ؛ أو يقارن وجود الشرط قيام
المانع الذى هو الدين فيلزم العدم لكن للمانع لا لذات الشرط ، فالشرط بالنظر
إلى ذاته لا يلزم من وجوده شيء وإنما يتأتى اللزوم من الأمور الخارجة ، ولاتنافية
بين عدم اللزوم بالنظر إلى الذوات ، واللزوم بالنظر إلى الأمور الخارجة كما تقدم
فى السبب ؛ وكذلك القول فى تقرير المانع .

فوائد خمس : الأولى الشرط وجزء العلة كلاهما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم فهما يتباستان ، والفرق بينهما أن جزء
العلة مناسب فى ذاته والشرط مناسب فى غيره كجزء النصاب ، فإنه مشتمل

على بعض الغنى في ذاته . ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى وإنما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب .

إذا رتب الشارع الحكم مع أوصاف وأناطه بها فإن كانت كلها مناسبة فهي كلها علة واحدة ، وكل واحد منها جزء علة إن لم نجد بعضها مستقل بالحكم كالقصاص مع القتل العمد العدوان ؛ فإن الثلاثة سبب للقصاص ، وكل واحد منها جزء علة ؛ لأن بعضها لم يجده مستقل بوجود القصاص .

وإن وجدنا بعضها مستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة، فإن اجتمعت ترتب الحكم، وإن انفرد بعضها ترتب الحكم أيضا ، كالبكارة والصغر مع الإيجاب إن اجتمعا فللاب الإيجاب ، وإن انفرد أحدهما كالثيب الصغيرة أو البكر المعنسة فله الإيجاب على الخلاف ، هذا إذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة أو علل كما تقدم .

وإن كان بعضها مناسبا وبعضها غير مناسب فالمناسب العلة وغير المناسب شرط لضروره توقف الحكم على وجوده ، ولا بد في عادة الشرط من أن يكون مكملا لحكمة السبب وهو الوصف الآخر ، كالحول مع النصاب ، لما وقف صاحب الشرع وجوب الزكاه عليهما ، فهذا هو قاعدة هذا الباب ، وبه يظهر الفرق بين الشرط وجزء العلة من جهة المناسبة وعدمها .

الثانية إذا اجتمعت أجزاء العلة ترتب الحكم وإذا اجتمعت العلل المستقلة ترتب الحكم أيضاً ، فما الفرق بين الوصف الذي هو جزء العلة وبين الوصف الذي هو علة مستقلة والفرق بينهما أن جزء العلة إذا انفرد لا يثبت معه الحكم كأحد أوصاف القتل العمد العدوان ، فإن المجموع علة سبب القصاص ، وإذا انفرد جزء العلة لا يترتب عليه القصاص والوصف الذي هو علة مستقلة إذا اجتمع مع غيره ترتب الحكم ، وإذا انفرد ترتب الحكم أيضاً ، كإيجاب الوضوء على من لامس وبال ونام ، وإذا انفرد أحدها وجب الوضوء أيضاً .

الثالثة الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف على وجود شرطه
فيم يعلم كل واحد منهما؟

الجواب: يعلم بأن السبب مناسب في ذاته والشرط مناسبته في غيره
كالنصاب مشتمل على الغنى في ذاته ، والحول مكمل لحكمة الغنى في النصاب
بالتمكن من التسمية .

الرابعة الموانع الشرعية على ثلاثة أقسام : منها ما يمنع ابتداء الحكم
واستمراره ، ومنها ما يمنع ابتدائه فقط ، ومنها ما اختلف فيه هل يلحق
بأول أو بالثاني ، فأول كالرضاع يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره ،
إذا طرأ عليه ، والثاني كالاستبراء يمنع ابتداء النكاح ولا يبطل استمراره ،
إذا طرأ عليه ، والثالث كالأحرام بالذميمة إلى وضع اليد على الصيد ، فإنه
يمنع من وضع اليد على الصيد ابتداءً ، فإن طرأ على الصيد فهل تجب إزالة
اليده عنه ؟ فيه خلاف بين العلماء ، وكالطول^(١) يمنع من نكاح الأمة ابتداءً
فإن طرأ عليه فهل يبطله؟ خلاف ، كوجود الماء يمنع من التيميم ابتداءً فإن
طرأ بعد فهل يبطله فيه خلاف .

مثال طرو الرضاع على النكاح أن يتزوج بنتا في المهده فترضعها أمه فتصير أخته
من الرضاع فتحرم عليه ، والمستبرأة كالمعتدة لا يجوز العقد عليها صوتاً لماء الغير
عن الاختلاط ، فإذا غصبت امرأة متزوجة أو زنت اختياراً أو وطئت بشبهة
فإنها تستبرأ من هذا الماء ليتبين هل منه ولد فيلحق بالغير في وطء الشبهة أو يلاعن
منه في الزنا ، ومع ذلك فالنكاح لا يبطل بهذا الاستبراء ، فقد قوى الاستبراء
هل منع المبادى ، وما قوى على قطع التماضى ، والمحرم لا يحل له أن يضع يده على
الصيد ، والإحرام يمنع من وضع الصيد؛ فإن أحرم وهو عنده فهل يجب عليه إفلاته
أم لا؟ فيه خلاف .

(١) الطول : القدرة على تكاليف الزواج .

الخامسة الشروط اللغوية أسباب لأنه يلزم من وجودها الوجود وذن
عدمها العدم، بخلاف الشروط العقلية كالحياة مع العلم، والشرعية كالطهارة
مع الصلاة، والعبادية كالغذاء مع الحياة في بعض الحيوانات .

إذا قلت إن دخلت الدار فأنت حر ، يلزم من دخول الدار الحرية ومن عدم
دخولها عدم الحرية ، وهذا هو شأن السبب ، أن يلزم من وجوده الوجود ومن
عدمه العدم لذاته كما تقدم تحديده ، وأما الحياة فلا يلزم من وجودها معرفة مذهب
مالك ، ويلزم من عدم الحياة عدم معرفته ، وهذا هو حقيقة الشرط كما تقدم تحديده ،
ويلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة حيث كانت شرطاً في صورة القدرة عليها ،
ولا يلزم من وجود الطهارة صحة الصلاة لاحتمال عدم الصلاة بالسكينة ، أو يصلحها
بدون شرط أو ركن ، وقولي في بعض الحيوانات احتراز عما يحكى عن الحيات
أنها تمكث تحت التراب في الشتاء بغير غذاء وقيل تتغذى بالتراب فلا يمتزج
عنها حينئذ .

الفصل السادس عشر

في الرخصة والعزيمة

الرخصة جواز الإقدام على الفعل مع اشتها المانع منه شرعاً ، والعزيمة
طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي ، ثم الرخصة قد تنتهي للوجوب
كأكل المضطر الميتة ، وقد لا تنتهي كأطبار المسافر ، وقد يباح سببه
كالسفر ، وقد لا يباح كالغصنة بشرب الخمر .

الرخصة مشتقة من الترخص ، والرخص هو اللين ، فهي من حيث الجملة من
السهولة والمسامحة واللين .

وفسرها الإمام نجر الدين في المحصول بجواز الإقدام مع قيام المانع ، وذلك

مشكل؛ لأنه يلزم منه أن تكون الصلوات الخمس رخصة والحدود والتعازير
والجهاد والحج رخصة، لأن ذلك جميعه يجوز الإقدام عليه؛ وفيه مانعان:
أحدهما ظواهر النصوص المانعة من التزامه، وهو قوله تعالى «وما جعل عليكم في
الدين من حرج»^(١) وقوله تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»^(٢)
وقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار»، وجميع ذلك يمنع أن نجيب
هذه الأمور علينا لأنه حرج وعسر وضرر، غير أن ما فيها من المصالح العاجلة
والمثوبات الآجلة هو المعارض الذي لأجله خولفت ظواهر هذه النصوص.
وثانيهما صورة الإنسان مكرمة معظمة لقوله تعالى «ولقد كرّمنا بني آدم»^(٣) وقوله
تعالى «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»^(٤) والمكرم المعظم يناسب أن لا تهلك
بينته بالجهاد ولا يلزم المشاق والمضار، ولذلك قلت أنا في حدى: مع اشتها المانع
الشرعى، وأريد باشتها المانع نفور الطبع الجيد السليم عند سماع قولنا أكل فلان
الميتة، أو أفطر في رمضان، أو شرب الخمر للغصة، ونحو ذلك، وعلى هذا تخرج
هذه النقوض عن حد الرخصة؛ فإنه لا ينفر أحد من قولنا أقيم الحد على الإنسان،
ولا صلى الإنسان، ونحو ذلك، ولا يستعظم كيف اجتمع ذلك مع وصف الإنسانية
كما يستعظم اجتماع الأكل مع الميتة والإفطار مع رمضان، ومع هذا الاحتراز
لا يسلم الحد عن الفساد.

فإن في الشريعة رخصاً لم ألهم لها حالة ذكرى لهذا الحد وهي الإجارة رخصة من
بيع المعدوم الذى لا يقدر على تسليمه، والسلم رخصة لما فيه من الضرر بالنسبة إلى
المرئى، والقراض والمساقاة رخصتان لجهالة الأجرة فيهما، والصيد رخصة لأكل
الحيوان مع اشتماله على دماؤه ويكتفى فيه بمجرد جرحه وخذشه، ومع ذلك فلا
ينفر أحد إذا ذكر له ملابسة هذه الأمور، فلا يكون حدى جامعاً.

(١) ٧٨ الحج .

(٢) ١٨٥ البقرة .

(٣) ٧٠ الإسراء .

(٤) ٤ التين .

ثم استقراء الشريعة يقتضى أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ، ولو قلت على
 البعد ، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد ولو في الكفر فإن فيه تعظيم
 أهله وعصابته لمن شايهم وعداوة أهل الحق له وطلب دمه وماله . وكذلك تقول
 في الإيمان ، وإذا كان هذا في أعظم الأشياء مصلحة وأعظمها مفسدة فما ظنك بغيرهما
 وقد قال الله تعالى في الخمر والميسر « قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر
 من نفعهما » (١) وعلى هذا ما في الشريعة حكم إلا وهو مع المانع الشرعى ، لأنه
 لا يمكن أن يراد بالمانع ما سلم عن المعارض الراجح ، فإن أكل الميتة وغيره وجد
 فيه معارض راجح على مفسدة الميتة ، فحينئذ ما المراد إلا المانع المغمور بالراجح
 المعارض له ، وحينئذ تدرج جميع الشريعة لأن كل حكم فيه مانع مغمور لمعارضه
 لما تقدم .

والذى تقرر عليه حالى فى شرح المحصول وههنا أنى عاجز عن ضبط الرخصة
 بحد جامع مانع ، أما جزئيات الرخصة من غير تحديد فلا عسر فيه إنما الصعوبة فى
 الحد على ذلك الوجه ، وقولى وقد لا يباح سببها كالغصة لشرب الخمر ، أريد أنه
 لا يباح لأحد أن يخص نفسه حتى يشرب الخمر ولا لغير شرب الخمر ، بل الغصة
 حرام مطلقاً .

وقال فى المحصول : العزيمة هى جواز الإقدام مع عدم المانع .

فإرد عليه أن أكل الطيبات ولبس الثياب من العزائم لأنه يجوز الإقدام عليها ،
 وليس فيها مانع على زعمه فى المانع ، ولا يمكن أن تكون من العزائم ؛ فإن العزائم
 مأخوذة من العزم وهو الطلب المؤكد فيه ، ولا طلب فى هذه الأمور فلذلك زدت
 فى حدى : طلب الفعل مع عدم اشتها المانع الشرعى ، فقيد الطلب ليخرج أكل
 الطيبات ونحوها ، وعدم اشتها المانع احترام من الرخصة إذا طلبت كأكل
 المضطر الميتة وقصدت بأصل الطلب (١) ولم أعين الوجوب لأن المالكية قالوا إن
 السجدة المتدوب السجود عند تلاوتها عزائم ، فقالوا عزائم القرآن إحدى
 عشرة سجدة ، فذكرت الطلب ليندرج المتدوب والواجب .

(١) ٢١٩ البقرة . (٢) الأولى أن يكون : وقصدت أصل الطلب . بحذف الباء .

الفصل السابع عشر في الحسن والقبح

حسن الشيء وقبحه يراد بهما ما يلائم الطبع أو ينافره كاتخاذ الغرقى
واتهام الأبرياء وكونهما صفة كمال أو نقص نحو العلم حسن والجهل
قبيح ، أو كونه موجبا للمدح أو الذم الشريفين ، والأولان عتايان اجماعاً
والثالث شرطي عندنا لا يعلم ولا يثبت إلا بالشرع فالقبح ما نهى الله تعالى
عنه والحسن ما لم ينه عنه .

وعند المعتزلة هو عقلي لا يفتقر إلى ورود الشرائع ، بل العقل يستقل بشيئيه
قبل الردل ، وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما علمه ضرورة كالعلم
بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، أو نظراً بحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع ، أو دفقورة لما لا يعلمه العقل ضرورة ولا نظراً ،
كصوم آخر يوم من رمضان ، وتحريم أول يوم من شوال .

وعندنا الشرائع الواردة منسأة للجميع ، نعلم رأينا لا يثبت حكم قبل
الشرع خلافاً للمعتزلة في قولهم إن كل ما يثبت بعد الشرع فهو ثابت
قبله ، وخلافاً للابهرى من أصحابنا القائل بالخظر دطلقاً ، وأبى الفرج
القائل بالاباحة دطلقاً ، وكذلك قال بقولهما جماعة من المعتزلة فيما لا يطع
العقل على حاله كآخر يوم من رمضان وأول يوم من شوال لنا قوله تعالى
« وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا »^(١) نفي التعذيب قبل البعثة فيذتقى
ملزومه وهو الحكم .

احتجوا بأننا نعلم بالضرورة حسن الاحسان وقبح الاساءة .

قلنا محل الضرورة مورد الطباع وليس محل النزاع .

(١) ١٥ الإسراء .

معنى قول الأولان عقليان إجماعاً: أنا وافقنا المعتزلة على أن الحسن والقبح يهذين التفسيرين يستقل العقل بإدراكهما من غير ورود الشرائع ، فيدرك العقل أن الإحسان ملائم والإساءة منافرة ، وأن العلم كمال والجهل نقص .

أما كون الفعل يثيب الله عليه أو يعاقب ، فهذا لا يعلم إلا بالشرع عندنا وبالعقل عندهم ، فنأخذ غريقتنا ففى فعله أمران : أحدهما كون الطباع السليمة تنشرح له وهذا عقلى ، وثانيهما أن الله تعالى يثيبه على ذلك وهذا محل النزاع ، وكذلك من غرّق إنساناً ظلماً فيه أمران أحدهما كونه يتألم منه الطابع السليم وهذا عقلى ، وثانيهما كونه يعاقبه الله تعالى عليه وهذا محل النزاع ، فهذا تلخيص محل النزاع .

وكذلك يدرك العقل أن العلم كمال وأن الجهل نقص وإن لم يبعث الله الرسل ، كما يدرك أن خمسة فى خمسة وعشرين ، وجميع الأحكام العقلية من الحسابات والهندسيات ، وكذلك الأمور العادية كالطبيبات وغيرها لا يتوقف دركها على الشرائع ، وكذلك الأمور الإلهية فيما يجب لله تعالى ويستحيل عليه أو يجوز فى أفعاله يكفى فيها العقل ، وأما وقوع أحد طرفى الجائز على الله تعالى فلا يستقل العقل به ، ولا يتوقف كله على الشرائع ، بل قد يكفى فيه الحواس الخمس أو إحداها ، كما ندرك أن الله تعالى خلق الرائحة فى المسك واللون فى الثلج والصوت فى الجنين والخشونة فى القنفذ ، أو بقرائن الأحوال كخجل الخجل ووجل الوجل وغير ذلك .

وأما الثواب والعقاب العاجل فى الدنيا أو الآجل فى الآخرة أو أحوال القيامة أو الأحكام الشرعية فإن هذا ونحوه لا يعلم عندنا إلا بالرسائل الربانية ، وعندهم تدرك الأحكام والثواب والعقاب وكثير من أحوال القيامة بالعقل : فإنهم يوجبون بالعقل خلود الكافر وصاحب الكبيرة فى النار ، وخلود المؤمن ووجوب دخوله الجنة ، وغير ذلك مما هو عندهم من باب العدل وفروع الحسن والقبح ، ونحن عندنا هذه الأمور كلها يجوز على الله تركها وفعلها ، ولا نعلم وقوعها وعدم

وقوعها إلا بالشرائع ، فالقبيح عندنا ما نهى الله تعالى عنه ، والحسن ما لم ينه الله تعالى عنه ، وعند المعتزلة القبيح هو المشتغل على صفة لأجلها يستحق صاحبه الذم ، والحسن ما ليس كذلك ، ومقصودهم بالصفة المنفردة ، ومقصودنا ومقصودهم بقولنا وقولهم في الحسن ما ليس كذلك ، والاكتفاء بمطلق هذا السبب أمران :

أحدهما أن تكون الأفعال الإلهية حسنة لصدق عدم النهى عليها ، ويندرج أيضاً فعل السامى والغافل وأفعال البهائم . ولو قلنا الحسن هو الأمور به لم تدرج الأفعال الإلهية لعدم الأمر فيها .

وثانيهما: أن ينطبق على قوله تعالى وليجزئهم الله أحسن ما عملوا، (١) مفهومه أن الله تعالى لا يجازيهم على الحسن وهو كذلك ، إذا فسرنا الحسن بما ليس منهيًا عنه ، كان أدنى رتبة الإباحة وأعلى رتبة المطلوب ، فيكون المباح الحسن والمطلوب الأحسن والجزء إنما يقع في المطلوب ، فالجزء إنما هو في الأحسن لا في الحسن ، فقد علمنا بالآية مفهومًا ومنطوقًا .

ثم المدرك عند المعتزلة في هذه المسألة أن الله تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى إهمال المفاسد لا يحرمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها، فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله ، إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفاسد والمصالح ؛ فالعقل عندهم أدرك أن الله تعالى حكم بتحريم المفاسد ، وإيجاب المصالح ، لأن العقل هو الموجب ، والمحرم ، بل الموجب والمحرم هو الله تعالى ، ولكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيمًا ، كما يجب له لذاته كونه عليماً .

ونحن نقول معنى كونه تعالى حكيمًا كونه تعالى متصفًا بصفات الكمال من العلم العام المتعلق والقدرة العامة التأثير ، والإرادة النافذة ونحو ذلك من صفاته تعالى ، لا بمعنى أنه تعالى يراعى المصالح والمفاسد ، بل له تعالى أن يضل الخلق أجمعين وأن يهديهم أجمعين ، وأن يفعل في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد ، فكل نعمة منه فضل

وكل نعمة منه عدل ، والخلائق دائرون بين فضله وعدله؛ فعدنا لا يثبت حكم قبل الشرع ، ولا يجب شكر المنعم إلا بالشرع ، وعندهم ذلك كله عقلي بالتفسير الذي تقدم من إدراك العقل لامن حكمه ، والحاكم هو الله تعالى في الجميع

ولما كانت هذه قاعدتهم قالوا في الكذب الضار إن قبجه مدرك بالضرورة ، إذ كونه كذبا جهة قبح ، وكونه ضرا جهة قبح ، والصدق النافع حسن بالضرورة ، لأن كونه صدقا جهة حسن ، وكونه نفعاً جهة حسن ، فلا مدخل للنظر هنا ، بل الصدق الضار مجال النظر لاحتمال أن يرجح مصلحة الصدق على مفسدة الضرر فيقضى بالحسن ، أو بالعكس فيقضى بالقبح ، أو يستويان فيجب التوقف ، وكذلك الكذب النافع ينقسم إلى الأقسام الثلاثة ، فالكذب من العظيم أقبح منه من الحقير ، وفي الشيء الحقير أقبح منه في حفظ المال الخطير أو النفس المؤمنة الزكية ، فلا بد من النظر في كل صورة حتى يقضى بحسنها أو بقبحها ، أو يتوقف فيها ، وقد يتعذر النظر كآخر يوم من رمضان لا يقدر العقل أن يدرك فرقا بينه وبين أول يوم من شوال ، بل الشرائع عندهم إذا وردت عرفتهم أنه كان فيه مصلحة ، وفي أول يوم من شوال مفسدة ، وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظر ، ولا الشرع كاشف بل منشاء في الجميع ، وعندهم الشرائع إما مؤكدة فيما تقدم عليه ، أو كاشفة فيما لم يتقدم عليه .

لنا أن العالم حادث؛ فهو إما أن يكون فيه مصالح أو لا يكون ، فإن كان الأول فقد أقر الله تعالى فعل المصالح ذهورا لانهاية لها ، فلا يقال إن الله تعالى لا يعمل المصالح ، وحينئذ لا يجزم العقل بثبوت الأحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح ، وإن كان العالم ليس فيه مصالح ، وقد فعل الله تعالى مالا مصلحة فيه ، فلا يكون العقل جازما بأن الله تعالى لا يفعل إلا ما فيه مصلحة ، بل يجوز عليه فعل لاحكمة فيه على رأيهم ، وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم ، فهذا برهان قاطع على بطلان الحسن والقبح العقليين ، ولم أره مسطورا ، وقد نقلت في شرح المحصول طرقا عديدة عن الأصحاب ، وبينت ما عليها من الإشكال وأخرت هذه الطريقة .

احتجوا بأنه لولا مراعاة المصالح والمفاسد ، لكان تخصيص الفعل المعين من بين سائر الأفعال بالحكم المعين من بين سائر الأحكام ترجيحاً من غير مرجح ، لكن لما خصص بعضها بالتحريم وبعضها بالوجوب وبعضها بالإباحة ، دل على أن الوجوب للمصالح والتحريم للمفاسد والإباحة لعرو الفعل عنهما أو لاستوائهما فيه ، وذلك هو المطلوب .

جوابه : أن الأمر كما ذكرتم في مراعاة المصالح والمفاسد لكن على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب ، ولم يحصل لكم دليلكم إلا أصل المراعاة لا وجوبها ، فتقول بموجب دليلكم .

تنبيه : قول من قال من الفقهاء بأن الأفعال قبل الشرع على الحظر أو على الإباحة ليس هو موافقاً للمعتزلة ، بل هو من أهل السنة ، غير أنه قال ذلك للمدارك الشرعية ، أما دليل كونها على التحريم متقدماً ، فلهو تعالى « يسئلونك ماذا أحل لهم » (١) ومفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم ، وكذلك قوله تعالى « أحلت لكم بهيمة الأنعام » (٢) ومفهومه أنها كانت قبل ذلك محرمة ، فدل على أن حكم الأشياء كلها كانت على الحظر ، وأما دليل الإباحة فقوله تعالى « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وقوله تعالى « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (٣) ، وذلك يدل على أن الإذن في الجميع بهبه المدارك الشرعية الدالة على الحل قبل ورود الشرائع ، فلو لم ترد هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء لا علم لنا بتحريم ولا بإباحة .

وتقول المعتزلة المدرك عندنا العقل فلا يضرنا عدم ورود الشرائع ، فن هنا افترق هؤلاء الفقهاء من المعتزلة .

وأما قولي وكذلك قال بقول الأبهري وأبي الفرج جماعة من المعتزلة فيما لم

(١) ٤ المائة .

(٢) ١ المائة .

(٣) ٥٠ طه .

يطلع العقل عليه ، فلا شك أن الشيخ سيف الدين قال اختلف جماعة من المعتزلة البصريين وغيرهم في حكم ما لم يدركه العقل ضرورة ولا نظرا من الأشياء قبل الشرع ، فقبل بالحظر وقيل بالإباحة ، وحكاه الإمام نجر الدين عامداً في جميع الأفعال وهو مناف لقواعد الاعتزال من جهة أن القول بالحظر مطلقا يقتضى تحريم إنقاذ الغريق وإطعام الجامع وإكساء العريان وذلك تأباه قواعد الاعتزال ، والقول بالإباحة مطلقا يقتضى إباحة القتل والفساد فى الأرض ، وذلك تأباه قواعد الاعتزال أيضاً ؛ فلذلك اخترت طريق سيف الدين على طريق الإمام نجر الدين ، لأن ما لم يطلع العقل على مفسدته ولا مصلحته أمكن أن يكون محظورا ، ولا منافاة بينه وبين إيجاب ما تعلم مصلحه ، لأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فيكون حراما غائبا ؛ كأخذ مال الغير شاهدا ، وأمكن القول بإباحته وليس فيه إباحة مفسدة معلومة فلا تتناقض قواعد القوم بأنه تصرف لا ضرر فيه على المالك الذى هو الله تعالى ، ولا على المتنتفع الذى هو العبد ، فوجب أن يكون مباحا كالتنزه على بستان الغير والنظر لنهره وداره .

غير أنى بعد وضع هذا الكتاب رأيت كلام أبى الحسين فى كتابه المعتمد فى أصول الفقه ، وقد حكى عن شيعة المعتزلة الخلاف مطلقا من غير تقييد ، كما حكى الإمام ، فرجعت إلى طريقة الإمام ، وقد قررت ذلك نقلا وبجحا فى شرح المحصول .

وأجاب أصحابنا عن مدركى الإباحة والحظر المتقدمين أن من شرط القياس اتحاد باب المقيس والمقيس عليه ، فلا تقاس العقليات إلا على العقليات ، والعاديات إلا على العاديات ، والشرعيات إلا على الشرعيات . أما العقليات على الشرعيات أو العاديات أو بالعكس فلا ، وحينئذ نقول الحظر فى مال الغير والإباحة فى النظر لبستانه : إن ادعيتم أنهما عقليان منعناكم ذلك ، فإنه لا مدرك عندنا إلا الشرع ، وإن قلتم هما شرعيان سلطنا ذلك ، غير أن القياسين يبطلان لأن المقيس حكم عقلى إذ هو ما قبل الشرائع ، والمقيس عليه شرعى ، فإما اتحاد الباب ، فلا يصح القياس .

فائدة : الاستدلال بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (١) لا يتم إلا بمقدمتين؛ فإنه لا يلزم من نفي التعذيب نفي التكليف، لاحتمال أن يكون المكلف أطاع فلا تعذيب حينئذ ، مع أن التكليف واقع ، أو يكون عصي ، غير أن العذاب قد تأخر إلى بعد البعثة ، كما تأخر عن بعد البعثة إلى يوم القيامة ، فلا بد من مقدمتين وهما قولنا لو كلفوا قبل البعثة لتركوا عملا بالغالب ، فإن الغالب على العالم العصيان لقوله تعالى « وما وجدنا لأكثرهم من عهد » (٢) وقوله تعالى « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله » (٣) فهذه لإحدى المقدمتين، الثانية أنهم لو تركوا لعوقبوا عملا بالأصل ، لأن الأصل ترتيب المسبب على سببه ، والعصيان سبب العقوبة فيترتب عليه فتنتظم ملازمان هكذا : لو كلفوا لتركوا ، ولو تركوا لعذبوا؛ فالعذاب لازم التكليف ولازم اللازم لازم ، فانتفاء اللازم الأخير يقتضى انتفاء الملزوم الأول ، كما أن انتفاء شرط الشرط يقتضى انتفاء المشروط ، فلذلك يلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة انتفاء التكليف قبل البعثة ، وهو معنى قولي: نفي التعذيب قبل البعثة فينتفى ملزومه .

ومعنى قولي محل الضرورة «ورد الطباع» وليس محل النزاع أن العقل إنما أدرك حسن الإحسان من جهة أنه ملائم للطبع لا من جهة أنه يثاب عليه ، وقبح الإساءة من جهة منافرتها للطبع لا من جهة أنه يعاقب عليها ، والضرورة حينئذ إنما هي في مورد الطباع الذي هو الملازمة والمنافرة ، لا في صورة النزاع الذي هو الثواب والعقاب .

(١) ١٥ الإسراء .

(٢) ١٠٢ الأعراف .

(٣) ١١٦ الأنعام .

الفصل الثامن عشر

في بيان الحقوق

نحق الله تعالى أمره ونهييه ، وحق العبد مصالحه ، والتكاليف على ثلاثة أقسام حق لله تعالى فقط كالإيمان ، وحق للعبد فقط كالديون والأمان ، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى أو حق العبد كحد القذف ؟ ومعنى حق العبد المحض أنه لو أستطه لمقط وإلا فما من حق للعبد الا فيه حق لله تعالى وهو أمره تعالى بايصال ذلك الحق إلى مستحقه .

هذا هو تفسير الحقوق باعتبار اصطلاح العلماء ، فإذا قالوا الصلاة حق لله تعالى إنما يريدون أنه أوجبها ولم يريدوا صورة الفعل ، وقد ورد في الحديث الصحيح ما يرد هذا وهو « أن السائل سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما حق الله على عباده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، قال فما حق العباد على الله قال إذا فعلوا ذلك أن لا يعذبهم ، ففسر حق الله تعالى بفعلهم لا بأمره تعالى بذلك الفعل ، فقال أن يعبدوه ، فيحتمل أن يكون أراد عليه الصلاة والسلام العباد من حيث هي مأمور بها وهو الظاهر ، لأن الفعل لو وقع ولم يقصد به هذا لم يكن عبادة ، فلا بد في العبادة أن يقصد بها أمر الله تعالى وامتناله ، ويحتمل أن يكون حذف الأمر وهو مراده تقديره حقه تعالى أمره بأن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ؛ لحذف الأمر وحرف الجر ، أو يكون عبّر بالعبادة عن المتعلق بها وهو الأمر مجازاً لا لأنه حذف الأمر .

واختلف العلماء في حد القذف فقيل هو حق للعبد لأنه جنائية على عرضه وقيل حق لله تعالى ؛ كما نقول في الأعضاء إن حفظها هو حق لله تعالى ، كذلك الأعراس ، ولو أذن أحد في عضو من أعضائه لم يصح إذنه . والقول الثالث الفرق بين أن يصل إلى الإمام فيغلب حق الله تعالى لو صوله لثأبه ، وإن لم يصل إلى الإمام كان حقه العبد فيصح إسقاطه .

الفصل التاسع عشر

في العموم والخصوص والمساواة والمباينة وأحكامها

المتائق كلها أربعة أقسام إما متساويات وهما اللذان يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه، كالرجم وزنا المحصن، وإما متباينان وهما اللذان لا يجتمعان في محل واحد كالاسلام والعجزية، وإما أعم دطائنا وأخص مطلقا وهما اللذان يوجد أحدهما مع وجود كل أفراد الآخر من غير عكس كالغسل والانزال المعتبر، فان الغسل أعم دطالقا، والانزال أخص مطلقا، وإما كل واحد منهما أعم من وجه، وأخص من وجه، وهما اللذان يوجد كل واحد منهما مع الآخر وبدونه كحل النكاح مع ملك اليمين، فيوجد حل النكاح بدون ملك اليمين في الحرائر، ويوجد الملك بدون حل النكاح في موطوءات الآباء من الاماء، ويجتمعان معا في الأمة التي ليس فيها مانع شرعي، فيستدل بوجود المساوي على وجود مساويه وبعده على عدمه، وبوجود الأخص على وجود الأعم، وبشيء الأعم على نفي الأخص، وبوجود المباين على عدم وجود مباينه، ولادلالة في الأعم من وجه مطلقا، ولا في عدم الأخص، ولا وجود الأعم.

دليل الحصر أن المعلومين إما أن يجتمعا أو لا. الثاني: المتباينان. والاول لا يتخلو إما أن يصدق كل واحد منهما في جميع موارد الآخر أو لا، الاول المتساويان. والثاني إن صدق أحدهما في كل موارد الآخر من غير عكس فهو الأعم مطلقا، والأخص مطلقا، وإلا فهو الأعم من وجه، والأخص من وجه، مثلها بهذه المثل المقهية لأنها أقرب لطلبة العلم، وأمثها أيضا بالموارد العقلية. فالمتساويان كالإنسان، والضاحك بالقوة، يلزم من وجود كل واحد منهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه؛ فلا إنسان إلا وهو ضاحك بالقوة، ولا ضاحك بالقوة إلا وهو إنسان، ونعني بالقوة كونه قابلا له ولم يقع، ويقابله الضاحك بالفعل، وهو المباشر للضحك، والمتباينان كالإنسان والفرس، فها هو إنسان ليس بفرس، وما هو فرس ليس بإنسان، فيلزم من صدق أحدهما على محل عدم صدق الآخر، والأعم

مطلقا والأخص مطلقا كالحیوان والإنسان ، فالحيوان صادق في جميع أفراد الإنسان ولا يوجد الإنسان بدون الحيوان البتة .

والأعم من وجه ضابطه أنهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة ؛ كالحیوان والأبيض ، فإن الحيوان وجد بدون الأبيض في السودان ، ووجد الأبيض بدون الحيوان في الجير والحجر الأبيض والتنج ، واجتمعا معاني الحيوانات البيض ، فلا يلزم من وجود الأبيض وجود الحيوان ، ولا من وجود الحيوان وجود الأبيض ، ولا من عدم أحدهما عدم الآخر ، فلا جرم لا دلالة فيه مطلقا لافي وجوده ولا في عدمه .

بخلاف الأعم مطلقا : يلزم من عدم الحيوان عدم الإنسان ، ومن وجود الإنسان الذي هو الأخص وجود الحيوان ، ولا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، لأن الحيوان قد يبقى موجودا في الفرس وغيره من أنواعه . فمائدة هذه القاعدة الاستدلالات يعمس الحقائق على بعض ، وتمثيلي المتساويين بالرجم وزنا المحسن بناء على أن الابط لا يرجم ، أما لو فرعنا على أنه يرجم كان الرجم أعم من الزنا عموما مطلقا ، كالغسل والإيزال المعتبر ، فإن الغسل أعم مطلقا لوجوده بدون الإيزال في انقطاع دم الحيض ، والتقاء الختانين ، وغير ذلك من أسباب الغسل .

الفصل العشرون

في المعلومات

المعلومات كلها أربعة أقسام فنيضان ، وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زين وعدمه ، وخلافان وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان كالحرارة واللون ، وضدان وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة ، كالأسود والبياض ؛ ومثلان

وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع التساوى في الحقيقة كاليأس واليأس .

دليل الحصر أن المعلومين إما أن يمكن اجتماعهما أو لا ، فإن أمكن فهما الخلافان ، وإن لم يمكن ، فإما أن يمكن ارتفاعهما أو لا . الثاني التقيضان والأول لا يخلو إما أن يختلفا في الحقيقة أو لا ، الأول الضدان ، والثاني المثان .

سؤال : كيف يقال في حد الضدين إنهما يمكن ارتفاعهما ، والحركة والسكون ضدان ولا يمكن ارتفاعهما عن الجسم ، والحياة والموت لا يمكن ارتفاعهما عن الحيوان ، والعلم والجهل لا يمكن ارتفاعهما عن الحي ؟

جوابه : أن إمكان الارتفاع أعم من إمكان الارتفاع مع بقاء المحل ، فنحن نقول يمكن ارتفاعهما من حيث الجملة ، وهما يمكننا الرفع مع ارتفاع المحل ، فقبل العالم لا يتحرك ولا ساكن ، ولا من العالم حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل فصح الحد .

فائدة : الخلافان قد يتعذر ارتفاعهما لمخصوص حقيقة غير كونهما خلافين ، كذات واجب الوجود سبحانه مع صفاته ، وقد يتعذر افتراقهما كالعشرة مع الزوجية لخلافان ، ويستحيل افتراقهما ، والخسة مع الفردية ، والجوهر مع الأكوان ، وهو كثير ، ولا تنافي بين إمكان الافتراق والارتفاع بالنسبة إلى الذات ، وتعذر الارتفاع بالنسبة إلى أمر خارجي عنهما .

فائدة : حصر المعلومات كلها في هذه الأربعة الأقسام حق لا يخرج منها شيء إلا ما توحيد الله تعالى به وتفرد به فإنه ليس ضد الشيء ولا تقيضا ولا مثالا ولا خلافا لتعذر الرفع ، وهذا حكم عام في ذاته تعالى وصفاته العلى لتعذر رفعها بسبب وجوب وجودها .

الباب الثاني في معاني حروف يحتاج إليها الفقيه

الواو لطلق الجمع في الحكم دون الترتيب في الزمان .

قال جماعة من الكوفيين لأنها للترتيب ، لنا قوله تعالى « ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة » (١) وقوله تعالى « وقولوا حطة وادخلوا الباب » والقصة واحدة فلو كانت للترتيب لزم التناقض وهو محال ، وقوله تعالى حكاية عن كفار العرب « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم » (٢) فلو كانت للترتيب لكانوا معترفين بالحياة بعد الموت والبعث ، وليس كذلك ، وقيل في هذه الآية إن المراد تموت كبارنا وتولد صغارنا فنحيا ، فلا يلزم الاعتراف بالبعث على القول بالترتيب . والظاهر من اللفظ هو القول الأول ، وأن مرادهم نحيا ونموت ، والواو لا تنفيذ الترتيب ، ولأن الواو قد تدخل فيما لا يمكن الترتيب فيه كقولنا : تضارب زيد وعمرو ، ولا ترتيب في ذلك ؛ فدل على أنها ليست للترتيب . احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام : « بئس الخطيب أنت » لما قال الخطيب : من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى ، وأمره بأن يقول من يعص الله ورسوله فقد غوى ، ولولا أن الواو للترتيب لما كان بين اللفظين فرق ، ولما سمع عمر رضي الله عنه الشاعر يقول :

كفى الشيب والإسلام للرم ناهيا

(١) ٥٨ البقرة .

(٢) ٢٤ الجنابة .

قال له لو قدمت الإسلام على الشيب لاجرتك ، ولولا أنها للترتيب لما كان
بينهما فرق .

والجواب عن الأول أن الترتيب له سيان أداة لفظية وحقيقة زمانية ، فالألفية نحو البناء وتم ، والحقيقة الزمانية هي أن أجزاء الزمان مرتبة بذاتها ، فلا يقع الحال قبل الماضي ، ولا المستقبل قبل الحال ، ولا حين إلا قبل حين بعده ، وبعد حين قبله ، واجتماع الأزمان محال ، فإذا كانت أجزاء الزمان مرتبة هكذا بعضها قبل بعض ، والواقع في المرتب مرتب ، وفي السابق سابق على اللاحق في اللاحق ، فالمنطوق به أولاً متقدم لتقدم زمانه على المنطوق به آخر التأخر زمانه ، ولذلك أنا تقدم المفعول على الفاعل لشرفه بالحقيقة الزمانية فقط ، فنقول أنشد النبي حسان بن ثابت ، ولا لفظ مرتب ههنا ، بل الزمان فقط ، إذا تقرر هذا فنقول إذا قال الخطيب ومن يعص الله ورسوله ، فقد حصل الترتيب بالحقيقة الزمانية عندنا ، وأبجه عتب الخطيب عند عدما ، فلم قلتم إن الترتيب لأداة لفظية ؟ بل لما ذكرنا ، وهو يجمع عليه ، وما ذكرتموه مختلف فيه ، وإضافة كلام الشارع للبتق عليه أولى . وهو الجواب عن الثاني .

فائدة : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، فقد جمع بينهما في الضمير كما جمع الخطيب ، فما بالفرق وما الجواب ؟

الجواب من وجهين : أحدهما ذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام - قدس الله روحه - فقال : إن منصب الخطيب حقير قابل للزلل ؛ فإذا نطق بهذه العبارة قد يتوهم فيه لتقصه أنه إنما جمع بينهما في الضمير لأنه أهمل الفصل بينهما في الضمير والفرق ، فلذلك امتنع لما فيه من إيهام التسوية ، ومنصب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الجلالة والبعد عن الوهم والتوهم ، فلا يقع بسبب جمعه عليه الصلاة والسلام إيهام التسوية .

وثانيتها: ذكره بعض الفضلاء فقال: كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة واحدة، وتقدم الظاهر من الجملة الواحدة يعد استعمال الظاهر موضع الضمير، بل الضمير هو الحسن، وكلام الخطيب جملتان لإحداهما مدح والآخرى ذم، فلذلك حسن منه استعمال الظواهر مكان المضمرات.

والفاء للتعقيب والترتيب والتسبب نحو سها فسجد .

قال الإمام غفر الدين: الفاء للتعقيب بحسب الإمكان، احترازاً من قولهم دخلت بغداد فالبصرة، فإنه إذا كان بينهما ثلاثة أيام فدخل بعد الثلاثة فهذا تعقيب عادة، أو بعد خمسة أو أربعة فليس بتعقيب، ولا يشترط في تعقيب دخول البصرة أن يكون تليه بالزمن الفرد فذلك مستحيل، فلا يكون الوضع له.

وقولنا للتعقيب احتراز من (ثم) فإنها للتراخي والتسبب، كما في قولنا سها فسجد، وسرق فقتل، وزنا فرجم، أى هذه المقدمات أسباب لما بعدها، والدليل على أنها للترتيب أنها يجب دخولها في جواب الشرط إذا كان جملة اسمية نحو: من دخل دارى فله دينار، قال النحاة لو لم يقل (فله) بل قال (له) بغير فاء لكان إقراراً بالدينار ولزمه دفعه له، ولم يكن تعليقا للدينار على دخول الدار، وكان الشرط المتقدم يبقى لغواً بغير جواب. وكذلك إن دخلت الدار فأنت طالق أو فأنت حر، لو حذف الفاء طلقت وعتق العبد في الحال، لأن الموجب لتعليق الطلاق إنما هو الفاء في الجملة الإسمية، فإذا عدت انقطع الكلام عما قبله فصار لإنشاء لا تعليقا؛ من حيث دلالة اللفظ لا من حيث الإرادة والفتيا: فإذا كانت الفاء هي التي ترتب دل على أنها للترتيب.

وثم للتراخي .

هذا حقيقةها؛ فتقتضى أن ما بعدها وقع بعد ما قبلها وبينهما فترة، بخلاف الفاء، وقد تستعمل لتراخي الترتيب دون الزمان من باب مجاز التشبيه، كقوله تعالى:

« ثم كان من الذين آمنوا، (١) فرتبة الإيمان متراخية في العلو والشرف عن رتبة الإطعام والإعتاق المتقدمين عليه فلذلك دخلت ثم ، وكذلك قوله تعالى « ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، (٢) فإن السجود وإن وقع أولا لم يكن رتبته كرات أشرف فرتبته متراخية . وكذلك قول الشاعر :

لأن من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جدّه

ما بعد ثم هو قبل ، غير أن المقصود هو التراخي في الرتب ، فيقصد أن أباه كان أعظم رتبة منه ، وجده كان أعظم رتبة من أبيه ، فهذا المحسن للفظ ثم .

وحتى وإلى للغاية .

نحو بعثك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة ، أو سرت حتى دخلت مكة . واختلف العلماء في ابتداء الغاية وانتهائها هل يندرجان في المغيا أم لا ؟ على أربعة أقوال : ثالثها الفرق بين أن تكون الغاية من الجنس فتندرج أم لا فلا تندرج ؛ فإن كان الميعرمان والشجرتان رما تتان اندرجتا ، وإلا فلا . الرابع : الفرق بين أن يكون الفصل بينهما أمرا حسيا كما في قوله تبارك وتعالى : « ثم أتوا الصيام إلى الليل، (٣) فلا يندرج لأن الظلام متميز عن النهار بالبصر ، أو لا فيندرج كما في قوله تعالى « وأيديكم إلى المرافق (٤) هذه الأربعة أنقلها في انتهاء الغاية ، وأما ابتداؤها فلا أنقل فيه إلا قولين .

فائدة : المغيا لا بد أن يتكرر قبل الغاية بعد ثبوته ، فإذا قلت سرت إلى مكة من مصر ، فلا بد أن تثبت حقيقة لسير قبل مكة ويتكرر قبلها ، أما ما لا يتكرر فلا تتصور فيه الغاية ، فلذلك قال بعض علماء الحنفية أن العامل في قوله تعالى :

(١) ١٧ البلد .

(٢) ١١ الأعراف .

(٣) ١٧٨ البقرة .

(٤) ٦ المائدة .

« إلى المرافق » ، ليس هو اغسلوا أيديكم ، لأن غسل اليد لا يثبت إلا بعد غسل المرافق ، لأن اليد اسم لها من الإبط إلى الأصابع ، وغسل هذا لا يثبت قبل المرافق فضلا عن تكرره ، بل النابت قبل المرفق بعض اليد ، فيكون تقدير الآية اغسلوا أيديكم واركبوا من آباطكم إلى المرافق ، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل ، والترك ثبت قبل المرفق وتكرر إلى المرفق ، وتفرع على هذا أن الغاية لا تدخل في المغيا ، فلا تدخل المرافق في الترك ، فيغسل مع المغسول ، وهذا بحث حسن .

فائدة : حكاية العلماء الخلاف في اندراج انتهاء الغاية ، ينبغى أن يحمل على (إلى) دون (حتى) بسبب تضافر قول النحاة على أن حتى لها شروط : أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلها وداخلا في حكمه وآخر جزء منه ، أو متصلا به ، فيه معنى التعظيم أو التحقير ، فنصوا على اندراج ما بعدما في الحكم ، فما بقي لدخول الخلاف في اندراجه معنى ، بل يندرج ليس إلا ويحمل الخلاف على (إلى) ، فإنه ليس فيها نقل يعارضنا .

و(في) للظرفية والسببية نحو قوله صلى الله عليه وسلم « في النفس المؤمنة مائة من الأبل » .

كونها للسببية أذكره جماعة من الأدباء ، والصحيح ثبوته ، فإن النفس ليست ظرفا للإبل ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام في حديث الإسراء « فرأيت في النار امرأة حميرية عجّل بروحها إلى النار لأنها حبست هرة حتى ماتت جوعا وعطشا فدخلت النار فيها » معناه بسببها لأنها ليست في الهرة ، ومنه أحب في الله وأبغض في الله ، أى أحب بسبب طاعة الله وأبغض بسبب معصية الله .

والإلام للتعليل نحو المال لزيد ، والاختصاص نحو هذا ابن لزيد ، والاستحقاق نحو السرج للراية ، والتعليل نحو هذه العتوبة للتأديب ، وللتأكيد نحو إن زيدا لغائم ، وللتقسيم نحو قوله تعالى « لنسئعا بالناصية » (١)

ضابط التملك أن يضاف ما يقبل الملك لمن يقبله ، فيفيد الملك ، ومنه قلنا العبد يملك لقوله عليه الصلاة والسلام « من باع عبدا وله مال ، والمواطن في ذلك ثلاثة : مواطن لا يقبل الملك نحو المال للجمل ، وموطن يقبل الملك وهو معين نحو المال لزيد ، فيفيد ذلك في الثاني إجماعا وعدمه في الأول إجماعا ، وموطن غير معين نحو قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء » (١) الآية فنلاحظ قبول النوع للملك قال اللام للملك ، ومن لاحظ عدم التعيين وعدم المحصر قال تملك غير المحصور لا يتصور جعلها للاختصاص . فالواحد والعدد المحصور متفق عليهما في إفادة الملك ، وغير المحصور مختلف فيه ، وقولنا في الاختصاص : هذا ابن ززيد أولى من قولنا أب لزيد فإن الأب لا يلزم اختصاصه بهذا الابن ، فقد يكون له أولاد آخر ، وأما الابن فلا يكون له إلا أب واحد ، والفرق بين الاستحقاق والاختصاص أن الاستحقاق أخص ، فإن ضابطه ما شهدت به العادة ، كما شهدت للفرس بالسرجه والمار بالبرذعة والدار بالباب ، فهذا هو الاستحقاق . وقد يختص الشيء بالشيء من غير شهادة عادة ، فإنه ليس من لوازم الشيء أن يكون له ولد كما تقول في الفرس مع السرج .

والبراءة للاتصاف نحو مررت بزيد ، والاستعانة نحو كتبت بالثلم ، والتعليل نحو سعدت بطاعة الله ، والتبويض عند بعضهم ، وهو منكر عند بعض أئمة اللغة .

بقي المصاحبة نحو خرج زيد بآبائه ، وبمعنى (في) نحو سكنت بمصر ، والقائلون بالتبويض اشترطوا أن تكون مع فعل يتعدى بنفسه ، حتى لا تكون للتعدية . وزعموا أن من ذلك قوله تعالى « وامسحوا براءوسكم » (٢) فإن العرب تقول مسحت رأسي ومسحت برأسي ، فلم يبق فرق إلا التبويض ، وليس كذلك ، بل تقول : (مسح) له مفعولان يتعدى لأحدهما بنفسه والآخر بالياء ، ولم تخير العرب بين المفعولين في هذه البراءة ، بل عينتها لما هو آلة المسح ، فإذا قلت مسحت يدي بالحنطة فالرطوبة

(١) ٦٠ التوبة .

(٢) ٦ المائدة .

الممسوحة على يدك ، والحائط هو الآلة التي أزلت بها عن يدك ، وإذا قلت مسحت الحائط يدي فالثى المزال هو على الحائط ، ويدك هي الآلة المزيلة ، وكذلك مسحت يدي بالمنديل ، المنديل آلة ، والمنديل يدي ، والتنظيف إنما وقع في المنديل لا في يدك ، هذه قاعدة عربية ، ولم تخير العرب في ذلك ، وحيث قالت العرب مسحت رأسي ، فالثى المزال إنما هو عن الرأس ، وحيث قالت برأسي ، فالثى المزال عن غيرها وقد أزيل بها .

ولنا قاعدة أخرى إجماعية وهي أن الأئمة أجمعت على أن الله تعالى لم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا ولا عن جميع الأعضاء ، بل أوجب علينا أن ننقل رطوبة أيدينا لرؤوسنا وجميع أعضاء الرءوس ، وعلى هذا يتعين أن يكون الرأس آلة مزيلة عن غيرها ، لا أنها مزال عنها ؛ فيتعين الباء فيها للتعدية ؛ لأن العرب لا تعدى مسح للآلة بنفسها بل بالباء ، فالباء ليست لتبعض في الآلة بل للتعدية . لأنها على زعمهم لا تكون للتبعض إلا حيث يتعدى الفعل بنفسه .

وأو إما للتخيير نحو قوله تعالى « هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً »^(١) أو للإباحة نحو اصحب الفقهاء أو الزهاد ، وله الجمع بينهما بخلاف الأول ، أو للشك نحو جاءني زيد أو عمرو ، أو للإبهام نحو جاءني زيد أو عمرو ، وكنت عالماً بالآتي منهما وإنما أردت التلبس على السامع ، بخلاف الشك ، أو التنويع نحو العدد إما زوج أو فرد ، أي هو متنوع إلى هذين النوعين .

يصح الإبهام والإيهام بالباء وحده من تحتها والياء بائنتين من تحتها ؛ لأن المقصود التلبس على السامع ، وأنت في الشك لا تعلم الآتي منهما ، وهذه فروق بحسب كل واحدة منها على حدته ، والفرق بين التخيير والإباحة والثلاثة الباقية أن الثلاثة الأخيرة لا تكون إلا في الخبر ، والتخيير والإباحة لا يكونان إلا في

(١) ٩٥ المائدة .

الامر فهذا فرق عام، والفرق الأول خاصة ، ومن التنوع قولنا العالم إما جماد أو نبات أو حيوان؛ أى هو متنوع إلى هذه الأنواع الثلاثة .

و(إن) وكل ما تضمن معناها: للشرط نحو إن جاء زيد جاء عمرو ، ومن دخل دارى فله درهم ، وما تصنع أصنع، وأى شىء تفعل أفعل ، ومتى أطعت الله سعدت، وأين تجلس أجلس .

(إذا) تتضمن معنى الشرط أيضاً نحو إذا جاء زيد فأكرمه ، وقد تعرى عن الشرط نحو قوله تعالى « والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى » (١) أى أقسم بالليل فى حالة غشيانه والنهار فى حالة تجليه ، فهى ظرف محض ، وإذا كانت للشرط تقبل أن يعلق عليها المعلوم والمشكوك نحو إذا زالت الشمس فصل ، فزوالها معلوم الوقوع ، وإذا جاء زيد فائتني ؛ فجيئته مشكوك فى وقوعه ، ولا يعلق على أن إلا المشكوك فى وقوعه فلا يقال إن زالت الشمس فصل .

فائدة : قد وقعت (إن) فى كتاب الله تعالى فى غير ما موضع مع إن الله بكل شىء عليم فهل ذلك مجاز ، لفقدان الشرط أم لا ؟ والحق أنه حقيقى لا مجاز ؛ لأن القرآن عربى ، ومعنى ذلك أنه لو نطق بهذا الكلام عربى لسكان وضعه أن يكون شاكراً والله تعالى وضع القرآن ونظمه كما نظمته العرب ، أن لو كانوا متكلمين بذلك الكلام من حيث النظم لا من حيث وجوه الإعجاز ، فإذا قال الله تعالى « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا » (٢) لو تكلم بهذا الكلام عربى لسكان وضعه الشك فيه ؛ فما استعملت (إن) إلا فى موضعها .

فائدة : التعليق ينقسم أربعة أقسام مطلق على مطلق نحو إن جاء زيد فأكرمه ؛ علق مطلق الإكرام على مطلق المحبة ، وعام على عام نحو كلما دخلت الدار فكل عبد لى حر ، فكل دخلة معلق عليها ، وعتق كل عبد معلق على كل دخلة ، وعام على مطلق نحو إن دخلت الدار فكل عبد لى حر ، ومطلق على عام نحو متى دخلت الدار

(١) الليل .

(٢) البقرة .

فأنت حر ، علق حرته على كل فرد من أفراد الأزمنة التي يقع الدخول فيها .
وينشأ من هذه القاعدة فوائد جلييلة عظيمة .

منها : أن اليمين تنحل بالمرة الواحدة في قولنا: متى دخلت الدار فأنت طالق ،
فدخلت مراراً لا تطلق إلا مرة واحدة ، وإن كان الأصوليون والفقهاء نصوصاً على
أن متى وحيث وأين من صيغ العموم ، لأن المعلق عليه ، وإن كان عاماً إلا أن المعلق
مطلق ، فانحلت اليمين بالمرة ، ومنها الفرق بين قول الفقهاء : إذا قال كذا دخلت
الدار فعلى درهم ، وبين قولهم إذا قال: إن دخلت الدار أو متى دخلت الدار فعلى
درهم؛ أن لزوم الدرهم يتكرر في الأول دون الثاني ، بسبب أنه في الأول علق
عاماً على عام فيتكرر ، وفي الثاني مطلق على عام فلم يتكرر ، ولذلك يتكرر عليه
الطلاق في كل ما دون متى وإن وإذا .

ومنها أن (إذا) وإن كانت مطلقة في الزمان مثل (إن) لكنها تدل على الزمان
مطابقة لأنها من أسمائه (وإن) وإن كانت مطلقة في الزمان مثل إذا إلا أنها لا تدل
على الزمان إلا بطريق الالتزام ؛ لأنها لم توضع للزمان بل لربط أمر ما بما دخلت
عليه ، وذلك لا بد فيه من الزمان ؛ فدللت على الزمان التزاماً . وبالجملة هذه قاعدة شريفة
يُعلم منها مباحث كثيرة في الأصول والفروع فينبغي أن تضبط .

(ولو) مثل هذه الكلمات في الشرط نحو لو جاء زيد أكرمه ، وهي
تدل على انشاء الشيء لانشاء غيره ، فمتى دخلت على ثبوتين فهما نبيان ، أو
على تعيينين فهما ثبوتان ، أو على ثبوت ونفي فالثابت منفي والمنفي ثابت .

من خصائص الشرط أن يدخل على المستقبل ليس إلا كما تقدم أن عشر حقائق
تتعلق بالاستقبال : منها الشرط وجزاؤه ، (ولو) تدخل على الماضي نحو لو زرتني
أمس زرتك اليوم ، فينبغي أن لا تكون للشرط ، لكنها فيهار بجملة بجملة فأشبهت
الشرط من هذا الوجه ، فقيل لها حرف شرط . مثال دخولها على النفيين قولك
لو لم يأتني زيد لم أكرمه ، فيدل كلامك على أنه أتاك وأكرمه ، ومثال الثبوتين
لو جاءني زيد أكرمه ، فاجاءك ولا أكرمه ، ومثال النفي والثبوت لو لم يأتني

زيد عتبه ، فقد أتاك وما عتبه ، والثبوت والنفي نحو قولك لو أتاني زيد لم أعتبه
يقضى أنه ما أتاك وقد عتبه .

وعلى هذه القاعدة أشكل قوله عليه الصلاة والسلام « نعم العبد صهيب ؛ لو لم
يخف الله لم يعصه » (١) يقضى أنه خاف وعصى ، وذلك ذم والكلام سيق للمدح
وإبعاد طوره عن المعصية ، وهى قد دخلت على نفيين فيتعين أن يكونا ثبوتين فيلزم
ما تقدم ، فقال ابن عصفور (لو) ههنا بمعنى إن ، (ولأن) إذا دخلت على نفيين لا يكونان
ثبوتين ، فلا يلزم المحذور المتقدم . وقال الخسروشاهى : أصل (لو) إنما هى للربط
فقط ، وانقلاب النفى للثبوت أو الثبوت للنفى ، إنما جاء من العرف ، والحديث
جاء بقاعدة اللغة دون العرف . وقال الشيخ عز الدين ابن عبد السلام - رحمه الله - إن
المسبب الواحد إذا كان له سبب واحد لزم انتفاؤه عند انتفاء سببه ، وإن كان له
سببان لا يلزم من انتفاء أحد سببيه انتفاؤه ، لأنه يثبت مع السبب الآخر ، وغالب
الناس أن طاعتهم لله تعالى للخوف ، فإنهم إذا لم يخافوا عصوا ولا يطيعوا ، فأخبر
عليه الصلاة والسلام أن صهيبا اجتمع في حقه سببان : الخوف والإجلال لله تعالى ،
فلو انتفى الخوف لم تصدر منه المعصية لأجل الإجلال ، فلو لم يخف الله لم يعصه ،
وهذا غاية المدحة ، كما تقول لو لم يمرض زيد لمات ، أى بالهرم ، فإنه سبب آخر
للثبوت ، وحيث قلنا يلزم من النفى الثبوت إذا كان للفعل سبب واحد ، فكلام
النحاة محمول عليه .

فائدة : قال ابن يعيش - فى شرح المفصل - (لو) تكون بمعنى (إن) تقول
أعجبنى لو قام زيد ؛ أى قيامه ، ومنه قوله تعالى « ودوا لو تدهن فيدهنون » (٢) وقوله
تعالى « ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً » (٣) ، فالفعل
هو لو وما بعدها ، وكذا الفاعل فى المثال الأول وهو غريب .

(١) أظن أنه من كلام عمر رضى الله عنه .

(٢) ٩ القلم .

(٣) ١٠٩ البقرة .

ولولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره لأجل أن لا تقت النفي السكان مع لو فصار ثبوتاً ، وإلا فحكم لو لم ينتقض ، فقوله صلى الله عليه وسلم « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » يدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة المرتبة على تقدير ورود الأمر .

الأصل فيما تدخل عليه لو ما هو ثابت في ظاهر اللفظ أن يكون منفيًا في المعنى ، فلما كان منفيًا في المعنى (ولا) حرف نفي ، والنفي إذا دخل على النفي صار ثبوتاً فلا جرم كان اسم لولا وجوداً ؛ فقلنا تدل على انتفاء الشيء الذي هو جوابها لوجود غيره الذي هو اسمها ، ونفي جواب لولا يحكم على معناه بالنفي ، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضى ثبوته ، فهذا تقرير كون حكم (لو) لم ينتقض .

وقولي على تقدير ورود الأمر : قصدت به التنبيه على أن قول النحاة لوجود غيره ليس هو كما يفهمه أكثر الناس : أن المراد وجوده بالفعل كما في قول عمر رضي الله عنه « لولا على هلك عمر » (١) فعلى موجود حقيقة ، والوجود في لولا أعم من كونه واقعاً ، فإن المشقة في الحديث ليست واقعة ولا تقع ، وإنما هي واقعة على تقدير ورود الأمر ، وذلك التقدير لم يقع ولا يقع ، فقصدت إفهام هذا العموم .

و(بل) لإبطال الحكم عن الأول وإيجابه للثاني نحو جاء زيد بل عمرو ، وعكسها (لا) نحو جاء زيد لا عمرو ، ولا يمكن للاستدراك بعد الجحد نحو ما جاءني زيد لكن عمرو ، ولا بد من أن يتقدمها النفي في المفردات ، أو يحصل تناقض بين المركبات .

أصل (بل) لإبطال الحكم عن الأول ، وقد تستعمل مجازاً للإضراب عن الحديث في الجمل ، فهي لإبطال الخبر عنه ، وقد تستعمل لقطع الخبر وإبطاله مجازاً لما بين الخبر والخبر من التعلق ، والارتباط كقوله تعالى « بل ادرك علمهم في الآخرة بل هم

(١) أي لولا علم علي ، وكان رضي الله عنه من أكار الصحابة فقد كان عمر يستفتيه . انظر ذلك مفصلاً في مقدمة ابن القيم في كتابه « أعلام الموقعين » بتحقيقناط مكتبة السكليات الأزهرية .

في شك منها بل هم منها عمون» (١) لم تبطل شيئاً عما أخبر عنه تعالى ، بل معنى ، بل يكفى الحديث في هذه القصة ولندخل في قصة أخرى ، وكذلك قوله تعالى « بل الذين كفروا في تكذيب (٢) للإضراب عن الخبر فيما تقدم دون الخبر عنه ، والتناقض بين المركبات مثل قولك سافر زيد لكن عمرو مقيم ، فالإقامة تناقض السفر، فكأنك قلت ما زيد مقيم لكن عمرو ، فإن قلنا سافر زيد لكن عمرو فقيه لم يجوز لعدم التناقض بين السفر والفقه ، فلم يوجد ما يقوم مقام النفي من التناقض (٣)

والعدد يذكر فيه المؤنث ويؤنث فيه المذكر ، ولذلك قلنا إن المراد بقوله تعالى « واطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء» (٤) الأظهار دون الخيض لأن الظاهر مذكر والخيضة مؤنثة ، وقد ورد النص بصيغة التانيث فيكون المعدود مذكراً لا مؤنثاً .

هذا من الثلاثة إلى العشرة ، أما الواحد والاثنتان فاكثفت العرب فيهما بلفظ الجنس والواحد والثنية ، فيحصل لفظ واحد والعدد والمعدود معا ، أعنى الوحدة والجنس ، والثنية والجنس ، يقولون رجل ورجلان فيتعين المقصود ، وأما رجال فيحتمل الثلاثة وغيرها من مراتب الأعداد فلا ينضبط المراد ، فأثروا بلفظ العدد مع اللفظ الدال على الجنس فقالوا : ثلاثة رجال وثلاث نسوة ، فذكروا مع المؤنث ثلثا يجتمع تأنيثان أحدهما في العدد والآخر في المعدود ، وأثروا المذكر لضرورة الفرق ، والأمر كذلك إلى العشرة ، فيجري الواحد عشر والاثني عشر على تأنيث المؤنث وتذكير المذكر ، كما كانا قبل الوصول إلى التركيب مع العشرة ، ومن الثلاثة عشر إلى التسعة عشر يكون الكلام له صدر وهو ما دون العشرة .

(١) ٦٦ النمل .

(٢) ١٩ البروج .

(٣) انظر معاني هذه الأدوات تفصيلاً في كتب النحو ولم أعلق عليها ملاحظاً أن هذا ليس

مكانه .

(٤) ٢٢٨ البقرة .

وعجز وهو العشرة ، فأما الصدر فيجرب الحال فيه كما كان قبل العشرة من تكبير
المؤنث وتأنيث المذكر فلا تنتقض قاعدته ، وأما عجز الكلام وهو العشرة فيخالف
صدره ، فيؤنث مع المؤنث ويذكر مع المذكر ، فتقول جاءني خمسة عشر رجلا
وخمس عشرة امرأة ، ولا تزال كذلك إلى التسعة عشر ، وإذا قلت ثلاثمائة ذكرت ،
لأنه جمع المائة وهي مؤنثة ، وإذا قلت ثلاثة آلاف أنثت ، لأن الألف مذكر
فأنثت في هذين على قاعدة ما قبل العشرة تذكر المؤنث وتؤنث المذكر .

الباب الثالث

في تعارض مقتضيات الألفاظ

يحمل اللفظ على الحقيقة دون المجاز ، والعزم دون التخصيص ،
والأفراد دون الاشتراك ، والاستقلال دون الإضرار ، وعلى الإطلاق دون
التقييد ، وعلى التأصيل دون الزيادة ، وعلى الترتيب دون التقديم والتأخير ،
وعلى التأسيس دون التأكيد ، وعلى الإبقاء دون النسخ ، وعلى الشرعي دون
العقل ، وعلى العرفي دون اللغوي ، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك ، لأن
جميع ما ادعينا تقديمه ترجح عند العتل احتمال وقوعه على ما يقابله ،
والعمل بالأرجح متعين .

مثل هذه: الأسد حقيقة في الحيوان المفترس مجاز في الرجل الشجاع ، وقوله
تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين » (١) يحمل على عمومه دون التخصيص الذي هو
الاختان الحرتان . دون المملوكين ، ولفظ النكاح يجعل بمعنى واحد وهو الوطاء
أرجح من كونه مشتركاً بينه وبين سببه الذي هو العقد (٢) والاستقلال كقوله
تعالى « أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا
من الأرض » (٣) .

يقول الشافعي رضي الله عنه: يقتلوا إن قتلوا وتقطع أيديهم إن سرقوا ، ونحن
نقول الأصل عدم الإضرار ، والإطلاق كقوله تعالى « لتن أشركت ليحيطن
عملك » (٤) قلنا مطلق الشرك محيط للعمل .

(١) ٢٣ النساء .

(٢) قد أطلق لفظ النكاح في القرآن الكريم على المنيين .

(٣) ٣٣ المائدة

(٤) ٦٥ الزمر

قال الشافعي رضي الله عنه بل يقيد بالوفاة على الكفر قلنا الاصل عدم التقييد .

ومثال الزيادة: قوله تعالى « لا أقسم بهذا البلد » (١) قيل لازائدة وأصل الكلام أقسم بهذا البلد ، وقيل ليست زائدة وتقدير الكلام لا أقسم بهذا البلد وأنت ليس فيه ، بل لا يعظم ويصلح للقسم إلا إذا كنت فيه .

والتقديم والتأخير: كقوله تعالى « والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة » (٢) الآية فظاهرها أنه لا يجب الكفارة إلا بالوصفين المذكورين قبلها وهما الظهار والعود ؛ وقيل فيها تقديم وتأخير تقديره والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة ثم يعودون لما كانوا من قبل الظهار سالمين من الإثم بسبب الكفارة ، وعلى هذا لا يكون العود شرطا في كفارة الظهار .

ومثال التأكيد: قوله تعالى في سورة الرحمن « فبأى آلاء ربكما تكذبان ، من أول السورة إلى آخرها ، فإن جعلناه تأكيدا وهو مقتضى ظاهر اللفظ يلزم أن يكون التأكيد قد تكرر أكثر من ثلاث مرات ، والعرب لا تزيد في التأكيد على ثلاث ، فيحمل الآي في كل موطن على ما تقدم قبل لفظ ذلك التكذيب ، ويكون التكذيب ذكر باعتبار ما قبل ذلك اللفظ خاصة فلا يتكرر منها لفظ فلا تأكيد البتة في السورة كلها ، فقوله تعالى « يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان » (٣) ، فبأى آلاء ربكما تكذبان ، فالمراد بآلاء خروج اللؤلؤ والمرجان خاصة ، وكذلك جميع السورة ، وكذلك القول في سورة « والمرسلات » فإن ظاهر تكرير قوله تعالى « ويل يومئذ للمكذبين » إنه تكرر وتأکید فيلزم الزيادة على الثلاث فيحمل على المكذبين بما ذكر قبل كل لفظ على حياله ، فيكون الجميع تأسيسا لائا كيدا .

ومثال النسخ: اختلاف العلماء في إباحتها سباع الطير ، فقيل إنها مباحة لقوله تعالى « قل لا أجد فيها وحى إلى مُحَرَّمَا على طاعِمه يطعمه إلا أن يكون ميتة أو

(١) ١ البله

(٢) ٣ المجادلة

(٣) ٢٢ الرحمن

دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به» (١) فالحصر في هذه الأربعة يقتضى لإباحة ما عداها ومن حملتها السباع ، وورد نهيه صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع وذى مخب من الطائر ، فقيل ناسخ للإباحة وقيل ليس ناسخا والاكل مصدر أضيف للفاعل دون المفعول ، وهو الأصل في إضافة المصدر بنص النحاة ، فيكون الخبر مثل قوله تعالى « وما أكل السبع » (٢) ويكون حكمهما واحدا ، وبجته مستقصى في الفقه في كتاب الذخيرة .

ومثال العقلي: قوله عليه الصلاة والسلام « الاثنان فافوقهما جماعة » ، فإن حملناه على معنى الاجتماع وأنه حصل بهما فذلك معلوم بالعقل ، وإن حملناه على حصول فضيلة الجماعة وذلك حكم شرعى وهو أولى ، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليان الشرعيات .

ومثال العرفي : قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » ، إن حملناه على اللغوى وهو الدعاء لزم أن لا يقبل الله دعاء بغير طهارة ولم يقل به أحد ، فيحذر على الصلاة في العرف وهى العبادة المخصوصة فيستقيم .

فروع أربعة: الأول يجوز عند مالك والشافعى رضى الله عنهما وجماعة من أصحاب مالك استعمال اللفظ في حقايقه إن كان مشتركا أو مجازاته أو مجازة وحقيقته ، خلافا لثقوم ، ويشترط فيه دليل يدل على وقوعه ، وهذا الفرع مبنى على قاعدة وهى أن المجاز ثلاثة أقسام جائز اجماعا وهو ما اتحد محمله وقربت علاقته ، ويمتنع إجماعا وهو مجاز التعقيد ، وهو ما افتقر إلى علاقات كثيرة نحو قول التائل تزوجت بنت الأمير ، ويضمر ذلك برؤيته لوالد عاقد الأنكحة بالمدينة ، معتمدا على أن النكاح ملازم للعقد الذى هو ملازم للعاقد الذى هو ملازم لأبيه ، ومجاز مختلف فيه وهو الجمع بين حقيقتين أو

(١) ١٤٥ الأنعام .

(٢) ٣ المائدة .

مجازين أو مجاز و حقيقة، فان الجمع بين حقيقتين مجاز، وكذلك الثاني، لأن اللفظ
يوضع للمجموع فهو مجاز فيه، فنحن والشافعية نقول بهذا المجاز، وغيرها
لا يقول به لنا قوله تعالى « إن الله وملائكته يصلون على النبي » والصلاة من
الملائكة الدعاء ومن الله الاحسان فقد استعمل في المعنيين احتجاجاً بأنه يمتنع
استعماله حقيقة لعدم الوضع ومجاز الآن العرب لم تجزه والجواب منع الثاني .

حرر الشيخ سيف الدين رحمه الله هذا الموضوع فقال : اللفظة الواحدة من متكلم
واحد في وقت واحد إذا كانت مشتركة بين معنيين أو حقيقة في أحدهما مجازاً في
الآخر، ولم تكن الفائدة فيهما واحدة هل يجوز أن يريد بها كلا المعنيين؟ خلاف
فقصد باللفظة الواحدة الاحتراز عن اللفظتين فإنه يصح أن يريد بهما معنيين إجماعاً،
وإن كان مشتركين فيهما، ويجوز للتشكلمين أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد
المعنيين، ويريد الآخر المسمى الآخر إجماعاً وفي وقت واحد، احترازاً من إطلاق
المتكلم الواحد اللفظ المشترك للمعنيين في وقتين، فإن ذلك جائز إجماعاً، فتقول :
رأيت عينا وتريد الباصرة، وفي وقت آخر رأيت عينا وتريد الفوارة، وقوله ولم
تكن الفائدة فيهما واحدة احترازاً من إطلاق اللفظ المشترك على معنيين مختلفين،
والمقصود أمر مشترك بينهما، كما لو أطلقنا لفظ القراء ونريد به معنى الجمع أو الانتقال،
أو غير ذلك من الأمور المشتركة بينهما، ولا نريد معه غيره، فهذا جائز إجماعاً
بخلاف ما إذا أريد خصوص كل واحد منهما فهو محل الخلاف .

وبهذا يظهر بطلان استدلال الحنفية على أن المراد بآية الإقراء في العدة
الحيض بقوله عليه الصلاة والسلام « اتركي الصلاة أيام إقرائك » فإن المراد الحيض
إجماعاً، فيكون هذا بياناً للآية، مع أن المتكلم متعدد وفي وقتين، فجاز أن المتكلم
الأول أراد الطهر والثاني أراد الحيض فلا دلالة في الحديث على ذلك قاله الشيخ
سيف الدين الآمدي .

فوائد : الأولى - القائلون بجواز الجمع اشترطوا أن لا يمتنع الجمع بينهما
الثانية : لم يقل منهم بوجوب الحمل عند التجرد إلا الشافعي والقاضي ، ولم
يوجب المعتزلة ذلك .

الفائدة الثالثة: اختلفوا في المنع هل هو لأجل الوضع أو القصد ، والقائل
بأنه للقصد الغزالي وأبو الحسين البصرى .

الفائدة الرابعة: بعض من منع من التعميم في الإيجاب قاله في النفي كأنه اللفظ
مفرداً أو جمعا .

الفائدة الخامسة: قال ليس اللفظ المشترك عند الشافعى والقاضى إذا أريد به
مجموع مسمياته مجازاً بل حقيقته كسائر الألفاظ العامة في صيغ العموم ، ولهذا حمله
عند التجرد على العموم .

قلت: وكون المشترك من صيغ العموم وافق عليه المستصفي والبرهان وجماعة ؛
حتى إن سيف الدين والجماعة لم يضعوا هذه المسألة إلا في باب العمومات .

وقال الشيخ شرف الدين بن التلسانى في شرح المعالم اختلف المعمون فمنهم
من قال حقيقة ويعزى للشافعى وهو بعيد ، ومنهم من قال بطريق المجاز ، وإليه
مال إمام الحرمين قلت: مسمى العموم واحد كما تقدم والمشارك مسمياته متعددة
فليس من صيغ العموم ولأن الفرض في لفظ وضع لكل واحد بخصوصه
لا لمشارك بين أفراد بوصف الكلوية ، ومن شرط العموم أن تكون أفراده غير
متناهية والمشارك أفراده متناهية ، فإن وضع للمجموع كان المسمى واحداً بغير
اشترك والفرض أنه مشترك ، ولعل الشافعى رضى الله عنه يريد بأنه حقيقة :
أنه في كل فرد على حياته لاني الجميع ، فلما كان مشتملاً على الحقيقة من حيث الجملة
سماه حقيقة توسعاً ، ويكون مدركة في الحمل على التعميم الاحتياط ؛ ليحصل مقصود
المتكلم قطعاً ، وهو اللائق بمنصب هذا الإمام العظيم .

الفائدة السادسة: مثل شرف الدين بن التلسانى استعمال المشترك في النفي
يقوله لا عين لي فهل يعم جميع مسميات العين أم لا ؟

الفائدة السابعة: قال النقشوانى اللفظ المشترك إما مفرد أو جمع والمفرد
إما معرف باللام أو منكر ، والجمع إما مذكور بلفظ الكل والجميع ، نحو
اعتدى بكل قرء ، وعلى التقادير فأما مكرر ، نحو اعتدى بقرء قرء أو اعتدى بالإقراء

والإقراء ، وكل ذلك إما في الثبوت أو النفي كما في النهى ، أما المفرد المنكر غير المتكرر فلا يستعمل في معنييه نفيًا ولا إثباتًا ؛ لأن التوكيد يقتضى التوحيد وهو يصاد الجمع ، وإن كرر فقد جوز استعماله في جميع معانيه لاحتمال كل إطلاق للمعنى ، والمذكور بلفظ الكل والجمع قالوا يجب الحمل على معانيه جميعًا لأنه لا كل ولا جمع في المفرد الواحد ، لأن الحيض والظهر لا يمكن الحمل على جميع أفرادهما فتعين الجمع بينهما ، أما في مثل العين فقد يتصور ذلك فلا يجب الحمل ، وإن كان بصيغة العموم أو مفردًا محلي باللام .

قلت : والظاهر أن هذا التقسيم من النقشوانى لا أنه مقول ونقلته ، لأن فيه مجالًا للنظر والتفصيل ، وأقرب ذلك إذا كرر المنكر أمكن أن يقال لا يتعين اللفظ الثانى في معنى ثان لصدق اللفظ على الأول ، وأممكن أن يقال بل يتعين لئلا يلزم التأكيد والتكرار وهو خلاف الأصل ، وكذلك العطف يثير أيضا نوعا من النظر ، لأن الشيء لا يعطف على نفسه فيتعين التغاير والجمع بخلاف صورة عدم العطف ، وكذلك إذا جاء التعريف بعد التوكيد نحو اعتدى بقره اعتدى بالقره ، هل يجعل اللام للعهد أو للعموم ، موضع نظر ، وكذلك إذا اجتمع العطف واللام يمكن القول بمحصول التعارض ؛ لما في العطف من هوجب التغاير فيتعدد ، وما في اللام من العهد فلا يتعدد ؛ فكلها مباحث يمكن ملاحظتها .

سؤال : استشكل الأبيارى قول القاضى بالعموم فى المشترك مع أنه مُسنكر لصيغ العموم حيث اتحاد المسمى ، وإسكار الجمع أقرب فى المشترك وهو مشكل كما قاله .

تنبيه : الذين قالوا المانع من جهة القصد قالوا إنه باعتبار كونه مريدا لهذا الفرد غير مريد لذلك الفرد ، وباعتبار كونه مريدا لذلك الفرد يكون مريدا له فيكون مريدا له ولا مريدا له ، وكذلك كونه مريدا للحقيقة يقتضى أنه غير مريد للبحاز وكونه مريدا للبحاز لا يكون مريدا للحقيقة ، فيجتمع النقيضان ، وإرادة اجتماع التقيضين محال .

وجوابه : أن اجتماع النقيضين باعتبارين ليس محالا ، ولا يكونان نقيضين
 هولا تناقض بينهما ، والإرادة وعدمها ههنا باعتبار جهتين .
 فائدة : احتجاجهم بآية الصلاة يرد عليه أنه يمكن إضمار الخبر عن الأول
 فلا يحصل مقصودهم ، ويكون التقدير أن الله يصلي وملائكته يصلون ، وكذلك
 قوله تعالى « ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض » ، إلى قوله
 تعالى « وكثير من الناس (١) » ، يمكن أن يقال يضم ويسجد له كثير من الناس ،
 فيكونان لفظين استعمالا في معنيين فلا جمع ، أو يكون لفظ السجود استعمال في
 مطلق الانقياد دون خصوص الخضوع وخصوص وضع الجبهة على الأرض ، فيكون
 المراد واحدا فلا جمع .

فائدة : عادة جماعة يقولون : الصلاة من الله تعالى بمعنى الرحمة ومن الملائكة
 بمعنى الدعاء ؛ فقد جمع بين المعنيين ، ويفسرون الصلاة في حق الله تعالى بالرحمة
 والدعاء ، والدعاء مستحيل والرحمة مستحيلة لأنها رقة في الطبع ، فيفسرون المستحيل
 بالمستحيل ، وذلك غير جائز ، فإذ لك فسرتها بالإحسان : لأنه يمكن في حق الله تعالى ،
 وقولي أول المسألة : وجماعة من أصحابنا يريد أصحاب مالك ، وسبق القلم في الأصل
 إلى المالكية وصوابه ويجوز عند مالك والشافعي وجماعة من أصحاب مالك (٢) .

الفرع الثاني : إذا تجرد المشترك عن القرائن كان محملا لا يتصرف فيه
 إلا بدليل يعين أحد مسمياته .

وقال الشافعي حملة على الجميع احتياطا .

الفرع الثالث إذا دار اللغز بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كلفظ
 « الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق مادب والدابة مجاز راجح في الخمار ، فيحمل
 على الحقيقة عند أبي حنيفة ترجيحا للحقيقة على المجاز ، وعلى المجاز الراجح
 عند أبي يوسف نظرا للرجحان :

(١) ١٨ الحج .

(٢) قد فت بإصلاحها في أول المسألة .

وتوقف الامام في ذلك كله للتعارض .

والظاهر مذهب أبي يوسف فان كل شيء قُدِّم من الانماظ إنما قدم
مراجعانه والتقدير رجحان المجاز فيجب المصير إليه ،

وهنا دقيقة وهي أن الكلام إن كان في سياق النفي والمجاز الراجح
بعض أفراد الحقيقة كالدابة والطلاق ، فيكون الكلام نصا في نفي
المجاز الراجح بالضرورة فلا يتأني توقف الامام ، وإن كان في
سياق الاثبات والمجاز الراجح بعض أفراد الحقيقة فهو نص في إثبات
الحقيقة المرجوحة بالضرورة ، فلا يتأني توقف الامام ، وإنما يتأني له ذلك
إن سلم له في نفي الحقيقة ، والكلام في سياق النفي أو في إثبات المجاز
والكلام في سياق الاثبات أو يكون المجاز الراجح ليس بعض أفراد
الحقيقة كالراوية والنجو .

وهذه المسألة مرجعها إلى الحنفية وقد سألتهم عنها ورأيتها مسطورة في كتبهم
على ما أصف لك .

قالوا المجاز إن كان مرجوحا لا يفهم إلا بقرينة قدمت الحقيقة لإجماعا ، وإن
غلب استعماله حتى ساوى الحقيقة ، ولا راجح ولا مرجوح بالسكينة ، فالحقيقة
مقدمة عند أبي يوسف ، ولا خلاف أيضا ، وإن رجح المجاز فله حالتان ، تارة تمت
الحقيقة بالسكينة فيرجع أبو حنيفة إلى أبي يوسف ويقدم المجاز الراجح اتفاقا ،
وإن كانت الحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات فهذا موضع الخلاف ، مثال المساوي
لوحلف لانسكح والنكاح حتمية في الوطء مجاز في العقد ، فيجئ بالعقد في تساويهما .
ومثال المجاز الراجح والحقيقة لاتراد ، حلف لا يأكل من هذه النخلة واللفظ
حتمية في خشبها مجاز راجح في تمرها ، وقد أميت هذه الحقيقة فلا يأكل أحد
خشبها فيوافق أبو حنيفة أبا يوسف ، ولا يجئ إلا بالتمر . ولا يجئ بالخشب ،

ومثال ما يتعاهد مع رجحان المجاز قوله لأشربن من النهر فهو حقيقة بأن يشرب
بفيه يكرع من النهر ، مجاز راجح إذا شرب من أداة ؛ لأنه إذا غرف بالكوز
وشرب فقد شرب من الكوز لا من النهر، لكنه المجاز الراجح المتبادر ، والحقيقة،
قد تراجع فإنه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس من النهر بفيه فلا يبر عند
أبي يوسف إذا شرب بفيه وكرع ، بل من الأدوات لأنه المجاز الراجح ، ولا يبر
عند أبي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير أداة . فهذا صورة المسألة وتحريرها .

وأما وجه بيان الحق فيها فنقول الحنفية إنه إذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم
الحقيقة لأن الأصل تقديمها فغير متجه ؛ لأن الحقيقة إنما قدمت لأنها أسبق للذهن
من المجاز ، وهذا السبق هو معنى قولنا الأصل في الكلام الحقيقة أى الراجح ،
فإذا ذهب هذا الرجحان بالتساوى بطل تقديم الحقيقة وتعين أن يكون الحق
الإجمال والتوقف حينئذ ؛ فتقديم الحقيقة حينئذ غير متجه ، وقول الإمام ومن
وافقه باطل بسبب أن المقدر رجحان المجاز ، والرجحان موجب لتقدم الراجح في
الألفاظ والأدلة والبيانات وجميع موارد الشريعة، فإعمال الرجحان هنا ليس بجيد .

ثم قولهم : إن اللفظ لا ينصرف لأحدهما إلا بالنية ، مع أن القاعدة أن النية إنما
يحتاج إليها إذا كان اللفظ مترددا بين الإفادة وعدمها ، أما ما يفيد معناه أو مقتضاه
قطعا أو ظاهرا فلا يحتاج لنية ، ولذلك أجمع الفقهاء على أن صرائح الألفاظ
لا تحتاج إلى نية لدلالاتها إما قطعا أو ظاهرا وهو الأكثر ، وكذلك العقود إذا
غلبت وصارت ألفاظ العقود تنصرف إليها ظاهرا انصرف للتقد الغالب من غير
قصد ولا تعيين ، وكذلك الأعيان المستأجرة تعين بظاهرها للنفعة المقصودة منها
عادة ، فالبقر ينصرف بظاهرها للحرث والفرس للكر والفر وأنواع الركوب ،
والجمل للحمل ، والعمامة للرأس ، والقميص للجسد ، والقدم للنجر ، والمسحاة
للحفر وغير ذلك .

والمعتمد في ذلك كله أن الظهور مغن عن القصد والتعيين ، إذا تقررت هذه القاعدة
فبقول المجاز إن كان أجنبيا عن الحقيقة كالراوية والنحو فإن الراوية ليس بعض

أنواع الجمال ، والنحو ليس بعض المواضع المرتفعة ، بخلاف الحمار بعض أفراد الدابة ، فإذا قال القائل ليس في الدار دابة فليس فيها حمار قطعاً ؛ لأننا إن حملنا اللفظ على نفي الحمار اتقى ، أو على نفي الحقيقة التي هي مطلق مادب اتقى الحمار أيضاً ؛ لأنه يلزم من نفي الأعم نفي الأخص ، فصار الكلام نصاً في نفي المجاز الراجع فلا يتوقف على النية لانتفاءه على كل تقدير ، أما الحقيقة المرجوحة فهي منتفية على تقدير وغير منتفية على تقدير ، فلما حصل التردد حسن توقيف الحكم عليها بالانتفاء على النية ، وإن كان الكلام في سياق الثبوت كان نصاً في ثبوت الحقيقة المرجوحة ؛ فإذا قال في الدار دابة فإن أراد الحقيقة المرجوحة ثبتت أو المجاز الراجع ثبت أيضاً ؛ لأنه يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، وإذا ثبت على كل تقدير امتنع توقيف إثبات الحكم لها على النية .

والمجاز لما كان ثابتاً على تقدير ، وليس ثابتاً على تقدير ، حسن توقيف الحكم له على النية ، فصارت الصور خمساً يمكن التوقيف على النية في ثلاث إذا سلم التوقيف ، وإلا فهو ممنوع للرجحان ؛ فالثلاثة : المجاز الأجنبي إذ لا يلزم من ثبوت حقيقته ثبوته ولا من ثبوته ثبوت حقيقته ، وكذلك العدم والمجاز الراجع الذي هو بعض أفراد الحقيقة ، والكلام في سياق الثبوت ، والحقيقة المرجوحة ، والكلام في سياق النفي ، فهذا وجه البحث في هذه المسألة . المظهر أن الحق مذهب أبي يوسف وحده وإن توقف الإمام ، إنما يتأتى في قسمين من الخمسة المتقدمة .

الفرع الرابع : إذا دار اللفظ بين احتمالين مرجوحين فيتم التخصيص والمجاز والاضمار والنقل والاشتراك على النسخ والأربعة الأولى على الاشتراك أو الثلاثة الأولى على النقل ، والأولان على الاضمار ، والأول على الثاني لأن النسخ يحتاط فيه أكثر لكونه يصير اللفظ باطلاً ، فتكون مقدماته أكثر فيكون مرجوحاً ، فتقدم لرجحانها عليه ، والاشتراك مجمل عند عدم القرينة بخلاف الأربعة ، والنقل يحتاج إلى اتفاق على إبطال وإنشاء وضع بعد وضع ، والثلاثة يمكن فيها مجرد القرينة

فتقدم عليها، ولأن الإضمار أقل فيكون مرجوحا، ولأن التخصيص في بعض الحقيقة بخلاف المجاز .

هذه الأمور مرجوحة بالنسبة إلى أضدادها كما تقدم أول هذا الباب ، لكنها إذا تعينت وفقد الراجح الذي هو الأصل ، فإن انفرد واحد منها حمل اللفظ عليه ، وإن اجتمع منها اثنان فأكثر ولم يتعذر الجمع بينها حمل اللفظ عليها إن دل على الجمع قرينة وإلا اقتصر على واحد منها تقليلا لمخالفة الدليل بحسب الإمكان؛ لأن (١) أسباب الترجيح ما تقدم ذكره ، فأولى الكل التخصيص ، ثم المجاز ، ثم الإضمار ، ثم النقل ، ثم النسخ ، فالتخصيص يرجح بأن اللفظ يبق في بعض الحقيقة كلفظ المشركين إذا بق في الحريين ، وخرج غيرهم ، والحريون هم بعض المشركين ، فهو مجاز أقرب للحقيقة .

الوجه الثاني : أن البعض إذا خرج بالتخصيص بقی اللفظ مستصحبا في الباني من غير احتياج إلى قرينة وهذا الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص ، والمجاز والإضمار كلاهما يحتاج إلى قرينة .

واختلف قول الإمام نجر الدين فقال في المحصول : هما سواء ، لأن كل واحد محتاج للقرينة . وقال في المعالم : المجاز أرجح من الإضمار لكثرة المجاز في اللسان ، والإضمار أقل منه ، والكثرة تدل على الرجحان ، وهما يقدمان على النقل ، لأن النقل لا يحصل إلا بعد اتفاق الكل على إبطال الوضع الأول وإنشاء وضع آخر . وذلك متعذر أو متعسر ، والمجاز والإضمار والتخصيص تكفي فيها القرينة فقدمت عليه ، وقدم النقل على الاشتراك ؛ لأن النقل إن علم حمل اللفظ على المعنى الثاني ، وإلا حمل اللفظ على المسمى الأول ، فلا يوجد اللفظ معطلا أصلا ، وأما الاشتراك فإنه إن فقدت فيه القرينة بقى معطلا مجازا ، فكان مرجوحا بالنسبة إلى تلك الأربعة والنسخ لإبطال الحكم بعد إرادته فيحتاج فيه أكثر ، فلا ينسخ المتواتر بالأحاد ، وتخصيصه بها وبالقرائن .

(١) في نسخة من المخطوطات : لكن .

مثال تعارض الاشتراك والنقل قوله صلى الله عليه وسلم « إذا ولغ الكلب
في إناء أحدكم فليغسله سبعا » يقول الشافعي رضى الله عنه : الطهارة في عرف الشرع
منقولة إلى إزالة الحدث أو الخبث ، ولا حدث ، فبتعين الخبث. يقول المالكي :
الطهارة لفظها مشترك في اللغة بين إزالة الأقدار والغسل على وجه التقرب إلى الله
تعالى ؛ لأنه مستعمل فيها حقيقة إجماعا ، والأصل عدم التغيير .

مثال الاشتراك والإضمار قوله تعالى « امسحوا برءوسكم »^(١) يقول الشافعي رضى
الله عنه يجوز الاقتصار على مسح بعض الرأس ، لأن الباء مشتركة بين الإصاق
في النعل القاصر وبين التبويض في النعل المنعدى ، فتكون هنا للتبويض لأنه فعل
متمم ؛ فلو قال امسحوا برءوسكم لصح ، يقول المالكي هنا مضمم تقديره امسحوا
ماء أيديكم برءوسكم ، فالرأس مسح بها ، والفعل لا يتعدى للألة بغير باء وقد تقدم
في باب الحروف بسطه^(٢) مثال الاشتراك والمجاز يقول المالكي لا تحل الميتوة^(٣)
إلا بالوطء لقوله تعالى « حتى تنكح زوجا غيره »^(٤) والنكاح حقيقة في النداخل
بجاء في العقد ، والأصل عدم المجاز ، يقول سعيد بن المسيب رضى الله عنه : بل هو
مشترك بين النداخل ، والعقد ، لأنه مستعمل فيهما ، والأصل في الاستعمال الحقيقية
فيكون مجازا ، فيسقط الاستدلال به ، مثال تعارض الاشتراك والتخصيص قوله تعالى
« فانكحوا ما طاب لكم من النساء »^(٥) يقول المالكي : الطيب ميل النفس ، وقد
مالت نفس العبد إلى الأربع فيجوز له زواجهن ، يقول الشافعي لو حمل على ميل
النفس لزم التخصيص بالنساء اللاتي تحرم عليه ، بل المراد بالطيب : الحلال ، والنزاع
في كون الأربع حلالا ، مثال تعارض النقل والإضمار قوله صلى الله عليه وسلم

(١) المائدة .

(٢) انظر الباء في باب الحروف .

(٣) الميتوة : المطلقة ثلاثا .

(٤) ٢٣٠ البقرة .

(٥) ٣ النساء .

« الصائم المتطوع أمير نفسه ، يقول الشافعي : يجوز إبطال الصوم المتطوع به لأنه
وكله إلى مشيئته بعد نقله للصوم الشرعي ، فيقول المالكي ليس منقولاً بل هو في
مسماه اللغوي ، ومعنى الكلام الذي من شأنه أن يتطوع أمير نفسه، وسماه متطوعاً
باعتبار ما يؤول إليه ، وهذا الإضمار أولى من النقل .

مثال تعارض النقل والمجاز قوله صلى الله عليه وسلم « بين العبد وبين الكفر
ترك الصلاة » ويقول الحنبلي الصلاة منقولة للعبادة المخصوصة فن تركها كفر ، يقول
المالكي الصلاة الدعاء لغة والدعاء طلب ، ومن أعرض عن طلب الله فهو كافر ،
واستعمالها في هذه العبادة مجاز ، والمجاز أولى من النقل .

مثال تعارض النقل والتخصيص قوله تعالى « الذين يظاهرون من نساءهم » (١)
الآية يقول المالكي فيلزم الظاهر من الآية لأنها من نساءه يقول الشافعي لفظ
النساء صار منقولاً في عرف الشرع للحرائر المباحة فلا يتناول الآية محل النزاع ،
ولو لم يكن منقولاً لزم التخصيص بنوات المحارم فإنهن من نساءه .

مثال تعارض الإضمار والمجاز قوله تعالى « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا
وجوهكم » (٢) ، الآية يقول المالكي والشافعي : تقديره إذا قمتم محدثين ، ولولا
هذا الإضمار لكان الأمر بالطهارة بعد الصلاة ، يقول السائل هذا المحذور يزول
بجعل القيام مجازاً عبر به عن إرادته القيام .

مثال تعارض الإضمار والتخصيص قوله تعالى « فكلوا مما أمسكن عليكم » (٣)
والضمير في أمسكن عام ، فيقول المالكي السكب طاهر لا ندرجه فيها مع جواز
أكل ما أمسك ولو كان نجساً لحرم حتى يغسل والأصل عدم ذلك . يقول الشافعي :
يلزم جواز أكل كل ما أمسك بعد القدرة عليه من غير ذكاة ، وليس كذلك ، فيلزم
التخصيص ، بل ههنا إضمار تقديره كلوا من حلال ما أمسكن عليكم ، وكون
موضع فه حلالاً محل النزاع .

(١) ٣ المجادلة .

(٢) ٦ المائدة .

(٣) ٤ المائدة .

مثال تعارض المجاز والتخصيص قوله تعالى « وآتوا الحج والعمرة لله » (١) يقول الشافعي الأمر للوجوب فتجب العمرة ، يقول المالكي تخصيص النص بالحج والعمرة المشروع فيهما ، لأن استعمال الإتمام في الابتداء مجاز .

وفي هذه المواطن مباحث ومُثَل كثيرة نقلتها في كتاب شرح المحصول ، وجعلتها مسائل خلاف مستقلة ومعا مباحث شريفة هنالك لا يحتمل هذا الشرح المختصر ذلك .

* * *

الباب الرابع

في الأوامر وفيه ثمانية فصول

الفصل الأول

في مسماه ما هو

أما لفظ الأمر فالصحيح أنه اسم أطلق الصيغة الدالة على الطلب من سائر اللغات لأنه المتبادر للذهن منها، هذا مذهب الجمهور، وعند بعض النتهاء مشترك بين القول والفعل، وعند أبي الحسين مشترك بينه وبين الشأن والشئ والصفة، وقيل هو موضوع للكلام النفساني دون اللساني، وقيل هو مشترك بينهما.

يتحصل أن الأمر والنهي وما سواهما بما يتعاق بالكلام هل ذلك موضوع للساني أو النفساني، أو مشترك بينهما؟ ثلاثة مذاهب. حجة الأول المبادرة للفهم، وحجة الثاني بيت الأختل وهو:

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وحجة الاشتراك الجع بين الأدلة، والاشترار هو المشور، وإذا قلنا بأنهما حقيقة في الساني فقط فيكون مدلولها لفظا وهو القدر المشترك بين جميع صيغ الأوامر، وعلى هذا اختلفوا هل هي مشتركة بين القول المذكور وبين الفعل؟ نحو قولنا: كنا في أمر عظيم إذا كنا في الصلاة - وقال أبو الحسين هو موضوع مع القول المذكور للشئ أيضا نحو قولنا اتنى بأمر مّا، أى شئ، وللشأن نحو قوله

تعالى « وما أمرنا إلا واحدة كلبح بالبصرة، (١) معناه ما شأنا في إيجادنا لإلتزمت
مقدورنا على قدرتنا وإرادتنا من غير تأخر كلبح بالبصر، والصفة كقول الشاعر:

عزمت على إقامة ذى صَبَاحٍ لأمر مَّا يُسْوَدُّ من يَسْوَدُّ

أى لصفة ما يسود من يسود .

وأما اللفظ الذى هو مدلول الأمر فهو موضوع عند مالك رحمه الله
وعند أصحابه للوجوب، وعند أبى هاشم للندب، وللقدر المشترك بينهما
عند قوم، وعند آخرين لا يعلم حاله .

فى الأمر سبعة مذاهب : للوجوب، للندب، للقدر المشترك بينهما - اللفظ
مشترك بينهما، لأحدهما، لا يعلم حاله، للإباحة، الوقف فى ذلك كله، ذكرها الإمام
غفر الدين فى المحصول، والمعالم بعضها ههنا وبعضها ههنا، حجة الوجوب قوله عليه
الصلاة والسلام، لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، ولفظة
(لولا) تنفيذ انتفاء الأمر لوجود المشقة، والندب فى السواك ثابت، فدل على أن
الأمر لا يصدق على الندب بل مافيه مشقة، وذلك إنما يتحقق فى الوجوب . وقوله
تعالى لا يلبس « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك، (٢) ذمه على ترك المأمور به، وذلك
يقتضى الوجوب، لأن الذم لا يكون إلا فى ترك واجب أو فعل محرم . وقوله
تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون، (٣) ذمهم على ترك الركوع إذ أمروا
به، وهو دليل الوجوب .

حجة الندب: أن الأمر ورد تارة للوجوب كما فى الصلوات الخمس وتارة للندب
كصلاة الضحى، ومن القسمين صور كثيرة فى الشريعة، والاشتراك والمجاز خلاف
الأصل، فوجب جعله حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز

(١) ٥٠ القمر .

(٢) ١٢ الأعراف .

(٣) ٤٨ المرسلات .

الترك ، لأنه الأصل من جهة براءة الذمة ، وهذا بعينه هو مدرك القدر المشترك بينهما، إلا أنا نسكت عن جواز الترك ونقول هو مستفاد من الأصل لا من اللفظ ، ووجه أنه لأحدهما لا بعينه وروده في القسمين ، والأصل عدم الاشتراك ، ولم يدل دليل على أنه أخص بأحدهما ، فيجزم بالوضع ، ويتوقف في تعيين الموضوع له. حجة الإباحة أن الأقسام كلها مشتركة في جواز الإقدام ، فوجب القول به حتى يكون اللفظ حقيقة في الجميع ، والأصل عدم اعتبار الخصوصيات .

وجهة القاضى في التوقف في جميع الأقسام: تردد الصيغة بينهما ، فلو علم أنه موضوع لأحدهما بعينه فأما بالعقل ولا مجال له في اللغات ، أو بالنقل وهو إما تواتر أو آحاد ، والأول باطل ، وإلا لحصل العلم وارتفع الخلاف . والثاني لا يفيد إلا الظن ، وهو لا يكفي في القواعد الأصولية .

والجواب أن المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لحمله على الوجوب كقوله عليه الصلاة والسلام في الجوس «سبوا بهم سنة أهل الكتاب ، لما رواه عبد الرحمن بن عوف ، ولم يتوقفوا في حمله على الوجوب ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام «خذوا عنى مناسككم ، ووصلوا كما رأيتمونى أصلى ، وغير ذلك من أوامره عليه الصلاة والسلام . وقال الله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه»^(١) ، وأما قول القاضى لو علم بالتواتر لحصل العلم فسلم . قوله : وارتفع الخلاف ممنوع ؛ فإن التواتر لا يلزم عمومه لجميع الناس ، فقد تواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المزدن سقط من أعلى المنار ولا يعلم بقية أهل البلد ذلك فضلا عن البلاد النائية ، وإذا لم يعلم أمكن الخلاف عن لا يبلغه ذلك التواتر .

وهو عنده أيضاً للفور وعند الحنفية ، خلافاً لأصحابنا المغاربة والشافعية ووقيل بالرقص .

قال القاضى عبد الوهاب فى المخلص: الذى ينصره أصحابنا أنه على الفور، وأخذ

(١) الأمر .

حن^(١) قول مالك إنه للفور من أمره بتعجيل الحج ، ومنعه من تفرقة الوضوء ،
وعدة مسائل في مذهبه ، ووافق الناضى أبو بكر الشافعية في التراخي ؛ واختلف
العلماء هل يصح في الوجوب فقط أو يعمهما ؟ قال وهو الصحيح ، واتفقوا على
أن الخلاف لا يتصور إذا قلنا إنه للتكرار والدرام ؛ بل يتعين الفور .

واختلف القائلون بالفور فقيل لا يتصور ذلك إلا إذا تعلق الأمر بفعل واحد ،
وقيل يتصور ذلك إذا تعلق بمجملة أفعال .

ثم اختلف القائلون بأنه يقتضى فعلا واحدا فركه ، هل يجب عليه الإتيان
ببدله بنفس الأمر الأول أو لا يجب إلا بنص آخر ؟ فأكثروا على الأول .

والقائلون بالتراخي اختلفوا هل يجوز تأخيره إلى غير غاية ، فقال بعضهم إنه
غير غاية على الإطلاق ، وقيل إلى غير غاية بشرط السلامة ، فإن مات قبل الفعل
أثم ، وقيل لا إثم عليه إلا أن يغلب على ظنه فواته ولم يفعله ، وفصل آخرون
فقالوا إن غلب على ظنه أنه لا يموت فوات لم يأثم كرامى السهم يغلب على ظنه شيء
فيصيب غيره ، أو ضارب زوجته على النشوز ، أو الساطان يعزر مع ظن السلامة ،
وهو مختار الناضى أبو بكر ، والقائلون بالتأخير اختلفوا ، فمنهم من قال لا يجوز
التأخير إلا إلى بدل ، وهو الزم على أدائه في المستقبل ليفارق المندوب ، وقيل
العمز ليس يبذل بل هو شرط في جواز التأخير . والقائلون بأنه بدل اختلفوا ، فمنهم
من قال بدل من نفس الفعل ، وقيل بدل من تقديمه ، واحتج من قال بأن التراخي
لا يتأتى إلا في الواجب أن التراخي معناه لا يأثم بالتأخير ، وذلك متعذر في
المندوب ، لتعذر الإثم في نفسه في المندوب ، وجوابه : أنه قد يندب على التراخي
كما في صدقة التطوع ، وقد يكون على الفور كما في تحية المسجد .

حجة التراخي في الواجب : أن الأمر إنما يدل على الطلب وهو أعم من الوجوب على
التعجيل ، فوجب أن لا يدل على الفور إلا بدليل منفصل فيكون محذورا وهو التراخي .

(١) اعمل لظة (من) زائدة .

حجة الفور قوله تعالى لإبليس وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك، (١) فلو لا
الفور لسكان من حجة لإبليس أن يقول إنك أمرتني بالسجود ولم توجب على الفور
فلا أعتب ، وحجة القول بأنه إذا فات لا يلزم مثله في وقت آخر لا بدليل من متصل :
أن الأوامر تابعة للمصالح ، وكون الأوقات المستقبلية مساوية للوقت الحاضر أمراً
مشكوكاً فيه ، فوجب أن لا يجب إلا بأمر جديد يدل على مساواة الزمن الثاني
للاول في المصلحة ، فإن الأصل عدمها فضلاً عن مساواتها .

حجة القول بأنه يلزمه في الزمن الثاني بالأمر الأول: أن الأمر دل على أصل
الفعل والزمن الفوري والبدال على المركب دال على مفرداته بالتضمن ، وقد تعذر
أحد الجزئين وهو الزمن الفوري ، فيوجب أن يبقى الأمر متعلقاً بالجزء الآخر ،
وهو أصل الفعل ، فيفعله المأمور في أي زمان شاء بعد ذلك .

وهو عنده للتكرار ، قاله ابن التصار عن استقرار كلامه ، وخالفه أصحابه ،
وقيل بالوقف ، لنا قوله تعالى لإبليس ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك رتب
الذم على ترك المأمور به في الحال ، وذلك دليل الوجوب والنور ، وأما
التكرار فلصحة الاستدناء في كل زمان من الفعل .

قال الناضي عبد الوهاب في الملخص : مذهب أصحابنا أنه للذرة الواحدة ،
وقاله كثير من الحنفية والشافعية ، قلت : وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي في كتاب
اللمع : إن القائمين بالتكرار قالوا بذلك في أزمنة الإمكان دون أوقات الضرورات ،
فيكون على هذا إطلاق غيره محمولاً على تقييده ، وقول في أصل الكتاب : عنده ،
أريد مالكا ، ويدل على التكرار أنه لو لم يكن للتكرار لامتنع ورود النسخ عليه
بعد الفعل ، ولأنه ضد النهي ، وهو للتكرار ، فيكون للتكرار ؛ لأن العرب
تحمل الشيء على ضده كما تحمله على مثله ، كما نصبوا (بلا) قياساً على (أن) وهي
ضدها ، وحجة المرة الواحدة أنه ورد للتكرار كما في الصلوات الخمس ، وللذرة
الواحدة كما في الصلاة على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، والأصل عدم المجاز

والاشترار ، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو أصل الفعل «
حجة الوقف تعارض الأدلة .

فان تعلق على شرط فهو عنده وعند جمهور أصحابه ، والشافعية
للتكرار ، خلافاً للحنفية .

القائلون بالتكرار عند عدم الشرط قائلون به مع الشرط بطريق الأولى «
لان الشروط اللغوية أسباب ، والحكم يتكرر بتكرر سببه ، فيجتمع أمران
تكرار الوضع والسببية . وأما من قال بعدم التكرار عند عدم التعليق ، فاختلفوا
عند التعليق ، فمنهم من طرد أصله وقال بعدم التكرار ، ومنهم من خالف أصله
لأجل السببية الناشئة من التعليق . قال القاضي عبد الوهاب : القائلون بعدم التكرار
في الأمر المطلق قالوا به عند تكرار الشرط والصفة وهو قول كثير من أصحابنا
وأصحاب الشافعي ، وقال الباقر من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأبي حنيفة :
لا يقتضيه ، قال وهو الصحيح .

واختلف في النهي إذا قلنا إنه لا يقتضى التكرار ، فهل يتكرر عند تكرار
الشرط والصفة ؟ وقال الصحيح تكرار النهي عند التعليق بخلاف الأمر . حجة
القول بعدم التكرار عند وجود الشرط كقوله : إن زالت الشمس فصل ، أو الصفة
كقوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا ، أن هذا ليس فيه إلا الربط بالشرط .
والصفة ، والربط أعم من كونه يوصف بالدوام ، والبدال على الأعم غير دال
على الأخص ، فوجب أن لا يدل التعليق على التكرار ، حجة التكرار أن الصفة
والشرط يجريان مجرى العلة ، والحكم يتكرر بتكرر علته .

مسألة : قال القاضي عبد الوهاب : فإن كرر الأمر كقوله اضرب زيداً
اضرب زيداً أو صل ركعتين صل ركعتين . قال : فالصحيح التكرار ؛ كأن الأمر
للوجوب أو الندب ، ما لم يمنع مانع ، وقيل لا يتكرر . وقال بعد الواقفية بالوقف ،
قال والخلاف في ذلك إنما يتصور في الأمر الثاني إذا كان من جنس الأمر ، أما
غير الجنس فيتعين أن يكون مستأنفاً ، وهو متفق عليه نحو صل صم ، وكذلك
لا يتصور الخلاف أيضاً إلا قبل صدور الفعل الأول ، فإذا قال له صم بعد أن صل

هو ما تعين الاستئناف ، حجة التكرار أن الأصل أن اللفظ يحقق مقتضاه وأن يفيد معناه وقد تكرر فيتكرر المعنى ، حجة عدم التكرار أن الأول يحقق والثاني يحتمل أن يكون إنشاءً ويحتمل التأكيد ، فلا يحمل على الإنشاء إلا بدليل (١) لأن الأصل براءة الذمة .

مسألة : قال القاضي عبد الوهاب : موانع التكرار أمور : أحدها إنه يتمتع بالتكرار إما عقلاً كقتل المقتول وكسر المكسور ، وكذلك صم هذا اليوم ، أو شرعاً كتكرار العتق في عهد فإنه كان يمكن أن يكون العتق كالطلاق . يتكرر ويكمل بالثلاث ، وثانيها أن يكون الأمر الأول مستغرقاً للجنس فيتعين حمل الثاني على الأول ، وكذلك الخبر كقولهم : اجلدوا الزناة ، أو خلقت الخلق فيتعين حمل الثاني على الأول وثالثها أن يكون هنالك عهد أو قرينة حال يقتضى الصبر للأول .

مسألة : قال : وإذا عطف على الأول أمر آخر ليس ضد الأول بل خلافه حمل على التكرار نحو : اركعوا واسجدوا ، وإن كان ضده فكذلك ؛ لأن الشيء لا يؤكد بضده ، ويشترط في ذلك أن يكون في وقتين نحو أكرم زيدا وأهنة (٢) ، وإن اتحد الوقت حمل على التخيير ، ولا يحمل على النسخ ، لأن من شرطه التراخي حتى يستمر الأمر الأول ويقع التكليف والامتحان به ، وتكون الواو حينئذ بمعنى (أو) حتى يحصل التخيير ، وإن ورد الثاني بمثل الأول ، لأن العطف يقتضى التخيير ، واختاره القاضي أبو بكر ، وهو الذي يجيء على قول أصحابنا . وقيل يكون الثاني هو عين الأول ، وكما أن العطف يقتضى التخيير فالأصل براءة الذمة ، ولا بد في هذا المذهب من التفصيل المتقدم من إمكان التكرار واستحالته .

لنا اتفاق النجاة على أن الشيء لا يعطف على نفسه ، ولذلك منعوا العطف حتى التأكيد نحو رأيت زيدا نفسه وعينه ، لأن التأكيد غير المؤكد ، ولم يمنعوه في المنع لأن المنع غير المنعوت نحو رأيت زيدا الطريف والماعقل .

(١) الأولى أن يقول : بدليل منفصل .

(٢) في الأصل أو أمته ، ولصواب ما أثبتناه .

فرع غريب: (١) إذا كان الأول مستغرفاً للجنس والثاني يتناول بعضه كقوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى (٢) قيل يكون الثاني نقضاً للأول. قال القاضي عبد الوهاب: والصحيح أن ذلك محمول على ماسبق للوهم عند السامع من التفتيح والتعظيم للاسم المذكور، ثانياً اهتماماً به، فأفرد بالذكر؛ لأن العرب إذا اهتمت بنوع من جنس أو فرد منه أفردته بالذكر اهتماماً به، ومنعاه من أن يعتقد أن العموم مخصوص به وأنه يجوز خروجه منه، فمع التنصيص يمتنع ذلك، وإن كان الثاني أعم من الأول نحو: اقتلوا أهل الأوثان، واقتلوا جميع المشركين ففيه الخلاف المتقدم. قال: والصحيح التفتيح أيضاً والبداء بما هو أهم، وإن كان غالب الكلام أن يؤخر، فقد تقدم.

فرع: قال الإمام فخر الدين: إذا تكرر الأمر والأول منكراً والثاني معرّفاً، نحو صل ركعتين صل الركعتين، أو صل الصلاة. يصرف للأول لأنها لام العهد، فإن عطف نحو صل ركعتين وصل الركعتين أو صل الصلاة فعند أبي الحسين الأشبه الوقف لأن العطف يعارضه لام العهد، فيجب الوقف. قال: وعندى يحمل على التناير، لأن لام الجنس كما تستعمل للعهد تستعمل لبيان حقيقة الجنس: كقول السيد لعبدته اشتر لنا الخبز واللحم، فما تعينت معارضتها للعطف، قال والأشبه إذا عطف العام على الخاص الوقف لأنه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف.

ويدل على الاجزاء عند أصحابه خلافاً لأبي هاشم؛ لأنه لو بقيت الذمة مشغولة بالنهمل لم يكن أتى بما أمر به؛ والمقدر خلافاً؛ وهذا خلف.

الكلام في هذه المسألة شبيه بالكلام في مفهوم الشرط، فإذا قال لامرأته أنت طالق إن دخلت الدار فلم تدخل، يقول القاضي الشرط لامفهوم له يدل على

(١) في واحدة من المخطوطات: مرتب.

(٢) ٢٣٨ البقرة.

حجم طلاقها عند عدم الدخول ، بل عدم طلاقها مأخوذ من الاستصحاب في العصة السابقة ، والقائلون بالمفهوم يقولون عدم الطلاق من ذلك ومن مفهوم الشرط كذلك هنا الإنسان ولد بريئا من الحقوق كلها ، ورد الأمر باقتضاء شغل الذمة بذلك الفعل ، فإذا أتى به كان الإجزاء وهو براءة ذمته بعد ذلك مستفادا من الاستصحاب للبراءة لا من الإتيان بالمأمور به ، وغيره يقول بل بالأمرين ، هو الإجزاء عبارة عن سقوط التكليف .

وقولى عند أصحابه ، أعنى مالكا رحمه الله ، وما ذكرته من الدليل هو مستند الإمام في الحصول وليس بشيء : لأنه قال إن الأمر لم يدل على الإجزاء لبقى الأمر لما متعلقا بذلك الفعل الواقع أو غيره ، والأول محال ، لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، والثاني يقتضى أنه ما أتى بما أمر به ، والمقدر خلافه فلا يبقى الأمر متعلقا بعد الإتيان بالمأمور به .

هذا هو بسط ما ذكرته في الأصل ، وهو قول الإمام في الحصول ، غير أنه جعل عدم الدلالة نفس الدلالة على العدم ، فإنه إنما بين أن الأمر لم يبق متعلقا ، وعدم تعلقه عدم دلالة ، ومقصود هذه المسألة الدلالة على البراءة ، وهى الدلالة على العدم وأين أحدهما من الآخر ؟ فسورة الإخلاص فيها عدم الدلالة على وجوب الزكاة ، وليس فيها دلالة على عدم وجوب الزكاة ، فتأمل ذلك . واختلفت عبارة العلماء في هذه المسألة فبعضهم يقول الأمر يدل على الإجزاء بمعنى أنه يدل على وجوب فعل لو فعل أجزأ وبرئت الذمة ، والأمر يدل بوسط ، وبعضهم يقول الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء وهذا بغير وسط فهو أولى ، قال القاضى عبد الوهاب : **والذى يقتضيه مذهب أصحابنا المالكية أن الأمر يقتضى لإجزاء المأمور به وهو قول جميع الفقهاء ، قال وذهب أكثر من تسكلم في الأصول إلى أنه لا يقتضى الإجزاء ومرادهم أنه لا يفيد بمجرد (١) أنه لا يلزم المسكلف فعل مثله على وجه القضاء ، لئلا أنه يتمتع من العاقل الحكيم أن يقول لعبيده افعل كذا فإذا فعلته على الوجه**

(١) في الأصل : بمجرد . بحذف الفاء .

المعتبر لا يجزىء عنك ويجب عليك الإتيان بمثله ، ثم يلزم ذلك في المثل أيضا ،
وذلك مخالف للطريقة العقلاء ، بل المقصود حصول المصلحة ، فإذا حصلت اكتفى
العقلاء بها ، هذا هو شأن اللغة .

وأما جواز تكليف ما لا يطاق وعدم اعتبار حصول المصالح حصلت أم لا
فهذا إنما يبحث (١) بالنسبة إلى ما يجوز على الله تعالى ، لا بالنسبة إلى اللغة ، وكلامنا
في اللغة من حيث هي لغة هل هي من هذا القبيل أم لا ، لا في جهة الربوبية وما كان
يجوز عليها .

احتجوا بوجوه أحدهما : أن الظان للطهارة في آخر الوقت يجب عليه الفعل ،
ومع ذلك إذا تذكر عدم الطهارة وجب القضاء . فلا تنافي بين وجوب الفعل وعدم
دلالته على الإجزاء وعدم القضاء ، وثانيتها : أن المنحى في الحج الفاسد والصوم الفاسد
واجب ومع ذلك يجب القضاء ، لحصل الوجوب بدون الإجزاء . وثالثها أن
النهى لا يدل على الفساد فالأمر لا يدل على الإجزاء عملا بكونهما من مصدر واحد ،
فوجب أن يتحد مدلولهما فيهما .

والجواب عن الأول : أن كلامنا في الفعل المستجمع للشرائط في نفس الأمر
لا في ظن المكلف فقط . وعن الثاني : أن تلك الأفعال مجزئة عن الأمر الوارد
بالتام . وعن الثالث : أننا لا نسلم أن النهى لا يدل شرعا على الفساد بل يدل عليه .

وعلى النهى عن اضداد المأمور به عند أكثر أصحابه من المعنى لامن
اللفظ خلافا لجمهور المعتزلة وكثير من أهل السنة .

أريد بالضمير في قول أصحابه : ما لا كارضى الله عنه ، وقول من المعنى أريد به أن
الأمر يدل بالالتزام لا بالمطابقة ، قال الناضى عبد الوهاب في المخلص : قال المتكلمون
ومن وافقهم في إثبات الصفات ونفى خلو القرآن أن الأمر بالشئ نهى عن ضده
إذا كان ذا ضد واحد ، وعن جميع أصداده إذا كان له أصداد ، وقاله الأشعري

(١) في نسخة : يجب .

وغيره ، وقيل يشترط في ذلك أن يكون وجوباً لا ندباً ، حكاه القاضي أبو بكر
وقال : ويشترط فيه أيضاً أن يكون مضيئاً لأن الموسع لا ينهى عن ضده لقبول الوقت
لهما ، وقال القاضي وهو من ضده كان وجوباً أو ندباً ، وقالت إن كان وجوباً بظاهر
وإن كان ندباً يكون النهي عن الضد على سبيل الكراهة ، وفي الأول على سبيل
التحريم .

ومن محاسن العبارة في هذه المسألة أن يقال : إن الأمر بالشيء نهى عن جميع
أضداده ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ، فإذا قال له اجلس في البيت فقد
نهاه عن الجلوس في السوق والحمام والمسجد والطريق وجميع المواضع ، فإذا قال
لا تجلس في البيت ؛ فقد أمره بالجلوس في أحد المواضع ولم يأمره بالجلوس في
كلها . لذا أن الأمر بالشيء يدل على الوجوب ؛ ومز لو أزم الوجوب ترك جميع
الأضداد ، والدال على الشيء دال على لوائمه ؛ فلأمر دال بالالتزام على ترك
جميع الأضداد .

احتجوا بأن الأمر بالشيء قد يكون غائلاً عن ضده والغافل عن الشيء لا ينهى
عنه .

وجوابه : أن القصد إنما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ .
أما دلالة اللفظ فلا ، وهذا من قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل الدلالة باللفظ ، وقد
تقدم الفرق بينهما ، وأن دلالة الالتزام من هذه دون تلك .

واعلم أن هذه المباحث تتعاقب بالكلام الساني . أما الكلام القديم النفساني
فنفس الأمر هو نفس ما هو نهى ؛ لأن كلام الله تعالى واحد ، ولا يقال بالالتزام
بل هو هو ، ولا دلالة للنفساني توصف بالالتزام (١) ولا مطابقة ، بل الفرق بينهما
من حيث التعلق فقط والحقيقة واحدة .

ولا يشترط فيه علو الأدب ، خلافاً للمعتزلة ، واختار البهائي من المالكية
والامام نجر الدين وأبو الحسين من المعتزلة الاستثناء ؛ ولم يشترط غيرهم .

(١) في الأصل : بالالتزام .

الاستعلاء ولا العلو ، والاستعلاء في هيئة الأمر من الترفع وإعصار الظهر ،
والعلو يرجع إلى هيئة الأمر من شرفه وعلوه منزلة بالنسبة إلى المأمور .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص : الذي عليه أهل اللغة وجمهور أهل العلم
اشتراط العلو واختاره هو أيضا أعنى القاضي عبد الوهاب ، وقال الإمام غفر الدين
إن الذي عليه المتكلمون أنه لا يشترط لا علو ولا استعلاء لأنه صيغة موضوعة
لمعنى ، فيصح مع هذه الصفات وأضدادها كالخبر والاستفهام والترجي والتنبي ،
فإنها تصدق مع العلو والدنو والاستعلاء والتواضع ، ولا يختلف الحال بحسب
اختلاف حال المتكلمين بها ، حجة العلو أنه لا يحسن في العادة أمرت الله إذا
دعوته ، ولا أمرت الملك ولا أمير المدينة ، مع أن قولنا اهدنا واغفر لنا ياربنا
هي صيغة الأمر ، وكذلك مخاطبات الملوك والأمراء ، ولما تعذر تسمية ذلك أمراً
في العرف وجب أن يقال إنه لغة كذلك ، لأن الأصل عدم القل والتغيير ، فوجب
أن يكون العلو شرطاً وتكون هذه الصيغة مع الدنو مسألة ، وفي حق الله تعالى
خاصة تسمى دعاء ، ومع التساوى تسمى التماسا .

حجة الاستعلاء أن من صدر منه الأمر برفق لا يقال أمر ومع الاستعلاء
يقال له أمر ، ولذلك يصفون من فعل ذلك بالحق ، ويقولون للعبد أتأمر سيديك
إذا استعلى في لفظه ، وإذا لم يستعل لا يقولون له ذلك ، فدل على أن الاستعلاء
شرط ، ويرد على الفريقين أن الله تعالى يقال لهذه الصيغة في كتابه أمر إجماعاً ، مع
أن الله تعالى خاطب عباده أحسن الخطاب وألينه ، فقال : اتقوا الله الذي تساءلون به ، (١)
وفي موضع آخر الذي خلقكم من نفس واحدة (٢) ، إلى غير ذلك من التذكير بجميل
نعمه وجزيل إحسانه ، ومعلوم أن هذا ضد الاستعلاء ، وقالت بلقيس لقومها
« ماذا تأمرون ، وهي أعلى منهم ، وقال دريد بن الصمة :

(١) ١ النساء .

(٢) ١ النساء .

أمرتهمُ أمرى بمنعرج اللوى فلم يستبينوا الرُّشد إلا ضُحى الغد
وكان المأمور من هو أعظم منه في قومه ، وقال عمرو بن العاص لمعاوية رضى
الله عنهما :

أمرتك أمرا جازماً فعصيتي فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً
ومعاوية أعلى منه ؛ فدل على عدم اشتراط العلو .

وأما كوننا لا نسمى طلبنا من الله تعالى أمراً فلا أدب ، وكذلك مع الملوك
وغيرهم ، ولا يلزم من ترك إطلاق اللفظ للأدب أن لا يكون لغة كذلك ، كما
أنا لا نسمى الله تعالى علامة ولا سبجياً وأن كانت المسميات بذلك موجودة ،
ولكن حصل المنع لأجل إيهام التأنيت في العلامة (١) وأن العطاء بالسبجية التي
لا تكون إلا في جسم ؛ فكذلك هنا .

ولا يشترط فيه إرادة المأمور به ولا إرادة الطلب خلافاً لأبي على وإبي
هاشم من المعتزلة ؛ لنا أنها دعوى خبي يتوقف العلم به على اللفظ فلو توقف
اللفظ عليها لزم الدور .

الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في الإرادة في ثلاثة مواطن : أحدها أنه هل
يشترط إرادة استعمال اللفظ في الوجوب أم لا ؟ فقالوا صيغة الأمر تستعمل
في خمسة عشر محلاً . منها الوجوب ، والتدب ، والتهديد ، والتخيير ، وغير ذلك ،
فلا يتعين الوجوب إلا بالإرادة . وأجيبوا بأنها موضوعة للوجوب ، فينصرف
للووجوب بمجرد الوضع كسائر الألفاظ ، والمحتاج للنية إنما هو المجاز .

وثانيها : إرادة المأمور به فعندهم لا يأمر الله تعالى إلا بما يريد وعندنا ليس
بين الأمر والإرادة ملازمة بل يأمر بما يريد في حق الطائع وبما لا يريد في حق

(١) في الأصل : إيهام تاء التأنيت في العلامة . والاول حذف لفظه التاء .

القاضي وبسط هذا في كتب أصول الدين (١) .

ونقول الآن : إن الله تعالى علم أن الكافر لا يؤمن وعلم أن خلاف معلومه تعالى محال ، وعلم أن الإرادة لا تتعلق بالمحال ، فمن المحال إرادته تعالى الإيمان للكافر مع أنه مأمور به إجماعاً ، فقد وجد الأمر بدون الإرادة .

وثالثها : أن هذه الإرادة التي هي إرادة المأمور به هل تفيد الصيغة أمرية فتصير أمراً ، ومع غير هذه الإرادة الصيغة تتكون تهديداً أو غيره ، فقول لهم هذه الصيغة التي هي الأمرية إن قامت بحرف واحد كان ذلك الحرف وحده أمراً وإن قامت بأكثر من حرف قام الشيء الواحد بمحلين وهو محال .

الفصل الثاني

ورود الأمر بعد الحظر

إذا ورد بعد الحظر اقتضى الوجوب عند الباجي ومتقدمي أصحاب مالك وأصحاب الشافعي والامام فخر الدين ، خلافاً لبعض اصحابنا واصحاب الشافعي في قولهم بالاباحة ، كتوكله تعالى « وإذا حللتم فاصطادوا (٢) » بعد قوله تعالى « لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم » (٣) لأن الأصل استعمال الصيغة في مسماها .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الحظر قسبان تارة يرد مطلقاً بقاية أو شرط

(١) الله تعالى يفعل ما يريد وبحكم بما شاء . فالإرادة غير الأمر فهو يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه وينهاه عن الكفر ويريد منه . وإن أرى أن المعتزلة قد جانبهم الصواب في مسائل حينما قالوا الله عز شأنه على البشر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

(٢) ٢ المائة .

(٣) ٩٥ المائة .

أو علة ، فإذا ورد الأمر بعد زوال معلق الحظر عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم ، كقوله عليه الصلاة والسلام « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الرأفة» (١) فكلوا منها وادخروا ، وكالآية المتقدمة وكذلك « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض» (٢) بعد قوله تعالى « وذرُوا السبع» (٣) وتارة يرد غير معلق بعلّة عارضة ولا معلق بشرط ، فذهب مالك وأصحابه أنه للإباحة ولذلك احتج على عدم لزوم الكتابة بقوله إنما ذلك توسعة من الله على عباده .

وقال أكثر أهل الأصول أنه يقتضى الوجوب ، وأنه يحمل على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب أو ندب ، إن قلنا إنه موضوع للندب ، أو على الوقف إن قلنا بالوقف .

وحكى الإمام نجر الدين أن الحظر إذا ورد بعد الأمر هل يحمل على التحريم أم لا ؟ قولان . وتقرير هذا الفصل أن الوجود والعدم مستويان بالنسبة إلى الفعل لأنه ممكن وكل ممكن يستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه ، والأمر يرجح جهة الوجود ، والنهى يرجح جهة العدم ؛ فالوجود والعدم بالنسبة إلى الفعل ككفتي الميزان ، والأمر والنهى يرجحان ، فإذا ورد الأمر ابتداء ورد على استواء من الكفتين فيحصل به الرجحان في كفة الوجود ، وإذا ورد بعد الحظر ورد بعد ترجيح كفة العدم بالنهى فيحصل هو في الكفة الأخرى فيحصل التساوى ، فهذا هو الفرق بين حصول الأمر ابتداء وبعد الحظر عند من فرّق ، ومقتضى هذا الفرق أن يحمل النهى على الإباحة إذا ورد بعد الوجوب ، فمنهم من طرد أصله في الفرق ، ومنهم من ترك الفرق وفرّق بين الأمر والنهى ، فقال إن النهى يعتمد المفسد والأمر يعتمد المصالح ، وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفسد أعظم من عنايتهم بتحصيل المصالح ، فلذلك راعينا هذا الفرق في الأمر وحملنا الأمر على الإباحة .

(١) وفي رواية الدافة وهي الجماعة التي تأتي من بلد إلى بلد .

(٢) الجمعة ١٠

(٣) الجمعة ٩ .

والغينا المصلحة ، ولم تفعل ذلك في التهي اهتماما بدره المناسد ، ولانا إذا قلنا بحمل
النهي على التحريم أوجبنا الترك وهو على وفق الأصل ؛ لأن الأصل عدم الفعل ، وإذا
حملنا الأمر على الوجوب قلنا بالفعل وهو على خلاف الأصل . فهذان فرقان عظيمان
بين الأمر والنهي لمن خالف أصله في الأمر ، أما من طرد أصله فلا يحتاج لهذين
الفرقين ، ثم استقراء النصوص بعد هذا من الكتاب والسنة يحكم بين الفرق (١) .

الفصل الثالث

في عوارضه

مذهب الباجي والامام نخر الدين وجماعة من أصحابنا أنه إذا نسخ
الوجوب يحتج به على الجواز لانه من لوازمه ، ومنع من ذلك بعض
الشافعية وبعض أصحابنا .

الجواز يطلق بتفسيرين أحدهما : جواز الإقدام كيف كان حتى يندرج تحته
الوجوب وغيره ، وثانيهما استواء الطرفين وهو المباح في اصطلاح المتأخرين ،
والأول لاشك أنه لازم للوجوب ، والثاني ضده ، فلا يكون لازما له .

وظاهر كلام العلماء أنهم يريدونه ، ووجه تقريره أنا نجعله لازما من الأمر
والناسخ ، فالأمر دل على جواز الإقدام ، والنسخ دل على جواز الإحجام ؛ فيحصل
بمجموع الجوازين من الأمر وناسخه ، غير أن مجموع الجوازين لا يتعين للإباحة
بمعنى استواء الطرفين ، بل يقبل التدب ، وأيضا فينبغي أن تكون الدعوى
هكذا : إذا نسخ بقى إما للإباحة أو التدب من الأمر وناسخه لامن الأمر فقط .

وصورة هذه المسألة أن يرد الأمر ثم يقول الأمر رفعت الوجوب عنكم فقط

(١) في الأصل : تحكم بين الفرق . والصحيح ما أثبتناه .

لا يزيد على ذلك أما إن نسخ الأمر بالتحريم ثبت التحريم قطعاً ، أو قال رفعه جملة ما دل عليه الأمر السابق من جواز وغيره ، فإنه لا يستدل به على الجواز ، والمدرك في هذه المسألة مبنى على حرفين: أحدهما أن الدال على المركب دال على أجزائه والوجوب مركب من جواز الإقدام والمنع من الترك ، فإذا ارتفع أحد الجزئين بقي الآخر . وثانيهما: أن الخصوص في الشيء قد يكون شرطاً كالطلاق المعلق فإنه أخص من مطلق الطلاق ، ويلزم من انتفاء الخصوص الذي هو الشرط أن لا يثبت مطلق الطلاق لازماً للمعلق ، لأن الخصوص ههنا شرط ، وقد لا يكون شرطاً كالناطق مع الحيوان ، لا يلزم من انتفاء الناطق انتفاء الحيوان ، فمن قال بالمعنى الأولى قال إنه يدل على الجواز ، ومن لاحظ الثاني قال الخصوص قد يكون شرطاً وقد لا يكون ، فإذا حصل الشك توقفنا .

ويجوز أن يرد خبر الأطلب فيه ، فتقوله تعالى « قل من كان في الضلالة فلأيمد له الرحمن مد »^(١) أو أن يرد الخبر بمعناه فتقوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين »^(٢) وهو كثير .

فائدة ورود الخبر بلفظ الأمر أن الأمر شأنه أن يكون بما فيه داعية للأمر ، والخبر ليس كذلك ، فإذا عبر بلفظ الأمر أشعر بالداعية فيكون ثبوت صدقه أقرب .

وفائدة التعبير عن الأمر بلفظ الخبر : أن الخبر يستلزم ثبوت محبته وقوعه ، بخلاف الأمر ، فإن عبر عن الأمر بلفظ الخبر كان آكد في اقتضاء الوقوع حتى كأنه واقع ، ولذلك اختير للدعاء لفظ الخبر تفاؤلاً بالوقوع .

* * *

الفصل الرابع

جواز تكليف ما لا يطاق

الأمر بالمركب أمر بأجزائه الأمر بالفعل في وقت معين

يجوز تكليف ما لا يطاق خلافا للمعتزلة والغزالي ، وإن كان لم يقع في الشرع خلافا للامام فخر الدين ، لنا قوله تعالى « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به »^(١) فسؤال دفعه يدل على جوازه ، وقوله تعالى « لا يكلف الله تساهلا ولا وسعها »^(٢) يدل على عدم وقوعه ، وههنا دقيقة وهي أن ما لا يطاق قد يكون عاديا فقط كالطيران في الهواء ، أو عقليا فقط كإيمان الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن ؛ أو عاديا وعقليا معا كالجمع بين الضدين ، والأول والثالث هما المرادان ههنا ، دون الثاني .

واقفنا المعتزلة على أن الله تعالى بكل شيء عليم ، وأنه يعلم أن خلاف المعلوم محال ، فهو يعلم أن الكافر يكفر وأن صدور الإيمان منه محال ، مع ذلك كله فقد كلفه بالإيمان ، فقد كلفه بما يتعذر وقوعه عقلا ، وهذه المقدمات كلها وافق عليها المعتزلة ، فتكليف ما لا يطاق عقلا قالت به المعتزلة . وإنما الخلاف فيما لا يطاق عادة . كالجمع بين البياض والسواد في محل واحد ، وجعل الجسم في مكانين في وقت واحد ، والجمع بين الحركة والسكون في وقت واحد ، والطيران في الهواء تحيله العادة ، والعقل يجوزه ، وإيمان الكافر العقل يحيله ، إذا سئل أهل العادة عنه جوزوه فهو عقلي فقط .

ووجه الاستدلال بالآية أن الدعاء بمتعذر الوقوع حرام ، فلا يجوز اللهم

(٢) ٢٨٦ البقرة .

(١) ٢٨٦ البقرة .

أجمع بين الضدين ولا اغفر للكافر ولا غير ذلك من الممتعات عقلا وشرعا ،
فلما سألو ارفعهم وذكر الله تعالى ذلك في سياق المدح لهم ، دل على أنهم لم يعصوا
بدعائهم فيكون دعاء بما يجوز وهو المطلوب .

وأما قول الإمام إنه واقع فاعتمد في ذلك على أن جميع التكليف إما معلومة
الوجود فتكون واجبة الوقوع . أو معلومة العدم فتكون ممتنعة الوقوع ، والتكليف
بالواجب الوقوع أو الممتنع الوقوع تكليف بما لا يطاق ، وهذا إما يقتضى وقوع
تكليف مالا يطاق عقلا لا عادة ، فإن امتناع خلاف المعلوم إما هو عقلي والنزاع
ليس فيه بل في المحال العادي فقط . فلا يحصل مطلوب الإمام .

الفصل الخامس

الأمر بالمركب أمر بأجزائه

الأمر بالفعل في وقت معين يكون لمصلحة تختص بذلك الوقت

فيما ليس من مقتضاه لا يوجب القضاء عند اختلال المأمور به عملا بالأصل .
بل القضاء بأمر جديد ، خلافا لأبي بكر الرازي .

هذه المسئلة مبنية على قاعدتين : القاعدة الأولى أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه
القاعدة الثانية أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تختص بذلك
الوقت ، وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات
ترجيحا من غير مرجح .

فنلاحظ القاعدة الأولى قال الأمر في الوقت المعين بالصلاة المعينة يقتضى
الأمر بشيئين : بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت ، فهو أمر بمركب ، فإذا تعدى
أحد جزأى المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو الفعل ؛ فيوقعه
في أى وقت شاء . فيكون القضاء بالأمر الأول .

ومن لاحظ القاعدة الثانية قال : إن التامة مثلا اختصت بصلاة الظهر لمصلحة
متأني التامة ، ومادلتنا دليل على مساواة غيرها من الأوقات لها ، بل الظاهر عدم

المساواة ، وإلا لما اختلفت بوجوب الفعل ، فلا تثبت الصلاة في غير القامة لعدم المصلحة في غير القامة ، فإذا دل الدليل على وجوب القضاء علنا أن الوقت الثاني يقارب الأولى في مصلحة الفعل ، وإذا لم يدل دليل فلا . فهذا هو مدرك هذه المسئلة وهوذا إذا كان الوقت معيناً ، فإن كان وظيفة العمر فقد تقدم أنه لا قضاء فيه ، وأن الخلاف فيما هو على الفور في باب أن الأمر للفور .

وإذا تعلق بحقيقة كلية لا يكون معلقاً بشيء من جزئياتها ، لأن الدال على الأعم غير دال على الأخص .

إذا قلنا في الدار جسم ، لا يدل على أنه حيوان ، لأن الجسم أعم ، أو في الدار حيوان ، لا يدل على أنه إنسان أو في الدار إنسان ، لا يدل على أنه زيد ، وهذه القاعدة قلنا إن الوكيل بالبيع لا يملك البيع بثمان المثل دون البخس (١) إلا بالعادة لا بالمفظة ، فإذا قال له بع سلعتي حمل على ثمن المثل بدلالة العادة لأن البيع حقيقة كلية مشترك فيها بين ثمن المثل والمساوي والغبن .

ولا يشترك عقارنته للمأمور به بل يجوز تعلقه في الأزل بالشخص الحادث
خلافاً لسائر الفرق .

لم يقل بالكلام النفسى إلا نحن ، فلذلك تصور على منذهبنا تعلقه في الأزل ، فالكلام النفسى أزل ومنه الأمر والنهي وجميع الأحكام ، فحرم الله في الأزل المرأة على زيد على تقدير وجوده ، ووجود أسباب التحريم وشرايطه ، وانتفاء موانعه فإذا وجدت هذه كلها فقد وجد التقدير الذى تعلق بالحكم بالشخص فيه ، وكذلك أحلها الله تعالى بتقدير ، فالحكم ككلام الله تعالى وتعلقه القديم قديم أيضاً ، فإن الذى يحيل وجود علم بغير معلوم ، يحيل وجود أمر بلا مأمور ، ونهى بغير منهى ، وإباحة بغير مباح متقرر فى العلم لا فى الوجود الخارجى ، لأن التعلق نسبة ، والنسبة يشترط فيها تقرر طرفيها لا وجود طرفيها ، كالعالم تعلقه نسبة ببنه وبين معلومه ، ومعلومه قد يكون

(١) فى المطبوعة : النجس .

معدوماً ، بل مستحيلاً ، بل النقرر لا بد منه ، فالحكم هو الكلام وتعلقه الخاص
وهما قديمان ، وإنما الحادث المتعلق فقط .

ولكنه لا يصير مأهوراً إلا حالة الملاسة ، خلافاً للمعتزلة : **والحاصل** قبل
ذلك إلام بأنه سيصير مأهوراً لأن اتلام الله تعالى قديم ، والأمر متعلق
بذاته فلا يوجد شيء متعلق ، والأمر بالشيء حالة عدده محال لتجتمع بين
التقيضين ، وحالة إيقانه محال لتخصيل الحاصل ، فيميز زمن الحدوث .

هذه المسئلة لعلم أغض مسئلة في أصول الفقه ، والعبارات فيها عسرة التفهم
وسر البحث فيها أن الألفاظ الذوقية إنما وضعت لطلب ما هو ممكن من المأمور
فيتعين أن الأمر إنما طلب من المأمور الفعل في زمن ليس فيه عدده ، لأنه لو طلب
منه الفعل في زمن فيه عدده اطاب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال . فإذا
لم يطالب منه الفعل إلا في زمان ليس فيه عدده ، وكل زمان ليس فيه عدم الفعل
فيه وجوده قطعاً : لأن الوجود والعدم لا يمكن ارتفاعهما معا ، وزمن وجود الفعل
هو زمن الملاسة ، وذلك هو المطلوب .

ومقصودنا بهذا بيان صفة التعاق ، لا أن الملاسة شرط في التعاق ، وإلا
لتعدت حقيقة العيان ، ولا يوجد عاص أبداً ؛ لأنه يقول الملاسة شرط لكوني
مأهوراً وأنا لم الأيس ، فشرط الأمر مفعود ، فاست مأهوراً ؛ فلا أكون عاصياً
بالتك . فحينئذ يتعين أن لا تكون الملاسة شرطاً في تعاق الأمر بالمكف ، بل
صفة تعلقه بذلك فقط ، أي ماتعاق ما تعلق إلا بإيقاع الفعل في زمان ليس فيه
عدده ، وهو عاصر إذا ترك ؛ لأنه أمر أن يعمر زماناً مستقبلاً بالفعل بدلاً عن
عدده ، فلم يفعل . فغنى قولنا لأنه إنما يصير مأهوراً حالة الملاسة ، أي تلك
الحالة هي التي تعاق بها الأمر ، وتعلقه متقدم عليها بالفعل فيها .

والمعتزلة يقولون لا ينبغي أن يكون هذا صفة التعلق ، لأنه لو تعلق بإيقاع الفعل
فوزمن الحدوث لتعلق بتخصيل الحاصل ، فإن زمن الحدوث زمن وجود ، لأنه أول
أزمنة الوجود ، وأول أزمنة الوجود وجود ، وطلب الوجود حالة الوجود طلب

تحصيل الحاصل ، فیتعین أن يكون متعلقا بما قبل زمن الوجود ، وهو زمان العدم .
 ونحن نقول لهم تعلقه بإيقاع الفعل حالة العدم يلزم منه اجتماع التقيضين ، وأما
 قولكم يلزم من تعلقه بحالة الملاسة تحصيل الحاصل ، فليس كذلك ، لأن تحصيل
 الحاصل يشترط فيه تعدد الزمان بأن يكون الوجود حصل في زمان ، وقيل له بعد
 ذلك ، انفل ذلك الفعل الذى وقع في الزمان الاول بعينه ، فهذا تحصيل الحاصل ،
 أما مع اتحاد الزمان فلا ؛ لأن كل مؤثر ، إنما يؤثر في فعله حالة حدوثه ، ولا يمكن
 أن يكتب أحد (١) كتابا إلا في الزمن الذى يكتبه فيه ، ولا يبنى دارا إلا في
 الزمن الذى يقع البناء فيه ، فزمن الحدوث هو زمن التأثيرات ، فلو منع التأثير لم
 يبق تأثير ؛ فشار الغلط حينئذ هو الغفلة عن شرط تحصيل الحاصل وهو تعدد الزمان ،
 أما مع اتحادهما فلا ، فهذا مأخذ البحث في هذه المسئلة بين الفريقين .

ويتفرع عليه أن عند المعتزلة ينقطع تعلق الأمر بالدخول في الملاسة لانقضاء
 العدم الذى هو زمن التعلق ، وعندنا يبقى التعلق حتى تفرغ الملاسة ، فبالفراغ
 من الملاسة ينقطع التعلق إجماعا ، وفي زمن الملاسة قولان : عندنا التعلق موجود ،
 وعند المعتزلة لا ، وقبل الملاسة قولان : التعلق حاصل عند المعتزلة وعندنا لا .

وأما كون المتقدم قبل ذلك لإعلاما أو أمراً فلم يقل الإمام غير الدين إلا أنه
 إعلام معناه بأنه مأمور حالة الملاسة ، وهو أمر بما في زمن الملاسة . وقال القاضى
 عبد الوهاب فى الملخص : اختلف الناس هل هو أمر على الحقيقة أم إعلام ، فقال
 كثير : إن الأمر فى الحقيقة إنما هو المقارن ، أما المتقدم فإعلام ، وقال الباقر :
 هو أمر ، واختلف المعتزلة فى مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاقهم مع أصحابنا
 على تقدمه بوقت يحصل به للأمر السماع والفهم ، فمنهم من قال لا يجوز تقدم
 الأمر على المأمور بأزمنة كثيرة . بل بوقت واحد ، إلا لمصلحة ، والذى اختاره التاضى
 أبو بكر — رحمه الله — أنه يجب تقدمه بوقتتين : وقت السماع ، ووقت الفهم . والعلم

(١) فى المطبوعة : أحدا .

والتكليف يقع في الزمن الثالث ، لأن إيقاع الفعل قبل العلم بمراد المتكلم محال . قال
فهيها أربعة مطالب : أحدها وجوب تقدم الأمر على وقت المأمور ، والثاني : أن
تقدمه لا يخرج عن كونه أمراً وإن كان إعلاما وإنذاراً ، والثالث : في وجوب
تعلق الأمر بالفعل حالة إيجاده ، والرابع : في مقدار ما يتقدم الأمر به على الفعل
من الأوقات .

وقد أجمع المسلمون على أن أوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم تتناولنا ، وهي
متقدمة علينا ، وأنها أوامر ؛ فالقول بالإعلام باطل ، ولأنه لا يحتاج لأمر آخر
بعده ، ولو كان إعلاما بأنه سيصير مأمورا لاحتجنا لأمر آخر حالة الملابس ،
وليس كذلك .

والأمر بالأمر بالشيء لا يكون أمرا بذلك الشيء إلا أن ينص الأمر على
ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام « مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها
عشر » .

من أمر غيره أن يأمر شخصا آخر ، فهو كمن أمر زيدا أن يصيح على الدابة
فإنه لا يصدق عليه أنه أمر الدابة ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « مروهم
بالصلاة لسبع ، ليس أمرا للصبيان ، بل إنما فهمنا أمر الصبيان بالمدنوبات ، لقوله
عليه الصلاة والسلام في حديث الختمية « لما قالت يا رسول الله ألهذا حج قال
نعم ولك أجر ، ومن الناس من طرد القاعدة وقال أمر الصبي بالصلاة لا يحصل له
فيها أجر ، بل أمره بذلك على سبيل الاستصلاح ، كاستصلاح البهائم عن الغنار
والشماس لا لأن لها أجورا ، ومتى علم أن الأمر قصد بذلك الأمر التبليغ كان ذلك
أمرا للثالث ، كما قال عليه الصلاة والسلام لعمر بن الخطاب رضى الله عنه في حق
ابنه عبد الله لما طلق امرأته في الحيض « مره فإرجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم
تطهر فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء . » ومقتضى هذه القاعدة أن
ابن عمر رضى الله عنهما لا يجب عليه المراجعة ، لأن الأمر بالأمر لا يكون أمرا ، لكن

علم من الشريعة أن كل من أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأمر فإما غيره هو على سبيل التبليغ ومتى كان على سبيل التبليغ صار الثالث مأمورا إجماعا .

وليس من شرطه تحقق العقاب على تركه عند القاضي ابى بكر والامام خلافا للغزالي لقوله تعالى « ويعفو عن كثير (١) » .

هذه المسئلة نقلتها ههنا واختصرتها كما وقعت في المحصول ، وليست المسئلة على هذه الصورة في أصول الفقه ، ولا قال القاضي هذه العبارة ، ولا الغزالي أيضا ، بل المنقول في كتاب القاضي أنه قال إذا أوجب الله تعالى علينا شيئا وجب ، ولا يشترط في تحقق الوجوب استحقاق العقاب على الترك ، بل يكفي في الوجوب الطلب الجازم وقال غيره الوجوب والندب اشتركا في رجحان الفعل ولم يميز الوجوب إلا باستحقاق الذم أو العقاب ، فإذا أسقطناه عن الاعتبار لم يبق فرق البتة ، والحق ما قاله القاضي ، فإننا إذا دعونا وقلنا اللهم توفنا مسلمين ، فإننا نجد أنفسنا جازمة بهذا الطلب من غير رخصة في تركه ، وإذا قلنا اللهم أعطني عشرة آلاف دينار فإنني أجد رخصة في أنها لو كانت خمسة لم أتألم لذلك ، فالطلب ههنا غير جازم بخلاف الأول فقد تصورنا الطلب منا ، في حق الله تعالى جازما وغير جازم ، مع استحالة الذم ونحوه ، فإذا تصورنا الطاب الجازم بدون استحقاق الذم صح ما قاله القاضي ، والغزالي لم يخالف في لزوم العقاب ، بل الغزالي وكل متم إلى شريعة الإسلام يقول بجواز العفو ولو بعد التوبة ، أما عدم الغفران مطلقا فلم يقل به أحد .

* * *

الفصل السادس

في متعلقه

قالوا يجب الموسع وهو أن يكون زمان الفعل يسع أكثر منه وقد لا يكون محدودا بل مغيا بالعمر ، وقد يكون محدودا كأوقات الصلوات ، وهذا يعزى للشافعية منعه بناء على تعلق الوجوب بأول الوقت ، والواقع بعد ذلك قضاء يسد مسد الأداء ، وللحنفية منعه بناء على تعلق الوجوب باخر الوقت والواقع قبله نقل يسد مسد الواجب ؛ وللسرخي منعه بناء على أن الواقع من الفعل موقوف ؛ فان كان الفاعل في آخر الوقت من المكلفين فالواقع فرض وإلا فهو نقل .

ومذهبنا جوازه مطلقا والخطاب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء الزمان الكائنة بين الحدين ، فلا جرم صح اول الوقت لوجود المشترك ، ولم يأنم بالتأخير ، لبقاء المشترك في آخره ، ويأنم إذا فوت جملة الوقت لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب ، فلا يرد علينا مخالفة قاعدة ابته ، بخلاف غيرنا .

من أنكر الواجب الموسع على الإطلاق ، رأى أن التوسعة تقتضى جواز الترك ، والوجوب يقتضى المنع من الترك ، والجمع بينهما محال . وهؤلاء خمس فرق لها خمسة أقوال .

الاول: أنه متعلق بأول الوقت: لأن الزوال مثلا سبب لوجوب الظهر، والاصل ترتب المسيات على أسبابها، والشافعية اليوم يتكرون هذا المذهب، غير أنه منقول في عدة كثيرة من كتب الأصول، ويرد على هذا المذهب أن الإذن في تفويت

الآداء لفعل القضاء لغير عندر غير معلوم في الشريعة ، وقد أجمعت الأمة على جواز التأخير في الصلوات ، وجواز التعجيل ، أما الإذن في تفويت الآداء لفعل القضاء لعندر فمعهود ، كنفويت الآداء في حق المسافر ويصوم قضاء ، فهذا مدرك هذا المذهب ، وما يرد عليه .

القول الثاني : أن الوجوب متعلق بآخر الوقت ، قاله الحنفية ، لأن انتفاء خاصية الشيء يقتضى انتفائه ، وثبوت خاصية الشيء يقتضى ثبوته ، وخاصية الوجوب الإلتم على تقدير الترك ، ولم نجد هذا إلا آخر الوقت ، فيكون الوجوب متعلقاً بآخر الوقت ، ووجدنا هذه الخاصية منفية أول الوقت ووسطه فوجب انتفاء الوجوب من أول الوقت ووسطه ، ويرد عليهم أنه إذا عجل لم يفعل الواجب على قولهم ، وإجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الأصل والقواعد ، فهذا مدرك هذا المذهب وما يرد عليه .

القول الثالث : قاله الكرخي من الحنفية ، أنه موقوف ، فإن كان الفاعل آخر الوقت مكلفاً قلت الفعل المتقدم واجب ، فما أجزأ عن الواجب إلا واجب ، فهذا هو الموجب للوقف ، ويرد عليه أن صلاة تقع في الوجود لا توصف بكونها فرضاً ولا نفلاً ، خلاف القواعد .

القول الرابع : أن زمن الوجوب هو زمن الإيقاع أي وقت كان لا يتعداه حذراً من الإشكالات المتقدمة ، ويرد عليه أن الوجوب وصفته ومتعلقه لا بد أن تتقدم الفعل فلا بد من تعيين الوقت قبل الفعل ، أما متعلق أو صفة تثبت مع الفعل (١) فغير معهود في الشريعة .

القول الخامس : أن إيقاع الفعل قبل آخر الوقت يمنع من تعلق الوجوب بالمكلف آخر الوقت ، فلا يحزى عن الواجب غير الواجب ، بل سقط الوجوب في نفسه ، ويرد عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم

(١) في المخطوطة : أما متعلق أو صفة تتبع الفعل .

ما كانوا يصلون آخر الوقت ، بل يعجلون ، فيلزم أنهم ماصلوا فرضاً قطع فيفوتهم أجر الواجبات ، وهو في غاية البعد فهذه مدارك هذه المذاهب وما يرد عليها من الإشكالات .

وأما القائلون بالتوسعة فقالوا الوجوب عندنا متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة الكاتنة بين طرفيها فترتب الوجوب على سببه ؛ لأن الوجوب في المشترك وجد عقيب الزوال ولم يلزماً مخالفة شيء من هذه التواعد البتة ، وهذه الفرقة لهم قولان في جواز التأخير ؛ هل يشترط في جواز التأخير العزم على الفعل آخر لوقت لأن من لم يفعل ولا عزم على الفعل يعد معرضاً عن الأمر ، أولاً يشترط لأن اللفظ مادل إلا على الصلاة دون العزم . فهذه سبعة مذاهب في هذه المسئلة حكاهما سيف الدين الآمدي في الأحكام ، وأبو إسحق في اللبس وغيرها ، والقول بالتوسعة واشترط البدل هو مذهبنا ومذهب الشافعية .

وكذلك الواجب المخير قالت المعتزلة أيضاً الوجوب متعلق بجملة الخصال ، وعندنا وعند بقية أهل السنة بواحد لا بعينه ، ويحكي عن المعتزلة أيضاً أنه متعلق بواحد معين عند الله تعالى ، وهو ما علم أن المكاف سيوقعه ، وهم يقولون أيضاً هذا المذهب عنا ، والمخير عندنا كأوسع ، والوجوب فيه متعلق بمفهوم إحدى الخصال الذي هو قدر مشترك بينها وخصوصياتها متعلق بالتخيير ، فما هو واجب لا تخيير فيه ، وما هو مخير فيه لا وجوب فيه ، فلا جرم يجزئه كل معين منها لتضمنه القدر المشترك ، وفاعل الأخص فاعل الأعم ، ولا يأنم بترك بعضها إذا فعل البعض لأنه تارك للخصوص المباح فاعل للمشارك الواجب ، ويأنم بترك الجميع لتعطيله المشترك بينها .

عندنا المشترك بين الخصال المخير بينها متعلق به خمسة أحكام : الوجوب ولا يثاب ثواب الواجب إذا فعل إلا على القدر المشترك ، ولا يعاقب عقاب تارك الواجب إذا ترك الجميع إلا على القدر المشترك ، ولا تبرأ ذمته إذا فعل إلا بالقدر

المشترك ، ولا ينوى أداء الواجب إلا بالقدر المشترك ، فهو متعلق الوجوب والثواب والعقاب وبراءة الذمة والنية .

وقول المعتزلة إنه متعلق بالجميع ، معناه بالجميع على وجه تبرأ ذمته بفعل البعض فلا يكون خلافا للمذهب الآخر ، وعند التحقيق تستوى المذاهب في هذه المسئلة ، وتبقى لا خلاف فيها ، فإن المذهب الآخر هم ينكروونه ، ولم يبق بين الفريقين إلا ما لخصته ، فمن أعتق رقبة في كفارة اليمين برئت ذمته بما فيها من مفهوم إحدى الخصال ، ومفهوم إحداها هو قدر مشترك بينها ، لصدقه على كل واحد منها ، والصادق على عدة أمور هو مشترك بينها ، وخصوص العتق لا يدخل في الوجوب وإلا لآثم بتركه إذا أطعم وترك العتق ، فمفهوم إحدى الخصال هو متعلق الأحكام الخمسة المتقدمة .

سؤال : على هذا التقدير يلزم أن الشاة الواجبة في الزكاة والدينار واجب محير ، فإن الله تعالى لم يوجب خصوص شاة بل مفهوم الشاة كيف كانت من غير تعيين ، فيلزم أن تكون هذه الأبواب كلها واجبا غيرا لتعلق الخطاب فيها بالقدر المشترك بعين ما قلتموه ولم يقل به أحد .

جوابه : إن تعلق الخطاب بالقدر المشترك قسمان : تارة يكون بين أجناس مختلفة من الحقائق كالعتق والكسوة ، وتارة بين أفراد جنس متحد الحقيقة . فاصطاح العلماء على أن الأول يسمى واجبا محيرا فلا يرد الثاني عليهم ، لأنه غير المعنى الذي اصطاح على تسميته ، ومن شرط النقض أن يكون بعين الذي يدعيه المتكلم .

فائدة : والفرق بين المحير والمرتب أن المحير يجوز العدول عن كل واحدة من الخصال لفعل الأخرى ، والمرتب لا يجوز العدول عن الأول إلا عند تعذره ، فالأول : ككفارة الحنث . والثاني : نحو كفارة الظهار . ثم المرتب إذا شق على المكلف فعل الأول منه مشقة تسقط الوجوب فقط انقل المرتب للخير ، كما إذا شق عليه الصوم لأنه يضر به ، وإن تجشمه وفعله أجزاء ، فإنه يخير بين الصوم

والإطعام ، ويكون أثر المشقة في إسقاط خصوص الصوم وتعيينه ، ويبقى الواجب واحداً لا بعينه ، ثم للتخيير والترتيب ألفاظ تدل عليهما في اللغة ، والذي رأته للفقهاء أن الله تعالى متى قال افعلوا كذا أو كذا فهو للتخيير ، وكذلك إما كذا ، وإما كذا ، ومتى قال فمن لم يجد كذا فليفعل كذا وإن لم يجد كذا فليفعل كذا ، كما قال الله تعالى في الظهار « فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين »^(١) فصوره الشرط مستند الترتيب ، ولفظ (أو) موجب للتخيير .

سؤال : يلزم على هذه القاعدة أن قوله تعالى « فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان »^(٢)، يوجب أن الإنسان يحرم عليه أن يستشهد رجلاً وامرأتين عند القدرة على رجلين ، أو يكون ذلك غير مشروع في حقه وإن لم يكن حراماً ؛ وهو خلاف الإجماع ، فيلزم أحد الأمرين : إما أن تكون هذه الصيغة لا تدل على الترتيب ، وهو خلاف ما عليه الفقهاء ، أو تدل فيلزم خلاف الإجماع في هذه الصورة .

جوابه : أن الحق في هذه المسئلة أن هذه الصيغة لا تستقل بالدلالة على الترتيب ، بل قد تستعمل للحصر ، كقولك إن لم يكن هذا العدد زوجاً فهو فرد ، وإن لم يكن زيد متحركاً فهو ساكن ، وإن لم يكن حياً فهو ميت . فهذا كلام عربي ، والمقصود بيان الحصر في هاتين الحالتين : الزوج والفرد ، والحركة والسكون ، والحياة والموت ، وهو مقصود الآية^(١) ومعناها أن الحججة الشرعية الكاملة من الشهادة في الأموال منحصر في الرجلين والرجل والمرأتين . وأما الشاهد واليمين ، والنكول ، وغير ذلك ، فليس حجة تامة من الشهادة ، بل من الشهادة وغيرها وهو اليمين أو كلها لاشهادة فيها كاليمن والنكول ، أما حجة تامة شرعية كلها شهادة ليس لإلاهدين القسمين ، فإذا تعذر أحدهما تعين الآخر فتصير هذه الآية دليلاً على عدم قبول

(١) ٩٢ النساء .

(٢) ٢٨٢ البقرة .

(٣) هي قوله تعالى : « فاستشهدوا شهادتين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فمن قرضون من الشهداء » ٢٨٢ البقرة .

أربع نسوة في الأموال كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه . ومتى استعملت هذه الصيغة لبيان الحصر لا تدل على أن أحد القسمين لا يشرع إلا عند عدم الآخر ، بل تدل على أن المشروع محصور فيهما في ذلك الباب الذي سيق الكلام لأجله .

وإذا تقرر هذا تعين أن هذه الصيغة تصلح للترتيب وليان الحصر ، واللفظ الصالح للمختلفات لا يثبت به أحدهما إلا بدليل منفصل ، فنحصل أن الحق أنها لا تستقل بالدلالة على الترتيب بمجردهما ، وحينئذ نقول قرينة كون الوضع لا يصلح للحصر قرينة دالة على أنها للترتيب ، فإنه لا يحسن استعمالها لغيرهما ، لو قلت إن لم يكن العدد عشرة فهو مائة لم يصح ، أو إن لم يكن زيد في البيت فهو في السوق ، حيث لا يعلم الحصر ، لم يكن كلاماً عربياً ، فهذا هو تلخيص هذا الموضوع ، وهو موضع حسن غريب ، وينشأ منه سؤالان : أحدهما في الآية في اقتضاها الترتيب وهو خلاف الإجماع . وثانيهما : على قاعدة الترتيب فيقال قد تستعمل للحصر .

وكذلك فرض الكفاية المقصود بالطب لغة إنما هو إحدى الطوائف الذي هو قدر مشترك بينها ، غير أن الخطاب يتعلق بالجميع أول الأمر لتعذر خطاب المجهول ، فلا جرم سقط الوجوب بفعل طائفة معينة من الطوائف ، لوجود المشترك فيها ، ولا تأثم طائفة معينة إذا غلب على الظن فعل غيرها لتحقيق الفعل من المشترك بينها ظناً ، ويأثم الجميع ، إذا تواطوا على الترك لتحقيق تعطيل الفعل المشترك ، بينها ظناً إذا تقرر تعلق الخطاب في الأبواب الثلاثة ، بالقدر المشترك ، فالفرق بينها أن المشترك في الموسع هو الواجب فيه ، وفي الكفاية هو الواجب عليه ، وفي المخير الواجب نفسه .

سمى فرض الكفاية لأن البعض يكفي فيه ، وسمى الآخر فرض الأعيان لتعلقه بكل عين ، ولا يكفي البعض ، وإنما قلت إن الخطاب متعلق في الكفاية بالمشارك لأن المطلوب فعل إحدى الطوائف ، ومفهوم إحدى الطوائف قدر مشترك بينها لصدقه على كل طائفة ، والصادق على أشياء مشترك بينها كصدق الحيوان على جميع أنواعه . واللغة لم تقتض إلا ذلك في النصوص الواردة بفرض الكفاية ، كقوله

تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير وبأمرين بالمعروف وينهون عن المنكر، (١) وكقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين، (٢) الآية ، ونحو هذه النصوص إنما مقتضى اللغة فيها غير معين وهو مشترك بين الطوائف المعينات ، وفرقت الشريعة بين خطاب غير المعين فنعت منه لثلا يضيع الواجب فيقول كل شخص إنني لم أتبعين فيضيع الواجب ، بخلاف الخطاب بالفعل الذي ليس بمعين جوزته الشريعة لأن المكلف متمكن من إيقاعه في المعين فلا يتعذر ، كما خوطبنا بتحريم رقبة غير معينة ولم يفض ذلك لتعذره ، وكذلك شاة من أربعين ودينار من أربعين .

فائدة : لا يشترط في فرض الكفاية تحقق الفعل بل ظنه ، فإذا غلب على ظن هذه الطائفة أن تلك فعلت سقطت عن هذه وإذا غلب على ظن تلك الطائفة أن هذه فعلت سقطت عنها ، وإذا غلب على ظن الطائفتين فعل كل واحدة منهما سقطت عنهما .

أصل التكليف أن لا تكون إلا بالعلم لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم، (٣) » وقوله تعالى « وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » (٤) غير أنه لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور أقام الشرع الظن مقامه لعلبة صوابه وندرة خطئه فأنيطت به التكليف ، فمن غلب على ظنه أن هذه امرأته جازله وطؤها أو هذا الخمر جلاب (٥) لم يأنم بشربه ، أو غلب على ظنه أن زوجته امرأة أجنبية حرمت عليه ، أو أن الجلاب خمر ، حرم عليه ، أو غلب على ظنه أنه متطهر وهو محدث أجزاءه الصلاة وبرئت ذمته ، وإن كان محدثاً حتى يطلع على أنه محدث ،

(١) ١٠٤ آل عمران .

(٢) ١٢٣ التوبة .

(٣) الإسراء .

(٤) ٢٨ النجم .

(٥) الجلاب : ماء الورد . أو الصل أو السكر المقود بماء الورد ، معرب .

هكذا هنا يقع التكليف بالظن ويسقط بالظن ، كما تسقط الصلاة مع الحدث ، وغيره من النظائر ، وغير ذلك قد تعظم مشقته فأسقطه الشارع عن الخلق .

سؤالك : إذا تقرر الوجوب على جملة الطوائف في فرض الكفاية فكيف يستقط عن من لم يفعل بفعل غيره ، مع أن الفعل البدني كصلاة الجنازة والجهاد مثلا لا يجزئ فيه فعل أحد عن أحد ؟ وكيف يسوى الشارع بين من فعل ومن لم يفعل .

جوابه : أن الفاعل يساوي غير الفاعل في سقوط التكليف ، واختلف السبب فسبب سقوطه عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل تعذر تحصيل تلك المصلحة التي لأجلها وجب الفعل ، فانتهى الوجوب لتعذر حكمته .

لا يلزم من حصول المساواة في أصل السقوط حصول المساواة مطلقا في الثواب وغيره ، بل حصل التساوي في أصل السقوط لأن الغريق إذا شيل من البحر يبق التكليف بعد ذلك بنزول البحر لافائدة فيه ، فلا تكليف حينئذ ، فيحصل التساوي في أصل السقوط ، ويمتاز الفاعل بالثواب على فعله إن فعله تقرراً .

قاعدة : الفعل على قسمين : منه ما تتكرر مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس ، فان مصلحتها الخضوع لذى الخلال ، وهو متكرر بتكرار الصلاة ، ومنه ما لا تتكرر مصلحته بتكرره كاتخاذ الغريق ، فانه إذا شيل من البحر فالنازل بعد ذلك إلى البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة ، وكذلك إطعام الجائع ، وكذلك كسوة العريان وقتل الكفار ، فالقسم الأول جعله الشارع على الأعيان تكثيراً للمصلحة ، والقسم الثاني على الكفاية لعدم الفائدة في الأعيان .

هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الأعيان ، تكرار المصلحة وعدم تكررها فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية ، وما هو الذي يكون على الأعيان في الشريعة ، غير أنه يشكل على هذه القاعدة صلاة الجنازة فإنها على الكفاية مع أن مصلحتها المغفرة لليت وذلك غير معلوم الحصول ، فينبغي أن يصلح

عليه أبداً ويكون على الأعيان ، بخلاف إنقاذ الغريق فإن مصلحته حصلت ويتعذر تكررها .

والجواب: أن مصلحة صلاة الجنائز حصول المغفرة ظناً ، وقد حصل ظن المغفرة بالدعاء في المرة الأولى لقوله تعالى « أدعوني أستجب لكم (1) » ، ولأنه لا يحصل القطع بالغفران أبداً والشرع إنما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعاً أو ظناً ، وهذا لا يمكن أن يحصل فيه القطع ، فلو لم يكن الظن كافياً لتعذر التكليف .

فوائد ثلاث : الأولى الكفاية والأعيان كما يتصوران في الواجبات يتصوران في مندوبات ، كالأذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل بالأموات من المندوبات ، فهذه على الكفاية وعلى الأعيان ، كالوتر والتعزير وصيام الأيام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير الذك والصدقات . هذه مندوبات يكفى فيها ببعض الناس ، كما كفى في الواجبات ببعض ، وقصدت بهذه الفائدة التنبيه على أن التنبؤ بوصف بالكفاية ، وأكثر الناس إنما يتخيرون ذلك في الفروض الواجبة ، فلذلك نهت عليه .

الثانية: نقل صاحب الطراز وغيره أن اللاحق بالمجاهدين وقد كان مستظراً عنه الفرض يقع فعله فرضاً بعد ما لم يكن واجباً عليه ، وطرده غيره من العلماء في سائر فروض الكفاية ، كمن يلحق به جهزى الأدوات من الأحياء والسائين في تحصيل العلم من العلماء ، فإن ذلك الطالب للعلم يقع فعله واجباً ، معللاً لذلك بأن مصلحة الوجوب لم تتحقق ولم تحصل إلا بفعل الجميع ، فوجب أن يكون فعل الجميع واجباً ويختلف ثوابهم بحسب مساعيهم .

الوجوب يتبع المصلحة ، فإذا لم تحصل المصلحة بقي الخطاب بالوجوب ومن أوقع مصلحة الوجوب استحق ثواب الواجب ، والجميع موقع لمصلحة الوجوب ، فوجب اشتراكهم في ثواب الواجب ، والكلام حيث لم تتحقق المصلحة ، أما من جاء بعد تحققها فلا .

الثالثة : الاشياء المأمور بها على الترتيب أو على البديل قد يحرم الجمع بينها ، كالباح والميعة من المرتبات وتزويج المرأة من أحد الكفوئين من المشروع على سبيل البديل ، وقد يباح كالوضوء والتميم من المرتبات والسترة بأحد الثوبين من باب البديل ، وقد تستحب كخصال الكفارة في الظهار وخصال كفارة الخنث فيما يشرع على البديل .

المرتبات هي التي لا يجوز فعل الثاني إلا عند تعذر الأول حيا أو شرعا وذوات البديل هي التي يتخير المكلف بينها كثياب السترة وإباحة التيمم مع الوضوء ، إذ معناه صورة التيمم ، أما التيمم الشرعي المباح للصلاة فلا تتصور حقيقته مع الوضوء ، لأنه حينئذ غير مشروع طهارة ، وإن أبيحت صورته ، وكفارة الظهار مرتبة ، وكفارة خنث اليمين نخير فيها على البديل ، والكل يستحب الجمع بين خصالها من العتق والكسوة والإطعام والصيام ، لأنها مصالح وقرابات تكثر وتجمع ، وإن كان بعضها إذا انفرد لا يجرى في المرتبات .

فرع : اختار القاضي عميد الوهاب أن الامر المعلق على الاسم يقتضي الاختصار على أوله ، والزائد على ذلك إما مندوب أو قساط .

هذه المسئلة مشهورة بالأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها ، قولان للعلماء ، وكثير من الفقهاء غلط في تصويرها حتى خرج عليها ما ليس من فروعها ، ظاناً أنه من فروعها ، فقال أبو الطاهر وغيره في قول الفقهاء : التيمم إلى الكوعين أو إلى المرفقين أو إلى الإبطين ثلاثة أقوال أن ذلك يتخرج على هذه القاعدة ، هل يؤخذ بأوائل الأسماء فيقتصر على الكوع أو بأواخرها فيصل إلى الإبط؟ ويجعلون كل ما هو من هذا الباب مخزّجا على هذه القاعدة ، وهذا باطل إجماعا ، ومنشأ الغلط لإجراء أحكام الجزئيات على الأجزاء والتسوية بينهما ، ولا خلاف أن الحكم في الكل لا يقتصر به على جزئه ، فلا تجزى ركعة عن ركعتين في الصبح ، ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم ونظائره كثيرة .

إنما معنى هذه القاعدة إذا علق الحكم على معنى كلى له محال كثيرة وجزئيات

حتباينة في العلو والدناءة والكثرة والقلة ، هل يقتصر بذلك الحكم على أدنى المراتب
 فتحقق المسمى بجملته فيه أو يسلك طريق الاحتياط فيقصد في ذلك المعنى الكلي
 أعلى المراتب ؟ هذا موضع الخلاف ، ومثاله إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 « إذا ركعت فاطمئن راعياً ، فأمر بالطمأنينة ، فهل يكفي بأدنى رتبة تصدق فيه
 الطمأنينة ، أو يقصد أعلاها ؟ وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « خللوا الشعر
 وأفقوا البشرة ، يقتضى التدليك ، هل يقتصر على أدنى رتبة التدليك أو أعلاها ؟
 فهذه صورة هذه القاعدة في الجزئيات في المحل لافي الأجزاء ، ثم الفرق أن الجزء
 لا يستلزم الكل ، والجزئى يستلزم الكلى ، فلذلك أجزأ الثانى دون الأول ، فأدنى
 رتب الموالاتة موالاتة ، وليست الركعة ركعتين ، ولا اليوم شهراً .

وعبارة القاضى صحيحة في قوله يقتضى الاقتصار على أوله ، أى أول رتبة ،
 فمن فهم أول أجزائه فقد غلط . وقوله : والزائد على ذلك إما مندوب أو ساقط ،
 فالمندوب كزيادة الطمأنينة ، والساقط كزيادة التدليك ، فإن الشرع لم يندب لزيادة
 التدليك كما ندب لزيادة الطمأنينة ، ووجب الاقتصار على أول الرتب جمعاً بين الدال
 على الوجوب ، وأن الأصل براءة الذمة . كما أنه لو وجب عتق رقبة واقتصرنا
 على ما يسمى رقبة أجزأ وإن كانت أدنى الرقاب ، ولا يجب علينا أن نعتق رقبة
 بألف دينار . فهذه صورة القاعدة ومدركها من حيث النظر .

الفصل السابع

في وسيلته

وعندنا وعند جمهور العلماء ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور
 كالمكلف فهو واجب ، لتوقف الواجب عليه ، فالقيد الأول احترازاً من
 أسباب الوجوب وشروطه وانثناء مواعنه ، فانها لا تجب إجماعاً مع التوقف
 عليها ، وإنما الخلاف فيما تموقف عليه المححة بعد الوجوب ، والقيد الثانى
 احترازاً من توقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله تعالى وإرادته
 موقدرته بإيجاده ، ولا يجب على المكلف تحصيل ذلك إجماعاً .

وقالت الواقفية إن كانت الوسيلة سبب الأمور به وجبت وإلا فلا ، لم
الوسيلة إما أن يتوقف عليها المقصد في ذاته أو لا يتوقف . والأول إما شرعي
كالصلاة على الطهارة ، أو عرفي كنصب السلم لصعود السطح ، أو عقل كترك
الاستدبار لفعل الاستقبال والثاني فجعله وسيلة إما بسبب الاشتباه نحو
إيجاب خمس صلوات لتحصيل صلاة منسية ، أو كاختلاط النجس بالظاهر
والمذكاة بالمبينة والمنكوحه بالأخت ، أو لتيقن الاستيفاء كغسل جزء من الرأس
مع الوجه ، أو إمساك جزء من آخر الليل مع نهار الصوم .

أجمع المسلمون على أن ما يتوقف الوجوب عليه من سبب أو شرط أو انتفاء
مانع لا يجب تحصيله إجماعا ، فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة ولا
يجب تحصيله إجماعا وإلا فإنه يتوقف عليها وجوب الصوم ، ولا يجب الإقامة
لأجله إجماعا وكالدين يمنع وجوب الزكاة ولا يجب دفعه حتى تجب الزكاة إجماعا ،
فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله إجماعا .

ولأنما النزاع فيما يتوقف عليه لإيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب فقبل يجب
لتوقف الواجب عليه ، وقيل لا يجب لأن الأمر ما اقتضى إلا تحصيل المقصد ، أما
الوسيلة فلا ، ولأنه إذا ترك المقصد كصلاة الجمعة أو الحج فإنه يعاقب عليه ، أما
المشي إلى الجمعة أو الحج فلم يدل دليل على أنه يعاقب عليه مع عقابه على المقصد ،
وإذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا ، لأن استحقات العقاب من خصائص
الوجوب ، فعنى قولنا مطلقا ، أى أطلق الوجوب فيه فيصير معنى الكلام الواجب
المطلق إيجابه ، ففرق بين قول السيد لعبده اصعد السطح ، وبين قوله إذا نصب السلم
اصعد السطح ، فالأول : مطلق في إيجابه فهو موضع الخلاف والثاني : مقيد في
إيجابه فلا يجب تحصيل الشرط فيه إجماعا .

وأما قولنا إذا كان مقدورا فاحتراز عن المعجوز عنه ، فإنه لا يجب بناء على نفي
التكليف بما لا يطاق وإن كنا نجوزه ، ومن الشروط المعجوز عنها تعلق صفات الله
تعالى بفعل العبد ، فإن العبد من المحال أن يصلى حتى يقدر الله تعالى له أن يصلى ،

ويعلم أنه يصل ، ويخلق له حركات الصلاة وسكاتها ، فتعلق هذه الصفات شرط في إيقاع الواجب ، ولا يمكن إجباها على العبد لعجزه عن التصرف في صفات الله تعالى ، وأما وجه الفرق بين الأسباب فتجب وغيرها من الشروط وانتفاء الموانع فلا تجب عند الواقفية ، فلأن السبب يلزم من وجوده الوجود ، بخلاف الشرط ، وعدم المانع لا يلزم منهما وجود الواجب كما تقدم بيانه فيما يتوقف عليه الأحكام فإذا أوجبوا تحصيل السبب فقد أوجبوا وجود ما يلزم منه وجود الواجب ، بخلاف ذنك .

وقول في المتوقف عليه شرعا ، كالصلاة مع الطهارة أريد كما قال إمام الحرمين أنه إذا تقرر أن الطهارة شرط ، ثم ورد الأمر بعد ذلك بصلاة ركعتين ، فإنه يجب الطهارة ، أما من غير هذا الوجه فلا ، فلو قال الله تعالى : صلوا ابتداء ، صلينا بغير وضوء حتى يدل دليل على اشتراط الطهارة ، وإيجاب خمس صلوات لأجل صلاة أنسها بجهولة العين فيها ، فإذاك لتوقف الصلاة في ذاتها على أربعة تضاف إليها : بل لعله الاشتباه ، بخلاف السلم في صعود السطح ، هو متوقف عليه في ذاته عادة ، وكذلك بقية النظائر إنما حمل التوقف فيها لأمر غير الذات من أمور خارجة .

الفصل الثامن

في خطاب الكفار

أجمعت الأمة على أنهم مخاطبون بالإيمان ، واختلفوا في خطابهم بالنروع ، قال الباغي وظاهر مذهب مالك خطابهم بها خلافاً لجمهور الحنيفة وأبي حنيفة الإسفرايني ، فنوله تعالى حكاية عنهم « قالوا لم نك من المصلين » (١) ولأن العمومات تتناولهم ، وقيل مخاطبون بالنواهي دون

(١) ٤٣ المدر .

الأوامر ، وفائدة الخلاف ، ترجع إلى مضاعفة العذاب في الآخرة ، وعينه الامام ،
أو إلى غير ذلك ، وبسطه في غير هذا الكتاب .

في خطاب الكفار بالفروع ثلاثة أقوال ، ثالثها : الفرق بين النواهي والأوامر
كما تقدم ، وسبب الخلاف يحتمل أن يكون عند من منع أن التقرب بالفعل فرع
اعتقاد صدق المخبر بالتكليف به ، ومن لم يصدق تعذر عليه أن يتقرب ، فلا يكلف
بالتقرب ، وعلى هذا المدرك تكون هذه المسئلة من فروع مسئلة منع التكليف بما لا يطاق ،
ويحتمل أن يكون المدرك إنما هو أن الله تعالى لا يقبل الفروع منهم لأجل كفرهم ، فلا
يكلفهم بها ، لأن الله تعالى لا يقبلها ، والاحتمال الأول هو الظاهر من احتجاجات
العلماء في هذه المسئلة ومن أقوالهم ، ومنه يظهر سر الفرق بين التواهي والأوامر .

فإن النواهي يخرج المكلف عن عهدها بمجرد تركها ، وإن لم يشعر بها فضلا عن
القصد إليها ، فإذا لم يعتقد التكليف وترك خرج عن عهده العقوبة .

وأما الأمر فلا يخرج عن عهده حتى يعتقد وجوبه ، وهذا أيضا سر إزام القائل
بعدم التكليف أن الدهرى مكلف بالإيمان بالرسول عليه الصلاة والسلام ، وذلك
متعذر عليه حتى يعتقد وجود الصانع ، وأن المحدث مكلف بالصلاة حالة الحدث مع
تعذرها في تلك الحالة ، فالإزام هذين المتعذرين لمن نفى التكليف يقتضى أن مدرك
العدم إنما هو التعذر ، وإذا كان هذا هو المدرك فهو مشكل ، لأن الكفار أربعة
أقسام : منهم من كفر بظاهره وباطنه كجمهور الحريين ، ومنهم من آمن بظاهره
وباطنه وكفر بعدم الإذعان للفروع ، كما يحكى عن أبي طالب أنه كان يقول إنى
لأعلم ما تقوله - يا ابن أختي - لحق ، ولولا أنى أخاف أن يعيرنى نساء قريش على
المغازل لا تبعثك ، وفي شعره يقول :

لقد علموا أن ابنا لا مكذب لدينا ولا يعزى لقول الأباطل

فهذا تصريح باللسان واعتقاد بالجنان ، غير أنه لم يدعن ، وكذلك من يقول من
الكفار : إنى لأعلم أن دين الإسلام حق ولكنى أخاف من الإسلام فوات منصب

أ و ميراث ، فهو معترف بلسانه وجنانه . وكافر بباطنه دون ظاهره وهو المناق .
وكافر بظاهره دون باطنه وهو المعاند كأخبار اليهود الذين قال الله تعالى فيهم إوفى
نظائرهم ووجدوا بها واستيقنتها أنفسهم (١) .

إذا تقررت هذه الأقسام الأربعة فن آمن بظاهره وباطنه منهم ، أو بظاهره
فقط ، معتقد صدق التكليف فالتعذر في حقه ساطق ، وكذلك من كان كفره بالفعل
كقبي المصحف في القاذورات أو باني كنيسة مریداً للكفر فيها ، أو كان كفره بمجرد
آية من كتاب الله تعالى فقط ، أو بمجرد سليمان النبي عليه الصلاة والسلام فقط ،
فإن هؤلاء كلهم يعتقدون صحة الفروع ، فلا يتعذر منهم التقرب بالفروع فلا يتجه
التعليل بتعذر التقرب ، ثم إذا فرغنا أيضاً على الفريق الذي كفره بظاهره وباطنه ،
فلا يتم المقصود أيضاً ، لأن من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه نحو السكيات الخس :
حفظ الدماء والأعراض والأنساب والعقول والأموال ، وأنواع الإحسان
كإطعام الجوعان وكسوة العريان ، وغير ذلك مما لم تختلف فيه الشرائع ، فيصح منه
التقرب به عادة ، بناء على اعتقاده إياه من دينه وإن كفر بديننا ، فهذا وجه الإشكال
في هذه المسئلة .

وأما حجة الخطاب من حيث الجملة فقوله تعالى « والله على الناس حج البيت (٢) »
وهو عام في تناول الكافر : الأمر بالحج ، وإذا تناول الأمر تناول النهي ، لأن كل
من إقال بالأمر قال بالنهي ، بخلاف العكس ، وكقوله تعالى « وويل للمشركين ،
الذين لا يؤتون الزكاة ، وكقوله تعالى ، والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون
النفوس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ، ومن يفعل ذلك ياق أثاماً ، (٣) فقوله
تعالى : ومن يفعل ذلك ، يتناول جميع ما تقدم ، فيكون القتل والزنا يعاقب عليهما
كما يعاقب على دعوى الإله مع الله تعالى ، ولولا أن الكافر مخاطب بفروع
الشرائع وإلا لما انتظم هذا الكلام .

(١) ١٤ النمل .

(٢) ٩٧ آل عمران .

(٣) ٦٨ الفرقان .

وحجة عدم الخطاب أنه لو أمر بالفروع لأمر بها إما حالة الكفر وهو خلاف الإجماع فإن الأمة مجمعة على أنه لا يقال صل وأنت كافر، وإما بعد الكفر، وهو أيضا خلاف الإجماع لقوله عليه الصلاة والسلام «الإسلام يجب ما قبله» .

وجواب هذه النكتة أن زمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به ، كما نقول المحدث مأمور بالصلاة إجماعا ومعناه أن زمن الحدث ظرف للخطاب للصلاة والتكليف بها لا لإيقاع الصلاة ، فلا نقول له صل وأنت محدث ، بل يجب عليك أن تزيل الحدث وتصل ، وأنت الآن مكلف بذلك ، كذلك نقول للكافر أنت الآن مكلف بإزالة الكفر ثم إيقاع الفروع ، لا أنك مكلف بإيقاع الفروع في زمن الكفر : فزمن الكفر ظرف للتكليف لا لوقوع المكلف به ، فقوله أما أن يكلف حالة الكفر أو بعده ، قلنا حالة الكفر قوله لا يصح منه ، قلنا لم ندع أن ذلك الزمان ظرف لإيقاع المكلف به حتى نلزم صحته ، أو نقول بعده على سبيل التسليم . والحديث حجة على الخصم ، لأن الجب القطع ، وإنما يقطع ما هو متصل ، فهذا يدل على أنه لو لا القاطع اتصل التكليف فبقى التكليف مستمرا .

وأما قولي : فائدة الخلاف ترجع إلى مضاعفة العذاب في الآخرة ، وعيّنهُ الإمام أو إلى غير ذلك ، فنعناه أن الإمام يخبر الدين أوجب عن هذه النكتة المتقدمة بأن فائدة التكليف إنما هو مضاعفة العذاب في الآخرة لا الوجوب قبل ولا بعد ، واكتفى بهذا الجواب ، وهو لا يتم له بسبب أن العقاب في الدار الآخرة إنما يتضاعف ويعذب الكافر عذابين . أحدهما : وهو الاعظم لأجل الكفر ، والثاني للفروع ، إذا قلنا بتقدم التكليف في الدنيا ، أما عقابه في الآخرة من غير تقديم تكليف فغير معقول ، فإذا تعين تقدم التكليف فيتعين أن نختار أحد القسمين ، وهو إما حالة الكفر أو بعد ؛ ويذكر الجواب مفصلا محررا كما تقدم ، فظهر أن جوابه - رحمه الله - غير تام .

وأما أن فائدة الخلاف ترجع إلى غير مضاعفة العذاب فقد ذكرت وجوها كثيرة في شرح المحصول ، وأذكر منها هنا نبذا أحدهما تيسير الإسلام عليه ، فإنه إذا كان مخاطبا وهو خير النفس بفعل الخيرات من الصدقات وأنواع البر وغيرها

كان ذلك سبباً في تيسير إسلامه استنباطاً من قوله عليه الصلاة والسلام «إن المؤمن ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه» ، فيناسب أن يختم للكفر بالإيمان بسبب كثرة إحسانه وحسناته ، وإن أجمعنا على أنه لا يثاب عليها في الآخرة إلا لأنه ورد الحديث الصحيح ، أنه يعلم بها في الدنيا ، ولم يرد دليل على أنها لا تكون سبباً لتيسير الإسلام فبقى استنباطه لا مانع منه . وثانيتها : الترغيب في الإسلام ، فإنه إذا كان كثير القتل والفتك والفساد وقبل إن الإسلام من شرفه أن يهدم جميع آثام هذه الأفعال كان ذلك أوقع في نفسه ، من قولنا إن الإسلام لا ينرض إلا بالكفر وحده . ثالثها : تخفيف العذاب في الدار الآخرة : فإن الدليل ما دل إلا على تخليد الكافر في العذاب وأما مقداره في السكينة فالنقاوت واقع فيه قطعاً ، ولذلك قال تعالى « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار »^(١) واليهود أسفل من النصارى كما جاء في الحديث الصحيح من ترتيب طبقات النار - أجازنا الله منها - فإذا قلنا هو مخاطب وفعل ذلك كان سبباً لتخفيف العذاب عنه مع الخلود ، فهذه فوائد تظهر من ثمرة الخلاف في كونهم مخاطبين .

فائدة : قال القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذه المسئلة في فصلين : أحدهما أن العموم هل هو صالح لتناول الكافر كتناوله للمسلم ؟ خلاف كما جرى في صلاحية العموم للعبد ، الفصل الثاني : أنهم هل يتناولهم التكليف بالفروع أم لا ؟ فقال : منهم من فرق بين المرتد فيخطب ، وبين غير المرتد فلا يخطب ، فيتحصل من نقله ونقل الإمام فخر الدين في المسئلة أربعة أقول . ثالثها : الفرق بين التواهي وغيرها ، ورابعها الفرق بين المرتد وغيره ، ومرتب في بعض الكتب - استأذ كره الآن - أن الكفار وإن كانوا مخاطبين بفروع الشريعة ، فالجهاد خاص بالمؤمنين ، لم يخاطب الله تعالى بوجوب الجهاد كافرين ، وهو متجه أن يكون وجوب الجهاد مستثنى من الفروع لعدم حصول مصاحته من الكافر ، أو يقال إن الله تعالى حيث ذكر الجهاد لم يذكر صيغة يندرج فيها الكفار ، بل «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين»^(٢) ، ويا أيها

(١) ١٤٥ النساء .

(٢) ٧٣ التوبة .

الذين آمنوا فقط ويمكن أن يقال: لنا عمومات تتناولهم كقوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم ، (١) والتقوى يندرج فيها جميع الواجبات وكذلك قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه ، (٢) ومن جملة ما أتى به الجهاد ، وهذه العمومات كثيرة فيمكن اندراج الكافر فيها ، وأما حصول المصلحة منه . فإجابه : أنا لم نكلفه بالجهاد وهو كافر ، بل كلف بأن يسلم ثم يجاهد ، كما قلنا في الصلاة ؛ فإذا لم يسلم عوقب في الآخرة على الكفر وعلى ترك الجهاد مع جملة الفروع .

* * *

(١) النساء .

(٢) المشر .

الكتاب الخامس

في النواهي
وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في مسأله

وهو عندنا للتحريم وفيه من الخلاف ماسبق في الأمر .
نظير تلك المذاهب السبعة ههنا أن نقول إنه موضوع : للتحريم ، للكراهة ،
لقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك ، اللفظ مشترك بينهما ، هو موضوع لاحدهما
لا يعلم بعينه ، موضوع للإباحة ، الوقف . فهذه سبعة مذاهب في الأمر والنهي ،
وحكى القاضي عبد الوهاب في الملخص أن من العلماء من فرق بين النهي فحمله على
التحريم ، وبين الأمر فحمله على الندب ، لأن عناية العقلاء وصاحب الشرع بدره
المفاسد أشد من عنايتهم بالمصالح ، والنهي يعتمد المفاسد ، والأمر يعتمد المصالح ؛
فإذا جمعت البابين قلت ثمانية أقوال ، الثامن الفرق بين الأوامر والنواهي .

واختلف العلماء في إفادته التكرار وهو المشهور من مذاهب العلماء ،
وعلى القول بعدم إفادته وهو مذهب الامام فخر الدين لا يفيد
القور عنده .

قال القاضي عبد الوهاب : واختلف في النهي المعلق بما يتكرر ، فن قال إن

النهي لا يقتضى بمجرد الدوام والتكرار ، قال به أيضا إذا علق بما يتكرر ،
وقيل يتكرر ، قال وهو أكد من مطلقه ، وهو الصحيح . بخلاف الامر .

قلت للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يوما إن القائل بأن النهي لا يقتضى
التكرار يلزمه أن لا يوجد عاص البتة في الدنيا بمنهى ، وذلك أن النهي عنده
لا يقتضى إلا مطلق الترك كما أن الامر لا يقتضى إلا مطلق الفعل ، فكما يخرج
عن عهدة الامر فعل ما في زمن ما ، كذلك يخرج عن عهدة النهي بمطلق الترك في زمن ما ،
وأشد الناس عسيانا وفسوقا لا بد أن يترك تلك المعصية في زمن ما فيخرج عن
عهدة النهي بذلك الزمن الفرد ، فلا يكون عاصيا أبدا ، وما رأينا أحدا في العالم
مواظبا على معصية فلم يفتقر عنها إلى أن مات ، بل لا بد من فترات ولو لضرورات
الحياة من النوم والاعتناء وغير ذلك ، فلزم السؤال .

قال لى — رحمه الله — هذه المسئلة تتخرج على قاعدة ، وهى أن القاعدة
إنه قد يكون عام في مطلق ، نحو أكرم الناس كلهم في يوم ، أو مطلق في عام
نحو أكرم زيدا في جميع الايام ، أو عام في عام نحو أكرم الناس في جميع الايام ،
أو مطلق في مطلق نحو أكرم رجلا في يوم ، إذا تقررت هذه القاعدة فالقائل بأن
النهي يقتضى التكرار يقول هو عموم في عموم أمر بجميع التروك في جميع الأزمان ،
والذى يقول النهي لا يقتضى التكرار يقول المطلوب ترك واحد في جميع الأزمان
[فهو مطلق في عام] (١) فلا يجوز أن يلبس المنهى عنه في زمن ما فيتحقق العصيان
حينئذ بملابسة المنهى متى وقعت ، فهذه صورة هذه المسئلة .

ثم بعد وفاته — رحمه الله — رأيت أن هذا الجواب لا يتم لوجهين .

أحدهما : أن هذا التقدير يقتضى أن لا يتحقق مذهب القائل أنه يقتضى
التكرار بسبب أن القائل بالتكرار لا يمكن أن يقول يجمع بين تركين في زمن

(١) ساقطة من المطبوعة .

واحد ، لأن الجمع بين المتلين محال ، بل يقول : إن الثابت في كل زمان إنما هو ترك واحد ، وهذا هو مذهب القائل بعدم التكرار على تفسير الشيخ : فإن المطلق إذا عممناه في الأزمان لا بد أن يحصل في كل زمن فرد غير الفرد الحاصل في الزمن الآخر ، فهي أمثال تتوالى ، فلا يبقى إلا مذهب واحد ، فلا يتحقق المذهبان .

وثانیهما : أن القائلين بعدم التكرار قالوا في حجتهم إنه ورد للتكرار كالسرقة والزنا ونحوهما ، وورد أيضا لعدم التكرار كقول الطيب للريض لا تأكل اللحم ولا تفصد ، أى في هذا الزمان ، والمجاز والاشترک خلاف الأصل ، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وهو مطلق الترك ، وهذا يدل منهم على أنهم لا يستوعبون الأزمته بمطلق الترك ، لأن المشترك بين بعض الأزمته المعينة والتكرار يجب أن يكون أقل من ذلك البعض المعين حتى يصدق بدونه ، وأعظم أحواله أن يكون مساويا لأحد القسمين ، وهو ذلك البعض المعين ، فتفسير الشيخ - رحمه الله تعالى - لا ينطبق على مذهبهم بمقتضى حجتهم وظواهر الفاظهم .

والذى أراه في دفع هذا الإشكال العظيم أن نقول مطلق الترك مشترك بين جميع الأقسام ولنا أخص منه ، وهو مشترك أيضا ، وهو مطلق الترك بقيد كونه لا يقع إلا في أحد هذين النوعين ، فكونه بقيد لا يتعدى النوعين ، وهو إما التكرار أو الزمن المعين ، كما في مثال الطيب ، فوجب كون هذا المشترك أخص من مطلق الترك . والقاعدة : أن كل مشترك ليس له إلا نوعان ، إذا فتمد أحدهما تعين الآخر ، كالعدد ليس له إلا الزوج والفرد ، فإذا تعدر الزوج تعين الفرد ، أو الفرد تعين الزوج ، كذلك هنا إذا فرغنا على عدم إفادته التكرار يكون موضوعا لهذا المشترك الخاص بهذين النوعين ، لا أنه موضوع لمطلق الترك ، وحينئذ تصح جميع هذه المباحث ، ويندب الإشكال بأن نقول إن وجد دليل يدل على وقت معين كان التكليف خاصا به ، ومتى خالف فيه عصى ، ومتى لم يوجد ذلك تعين النوع الآخر بدليل يعينه ، وحينئذ يتعين استغراق الأزمته ، فيعصى بملاسة المنهى عنه في أى زمان كان ، وإذا عرى عن دليل على هذا وعلى النوع الآخر كان محتاجا

لبيان ، ويجب تعجيل البيان قبل وقت العمل ، فصح المذهب وتحقيق العصيان من كل عاص في العالم ، وانتظم الاستدلال الذي قالوه من مثال الطيب والمنجم ، كما قالوا بقول المنجم : لا تخرج إلى الصحراء ، ولا تفصل جديدا ، أى في هذا اليوم ، واندفعت الإشكالات كلها .

وإذا فرغنا على التكرار اقتضى الفور قطعا ، لأن الزمن الحاضر يندرج في التكرار ، وإن فرغنا على عدم التكرار لا يتعين اقتضاؤه للفور فيجرب فيه قولان . فقبل يتعين الترك بذلك المعين في الزمن الحاضر ، وقيل لا يتعين إلا بدليل منفصل ، وهو موضع مشكل جدا فتأمله .

حجة القائلين بالتكرار أن النهى يعتمد المفسد ، واجتناب المفسدة إنما يحصل إذا اجتنبها دائما ، كما إذا قلت لولدك لا تقرب الأسد فقصوده لا يحصل إلا بالاجتناب دائما ، ولأن النهى منع من إدخال الماهية في الوجود ، وذلك إنما يتحقق إذا امتنع منها دائما ، ولأنه يصح استثناء أى زمان شاء ، والاستثناء عبارة عمالولاه لا يندرج المستثنى في الحكم ، فيندرج جميع الأزمنة في الحكم وهو المطلوب .
وأما حجة عدم التكرار فقد تقدمت .

ومتعلقه فعل ضد المنهى عنه ، لأن العدم غير مقدور ، وعن أبى هاشم عدم المنهى عنه .

منشأ الخلاف في هذه المسئلة النظر إلى صورة اللفظ وليس فيه إلا العدم ، فإذا قال له لا تتحرك فعدم الحركة هو متعلق النهى عند أبى هاشم ، أو يلاحظ أن الطلب إنما وضع لما هو مقدور ، فما ليس بمقدور ، لا يطلب عدمه ، فلا يقال للتازل من شاق لا تصعد إلى فوق فإن الصعود غير مقدور ، فلا ينهى عنه ، والعدم نفى صرف ، فلا يكون مقدورا ، لأن القدرة لا بد لها من أثر وجودى ، فلا فرق بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدمها صرفا إلا فى العبارة ، وإذا لم يمكن جعل العدم أثرا لا يكون العدم مقدورا فلا يتعلق به الطلب ، فيتعين تعلق الطالب بال ضد ، وإذا قال له لا تتحرك فعناه اسكن ، فلاحظ المعنى مدرك الجمهور ، وملاحظة صورة اللفظ هو مدرك

أبي هاشم ، والمعنى أتم اعتباراً من صورة اللفظ . احتج أبو هاشم بأن من دعاه
الداعي إلى القتل فلم يفعل أجمع العقلاء على مدحه ، وتعليل ذلك المدح بأنه لم
يفعل ، ولا يذكرون الضد . جوابه : أنهم إنما يمدحون بما هو من صنعه ، والعدم
الصرف ليس من صنعه ، فلا يمدحونه به .

سؤال : ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم النهى عن الشيء أمر بضده ، فإن
هذا هو كقولكم متعلق النهى ضد المنهى عنه ؟

جوابه : أن الأمر والنهى متعلقان - بكسر اللام - والمنهى وضده متعلقان -
بفتح اللام - فإذا قلنا النهى عن الشيء أمر بضده هو بحث في المتعلقات - بكسر
اللام - ، هل هو ذلك أو غيره ، ثم إذا تقرر بيننا شيء من المتعلقات بكسر
اللام من اتحاد أو تعدد أمكننا بعد ذلك أن نختلف في المتعلقات - بفتح
اللام - هل المتعلق نفس العدم أو الضد ، فهذه مسئلة أخرى وليست عين
المسئلة الأولى ، فهذا هو الفرق .

الفصل الثاني

في أقسامه

وإذا تعلق بأشياء فاما على الجمع نحو الخمر والخنزير ، وإما عن الجمع
نحو الأختين ، أو على البدل مثل إن فعلت ذا فلا تفعل ذاك كتنكاح الأم بعد
ابنتها ، أو على البدل كجعل الصلاة بدلا عن الصوم .

المعنى بالنهى على الجمع ، أى على الجمع فى النهى ، أى كل واحد منهما منهى
عنه ، ومعنى النهى عن الجمع أن متعلق النهى هو الجمع بينهما ، وكل واحد منهما
ليس منبها عنه ، كالأختين فإن كل واحدة منهما فى نفسها ليست محرمة ، بل المحرم
هو الجمع فقط ، ونظير هذين قول النجاة تقول العرب : لانا كل السمك ، وتشرب

اللبن فيه ثلاثة أوجه إن جزمنا النعنين (تأكل وتشرب) كان كل واحد منهما متعلق
 النهى، وإن نصبنا الثاني وجزمنا الأول كان متعلق النهى هو الجمع بينهما فقط وكل واحد
 منهما غير منهى عنه ، وإن جزمنا الأول ورفعنا الثاني كان الأول هو متعلق
 النهى فقط في حال ملابسة الثاني ، أى لا تأكل السمك في حالة شربك اللبن ، فالحال
 ليس منهيًا عنها ، فإذا قلت لا تسافر والبحر هائج ، ولا تصل والشمس طالعة ،
 فليست تنهى عن هيجان البحر ولا عن طلوع الشمس ، بل عن الأول فقط ،
 كذلك ههنا ، فتختلف المعاني باختلاف رفع الثاني ونصبه وجزمه ، والأول في الأحوال
 الثلاثة مجزوم ، والنهى على البدل يرجع إلى النهى عن الجمع ، فإن معنى قولنا إن
 فعلت ذا فلا تفعل ذاك ، أن الجمع بينهما محرم . والنهى عن البدل له صورتان :
 أن يجعل غير الواجب بدلا عن الواجب ، يجعل التصديق بدرهم بدلا عن الصلاة ،
 وأن يجعل بعض الواجب بدلا عن كله ؛ يجعل ركعة بدلا عن ركعتين .

الفصل الثالث

في لازمه

هو عندنا يقتضى الفساد خلافا لأكثر الشافعية والقاضى أبى بكر منا ،
 وفرق أبو الحسين البصرى والامام بين العبادات فيقتضى وبين المعاملات
 فلا يقتضى ، لنا أن النهى إنما يكون لدرء المفسدة السكائنة فى المنهى عنه ،
 والمتضمن للمفسدة فاسد ، ومعنى الفساد فى العبادات وقوعها على نوع من
 الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها وفى المعاملات عدم ترتب آثارها عليها ،
 إلا أن يتصل بها ما يقرر آثارها على أصولنا فى البيع وغيره ، وقال أبو حنيفة
 ومحمد بن الحسن لا يدل على الفساد مطلقا ويدل على الصحة لاستحالة النهى
 عن المستحيل .

هذا الفصل فى آثار النهى ، وأثر الشيء لازم له ، فلذلك قال فى لازمه ،

وَيَتَحَصَّلُ فِي اقْتِضَائِهِ لِلْفَسَادِ أَرْبَعَةٌ مَذَاهِبٌ : يَقْتَضِي النَّسَادُ ، لَا يَقْتَضِيهِ ، الْفَرْقُ بَيْنَ
الْمَعَامَلَاتِ وَالْعِبَادَاتِ ، يَمِيدُ النَّسَادُ عَلَى وَجْهِ تَبَيُّنٍ مَعَهُ شَبْهَةُ الْمَلِكِ وَهُوَ مَذْهَبُ الْمَلِكِ .

حِجَّةُ اقْتِضَائِهِ لِلْفَسَادِ مَطْلَقًا أَمَا فِي الْعِبَادَاتِ فَلِأَنَّهُ أَتَى بِالْمَنْهَى عَنْهُ ، وَالْمَنْهَى
عَنْهُ غَيْرُ الْمَأْمُورِ بِهِ ؛ فَلَمْ يَأْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ ، وَمَنْ لَمْ يَأْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ بَقِيَ فِي عَهْدَةِ
التَّكْلِيفِ ، وَهُوَ الْمَعْنَى بِقَوْلِنَا : النَّهْيُ يَقْتَضِي الْفَسَادَ فِي الْعِبَادَاتِ ، وَأَمَا فِي الْمَعَامَلَاتِ
فَلِأَنَّ النَّهْيَ يَتِمُّ بِوُجُودِ الْمَفْسُودَةِ الْخَالِصَةِ أَوْ الرَّاجِحَةِ فِي الْمَنْهَى عَنْهُ ، فَلَوْ تَبَيَّنَ
لِلْمَلِكِ وَالْإِذْنَ فِي التَّصَرُّفِ لَسَكَانَ ذَلِكَ تَقْرِيرًا لِتِلْكَ الْمَفْسُودَةِ ، وَالْمَفْسُودَةُ لَا يَنْبَغِي
أَنْ تَقَرَّرَ ، وَإِلَّا لَمَا وَرَدَ النَّهْيُ عَنْهَا ، وَالْمَقْدَرُ وَرُودَ النَّهْيِ عَنْهَا ، هَذَا خَلْفٌ ،
وَقِيَانَا عَلَى الْعِبَادَاتِ .

حِجَّةُ عَدَمِ اقْتِضَائِهِ مَطْلَقًا ، أَمَا فِي الْعِبَادَاتِ فَإِنَّهُ لَا تَنَافِي بَيْنَ قَوْلِ صَاحِبِ
الْفَرْقِ نَهْيَتِكَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ ، وَإِذَا أُتِيَتْ بِهَا جَعَلَتْهَا سَبِيحًا لِإِبْرَاءَةِ
ذِمَّتِكَ ، كَمَا حَكَى فِيهَا الْإِجْمَاعُ ، وَعَنِ الْوَضُوءِ بِالْمَاءِ الْمَغْضُوبِ ، وَالصَّلَاةِ فِي الثُّوبِ
الْمَغْضُوبِ ، وَالْحَجِّ بِالْمَالِ الْمَغْضُوبِ ، وَإِذَا أُتِيَتْ بِهَذِهِ الْعِبَادَاتِ جَعَلَتْهَا سَبِيحًا لِإِبْرَاءَةِ
ذِمَّتِكَ ، فَإِنَّ مَصَالِحَ الْعِبَادَاتِ حَاصِلَةٌ فِي تِلْكَ الصُّورِ ، وَإِنَّمَا قَارَنَتْهَا مَفْسُودَةً ، وَمَعْتَمِدَةً
الْإِبْرَاءَةَ حَصُولَ الْمَصْلَحَةِ لِأَعْدَمِ مَقَارَنَةِ الْمَفْسُودَةِ ، لِأَنَّهُ لَوْ أُعْطِيَ دِينَهُ وَضُرِبَ لَمْ
يَقْدَحْ ذَلِكَ فِي بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ مِنَ الدِّينِ ، وَلَا فِي مَصْلَحَةِ الدَّرَاهِمِ الْمَأْخُودَةِ .

وَأَمَا الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَدْ طَرَدَ أَصْلَهُ وَأَبْطَلَ الْعِبَادَاتِ فِي
هَذِهِ الصُّورِ كُلِّهَا ، فَيَتَعَذَّرُ الْقِيَاسُ مَعَهُ ، وَيَبْقَى الِاسْتِدْلَالُ بِحَصُولِ الْمَصْلَحَةِ . وَأَمَا فِي
الْمَعَامَلَاتِ فَلِأَنَّ الْأَسْبَابَ الشَّرْعِيَّةَ لَيْسَ مِنْ شَرَطِ إِفَادَتِهَا لِلْمَلِكِ أَنْ تَسْكُونَ مَشْرُوعَةً
فِي نَفْسِهَا ، فَالسَّرْقَةُ مَحْرَمَةٌ ، وَهِيَ سَبَبُ الْقَطْعِ وَالغَرَمِ وَسُقُوطِ الْعَدَالَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ،
وَكذَلِكَ الزَّوْنُ وَالْحِرَابَةُ وَالْفَنَافِئُ مَحْرَمَاتٌ . وَهِيَ أَسْبَابٌ لِأَحْكَامِ إِجْمَاعًا ، وَكَذَلِكَ
الطَّلَاقُ فِي زَمَنِ الْحَيْضِ حَرَامٌ ، وَيَتَرْتَبُ عَلَيْهِ أَثَرُهُ الَّذِي هُوَ إِزَالَةُ الْعِصْمَةِ ، فَقَدْ
يَكُونُ السَّبَبُ حَرَامًا ، وَقَدْ يَكُونُ وَاجِبًا كَالزَّوْجِ فِي حَقِّ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ ، وَيَكُونُ
مِنْ ذَلِكَ سَبَبًا لِوُجُوبِ النِّفْقَةِ وَغَيْرِهَا ، وَالِإِعْتِاقُ الْوَاجِبُ سَبَبٌ لِلْوَلَاءِ وَغَيْرِهِ ، وَقَدْ

يكون مندوبا كالزواج المندوب والعتق المندوب ، وقد يكون مباحا كالزواج المباح ، وقد يكون مكروها كالزواج المكروه . فقواعد الشريعة تشهد أنه ليس من شرط السبب أن يكون مشروعاً ولا مساوياً لمسيه في الحكم ، بل يكون السبب حراماً والمترتب عليه واجباً .

وبهذا يظهر بطلان التشنيع على المالكية حيث جعلوا ترك السنة في الصلاة سبباً لوجوب السجود ، فقيل لهم كيف يكون ترك المندوب سبباً لوجوب ، وكيف يكون الفرع أقوى من أصله وجوابهم ما تقدم .

حجة الفرق : أن البراءة تعتمد الإتيان بالمأمور به ولم يأت به ، فبقي العهدة ، وإذا كان المندوب لا يجزئ عن العبادة الواجبة فأولى المحرم ، فلوصلى الفركمة ما نابت له عن صلاة الصبح ، وأما المعاملات فهي أسباب ، والسبب ليس من شرطه أن يكون مأموراً به ، حجة شبهة الملك مراعاة الخلاف ، وأما ما يتصل به على أصولنا فلأن البيع المحرم إذا اتصل به عندنا أحد أمور أربعة تقرر الملك فيه بالقيمة : وهو تغير الأسواق أو تغير العين أو هلاكها ، أو تعلق حق النير بها . على تفصيل مذكور في كتب الفقه .

وأما قول أبي حنيفة في الصحة لحجته أن الصحة لو كانت مفقودة لامتنع النهي ، لأنه لا يقال للأعمى لا تبصر ، ولا للزمن لا تطير ، وما ذاك إلا لعدم صحة ذلك منهما ، فدل على أن النهي يدل على حصول الصحة ، والصحة عبارة عن ترتب الملك والآثار الممكنة من التصرفات ، فهذه القاعدة قالوا إنه إذا باع درهما بدرهين أو غيره من الربويات متفاضلاً حصل الملك في أحد الدرهمين ورد الدرهم الزائد ، وكذلك إذا اشترى أمة شراء فاسداً يجوز له وطئها ابتداءً ، ويجوز له أكل الطعام وغير ذلك مما اشتراه شراء فاسداً ، بناء على حصول الصحة المفسرة بالإذن في التصرف .

قاعدة : الصحة ثلاثة أقسام : صحة عقلية ، وهو إمكان الشيء وقبوله للوجود ، والعدم في نظر العقل ، كما إمكان العالم والأجسام والأعراض ، وصحة عادية كالمنشئ

أماما وبيننا وشمالا دون الصعود في الهواء . وصحة شرعية وهو الإذن الشرعي في جواز الإقدام على الفعل ، وهو يشمل الأحكام الشرعية إلا التحريم ، فلا إذن فيه ، والأربعة الباقية فيها الإذن .

لذا تقررت هذه القاعدة فالنزاع مع الحنفية إنما هو في الصحة الشرعية ، وهي الإذن في جواز الإقدام ، واستدلوا بحديث الأعمى والمقعد ، وذلك إنما يوجب اشترك الصحة العادية وهي يجمع عليها ، اتفق الناس على أنه ليس في الشريعة منهي عنه ، ولا مأمور به ، ولا مشروع على الإطلاق إلا وفيه الصحة العادية ، وكذلك حصل الاتفاق أيضا على أن اللغة لم يقع فيها طاب وجود ولا عدم إلا فيما يصح عادة ، وإن جوزنا تكايف مالا يطاق فذلك بحسب ما يجوز على الله تعالى لا بحسب ما يجوز في اللغة ، فاللغات موضع إجماع ؛ فعلى هذا دليلهم لا يمس صورة النزاع .

قال الإمام غفر الدين — رحمه الله : سلنا أن يدللكم يدل على الصحة الشرعية لكن تلك الصحة متقدمة على النهي لامتأخرة عنه . وتقرير ذلك أن الموكل إذا عزل وكيله بقوله لا تبع هذه الساعة التي وكتك على بيعها ، فيكون هذا النهي عزلا له ونسخا لتلك الصحة السابقة ، وكذلك الخلائق وكلاء الله في أرضه ، لقوله تعالى « ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون » (١) ، وقوله تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٢) ، وإذا ورد النهي بعد ذلك عليهم كان ناسخا لتلك الصحة السابقة ، وأنتم تطلقون على أنه يدل على صحة لاحقة حتى تثبتون الملك في عقود لربا بناء على النهي .

تذنيه : قال مالك والشافعي وابن حنبل : إن النهي يدل على الفساد ، وقال أبو حنيفة هو يدل على الصحة فالكل طردوا أصولهم إلا مالكا . فقال أبو حنيفة يجوز التصرف في المبيع بيعا فاسدا ابتداء وهذا هو الصحة . وقال الشافعي ، ومن وافقه : إن الملك لا يثبت أصلا ولو تداولته الأملاك وهذا هو الفساد . وقال مالك

(١) ١٣٩ الأعراف .

(٢) ٧ الحديد .

بالفساد في حالة عدم الامور الاربعة المتقدم ذكرها وبعده، وتقرر الملك اذا طرأ
أحدها، فلم يطرد أصله .

ويقضى الأمر بصد من أضرار المنهى عنه .

قد تقدم أن النهى أمر بأحد الأضرار، والأمر بالشيء نهى عن جميع
الأضرار، كقوله اجلس في البيت، فإنه نهى عن الجلوس في السوق والحمام وجميع
البقاع، وكقوله لا تجلس في البيت، أمر بالجلوس في أحد المواضع، أما جميع
المواضع المضادة للبيت فلا؛ لأنه نهى .

البَابُ السَّادِسُ

في العمومات

وفيه سبعة فصول

الفصل الأول

في أدوات العموم

وهي نحو عشرين صيغة ، قال الامام وهي إما أن تكون موضوعاً للعموم
بذاتها نحو كل ، أو بلفظ يضاف إليها كالنفي ولام التعريف والاضافة
وفيه نظر .

قد تقدم في الباب الاول حد صيغة العموم والكلام عليها تحريراً وإشكالا
وجواباً ، وأما تقسيم الإمام غير الدين إياها إلى ما يفيد العموم بنفسه نحو كل ،
وجميع ، ومن ، وما ، وإلى ما لا يفيد العموم إلا بلفظ يضاف إليها نحو النفي ،
كقولنا لا رجل في الدار ، فإنه لولا النفي لم يبق إلا مطلق المنكرة ، وهي لا تفيد
العموم بنفسها ، أو لام التعريف نحو « اقتلوا المشركين » (١) فإنه لولا لام التعريف
لم يبق إلا الجمع المنكر ، وهو لا يفيد العموم ، أو الإضافة نحو عبيدي أحرار ، فلولا
الإضافة لم يحصل العموم ، ولم يعم العتق ، بل كان يلزمه عتق ثلاثة أعبد فقط ، هذا
معنى كلامه .

ومعنى قولي فيه نظر أن : من ، وما ، أيضا لا يفيدان العموم إلا بإضافة لفظ آخر
يضاف إليهما ، وهي الصلة في الخبرية ، نحو رأيت من في الدار ، أو لفظ هو شرط
نحو من دخل دارى فله درهم ، أو لفظ مستتهم عنه نحو من عندك ، فلو نطقنا : بمن

(١) • التوبة .

وما ، وحدهما لم يحصل عموم ، بل قد يكون كل واحد منهما نكرة موصوفة أو غير ذلك ، وكذلك : كل ، وجميع ، لا بد من إضافة كل واحد منهما للفظ آخر حتى يحصل العموم فيه ، نحو كل رجل إنسان ، أو جميع العالم يمكن فتخصيصه المحتاج للفظ آخر بتلك الثلاثة لا يتجه .

فمنها: كل ، وجميع ، ومن ، وما ، والمعرف باللام جمعا ومفردا ، والذي ، والتي ، وتشبيهما ، وجمعهما ، وأي ، ومتى في الزمان ، وأين وحيث في المكان ، قاله القاضي عبد الوهاب ، واسم الجنس إذا أضيف ، والنكرة في سياق النفي ، فهذه عندنا للعموم ، واختلف في الفعل في سياق النفي كقولك والله لا آكل ، فعند الشافعي للعموم في المواكيل ، فله تخصيصه بنيته في بعضها ، وهذا هو الظاهر من مذهبنا . وقال أبو حنيفة لا يصح لأن الفعل يدل على المصدر وهو لا واحد ولا كثير ، فلا تعميم ولا تخصيص ، واتفق الامامان على قوله لا أكلت أكلا إنه عام يصح تخصيصه ؛ وعلى عدم تخصيص الأول ببعض الأزمنة أو البقاع ، لنا أنه إن كان عاما صح التخصيص وإلا فمطلق يصح تقييده ببعض حاله ، وهو المطلوب .

أما كل وجميع فيعمان فيما أضيفا إليه ، وأما من وما ، فاشترط الإمام نحر الدين وجماعة معه أن يكونا في الشرط والاستفهام ، واحترزوا بهذا الشرط عنهما إذا كانا نكرتين نحو مررت بما معجب لك ، أو بمن معجب لك ، فتخفف معجبا على الصفة ، وفي هذه الحالة من ، وما ، ليستا للعموم ، فخرجتا بقولهم إذا كانتا في الشرط والاستفهام ، فنفعهم هذا التقييد في إخراج هذا ، وهو ليس للعموم ، وأضرهم هذا التقييد في إخراج : ما ، ومن الخبريتين وهما للعموم ، نحو قوله تعالى : إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم^(١) وقوله تعالى : كل من عليها فان ؛ فإن هذين للعموم ولا شرط فيهما ، ولا استفهام ، فخرج من الحد فيكون غير جامع فلا بد من

(١) ٩٨ الأنبياء .

عبارة تخرج السكرة وتدخل الخبزية، بأن يقول إذا كانتا شرط أو استفهام ما، أو موصولا، وحينئذ يصير الحد جامعا .

والمعرف باللام جمعا ومفردا فيه لإشكال، من جهة أن لام التعريف تعم أفراد مادخلت عليه، فإن دخلت على الدرهم عمت أفراده، أو الفرس عمت أفراده، فكذلك ينبغي إذا دخلت على الجمع تعم أفراد الجموع وحينئذ يتعذر الاستدلال به حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لفرد من أفراده، فإذا قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد^(١) يجوز أن تقتل واحدا فإنما لئنا نهينا عن أفراد الجموع، والواحد ليس بجمع، وكذلك إذا قلنا لم أر إخوتك، يجوز أن تصدق وقد رأينا منهم واحدا وهو خلاف المصود من صيغة العموم، وإنما يقتضى ثبوت حكمها لكل فرد من أفرادها أمرا ونهيا وثبوتا ونفيا، ولا يختلف الحال في شيء من الوارد، وحينئذ لأجل هذا الإشكال يتعين أن يعتمد أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية ويصير الجمع كالنرد، وأن الحكم ثابت لكل فرد من الأفراد، كانت الصيغة مفردا أو جمعا، وأي: تعم فيما أضيفت إليه نحو أى رجل جاءني أكرمته، ومتى، وأين، وحيث للعموم، والمعلق عليها مطلق .

وبهذا يجيب عن يقول إذا كانت هذه للعموم، فينبضى إذا قال متى دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرارا ينبغي أن يلزمه ثلاث تطليقات عملا بالعموم، وليس كذلك، فلا يكون للعموم، وكذلك أين وجدتك فأنت طالق، أو حيث وجدتك فأنت طالق، لانا نقول المعلق عليه عام وهو: متى، وأين، وحيث، والمعلق مطلق، وهو مطلق الطلاق، فهو التزام مطلق الطلاق في جميع الأزمنة أو البقاع، فإذا لزمه طلاقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق فلا تلزمه طلاقة أخرى، بل تحل اليمين، كما لو قال أنت طالق في جميع الأيام طلاقة؛ فالظرف عام والمظروف مطلق، كذلك هنا المعلق عليه عام والمعلق مطلق، فاندفع الإشكال. واسم الجنس إذا أضيف، قال صاحب الروضة: سواء كان مفردا أو تثنية أو

(١) في المخطوطة: لا تقتلوا الصبيان .

جمعاً ، وأما الإمام نضر الدين فلم يذكر في المحصول سوى الجمع ، كقوله عبيدى
أحرار ، ومثال المفرد قوله عليه الصلاة والسلام « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » (١)
فصل العموم في جميع أفراد الماء والميتة ، فالمضاف مفرد ، وكذلك قوله عليه
السلام « إلا بحقها » (٢) يعم جميع حقوق الشهادة ، مع أنه مفرد مضاف ، والثنية
كقول الأعرابي المفسد لصومه لرسول الله صلى الله عليه وسلم « ما بين لا بئها
أحوج مني » (٣) واللاية الحجارة السود ، فعم ذلك جميع الحجارة السود .

تنبه به : اسم الجنس قسمان ، منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء ومال
وذهب وفضة ، ومنه ما لا يصدق إلا على الواحد نحو : درهم ودينار ورجل وعبد ،
فلا يصدق على جماعة الدراهم أنها درهم ، ولا الدنانير أنها دينار ، ولا الرجال
أنهم رجل ، ولا العبيد أنهم عبد . فهذا الذى لا يصدق على الكثير ينبغى أن لا يعم
إذا أضيف ، وكذلك إذا قال : عبدى حر وامرأتى طالق ، لا يعم من حيث اللفظ ،
بخلاف عبيدى أحرار ونسائى طوالق ، فكان ينبغى أن يفصل بين التسمين في اسم
الجنس إذا أضيف ويدعى العموم في أحدهما دون الآخر ، لكنى لم أره منقولاً ،
والاستعمالات العربية والعرفية تقتضيه .

وكذلك فرق الغزالي بين المفرد الذى فيه هاء التأنيث يمتاز بها عن الجنس نحو
برة وبين ما ليس كذلك ، فجعل لام التعريف تعم في الثانى دون الأول ، فعم في
البر دون البرة ، وفي التمر دون التمرة ، وهو تفصيل حسن ، وهو يعضد هذا
الموضع أيضاً في اسم الجنس إذا أضيف .

وأما التسكر في سياق النفى فهى من العجائب في إطلاق العلماء من النحاة
والأصوليين ، يقولون التسكر في سياق النفى تعم ، وأكثر هذا الإطلاق باطل ،

(١) في شأن البحر .

(٢) في شأن قتل الرقبة .

(٣) حين أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم : بإطعام ستين مسكيناً ولما لم يستطع حاول
عليه السلام أن يكفر عنه فقال الأعرابي ما قال . انظر القصة بتامها في كتب الحديث .

قال سيويه رحمه الله وابن السيد البطليوسي (١) في شرح الجمل : إذا قلت لارجل في الدار بالرفع لا تعم بل هو نفي للرجل بوصف الوحدة ، فتقول العرب لارجل في الدار بل اثنان ، فهذه نكرة في سياق النفي وهي لا تعم لإجماعا ، وكذلك سلب الحكم عن العموم حيث وقع ، كقولك ما كل عدد زوج ؛ فإن هذا ليس حكما بالسلب على كل فرد من أفراد العدد ، وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل ، بل مقصودك إبطال قول من قال كل عدد زوج ، فقلت له أنت ليس كل عدد زوجا ، أى ليست الكلية صادقة بل بعضها ليس كذلك ، فهو سلب الحكم عن العموم لاحكم بالسلب على العموم ، فتأمل الفرق بينهما . فهذان نوعان من النكرة في سياق النفي ليسا للعموم .

ونص الجرجاني في أول شرح الإيضاح على أن الحرف قد يكون زائدا من حيث العمل دون المعنى ، كقولك ما جاءني من رجل ، فإن (من) ههنا تفيد العموم ، ولو قلت ما جاءني رجل لم يحصل العموم وهذه نكرة في سياق النفي ، وكذلك قال الزمخشري وغيره في قوله تعالى « ما لكم من إله غيره » (٢) لو قال ما لكم إله غيره بحذف (من) لم يحصل العموم ، وكذلك قوله تعالى « ما يأتيهم من آية من آيات ربهم » (٣) ولو قال ما يأتيهم آية بحذف (من) لم يحصل العموم ، وهذا يقتضى أن هذه الصيغ الخاصة كلها إذا كانت في سياق النفي لا تفيد العموم ؛ وإنما تفيده النكرات العامة ، نحو أحد وشيء ؛ فإذا قلت ما جاءني أحد حصل العموم ، وكذلك نقله النحاة ، وإذا قلت ما جاءني من أحد كانت (من) مؤكدة للعموم لا منشئة له . هذا نقل النحاة والمفسرين .

ونقل صاحب إصلاح المنطق وغيره أن اللفظ الذي يستعمل في النفي فقط وهو الذي في قولنا ما بها أحد ولا وابر ، ولا صافر ، ولا عريب ، ولا كتيع

(١) بفتح الطاء وسكون اللام وفتح الباء .

(٢) ٥٩ الأعراف .

(٣) ٤ الأنعام .

ولا دُبِّي من ديب ، ولا دُبَّيح ، ولا نافخ ضَرَمَة ، ولا دِبَّار ، ولا طُورى ،
 ولا دُورى ، ولا مُتومِرى ، ولا لَاعِى قرو ولا أرم ، ولا داع ، ولا مجيب ،
 ولا مُعرب ، ولا أنيس ، ولا ناخِر ، ولا ناهج ، ولا ناغ ، ولا راغ ، ولا
 دَعوى ولا شُففر ، ولا صوات . وزاد الكراع فى كتاب المنتخب طوى آى
 ما بها أحد يطوى ولا بها طوئى ، ولا زابن ، ولا تأمور ، ولا عين ، ولا عان ،
 ومالى منه بد .

فهذه الألفاظ وضعت للعموم فى النفى ، وذلك نحو ثلاثين صيغة ، وما عداها
 يقتضى ظاهر القول أنه لا يفيد العموم إلا بوساطة (من) .

فائدة : أحد الذى يستعمل فى النفى غير أحد الذى يستعمل فى الثبوت ، نحو
 « قل هو الله أحد ، ^(١) فالذى يستعمل فى الثبوت بمعنى : واحد ومتوحد ، وأحد
 فى النفى معناه إنسان ، وكأنه قال ما فيها إنسان ، ويرأى صاحب وبر ، وصافر من
 الصفير وهو الصوت الخاص ، وعريب إما من الإعراب الذى هو البيان ومنه الذيب
 تعرب عن نفسها ؛ أى ما فيها مبین ، أو ما فيها من ينسب إلى يعرب بن قحطان ،
 وكثير من التكع وهو التجمع ، تقول تكع الجلد إذا ألقى ^(٢) فى النار فاجتمع ،
 ومنه أكتعون أبصعون ، ودبى من ديب ، ودبيح معناه متلون ، والضرمة النار ، وديار من
 الدار منسوب إليها كطاب ، والطورى من الطور وهو الجبل أى ليس فيها صاحب نار
 ولا دار ولا جبل ، ودورى من الدور جمع دار ، وتومرى من التأمورى وهو دم القلب
 ولاعى القرو قال الجوهرى لاحس عسك من قدح والأرم الساكن ويطلق على
 البالى الدارس ، والداعى والمجيب من الدعاء والإجابة ، ومعرب مثل عريب ،
 والناخِر من النخير ، والناجج الكلب ، والثفاء صوت الغنم ، والرغاء صوت الإبل ،
 والدعوى من الدعوة وهى وليمة الطعام ، والشفر من الشفير وهى الحفاة ، والطوى
 من الطى أى ما هناك أحد يطوى ، وزابن من الزبن ، وأريم من الأرم والتأمور

(١) الإخلاص .

(٢) فى الأصول أبى ، والأصح ما أثبتناه .

القلب، وعائن وعين من العين ، والبذ الانفكك أى مالى منه انفكك .
إذا تقرر هذا فأقول التكررة فى سياق النفى تقتضى العموم فى أحد قسمين :
مسموع وقياس ، أما المسموع فى هذه الألفاظ ، وأما القياس فى التكررة المبنية ،
وما عدا ذلك فلا عموم فيه ، فهذا هو تلخيص ذلك الإطلاق فيما وصلت إليه قدرتى .

تفصيله : التكررة فى سياق النفى تعم سواء دخل النفى عليها نحو لا زجل فى الدار ،
أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ما جاءنى من أحد ، وهل يعم ذلك متعلقات
الفعل المنفى ؟ الذى يظهر لى أنه إنما يعم فى الفاعل والمفعول إذا كانا متعلق الفعل ،
أما ما زاد على ذلك نحو قولنا ليس فى الدار أحد ، أو لم يأتنى اليوم أحد ، فإن
ذلك ليس نفيًا للطرفين المذكورين ، وكذلك ما جاءنى أحد ضاحكا أو إلا ضاحكا
ليس نفيًا للأحوال ، وضاحك مثبت مستثنى من أحوال مثبتة ، ونصبه على أنه
مستثنى من إيجاب ، فتأمل هذا الموضع أيضاً فهو غريب عزيز ، ويحجر إلى أى غاية
ينتهى عموم النفى وأين يقف .

فائدة : الفعل فى سياق النفى وقع فى كلام العلماء على ثلاثة أقسام منهم من يقول
الفعل فى سياق النفى يعم ولا يزيد على هذه العبارة ، فتناول هذه الدعوى الفعل القاصر
نحو : قام وقعد ، فإذا قلنا لا تقوم يعم النفى أفراد المصادر ، والفعل المتعدى
نحو أكل وأعطى ، ومنهم من يقول - وهو الغزالي وغيره - الفعل المتعدى إذا كانت
له مفاعيل إلا يعم مفاعيله ، فعلى هذه الدعوى لا يتناول الفعل القاصر ، والأول
قول القاضى عبد الوهاب وجماعة معه ، ومنهم وهو الإمام نجر الدين وجماعة معه
من لا يزيد على قوله لا أكل ، وهذا المثال يحتمل القولين الأولين ، لأنه متعد له
مفاعيل ، وهو فعل فى سياق النفى ، والذى يظهر لى أنهما مسئلتان متباينتان ، الفعل
فى سياق النفى يعم نحو قوله تعالى «لا يموت فيها ولا يحيى» (١) أى لا يموت له ولا
حياة ، والفعل المتعدى إذا كانت له مفاعيل لا تعم مفاعيله ، وهذا القائل الثالث
راجع إلى الثانى .

وأما قول أبي حنيفة إن المصدر لا يدخل في مفهومه السكرة فلا يتحقق العموم فلا يتحة التخصيص فلا يخلصه ، لأننا نقول لا أكل ، يدل على نفي المصدر مطابقة وعلى المفعول التزاما ، لأنه من لوازم الفعل أن له مفعولا ، فهذا اللازم إن كان عاما دخله التخصيص ، وإن لم يكن عاما ، بل اللفظ يقتضى أن له مفعولا مما هو الصحيح ؛ فيدخله التقييد ، لأن المطلقات تقيده ، وإنما كان لا يحنث لأنه لو قال والله لا كنت رجلا ونوى تقييده بزيد لم يحنث بغيره ، فالمتصود من عدم الحنث حاصل على تقديرى التخصيص والتقييد ، ومقصود أبي حنيفة فائت على التقديرين من عدم الحنث .

غير أن ههنا قاعدة للحنفية أخبرني بها فضلا وهم وهي أن النية إنما تؤثر عندهم تخصيصا أو تقييدا فيما دل اللفظ عليه مطابقة ، أما التزاما فلا ، فذلك الغنى النية في هذه الصورة تخصيصا وتقييدا ، وبها القاعدة يظهر الفرق بين قوله لا كنت رجلا ، يصبح تقييده ، وبين لا أكلت ، لأن دلالة رجل على زيد بالمطابقة ، بمعنى أن مسمى رجل صادق عليه ، وفي المواكيل دلالة الالتزام فقط ، ثم إن هذه القاعدة لم أر لهم عليها دليلا بل دعوى مجردة ، ويدل على بطلانها قوله عليه الصلاة والسلام « وإنما لا أمرىء ما نوى » وهذا قد نوى شيئا فيكون له ، والأصل عدم المنع من النية حتى يذكر والدليلا عليه .

وأما استدلال أصحابنا عليهم بالمصدر إذا نطق به نحو : لا أكلت أكلا فالإزام ظاهر ؛ لأن النجاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنما هو تأكيد للفعل والتأكيد للفعل لا يثنى في حكا ، بل ما هو ثابت قبله ، فإذا صح اعتبار النية معه وجب اعتبارها قبله ، فهذا كلام حق .

وأما إلزامهم لنا عدم جواز التخصيص بالزمان والمكان وقياسهم المفعول به على المفعول فيه ، فمخن لا نساعدهم ، ولا الشافعية على الحنك في الطرفين ، بل إذا قال : والله لا أكلت ، ونوى يوما معينا أو مكانا معينا لم يحنث بغيره ، فيلزمهم ما ألزمانهم ولا يلزمانهم ما ألزمانهم . والفعل في سياق النفي مطلقا يعم ،

فمدرك الخلاف فيه أن الفعل إذا نفي فقد نفي مصدره فيصير لا يقوم، بمنزلة لا قيام، ولا قيام يعم، فلا يقوم يعم، والقول الآخر مبني على أن هذا قياس في اللغة ولنا منعه، أو يلاحظ صحة الاستثناء في التعميم.

فائدة: اختلف العلماء في هذا الفعل الخاص اختلافا خاصا وهو قوله تعالى «لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة» (١) فقيل يقتضى نفي الاستواء مطلقا في كل شيء حتى في نفي القصاص بين المسلم والذي إذا قتله المسلم، وقيل لا يفيد نفي الاستواء إلا من بعض الوجوه فلا يفيد نفي القصاص.

ومنشأ الخلاف أن قولنا استوى في سياق الثبوت هل هو موضوع في اللغة الاستواء من كل الوجوه، ولا يلزم من نفي المجموع إلا نفي جزء منه فيبقى بقية الوجوه لم يتعرض لها بالنفي، فلا يلزم النفي من جميع الوجوه؟ أو هو موضوع لمطلق الاستواء ولو من وجه، فيكون أمرا كلياً لا كلا ومجموعاً، ويلزم من نفي الأمر الكلي نفي جميع أفراداه فينتفي القصاص؟ والذي يظهر لي أنها موضوعة للاستواء فيما وقع السياق لأجله لا لمطلق الاستواء ولا بجميع وجوه الاستواء، فإذا قلنا زيد فقيه وعمر ويساويه وقع الاستواء في الفقه خاصة، وكذلك في النفي، فإذا قال الله تعالى «لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون» (٢) دل على نفي الاستواء في الفوز، وأن أصحاب النار هلكي، ولا يتعدى النفي هذا الوجه فلا يقتضى نفي القصاص.

وقال الشافعي رضي الله عنه ترك الاستئصال في حكايات الأحوال يقوم مقام العموم في المقال، نحو قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان حين أسلم على عشر نسوة «أمسك أربعا وفارق سائرهن» من غير كشف عن تقدم عقودهن أو تأخرها أو اتحادها أو تعددها.

روى عن الشافعي رضي الله عنه أيضا أن حكايات الأحوال إذا تطرق إليها

الاحتمال كسأما ثوب الإجمال ، وسقط بها الاستدلال ، فجعلها بحجة لا يستدل بها مع الاحتمال ، وفي القول الأول جعلها عامة ليستدل بها ، فذكرت هذا لبعض العلماء الأعيان ، فقال يحمل ذلك على أنه قولان له اختلافًا كما يختلف أقول العلماء في المسائل بالنفي والإثبات .

والذي يظهر لي أن ذلك ليس باختلاف ، بل هنا تحرير ، وهو أن معنى قول العلماء حكاية الحال أو واقعة العين إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال أنه الاحتمال المساوي أو المتقارب . وأما الاحتمال المرجوح فلا يمكن أن يكون مسقطًا للاستدلال ؛ فإنه لا يكاد يوجد نص لاحتمال فيه ولا واقعة لاحتمال فيها ، ولكن تلك الاحتمالات مرجوحة ، والعمدة على الظواهر ، بل المقصود الاحتمال المساوي ، لأن به يحصل الإجمال والظاهر لا إجمال فيه .

وإذا تقرر هذا فأقول: الاحتمال المساوي إما أن يكون في دليل الحكم أو في محل الحكم، فإن كان في دليل الحكم حصل الإجمال في الدليل فيسقط به الاستدلال، كقوله عليه الصلاة والسلام في المحرم « لا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة مليا، فهذا حكم في رجل بعينه يحتمل أن يكون ذلك خاصا به فيجوز أن يمس غيره الطيب ويحتمل أن يعمه ويعم غيره من المحرمين كما قاله الشافعي . وليس في اللفظ تعرض لغيره بل يحمل التعميم وعدمه على الاستواء فيسقط به الاستدلال على تعميم الحكم في المحرمين ؛ لأنه إجمال في الدليل ، وتارة يسكون الاحتمال المساوي في محل الحكم والدليل لا إجمال فيه كقصة غيلان ، فإن قوله عليه الصلاة والسلام « امسك أربعاً ، ظاهر في الإذن في الأربع غير معينات ، والإجمال إنما هو في عقود النسوة التي هي محل الحكم ، فيصح الاستدلال على التعميم ، فله أن يختار ، تقدمت العقود أو تأخرت ، اجتمعت أو افرقت .

فأبو حنيفة يقول إذا تقدمت العقود على أربع وعقد بعد ذلك على غيرهن حرم عليه الاختيار من غير تلك الأربع لوقوعهن بعدهن ، ونكاح الخامسة ومن بعدها لا يقر ، وإنما الحديث محمول على ما إذا عقد عليهن عقدا واحدا فلا يتعين الباطل من الصحيح ، فيختار .

ونحن نقول أنكحة الكفار كلها باطلة وإنما الإسلام يصحها وإذا كانت باطلة فلا يتقرر أربع دون من عداهن لكون من عداهن يبطل عقده (١)، والحديث لم يفصل ، مع أنها تأسيس قاعدة وابتداء حكم ، وشأن الشرع في مثل هذا رفع البيان إلى أقصى غاياته ، فلولا أن الأحوال كلها يعمها هذا الاختيار ، وإلا لما أطلق صاحب الشرع القول فيها ، وكما لو قال صاحب الشرع اعتقوا رقبة في الكفارة ولم يفصل ، استدللنا بذلك على عتق الطويلة والقصيرة والبيضاء والسوداء من جهة عدم التفصيل ، لا لأن اللفظ عام ، بل هو مطلق ، غير أن عدم التفصيل يقوم مقام التعميم ، فهذا تلخيص هذا الموضوع عندي ، وأن القولين من الشافعي رضي الله عنه محمولان على حالتين: فأحدهما في دليل الحكم ، والآخرى في محل الحكم ، وقد تقدم مبسوطا بمثلا فتأمله ، فهو موضع حسن .

وخطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعد إلا بدليل، لأن الخطاب موضوع في اللغة للمشافهة .

لا تقول العرب أكرمتكم أو أمرتكم أو نهيتكم أو قوموا، إلا لمن هو موجود. فعلى هذا قوله تعالى «عليكم أنفسكم» (٢) «واجتنبوا كثيرا من الظن» (٣) ونحوه هو مختص بالموجودين وقت نزول هذا الخطاب ، وتناوله لأهل القرون بعدهم ليس من جهة اللغة ، بل ذلك إما لأنه معلوم من الدين بالضرورة ، وأن الشريعة عامة على الخلائق إلى يوم القيامة ، أو بالإجماع للعلماء ، طريقان في ذلك ، وكلاهما حق .

وقول الصحابي رضي الله عنه نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر أو قضى بالشفعة أو حكم بالشاهد واليمين ، قال الامام رحمه الله تعالى لا عموم له لأن الحججة في المحكي لا في الحكاية ، وكذلك قوله كان يفعل كذا ، وقيل يفيد عرفا .

(١) في المخطوطة : فلا يتقرر أربع يكون من عداهن يبطل عقدهن .
 (٢) ١٠٥ المائة .
 (٣) ١٢ الحجرات .

هذا الموضوع مشكل ، لأن العلماء اختلفوا في رواية الحديث بالمعنى ، فإن منعناه امتنع هذا الفصل ؛ لأن قول الراوى نهى ليس لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن قلنا بجوازها فن شرطه أن لا يزيد اللفظ الثانى على الأول فى معناه ولا فى جلالته وخفائه ، فإذا روى العدل المعنى بصيغة العموم فى قوله الغرر ، تعين أن يكون اللفظ المحكى عموماً ، وإلا كان ذلك قدحاً فى عدالته حيث روى بصيغة العموم مالم يس عاماً ، والمقرر أنه عدل مقبول القول ، هذا خلف ، فلا يتجه قولنا للحجة فى المحكى لا فى الحكاية ، بل فيهما ؛ لأجل قاعدة الرواية بالمعنى .

نعم قول الراوى قضى بالشفعة له معنيان : أحدهما قضى بمعنى نفذ الحكم بين الخصوم كما يفعله القضاة ، فهذا يستحيل فيه العموم فى الشفعة ، فإن جميع الشفعات إلى يوم القيامة يستحيل الحكم بها بين خصومها من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وثانيهما حكم بمعنى ألزم من باب الفتيا وتقرير قواعد الشريعة كقوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً » (١) أى أمركم بهذا وقدره فهذا يتصور فيه العموم ، فإن تعلق الأمر بما لا ينتهى من العمومات ممكن ، وكذلك القول فى قوله حكم بالشاهد واليمين يحتمل التصرف بالقضاء ، والتصرف بالتبليغ والفتيا ، غير أن (حكم) أبلغ فى الظهور فى القضاء دون الفتيا من لفظ (قضى) ، ومتى تعارضت الاحتمالات سقط الاستدلال ، غير أنه يحسن من الراوى أن يطلق لفظ العموم إذا كان المراد التصرف بالقضاء بناءً منه على أن المراد بلام التعريف حقيقة الجنس لا استغراق الجنس ؛ اعتماداً على قرينة تعذر الحكم بجميع أفراد العموم وأما إن كان المراد الفتيا والتبليغ فيتعين أن المحكى عام مثل لفظ الحكاية وإلا لزم القدح فى عدالة الراوى . وأما (كان) فأصلها أن تكون فى اللقمة كسائر الأفعال لاتدل إلا على مطلق وقوع الفعل فى الزمان الماضى ، وهو أعم من كونه تكرر بعد ذلك أو لم يتكرر ، انقطع بعد ذلك أو لم ينقطع .

هذا هو مدلولها لغة ، غير أن العادة جارية بأن القائل إذا قال كان فلان يتمجد بالليل لا يحسن ذلك منه إلا وقد كان ذلك متكرراً منه فى الزمن الماضى ، وأما

(١) ١١٠٠٠

(٢) ١١٠٠٠

قوله تعالى « وكان الله غفورا رحيما » (١) « وكان الله بكل شيء عليما » (٢) فذلك قرينة أن الله تعالى موصوف بذلك دائما، على أن المراد الحالة المستمرة الماضي والحال والمستقبل ، بخلاف قولنا كنا نفعل كذا ، أو كان زيد يفعل كذا ، إنما يتناول التكرار في الزمن الماضي خاصة ، وهذه كلها قرينة زائدة على اللغة ، واللفظة من حيث اللغة لانفيد العموم ، وهو وجه من يقول إنها لانفيد العموم ، والقائل الآخر يقول يفيد عرفا ، ويريد بالعموم التكرار على الوجه المتقدم وهو غير العموم ، فيكون إطلاقه العموم عليه مجازا .

ووقع في (كان) بحث آخر للفضلاء أرباب المعقول ، وهي أنها فعل يصدق على الوجود الواجب الذي يستحيل عليه العدم ، كوجود الله تعالى ، فنعه جمع كثير وقالوا لا يصح على وجود الله تعالى (كان) فإنه يشعر بالتقضى والعدم ؛ والصحيح جوازه ، لأنه ليس فيها إلا أن الوجود قارن الزمان الماضي ، أما لأنه انعدم بعد ذلك فلا ، فنقول كان الله ولا شيء معه ، ولا محذور في ذلك فتأمل ذلك .

قال القاضي عبد الوهاب : إن (سائر) ليست للعموم ، فان معناها باقي الشيء لاجملته ، وقال صاحب الصحاح وغيره من الأدباء إنها بمعنى جملة الشيء ، وهي مأخوذة من سور المدينة المحيط ، لامن السور الذي هو البقية ، فعمل هذا يكون للعموم ، وعلى الأول الجمهور والاستعمال .

الصحيح أن أصلها الهمز من السور الذي هو البقية ، وتسهل الهمزة فيقال سور بغير همز ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « فارق سائرهن ، أى باقين . وقال ابن دريد :

حاشى لما أساره في الحجا والحلم أن أتبع رواد الحنا
أى أبقاه في الحجا ، والحجا العقل ، وعلى هذا لا يكون للعموم بل بقية الشيء .
وذلك صادق على أقل أجزائه .

(١) ٩٩ النساء .

(٢) ٤٠ الأحزاب .

وقال الجبائي الجمع المنكر للعموم خلافا للجميع في حملهم له على أقل الجمع .

حجة الجمهور أنه نكرة في سياق الإثبات فلا يعم حتى يدخل عليه أداة العموم وهي لام التعريف والإضافة وحصول الاتفاق ، ولو قال عند الحاكم له عندي دراهم لم يلزمه أكثر من ثلاثة ، ولو حلف ليتصدقن بدراهم برّ بثلاثة ، وكذلك الوصية والنذر .

وحجة الجبائي أن حمله على العموم حمل اللفظ على جميع حقائقه فهو أولى .
جوابه : أن حقيقته واحدة وهي القدر المشترك بين الجوع ، وأما أفراد الجوع فهو محل حقيقته ، لا أنها حقائقه ، فقوله جميع حقائقه كلام باطل .

والعطف على العام لا يقتضي العموم نحو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال تعالى « وبعولتهن أحق بردهن » ^(١) فهذا الضمير لا يلزم أن يكون عاما في جملة ما تقدم . لأن العطف مقتضاه التشريك في الحكم الذي سبق الكلام لأجله فقط .

الضمير خاص بالرجعيات ، لأن وصف الاحقية للأزواج إنما هو فيهن ، وإذا كان ضمير العام خاصا هل يتعين أن يكون المراد بالعموم الأول ما أريد بالضمير فقط ، لأن القاعدة استواء الظاهر والمضمر في المعنى ، أو يحمل الظاهر على عمومه ؛ لأن صيغته صيغة عموم والضمير على الخصوص ، لاعتقاد الإجماع على استواء الزوج والأجنبي في البائن ، هذا هو الصحيح ، لأن الأصل عدم التخصيص ، فلا يكون الظاهر خاصا ، ولا المضمر عاما .

وقال الغزالي المفهوم للعموم له . قال الامام : إن عني أنه لا يسمى عاما لفظيا فريب ، وإن عني أنه لا يفيد عموم انتقاء الحكم فدليل كون المفهوم حجة ينفيه .

الظاهر من حال الغزالي في هذه المسئلة أنه إنما خالف في التسمية ، وأن لفظ

العموم موضوع في الاصطلاح لما كان الشمول فيه من جهة اللفظ نطقاً لامن
جهة المفهوم ، وأما عموم التثني في المسكوت فهو قائل به ، لأنه من القائلين بأن
المفهوم حجة .

وخالف القاضي أبو بكر في جميع هذه الصيغ ، وقال بالوقف مع الواقفية ،
وقال أكثر الواقفية إن الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص ، وقيل
يحمل على أقل الجمع ، وخالف أبو هاشم مع الواقفية في الجمع المعروف
باللام ، وخالف الامام فخر الدين مع الواقفية في المنفرد المعروف باللام ، لنا
أن العموم هو المتبادر ، فيكون مسمى اللفظ عموماً كسائر الألفاظ لصحة
الاستثناء في كل فرد ، وما صح استثناءؤه وجب اندراجه .

سبب توقف القاضي في الجميع وجداته أكثر صيغ العموم مستعملة في
الخصوص ، حتى قيل مامن عام إلا وقد خص إلا قوله تعالى « والله بكل شيء عليم »
فلما تعارضت الأدلة عنده من جهة أن الأصل عدم التخصيص وعدم المجاز وعدم
الاشترائك ، حصل له التوقف . وقال في مستند التوقف لو علم مسمى هذه الصيغ لعلم
إما بالعقل وهو باطل لعدم استقلال العقل بدرك اللغات ، أو بالنقل وهو إمامتواتر
وهو باطل وإلا لعلمه بكل لأن التواتر مفيد للعلم ، أو آحاد وهو باطل ؛ لأن الآحاد
لا يفيد إلا الظن ، والمسئلة علمية ، وهذا المستند طرده في الأوامر والعمومات
وجميع الألفاظ التي حصل له فيها التوقف .

وجوابه : أنه علم بالاستقراء التام من اللغات على سبيل القطع والتواتر ، ولا
يلزم علم الكل به لعدم اشتراكهم في هذا الاستقراء التام ، أو يعلم ذلك بدليل مركب
من النقل والعقل ، وهذا المدرك لم يذكره في تقسيمه فقسّمته غير حاصرة فلا تفيد ، ومثاله
أن ينقل إلينا أن الاستثناء يدخل على صيغة العموم ، وأن الاستثناء عبارة عما لوله لوجب
اندراجه ، فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين الثقيلتين بوساطة : أن مامن نوع
إلا يصح استثناءؤه وما استثنى فيجب اندراجه ، فيحصل أن الصيغة للعموم ، وحجة

الاشترك أن اللفظ مستعمل فيهما ، والأصل في الاستعمال الحقيقة ، ولحسن
الاستفهام عند قول القائل أكرمت كل من في الدار ، فيقال له هل أكرمت زيدا
معهم ؟ والاستفهام طلب الفهم ، وطلب الفهم مع حصوله عبث .

وأجواب عن الأول : أن الأصل أيضا عدم الاشتراك فيكون اللفظ مجازا
في الخصوص ، والمجاز أولى من الاشتراك لما تقدم . وعن الثاني : أن الاستفهام
يحسن لإبعاد المجاز ، بل يحسن حيث ينتفي المجاز بالسكوية كما في أسماء الأعداد ،
فإذا قيل لك بعث لك السلطان بعشرة آلاف دينار ، تقول بعشرة آلاف دينار ؟!
استعظاما لذلك ، لاحتمال أن يكون المتكلم حصل له سهو في كلامه ، ولفظ العشرة
لايحتمل المجاز البتة ، فصيغة العموم أولى بصحة الاستفهام ، وأما حمله على أقل الجمع
فللجزم بعدم العموم^(١) فصار الجمع المعرف عند هذا القائل كالجمع المنكر ،
والمنكر يحمل على أقل الجمع فكذلك هذا .

وأما الجمع المعرف باللام فتخيل أبو هاشم : أن اللام قد تكون لبيان حقيقة
الجنس كقول السيد لعبداه امض إلى السوق فاشتر لنا الخبز واللحم ، فإن مراده
ليس العموم إجماعا ، بل الإتيان بهاتين الحقيقتين ، وقد تكون للعهد كقوله تعالى
« كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول »^(٢) أى المعهود ذكره الآن ،
وإذا صلحت للاستغراق وغيره لم يتعين الاستغراق ، وهذا بعينه مدرك الإمام
نظر الدين غير أنه يفرق بين الجمع والمفرد بأن المفرد لو كان للعموم لصح نعتة
بالجمع ، فتقول جاءنى الفقيه الفضلاء ولا يؤكد بالجمع نحو جاءنى الفقيه كلهم ،
وليس كذلك ، فدل على أنه ليس للعموم .

وجوابه : أن العرب اشترطت في النعت والتأكيد مع المساواة في المعنى المناسبة
اللفظية فلا ينعنون المفرد إلا بالمفرد ، ولا التثنية إلا بالتثنية ، ولا الجمع إلا بالجمع ،

(١) لعل صحة العبارة : فلمدم الجزم بالعموم .

(٢) ١٦ المزمّل .

فالمفرد وإن كان للعموم والجمع للعموم ، غير أن المناسبة اللفظية فاتت ، فلذلك امتنع نعت المفرد بالجمع ، ويدل على أن هذه الصيغ التي ادعينا فيها العموم للعموم أمور أربعة حسن الجرى على موجب العموم ، فإذا قال من دخل دارى فاعطه درهما ، يحسن من العبد إعطاء كل داخل. وثانيها العتب على ترك بعض الداخلين . والثالث الثواب إذا فعل الجميع ، والعقاب إذا ترك البعض . والرابع حسن الاستثناء ، فهذه مطردة في جميع صور النزاع .

تنبيه : النكرة في سياق النفي يستثنى منها صورتان : إحداهما لارجل في الدار بالرفع فإن المقول عن العلماء أنهم لا يعمون ، وهي تبطل على الحنفية ما ادعوه من أن النكرة إنما عمت لضرورة نفي المشترك ، وعند غيرهم عمت لأنها موضوعة لغة لإثبات السلب لكل واحد من أفرادها ، وثانيهما سلب الحكم عن العمومات نحو ليس كل بيع حلالا فإنه نكرة في سياق النفي ولا يعم : لأنه سلب للحكم عن العموم ، لا حكم بالسلب على العموم .

تقدم التنبيه على هاتين الصورتين عند ذكر النكرة في النفي . وقالت الحنفية بالعموم بطريق الالتزام ، لأنه يلزم من نفي الأمر الكلي نفي أفرادهِ وجزئياته .

ونحن نقول النفي حصل في الأنواع والأفراد مطابقة ، وأن العرب وضعت النكرة في سياق النفي للقضاء بالحكم على كل فرد فرد حتى لا يبقى فرد ، لا لأنها للقضاء بالنفي على المشترك خاصة ، ويدل على مذهبنا قول النحاة إن ذلك جواب لقول القائل : هل من رجل في الدار ؟ فكان الأصل أن يقال لا من رجل في الدار ، مع إثبات (من) غير أن العرب حذفها تخفيفا وأبقت معناها وهو سبب البناء لأجل تضمن الكلام معنى المبني وهو (من) وإذا تقرر أن لفظه من هي في أصل الكلام ، وهو سبب البناء (ومن) لا تدخل إلا للتبعيض ههنا ، والتبعيض لا يتأتى في ذلك الأمر الكلي ، بل في الأفراد ، فيكون الثاني إنما نفي الأفراد وهو المطلوب .

وأما ما ذكرته من أن النسكرة المرفوعة تبطل مذهبهم فليس كذلك ، لأن قولنا لارجل في الدار بالرفع معناه نفى مفهوم الرجولية بوصف الوحدة ، فادخل النفي على المشترك من حيث هو مشترك ، بل على ما هو أخص منه ، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ، فإنا نفى الأعم الذي يلزم من نفيه نفي أفراده ، نعم لو كان هذا الكلام نفيا للشترك من حيث هو مشترك ولم تنتف الأفراد لزمهم السؤال ، لكن ذلك محال ، فإن نفي المشترك يلزم منه نفي الأفراد قطعاً .

فائدة : النسكرة في سياق النفي تعني 'سواء دخل النفي عليها نحو لارجل في الدار ، أو دخل على ما هو متعلق بها نحو ماجاءني أحد ' .
تقدم أيضا التنبيه على هذا الموضع ، والفرق بين الفعل والمفعول وغيرهما

الفصل الثاني

في مدلوله

وهو كل واحد واحد لا السكل من حيث هو كل ، فهو كلية لاكل ،
والا لتعذر الاستدلال به حالة النفي أو النفي .

هذه الألفاظ ثلاثة : السكلى والسكل والسكية . فالسكلى :

هو القدر المشترك بين الأفراد واللفظ الدال عليه يسمى مطلقا ، فهو مدلول المطلق ، يصدق بفرد واحد في سياق الثبوت نحو رجل .

والسكل : هو المجموع بحيث لا يبقى فرد ، فالسكلم يكون ثابتا لمجموع الأفراد ، ولا يتناول الأفراد بعينها في سياق النفي ، بل يتعين نفي المجموع بفرد لا بعينه ولا يلزم نفي جميع الأفراد ، وهذا وضع له أسماء الأعداد وكل لفظ موضوع لنوع مركب من الجنس والفصل ، فإذا قلنا ليس عنده عشرة لا يلزم نفي جميع أفرادها ، مجاز أن يكون عنده تسعة ، أو ليس عنده إنسان جاز أن يكون عنده حيوان ليس بإنسان ، بخلاف الثبوت نحو عشرة أو إنسان فإنه يدل على ثبوت التسعة وغيرها من أجزاء العشرة بالتضمن ، وعلى ثبوت الناطق والحيوان بالتضمن .

والكلية : هي ثبوت الحكم لكل واحد بحيث لا يبقى واحد ، ويكون الحكم ثابتا لكل بطريق الالتزام وهذا كصبيغ العموم كلها ، فإذا قلنا كل إنسان يشبعه رغيفان غالبا ، صدق باعتبار الكلية دون الكل ، أو كل رجل يشيل الصخرة العظيمة ، صدق باعتبار الكل دون الكلية : فلو كان مدلول العموم كلا لما لزم ثبوت حكمه لفرد معين من أفراد إذا كان في سياق النفي أو النهي ، لأنه لا يلزم من النهي ، عن المجموع إلا ترك ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع ، وذلك يكفي في تحققه جزء منه ، لكن العام هو الذي يقتضى ثبوت حكمه لكل فرد منه في النفي والنهي ، وذلك إنما يتحقق إذا كان مسماه كلية لا كلا .

وتندرج العبيد عندنا وعند الشاذلي في صيغة الناس والذين آمنوا .

قال القاضي عبد الوهاب على اندراجهم جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية وغيرهم ، وقال بعض متأخري الشافعية لا يندرجون . لنا أنهم يصدق عليهم أنهم من الناس ، والذين آمنوا ؛ لأنهم من بني آدم ، وقد آمنوا ، فيكونون ناسا ومؤمنين . حجة المخالف قوله تعالى والمطالقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ،^(١) والامة لا يلزمها ذلك وآية الجمعة لم تتناولهم ، والأصل عدم التخصيص ، فلو تناولتهم هذه النصوص لزم دخول التخصيص فيها ، ولأن الله تعالى إذا أرادهم بالحكم أفردهم بالذکر ، فلو كان الخطاب يتناولهم لزم التكرار ، كقوله تعالى « وانكحوا الإيامي منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم »^(٢) .

والجواب عن الأول أن وجود المسمى ، ولا يتناول الاسم أيضا خلاف الأصل وهم ناس ومؤمنون ، والتخصيص أولى من اعتقاد أن الاسم لا يتناول مسماه ، فإن التخصيص كثير وهذا لا يوجد في اللغة . وعن الثاني أن قوله تعالى « وانكحوا » ضمير ، والضمير لاعدوم فيه لغة ، وإنما يعلم المراد به من دليل من خارج ؛ إذا قال السيد لعبيده اخرجوا لا يعلم أنهم كل عبيده أو بعضهم إلا بدليل يدل على أن الواقف عنده في ذلك الوقت هل الكل أو البعض ، وكذلك ضمير الغائب لا يعلم

(٢) ٣٢ النور .

(١) ٢٢٨ البقرة .

إلا من قبل الظاهر المفسر له ، وأما المضمّن من حيث هو مضمّن فلا عموم فيه لغة فلما لم يكن عامالم يتعين تناوله للعبيد والإماء ، فلذلك ذكرهم الله تعالى . وينبني على الخلاف صحة الاستدلال بخصوص التكاليف على ثبوتها في حتمهم حيث يقع النزاع فيها بين العلماء .

ويندرج النبي صلى الله عليه وسلم في العموم عندنا وعند الشافعية ، وقيل علو منصبه يأبى ذلك ، وقال الصيرفي إن صدر الخطاب بالأمر بالتبليغ لم يتناوله وإلا تناوله .

جرت عوائد الملوك أنهم لا يخاطبون خاصتهم بخطاب يعم العامة معهم ، بل يخصونهم بخطاب خاص ، فنلاحظ هذه القاعدة قال بعدم الاندراج ، ومن لاحظ وجود مسمى اللفظ قال بالاندراج . وأجاب عن الأول بأن وزير الملك وقائد جيشه يكون في العظمة وصفات الكمال مقاربا للملك ، وربما كان أكمل منه ، فلذلك قبح اندراجهم مع العامة في الخطاب وتعين سلوك الأدب معهم . وأما خواص الله تعالى وإن عظمت أقدارهم غاية العظمة فهم كالعدم بالنسبة إلى الله تعالى ، وجميع ما هم فيه من عطاء الله تعالى ومواهبه ، وليس لهم من ذواتهم إلا العجز الصرف والحاجة والعدم والفناء والتغير والزوال . والله تعالى في غاية العظمة والكمال من جميع الجهات في ذاته وصفاته ، غنى عن غيره على الإطلاق فبعدت النسبة غاية البعد ، بل النسبة منقطعة بالضرورة ، فلذلك لم يلزم في حق الله تعالى مع خاصته ما يلزم في أحوال الملوك .

وأما الفرق بين الأمر بالتبليغ وغيره ، فلأن الظاهر في الخطاب الذي يبلغه لغيره أنه لا يندرج فيه لغة كقوله تعالى « قل للؤمنين يغضوا من أبصارهم » (١) ونحو ذلك ، فهذا لا يتناوله من حيث اللغة بل دليل منفصل ، أو يقال هو مأمور بأن يقول لنفسه أيضاً لأنه من جملة المؤمنين .

وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله ، لأن شمول اللفظ يقتضى جميع ذلك .

المراد المخاطب بكسر الطاء الذى هو فاعل الخطاب ، فإذا قال من دخل دارى فامرأته طالق هل يندرج هو ، فإذا دخل طلقت امرأته أو لا يندرج فلا تطلق امرأته ويظل لفظه بالكلية فى مثل هذا المثال لأنه ليس له التصرف فى طلاق امرأة غيره وكذلك فى العتق .

والصحيح عندنا اندراج النساء فى خطاب التذكير قاله القاضى عبدالوهاب ، وقال الامام فخر الدين إن اختص الجمع بالذكر لا يتناول الاناث وبالعكس كشواكر وشكر ، وإن لم يختص كصيغة من تناولهما وإن لم يكن مختصا ، فان كان مميّزا بعلامة الاناث لم يتناول الذكور كمسلمات ، وإن تميز بعلامة الذكور كمسلمين لا يتناول الاناث وقيل يتناولهن .

أما إطلاق القاضى فبناء على أن النساء مثل الرجال فى الأحكام لإامادل الدليل على تخصيصه والتحقيق ما قاله الإمام ، فإن البحث فى التناول إنما هو بحسب دلالة اللفظ لغة ، وذلك ينبغى أن يؤخذ من اللغة لا من الشريعة ، وقاعدة العرب أن فواعل جمع فاعلة المؤنثة ، ولا يكون جمع المذكر نحو صاحبة وصواحب وكافرة وكوافر ، قال الله تعالى « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (١) وقال عليه الصلاة والسلام لعائشة وحفصة رضى الله عنهما « إنكن لأنتن صواحب يوسف » قال أئمة اللغة : وقد شذ من ذلك فارس وفوارس وهالك وهالك ، وأما فعل جمع فعول نحو شكر جمع شكور وصبور وصر ، فإنه للمذكر ، فإن فعولا أصله للمذكر فلا يتناول فواعل الذكور ولا فعل الإناث لغة ، وغير المختص نحو فاعل مثل قبيلة وقبائل للبؤنث ، ومقتل ومقاتل المذكر يصلح للأمرين ، فلما صلح لها ، ولام التعريف تقتضى العموم فى كل ما يصلح اللفظ له ، فيعم فى الجميع . وأما جمع السلامة بالألف والتاء فيه

(١) المتعنه .

علامة التأنيث ، فيختص بالمؤنث هندات ومسلمات وعرفات لعلامة فيه ، ولا يتناول المذكر لأن التاء فيه علامة التأنيث ، ولذلك حذفت التاء السكائنة في المفرد لثلاثي يجمع علامتا تأنيث . هذا نقل النحاة ، وكذلك قالوا إن جمع السلامة بالواو والنون أو بالياء والنون نحو مسلمون / مسلمين خاص بالمذكر ، وإن الواو فيه علامة للرفع والجمع والتذكير فلا يتناول المؤنث ، احتج من قال بأن جمع السلامة بالواو والنون أو الياء والنون يتناول المؤنث ، بأن النحاة قالوا بأن عادة العرب إذا قصدت الجمع من المذكر والمؤنث . قالوا للكلمة بصفة المذكر ، فيقولون زيد والهندات خرجوا ، فيأتون بالواو التي هي علامة التذكير . لأن زيادا من جملةن . وجوابهم أن هذا تناول طرأ عن إرادة المتكلم ، وكلامنا في تناول من جهة الوضع اللغوي ، فلا حجة فيه .

فائدة : قال الأصوليون (من) (وما) في الاستفهام للعموم ، فإذا قلنا من في الدار ؟ حسن الجواب بقولنا زيد ، وأجمعوا على أنه جواب مطابق ؛ والعموم كيف ينطبق عليه زيد ؟ فانطبق زيد يقتضى أن الصيغة ليست للعموم ، وكذلك ما عندك ؟ فتقول درهم ، وهذا سؤال مشكل جليل .

والجواب عنه عسير .

وجوابه : أن العموم إنما هو باعتبار حكم الاستفهام لا باعتبار الكون (١) في الدار والاستفهام عن جميع الرتب ، وكأن المستفهم قال إنى أسألك عن كل أحد يتصور أن يكون في الدار ، لا أخص بسؤالى عددا دون عدد ، ولا نوعا دون نوع . والواقع من ذلك قد يكون فردا أو أكثر أو لا يكون في الدار أحد ، ولذلك يقول المجيب ليس في الدار أحد ، فالعموم ليس باعتبار الوقوع بل باعتبار الاستفهام ، وشموله لجميع المراتب المتوهمه من تلك المادة ؛ ونظير هذا أن الله تعالى إذا قال « اقتلوا المشركين » (٢) فلم نجد في الأرض إلا مشركا واحدا فقتلناه ، فإننا نكون

(١) في المخطوطة : السكائن .

(٢) ه التوبة .

قائمين بما توجه علينا من حكم ذلك العموم ، مع أن الواحد ليس بعموم ، ماذا
إلا أن الوقوع غير وجوب القتل فالعموم إنما هو باعتبار أن الله تعالى أوجب
قتل كل من يتوهم وجوده في العالم من المشركين ، فهذا هو العام . أما الواقع من
ذلك فقد يكون واحداً أو أكثر أو لا يوجد مشرك البتة ، وذلك لا يقدر في
العموم ولا في حكمه ، فإبه حصل العموم غير ما به يخرج عن عبدة العموم .

فائدة : صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة
والبقاع والأحوال والمتعلقات، فهذه الأربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم من
غيرها حتى يوجد لفظ يقتضى العموم فيها ، نحو لأصوم من الأيام ، ولأصلين في
جميع البقاع ، ولا عصيت الله في جميع الأحوال ، ولا شتظن بتهـصيل جميع
المعلومات ، فإذا قال الله تعالى « فاقتلوا المشركين » (١) فهذا عام في جميع أفراد
المشركين ، مطلق في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات ، فيقتضى النص قتل كل
مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد أشرك بشيء ما ، ولا يدل اللفظ
على خصوص يوم السبت ، ولا مدينة معينة من مدائن المشركين ، ولا أن ذلك
المشرك طويل أو قصير ، ولا أن شركه وقع بالضم أو بالكسب ، بل اللفظ
مطلق في هذه الأربعة .

فائدة : (من) في الاستفهام للعموم ، وكل أيضا إذا كانت في الاستفهام
للعوم ، فقولنا من في الدار؟ مثل قولنا كل الرجال في الدار فاستويا في العموم ،
واختلفا في أمور كثيرة منها أن كلا يجاب بنعم أو بلى أو لا ، ولا كذلك من ،
فقول لمن قال أكل الرجال في الدار؟ نعم أو لا ، ولا تقول لمن قال لك من في الدار
نعم أو لا ، وسبب الفرق وسره أن نعم وبلى ولا أجوبة موضوعة في لسان العرب
للجواب عن التصديقات الخبرية: فنعم للوافقة في النفي أو الإيجاب ، ولا لمخالفة
الإيجاب ، وبلى لمخالفة النفي ، فمن قال قام زيد وأردت موافقته قلت نعم ، أو مخالفته
قلت لا ومن قال لم يقم (٢) وأردت موافقته قلت نعم أو مخالفته قلت بلى ، وهو

(١) ه التوبة .

(٢) في الأصل ألم يقم وإلا لآتى بياق الجملة هكذا وأردت موافقته قلت بلى أو مخالفته
قلت نعم ، لأن هذا جواب ألم .

السر في قول العلماء لوقالت ذرية آدم في قوله تعالى « ألسنت بر بكم » (١) نعم، كفروا بسبب أن ليس للسلب والاستفهام وقع عن السلب ، فلو قالوا نعم كانوا قد قرروا عدم الربوبية وهو كفر ، لكن قالوا بلى فكانوا نافرين لذلك النفي فكانوا مثبتين للربوبية وهو الحق .

إذا تقرر أن هذه الحروف لاتستعمل إلا في جواب التصديق ، فقول القائل أكل الرجل في الدار؟ سؤال عن تصور ، كأنه قال صور لي الحقيقة الكائنة في الدار من هي ؟ فلا يسعه أن يقول إلا زيد ونحوه ، ولم يسأله عن التصديق ، حتى يجاوبه بجواب التصديق ، وبهذا يظهر لك أن العموم تارة يكون في التصور ، وتارة يكون في التصديق ، وتارة يكون في متعلق التصديق ، نحو أكرمت الرجال ، أو الأمر نحو أكرم الرجال ، أو النبی نحو لاشتم الرجال ، فهو أعم من هذه الأقسام كلها ، فقولنا من في الدار؟ طلب تصور الحقيقة الكائنة في الدار إن كانت وجدت وعم الاستفهام في جميع رتبها . وقولنا أكل الرجال في الدار : سؤال على قول القائل كل الرجل في الدار ، هل هو صادق أو كاذب ، فإن قلت أنت نعم فقد صدق أو لا فقد كذب المخبر الأول الذي يسئل عن خبره ، فإن قلت من عندك تصديق بالضرورة لأن من مبتدأ وعندك خبره بإجماع النحاة ، ولذلك حسن السكوت عليه ، فينبغي أن يحسن فيه نعم أو لا ، كما تقدم . قلت مسأل هو تصديق لكن التصديق له حالتان ، تارة يكون التصديق بين جزئيه للخبر ، وتارة لا يكون ، فن الأول قولنا : الله ربنا ومحمد نبينا ، ومن الثاني قولنا : قول الكافر العالم قديم ، فالعالم قديم تصديق ، لكن التصديق فيه ليس لنا بل للكافر فنحن أخذنا بجزئيه جعلناه تصورا مبتدأ ، وأخبرنا عنه ، وكذلك قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر تصديق ، وقد جعلناه نحن مبتدأ فجري بالنسبة إلينا تصورا ، وهو تصديق باعتبار نسبه إلى الله تعالى ، كذلك من عندك؟ هو تصديق لكن المستفهم أخذه على سبيل التصور لم يجزم بإسناد أحد جزئيه إلى الآخر ، فهو ، تصور من هذا الوجه ، وكذلك قولك ما الإنسان ما الحيوان؟ مبتدأ وخبر ، ولا يحسن فيه الجواب بنعم أو لا ؛ لأن السؤال وقع عن تصوير الإنسان أو الحيوان .

الفصل الثالث

في مخصصاته

وهي عند مالك خمسة عشر ، فيجوز عند مالك وأصحابه تخصيصه بالعقل
خلافًا لقوم كقوله تعالى « الله خالق كل شيء »^(١) خصص العقل ذات الله
تعالى وصفاته .

الخلاف محكى على هذه الصورة ، وعندى أنه عائد على التسمية ، فإن خروج
هذه الأمور من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم ، غير أنه لا يسمى التخصيص إلا
ما كان باللفظ ، هذا ما يمكن أن يقال ، أما بقاء العموم على عمومته فلا يقوله مسلم .

وبالإجماع والكتاب بالكتاب ، خلافًا لبعض أهل الظاهر .

مثال ما خصص بالإجماع قوله تعالى « أو ما ملكت أيمانكم »^(٢) خرج منه
الأخت من الرضاة وغيرها من موطوءات الآباء والأبناء ، والمخصص بالكتاب
وهو قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء »^(٣) عام في كل مطلقة
خصصه قوله تعالى « وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن »^(٤) احتجوا بقوله
تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم »^(٥) وهو يقتضى أن البيان لا يكون إلا بالسنة ،
والتخصيص بيان ، فوجب أن يكون بالسنة ، فلا يكون الكتاب مخصصا .

جوابه قوله تعالى في القرآن « تبيانا لكل شيء »^(٦) وهو نفسه شيء ، فبين

نفسه وهو المطلوب .

(٣) ٣. النساء .

(٤) ٤. الطلاق .

(٦) ٨٩. النحل .

(١) ١٦. الرعد .

(٣) ٢٢٨. البقرة .

(٥) ٤٤. النحل .

وبالقياس الجلي والخفي للكتاب والسنة المتواترة .

ووافقنا الشافعي وأبو حنيفة والأشعري وأبو الحسين البصري .

وخالفنا الجبائي وأبو هاشم في القياس (طلقا ، وقال عيسى بن أبان إن خص قبله بدليل متطوع جازو إلا فلا ، وقال الكرخي إن خص قبله بدليل منفصل جاز وإلا فلا ، وقال ابن سريج وكثير من الشافعية يجوز بالجمل دون الخفي ، واختلف في الجلي والخفي فتيل الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه ، وقبل الجلي ما تنهيم علته كقوله عليه الصلاة والسلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان » وقيل ما ينقض القضاء بخلافه ، وقال الغزالي إن استويا توقفنا وإلا طلبنا الترجيح ، وتوقف القاضي أبو بكر وإمام الحرمين ، وهذا إذا كان أصل القياس متواترا ، فإن كان خبر واحد كان الخلاف أقوى .

لنا أن اقتضاء النصوص تابع للحكم ، والقياس مشتمل على الحكم فيقدم .

لنا أن القياس دليل شرعى والعموم دليل شرعى وقد تعارضا ، فأما أن يعمل بهما فيجتمع التقيضان أو لا يعمل بهما فيرتفع التقيضان أو يقدم العام على الخاص وهو محال ، لأن العام دلالاته على ذلك الخاص أضعف من دلالة الخاص على ذلك الخاص ، لجواز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص ، والخاص لا يجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الخاص ، والأضعف لا يقدم على الأقوى ، فيتمين تقديم الخاص عليه وهو المطلوب . ويانه بالمثال قوله تعالى « وأحل الله البيع » (١) يقتضى حل بيع الأرز متفاضلا ونسيئة ، والقياس على البر يمنعه ، فإن أعملناهما أبخنا التفاضل بالآية ومنعاه بالقياس ؛ فيجتمع التقيضان ، أو ألغيناها فلغى الحل من الآية والتحریم من القياس فيحل ولا يحل ، وهو ارتقاع التقيضين أو الجمع بين التقيضين ؛ فإن إلغاء العموم يقتضى أن لا يحل ، وإلغاء القياس يقتضى أن لا يحرم ، وإن قدمنا العموم لزم تقديم الأضعف ، فإن العموم يجوز إطلاقه بدون إرادة

الأرز ، وقياس الأرز لا يمكن أن يثبت بدون التحريم في الأرز ، وهذه الدلالة مطردة في جميع صور التخصيص على هذا التقدير .

احتجوا على منع القياس مطلقا بأن^(١) القياس فرع النصوص ، وكل ما هو شرط في النصوص فهو شرط في القياس من غير عكس ، فلو قدم القياس على النص لزم تقديم الفرع على الأصل وتقديم^(٢) ما هو أكثر مقدمات على ما هو أقل ، وهو باطل ، فإن الأقل أرجح بما هو أكثر مقدمات وتقديم المرجوح على الراجح محال .

والجواب أن النص الذي هو أصل القياس غير النص المخصوص بالقياس ، فلم يتقدم الفرع على الأصل فحديث عبادة بن الصامت في الربا في الأشياء الستة هو أصل القياس مثلا ، والنص المخصوص هو الآية فما^(٣) قدم فرع على أصل .

حجة عيسى بن أبان : أنه إذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه ، فجاز تسليط القياس عليه ، أما إذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه ، أو لم يدخله التخصيص البتة فلا يتسلط القياس عليه .

حجة السكرخي أن التخصيص بالتخصيص المتصل وهو أربعة : الاستثناء والشرط والغاية والصفة ، وهذه أمور لا يمكن استقلالها بأنفسها فينبغي^(٤) أن تكون مع الكلام الذي دخلت عليه كلاما واحدا ، موضوعا لما بقي بعد التخصيص ، فيكون حقيقة ، فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة ، أما التخصيص المنفصل فكقوله عليه الصلاة والسلام ، لا تبيعوا البر بالبر ، الحديث ولا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاما واحدا موضوعا لما بقي بعد التخصيص حتى يكون حقيقة ، بل يتعين أن يكون مجازا ، وإذا كان مجازا ضعف فأسلط القياس عليه ، وقياس المعنى كقياس الأرز على البر بجامع الطعم والنيذ على الخمر بجامع السكر ونحو ذلك .

(١) في نسخة : فإن .

(٢) في نسخة وبتقديم .

(٣) ما : هنا نافية .

(٤) في المخطوطة : فيتمين .

وقياس الشبه قال القاضى وغيره هو الذى لا يكون مناسباً فى ذاته ويكون مستلزماً للناسب ، كقولنا فى الخل إنه لا يزال النجاسة مائعاً لاتبنى القنطرة على جنسه ، فلا يجوز أن تزال به النجاسة كالدهن ، فقوله لاتبنى القنطرة على جنسه ليس فيه مناسبة ، لكن هذا الوصف يشعر بالعلة ؛ فإن عدم البناء يدل على قلته لأن العادة جرت بأن القناطر لاتبنى إلا على المائع الكثير ، فما لاتبنى عليه قنطرة فهو غير كثير ، والظهارة مشروع عام يقتضى اللطف بالمكلف أن لا يشرع إلا بما هو متيسر موجود فى كل مكان وزمان ، فالعلة تناسب حينئذ المنع ، فهذا هو المناسب الذى استلزمه ذلك الوصف الطردى .

ولاشك أن هذا قياس ضعيف بالنسبة إلى قياس المعنى فلا يتعين عند هذا القائل أن يسلمه على النصوص ، حتى أن القاضى قال قياس الشبه ليس بدليل شرعى البتة ، ومرادهم بقولهم ماتفهم علة أى يسبق إلى الفهم من كلام الشارع ما يعين علة (١) عند سماع اللفظ فإن قوله عليه الصلاة والسلام « لا يقضى القاضى وهو غضبان ، يفهم منه أن المانع ما يشوش الفكر ، فيتعدى للجائع والحاقن وغيرهما بجامع ما يشوش الفكر ، وأما قول الآخر ما ينقض القضاء بخلافه فهو تفسير يلزم منه الدور ، وذلك أن الفقهاء يقولون ينقض قضاء القاضى إذا خالف الإجماع أو النص أو القياس الجلى أو القواعد ، فينبغى أن يكون القياس الجلى معلوماً قبل النقض ، وإذا عرف بالنقض توقف كل واحد منهما على معرفة الآخر فلزم الدور .

وأما قول الغزالي ، فتقريره أن القياس تختلف مراتبه فى الطون ، فالمنصوص علة يفيد الظن أكثر من المستنبطه علة ، والقياس على أصل مجمع عليه أولى من القياس على أصل منصوص عليه مختلف فيه ، والثابت علة بالنص أولى من الثابت علة بالإيحاء ، وبالإيحاء أقوى من المناسبة ، وبالمناسبة أقوى من الطردى ، إلى غير

(١) فى المخطوطة : ما يعين على علة .

ذلك ، كما يذكر (١) في ترجيح الأقيسة ، فظهر أن إفادة القياس المطلوب تختلف رتبته في ذلك ، وكذلك العموم ، فإن العموم متى كان قليل الأنواع كانت إفادته للظن أقوى مما كثرت أنواعه ، فإن احتمال التخصيص فيه أقل ، والعام من اللفظ الذي لم تجر العادة باستعماله مجازا يفيد الظن أكثر من الذي جرت العادة باستعماله مجازا ، والمختلف في دخول التخصيص فيه أضعف مما لم يجز الخلاف في تخصيصه بغير ذلك القياس ، فرتب الظنون أيضا مختلفة في العموم ، وإذا كانت الرتبة مختلفة في القياس والعموم ، فإذا تعارض قياس وعموم نظرنا بين الرتبتين ، فإن وجدنا الظنين في أنفسنا سواء توقعنا حتى يحصل مرجح من خارج أو يسقطان ، وإن وجدنا ظن أحدهما أقوى قدمنا الراجح ، وهذا مذهب حسن يعضده قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أفضى بالظاهر والله متولى السرائر » .

وأما توقف إمام الحرمين والفاضل فلتعارض المدارك . فهذه ستة مذاهب ، وأما إذا كان أصل القياس ثابتا بأخبار الأحاد كان المنع من التخصيص به أظهر ، لأنه أظهر لضعف أصله .

ويجوز عندنا تخصيص السنة المتواترة بمثلها ، وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كانت قولاً أو فعلاً خلافا لبعض الشافعية .

لنا أن الخاص والعام إذا اجتماعاً ما أن يعمل بهما ، أو لا يعمل بهما ، أو يقدم العام على الخاص ، أو الخاص على العام ، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة فتعين الرابع ، وقد تقدم بسطه وتصوير هذه المسئلة في السنتين المتواترتين في زماننا عسراً في التواتر في الأحاديث قل في زماننا أو انقطع لقلّة العناية برواية الحديث ، ولم يبق فيها إلا ما يفيد الظن ، حتى قال بعض الفقهاء ليس في السنة مشواتر إلا قوله عليه الصلاة والسلام « الأعمال بالنيات » وعند التحقيق لا نجعل متواتراً عندنا ، وأين العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع الطبقات بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٥ غايته أن نرويه عن اثنين عن ثلاثة عن عشرة وهو عزيز إسناداً

(١) في المخطوطة : مما يذكر .

متصلا وهذا لا يحصل العلم فلا يكون متواترا ، بل يتصور هذه المسئلة باعتبار الصحابة والتابعين رضى الله عنهم ، فإن الأحاديث كانت في زمانهم متواترة ، أعنى كثيرا منها ، لقرب العهد بالمروى عنه ، ولشدة العناية في الرواية ، فيكون حكم الله تعالى ما تقدم باعتبار تلك القرون ، أما نحن فلا ، أما تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة ، أما بالقول فقوله تعالى «يوصيكم الله في أولادكم» (١) الآية . قال الأصوليون : خصص بقوله عليه الصلاة والسلام «القاتل لا يرث» وبقوله صلى الله عليه وسلم «لا يتوارث أهل القبطين» (٢) وأهل الملتين ، ، وأما الفعل فخصصوا قوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» (٣) بما تواتر عنه عليه الصلاة والسلام من رجم المحصن في قصة ماعز وغيره .

وهنا سؤالان : الأول ما تقدم في الحديث المتواتر (٤) وجوابه ما تقدم ، والثاني أن قوله عليه الصلاة والسلام «القاتل لا يرث» ليس بتخصيص ، لأنه تقدم أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع والمتعلقات ، فيقتضى توريت كل ولد في حالة غير معينة ، فالذى يناقضه أن بعض الأولاد لا يرث في حالة مّا فإن الموجبة الجزئية إنما يناقضها السالبة الكلية ، ولم نجد ولدا لا يرث في حالة مّا بل الجميع يرثون في حالة مّا ، ولا يلزم من كون بعض الأولاد لا يرث في حالة خاصة أن لا يرث في حالة مّا فإن نفي الخاص لا يلزم منه نفي العام ، فإذا قلنا في الدار رجل ، لا يناقضه ليس في الدار زيد ، لأن (رجلا) بصفة التنكير لم يتعين لزيد ، فلا يلزم من نفي زيد نفيه ، كذلك ههنا لا يلزم من نفي الإرث في حالة القتل أو غيره من الأحوال الخاصة نفي التوريت في حالة منكرة ، وكذلك يلزم أن يكون قوله تعالى « اقتلوا المشركين » (٥) غير مخصوص أما بالنساء فلا نهن لم يندرجن في

(١) ١١ النساء .

(٢) أهل القبطين : سائطة من المخطوطة .

(٣) ٢ النور .

(٤) في المخطوطة : ما تقدم على حديث التواتر .

(٥) ٥ التوبة .

الصيغة لأنها صيغة تذكير ، وأما الصبيان فلأنهم يقتلون في حالة مَّسا وهي إذا كبروا وكذلك الرهبان يقتلون إذا قاتلوا ، وهي حالة مَّسا ، وكذلك أهل الذمة ، فلا يتصور فيه تخصيص بناء على هذه القاعدة؛ فإنما لم نجد فردا من هذا العموم لا يقتل في حالة مَّسا، وإنما يتصور ذلك في قوله تعالى « الله خالق كل شيء، (١) فإن واجب الوجود لا يقبل هذا الحكم في حالة ما ، وقوله تعالى « وأوتيت من كل شيء، (٢) فإنها لم تثبت النبوة ، أو ملك الدنيا ، أو الشمس أو القمر ، وغير ذلك في حالة مَّسا وقوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها، (٣) لم تدمر الجبال ، ولا السماء في حالة ما ، فهذا تخصيص محقق لما فيه من المناقضة للعموم ، ومن شرط التخصص أن يكون مناقضا للعموم ، ولاتناقض بين ثبوت الحكم في حالة مَّسا وبين عدم ثبوته في حالة مخصوصة ، بل الناقض عدم ثبوته في جميع الحالات ، وبهذه الطريقة يظهر لك أن أكثر ما يعتقد فيه التخصيص ليس مخصوصا ؛ فإن تلك الأفراد إنما خرجت في أحوال خاصة لا في جميع الحالات ، فلا يحصل التناقض .

ويجوز عندنا وعند الشافعي وأبي حنيفة تخصيص الكتاب بخبر الواحد وفصل ابن أبان والكرخي كما تقدم، وقيل لا يجوز مطلقاً ، وتوقف القاضي فيه .

لنا أنهما دليلان متعارضان ، وخبر الواحد أخص من العموم فيتقدم على العموم ؛ لأن تقديم العموم عليه يقتضى إلغاء خبر الواحد بالسكينة ، وتقديم الخبر على العموم لا يبطل العموم ، بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر فكان أولى ، وإجماع الصحابة — رضوان الله عليهم — على تخصيص آية الإِثْر بقوله عليه الصلاة والسلام « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، وقوله تعالى « وأحل الله البيع، (٤) بخبر ابن مسعود في تحريم الربا : وقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، (٥) بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها .

(١) ١٠٢ الانعام .

(٢) ٢٣ النحل .

(٣) ٢٥ الاحقاف .

(٤) ٢٧٥ البقرة .

(٥) ٢٤ النساء .

احتجوا بأن الكتاب مقطوع ، وخبر الواحد مضمون ، فلا يقدم على المقطوع ،
ولقول عمر رضى الله عنه في خبر فاطمة بنت قيس لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا
لقول امرأة لاندري لعلها نسيت أم كذبت ، ولم ينكر عليه أحد ، فكان إجماعا ،
وبالقياس على النسخ .

والجواب عن الاول : أن الكتاب مقطوع السند متواتر اللفظ أمادلالة العموم
وتأوله للصورة التي تناولها خبر الواحد فأضعف من دلالة خبر الواحد عليها لما
تقدم في دليلنا . وعن الثاني : أن الرد معلل بالتهمة بالنسيان أو الكذب ونحن نساعد
عليه ، إنما النزاع إذا سلم الخبر عن المطاعن . وعن الثالث : الفرق أن النسخ إبطال لما
ثبت أنه المراد فيحتاج فيه ، أما التخصيص فيبان المراد من العموم ، لا إبطال لما
ما ثبت أنه مراد مجازه ، وأما حجج الجماعة من التفارقة لعيسى بن أبان والكرخي
فهى ما تقدمت في التخصيص بالقياس ، وكذلك مدرك التوقف .

فائدة : يلزم الغزالي أن ينظر ههنا إلى مراتب الظنون كما تقدم له في القياس ؛
فإن مراتب خبر الواحد في إفادة الظن مختلفة ، وكذلك العموم ، وليس له أن يقول
خبر الواحد أقوى من القياس ، لآنا نقول هب أنه أقوى ، غير أن ذلك المدرك
المتقدم موجود بعينه ههنا ، فيلزم انتقاضه ، وهو خلاف الأصل ، والفرق لا ينجى
من ذلك ، فإن الفرق إن كان معتبرا لزم أن ينعطف منه وصف آخر مضافا لما
ذكرته من المدرك .

فائدة : أكثر النحاة والمحدثين على منع أبان من الصرف وهو مشكل ، فإن
وزنه في ظاهر الحال فعال وهو عربى فلم يبق فيه لإلاعلبية ، والعلة الواحدة لا تمنع
الصرف على الصحيح ، والنون فيه أصلية لأنه من أبان .

وجوابه : أن وزنه أفعال ، وأصله أبين ثم انقلبت الياء ألفا لتحركها ، ونقل
حركتها لما قبلها ، فمنع من الصرف مراعاة لآجل وزنه ، فاجتمع وزن الفعل
والعلبية كأحد ، فإن قيل يشكل ذلك برجل سُمى ببيع أو قيل ونحوه من الأفعال
المعتلة المبنية لما لم يُسَم فاعله ، فإن وزن ما لم يسم فاعله هو أولى في منع الصرف

من وزن الفعل المضارع ؛ لأنه خاص بالأفعال ووزن المضارع يغلب في الأفعال ولا يخصها بدليل أفعل التفضيل ، ومع ذلك فقد نصوا على جواز صرف هذا النوع وشبهه وقالوا إنه صار إلى وزن ما هو أصل في الأسماء نحن ديك وفيل ، وأما أبان فلم يرجع بعد التغيير إلى بناء أصلي ، فامتنع صرفه ، فهذا هو الفرق ، وأما من صرفه فزعم أن أصله فسَعَال لا أفعل من التبيين ، حكى ذلك ابن يعيش في المفصل .

وعندنا تخصيص فعله عليه الصلاة والسلام وإقراره الكتاب والسنة .

ونصل الإمام فقال إن تناوله العام كان الفعل خصصاً له وبغيره إن علم بدليل أن حكمه كحكمه ، لكن المخصص فعله مع ذلك الدليل ، وكذلك إن كان العام متناوياً لأتمته فقط وعلم بدليل أن حكمه حكم أتمته ، وكذلك الإقرار يخص الشخص المسكوت عنه لما خالف العموم ، ويخصص غيره إن علم أن حكمه على الواحد حكم على الكل .

أما تخصيص الفعل والإقرار للكتاب والسنة فلما تقدم من تخصيص خبر الواحد لهما خلافاً ومدركاً وسؤالاً وجواباً ، والفعل والإقرار أضعف دلالة من القول ؛ لأن القول يدل بنفسه ، والفعل لا يكون مدركاً شرعياً إلا بدليل من القول يدل على أنه حجة ، كقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه »^(١) وقوله عليه الصلاة والسلام « خذوا عني مناسككم . وصلوا كما رأيتموني أصلي » .

وأما تفصيل الإمام فثاله قوله عليه الصلاة والسلام « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بيول ولا غائط ولكن شرقوا أو غربوا » ، فهذا متناول للأمة دونه عليه الصلاة والسلام ، ثم روى ابن عمر رضي الله عنهما أنه صعد على ظهر بيت حفصة فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين لقضاء الحاجة مستقبلاً بيت المقدس مستدبراً الكعبة ، وقد علم بالدليل أن حكم أتمته يتناوله ، فيكون فعله عليه الصلاة والسلام مخصصاً له من حكم هذا النص الذي ثبت التعميم في حقه منه بالدليل ، ومن

(١) ٧ المشر

العلماء من حمل فعله على حالة، وهو أن هذا حكم الابنية، والنهي محمول على الصحارى والافضية، ومثال ما يتناوله عليه الصلاة والسلام خاصة قوله عليه الصلاة والسلام: نهيت أن أقرأ القرآن راكعاً أو ساجداً فهذا خاص به من حيث اللفظ، وعلم بالدليل أن حكم أمته حكمه، ومثال المتناول له عليه الصلاة والسلام ولأتمته قوله تعالى: يوصيكم الله في أولادكم^(١) وغير ذلك من النصوص العامة، فإذا ثبت أنه عليه الصلاة والسلام فعل ما يقتضى أنه غير مراد بها فإن علم أن غيره بحكمه تخصص معه، وإذا أقر شخصاً على غير خلاف هذه النصوص نعلم أن ذلك الشخص غير مراد بتلك العمومات، فإن دل الدليل على مساواة غير ذلك الشخص له خصص الثاني كما خصص الأول، وقولنا إن علم أن حكمه حكمه، لا يمكن أن يريد به جملة ما يصدق عليه أنه غيره، لأن ذلك يؤدي إلى خروج جملة الأفراد من ذلك اللفظ، ولا يبقى منه شيء، فيكون هذا نسخاً لا تخصيصاً وبياناً، بل يريد به بعض الأشخاص تحقيقاً للتخصيص.

وعندنا العوائد مخصصة للعموم، قال الامام إن علم وجودها في زمن

الخطاب وهو متجه.

القاعدة: أن من له عرف وعادة في لفظ إنما يحمل لفظه على عرفه، فإن كان المتكلم هو الشرع حملنا لفظه على عرفه وخصصنا عموم لفظه في ذلك العرف إن اقتضى العرف تخصيصاً، أو على المجاز إن اقتضى المجاز وتركنا الحقيقة، أو لإضمار أو غيره، وبالجملة دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة، لأن العرف ناسخ للغة، والناسخ يقدم على المنسوخ، أما العوائد الطارئة بعد النطق لا يقضى بها على النطق فإن النطق سالم عن معارضتها، فيحمل على اللغة، ونظيره إذا وقع العقد في البيع، فإن الثمن يحمل على العادة الحاضرة في النقد، وما يطرأ بعد ذلك من العوائد في العقود لا عبرة به في هذا البيع المتقدم، وكذلك النذر والإقرار والوصية إذا تأخرت العوائد عليها لا تعتبر، وإنما تعتبر من العوائد ما كان مقارناً لها، فكذلك خصوص الشريعة لا تؤثر في تخصيصها إلا ما قارنها من العوائد.

فائدة : العوائد التولية تؤثر في الألفاظ تخصيصا ومجازا وغيره ، بخلاف العوائد الفعلية ، مثاله ما إذا كان الملك لا يلبس إلا الخنز ويطلق دائما الثوب على الخنز وغيره ، فإذا حانف لا يلبس ثوبا حنث بالخنز وغيره ، وعادته الفعلية لا تقضى على لفظه فتصيره خاصا بالخنز فلا يحنث بغيره ، بل يحنث بالجميع ، وسببه أن العوائد اللفظية الناسخة ناقلة للغة ومعارضة لها ، من جهة أن الناسخ مقدم على المنسوخ ومبطل له ، وأما ترك ملابس بعض أنواع المسمى أو ملابس بعضه فلا يؤثر في سبق الذهن إلى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى ، فكون زيد لا يركب الفرس أو يركبه لا يقدر في أنه إذا قال ركبت حيوانا يتعين حمله على الفرس ، إذا كانت عادته يطلق لفظ الحيوان على الجميع ، أما إن كان لا يطلق لفظ الحيوان إلا على الفرس فهذه عادة لفظية تقضى على لفظه بحمله على الفرس ، كذلك إذا قال الملك أو غيره لادخلت في هذا النهار بيتا فدخل بيتا لم يدخله قط حنث ، وإن كانت عادته بدخول غير هذا البيت ، فتأمل ذلك تجده لا يعارض اللفظ في وضعه في اللغة أصلا ، بل ذلك عُرف الإطلاق هو المؤثر ليس إلا ، أما الفعل والملابسة فلا .

وقد حكى فيه الإجماع وليس منه قول العلماء : العرف الخاص هل يقدم على العرف العام ؟ قولان ، فإن مرادهم بالعرف الخاص عادة خاصة بالإطلاق لا بالفعل والمباشرة ، فتأمل ذلك فقد غلط فيه جماعة من أكابر الفقهاء المالكية وغيرهم ، حتى جعل بعضهم أن ما وقع للمالكية من حملهم أيمان المسلمين في الحلف على صوم شهرين متتابعين والحج دون الاعتكاف ، أنه من باب العرف الفعلي ، وأن عادة الناس يصومون كثيرا ويحجون كثيرا دون الاعتكاف . وليس كما قالوا ، بل هو لأن عادتهم إذا نطقوا في الأيمان يملفون بالتزام الحج والصوم ، ولم تجر عادتهم بنطقهم في الأيمان بالتزام الاعتكاف ، فلذلك لم يندرج الاعتكاف في أيمان المسلمين ، ولذلك قالوا إذا حانف لا يأكل رموسا فنهيم من حنثه برموس الأتعام التي جرت العادة بأكلها خاصة ، ومنهم من حنثه بجميع الرعوس ، فقال أيضا منشأ الخلاف العادة الفعلية بأكل هذه الرعوس دون غيرها ، وليس كما قالوا ، بل منشأ الخلاف أن عادة الناس إذا نطقوا بلفظ الرعوس في الأيمان يقتصون هذا النوع دون غيره ، فهذه عادة نطقية ، واختلفوا - أعنى الفقهاء - هل وصلت هذه الغلبة في النطق إلى حد

النقل فتكون هذه العادة ناسخة للغة أم لم تصل إلى حد النقل ؟ فهذا منشأ الخلاف .
في الخالف هل يحث بجميع الرموس أما الفعلي فلا .

وكذلك لو قال رأيت رأسا لم يختلفوا في أن ذلك صادق على جميع الرموس ،
ولا يختص ذلك برموس الانعام ، لأن هذا التركيب لم يحصل فيه ثقل وإنما حصل
النقل في لفظ أكلت مع الرموس ، أما إن ركب مع الرأس غيره من الأفعال نحو
رأيت وأبصرت وأعلت فلا يلزم ذلك ، فالعرف الفعلي^(١) لا مدخل له في الألفاظ
اللبتة ، وسببه عدم تعرضه للوضع الأول ، بخلاف العرف الفولي ، فتأمل ذلك .

وعندنا تخصيص الشرط والاستثناء^(١) للعموم مطلقا ، ونص الامام على
الغاية والصفة قال وإن تعبت الصفة جملا جرى فيها الخلاف الجارى في
الاستثناء والغاية ، حتى وإلى ، فإن اجتمع غايتان كما لو قالوا لا تقربوهن
حتى يظهرن حتى يغتسلن ، قال الامام فالغاية في الحقيقة الثانية والأولى
سميت غاية لقربها منها .

تقدمت حقيقة الشرط في باب ما توقف عليه الحكم ، وأما صورة التخصيص
به فكقوله تعالى اقتلوا المشركين إن حاربوا ، فهذا الشرط يقتضى إخراج من لم
يحارب ، وقد كان يقتل لولا هذا الشرط . واعلم أنه على ما تقدم من أن العام في
الأشخاص مطلق في الأحوال يقتضى أن يكون الشرط مقيدا لتلك الحالة المطابقة
لا منحصرا ، وكذلك للغاية والصفة ؛ فإن المقتول عند الغاية الخاصة والصفة الخاصة
والشرط الخاص مقتول في حالة ما لأنه مقتول في حالة معينة ، والمعين يستلزم
المطلق ، وكل فرد من العموم يقتل في هذه الحالة فلم يعارض هذه التقييدات العموم ،
بل قيدت الحالة المطلقة فيها ، وأما الاستثناء فهـ حالتان إن استثنى نوعا أو شخصا
موجعناه لا يقتل في حالة فهذا تخصيص ، لأنه لا يقتل في حالة ما ، وإن استثنى

(١) في الأصل : بالعرف والفعل .

(٢) في الأصل ذكر بمد لفظه : الاستفهام .

موصوفا بصفة تمكن زوالها فهو مقيد لا منخصص لأن الحاصل اشتراط نقيض تلك الصفة فيشول إلى الشرط ، وقد تقدم أنه تقييد لا تخصيص ، مثال الأول اقتلوا المشركين إلا زيدا أو إلا بنى تميم ، مثال الثاني إلا من لا يحارب فهذا غور^(١) بعيد لم أره لأحد ، ويكاد الناس الكل على خلافه فتأمله .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين الشرط شرطان شرط السبب وشرط الحكم ، فإن كان عدمه مخرجا بحكمة السبب فهو شرط السبب ، كالقدرة على التسليم في البيع ، وما كان عدمه مشتملا على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب ، فهو شرط الحكم كعدم الطهارة مع الصلاة ، مع الإتيان بمسمى الصلاة ، كما أنه المانع مانعان مانع السبب ومانع الحكم ، فمانع السبب كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب نفيًا كالدين في باب الزكاة مع ملك النصاب ، ومانع الحكم هو كل وصف وجودي حكمته مقتضاها نقيض حكمة السبب ، كالأبوة في باب القصاص مع القتل العمد العدوان .

فائدة : قال الإمام نجر الدين الشرط الداخلة على الجمل ، انفق الإمامان أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما أنه نعم الجمل ، قلت والفرق بينه وبين الاستثناء الذي خالف أبو حنيفة على عوده على جميع الجمل وخصه بالجملة الأخيرة ، أن الشروط اللغوية أسباب كما تقدم في باب ما يتوقف عليه الأحكام ، والسبب شأنه تضمن الحكم والمقاصد ، فيتعين عموم تعلقه بجميع الجمل تكثيرا لتلك المصلحة ، بخلاف الاستثناء إنما هو إخراج ما هو غير مزاد ، ولعله لوبيق لم يخل بحكمة المذكور المراد بالاستثناء ضعيف .

فائدة : قال الإمام نجر الدين : اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ، بخلاف الاستثناء اختلفوا في جواز تأخيره بالزمن ، قلت : والفرق ما تقدم من تضمنه للحكمة والمصلحة ، فيقوى الاهتمام به فلا يتأخر ، بخلاف الاستثناء .

فائدة : قال الإمام نجر الدين يجوز تقديم الشرط في النطق وتأخيره ، قاله

(١) في الأصول : فهذا غور .

والتقديم أحسن لأنه مؤثر فهو متقدم طبعا فيتقدم وضعها ، وأجاز بعضهم التأخير لأنه لا يستقل بنفسه فأشبه الاستثناء .

ونص على الحسن نحو قوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها » (١) .
لأن البصر يشاهد بقاء الجبال والسموات فيعلم العقل أنها غير مرادة بالعموم ويقرب من هذا الباب تخصيص يسمونه التخصيص بالواقع وقد لا يتعين ولا يعلم لنا كقوله تعالى « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم ، (٢) يقطع بأن الواقع أن بعض من صدق عليه العصيان لا يعذب ، إما لأنه تاب أو بفضل الله تعالى لقوله تعالى « ويعفو عن كثير » (٣) أو بالشفاعة ، لكن هذا الذي خصص من هذه الأنواع غير معلوم لنا الآن عدده ولا أشخاصه ولا صفته ، وكذلك عموم قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (٤) بعض عامل الخير لا يرى خيرا لأنه ارتد أو ظلم فأخذ منه ذلك الخير في ظلمه ، ومن عمل شرا قد لا يرى شرا لما تقدم .

وفي المفهوم نظر ، وإن قلنا إنه حجة لسكونه أضعف من المنطوق ، لنا في سائر طرق النزاع أن ما يدعى أنه مخصص لا بد وأن يكون منافيا وأخص من المخصص ، فإن أعمالا أو أفعالا اجتمع التقيضان ، وإن أعمل العام دطلقا بطلت جملة الخاص ، بخلاف العكس فيتعين ، وهو المطلوب .

رأيت لجماعة من الأصوليين أن المفهوم يخصص من غير توقف ، مثله قوله عليه الصلاة والسلام « في كل أربعين شاة شاة ، هذا عام ، ثم قال « في الغنم السائمة الزكاة ، ومقتضى مفهومه عدم الزكاة في المعلوفة ؛ ففهم من رجح العموم لأنها منطوق ، والمنطوق أولى من المفهوم ، ويقول بوجوب الزكاة في المعلوفة ، ومنهم من يقول المفهوم أخص من العموم لأنه لم يتناول إلا المعلوفة والأخص مقدم على العموم ، وهو قول الشافعي في خصوص مسألة الزكاة هذه .

(١) الأحقاف .

(٢) النساء .

(٣) المائدة .

(٤) الزلزلة .

الفصل الرابع

فيما ليس من مخصصاته

وليس من مخصصات العموم سببه ، بل يحمل عندنا على عمومه إذا كان مستقلا لعدم المنافة خلافا للشافعي والمزني ، وإن كان السبب يندرج في العموم أولى من غيره ، وعلى ذلك أكثر أصحابنا ، وعن مالك فيه روايتان .

رأيت فيه ثلاثة مذاهب يخصص ، لا يخص ، الفرق بين المستقل ، وبين غير المستقل فلا يخص ، حكاه ابن العربي وغيره ، مثال المستقل قصة عويمر في اللعان (١) مثال غير المستقل قوله عليه الصلاة والسلام « أينقص الرطب إذ جف قالوا نعم قال فلا إذن ، فقوله : فلا إذن لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه إلى الكلام الأول بجملة ، ويصير التقدير لا يباع الرطب بالتمر لأنه ينقص إذا جف ، لأن (إذن) التوین فيها موضوع للعوض من الجملة أو الجمل السابقة ، ومنه قوله تعالى « إذا زلزلت الأرض زلزالها ، وأخرجت الأرض أنماؤها ، وقال الإنسان ما لها ، يومئذ تحدث أخبارها (٢) » ، قوله يومئذ ، أي يوم هذه الجمل المتقدمة ، فالتوین بدل منها .
حجة التخصيص به : أن الكلام إنما سبق لأجله فهو كالجواب له ، والجواب شأنه أن يكون مطابقا للسؤال ، ولا يزيد عليه ، فيخصص العموم به .

حجة عدم التخصيص : أن الجمع ممكن فيثبت حكم السبب وحكم ما زاد عليه ولا يتنافيا وإن سلمنا أنه يجري مجرى الجواب ، والجواب إذا حصل فيه زيادة اعتبرت ، كما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من ماء البحر فقال « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » (٣) وحكمها ثابت مع ظهورية الماء ولا تنافي في ذلك ، ولأنه لو كانت العمومات تختص بأسبابها لاختصت آية اللعان وآية الظهار وآية السرقة بأسبابها وهو خلاف الإجماع ، لأن غالب عمومات الشريعة لها أسباب فيلزم تخصيص أكثر العمومات .

(١) عندما رأى على زوجته ما يريه فنزل آية اللعان .

(٢) الآيات من ١ إلى ٤ سورة الزلزلة .

(٣) فزاد هنا حل الميتة

فأثده : فى قولى المخصص لا بد أن يكون منافيا للنص المخصص وهو الفرق بين النية المخصصة والنية المؤكدة ، وأكثر الذين يفتون لا يطلبون الفرق بينهما فى الفتاوى ، بل يفتون الناس فىهما سواء ، وإذا جاء الحالف وقال حلفت لا لبست ثوبا ونويت الكتان فيقولون لا تحنث بغيره ، وليس كما قالوا بل يقولون إذا قال لا لبست ثوبا يقتضى حنثه بأى ثوب كان ، ثم النية بعد ذلك لها أحوال : أحدها أن يقول نويت جملة الثياب فيقولون له تحنث بكل ثوب باللفظ وبالنية المؤكدة له . وثانيها : أن يقول نويت بعض الثياب وهى الكتان وتركت غيرها لم أتعرض له فيقول له تحنث بثياب الكتان باللفظ المؤكد بالنية ، وبغير الكتان بمجرد اللفظ السالم عن معارضة النية ، فإن الصريح يقتضى ثبوت حكمه من غير احتياج إلى نية ، بدليل أنه ، لو قال لم يكن لى نية البتة لا فى البعض ولا فى الكل فإنه يحنث باللفظ الصريح ولا يحتاج معه غيره . وثالثها : أن يقول نويت لإخراج غير الكتان من الميمن بأن استحضرت وأخرجته ، قلنا لا تحنث بغير الكتان لأنك أتيت بالنية المخصصة فإن هذه النية المخرجة منافية لموجب اللفظ ، واللفظ يقتضى الاندراج ، وأنت نويت عدم الاندراج فحصل التناقى بين هذه النية وبين اللفظ فهى مخصصة بخلاف التى قبلها ، إنما هى مؤكدة للبعض الذى خطر بالبال ، والبعض الآخر لم يخطر بالبال فلم تخرجه النية فوق الحنث بالجميع .

فالواجب على المفتى أن لا يكتفى بقول المستفتى أردت الكتان ، بل حتى يقول له هل أردت لإخراج غير الكتان من يمينك فإذا قال نعم حينئذ يفتيه بتخصص حنثه بالكتان ، وإلا فلا ، فتأمل هذا الموضوع فهو عزيز فى تخصيصات العمومات فى الفتاوى وغيرها .

فإن قلت : هو لو قال والله لا لبست ثوب الكتان لم يحنث بغير الكتان ولم ، يخطر غير الكتان بباله ولا نفاه بلفظه ، وكونه نوى الكتان وذهل عن غيره هو بمنزلة هذا القيد اللفظى ، وقد أجمعوا على عدم تحميته فى هذا القيد اللفظى ، وكذلك هذه النية فإنها مثله كما تقرر .

قلت : سؤال حسن قوى ، غير أن الجواب عنه حسن جميل ؛ وهو أن نقول

المخصصات اللفظية المتصلة من الغاية والشرط والصفة. والإضافة النافذ لا تستقل بنفسها؛ وقاعدة العرب أن ما لا يستقل بنفسه إذا جاء عقيب ما يستقل بنفسه جعلت العرب ذلك المستقل بنفسه غير مستقل، ولا يعتبر إلا المجموع المركب منهما المستقل وما بعده بما لا يستقل، فيصير الجميع كالكلمة الواحدة.

بدليل ما هو أشد الأشياء ضيقا وهو الإقرار عند الحاكم، فلو قال له عندي الثياب الزرق أو الدراهم الزائفة لم يلزمه الحاكم غير الموصوف بتلك الصفة ولا يقضى عليه بعدم الثياب ولا الدراهم، فغير الإقرار بطريق الأولى، وما سره إلا ما تقدم من القاعدة اللغوية، فهذا هو شأن الصفة وغيرها، لا يستقل، وأما النية فليس للعرب فيها هذا الوضع، بل يعتبر مانوي، فإن كانت مؤكدة له لم تُغَيَّر حكا أو معارضة له قدمت النية، فافترق البابان.

ومن وجه آخر على تقدير تسليم عدم صحة هذه القاعدة وهو أن اللفظ له دلالة والنية لا دلالة لها، فإن الدلالات من خصائص الألفاظ والإرادة مدلول لا دليل، وإذا تقرر هذا فالقيد يدل بمفهومه على عدم دخول غير الكتان في يمينه بطريق المفهوم ودلالة الالتزام؛ فتكون دلالة اللفظ التزاما معارضة لظاهر العموم مطابقة، فلما حصل التعارض أمكن التخصيص بالمعارض الأخص، كما تقدم تقريره، والنية لما لم تكن لها دلالة لم يوجد ما يعارض العموم في قصده الكتان خاصة وذووله عن غيره.

فهذان جوابان سديدان، وبهذه المباحثة يفهم معنى قول العلماء إن العام قد يستعمل في الخاص، فإن معناه إرادة إخراج بعض مسماه عن مدلول اللفظ، وليس معناه إرادة بعضه بالحكم، فتأمل ذلك فالفرق بينهما هو في غاية الظهور، وعند أكثر الفقهاء في غاية الخفاء.

والضمير الخاص لا يخصص عموم ظاهره كقوله تعالى «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء»^(١) وهذا عام ثم قال وبعولتهن أحق بردهن في

ذلك ، وهذا خاص بالرجعيات ، نقله الباجي عنا خلافاً للشافعي والزني .
معناه بل يبقى لفظ المطلقات على عمومه ، لأنه جمع معرف باللام .

ومذهب الراوي يخصص عند مالك والشافعي رضي الله عنهما خلافاً
لبعض أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي .

هذه المسئلة منقولة هكذا على الإطلاق ، والذي أعتقده أنه مخصوص بما إذا
كان الراوي صحابياً ، شأنه الأخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيقال إنه إذا
خالف مذهبه ما رواه يدل ذلك منه على أنه اطلع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
على قرآن حاله تدل على تخصيص ذلك العام ، وأنه عليه الصلاة والسلام أطلق العام
لإرادة الخاص وحده ، فلذلك كان مذهبه مخالفاً لروايته ، أما إذا كان الراوي
مالكا أو غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا
يتأتى ذلك فيه ، ومذهبه ليس دليلاً حتى يخص به كلام صاحب الشرع ، والتخصيص
بغير دليل لا يجوز إجماعاً .

حجة التخصيص : ما تقدم فإن عدالته تمنعه من ترك بعض العموم إلا المستند من
قرآن صاحب الكلام ؛ فإذا ثبتت القرآن ثبت التخصيص .

حجة عدم التخصيص : أن عموم كلام صاحب الشرع حجة ، والراوي لم يتركه
إلا لاجتهاد ؛ ويجوز أن يكون أصاب أم لا ، والأصل بقاء العموم على عمومه ،
ولو كان كل اجتهاد صحيحاً لكان قول كل مجتهد حجة وهو خلاف الإجماع .

وذكر بعض العموم لا يخصه خلافاً لأبي ثور .

ذكر بعض العموم كقوله تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى
القربى » (١) فالإحسان بلام التعريف عام في جميع أنواع الإحسان ، فيندرج فيه
إيتاء ذى القربى ، فذكره بعده ليس تخصيصاً للأول بإيتاء ذى القربى ، بل اهتماماً
بهذا النوع من هذا العام ، وعادة العرب أنها إذا اهتمت ببعض أنواع العام

خصصته بالذكر إبعاده عن المجاز، والتخصيص بذلك النوع، فإذا نص عليه
 ينفى احتمال التخصيص فيه دون غيره فلا ينفى احتمال التخصيص فيه البته،
 وكذلك قوله تعالى «وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى» (١) مع أن المنكر عام للام
 التعريف فيه فهو بعمومه يشمل البغى (٢) فذكره بعد ذلك إنما هو لإشعار بأنه أقبح
 المنكر وأهم أنواعه بالذكر، فلا يتوهم تخصيص العام المتقدم بإخراجه منه،
 وكذلك قوله تعالى «وملائكته وجبريل» (٣) خص جبريل اهتماماً به، وكثير من
 العلماء يمثل هذا الباب بقوله تعالى «فيهما فاكهة ونخل ورمان» (٤) وليس منه لأن
 فاكهة مطلق لا عموم فيه حتى يكون أولاً قد تناول الرمان فيخصص بعد ذلك
 بالذكر، بخلاف المثل السابقة عامة تناولت ما ذكر بعدها.

إذا علم هذا فاعلم أنه قد وقع في المذهب استدلالات على خلاف هذه القاعدة
 فينبغى أن يتفطن لها فن ذلك نبيه عليه الصلاة والسلام عن بيع ما لم يقبض،
 وهو عام في جميع المبيعات؛ ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه، والطعام بعض
 ذلك العموم، فقال مالك - رحمه الله تعالى - لا يحرم إلا بيع الطعام قبل قبضه،
 قال جماعة من المالكية لأن العموم المتقدم مطاق وهذا مقيد، والمطلق يحمل على
 المقيد، وهذا غلط، بل هذا تخصيص العام بذكر بعض أنواعه، والصحيح أنه
 باطل كما تقدم، والمطلق والمقيد، إنما معناه أن يكون المطلق ماهية كلية فيذكر
 معها أو بعدها قيد نحو «فتحير رقبة» (٥) وفي آية أخرى «فتحير رقبة مؤمنة» (٦)
 فهذا هو المطلق والمقيد الذي يحمل فيه المطلق على المقيد؛ لأن المقيد زاد على
 الثابت أو لا مدلول القيد، أما إذا كان اللفظ عاماً فالقيد يكون منقصاً إن

(١) ٩٠ النحل.

(٢) في الأصل: المنكر. وقد أصلحناها ليستقيم المعنى.

(٣) ٩٧ البقرة.

(٤) ٦٨ الرحمن.

(٥) ٣ المجادلة.

(٦) ٩٢ النساء.

أخرجنا ما عدا محل المقيد ، وفي المطلق لا يكون منقضا ، فلذلك كان الصحيح محل المطلق على المقيد ، والصحيح عدم تخصيص العموم بذكر بعضه ، فهذا فرق عظيم ينبى أن تلاحظه فهو نفيس في الأصول والفروع .

وكونه مخاطباً لا يخص العام إن كان خبراً ، وإن كان أمراً جعل جزاء . قال الامام يشبه أن يكون مخصصاً .

المراد المخاطب بكسر الطاء الفاعل للخطاب ، مثال الخبر من دخل دارى فهو سارق السلعة، هل يقتضى ذلك أنه إذا دخل هو أن يكون مخبراً عن نفسه أنه سارق؟ مثال الأمر الذى هو جزاء قوله من دخل دارى فأعطه درهما ، فقوله أعطه أمر وهو جواب الشرط، ووجه الإحالة فيه أنه لا يأمر نفسه ولا يأمر لنفسه بدرهم من ماله، ومن ذلك قول المرأة زوجنى بمن شئت ، فهل له أن يزوجها من نفسه لاندراجها فى العموم؟ أو قال بع سلعتى بمن رأيت فهل له شراؤها لأنه رأى نفسه؟ بين العلماء خلاف، والصحيح أنه مندرج فى العموم لأنه متناول له لغة ، والأصل عدم التخصيص .

وذكر العام فى معرض المدح أو الذم لا يخص ، خلافا لبعض الفقهاء .

مثاله أن يذكر الله تعالى فاعل المحرم ثم يقول بعد ذكره « إنه لا يفلح الظالمون » (١) فهل يقتضى أنه مخصوص بمن تقدم ذكره أو يكون عاما ويندرج فيه المتقدم ذكره اندراجاً أولياً ، وكذلك إذا ذكر الله تعالى فاعل المأمور به ثم يقول عقبه « إن الله مع المحسنين » (٢) « إنه كان للأوابين غفوراً » (٣) ونحو ذلك ، فهل يعم اللفظ والحكم كل محسن وكل أواب ، أو يختص بمن تقدم ذكره ، خلاف .

حجة التخصيص به أن ذكر العام بعده يجرى مجرى الجواب عنه ، والجواب شأنه أن يكون مطابقاً للسؤال من غير زيادة ، وكأنه قال مع المحسنين الذين تقدم ذكرهم ، والأوابين الذين (٤) تقدم ذكرهم .

(٢) ٦٩ العنكبوت
(٤) فى الأصل ، الذى .

(١) ٢١ الأنعام
(٣) ٢ الإسراء

حجة عدم التخصيص أن اللفظ عام ولا ضرورة لتخصيصه بمن تقدم، فإن حكم الجميع ثابت بالعموم، والأصل عدم التخصيص فيبقى اللفظ عاماً على حاله .

تذبيبه : قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم بل يختص اتفاقاً ، كقوله تعالى « إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً » (١) فالشرط المتقدم هو صلاح المخاطبين الحاضرين ، وصلاحهم لا يكون سبباً للغفرة لمن تقدم من الأمم قبلهم ، أو يأتي بعدهم ، فإن قواعد الشرع تأتي ذلك ، وإن سعى كل أحد لا يتعداه لغفران غيره إلا أن يكون له فيه تسبب وهنأ لا تسبب ، فلا يتعدى ، فيتعين أن يكون المراد فإنه كان للأوابين منكم غفوراً ؛ فإن شرط الجزاء لا يترتب جزاؤه على غيره ، وهذه قاعدة لغوية وشرعية ، أما إذا لم يكن شرطاً أمكن جريان الخلاف .

وعطف الخاص على العام لا يقتضى تخصيصه خلافاً للحنفية كقوله عليه الصلاة والسلام « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » فإن الثانى خاص بالحربى ، فيكون الأول كذلك عندهم .

القاعدة : أن الأذى يقتل بالأعلى وبمساوية ، وهل يقتل الأعلى بالأذى ؟ هو موضع الخلاف ؛ فقوله عليه الصلاة والسلام « لا يقتل مؤمن بكافر » عام فى جميع الكفار فيقول الذمى فلا يقتل به المسلم إذا قتله عمداً عندنا خلافاً للحنفية . قالوا أول الحديث لكم وآخره عليكم فإن ذا العهد يقتل بالذمى ، لأن الذمى أعلى منه لأن عقد الذمة يدوم للذرية ، والمعاهدة لا تدوم ، والأذى يقتل بالأعلى ، فيقتل المجاهد بالذمى ، فيتعين أن الذى لا يقتل به المعاهد هو الكافر الحربى ، والقاعدة أن العطف يقتضى التسوية ، والمعطوف لا يقتل بالحربى ، فيكون المعطوف عليه لا يقتل بالحربى عملاً بالتسوية ، فيكون الكافر المذكور أول الحديث المراد به الحربى ، وهو متفق عليه ، إنما النزاع فى الذمى فدخلى العام المعطوف عليه التخصيص بسبب عطف الخاص عليه .

والجواب عنه من أربعة أرجح : أحدها أن المنع أن الواو عاطفة بل هي للاستئناف فلا يلزم التشريك . وثانيها : سلمناه لكن العطف يقتضى التشريك في أصل الحكم دون توابعه . قال النحاة فإذا قال مررت بزيد قائماً وعمرو ، لا يلزم أن يكون مررت بعمرو أيضاً قائماً بل في أصل المرور فقط ، كذلك جميع التوابع من المتعلقات وغيرها يقتضى العطف ههنا لأنه لا يقتل ، أما تعيين من يقتل به الآخر فلا ؛ لأن الذى يقتل به من توابع الحكم . وثالثها : لانسلم أن معنى قوله عليه الصلاة والسلام « ولا ذو عهد في عهده » معناه محربي بل معناه التنبية على السببية فإن (في) قد تقدم في باب الحروف تقرير أنها تكون للسببية فيصير معنى الكلام ولا يقتل ذو عهد بسبب المعاهدة ، فيفيدنا ذلك أن المعاهدة سبب يوجب العصمة ، وليس المراد أنه يقتص منه ولا غير ذلك . ورابعها : أن معناه نفي الوهم عن يعتقد أن عقد المعاهدة كعقد الزمة يدوم ؛ فنبه عليه السلام أن أثر ذلك العهد إنما هو في ذلك الزمان خاصة لا يتعداه لما بعده وتكون (في) على هذا لظرفية . وهو الغالب عليها .

وتعقيب العام باستثناء أوصفة أو حكم لا يتأتى إلا في البعض لا يخصه عند القاضي عبد الجبار ، وقيل يخصه وقيل بالوقف ، واختاره الامام ، فالاستثناء كقوله تعالى « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء » إلى قوله « إلا أن يعفون »^(١) فإنه خاص بالرشيدات ، والصفة كقوله تعالى « يأبىها النبي إذ اطلقتم النساء » إلى قوله « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً »^(٢) أى الرغبة في الرجعة ، والحكم كقوله تعالى « وإطلاقات يترصدن بأنفسهن » إلى قوله تعالى « ويعولنهن أحق بردهن »^(٣) فإنه خاص بالرجعيات ، فتبقى العمومات على عمومها ، وتختص هذه الأمور بمن يصلح له . وثنا في سائر صور النزاع أن الأصل بقاء العموم على عمومه فمهما أمكن ذلك لا يعدل عنه تعليلاً للأصل .

(١) ٢٣٦ — ٢٣٧ البقرة .

(٢) ١ الطلاق .

(٣) ٢٢٨ البقرة .

حجة التخصيص : أن الأصل الاتحاد في الضمائر وجميع ما يعود عليه الحكم المتأخر أى شيء كان ، وليس يحصل الاتحاد إلا إذا اعتقدنا أن المراد بالسابق ما يصلح لذلك الحكم اللاحق ، ومتى كان كذلك لزم التخصيص جزماً .

حجة الوقف تعارض الأدلة ، وإنما جعلنا الرغبة في الرجعة صفة ، وذلك لأنها أمر حقيقي وحالة من أحوال النفوس ، والحكم الشرعى قائم بذات الله تعالى لا بنفس الخلق ، فهى حينئذ صفة ، وأما كون الزوج أولى بالرجعة ، فذلك حكم شرعى يرجع إلى الإباحة ، والتحریم على غيره أن يمتنع من ذلك ، وهذه أحكام شرعية ، بخلاف الرغبة ، فلذلك اختلفت المثل .

الفصل الخامس

فيما يجوز التخصيص إليه

ويجوز عندنا للواحد ، هذا إطلاق القاضى عبد الوهاب ، وأما الامام فحكى إجماع أهل السنة على ذلك فى (من) (وما) ونحوهما قال : وقال ، القفال : ويجب إبقاء أقل الجمع فى الجموع المعرفة ، وقيل يجوز إلى الواحد فيها . وقال أبو الحسين البصرى لا بد من الكثرة فى الكل إلا إذا استعمله الواحد المعظم نفسه .

أما (من) (وما) فلفظهما مفرد ، ولذلك يجوز أن يعود الضمير عليهما مفرداً كقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » (١) « ومن يعش عن ذكر الرحمن

(١) الزلزلة .

تقيض له شيطانياً (١) ، « والسماء وما بناها » (٢) ، « ولا أتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم » (٣) ، فلذلك حسن أن يراد بهما الواحد ويجوز التخصيص إليه . ويخالفهما الجمع المعرف كلفظ المشركين ، فإن المحافظة على صيغة الجمع تمنع من إرادة الواحد والتخصيص إليه ، وحجة الجواز إلى الواحد في الجموع أيضا أن الجمع قد يطلق ويراد به الواحد كما في قوله تعالى « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم » (٤) ، قيل الجامع أبو سفيان وهو المراد بالناس ، وكذلك في قوله تعالى « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » (٥) ، قيل المحسود رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد بالناس .

واحتج أبو الحسين أن البيت إذا كان مملأن من الرمان وقال أكلت ما في البيت من الرمان وأراد واحدة أن ذلك يقبح ، فحينئذ لابد من كثرة يحسن إطلاق العموم لأجلها ، وإلا امتنع . وقد نص إمام الحرمين وغيره ، على استباح تخصيص الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن ولها فنكاحها باطل باطل باطل ، بالمسكبة أو بالامة وأن هذا التخصيص في غاية البعد ، ولا يجوز لغة ، مع أن نوع المسكبة أو الامة أفراده غير متناهية ، فكيف إذا لم يبق إلا فرد واحد فكان أشد بالقبح .

وأما المعظم نفسه فهو في معنى الجمع العظيم فقد وُزن أبو بكر بالامة ، فرجح ، ووُزن عمر بالامة فرجح رضي الله عنهما - فكيف بالانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم .

(١) ٣٦ الزخرف .
 (٢) ٥ الشمس .
 (٣) ٣ ، ٤ الكافرون .
 (٤) ١٧٣ آل عمران .
 (٥) ٤٤ النساء .

الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

لنا وللشافعية والحنفية في كونه بعد التخصيص حقيقة أو مجازا قولان ، واختار الامام وأبو الحسين التذليل بين تخصيصه بقريئة مستقلة عقلية أو سمعية ، فيكون مجازا ، وبين تخصصه بالتصل كالشرط والاستثناء والصفة ، فيكون حقيقة .

الحق أنه مجاز لأنه وضع للعموم واستعمل في الخصوص ، فقد استعمل في غير موضوعه ، واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجاز إجماعا .

حجة كونه حقيقة أن لفظ المشركين إذا أريد به الحريون فقط ، والحريون مشركون قطعا ، فيكون اللفظ مستعملا في موضوعه فيكون حقيقة .

جوابه : أن الحريين مشركون ، غير أن صيغة العموم لم توضع لمفهوم مشركين ، بل وضعت للسكينة التي هي كل فرد فرد ، وبمحيط لا يبقى فرد ، وهذه السكينة لم يستعمل اللفظ فيها بل في غيرها فيكون مجازا .

حجة التفريق أن القرينة المتصلة لا تستقل بنفسها ، فإن الاستثناء والشرط والصفة لفظ لا يستقل . وقاعدة العرب أن اللفظ المستقل إذا تعقبه مالا يستقل بنفسه صيره مع اللفظ المستقل كلفظة واحدة ، ولا يثبتون للأول حكما إلا به فيكون المجموع حقيقة فيما بقي بعد التخصيص ، حتى قال القاضي وجماعة إن الثمانية لها عبارتان (١) ثمانية وعشرة إلا اثنين ، وتقول الحنفية الاستثناء تكلمم بالباقي بعد التذنية ومرادهم بما ذكرناه ، وأما التخصيص المنفصل كنهيه عليه الصلاة والسلام عن قتل النسوان والصبان بعد الأمر بقتل المشركين ، ونهيه عليه الصلاة والسلام

(١) في الأصل : لما امتاران .

عن بيع الغرر ، بعد قوله تعالى « وأحل الله البيع » (١) فهذا لأجل استقلاله يستحيل جمعه مع الأصل كلاماً واحداً ، فيتعين أن اللفظ الأول استعمل في غير موضوعه فيكون مجازاً .

وجوابه : أن جعل غير المستقل مع الأصل كلاماً واحداً غير صحيح ، فإن (إلا) للإخراج إجماعاً واشتقاقه من التَّنْسِي وهو فرغ وجود شيء يرجع ويثني عليه ومتى جعل الجميع كلاماً واحداً بطل هذا كله ، بل الحق أنه كلام أخرج منه كلام . نعم معنى الكلام الأول لا يستقر حتى يتعقبه السكرت ، وعدم استقرار حكم الأول لا يصيره جزء كلام ، ثم إن هذا إذا سلم يتأتى في التخصص اللفظي المتصل وهو لا يتأتى في التخصص العقلي ؛ فإن العقلي مستقل .

وهو حجة عند الجميع إلا عيسى بن أبان وأبا ثور ، وخصص الكرخي التمسك به إذا خصص بالمتصل ، وقال الامام فخر الدين إن خصص تخصيصاً إجمالياً نحو قوله هذا العام مخصوص فليس بحجة ، وما أظنه يخالف في هذا التفصيل .

لنا أنه وضع للاستغراق ولم يستعمل فيه فيكون مجازاً ومقتضياً ثبوت الحكم لكل أفراد ، وليس البعض شرطاً في البعض ، وإلا لزم الدور ، فيبقى حجة في الباقي بعد التخصيص .

كونه حجة هو الصحيح ، وقد قيل ما من عام إلا وقد خص لإقوله تعالى « والله بكل شيء عليم » ، وروى ذلك عن ابن عباس ، وحينئذ لا يبقى حجة في جميع عمومات الكتاب والسنة ، وذلك تعطيل للاستدلال .

حجة عيسى بن أبان أن حقيقة اللفظ هي الاستغراق وهو غير مراد ، وإذا خرجت الحقيقة عن الإرادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه ، إذ ليس البعض أولى من البعض ، فيتعين الإجمال ، فسقط الاستدلال .

(١) ٢٧٥ البقرة .

جوابه : هذا إما يصح إذا كان المجاز، أجنبياً عن الحقيقة كالأسد إذا لم تكن الحقيقة فيه مراده، وليس بعض الشجعان أولى من بعض فبتعين الإجمال، أما المجاز في العام المخصوص فتعين لأنه ليس أجنبياً بل محل التجوز ما بقي بعد التخصيص فلا إجمال .

وأما مستند الكرخي في التفصيل، فهو بناء منه على أن المخصص المتصل يصير مع الأصل حقيقة فيما بقي، والحقيقة حجة والمخصص المنفصل لا يمكن جعله حقيقة مع الأصل، فتعين المجاز والإجمال .

وجوابه ما تقدم .

وأما تفصيل الإمام غفر الدين فليس تفصيلاً في التحقيق بل راجع إلى القول بأنه حجة، فإن الله تعالى إذا قال « اقتلوا المشركين » ثم قال حرمت عليكم طائفة معينة لا أعينها لكم، فلا شك أنا تتوقف عن القتل قطعاً حتى تعلم الواجب قتله من المحرم قتله، وهذا لا يتصور فيه الخلاف، بل هذا تفريع على أنه بعد التخصيص حجة إلا أن يكون التخصيص إجمالياً .

وقولي ليس البعض شرطاً في البعض هذه حجة الإمام في المحصول، وبسطها أن ثبوت الحكم في البعض الباقي بعد التخصيص إما أن يتوقف على ثبوته في البعض الخارج أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف كان حجة فيما بقي، فإن عدم ما لا يتوقف عليه لا يضر، وإن كان ثبوت الحكم في هذا البعض متوقفاً على ثبوته في ذلك البعض فإما أن يكون ثبوته في ذلك البعض أيضاً متوقفاً على ثبوته في هذا البعض أو لا، فإن حصل التوقف من الطرفين لزم الدور، وإن حصل من أحد الطرفين دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال .

فتعين أن الحق في هذا التقسيم أن ثبوت الحكم في هذا البعض الباقي غير متوقف على ثبوته في ذلك البعض، وحينئذ يكون حجة، وهو المطلوب .

وهذه الحجة ضعيفة بسبب أننا نختار التوقف من الطرفين .

قوله : يلزم الدور .

قلنا : لا نسلم . وذلك أن التوقف قسبان : توقف معي وتوقف سبقي ، والدور في الثاني دون الأول ، فإن الإنسان إذا قال لغيره لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج معي . وقال الآخر له : وأنا لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت معي ، خرجا معا وصدقا معا فيما التزمه ، ولا دور ولا محال ، أما إذا قال لا أخرج من هذا البيت حتى تخرج أنت قبلي ، وقال الآخر وأنا لا أخرج حتى تخرج أنت قبلي ، فإنهما إذا صدقا في ذلك يستحيل خروج واحد منهما للزوم الدور في توقف خروج كل واحد منهما على خروج الآخر توقفا سببيا ، فعلنا أن الدور إنما يلزم من التوقف السابق دون التوقف المعى ، والتوقف في العموم بين بعضيه على وجه المعية دون السبقية ، فلا دور .

فالحق حينئذ أن نقول اللفظ اقتضى ثبوت الحكم في جميع الأفراد على وجه واحد ونسبة واحدة ، والأصل عدم الشرطية فلا يضر خروج البعض عن الإرادة ويكون اللفظ حجة الباقى ، فهذه طريقة حسنة وسالمة عن النوع .

والقياس على الصورة المخصوصة إذا علمت جائز عند القاضي إسماعيل

منا ، وجماعة من الفقهاء .

إذا خرجت صورة من العموم بمخصص كما خرج بيع البر متفاضلا من قوله تعالى وأحل الله البيع ، (١) فهل يجوز قياس الأرز عليها بجامع القوت أو الطعم ؟ خلاف .

حجة المنع أن الصورة المخصوصة على خلاف قاعدة العموم ، فلو قسنا عليها أفضى ذلك إلى تكثير مخالفة الأصل وكثرة التخصيص ، وهو غير جائز .
حجة الجواز أن قواعد الشرائع مراعاة الحكم والمصالح ، فإذا استثنى الشارع

(١) البقرة ٢٧٥ الآية .

صورة لحكمة ثم وجد صورة أخرى تشاركها في تلك الحكمة وجب ثبوت ذلك الحكم ، فيها تكثيرا للحكم والمصالح ، وهذا مراعاته أولى من مراعاة التخصيص ؛ فإن إبقاء العموم على عمومته اعتبار لغوي ، ومراعاة المصالح اعتبار شرعي ، والشرعي مقدم على اللغة .

الفصل السابع

في الفرق بينه وبين النسخ والاستثناء

إن التخصيص لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ بخلاف النسخ ، ولا يكون إلا قبل العمل بخلاف النسخ ، فإنه يجوز قبل العمل وبعده ، ويجوز نسخ شريعة بأخرى ولا يجوز تخصيصها بها .

والاستثناء مع المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على شيء واحد ولا يثبت بالقرينة الحالية ولا يجوز تأخيرها ، بخلاف التخصيص . وقال الامام والتخصيص كالجنس للثلاثة لاشتراكها في الإخراج ، فالتخصيص والاستثناء إخراج الأشخاص ، والنسخ إخراج الأزمان .

كون التخصيص لا يكون إلا فيما يتناوله اللفظ ، اصطلاح وعبرة ، لا معنى من المعاني ، فإن القرأتين أو غيرها إذا دلت على ثبوت حكم لعدة صور ، فإذا خرجت منها صورة من الصور كان ذلك كإخراج صور من صورة تناولها صيغ العموم ، غير أنه لا يسمى تخصيصا اصطلاحا ، ويدخل النسخ فيما يتناوله اللفظ أو ثبت بالقرأتين أو الفعل أو الإقرار ، ولا يكون التخصيص إلا قبل العمل ، لأن التخصيص بيان المراد ، فإذا عمل به صار الجميع مرادا ، فلا يبقى الإخراج بعد ذلك إلا نسخا وإبطالا لما هو مراد ، والتخصيص هو إخراج غير المراد عن المراد ، وبعد العمل بالجميع يتعذر ذلك ، ويجوز النسخ أيضا قبل العمل إذا علم أن مدلول اللفظ مراد .

وأما نسخ شريعة بشرية فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ، ولا في العقائد

الدينية ، بل في بعض الفروع ، مع جوازها في الجميع عقلا ، غير أنه لم يقع ،
وإذا قيل إن شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع ؛ فغناه في بعض الفروع خاصة ،
فالشريعة الناسخة هي المتأخرة .

وأما تخصيص شريعة بشريعة فيمتنع . أما السابقة باللاحقة فلأن التخصيص
بيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، فلو خصصت المتأخرة المتقدمة
لتأخر البيان عن وقت الحاجة ، وأما تخصيص المتأخرة بالمتقدمة فلأن عادة الله
أن لا يُنزل على قوم ولا يخاطبهم إلا بما يتعلق بهم خاصة ، فلو نزل في المتقدمة
ما يكون بياناً وتخصيصاً للمتأخرة لخطبوا بما لا يتعلق بهم ، وهذا كله عادة ربانية
لا وجوب عقلي .

وأما الاستثناء فهو مع اللفظ المستثنى منه كاللفظة الواحدة الدالة على معنى
واحد وهو ما بقي . قال القاضي أبو بكر : فالخمس لها عبارتان : خمسة ، وعشرة إلا
خمس . واعلم أن تعليلهم ذلك بأن الاستثناء غير مستقل بنفسه يلزم أن يكون
التخصيص بالصفة والشرط والغاية كذلك ، ولم يذكره إلا في الاستثناء ، وههنا
مفرق آخر يخص الاستثناء وهو أنه يخرج من العدد فتقول له عشرة إلا اثنين ،
وغير الاستثناء لا يمكن ذلك فيه ، ولذلك لا يثبت بالقرينة الحالية ، فإنه لو قال
له عشرة إلا اثنين ودلت القرينة على أنه أراد خمسة ، لزم أن يكون لفظ العشرة
قد استعمل مجازاً في الخمسة ، وتلك القرينة هي دليل المجاز ، وذلك بمتنع ؛ لأن
المجاز لا يجوز في لفظ العدد ، والتخصيص يجوز بالقرينة ، لأن التخصيص مجاز ،
والمجاز يدخل في العمومات إجماعاً ، ولا يجوز أن يتأخر الاستثناء ، فلا يقول له
عشرة وبعد يوم يقول إلا اثنين ، لأنه فضلة في الكلام لا يستقل بنفسه ، وما لا
يستقل بنفسه لا يفرد بالنطق ، وكذلك الشرط والغاية والصفة .

وأما التخصيص بالتخصيص المنفصل فلا يمكن جعله مع العام المخصوص لفظاً واحداً ؛
لاستقلال كل واحد منهما بنفسه . والصواب أن نقول الإخراج جنس للثلاثة : التخصيص
والنسخ والاستثناء ، فإن الشيء لا يكون جنساً لنفسه ، فإذا قلنا التخصيص جنس
لثلاثة لزم أن يكون التخصيص جنساً لنفسه وهو محال . وقولنا التخصيص والاستثناء

إخراج للأشخاص ، والنسخ لإخراج للأزمان ليس على إطلاقه ، بل قد يكون
التخصيص في الأزمان والاستثناء ، فتقول ما رأيته طول الدهر أو في جميع الأيام
ومرادك عمرك خاصة ، وتستثنى أياما فتقول إلا يوم الجمعة مثلا ، وهذا بحسب
ما يقع فيه العموم ، فإن وقع في الأزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ،
أو في الأشخاص وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ، وقد يقع النسخ ولا إخراج
زمان كنسخ الفعلة الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا يقبل الإخراج لأن الإخراج
من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمر إبراهيم بذبح إسحق (١) عليه
الصلاة والسلام لم يخرج منه بعض الأزمنة وبق بعضها ، بل بطل الأمر به
بالكلية ، لكن الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد للعشرة نبت في
بعض الأزمنة ، وخرج المستعمل بعدها بالنسخ .

فإن قيل إن الإخراج في الأزمان ليس على إطلاقه بل قد يكون
تخصيصا في الأزمان واستثناء ، فتقول ما رأيته طول الدهر أو في جميع الأيام
ومرادك عمرك خاصة ، وتستثنى أياما فتقول إلا يوم الجمعة مثلا ، وهذا بحسب
ما يقع فيه العموم ، فإن وقع في الأزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ،
أو في الأشخاص وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ، وقد يقع النسخ ولا إخراج
زمان كنسخ الفعلة الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا يقبل الإخراج لأن الإخراج
من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمر إبراهيم بذبح إسحق (١) عليه
الصلاة والسلام لم يخرج منه بعض الأزمنة وبق بعضها ، بل بطل الأمر به
بالكلية ، لكن الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد للعشرة نبت في
بعض الأزمنة ، وخرج المستعمل بعدها بالنسخ .

فإن قيل إن الإخراج في الأزمان ليس على إطلاقه بل قد يكون
تخصيصا في الأزمان واستثناء ، فتقول ما رأيته طول الدهر أو في جميع الأيام
ومرادك عمرك خاصة ، وتستثنى أياما فتقول إلا يوم الجمعة مثلا ، وهذا بحسب
ما يقع فيه العموم ، فإن وقع في الأزمان وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ،
أو في الأشخاص وقع جواز التخصيص والاستثناء فيها ، وقد يقع النسخ ولا إخراج
زمان كنسخ الفعلة الواحدة التي لا يتعدد زمانها فلا يقبل الإخراج لأن الإخراج
من الشيء فرع تعدده بين المخرج والمخرج عنه كأمر إبراهيم بذبح إسحق (١) عليه
الصلاة والسلام لم يخرج منه بعض الأزمنة وبق بعضها ، بل بطل الأمر به
بالكلية ، لكن الغالب ما تقدم كنسخ وجوب وقوف الواحد للعشرة نبت في
بعض الأزمنة ، وخرج المستعمل بعدها بالنسخ .

(١) ويقال إنه لإسماعيل .

الباب السابع

في أقل الجمع

قال القاضي أبو بكر رحمه الله مذهب مالك أن أقل الجمع اثنان ووافق القاضى أبو بكر على ذلك والأستاذ أبو اسحق وعبد الملك بن الماجشون من أصحابه ، وعند الشافعى وأبى حنيفة رحمهما الله ثلاثة وحكاه عبد الوهاب عن مالك ، وعندى أن محل النزاع مشكل لأنه إن كان الخلاف فى صيغة الجمع التى هى الجيم والميم والعين لم يمكن اثبات الحكم لغيرها من الصيغ ، وقد اتفقوا على ذلك ، وإن كان فى غيرها من صيغ الجموع فهى على قسمين ، جمع قلة وهو جمع السلامة مذكرا أو مؤنثا ومن جمع التفسير القلة ما فى قول الشاعر :

بأفـعلٍ وأفـعالٍ وأفـعـلةٍ وفـعـلةٍ يعرف الأذى من العدى
وجمع كثرة^(١) وهو ما عدا ذلك فجموع القلة العشرة فمادون ذلك وجموع الكثرة للاحد عشر فأكثر ؛ هذا هو نقل العلماء ، ثم قد يستعار كل واحد منهما لآخر مجازا ، والخلاف فى هذه المسئلة إنما هو فى الحقيقة اللغوية ، فإن كان الخلاف فى جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا معنى للقول بالاثنيين والثلاثة وإن كان فى جموع القلة فهو يستقيم ، لكنهم لما أثبتوا الأحكام والاستدلال فى جموع الكثرة علمنا أنهم غير مقتصرين عليها وأن محل الخلاف ما هو أعم منها لا هى .

مثال جمع السلامة ما جمع بالواو والتون أو الياء والتون نحو مسلمون ومسلمين ، أو بالالف والتاء وهو المؤنث ، نحو مسلمات وعرفات ، ومثالي أفعل أفلس

(١) جمع بعضهم جوع الكثرة ضمرا فقال :

فى السجن الشهب البقاء صور مرضى القلوب والجوارح

علمانهم للأشقياء فمسة تطاع قضبان لأجل القيلة

والهؤلاء مشرد ومتين جوعهم فى السبع والمغبر انتهى

ومثال أفعال أجمال وأحمال ، ومثال أفعلة أرغفة ، وفعله نحو صبية وغله ، فهذه هي جموع القلة إذا كانت منكرة يكون للعشرة فدونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف ، وإن كانت معرفة صارت لما لا يتأهى وهو العموم ، ولا يبق لمساها أقل ولا أكثر ، بل رتبة واحدة وهي العموم بخلاف المنكر ، فإن مساه ، وهو كونه جمعاً متردد بين مراتب مختلفة ، وكل تلك المراتب يصدق عليها أنها جمع فالف رجل جمع ، ورجال وثلاثة جمع .

قال صاحب المفصل قد يستعار لفظ الجمع الموضوع للقلة للكثرة ، والموضوع للكثرة للقلة ، وقوله قد يستعار كل واحد منهما للآخر يدل على أنه ليس موضوعاً له فإن المستعار مجاز إجماعاً وكذلك قال ابن الأنباري قد يستعار كل واحد منهما للآخر بسبب اشتراكهما في معنى الجمع ، فأيذاؤه للعلاقة المصححة للجاز دليل المجاز ، وكذلك قال غيرهما .

واستشكل جماعة من المفسرين والنحاة قوله تعالى «ثلاثة قروء» (١) فقالوا ثلاثة دون العشرة ، فكان المنطبق عليها أقرأ الذي هو أفعال لأنه من صيغ جموع القلة أما قروء [الذي على وزن (٢)] فعول فهو من جموع الكثرة فلم عبر به عن الثلاثة ، مع إمكان التعبير بما ينطبق ، على الثلاثة ، وهذا كله يقتضى أن جمع الكثرة لم يتناول ما دون العشرة إلا مجازاً ولا يتناوله حقيقة ، وبشكل جعل أقل مساه ثلاثة بل أحد عشر ، وهذا موضع صعب وأجاب عنه بعض الفضلاء .

قال : الجواب عنه أن الكلام في هذه المسئلة إنما هو في الحقيقة العرفية دون اللغوية والعرف سوى بين القسمين القلة والكثرة ، فلذلك أطلقت القيتا في القسمين وهو جواب لا يصح لأن بحث العلماء في أصول الفقه المهم منه الحقيقة اللغوية دون غيرها وهي المراد بقولنا الأمر التوجب ، والأمر للتكرار ، والصيغة للعموم ، والأمر للفور ، والنهى للتحريم ، وغير ذلك من ، المباحث إنما يريدون الحقيقة اللغوية وهي المهمة في أصول الفقه ، حتى إذا تقررت حمل عليها الكتاب والسنة .

وتأنيها : إذ اسلم له أن محتمهم في الحقيقة العرفية فلم لا ذكروا اللغوية ، وكيف يلبق أن يعتقد فيهم أنهم تركوا المهم أبداً ولم يذكروا إلا غير المهم ١٥ .

(١) ٢٢٨ العروة (٢) حاقله من النسخ . وأبنتاها ليهظم المنى .

ونالها: أن الكلام لو كان في الحقيقة العرفية لسكان استدلالهم بالعريفات ، وكانوا يقولون : لأن أهل العرف يقولون ، وهم لا يقولون ذلك ، بل يقولون في استدلالهم : فرقت العرب بين ضمير المفرد وضمير الثنية وضمير الجمع فقالوا اضرب ضرباً ضربوا ، وقالوا رجلان ورجال ، ففرقوا بين الثنية والجمع ، ويستدلون بآيات الكتاب العزيز ، وذلك كله يقتضى أنهم لا يريدون العرف ، فإن من ادعى العرف غير اللغة لا يمكنه التمسك بالقرآن ؛ فإنه لم ينزل بالعرف بل باللغة ، وهذا واضح وحينئذ يتعين أنهم يريدون الحقيقة اللغوية وهي مشكلة كما تقدم .

بل الذى تقتضيه القواعد أن يقولوا أقل مسمى الجمع المنكر من جموع القلة اثنان أو ثلاثة وأقل جموع الكثرة المنكرة أحد عشر ، هذا متجه لا خفاء فيه . أما التعميم فشكل جداً .

ومقتضى القواعد أن القائل إذا قال لله على صوم شهر ، أن يلزمه أحد عشر شهراً لأنه جمع كثر ، أو صوم أيام أن يلزمه ثلاثة لأنه جمع قلة ، أو قال على له دراهم أو دنانير أن يلزمه أحد عشر لأنه جمع كثر ، وتقرر الفتاوى وأفضية الأحكام على هذه الصورة حتى يثبت لهذه القواعد ناسخ عرفي أو شرعي . فهذا وجه الإشكال .

وأنا الآن أجرى على عادتهم في الحجاج فأقول حجة القول بالثلاثة ما تقدم من تفرقة العرب بين الثنية والجمع ضميراً وظاهراً والأصل في الاستعمال الحقيقة . ولأنه المتبادر للفهم عرفاً فوجب أن يكون لغة كذلك ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير ، فن قال معنى دراهم لا يفهم السامع إلا ثلاثة فأكثر ، حجة الاثني قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ، (١) فأطلق ضمير الجمع الذى هو الواو على الطائفتين وهو ثنية . وقوله تعالى د داود وسليمان إذ يحكان في الحرت إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ، (٢) فقوله لحكمهم ضمير جمع عائد على داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام ، فدل على أن الاثني يصدق عليهما الجمع . وقوله تعالى وهل أتاك نيا الخضم إذ تسوروا الحراب ، إلى قوله إن هذا أخى له تسع وتسعون نعجة ، (٣) فقوله إن هذا أخى يقتضى أنهما كانا اثنيْن ومع ذلك فقال تعالى

(١) ٩ الحجرات .

(٢) ٧٨ الأنبياء .

(٣) ٢١ - ٢٣ (س)

« إذ تسوروا المحراب ، وهو ضمير جمع وكذلك قوله تعالى ، قالوا لا تحف ، (١) يدل على أن الاثنين يصدق عليهما لفظ الجمع .

والجواب عن الأول أن الطائفة جماعة والجماعتان جمع بالضرورة ، فلذلك ، عاد عليه ضمير الواو .

وقوله تعالى « لحكمهم » ، عائد على الحكيمين والمحكوم له والمحكوم عليه فهم أربعة والمصدر كما يضاف للفاعل يضاف للمفعول فأضيف للجمع (٢) .

وعن الثالث أن الخصم في اللغة يصدق على الفرد والمثنى والجمع تقول العرب رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم ، كما تقول رجل ضيف ورجلان ضيف ورجال ضيف فلما كان الخصم يطلق واحده على الجمع أطلق تثنيته على الجمع كما تقدم في التثنية وربما استدلوا بقوله عليه الصلاة والسلام « الاتان فافوقهما جماعة » ، فسمى الاثنين جماعة وبأن معنى الجمع حاصل في الاثنين فوجب صدق الجمع عليهما .
والجواب عن الأول أن معناه فضيلة الجماعة تحصل للاتين فالمراد الحكم الشرعي لا اللغوي فإنه عليه الصلاة والسلام إنما بعث لبيان الشرعيات .

وعن الثاني أن معنى الضم والاجتماع صادق على التثنية والاتين لاجتماع إناهما الكلام في ألفاظ المجموع هل تصدق على الاثنين حقيقة أم لا فإن أحدهما من الآخر ؟
فائدة : على ما تقدم من لعظ جمع القلة والكثرة يكون ضابط جمع القلة هو اللفظ الموضع للاتين فأكثر ، أو الثلاثة فأكثر على الخلاف بقيد كونه لا يتعدى العشرة فهو موضوع للقدر المشترك بين هذه الرتب الحاصلة من الثلاثة إلى العشرة وجمع الكثرة هو اللفظ الموضوع للأحد عشر فأكثر من غير حصر ، فهو للقدر المشترك بين هذه الرتب التي لانهاية لها بقيد كونها لا تنقص عن الأحد عشر فسيماها غير محصور ، بخلاف مسمى جموع القلة .

فائدة : معنى قول العلماء أقل الجمع اثنان أو ثلاثة ، معناه أن مسمى الجمع مشترك فيه (٣) بين رتب كثيرة وأقل مرتبة يصدق فيها المسمى هي الاتان فيصير معنى الكلام أقل مراتب مسمى الجمع اثنان أو ثلاثة .

(١) ٢٢ (ص) .

(٢) وهذا هو الجواب عن الثاني فتأمل .

(٣) في نسخة سقطت لفظة (فيه) .

الباب الثامن

في الاستثناء

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الاول

في حده

وهو عبارة عن إخراج بعض مادل اللفظ عليه ذاتا كان أو عددا أو مالم يدل عليه ، وهو إما محل المدلول أو أمر عام بلفظ إلا، أو ما يقوم مقامها ، فالذات نحو رأيت زيدا إلا يده ، والعدد أما متناه نحو له عندي عشرة إلا اثنين ، أو غير متناه نحو اقتتلوا المشركين إلا أهل الذمة ، ومحل المدلول نحو اعتق رقبة إلا الكفار ، وصل الا عند الزوال .

إن قلنا إن الأمر ليس للتكرار ، فإن الرقبة أمر مشترك عام يقبل أن يعين في حال كثيرة من الأشخاص ، فإن كل شخص هو محل لأعمه ، وكذلك الفعل حقيقة كلية تقبل الوقوع في أي زمان كان ، والأزمان محل الأفعال والأشخاص محل الحقائق . والأمر العام نحو قوله تعالى « لتأتني به إلا ان يحاط بكم »^(١) أي لتأتني به في كل حالة من الحالات إلا في حالة الاحاطة بكم ، فالحالة أمر عام لم يدل عليها اللفظ وكذلك محل المدلول ليست مدلولة اللفظ فان فرغت على ان الاستثناء المنتزع مجاز فقد كمل الحد ، فانا إنما نحدد الحقيقة ، وإن قلت هو حقيقة ردت بعد قولك أو أمر عام أو ما يعرض في نفس المتكلم فتكون أو للتنويع ، كأنك قلت أي شيء وقع على وجه من هذه الوجوه فهو استثناء .

(١) ٦٦ يوسف .

قولى أو ما يقوم مقامها لا يصح بسبب أن الذى يقوم مقامها إنما يعرفه من يعرف الاستثناء ، فقد عرفنا الاستثناء بما لا يعرف إلا بعد معرفته وهو دور ، ثم نقول الصفة والشرط والغاية تقوم مقام (إلا) فى الإخراج وليست استثناء اتفاقا ، وهذا الحد ذكره الإمام أعنى هذا القيد على هذه الصورة من الإشكال ، بل ينبغى أن يقال فى حده هو ما لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه أو بعض أحواله أو متعلقاته ، مع ذكر لفظ المخرج ، ولا يستقل بنفسه .

فقولنا لإخراج بعضه احترازا من النسخ ، فإنه قد يبطل الكل ، وقولنا أو بعض متعلقاته يريد ما يجوز استثناءه مما لم يدل اللفظ عليه ، وهى ثمانية ، سيأتى - إن شاء الله تعالى - بيانها .

وقولى مع ذكر لفظ المخرج احترازا من الصفة والغاية والشرط ، فإن الخارج بسببها لم يذكر لفظه نحو: اقتلوا المشركين إن حاربوا ، خرج أهل الذمة ولم يذكر لفظهم ، وحتى يتركوا الحراية ، خرج أهل الذمة ولم يذكرها ، أو المحاربين ، خرج بالصفة الذمة ولم يذكرها ، بخلاف قولنا إلا أهل الذمة ، المستثنى المخرج مذكور بلفظه .

وقولى لا يستقل بنفسه احترازا من قولنا اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة . فإنه ليس استثناء لكونه جملة مستقلة بنفسها ، وكذلك قولنا قام زيد لا عمرو ، وأخرجنا عمرا مما دخل فيه زيد ، ولكن ليس بعض زيد ولا من متعلقاته ، وحينئذ ينطبق الحد على الاستثناء .

فائدة: أدواته أحد عشر (إلا) وهى أم الباب ، وغير وليس ولا يكون وحاشا وخلا وعدا وسوى وسوى وسواء وما عدا وما خلا ولا سيما على خلاف فيها .

الفصل الثاني

في أقسامه

وهو ينقسم إلى الاثبات والنفي والمتصل والمنقطع وضبطهما مشكل
فإنبغى أن تتأمله ، فإن كثيرا من الفضلاء يعتقد أن المنقطع هو الاستثناء من
غير الجنس ، وليس كذلك ، فإن قوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت إلا
الموتة الأولى »^(١) منقطع على الأصح ، مع أن المحكوم عليه بعد إلا هو
بعض المحكوم عليه أولا ومن جنسه ، وكذلك قوله تعالى « لا تأكلوا
أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة »^(٢) منقطع مع ان المحكوم
عليه بعد الا هو عين الأموال التي حكم عليها قبل الا ، بل ينبغي ان تعلم
ان المتصل عبارة عن ان تحكم على جنس ما حكمت عليه اولا بنقيض ما حكمت
به اولا فمتى انخرم قيد من هذين القيدين كان منقطعاً ، فيكون المنقطع هو ان تحكم
على غير جنس ما حكمت عليه اولا أو بغير نقيض ما حكمت به اولا ، وعلى
هذا يكون الاستثناء في الآيتين منقطعاً للحكم فيهما بغير النقيض ، فإن
نقيض لا يذوقون فيها الموت ، يذوقون فيها الموت ، ولم يحكم به ، بل
بالذوق في الدنيا ، ونقيض لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كالأموال
الباطل ، ولم يحكم به ، وعلى هذا الضابط يخرج جميع اقوال العلماء
في الكتاب والسنة ولسان العرب .

يكون الاستثناء المتصل مركبا من قيدين ، الاستثناء من الجنس والحكم
بالنقيض ، والمنقطع نقيض ذلك المركب ، فأى قيد انعدم حصل نقيض ذلك
المركب فحصل المنقطع ، ويكون الانقطاع قسمين : تارة يحصل بسبب الحكم على

(١) ٥٦ الخان .

(٢) ٢٩ النساء .

غير الجنس ، نحو رأيت إختوك إلا ثوبا ، وتارة بسبب الحكم بغير التقيض ،
نحو رأيت إختوك إلا زيدا لم يسافر .

وقولي لا يندوقون فيها الموت ، منقطع على الأصح ، أريد أن أصل الذوق هو
إدراك الطعوم خاصة ، وهو في مجرى العادة باللسان ، ثم استعمل مجازا في إدراك
ما قام بالذائق ، نحو ذاق الفقر وذاق الغنى وذاق الولاية ، فهذا مجاز ، فإذا
لاحظناه وهم لا يدركون الموت الأولى قائمة بهم في الجنة ، بل كان ذلك في الدنيا ،
فتعين الانتقاع .

ولنا أن تتجوز بلفظ الذوق إلى أصل الإدراك الذي هو الشعور والعلم ،
ويصير معنى الكلام لا يعلون فيها الموت إلا الموت الأولى فإنهم يعلونها في الجنة ،
فيصير الاستثناء متصلا ، والعلم حاصل لهم في الجنة بأنهم ماتوا في الدنيا ، وهذا
مجاز ، والأول أيضا مجاز ، لأن الموت ليس من ذوات الطعوم ، لكن الأول
أقرب إلى الحقيقة ؛ لأن للقيام حاصل في الطعوم ، وفي الموت حالة حصوله ، ففي
وصف القيام خصوص أوجب قرب الأول للحقيقة وبعد الثاني ، والعلاقة في
الآيتين التعبير بالأخص عن الأعم ، فإن إدراك الطعوم هو إدراك مع خصوص
كون المدرك طعما وقيامه بالذائق ، فإن أحد الخصوصين في المجاز الأول
والخصوصان منفيان في المجاز معا في المجاز الثاني فلذلك كان أبعد .

فائدة : قال الله تعالى في الآية الأخرى : « قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا
اثنتين » (١) وذلك يقتضى أنهم ماتوا موتتين ، وهذه الآية تقتضى أنهم ماتوا
مرة واحدة ، فكيف الجمع بينهما .

الجواب : أن هذه الآية يمكن حملها على الأرواح ، وهي لا تموت إلا مرة
واحدة عند الصعقة الأولى ، لقوله تعالى « فصعق من في السموات ومن في الأرض
إلا من شاء الله » (٢) قيل المستثنى أرواح الشهداء ، وقيل أرواح الأنبياء ، وقيل

طائفة من الملائكة ، والموتان للجسد . قال المفسرون : الإنسان قبل أن يصير مخيئاً كان متصلاً بجسد أبيه ، فهو حينئذ أجزاء حية ، وإذا انفصل منيا مات ، ثم ينفخ فيه الروح وهو جنين ، ثم يموت عند أجله ، فهاتان موتان للجسد ، والموتة الواحدة للروح ، فصل الجمع بين الآيتين .

الفصل الثالث

في أحكامه

اختار الإمام أن المنتطح مجاز ، ووافقه القاضي عبد الوهاب ، وفيه خلاف ، وذكر القاضي أن قول القائل له عندي مائة دينار إلا ثوباً من هذا الباب ، فإنه جائز على المجاز ، وإنه يرجع إلى المعنى بطريق القيمة ، قال خلافاً لمن قال إنه مقدر بلـكن ، ولـمن قال أنه كالمـتصل .

منشأ الخلاف في هذه المسئلة أن العرب هل وضعت (إلا) لتركبها مع جنس ما قبلها ، أو تركبها مع الجنس وغيره ؛ فيكون الخلاف في أنه مجاز يرجع إلى هذا ؛ فإن قلنا بالقول الأول تعين أن يكون المقطع مجازاً في التركيب ، ويتوقف كون المتصل حقيقة لغوية ، على أن العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات . وهذه مسئلة خلاف .

واختار الإمام أن المجاز المركب عقل ، ومعناه ليس حقيقة لغوية ، فلم تضع المركبات ، وأما له عندي مائة دينار إلا ثوباً ، فعناه إلا قيمة ثوب ، فهو استثناء من لازم المنطوق ، لأن من لازم المائة دينار قيمة ثوب .

واختلفت عبارات الأصوليين في هذا الموضوع ، ففهم من يقول عبر بالثوب عن قيمته من غير حذف ، فيكون لفظ الثوب على هذا مجازاً ، ومنهم من يقول

ثم مضاف محذوف تقديره لإقامة ثوب ؛ فيكون لفظ الثوب على هذا مستعملا في موضوعه حقيقة والمعنى واحد .

وأما قوله خلافا لمن قال إنه مقدر بلكن . فقد وافقه الإمام على هذه العبارة ، وهي باطلة ، بسبب أن الاستثناء المنقطع عند الناس أجمعين مقدر بلكن ، ومعنى هذا التقدير أن (إلا) في هذا المقام تشبه (لكن) من جهة أن (لكن) يكون ما بعدها مخالفا لما قبلها (وإلا) كذلك ، فأطلق على لفظ (إلا) (لكن) لهذه المشابهة ، هذا تقدير البصريين . وقدرها الكوفيون بسوي ، لأن سوي أيضا فيها معنى المغايرة فيما بعدها لما قبلها ، ورجح البصريون تقديرهم بأن لكن حرف ، وسوي اسم ، وتقدير الحرف بالحرف أولى من تقديره بالاسم . فإن قلت معنى المخالفة حاصل في (إلا) في الاستثناء المتصل كما هي حاصلة في المنقطع فينبغي أن تقدر في المواطنين بلكن . قلت : ليس كذلك ، بل المنقطع ما بعد إلا لم يتناوله ما قبلها ، وكذلك (لكن) لا يكون ما بعدها دل عليه ما قبلها ، فهذه خصوصية المنقطع ، وهي في لكن ، وليست في المتصل .

وأما قوله : وخلافا لمن قال إنه كالتصل ، يريد خلافا لمن قال إنه حقيقة لا مجاز ، وإلا لم يقل أحد : إنه إذا كان من غير الجنس يكون من الجنس ، فإن ذلك خلاف الفرض وخلاف الواقع .

ويجب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه عادة ، خلافا لابن عباس رضي الله عنهما ، قال الإمام أن صح النقل عنه يحدو على ما إذا نوى عند التناظر ثم أظهره بعد ذلك :

قولنا : عادة ، احتراز من انقطاعه بسعال أو عطاس ، أو يعطف الجمل بعضها على بعض ثم يستثنى بعد ذلك ، فإن ذلك لا يقدح في الاتصال ؛ لأنه متصل عادة .
وقولنا : خلافا لابن عباس . اعلم أن الاستثناء مشتق من التثني ، ووجه مشابته به أن الذي يثنى الثوب ينقص في رأى العين مساحته ، والمستثنى ينقص كلامه بسبب الاستثناء عما كان عليه قبل الاستثناء ، فهذا وجه التشبه ، ومقتضاه أن إطلاق

لفظ الاستثناء على هذه الصيغة مجاز ، وإن الثننى حقيقة في الأجسام ، فاستعماله في المعاني ينبغي أن يكون مجازا ، ويقال ثنيا وثنوا واستثناء ، وهذه الألفاظ تطلق على معنيين بطريق الاشتراك أو المجاز في أحدهما ، والحقيقة في الآخر ؛ فإخراج بعض من كل بلفظ (إلا) ونحوها يسمى استثناء ، ولفظ التعليق بأن أو أخواتها يسمى استثناء أيضا ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام «من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف» أى قال إن شاء الله تعالى ، وهذا تعليق ، وكذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن بيع الثننى . قال العلماء معناه بيع وشرط ، مع أن صاحب المحكم في اللغة وغيره نقل أن الاستثناء والثنيا والثنو بمعنى واحد ، فاحتمل أن تكون هذه الألفاظ مشتركة بين المعنيين ، واحتمل أن تكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر . هو محل نظر ، وعلى التقديرين المعنيان مختلفان وليس معنى واحدا .

والذى أحفظه عن ابن عباس -رضى الله عنهما- إنما هو في التعليق على مشيئة الله ، وأن مستنده في ذلك قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت» (١) أى إذا نسيت أن تستثنى عند القول فاستثن بعد ذلك ، ولم يحدد تعالى لذلك غاية ، فروى عنه جواز النطق بالمشيئة استثناء أبدا ، وروى عنه أيضا سنة ، وهذا كله في غير إلا وأخواتها ، فكفاية الخلاف عنه في إلا وأخواتها لم أتحققه . والمروى عنه ما ذكرته لك ؛ فأخشى أن يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء ، وأنه وجد ابن عباس يخالف في الاستثناء وهذا استثناء فنقل الخلاف إليه ، وليس هو فيه اغترارا باللفظ ، مع أن المعاني مختلفة ، فهذا ينبغي أن يُعأمل .

وبالجملة فتجرى على العادة من غير تفصيل ، فتقول حجة الانفصال أمور ؛ أحدها قوله تعالى « غير أولى الضرر» (٢) فإنها نزلت بعد قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين والمجاهدون» (٣) فشكا ابن أم مكتوم ذلك لرسول الله صلى

(١) ٢٣ - ٢٤ الكهف .

(٢) ٩٥ النساء .

(٣) ٩٥ النساء .

الله عليه وسلم ، لعجزه عن الجهاد بسبب كونه أعمى ؛ فنزل قوله تعالى : غير أولي الضرر ، وهذا استثناء وقد تأخر عن أصل الكلام ، والآية المتقدمة أيضا وهي قوله تعالى « واذكركم ربك إذا نسيت ، حجة المنع أنه يتبع قول القائل لغيره بع ثوبى ثم يقول بعد ذلك لا من زيد ، وإذا كان قبيحا عرفنا قبح لغة ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير وقياسا على الشرط والغاية والصفة ، فإنه لا يجوز تأخيرها ، والجامع كون كل واحد منهما فضلا في الكلام غير مستقلة .

واختار القاضي عبدالوهاب والامام جواز استثناء الأكثر ، وقال القاضي أبو بكر يجب أن يكون أقل ، وقيل يجوز المساوى دون الأكثر لقوله تعالى « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (١) ومعلوم أنه أكثر .

في هذه المسئلة خمسة مذاهب : يجوز الأكثر ، لا يجوز إلا المساوى ، لا يجوز إلا الأقل ، لا يجوز إلا العكس ، ويمتنع عمد تام فلا يجوز عشرة إلا واحدا بل إلا نصف واحد ، أو كسرا من كسوره ، أما الواحد التام فلا ، وكذلك لا يجوز مائة إلا عشرة ، ولا ألف إلا مائة ، لأن نسبة الواحد إلى العشرة كنسبة العشرة إلى المائة والمائة إلى الألف ؛ فإن الجميع عمد صحيح ، بل يستثنى بعض العشرة من المائة ، وبعض المائة من الألف فقط .

قال أرباب هذا المذهب : ولم يقع في الكتاب والسنة لإلزامنا ، قال الله تعالى « ألف سنة إلا خمسين عاما » (٢) وخمسين من الألف بعض عمد ، وقال عليه الصلاة والسلام « إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، فاستثنى من المائة واحدا وهو بعجم عمد المائة ، فإن عمدها عشرة ، حكى هذا المذهب سيف الدين الآمدى والمازرى في شرح البرهان والزيدى في شرح الجزولية ، فهذه أربعة مذاهب :

وحكى ابن طاحه الأندلسى في كتاب المدخل له في الفقه : إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا ، في لزوم الثلاث له قولان ، فعدم اللزوم يقتضى جواز استثناء

(١) ٤٣ المحرر .

(٢) ١٤ المنكبوت .

الكل من الكل ، مع أنه قد حكي في منعه الإجماع فهذه خمسة مذاهب .
قال الزيدى وغيره إن قصر الاستثناء على الأقل (١) هو مذهب أكثر النحاة
والفقهاء والقاضى أبى بكر ومالك وغيره من الفقهاء ، وهو مذهب البصريين .
حجة جواز الأكثر ما تقدم من الآية ، وأن القائل إذا قال له عندى عشرة إلا
تسعة لا يلزمه إلا واحد اتفاقا ، ولأنه لإخراج بعض من كل فيجوز كغيره .

والجواب عن الآية : أن المحذور فى استثناء الأكثر أن المتكلم به يعد عابثا
وخارجا عن نمط العقلاء فى نطقه بشيء لا يعتقد أكثره ، بخلاف الشيء اليسير
ربما تُسى لقلته فيذكره فى أثناء كلامه أو آخره ، وإذا قال القائل إن عيىدى
لا تقدر عليهم إلا من وافقك ، فوافقه أكثرهم أو كلهم لا يعد المتكلم أوعابثا
لكون البعض المخرج لم يتعين ، وإنما يوجب العبث تعيين الخارج من الكلام عند
النطق . والآية الخارج منها غير متعين عند النطق ، فإن قلت تعالى يعلم ذلك ،
فهو متعين عنده وهو المتكلم بهذه الآية . قلت : القرآن عرى كما وصفه الله تعالى
بذلك ، فكل ما كان حسنا فى لغة العرب حسُن فى القرآن ، وما امتنع امتنع فيه ،
ولا نأخذ بنصوص الروبوية فى ذلك ، بل اللغة العربية فقط ، ولو تسكلم بهذه الآية
عربى لعدَّ غير عابث ، فكذلك إذا وردت فى القرآن .

وعن الثانى : أنه ممنوع .

وقالت الحنابلة فى الحرقى وغيره من كتبهم : لأنه تلزمه العشرة لعدم صحة
استثناءه .

وعن الثالث الفرق أن الحاجة تدعو لليسير دون الكثير .

وقد ظهر بهذا الكلام مستند الأقوال ، فإن الدال على جواز الأكثر دال
على المساوى والأقل . والأجوبة يؤخذ منها مستند المذهب الآخر .

(١) فى الأصل : على الأول .

فائدة : إذا قلنا يتمتع استثناء الكل من الكل فقد وقعت في المذاهب أمور على خلافه .

أحدهما : نقول ابن طلحة المتقدم

وثانيها : نقل صاحب الجواهر وغيره إذا قال أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا اثنتين ، أو إلا واحدة قولين في لزوم الثلاث له ، بناء على أنه استثنى ثلاثا من ثلاث فيكون استثنائه باطلا ، أو يقال استثناء يعقبه استثناء آخر يصّره أقل من الثلاث وهو قوله إلا اثنتين ، فبقي من الثلاث المخرجة واحدة فيلزمه اثنتان ، لأن الثلاث الأولى كانت مثبتة ، والثلاثة الباقية المستثناة منفية ، والاستثناء الثاني وهو الاثنتان مثبت لأنه من نفي فتبقي واحدة منفية فقط ، فيلزمه اثنتان .

وثالثها : نقل أصحابنا إذا قال أنت طالق واحدة وواحدة وواحدة إلا واحدة أنه يلزمه اثنتان لاستثنائه الثالثة ، مع أن الثالثة قد نطق بها بلفظ يخصها ، فقد استثنى جملة ما نطق به فيها ، ومع ذلك نفعه ، وعللوا ذلك بأن خصوص الوحدات لا يتعلق بها غرض ، فهو كقوله : أنت طالق ثلاثا إلا واحدة ، وهذا بخلاف ما إذا قال : قام زيد وعمرو وخالد إلا زيدا ، فإنه استثنى جملة ما نطق به فيها ، وشأنه أن يتعلق به غرض بخصوصه ، ويلزم الأصحاب على هذه المسئلة أن يقولوا إذا قال له عندى درهم ودرهم وإلا درهما ، أنه يلزمه درهمان فقط ، فإن خصوص الدراهم غير مقصودة لاسيما والتقديران لا يتعينان عندنا ، وكذلك الدنانير .

ورابعها : قال ابن أبي زيد في النوادر : إذا قال أنت طالق واحدة إلا واحدة لزمه واحدة إلا أن يعيد الاستثناء على الواحدة فيلزمه اثنتان ، وتقريره أن الواحدة صفة والموصوف طالق وصفته الواحدة ، فإذا رفع صفة الواحدة فقد رفع بعض ما نطق به ، وإذا رفع الواحدة تعينت الكثرة ، لأنه لا واسطة بينهما ، وأقل مراتب الكثرة اثنتان فتلزمه اثنتان ، لأن الأصل براءة الذمة من الزائد .

وقد ذكرت في هذه المسئلة ستة أحوال لكل حالة حكم يخصها مستوعبا ذلك في كتاب الاستغناء في أحكام الاستثناء ، وهو كتاب يسره الله تعالى : مجلدا كبيرا ، نحو

الجلاب ، كله في الاستثناء ، فيه أحد وخمسون بابا ، ونحو أربعائة مسألة ، فهذه المسئلة في ظاهرها تقتضى أنها على خلاف هذه القاعدة ، وفي الحقيقة لم يجر فيها استثناء الكل من الكل ، لما تقدم أنه إنما استثنى الصفة وهو بعض ما نطق به .

والاستثناء من الاثبات تقي اتفاقا ، ومن النفي إثبات خلافا لأبى حنيفة - رحمه الله - ومن أصحابه المتأخرين من يحكى التسوية بينهما في عدم إثبات تقيض المحكوم به بعد إلا .

لنا أنه المتبادر عرفا فيكون لغة ، لأن الأصل عدم النقل والتغيير ، وأعلم أن الكل اتفقوا على إثبات تقيض ما قبل الاستثناء لما بعده ، ولسكنهم اختلفوا ، فنحن ثبت تقيض المحكوم به ، والحنفية يشبتون تقيض الحكم ، فيصير ما بعد الاستثناء غير محكوم عليه بنفى ولا إثبات .

إذا قلنا قام القوم إلا زيدا ، فقد انفقوا على أن إلا مخرجة وزيدا مخرَج وما قبل إلا مخرج منه ، غير أنه قد تقدم قبل (إلا) القيام والحكم به . والقاعدة أن ما خرج من تقيض دخل في التقيض الآخر ، فما خرج من العدم دخل في الوجود ، وما خرج من الوجود دخل في العدم .

واختلفوا في أن زيدا هل هو مخرج من القيام وهو مذهبنا ، أو من الحكم به وهو مذهبهم . فعندنا لما خرج من القيام دخل في عدم القيام فهو غير قائم ، وعندهم خرج من الحكم فدخل في عدم الحكم فهو غير محكوم عليه .

• لنا أنه لو كان الاستثناء من النفي ليس لإثباتا لم تفد كلمة الشهادة الإسلام ، لأنه لا يلزم أن يكون الله تعالى محكوما له باستحقاق العبادة ؛ لأنه حينئذ مستثنى من الحكم فهو غير محكوم عليه بشيء . ولأنه لو قال عند الحاكم ليس له عندى إلا مائة درهم ، لم يفهم الحاكم إلا أنه اعترف بالمائة ، وعلى رأيهم لا يكون اعترافا بشيء ، بل حكم على غير المائة بالنفي والمائة مسكوت عنها .

احتجوا بأن الألفاظ اللغوية إنما تفيد الأحكام الذهنية ، وتفيد الأحكام

الذهنية الامور الخارجية ، لان الاصل مطابقها لها . فإذا قال القائل قام القوم ، فهمنا أنه حكم بذلك ، ثم يستدل بظاهر حاله على أنه صادق في مقاله فيعتقد أن القوم قاموا في الخارج ، فإذا كان اللفظ إنما يفيد المعاني الخارجية بوسطة إفادته للمعاني الذهنية ، فهي حينئذ إنما تستفاد بوسط ، وإفادته اللفظ للحكم بغير وسط ، فصرف الاستثناء لما هو مستغن عن الوسط أولى من صرفه للأمور الخارجية المحتاجة للوسط ، فإذا صرفناه للحكم أفاد رفع ذلك الحكم ، وإن صرفناه للقيام في الخارج أفاد عدم القيام في الخارج ، والأول أولى لاستغنائها ، وهو المطلوب ؛ فيكون الاستثناء من النفي ليس بإثبات وهو المطلوب .

وجوابه : أن هذا ترجيح لخلاف المتبادر إلى الأفهام من اللغات ، والمبادرة أولى ، ولربما احتجوا بقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور ، ولا نكاح إلا بولي ، ونحو ذلك من النصوص ، وقالوا لو كان الاستثناء من النفي لإثباتنا لزم ثبوت صحة الصلاة عند الطهور ، وصحة النكاح عند وجود الولي ، وهو خلاف الإجماع ، ولأن تخلف المدلول عن الدليل خلاف الأصل ، وهذه حجة قوية في ظاهر الحال (١) .

فائدة : قول العلماء الاستثناء من النفي لإثبات ليس على إطلاقه ، لأن الاستثناء يقع من الأحكام نحو قام القوم إلا زيدا ، ومن الموانع نحو لا تسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض ، ومن الشروط نحو لا صلاة إلا بطهور ، فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء ، فإنه لا يلزم من القضاء بالنفي لأجل عدم الشرط أن يقضى بالوجود لأجل وجود الشرط ، لما تقدم أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ؛ فقول العلماء الاستثناء من النفي لإثبات يختص بما عدا الشروط ، لأنه لم يقل أحد من العلماء إنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ، وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية ، فإن النصوص التي ألزمتنا إياها كلها من باب الشروط ، وهي ليست من صور النزاع فلا تلزمتنا .

فائدة : قلت لفضلاء الحنفية كيف تقولون في الاستثناء المفرغ نحو ما قام إلا

(١) والرد عليهم تراه في الفائدة الآتية .

زيد هل هو محكوم عليه بالقيام لضرورة تفرغ العامل له ، أو تقولون هو مخرج من الحكم كما تقدم ؟ قالوا الكل سواء عندنا ، والقيام إنما نجزم به ، وغيره من الأحكام إنما هو بقرائن الأحوال الدالة على ثبوت ذلك الحكم لذلك المستثنى لا باللفظ لغة ، ولذلك قلنا إن كلمة الشهادة تفيد التوحيد بالقرائن الدالة من ظاهر كل متلفظ بها ، أنه إنما يقصد التوحيد دون التعطيل .

وإذا تعقب الاستثناء الجمل يرجع إلى جملتها عند مالك والشافعي وعند أصحابهما - رحمة الله عليهم - وإلى الأخيرة عند أبي حنيفة - رحمه الله - ومشارك بين الأمرين عند الشريف المرتضى^(١) ، ومنهم من فصل فقال إن تنوعت الجملتان بأن تكون إحداهما خبرا والأخرى أمرا عاد إلى الأخير فقط ، وإن لم تنوع الجملتان ولا كان حكم أحدهما في الأخرى ، ولا أضمر اسم أحدهما في الأخرى فكذلك أيضا ، والاعاد إلى الكل ، واختاره الإمام . وتوقف القاضي أبو بكر منا في الجميع .

مثال إحداهما خبرا والأخرى أمرا قولك قام الزيدون وأكرم العمرين إلا الطوال .

ومثال عدم التنوع وحكم إحداهما في الأخرى قام الزيدون والعمرين إلا الطوال ؛ فإن العمرين نائب مناب الفعل في حقهم العطف ، فقد يستغنى بحكم الأولى عن حكم الثانية ، فصارت الثانية متعلقة بالأولى من حيث الجملة ، وصارت الجملتان كالجملته الواحدة ، فناسب العود عليهما .

ومثال إضمار الاسم دون الحكم قوله قام الزيدون وخرجوا إلا الطوال فإن الضمير الذي هو الواو عائد على الظاهر المتقدم ، فقد صارت الثانية مفتقرة للأولى في

(١) هو الشريف المرتضى علي بن الحسين ولد سنة ٩٦٦ م وتوفي سنة ١٠٤٤ . أديب متكلم ولد ومات ببغداد وتولى نقابة الطالبيين ١٠١٥ وكان إماميا معتزليا متبحرا في الكلام والفقه والحديث والأدب واللغة وأنف فيها كتبيا مثل الشافي والانتصار وأشهر كتبه أماليه المسماة « درر اللائد و غرر القوائد » وله ديوان كبير من العمر .

اسمها لاجل أنه مضمّر يحتاج للتفسير فصارتا كالجملة الواحدة ، فناسب العود عليهما .
حجتنا من وجوه : أحدها : أن الشرط إذا تعقب جملا عاد إلى الكل فكذا
الاستثناء بجامع أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ، ولأن كل واحد منهما مخرج
في المعنى ، فإن عدم الشرط يخرج ما حصل العدم فيه من المشروط ، ولقائل أن يقول
على هذا : إن الشروط اللغوية أسباب والسبب مظنة الحكمة والمصلحة فناسب
التعميم ، والاستثناء إنما هو لإخراج غير المراد عن المراد ، ولعل بقاءه لا يقدح
في المراد فهو فضلة مستغنى عنها لعدم الحكمة فيها ، فظهر الفرق ، ومع الفرق
يتمتع الإلحاق .

سلبنا عدم الفارق لكنه قياس في اللغات وهو ممنوع عند كثير من المحققين .
وثانيها : أن حرف العطف يصير المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة
فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة .

ولقائل أن يقول : إن كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لفظه يدل عليه
مطابقة ويمتنع استثنائه بجملته ، فلو قلت قام الزيدون والعمران إلا العمرين لم
يجز ؛ فظهر الفرق .

وثالثها : أن المتكلم قد يكون محتاجا لذكر الاستثناء من كل جملة ، فإن ذكره
عقيب كل واحد تكرر وكان عبثا ؛ فيتعين أن يذكره عقيب الكل دفعا للحاجة
وركاكة القول .

حجة أبي حنيفة من وجوه : أحدها أن الاستثناء على خلاف الأصل لأنه
كالإنكار بعد الإقرار دعت الضرورة لاعتباره في جملة لئلا يصير لغوا فيبقى فيما
عداها على مقتضى الأصل ، وكل من قال باختصاصه بجملة قال هي الأخيرة
ترجيحا (١) للقرب على البعد .

(١) في الأصل وترجيحا بإثبات واو عاطفة . غير أنه لم يظهر معطوف عليه فخذفناها

ولقائل أن يقول إنما يكون إقراراً أن لو لم يتصل به كلام لا يستقل بنفسه ،
وعادة العرب أنها معه تمنع اعتبار ما تقدم عليه إلا به ، وكذلك الشرط والغاية
والصفة ، وقد تقدم تقريره ، فما تقدم لإقرار حينئذ .

وثانيتها : أن العرب اعتبرت القرب فيما يعود عليه فهنا كذلك .

بيان الأول اتفاق البصريين فيما إذا اجتمع على المعمول الواحد عاملان ؛ أن
القريب يقدم نحو أكرمت وأكرمني زيد ، وكذلك أكرم زيد عمرا وأكرمته ،
بتعين عود الضمير على عمرو ، وإذا قلت أكرمت سلمى سعدى أن الفاعل سلمى
لقربها لعدم ظهور الإعراب المرجح (١) وكذلك أعطى زيد عمرا بكر ، قالوا
الأقرب للفعل الفاعل الآخذ لبكر وهو مفعول في اللفظ ، فهذه أربعة أوجه دالة
على اعتبار القرب .

بيان الثاني : عملاً بالمناسبة التي ظهر اعتبارها .

وثالثها : أن الاستثناء لو عاد على جميع الجمل فإما أن يضم عقيب كل جملة
استثناء أو لا . الأول يلزم كثرة الإضمار وهو خلاف الأصل . والثاني يقتضى
اجتماع عوامل كثيرة على معمول واحد . وسيبويه ينعه .

ولقائل أن يقول على هذا الوجه : إن سيبويه يرى أن العامل في الاستثناء
انتصابه عن تمام الكلام كالتمييز ، ولا يعمل الفعل السابق ، وفيه مذاهب
ومباحث مذكورة في كتاب الاستغناء في أحكام الاستثناء .

حجة الشريف على الاشتراك وجوه : أحدها أنه إذا قال أكرمت جيرانى
وكسوت غلبانى قائماً وفي الدار ويوم الجمعة ، لم يفهم عود الحال والظرفين على
الأولى والثانية ولا يختص بإحداهما عينا .

وجوابه : منع ذلك بل يختص بالآخيرة .

وثانيتها : حسن الاستفهام في الاستثناء عقيب الجمل وهو دليل الاشتراك .

وجوابه : أن الاستفهام أعم من الاشتراك بل قد يكون لرفع المجاز أو لإبعاده
أو لاهتمام المتكلم بالكلام ، وقد تقدم تقريره .

(١) أما مثال ظهور المرجح : أكل السكرى عيسى فميسى هنا هو الفاعل .

وثالثها : أنه ورد في كتاب الله تعالى بالمعنيين ، والأصل في الكلام الحقيقة فيلزم الاشتراك .

وجوابه : كما أن الأصل في الكلام الحقيقة فالأصل عدم الاشتراك .

فائدة : مثال عود ضمير في كتاب الله على الكل قوله تعالى « كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين . أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم » (١) هذا في آل عمران ، وفي المائدة قوله تعالى « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم » (٢) فقيل منقطع ، لأن ما ذكيتم من غير المذكورات وقيل متصل يعود على الميتة (٣) وما بعدها أى ما أدركتم ذكاته من هذه المذكورات .

مثال العائد على جملة واحدة قوله تعالى « فأسر بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا أمرتكم » (٤) قرئ بالنصب استثناء من الجملة الأولى ، وبالرفع استثناء من الثانية لأنها منفية ، وتكون قد خرجت معهم ثم رجعت فهاكت ، قاله المفسرون . وقوله تعالى « إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده » (٥) فهذا يتعين عوده على الجملة الأولى دون الثانية ، لأن مناسبة المعنى تقتضيه ، وما يمكن أن يكون من هذا الباب وألا يكون منه قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ،

(١) ٨٦ - ٨٩ آل عمران .

(٢) المائدة ٣ .

(٣) في نسخة على النطيحة بدلاً من الميتة .

(٤) ٨١ هود .

(٥) البقرة ٢٤٩ .

يضاعف له العذاب يوم القيامة وبخلد فيه مهانا ، إلا من تاب وأمن وعمل عملا صالحا. (١) فهذا الاستثناء عائد على من ، وهو جملة واحدة، فمن هذا الوجه يمكن أن لا يكون من هذا الباب ، ومن جهة أن هذا من عوده على الجمل الثلاث المتقدمة يكون الاستثناء في المعنى عائدا على الجمل الثلاث .

فائدة : قول العلماء في هذه المسئلة : إن الاستثناء مشترك بين عوده على السكل أو الأخيرة ، هو من الاشتراك الواقع في التركيب دون الإفراد : أى وضعت العرب (إلا) لتركبها عائدة على السكل وتركبها عائدة على الأخيرة ، فهو من فروع أن العرب وضعت المركبات كما وضعت المفردات وهى مسئلة قولين ، واختار الإمام المنع .

فائدة : اختلفت عبارات العلماء في هذه المسئلة ، فقال نجر الدين : الاستثناء المذكور عقيب الجمل الكثيرة ولم يذكر العطف . وقال الشيخ سيف الدين : الجمل المعطوفة بالواو .

واعلم أن حروف العطف عشرة : الواو ، والفاء ، وثم ، وحتى ، وهى يتأتى فيها خلاف العلماء لأنها تجمع بين الشئيين معا فى الحكم ، ويمكن الاستثناء منهما أو أحدهما .

وأما : بل ، ولا ، ولكن ، فهى لأحد الشئيين بعينه نحو قام القوم لا النساء ، وبل النساء ، وما قام القوم لكن النساء ، فالقائم أحد الفريقين دون الآخر بعينه ، فأمكن أن يقال لا يمكن عود الاستثناء عليهما لأنهما لم يندرجا فى الحكم ، والعود عليهما يقتضى تقدم الحكم عليهما ، ويمكن أن يقال إنهما معا محكوم عليهما : إحداهما بالنفى والأخرى بالإثبات ، فالمنفى ما بعد (لا) وما قبل لكن وبل ، غير أن هذه الحالة إن صحنا عود الاستثناء عليهما يلزم أن يرفع باعتبار النفى وينصب باعتبار الإيجاب ، واجتماع الرفع والنصب معا محال ، إلا أن يصرف أحدهما للفظ والآخر للمعنى . وبالجملة فهو موضع تردد .

وثلاثة لأحد الشئيين لابعينه وهى : أو ، وأم ، وإما ، نحو قام القوم أو النساء وإما القوم وإما النساء ، أو هل قام القوم أم النساء فهى المحكوم عليه واحد

قطعا، ولم يتعرض بالنق للآخر ولا بالثبوت، فلا يتأتى الاحتمال الذى فى القسم الثانى، بل يتعين ألا تندرج هذه الجمل المعطوفة بهذه الثلاث فى صورة النزاع، والأولى تندرج قطعا، والثانية فيها احتمال.

فعلى هذا تنتقد عبارة سيف الدين بأن نقول له: ما جمعت عبارتك المسئلة، ونقول للإمام نجر الدين: اندرج فى عبارتك ما لا يصلح أن يكون من المسئلة، فعبارة سيف الدين غير جامعة وعبارة الإمام غير مانعة، ثم يرد على سيف الدين الجمل إذا ذكرت من غير عطف نحو أكرم بنى تميم اخلع على مضر ونحو ذلك، فإنها لا تندرج فى عبارته مع صحة الاستثناء فيها، وتندرج فى عبارة الإمام.

وإذا عطف استثناء على استثناء، فإن كان الثانى بحرف عطف أو هو أكثر من الاستثناء الأول أو مساو له عاد إلى أصل الكلام، لاستحالة العطف فى الاستثناء واستحالة اخراج الأكثر والمساوى، وإلا عاد إلى الاستثناء الأول ترجيحا للقرب، وتقيا للغو الكلام.

مثال حرف العطف له عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين، مثال الأكثر له عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة، مثال المساوى له عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة، مثال الأقل له عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين.

ونقل الزيدى فى هذا القسم الأخير خلافا فقيلا يعود على الاستثناء الأول؛ وقيل يعود على أصل الكلام.

وهذه المسئلة مبنية على خمس قواعد: الأولى أن العرب لا تجمع بين الأوحرف العطف لأن إلا تقتضى الإخراج وحرف العطف يقتضى الضم وهما متناقضان. القاعدة الثانية: أن استثناء الأكثر والمساوى باطل.

القاعدة الثالثة: أن القرب يوجب الرجحان.

القاعدة الرابعة: أن الاستثناء من النقي لإثبات ومن الإثبات نقي.

القاعدة الخامسة: إذا دار الكلام بين الإلغاء والإعمال فالإعمال أولى.

إذا ظهرت هذه القواعد فنقول إذا قال له عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين
يتعين عوده على أصل الكلام ، ويمتنع عوده على الثلاثة لثلا يجمع الاستثناء
والعطف وهي القاعدة الأولى .

وإذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة أو إلا ثلاثة، يتعين عوده على أصل
الكلام ، لأن استثناء المساوي والأكثر باطل للقاعدة الثانية .

وإذا قلنا له عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين فالاستثناء الثاني إما أن يعود عليهما
أولا يعود عليهما ، أو يعود على أصل الكلام ، أو على الاستثناء ، والكل باطل
إلا الأخير؛ أما العود عليهما فلأنه يؤدي إلى لغو الكلام فلا يصح للقاعدة الخامسة .

وكذلك لاعليهما بيانه أنه لما قال له عشرة إلا ثلاثة فقد اعترف بسبعة ،
فقوله بعد ذلك إلا اثنين باعتبار عوده على أصل الكلام يخرج من السبعة اثنين ،
وباعتبار عوده على الثلاثة يرد اثنين ، لأن الثلاثة منفية وأصل الكلام مثبت ،
وهي القاعدة الرابعة .

فتجبر المنى بالثابت فيصير الاعتراف بسبعة ، وهو الذي كان قبل الاستثناء
الثاني فصار لغوا ، ولا يمكن عوده على أصل الكلام وحده؛ لأنه يؤدي إلى ترجيح
البعيد على القريب، وهي القاعدة الثالثة .

فيتعين عوده على الاستثناء لأعلى أصل الكلام وهو المطلوب .

حجة من قال بعوده على أصل الكلام أن أصل الاستثناء أن يكون عائدا
على ما صدر به الكلام ، فعوده على الاستثناء خلاف الأصل ، ولأن أصل
الكلام قابل للتقيح والتخليص والبيان فيرد الاستثناء عليه . أما الاستثناء فقد
تعين لأنه غير مراد لإخراجه بما كان ظاهره الإرادة ؛ فلو استثنى منه كان ناقضا
لكلامه مرتين : ادعى أولا أن الكل ثبوت ، ثم ادعى أن هذا نفي ، فقد نقض
الثبوت فيه ، فإن استثنى منه أيضا يكون قد نقض النفي فيه فيكون قد نقضه مرتين ،
بخلاف العود على أصل الكلام يكون فيه فرد نقض ، وهو لإبطال الثبوت فقط .

فائدة : قال السيرافي في شرح سيبويه: إذا قلت له عشرة إلا تسعة لإثباتية إلا سبعة، إلا ستة، إلا خمسة، إلا أربعة، إلا ثلاثة، إلا اثنين، إلا واحداً يكون الاعتراف قد وقع بخمسة بناء على عود الاستثناء الأخير على الاستثناء الأول والثالث على الثاني وهلم جرا، وأن الاستثناء من النفي لإثبات ومن الإثبات نفي، فيحصل من الجميع خمسة، واختيار السيرافي والجمهور عود الاستثناء الثاني على الاستثناء الأول دون أصل الكلام إذ لم يكن مساوياً، ولامعه حرف العطف على ما تقدم (١).

فائدتان : الأولى قد يكون الاستثناء عبارة عما لولاه لعلم دخوله أو ما لولاه لظن دخوله أو ما لولاه لجاز دخوله أو ما لولاه لتقطع بعدم دخوله، فهذه أربعة أقسام : فالأول الاستثناء من النصوص نحو له عندي عشرة الاثنين والثاني الاستثناء من الظواهر نحو : اقبلوا المشركين الازيديا، والثالث الاستثناء من المحال والأزمان والأحوال نحو أكرم رجلاً إلا زيدياً وعمراً، وصل الا عند الزوال «ولتأني به الا أن يحاط بكم» (١) والرابع الاستثناء المنقطع نحو رأيت القوم إلا حمرا.

يقطع بالاندراج في النصوص لتعذر المجاز فيها، وإن لفظها لا يستعمل إلا في مسماها، ويظن في الظواهر بسبب جواز المجاز فيها، ويجوز من غير علم ولا ظن في المحال ونحوها، لأن اللفظ لا يشعر بخصوصها فانتفى العلم والظن، ويقطع بعدم الاندراج في المنقطع لعدم صلاحية اللفظ له فإن لفظ القوم لا يندرج فيه الحمار قطما.

الثانية : اطلاق العلماء أن الاستثناء من النفي إثبات يجب ان يكون مخصوصاً فان الاستثناء يرد على الأسباب والشروط والموانع والأحكام والأمور العامة

(١) هذا الموضوع في الأصل مضطرب جداً وقد قمت بمراجعته على جميع أصول هذا الكتاب المطبوعة والمخطوطة، ومراجع النحو وكتب اللغة وكتب الأصول المشابهة، حتى ظهر لك بهذه الصورة .
(٢) ٦٦ يوسف .

التي لم ينطق بها ، فالأول نحو لا عقوبة الا بجناية والثاني نحو لا صلاة الا بطهور ، والثالث لا تسط الصلاة عن المرأة الا بالحيض ، والرابع نحو قام القوم الا زيدا ، والخامس نحو قوله تعالى «لأنذني به إلا أن يحاط بكم»^(١) .
 ولما كانت الشروط لا يلزم من وجودها الوجود ولا العدم لم يلزم من الحكم بالنفي قبل الاستثناء لعدم الشرط الحكم بالوجود بعد الاستثناء لأجل وجوده فيكون مطردا فيما عدا الشرط .

هذه الفائدة تقدم التنبيه عليها في الاستثناء من النفي إثبات ، وأذيلها هنا بأن الاستثناء يقع في عشرة أمور : منها أمران ينطق بهما ، وثمانية لا ينطق بها وقع الاستثناء منها ، أما اللذان ينطق بهما فهما الأحكام والصفات ؛ فالأحكام نحو قام القوم إلا زيدا ونحوه من الأفعال والصفات نحو قول الشاعر :

قاتل ابن التول إلا عليا

يريد الحسين بن فاطمة الزهراء رضي الله عنهما ، والتول معناه المنقطعة قيل عن النظر والشبيه ، وقيل عن الأزواج وهو مراد الشاعر ؛ أي انقطعت عن الأزواج كلها إلا عن علي رضي الله عنه ، فالاستثناء من صفتها لامنها ، ومثله قوله تعالى «وما نحن بميتين إلا موتتنا الأولى»^(٢) استثنوا من صفتهم الموتة الأولى لا من ذواتهم .

والاستثناء من الصفة يقع على ثلاثة أقسام : أحدها عن متعلقها نحو قول الشاعر المتقدم ، فإن الأزواج متعلق بالتبيل . وثانيها من بعض أنواعها نحو الآية فإن الموتة الأولى أحد أنواع الموت ، وثالثها يستثنى بجملتها لا يترك منها شيء كما تقدم في تقرير قولنا أنت طالق واحدة إلا واحدة في الاستثناء المستغرق ، وما يجوز أن يستثنى تقدم التقرير هنالك وأنه رفع الواحدة بجملتها وأثبت الكثرة فلزمه طلقتان ، ومنه قولك مررت بالمتحرك إلا المتحرك ، فيكون مررت بالساكن لأنك ذكرت أولا جسما متحركا فهما أمران استثنيت أحدهما وهو الحركة فيتعين السكون ؛ لأن كل صدين لا ثالث لهما إذا رفعت أحدهما تعين الآخر للوقوع .

(٢) ٥٩ الصفات .

(١) ٦٦ يوسف .

والاستثناء من الصفات هو باب غريب في الاستثناء ، وقد بسطته هو وغيره في كتاب (الاستثناء في أحكام الاستثناء) الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء .

وأما الثمانية التي لا ينطق بها ويقع الاستثناء منها : الأسباب والشروط والموانع وقد تقدم تمثيلها . الرابع المحال نحو أكرم رجلا إلا زيدا وعمرا وبكرا ؛ فإن كل شخص هو محل لاعمه . وخامسها الأحوال نحو لتأتني به إلا أن يحاط بكم ، (١) أى لتأتني به في جميع الأحوال إلا في حالة الإحاطة بكم ، فإنى أعذركم . وسادسها الأزمان نحو صل إلا عند الزوال . وسابعها الأمكنة نحو صل إلا عند المذلة والمجزرة ونحو ذلك . وثامنها مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات نحو قوله تعالى إن هي إلا أسماء سيمتوها أتم وآباءكم ، (٢) أى لا حقيقة للأصنام البتة إلا أنها لفظ مجرد ؛ فاستثنى اللفظ من مطلق الوجود على سبيل المبالغة في النفي ، أى لم يثبت لها وجود البتة إلا وجود اللفظ ، ولا شيء وراءه . فهذه الثمانية لم تذكر قبل الاستثناء ، وإنما تعلم بما يذكر بعد الاستثناء وهو فرد منها ، فيستدل بذلك الفرد على جنسه وأن جنسه هو الكائن بعد الاستثناء (٣) وحينئذ ينبغي أن يعلم أن الاستثناء في هذه الأمور التي لم تذكر كلها استثناء متصل ، لأنه من الجنس وحكم بالنقيض بعد (إلا) وهذان القيذان وافيان بحقيقة المتصل ، وكثير من النحاة يعتقد أنه استثناء منقطع لأنه يلاحظ الفعل المتقدم قبل الاستثناء ويجد ما بعده من غير جنسه ، فيقضى بانقطاعه ؛ لاعتقاده أن ما بعد إلا مستثنى من المنطوق ، وليس كما ظن ، بل الاستثناء واقع من غير مذكور وهو متصل باعتبارها ، وهذه الأمور مبسوطة في الكتاب الكبير الموضوع في الاستثناء . ولكل واحد منها باب يخصه بمثله من الكتاب العزيز ، والسنة ، وكلام الفصحاء والفضلاء .

ومن الاستثناء من الأسباب الاستثناء من المفعول من أجله ، فإنه سبب الفعل ، وقد ذكرنا منه جملة من الكتاب العزيز هنالك فمن أرادها فليطالعها ؛ فإنها فوائد غريبة وقواعد جلية ، وهي كلها من فضل الله تعالى ، له المنة في جميع الأحوال ، لا إله إلا هو الكبير المتعال .

(١) يوسف . (٢) ٢٣ النجم . (٣) لعلها : قبل الاستثناء .

الباب التاسع

في الشروط

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في أدواته

وهي ان واذا ولو ، وما تضمن معنى ان (فان) تختص بالمشكوك فيه
واذا تدخل على المعلوم والمشكوك (ولو) تدخل على الماضي بخلافهما .

المتضمن لمعنى (إن) نحو أين تجلس أجلس ، ومهما تصنع أصنع ، ومتى تخرج
أخرج معك ، وأنى تخرج أخرج ، وكيفما صنعت صنعت ، ومن دخل دارى فله
درهم ، وما تقدم من خير فهو لك ، وأى رجل دخل دارى فأكرمه ، فهذه كلها
متضمنة للشروط ، وأصل الشرط هو لفظة (إن) فذلك قلنا تضمن معنى إن ، ولم
أقل غيرها .

وخصت العرب (إن) بما شأنه أن لا يعلم ، فلا تقول إن زالت الشمس فأتيتى
أو إن طلعت غدا من المشرق ، فإن ذلك معلوم بالعادة ، وتقول إن جاء زيد : فإن
جيئه غير معلوم بالعادة ، ونظيرها (متى) لا يستفهم بها إلا عن الزمان المجهول فلا
تقول متى تطلع الشمس ، وتقول متى يقدم زيد : وأما (إذا) فتقول فيها إذا
طلعت الشمس فأتيتى ، وإذا جاء زيد فأتيتى .

سؤال : مقتضى هذه القاعدة أن لا تقع (إن) في كتاب الله البتة لأنه تعالى
بكل شيء عليم ، وهي لا تدخل إلا على المشكوك فيه .

وجوابه : أن القرآن عربى ، وكل ما كان يجوز أن ينطق به العربى جاز فى

كتاب الله تعالى ، وكل ما لا يجوز لو نطق به عربي لم يجز في كتاب الله تعالى ، وخصوص وضع الربوبية لا يدخل في اللغات ، فادخلت إن إلا (١) على ما لو تكلم بها عربي كان شأنها في تلك الحالة أن تكون داخلة على مشكوك فيه جازت في كتاب الله تعالى ، وكذلك نجوزها وإن كان المتكلم من العرب والسامع نالين بما دخلت عليه ، إذا كان شأنه أن يكون مشكوكا فيه ، ولا يقدر في حقها حصول العلم لذنيك نظرا إلى العادة ، وكذلك في حق الله تعالى .

وأما (لو) فتدخل على الماضي ، تقول لو جاءني زيد أمس أكرمه اليوم ، أو كنت أكرمه ، فيكون السلام كله ماضيا وهو عربي ، وهذا لا يتحقق في غيرها من أدوات الشرط ، وإن وقع شيء كان مؤولا ؛ كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه الصلاة والسلام « إن كنت قلتة فقد علمته » (٢) فقد علق على (إن) ماضيا . قال ابن السراج معناه أن يثبت في المستقبل أني قلتة في الماضي ، فالشرط ثبوته في المستقبل ، وكل ما وقع من هذا الباب فهو مؤول بالمستقبل .

وأما (لو) فلا تأويل فيها ، ولذلك قال بعض الفضلاء إنما سميت حرف شرط مجازا لشبهها بالشرط من جهة أن فيها ربط جملة بجملة كما في الشرط ، فسميت شرطا لذلك ، وإلا فليست شرطا لأجل المضي ، وهو يتأني الشرط من جهة أن معنى الشرط ربط توقع أمر مستقبل بأمر متوقع مستقبل ، والواقع لا يتوقع ولا يتوقف دخوله في الوجود على دخول أمر آخر ، لأنه قد دخل في الوجود . وأما الزمخشري في المفصل في أقسام الحرف فقد قال : ومن أقسام الحرف حرفا الشرط وهما (إن) (ولو) فسيأهما حرفا شرط .

فائدة : (إذا) تخالف (إن) من جهة أن إذا اسم وظرف والشرط لها عارض (وإن) على العكس في هذه الثلاثة ، وقد تستعمل ظرفا لا شرط فيه كقوله تعالى

(١) في نسخة مخطوطة حذف لا .

(٢) ١١٦ المأددة .

« والضحي والليل إذا سجي » (١) ، والليل إذا يرضى » (٢) أى أقسم بالليل حالة غشيانه وحالة سُجُوِّه لأنهما أعظم حالات الليل ، وحينئذ يحسن القسم بهما .
 فهى مهنا ظرف محض بغير شرط (وإن) أيضاً قد تستعمل غير شرط نحو قوله تعالى
 « إن يتبعون إلا الظن » (٣) معناها هنا معنى ما النافية ، أى ما يتبعون إلا الظن ،
 ولها أقسام كثيرة مذكورة فى كتب النحو ، غير أن أصلها الشرط وغيره عارض ،
 وأصل (إذا) الظرفية وغيرها عارض .

الفصل الثانى

فى حقيقته

وهو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر . ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، ثم هو [قد] (٤) لا يوجد الا متدرجا كدوران الحول وقد يوجد دفعة كالثنية ، وقد يقبل الأمرين كالاسترة ، فيعتبر من الاول آخر جزء منه ، ومن الثانى جملته ، وكذلك الثالث لامكان تحققه ، فان كان الشرط عدمه اعتبر أول أزمنة عدمه فى الثلاثة .

نقلت قول الإمام فى المحصول ؛ فإنه لم يذكر فى ضابط الشرط غير قوله هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر ، ولم يرد على هذا ، يشير إلى أن الحول مثلا يتوقف عليه تأثير النصاب فى إيجاب الزكاة ، والبلوغ فى تأثير الزوال فى إيجاب الصلاة ، ونحو ذلك ، وهذا الضابط الذى ذكره رحمه الله غير جامع لجميع أنواع الشرط فإن الشرط قد يكون لاجل ذات السبب ووجوده ، لا لتأثيره ، كما تقول فى الفروج ، فإنها شرط فى أصل وجود الزنا لا فى تأثيره ، وقد يكون الشرط شرطا فيما ليس مؤثرا ، كما تقول الحياة شرط فى العلم ، والعلم شرط فى الإرادة ، مع أن العلم غير مؤثر

(٢) ١ الليل .

(١) الضحي .

(٤) ساقطة من الأصول .

(٣) ١١٦ الأنعام .

والإرادة مخصصة لا مؤثرة ، والجوهر شرط لوجود العرض الخصوص ، فهذه
الأنواع كلها خرجت عن ضابطه .

فلذلك زدت أنا من عندى القيود التى بعد هذا القيد ، فقلت : ويلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم ، فبقيت هذه الزيادة مضمومة إلى
كلامه ، وهو غير جيد منى ، بسبب أن القيد الأول الذى ذكره يلزم أن يوجد
فى جميع الشروط ، وهو غير لازم الوجود لما ذكرته من الحياة مع العلم ونحوه ،
فبقى الكلام كله باطلا .

بل ينبغى لى أن ابتدء حداً مستأنفاً ؛ فأقول الشرط ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ، فالقيد الأول احتراز من المانع فإنه
لا يلزم من عدمه شيء ، والثانى احتراز من السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود .
والثالث احتراز من مقارنة الشرط وجود السبب ، فيلزم الوجود كالحول مع
النصاب أو قيام المانع ، فيلزم العدم . ولكن ذلك ليس لذاته بل لوجود السبب
أو المانع ، وبسبب هذه الأمور المذكور فى باب ما يتوقف عليه الحكم فيطالع
هناك . فهذا هو الحد المستقيم ، وأما الذى لى والإمام فى الأصل فباطل .

وأريد بقولى متدرجا أى شيئاً بعد شيء ، فإنه لا يمكن أن يوجد الحول إلا
كذلك زماناً بعد زمان ، وأما السترة فقد تقدر إن توقع السترة بالثوب فى زمن
واحد ، وقد يستر بعضها فى زمان ، وبعضها فى زمان آخر ، فهى تقبل الأمرين .

ثم الشرط قد يكون وجود هذه الحقائق وقد يكون عدمها ، مثال الأول قوله
إن نويت فأنت حر ، أو إن دار الحول ، أو إن سترت عورتك ، فيعتبر آخر جزء
فيعق عنه . أما فى النية فظاهر ، وأما فى الحول فلأن اجتماعه متعذر ، فالممكن هو
آخر أجزائه ، فتقدر الأجزاء المتقدمة كالكاتبة مع الجزء الأخير .

وأما السترة وما هو قابل للأمرين . فقال الإمام لا بد من وجود المجموع لإمكان
تحققه فإن ستر عورته مثلاً متدرجا لا يعتق ، وكذلك إذا قال له إن أعطيتنى عشرة

دراهم فأعطاه له شيئاً بعد شيء لا يعتق ، لأنه لم يعطه عشرة وإنما أعطاه بعضها في كل زمان ، وهذا يحىء على مراعاة الألفاظ ، وأما على مراعاة المقاصد فيعتق ؛ أعطاه الدراهم جملة أو متفرقة ، وهذا هو الذى عليه الفيتا في مذهب مالك ، مع أن في هذا الأصل قولين في المذهب عندنا وعند غيرنا .

وأما إذا كان الشرط عدم هذه الأمور فعدم الجميع يمكن التحقق (١) بخلاف الوجود ، فإذا مضى زمان لم ينو فيه أو لم يقرأ سورة البقرة ، فإنها مثل الحول لا يقع إلا متدرجا ، أو لم يعطه الدراهم عتق لوجود الشرط ، هذا هو كلام الإمام في المحصول ، وهو الذى نقلته هنا . والنقح والمذهب يقتضى أنه إذا قال له إن لم يدر الحول عليه وأنت في هذا المنزل أو إن لم تقرأ سورة البقرة فأنت حر ، لا يكفي مضى زمان فرز فيه عدم الحول أو عدم قراءة سورة البقرة ، بل ينبغى أن يعتبر مضى زمن يسع قراءة سورة البقرة فلو مضى أحد عشر شهرا ، أو أحد عشر شهرا مثلا وبعض الشهر الثانى عشر ، هذا كله لا يعتق فيه العبد ، ولا يعتق إلا إذا مضى عليه حول ، لأن هذا هو مقصد الناس في أيمانهم ، نعم إن قال إن مضى زمان فرز فيه عدم أحدهما ، الأمور ؛ فيكفى مطلق العدم ويعتق بمضى الزمن الفرد ، ولكن هذا بالنية أو مصرح كما تقدم ، وأما تلك الألفاظ المتقدمة فلا يلزم ذلك .

الفصل الثالث

في حكمه

إذا رتب مشروط على شرطين لا يحصل إلا عند حصولهما إن كانا على الجمع ، وإن كانا على البديل حصل عند أحدهما وإلى المعلق تعيينه لأن الأصل (٢) أن الشرط مشترك بينهما .

(١) فى نسخة مخطوطة : فعدم الجميع على التحقيق .

(٢) فى المخطوطة : لأن الحاصل أن الشرط

مثاله : قوله إن دخلت الدار وكلمت زيدا فأنت حر ، فهذا علق عليهما معا ، فلا يحصل إلا عند حصولهما . ومثال البذل : إن دخلت الدار أو كلمت زيدا فأنت حر ، فالشرط أحدهما لا بعينه .

قال الإمام في المحصول: وللمعلق تعيينه وهو مشكل ، فإن اللفظ إذا أطلق هدرنا من غير قصد لزوم العتق عند أيهما كان ، وليس له بعد ذلك أن يعين أحدهما للشرطية ويبتل الآخر ، وإن كان عند الإطلاق نوى أحدهما معيناً^(١)، فذلك الذي نوى هو الشرط ، والذي نوى إلغائه ليس بشرط ، ولا يكفي في إلغائه القصد إلى شريطة الآخر مع الغفلة عنه ؛ لأن هذه نية مؤكدة لا ملغية ، فيبقى اللفظ صريحا في الشرطية في المشترك بينهما ، والمشارك موجود في كل واحد منهما فيعتق بأيهما كان ، والنية في أحدهما فقط زائدة خصوصا على عموم لامبطله للعموم في الآخر ، فتأمل ذلك ، وقد تقدم من ذلك نبذة كثيرة في تخصيص العموم فطالعه هناك . وإن أراد الإمام للمعلق تعيينه أي تعيين أحدهما عند التلغظ بالشرطية وتعيين الآخر للإلغاء صح ، وإلا لم يصح كلامه لما تقدم .

وإذا دخل الشرط على جمل رجع إليها عند إمام الحرمين وإلى ما يليه عند بعض الأدباء ، واختار الإمام فخر الدين التوقف ، وانتقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ، وعلى حسن التقييد به وإن كان الخارج به أكثر من الباقي ، ويجوز تقديمه في اللفظ وتأخيرها ، واختار الإمام تقديمه ، خلافا للفرء جمعاً بين التقدم الطبيعي والوضعي .

حجة العود على جميع الجمل ما تقدم من الوجوه الثلاثة المقتضية عود الاستثناء على جميع الجمل بطريق الأولى ، لأن التعاليق اللغوية أسباب مقتضية للحكم والمصالح ، فعودها على الجميع تكثير للصلحة ، بخلاف الاستثناء إنما هو لإخراج لما ليس بمراد عن المراد فأمره أسهل .

حجة عدم العود واختصاصه بما يليه : أنه فضلة في الكلام ومبطل له ، فيختص بما يليه ، تقليلا لمخالفة الأصل في رفع ما تقرر بغير شرط .

(١) في الأصول : نوى في أحدهما .

حجة التوقف تعارض المدارك .

وأما اتفاقهم على وجوب اتصاله بالكلام فلأنه فضلة لا يستقل بنفسه فلا يعود لما تقدم في الاستثناء بطريق الأولى ، لما تقدم أن الشرط متضمن للمصالح ، والمصالح تناسب الاهتمام بها فلا تؤخر .

وأما حسن التقييد به ولو أخرج أكثر الكلام بل قد يبطله كله ، فإنه إذا قال أكرم بنى تميم إن أطاعوا الله ، فقد لا يطيع منهم أحد فيبطل جميع الكلام الذى كان يثبت لولا هذا الشرط ، فإنهم مستحقون الإكرام لولا هذا الشرط ، وكذلك قد لا يطيع أكثرهم ، فيخرج من الكلام أكثره ، ولا يقبح ذلك ، ولا يجرى فيه الخلاف الذى فى الاستثناء .

والفرق من وجهين : أحدهما أن الموجب لقبح لإخراج الكل أو الأكثر بالاستثناء أن المتكلم به يعد عابثاً فى كونه أقدم على النطق بما يعتد خلافة ، وأنه يعود فيبطله بالنظر آخر ، ولا يعد عابثاً فى الشرط بسبب أن الخارج بالشرط غير متعين حال التلفظ ، وإنما ذلك تسفر العاقبة عنه . وثانيهما : أن احتمال إخراج الشرط للأكثر معارض بأنه قد لا يخرج شيئاً ويطيعون كلهم ، فيبقى الكلام بجملة لا يبطل منه شيء ، فلما تعارضنا سقطاً ، وصار الكلام كأنه لم يدخله تقييد .

وأما التقديم فهو فى النطق لا غير ، والفراء يلاحظ أنه فضلة فى الكلام ، والفضلة شأنها التأخير كالصفة والغاية والنعمة والمفعول والتأكيد وغيره ، يلاحظ أنه سبب والسبب شأنه التقديم ، فهو متقدم فى المعنى ، فيسكون متقدماً فى اللفظ ، وهو معنى قوله : هو متقدم فى الطبع فيقدم فى الوضع ، وقد غلط بعض الجاهل وقال إن العلماء قد جوزوا تقدم المشروط على شرطه ، وإن وجود المشروط حالة عدم شرطه فيه خلاف ، وإذا سئل أين ذلك؟ يشير إلى تلك المسئلة ، وهو غلط ، ما قال أحد بأن المشروط لا يتوقف على شرطه ، بل الخلاف فى التقدم فى النطق حالة التعليق فقط ، هل يقول أنت حر إن دخلت الدار ، أو إن دخلت الدار فأنت حر ، أما وقوع الحرية قبل الدخول من جهة أنها معلقة فلم يقل به أحد .

الباب العاشر

في المطلق والمقيد

والتقييد والاطلاق امران اعتباريان ، فقد يكون المقيد، طلقاً بالنسبة الى قيد آخر كالرقبة مقيدة بالملك مطلقة بالنسبة الى الايمان ، وقد يكون المطلق مقيداً كالرقبة مطلقة وهي مقيدة بالرق ، والحاصل ان كل حقيقة اعتبرت من حيث هي هي مطلق ، وان اعتبرت مضافة الى غيرها فهي مقيدة .
صابط الإطلاق أنك تقتصر على مسمى اللفظة المفردة ، نحو رقة أو إنسان أو حيوان، ونحو ذلك من الألفاظ المفردة ، فهذه كلها مطلقات ، ومتى زدت على مدلول اللفظة مدلولاً آخر بلفظ أو بغير لفظ صار مقيداً كقولك رقة مؤمنة ، أو إنسان صالح ، أو حيوان ناطق ، وهذه المطلقات هي في أنفسها مقيدات إذا أخذت مسمياتها بالنسبة إلى ألفاظ أخرى ، فإن الرقة هي إنسان مملوك وهذا مقيد ، والإنسان حيوان ناطق وهذا مقيد ، والحيوان جسم حساس وهذا مقيد ، فصار التقييد والإطلاق أمرين نسبيين بحسب ما ينسب إليه من الألفاظ ، فرب مطلق مقيد ، ورب مقيد مطلق .

ووقوعه في الشرع على أربعة أقسام متفق الحكم والسبب كاطلاق الغنم في حديث وتقييدها في آخر بالسوم ، ومختلف الحكم والسبب كتقييد الشهادة بالعدالة واطلاق الرقة في الظهار ، ومتحد الحكم مختلف السبب كاعتق مقيد في القتل مطلق في الظهار ، ومختلف الحكم متحد السبب كتقييد الوضوء بالرافق واطلاق التيمم والسبب واحد هو الحدث ، فالأول يحمل فيه المطلق على المقيد على خلاف في دلالة المفهوم، وهو حجة عند مالك رحمه الله . والثاني لا يحمل فيه اجماعاً . والثالث لا يحمل فيه المطلق على المقيد عند أكثر اصحابنا واختمية خلافاً لأكثر الشافعية، لأن الأصل في اختلاف الأسباب اختلاف الاحكام ، فيقتضي احدهما التقييد والآخر الاطلاق . والرابع فيه خلاف .
سبب وجوب الزكاة واحد وهو نعمة الملك ، وهذا المثال عليه إشكال من جهة أن مطلقه عموم ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « في كل أربعين شاة شاة ، ومتى

كان المطلق عموماً كان التقييد مخصصاً منقاصاً لمقتضى اللفظ ، وتخصيص المنطوق بالمفهوم فيه نظر ، وتوقف فيه الإمام لضعف المفهوم وقد تقدم بحثه وتحريره في التخصيص ، والبحث في المطلق والمقيد إنما هو موضوع بين العلماء في المطلقات التي هي مفهوم مشترك كلي كالرقبة المنكرة ، أما السكينة للعامة الشاملة فلا ، والفرق أنك في المنكرة زائد على مدلول اللفظ ولم تبطل منه شيئاً فلم يعارض التقييد اللفظ السابق ، بخلاف صيغة العموم يحصل التعارض ، فأحد البابين بعيد من الآخر ، مع أن جماعة من العلماء لم يفرقوا وساقوا الجميع مسافة واحدة .
والفرق : كما رأيت ، فهو موضوع حسن لم أر أحداً تعرض إليه .

وسبب الشهادة ضبط الحقوق ، وسبب إيجاب إعتاق الرقبة الظهار ، ومع اختلاف الأسباب والأحكام تتنافى الأغراض ولا يقال : إن المتكلم كل غرضه بالتقييد ، بخلاف اتحاد أحدهما ، أمكن اتحاد الغرض في حق المتكلم وأن يقال إنه قصد تكميل غرضه بالتقييد ، فيحمل المطلق على المقيد ، والحدث واحد هو سبب الوضوء ، وبداهة الذي هو التيمم . وقال الله تعالى في الوضوء « وأيديكم إلى المرافق » (١) وقال في التيمم « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » (٢) ولم يقل تعالى إلى أين يمسح ، فقيل يتيمم إلى المرفقين حملاً للمطلق على المقيد ، وقيل إلى الكوعين لأنه عضو إطلاق النص فيه فيختص بالكوعين ، قياساً على القطع في السرقة ، وقيل التيمم إلى الإبطين لأنه موجب اللغة ، لأن اليد اسم للجارحة من الإبط إلى الأصابع . ومالك وإن قال المفهوم حجة ، وقال أيضاً إن المطلق يحمل على المقيد في الظهار وغيره ، إلا أنه هنا لم يقل به تغليبا لدلالة المنطوق على المفهوم ، أو لأن هذا ليس من باب المطلق والمقيد ، بل من باب التخصيص بالمفهوم كما تقدم بيانه .
وأما إذا اختلف السبب واتحد الحكم فالذي حكاه القاضي عبد الوهاب في كتاب الإفادة وكتاب الماخص عن المذهب : عدم الحمل إلا القليل من أصحابنا .
حجة الحمل أن المطلق في ضمن المقيد : فإن الرقبة المؤمنة رقبة مع قيد والثابت مع قيد ثابت قطعاً ، فالآتي بالقيد عامل بالدليلين قطعاً ؛ فيكون أرجح فيجب المصير إليه ، ولأن القرآن كالكلمة الواحدة فيحمل المطلق على المقيد ؛ لأن القيد كالمنطوق به مع المطلق ، ولأن الشهادة أطلقت في قوله تعالى : « شهيدين من رجالكم » (٣)

(١) المائة . (٢) ٤٣ النساء . (٣) ٢٨٤ البقرة .

وقيدت في قوله تعالى « ذوى عدل منكم » (١) وبقوله تعالى « ممن ترضون من الشهداء » (٢) فحمل المطلق على المقيد، وكذلك في سائر صور النزاع طرداً للقاعدة .

والجواب عن الأول : أنا نسلم أن المطلق في ضمن المقيد ، ولكن التقدير أن السبب مختلف ، ففعل القتل لعظم مفسدته يقتضى زيادة الزاجر أو الجابر فيغلب عليه باشرط الإيمان ، والظهار لحفة مفسدته لايشترط فيه ذلك ، لاسيما وقاعدة الشرع اختلاف الآثار مع اختلاف المؤثرات ، واختلاف العقوبات إذا اختلفت الجنایات ، والجواب إذا اختلفت المجبورات .

وعن الثانى : أن القرآن كالكلمة الواحدة باعتبار عدم التفاضل لا باعتبار الأحكام ، بل هو مختلف قطعا فبعضه خبر وبعضه حكم وبعضه نهى وبعضه أمر . إلى غير ذلك من التبعات .

وعن الثالث : أن ذلك حاصل لكن كونه باللفظ بمنوع بل بالإجماع .

فائدة : قال المازرى فى شرح البرهان ورد على أبى حنيفة تقوض : أحدها اشترط السلامة من العيوب فى الرقبة . وثانيها : اشترط الفقر فى ذوى القربى . وثالثها : أنه يجوز عنده عتق الأقطع دون الأخرس . ورابعها : لو حلف لايشترى رقبة فاشترى رقبة معينة حنث فلم يعتبر السلامة فى الحنث ، وخالف قاعدة النسخ ، فإن الزيادة عنده نسخ ، وههنا نسخ القرآن بغير دليل قاطع .

فائدة : ينبغى أن يعلم أن قولهم : ينبغى أن يحمل المطلق على المقيد مطلق يندرج فى كلامهم النهى والأمر وغيرهما ، وقد صرح الإمام نجر الدين بذلك وسوى بينه وبين الأمر وليسا سواء ، فإن العامل بالمطلق والمقيد معا جمع بين الدالين فإنه يحصل المقيد ، ويلزم من تحصيل المقيد تحصيل المطلق ، أما فى النهى فلا ، بسبب أنه إذا قال لا تشرب مائعا كان هذا يقتضى ترك كل مائع كيف كان ، وإذا قال بعد ذلك لا تشرب مائعا هو خمر ، إن حملنا المطلق على المقيد هذا خرج كل مائع ليس بخمر ، فيقع التعارض ، والتخصيص بخلاف الأمر ، ففى اعتبارنا المقيد

(١) ٢ الطلاق .

(٢) ٢٨٢ البقرة .

في النهي أو خبر النفي تعذر علينا اعتبار المطلق من حيث هو مطلق ، بخلاف الأمر وخبر الثبوت لا يحمل من أمر المطلق شيء ، بل التقييد زائد عليه ، فتأمل الفرق . فلم أر أحدا يفرق ، مع أن الفرق في غاية القوة ، بل يصرحون بالتسوية .
فائدة : الإطلاق والتقييد اسمان للفظ دون المعنى ، فهما من أسماء الألفاظ .

فان قيد بقيدين مختلفين في موضعين حمل على الأقيس منهنما عند الامام ويبقى على إطلاقه عند الحنفية ومتقدمي الشافعية .

ما أظن بين الفريقين خلافا ، لأن القياس إذا وجد قال به الحنفية والشافعية وغيرهم ؛ فيحمل قولهم يبقى على إطلاقه على ما إذا لم يوجد قياس أو استوى القياسان . مثاله قوله تعالى في كفارة الخنث « فصيام ثلاثة أيام » (١) ولم يذكر التتابع ولا عدمه فهو مطلق ، وذكر الصوم متابعا في الظهار ومفرقا في صيام التمتع ؛ فقد دار بين قيدين متضادين فيبقى على إطلاقه ، يخير فيه أو يقاس على الظهار بجامع الكفارة أو يقال لا يصح القياس لأن الظهار معصية تناسب التغليظ بخلاف الخنث في العيّن ، وأمكّن القياس على صوم التمتع لأنه جابر لنقص الحج وخله ، وكفارة الخنث جابرة لما فات من البر ، أو يقال الحج من باب العبادات وهذا من باب الكفارات ، فألباب مختلف ، فيختلف الحكم ، فلا يصح القياس .

فائدة : قال صدر الدين قاضي قضاة الحنفية يوما نقض الشافعية أصلهم فإنهم يقولون يحمل المطلق على المقيد وقد ورد قوله عليه الصلاة والسلام « إذا ولغ الكلب في إناء أحكم فليغسله سبعا » وهذا مطلق وروى « أولاهن بالتراب — وإحدهن بالتراب » فأحدهن مطلق ولم يحملوه على المقيد الذي هو أولاهن ، قال وناظرت جماعة منهم من جلتهم شمس الدين الأرموي قاضي المسكر ولم يجدوا له جوابا قلت له : جوابه إن هذا الحديث تعارض فيه قيدان (أولاهن وأخرهن) فليس حمل المطلق الذي هو (إحدهن) على أحدهما بأولى من الآخر ، وقاعدة القائلين بالحل أنه إذا تعارض قيدان بقى المطلق على إطلاقه ، فلم يتركوا أصلهم ، بل اعتبروا أصلهم .

الباب الثاني عشر

في دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة

وقد تقدمت حقيقته ، وأنواعه العشرة ، وهو حجة عند مالك - رحمه الله - وجماعة من أصحابه وأصحاب الشافعي ، وخالف في مفهوم الشرط القاضي أبو بكر منا وأكثر المعتزلة ، وليس معنى ذلك أن الشروط لا يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط فإنه منفق عليه ، بل معناه أن هذا الانتفاء ليس مدلولاً للفظ ، وخالف في مفهوم الصفة أبو حنيفة وابن سريج والقاضي وإمام الحرمين وجمهور المعتزلة ، ووافقنا الشافعي والأشعري . وحكي للإمام أن مفهوم اللقب لم يقل به إلا الدقاق . لنا أن التخصيص لو لم يقتض سلب الحكم عن المسكوت عنه للزم الترجيح من غير مرجح وهو محال .

الحاصل في الشرط أربعة أمور : إذا قال أنت طالق إن دخلت الدار مثلا . أحدها : ارتباط الطلاق بالدخول . وثانيها ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول . وثالثها : دلالة لفظ التعليق على ارتباط الطلاق بالدخول . ورابعها : دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول . فالأقسام الثلاثة متفق عليها بين القاضي وغيره ، وإنما الخلاف في الرابع وهو دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول .

فيقول القاضي - رحمه الله - أنا أقول إنها لا تنطق إذا لم تدخل الدار لكن استصحابا للعصبة السابقة . وغيره يقول لأمرين : الاستصحاب ودلالة لفظ التعليق . وهذا معنى قولنا إن المفهوم حجة ، وليس معناه إن عدم الشروط لا يتحقق عند عدم الشرط ، بل ذلك يجمع عليه . والفرق بين مفهوم اللقب في كونه لم يقل به إلا الدقاق ، وبين غيره من المفهومات ، أن غيره من المفهومات نحو مفهوم الصفة وغيرها فيه راحة التعليل ، فإن الصفة والشرط ونحوهما يشعران

بالتعليل ، ويلزم من عدم العلة عدم العلول ، فيلزم عدم الحكم في صورة المسكوت عنه ، وذلك هو المفهوم .

وأما اللقب فهو العلم قاله التبريزي . قال ويلحق به أسماء الأجناس ، ففرق بين قوله عليه السلام « في سائمة الغنم الزكاة » وبين قوله « في الغنم الزكاة » ، فإن الأول مشعر بالتعليل دون الثاني . هذا هو السبب في اقتصامه (١) والدقاق يقول لا بد للتخصيص بهذا الشخص من فائدة ، فلو كان الحكم ثابتا له ولغيره وتخصص هو بالذكر لزم الترجيح من غير مرجح كما قلناه نحن في مفهوم الصفة وغيرها .

حجة المنع من المفهوم : أنه يجوز أن تشترك الصورتان في الحكم ، وتخصص إحداهما بالذكر لأمور : أحدها أن يبان الصورة الأخرى قد تقدم . وثانيها أن الحاضر الآن هو صاحب السائمة مثلا دون المعلوفة فلذلك خصص بالذكر . وثالثها أن المتكلم سكت عن الصورة الأخرى ليفوز المجتهد بثواب الاجتهاد في التسوية بين الصورتين بالقياس ، كما نص عليه الصلاة والسلام على الأشياء الستة ، وحكم غيرها من الرويات مثلها ، غير أنها فوضت لاجتهاد المجتهدين . ورابعها أن مقصود المتكلم أن ينص على كل واحد منها نصا خاصا ليكون ذلك أبعد عن احتمال التخصيص . وخامسها أن مقصود الشارع تكثير الألفاظ بتعديدها للنصوص حتى يكثر ثواب القارىء والحافظ والضابط لها ، وبالجملة فالمرجحات كثيرة ، فما تعين سلب الحكم عن المسكوت ولا يلزم الترجيح من غير مرجح .

فائدة : قد تقدم أن دلالة المفهوم من باب دلالة الالتزام وأنها من دلالة اللفظ لا من باب الدلالة باللفظ ، فلا يدخل المفهوم الحقيقة ولا المجاز ، ولا يوصف بهما ، وإن المفهوم هو إثبات تقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لا ضده ، وتقدم هذا عند الكلام على دليل الخطاب وغوى الخطاب وما معها .

فرعان : الأول ان المفهوم متى خرج مخرج الغالب فليس بحجة إجماعا

(١) في إحدى نسخ الخط : في اقتصامه على مفهوم اللقب .

نحو قوله تعالى « ولا تقنوا اولادكم خشية اذلاق » (١) ولذلك يرد على الشافعية في قوله عليه الصلاة والسلام « في سائمة الغنم الزكاة » انه خرج مخرج الغالب ، فان غالب انعام الحجاز وغيرها السوم .

إنما قال العلماء إن مفهوم الصفة إذا خرجها مخرج الغالب لا يكون حجة ولا دالة على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه ، بسبب أن الصفة الغالبة على الحقيقة تكون لازمة لها في الذهن بسبب الغلبة ، فإذا استحضرها المتكلم ليحكم عليها حضرت معها تلك الصفة ، فطلق بها المتكلم لحضورها في الذهن مع المحكوم عليه ، لأنه استحضرها ليفيد بها انتفاء الحكم عن المسكوت عنه ، أما إذا لم تكن غالبية لا تكون لازمة للحقيقة في الذهن ، فيكون المتكلم قد قصد حضورها في ذهنه ليفيد بها سلب الحكم عن المسكوت عنه ، فلذلك لا تكون الصفة الغالبة دالة على نفي الحكم ، وغير الغالبة دالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه .

سؤال : كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول إذا كانت الصفة غالبية هي أولى بالدلالة على نفي الحكم عن المسكوت عنه ، بسبب أنها إذا كانت غالبية كانت العادة والغلبة تفيدها للسامع وإنما هي صفة هذه الحقيقة فلا يحتاج المتكلم إلى لفظ يدل به عليها اكتفاء بالعادة ، فانطق بها حينئذ إلا لقصد عدم الإعلام بها ، وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه ، أما غير الغالبة فلم تكن العادة دالة عليها فأمكن (٢) أن يقال نطق بها المتكلم ليفيد السامع أن هذه الحقيقة هي الصفة تعرض لها ، فيكون هذا مقصوده دون قصد سلب الحكم عن المسكوت عنه ، فلم أن ما قاله يمكن أن يكون بالعكس وهو سؤال حسن .

وجوابه : ما تقدم في التعليل ..

الثاني ان التقيد بالصفة في جنس هل يقتضى نفي ذلك الحكم عن سائر الأجناس فيقتضى الحديث مثلا نفي وجوب الزكاة عن سائر الأنعام وغيرها أو لا يقتضى نفيه الا عن ذلك الجنس خاصة وهو اختيار الامام :

(١) ٣١ الإسراء .

(٢) في نسخة : فلما لم تكن العادة عليها أمكن . . الخ .

البحث في هذا النوع مبنى على أن تقيض المركب في اللغة إنما هو سلب الحكم عن ذلك المركب لا مطلقا ، فتمييز قولنا زيد في الدار ، أن زيدا ليس في الدار ، هذا هو الذي يستعمل تقييضا في اللغة ، ويكذب به القول الأول ، وإن كان عدم زيد من حيث هو زيد يناقض أنه في الدار ، وكذلك إذا قلنا في الخبز من الحنطة غذاء ، فالذي يقصد مناقضته يقول ليس في الخبز من الحنطة غذاء فلا بد أن ينطق في المناقضة بقوله من الحنطة ، مع أنه لو قال ليس في الخبز غذاء مطلقا حصل التناقض عقلا لاندراج الخبز الخاص بالحنطة في مطلق الخبز نفا ، غير أن عرف الامة ما ذكرته لك ، فنلاحظ هذه القاعدة وهم الجمهور قال إذا قال صاحب الشرع في سائمة من الغنم الزكاة يكون تقييضا ليس في السائمة من الغنم زكاة ، هذا تقييض المنطوق الذي لا يثبت معه المنطوق ، والمفهوم الذي هو التقييض اللازم للمنطوق ، فيكون تقديره ما ليس بسائمة من الغنم لازكاة فيه ، هذا إذا أخذنا خصوصا محل ، وما ليس بسائمة مطلقا يتناول البقر والمعلوفة والإبل ، بل العقار بل الحلى المتخذ لاستعمال مباح ، يجوز أن يستدل به على عدم وجوب الزكاة فيه بقوله عليه الصلاة والسلام « في سائمة الغنم الزكاة » ومفهومه يقتضى عدم وجوب الزكاة في الحلى ، لأن الحلى ليس بغنم سائمة ، هذا منشأ الخلاف بين النريقين ، هل يؤخذ خصوصا محل في التقييض نظرا لعرف اللغة أو لا يؤخذ نظرا للتناقض العقلي من حيث الجملة ؟

الباب الثاني عشر

في المجمل والمبين

وفيه ستة فصول

الفصل الأول

في معنى ألفاظه

فالمبين هو اللفظ الدال بالوضع على معنى إما بالأصالة وإما بعد البيان . والمجمل هو الدائر بين احتمالين ناصتا إما بسبب الوضع وهو المشترك أو من جهة العقل كالتواطىء بالنسبة إلى جزئياته ، فكل مشترك مجمل وليس كل مجمل مشتركاً ، وقد يكون اللفظ ديبيناً من وجه أو له تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » (١) فإنه مميز في الحاق مجمل في مقداره تقدم أن المجمل مشتق من الجمل الذي هو الخط في الباب الأول ، والمبين من البيان ، يقال لفظ مبين إذا كان نصاً في معناه ، بمعنى أن واضعه ومستعمله وصلاه إلى أقصى غايات البيان ، فهو مبين ، فإذا كان اللفظ مجملاً ، ثم بين قيل له مبين . كما تقول إن آية الزكاة جملة في مقدارها ، يقول عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء العشر ، . ولفظ الفرس الآن لا إجمال فيه من جهة الاشتراك ، بل يفهم جنسه عند سماع لفظه ، فلو وضع لنوع آخر من الحيوان صار مشتركاً مجملاً لا يفهم منه خصوص الفرس إلا بقريته ، فهذا هو الإجمال الناشئ عن الوضع ، وأما الناشئ عن العقل فإن اللفظ الموضوع لمعنى كلي كالإنسان إذا قلنا في الدار إنسان كان هذا اللفظ دائراً بين جزئيات الإنسان ، بحيث لا يتعين له منهم فرد ،

فهذا الإجمال إنما جاءنا من جهة تجويز العقل لا من جهة الوضع ، فالجمل أعم من المشترك عموماً مطلقاً ، وكانت آية الزكاة مجملة في المقادير لاحتياها أن هذا الحق هو النصف أو الربع أو النون ، أو غير ذلك من المقادير .

والمؤول هو الاحتمال الخفى مع الظاهر ، مأخوذ من المآل إما لأنه يؤل إلى الظهور بسبب الدليل العاصد ، أو لأن العقل يؤل إلى فهمه بعد فهم الظاهر ، وهذا وصف له بما هو موصوف به في الوقت الحاضر ، فيكون حقيقة ، وفي الأول باعتبار ما يصير إليه وقد لا يقع فيكون مجازاً مطلقاً .

العقل إذا سمع اللفظ أول ما يسبق إليه الظاهر الذي هو الحقيقة مثلاً ثم ينتقل بعد ذلك إلى احتمال المجاز ، ويجوز أن يكون مراداً ، فهذا قد وقع للفظ ، أما الدليل العاصد فلم يقع بعد ، وقد لا يقع البته ، فيكون الأول إطلاقاً بما هو موصوف به في الحال فيكون حقيقة كما تقدم في المشتق ، والثاني باعتبار ما يقبله في الاستقبال ، فيكون مجازاً .

الفصل الثاني

فيما ليس مجزلاً

إضافة التحليل والتجريم إلى الأعيان ليس مجزلاً فيجمل على ما يدل العرف عليه في كل عين خلافاً للكرخي ، فيجمل في الآية على الأكل وفي الأمهات على وجوه الاستمتاع .

يقول الكرخي الحقائق غير مكتسبة لإيجادها ولا إعدادها ، وما ليس مكتسباً لا يتعلق به تكليف ، لأنها إنما تكلف بما تقدر على كسبه من أفعالنا ، وأما الأعيان فلا تكسب لنا ، فيكون المنطوق به وهو الأعيان غير مرادة ، والمراد غير منطوق به ، فليس تقدير بعض ما يصلح أولى من البعض فيتعين الإجمال .

والجماعة يجهونه ويقولون : العرف عين المقصود بالتكليف في كل عين ، حتى صار ذلك المركب في العرف موضوعاً لذلك الفعل المخاطب به في تلك العين ،

والمركب حينئذ حتمية عرفية ، ولا يحتاج في هذه الحتمية العرفية إلى تقدير شيء غير المتبادر من هذه الحتمية ، وقد تقدم أن النقل كما يحصل في المفردات يحصل في المركبات ، ويكون ذلك المركب حتمية عرفية مجازاً لغوياً ، وهو مجاز في التركيب اشتهر حتى صار حتمية عرفية ، فإذا قال عليه الصلاة والسلام « إلا إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم ، فمهم من الأول السفك ، ومن الثاني الأكل ، ومن الثالث التكلم والسب ، وكذلك يضمن من الخمر الشرب ، ومن الثوب اللبس ، ومن الخنزير الأكل ، وهم جراً ، فلا إجمال .

وإذا دخل النفي على الفعل كان مجعلاً عند أبي عبد الله البصرى ، نحو قوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بطهور » « ولا نكاح إلا بولي » لدوران النفي بين الكمال والصحة ، وقيل إن كان المسمى شرعياً انشئ ولا إجمال ، وقولنا هذه صلاة فاسدة محمول على اللغوى وإن كان حتمياً نحو الخطأ والنسيان ، وله حكم واحد وانشئ ، ولا إجمال ، وإلا نحتاج الاجمال ، وهو قول الأكثرين .

كما ورد « لا صلاة إلا بطهور » ولزم نفي الأجزاء ورد « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ولزم نفي الكمال فقط ، فصار النفي متردداً بين هذين الأمرين ، فلزم الإجمال . وقال غيره : لا يكون مجعلاً بل يحمل على نفي الصحة ، لأن ظاهر النفي يقتضى نفي الذات الواقعة في الماضي ، لأن معنى — لا صلاة — معناه إذا وقعت صلاة تكون باطلة ، فالنفي في المعنى إنما توجه لواقع ، لكن نفي الواقع محال ، فيتعين النفي لما هو أقرب لنفي الحقيقة وهو نفي الأجزاء ، لأن المشابهة بين نفي الأجزاء ونفي الذات أشد من المشابهة بين نفي الكمال ونفي الذات ، فإن معنى الصحة معدوم شرعاً بخلاف معنى الكمال ، والمشابهة إحدى علاقات المجاز ، وإذا كان الشبه أقوى كان المسير إليه أولى ؛ ولأن النفي عام في الذات والصفات : أما في الذات فظاهر اللفظ ، وأما في الصفات فلأن الدال على نفي الذات مطابقة دال على نفي الصفات التزاماً ، وإذا ثبت العموم في الجميع — وقد

أجمعا على تخصيصه بالذات — يبقى على نفي العموم في الصفات كلها ، فيتنفى الإجزاء وهو المطلوب .

وأما الفرق بين أن يكون المسمى شرعيا فيتنفى ، لأن الحقيقة الشرعية ليست واقعة في صورة النوى أو النفى فأمكن أن يضاف النفى إليها ، ويقول صاحب الشرع هذه الحقيقة منفية لفقدها هذا الشرط ، وأما الحقيقي كالخطأ والنسيان لأنهما ليسا باصطلاح الشرائع وأوضاعها بل الفعل بوصف كونه خطأ أو نسيانا أمر معقول فرض وجود الشرائع أم لا ، فلذلك قلنا هو أمر حقيقي ، فهذا إذا فرض وقوعه تعذر نفيه ؛ فقله عليه الصلاة والسلام ، رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، معناه إذا وقعت منهم هذه الأمور لا إثم عليهم فيه ، فما دخل النفى إلا على واقع ، والواقع يستحيل نفيه ، فيتعين العدول إلى حكمه ، فإذا كان واحدا انتفى ، ومثله بالشهادة على الزنا ليس لها صحة وكمال بل الجواز فقط . وإذا قال عليه الصلاة والسلام ، لا شهادة لمقذوف ، معناه لا تجوز ، وليس لأشهادة حكم آخر سوى الجواز ، وأما ماله حكمه كالنقل الخطأ ، فإن فيه الإثم والزام للضمان ؛ فيتبين الإجمال حتى يدل دليل على أن المراد الإثم دون الضمان ، وإذا فرغنا على هذه الطريقة وقام إن المسعى الشرعي يتنفى ، فكيف يقول صاحب الشرع هذه صلاة فاسدة ، فنجتمع بين قولنا صلاة فاسدة ، مع أن الصلاة الفرض انتفت .

أجابوا عن هذا بأن المراد الصلاة اللغوية ، بمعنى أن الصلاة اللغوية التي هي الدعاء فسدت عن أن تكون شرعية ، فهذا معنى فسادها ، وإلا فالدعاء في نفسه لم يفسد حيث يقضى بالفساد لعدم الطهارة مثلا ، فهذا جواب عن سؤال مقدر .

الفصل الثالث في أقسامه

المبين إما بنفسه كالنصوص والنظواهر وإما بالتعليل كتحوى الخطاب أو بالزوم كالدالة على الشروط والأسباب والبيان ، إما بالقوم أو بالفعل كالكتابة والإشارة ، أو بالدليل العقلي أو بالترك ، فيعلم أنه ليس واجباً ، أو بالسكوت بعد السؤال ، فيعلم عدم الحكيم الشرعى في تلك الحادثة .

وجه التعليل أن الله تعالى لما قال « ولا تقل لهما أف » (١) فهنا أن علة هذا النهى هو العقوق ، ونحن نعلم أن العقوق بالضرب أشد فنأخذ من تحريم التأنيف تحريم الضرب بطريق الأولى ، فصار تحريم الضرب بيناً بسبب التعليل ، وقد تقدم بيان تسميته لحوى الخطاب .

والشرط المدلول عليه التزاماً كما تقول فلان صلى صلاة شرعية ، يفهم بطريق اللزوم حصول الطهارة والسترة وغيرهما مما هو متعين في الصلاة .

الدلالة على الأسباب كدلالة الاحتراق على وجود النار ، والرى على وجود الماء ، والشبع على وجود الأكل دلالة ظاهرة .

مثال البيان بالقول قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر » في بيان قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » (٢) .

مثال البيان بالفعل تبيينه عليه الصلاة والسلام قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » (٣) بحجه عليه الصلاة والسلام . وبيان جبريل عليه الصلاة والسلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم أوقات الصلاة ، بأن صلى به ، وبيانه عليه الصلاة والسلام الشهر وقال « الشهر هكذا وهكذا وهكذا وقبض أصبعه في الثالثة ، أى تسع وعشرون .

(١) ٢٣ الإسراء .

(٢) ١٤١ الأنعام .

(٣) ٩٧ الأنعام .

ومثال البيان بالإشارة ما جاء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشار بيده نحو المشرق وقال «الفتنة من ههنا من حيث يطالع قرن الشيطان» . وأشار عليه الصلاة والسلام إلى الحرير في يده وقال «هذا حرام على ذكور أمتي» .

ومثال البيان بالكتابة تبيينه عليه الصلاة والسلام نصب الزكاة في كتاب عمر ابن حزم وغيره من الكتب في مقادير الزكاة ومقادير الديات .

ومثال البيان بالدليل العقلي تبيين قوله تعالى «الله خالق كل شيء» (١) بما دل العقل عليه من استحالة تعلق هذا النص بذات الله تعالى وصفاته ، ومنه التخصيص بالقياس فإنه من أدلة العقل .

ومثال البيان بالترك ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن الشرب قائماً ثم فعله وترك الجاوس ، فدل ذلك على أن الجاوس في الشرب ليس واجبا بل مندوبا ، وكرهه عليه الصلاة والسلام للجماعة الوسطى لما قام من اثنتين ، فيعلم عدم وجوبها .

ومثال السكوت بعد السؤال قصة عويمر العجلاني لما سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شأن امرأته وأنه رأى منها ما يسوءه فلم يجبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت ، فدل ذلك على عدم حكم اللعان ، ثم نزلت آية اللعان ، فقال عليه الصلاة والسلام «قد أنزل فيك وفي صاحبك قرآن ، ولا عن بينهما» .

فائدة : يمكن البيان من الله تعالى بالقول ، وأما بالفعل والكتابة والإشارة ، فقد صرح الإمام نضر الدين على استحالة البيان بها على الله تعالى ، لأنه ذكره في الإشارة بمعنى يشمل الثلاثة ، وفيما قاله نظر ، بسبب أنه صرح بإمكان البيان بالقول من الله تعالى ، والقول يستحيل عليه تعالى ، لأن المراد به الحروف والأصوات الدالة على الكلام النفسى ، وهذا يستحيل قيامه بذات الله تعالى ، وإنما يبين به إذا خلقه في بعض مخلوقاته كجبريل عليه الصلاة والسلام ، أو من

شاء الله تعالى ، وأما الكلام النفساني الذي هو قائم بذات الله تعالى فلا يمكن البيان به ، لأن الصفات الربانية كلها مدلولة لا دلالة ، وإنما يدلنا مظهر لحواسنا ، والذي يظهر لحواسنا في مجارى العادات إنما هو اللساني لا النفساني ، وإذا تعذر تجويز البيان على الله تعالى بالبيان القولي وأنه يخلقه في بعض عبادته ، جاز أن يبين تعالى بالفعل والكتابة والإشارة ، بأن يخلق هذه الأمور في بعض مخلوقاته ، ويقع بياننا كما قلناه في الأصوات ، ولا فرق بينهما إلا في الصورة .

الفصل الرابع

في حكمه

يجوز ورود المجمع في كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم خلافاً لقوم ، لنا أن آية الجمعة وآية الزكاة جملتان وهما في كتاب الله تعالى .

حجة المنع أن الوارد في الكتاب والسنة إما أن يكون المراد به الإيهام أو لا ، والثاني عبث ، والأول إما أن يكون مع ذلك المجمع بياناً أو لا ، والأول تطويل بغير فائدة ، وإن لم يكن معه بيانه جاز أن لا يصل إلى السامع فيلزم التضييل وكل ذلك مفسدة ينزه الكتاب والسنة عنها .

وجوابه : أن عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا يستحيل عليه تعالى إيقاع المكاف في الجهالة والضلالة ، وأما على أصول المعتزلة ونحن أيضاً - إذا سلمنا ذلك - فلنا أن نقول في ذلك فوائد ومصالح : لإحداها امتحان العبد حتى يظهر تثبته وخصه عن البيان فيعظم أجره ، أو لإعراضه فيظهر تخلفه وعصيانه . وثانيتها : إذا ورد المجمع وورد بعده البيان ازداد شرف العبد بكثرة مخاطبة سيده له . وثالثتها : أن الحروف إذا كثرت كثرت الأجور لقوله عليه الصلاة والسلام «من قرأ القرآن وأعره كان له بكل حرف عشر حسنات» ، ويعظم أيضاً أجر الحفظ والضبط والكتابة وغير ذلك . فهذه مصالح ترتب على الإجمال .

ويجوز البيان بالفعل خلافاً لقوم . وإذا تطابق القول والفعل فالبيان
 القول والفعل مؤكداً له ، وإن تنافيا نحو قوله عليه الصلاة والسلام «من
 قرن الحج إلى العمرة فليظف لهما طوافاً واحداً» ، وطاف عليه الصلاة
 والسلام لهما طوافين ، فالقول مقدم لكونه يدل بنفسه ، ويجوز بيان
 المعام بالظنون خلافاً للمكرخي .

حجة المنع من البيان بالفعل أن الفعل تطويل ، وتأخير البيان مع إمكانه
 وتيسره عبث من المبين وهو على الله تعالى محال .

جوابه : أن البيان بالقول قد يكون أطول من البيان بالفعل كالأشياء الغامضة
 الدقيقة فإنها لا تظهر إلا بالفاظ كثيرة وتكرار كثير جداً ، ومجرد الفعل مرة واحدة
 يصير ضرورية عند من شاهد ذلك الفعل ، سلمنا أنه أطول لكنه قد وقع كما تقدم
 بيانه في الحج وغيره ، ثم ما فيه من التطويل معارض بأن البيان بالفعل أقوى عند
 النفس وأثبت ، ولذلك أن الصنائع تنضبط بمشاهدة الأفعال دون الأقوال المجردة ،
 كالنجارة والضيافة وغيرهما ، وإنما قدم القول على الفعل في البيان ، لأن القول يدل
 بمجرد الوضع ، والفعل لا يدل إلا بالقول الدال على كونه دليلاً ، كما دل قوله
 تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه» (١) ولولا ذلك لم يكن الفعل حجة ، وما هو حجة
 بنفسه أولى مما لا يكون حجة بنفسه .

وتشبيلى بكونه عليه الصلاة والسلام طاف لهما طوافين ، مبنى على أنه عليه
 الصلاة والسلام كان في حجة الوداع متممًا ، وهي مسألة ثلاثة أقوال : قيل متممًا ،
 وقيل مفردًا ، وقيل قارنا . والإمام نضر الدين مشل بذلك فاتبعته .

وأما بيان المعلوم بالظنون فيريد به بيان المتواتر بالآحاد ، وذلك كما بين عليه
 الصلاة والسلام آية الزكاة المتواترة بقوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء
 العشر ، ومعنى ذلك أن الحديث إذا بلغ إلينا جاز أن نعتد عليه في البيان ، وإن

(١) ٧ الحمر .

كان بالنسبة إلينا مطنونا لأنه في زماننا خبر واحد، وأما من سمع هذا الحديث من الصحابة — رضوان الله عليهم — فهو عندهم مقطوع لامطنون، لأن التواتر لا يزيد على المباشرة .

حجة الكرخي أن المطنون يقصر عن المقطوع فلا يعتمد عليه، وكذلك تخصيص القرآن بالقياس .

وجوابه : أن المقطوع في سنده قد يكون مطنونا في دلالاته، كما تقول في عموماً القرآن . مقطوعة السند مطنونة الدلالة، فقد اشتركا في الظن، والبيان أخص، والأخص أقوى من الأعم، فاقدمنا إلا ما هو أقوى لاما هو أضعف .

الفصل الخامس

في وقته

من جوز تكليف ما لا يطاق، جوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وتأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائز عندنا، سواء كان الخطاب ظاهراً وأريد خلافه، أو لم يكن، خلافاً لجمهور المعتزلة إلا في النسخ، لأنهم وافقوا على النسخ، ومنع أبو الحسين منه فيما له ظاهر أريد خلافه، وأوجب تقديم البيان الاجمالي دون التفصيلي، بأن يقول هذا الظاهر ليس مراداً .

مثال هذه المسئلة أن يقول الله تعالى في رمضان « فإذا نسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين » (١) فرمضان وقت الخطاب، وأول صفر هو وقت الحاجة، فلا يجوز تأخيره عن الحرم إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق، ومذهبنا لا يجيله، فعلى هذا يجوز، ويكون التكليف واقعاً، ونقتل جميع المشركين، ويكون المراد بهذا العام الخصوص، وأن لا تقتل النسوان والرهبان وغيرهم، ومع ذلك نقتلهم لعدم البيان، ونأثم لعدم الإذن في نفس الأمر في قتلهم، فيكون هذا تكليف ما لا يطاق، وهو أن نأثم بما لا نعله .

(١) • التوبة .

وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة مذاهب : الجواز لنا ، والمنع
للمعتزلة ، والتفصيل لأبي الحسين كما تقدم .

ومنشأ الخلاف بين الفرق أن الجهل مفسدة إجماعاً ، فعند المعتزلة أن الله تعالى
يستحيل عليه أن يوقع عبده في مفسدة فلا يؤخر البيان عن وقت الخطاب نفيًا
لهذه المفسدة ، وعندنا لله تعالى أن يفعل في ملكه ما يشاء ، وأبو الحسين توسط
بيننا وبين فرقة المعتزلة فقال : الجهل قسمان بسيط ومركب ، فالبسيط أن يجهل
ويعلم أنه جاهل ، كما إذا سئلنا عن عدد شعر رءوسنا فإننا نقول نحن نعلم جهلنا به .
والمركب : كاعتقاد الكفار والضلال ، فإنهم جهلوا الحق في نفس الأمر ، وجهلوا
أنهم جاهلون ، بل يعتقدون أنهم على بصيرة ، والمركب أعظم مفسدة من البسيط
لتركبه من جهلين ، وهو يمكن سلامة البشر منه ، أما البسيط فيستحيل خلو الخلق
عنه لأن الإحاطة صفة لله وحده .

فيقول أبو الحسين أجوز على الله تعالى إيقاع عبده في الجهل البسيط لحفته
دون المركب لفرط قبجه فيما لا ظاهر له ، كاللفظ المشترك إذا تأخر فيه البيان إلى
وقت الحاجة ، إنما يقع العبد في الجهل البسيط ، وهو كونه لا يعلم مراد الله تعالى
وذلك لا ضرر فيه لأنه من لوازم العبد ، وأما ماله ظاهر كالعموم الذي أريد به
الخصوص ، فمتى تأخر البيان فيه عن وقت الخطاب اعتقد السامع أنه مراد الله
تعالى ، مع أنه ليس مراده ، وذلك جهل مركب أحيله على الله تعالى ، فيجب تعجيل
البيان الإجمالي ؛ بأن يقول الله تعالى الظاهر ليس مراد ، فيذهب الجهل المركب
ويبقى البسيط فقط ، فتأخر بيانه التفصيلي إلى وقت الحاجة ، فهذا هو منشأ الخلاف
بين الفرق .

وأما اتفاقهم معنا على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة عن وقت
الخطاب ، فسيبه أن النسخ يستحيل أن يقع إلا هكذا ، فإنه لو تعجل بيانه
وقت الخطاب ، ويقول الله تعالى : سأنسخ عنكم وقوف الواحد للعشرة بعد
سنة ، صار هذا الخطاب مُتميًا بهذه الغاية وينتهي بوصوله إلى غايته ، ولا يكون

استنخا ، كما ينتهي العموم بوصوله إلى غايته التي هي الليل ، ولا يكون استنخا لقوله تعالى « ثم أتوا العميام إلى الليل » (١) من ضرورة النسخ تأخير البيان عنه ، ولذلك وافقوا عليه ، وغيره من البيانات ليس ذلك من ضروراته ، وبهذا التزويق يجيئون إذا قسنا نحن تأخير غيره من البيانات عليه ، والزمناهم إياه . حججتنا في جواز تأخير البيان مطلقاً قوله تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه » (٢) وكلمة (ثم) للتراخي ، فدل ذلك على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة .

وثانها : قوله تعالى في قصة بقرة بنى إسرائيل « إنها بقرة لا فارص - إنها بقرة صفراء - إنها بقرة لا ذلول » (٣) فصرف إلى ما أمروا به من ذبح البقرة ، وهم لم يؤمروا إلا بالبقرة منكرة والمراد بها معينة ، فيحتاج إلى البيان ، ويدل على أنها كانت معينة قوله تعالى « إنها إنها » والأصل في الضمائر أن تعود إلى الظاهر ، فهذا بيان تأخير عن وقت الخطاب ، بل عن وقت الحاجة ، لأنهم كانوا محتاجين إلى ذبح البقرة ليتبين أمر القبيل ، وترفع الفتنة التي كانت بينهم ، والخصومات في أمر القبيل .

وثالثها : قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله - صلب جهنم أنتم لها واردون » (٤) لما نزلت قال ابن الزبير لأخيه من اليوم محمد ، فقال يا محمد قد عبت الملايكة وعبد المسيح ، فنزل قوله تعالى « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبغضون » فهذا تخصيص وبيان لم يتقدم فيه بيان إجمالي ولا تفصيلي .

ورابعها : أن الله تعالى يأمر المسكنين بأمر في المستقبل ، مع أن بعضهم قديوت قبل الفعل ، فذلك الشخص لم يكن مراداً بالعموم ولم يتقدم بيانه ، احتج أبو الحسين بأن العموم خطاب لنا في الحال ، فإن لم يتصد إقدامنا في الحال فهو عيب ، وإن

(١) ١٨٧ البقرة .

(٢) ١٨ - ١٩ القیامة .

(٣) ٦٨ - ٧١ البقرة .

(٤) ٩٨ الأنبياء .

(٥) ١٠١ الأنعام .

فصدوا الإفهامنا الظاهر فهو إغراء بالجهل وهو لا يجوز على الله تعالى ، أو غير الظاهر وهو تكليف مالا يطاق ، لأن فهم غير الظاهر بغير بيان محال ، فتعين تقديم البيان الإجمالى خلوصا من الجهل . الثانى لوجوزنا تأخير البيان مطلقا فيما له ظاهر لم يكن لنا طريق إلى معرفة وقت الفعل ، فإنه إذا قال أفعلوا غدا فيجوز أن يريد بقوله غدا ما بعده مجازا ، ولم يبينه لنا فلا تثق بوقت البتة .

والجواب عن الأول : أن الجهل لا يستحيل امتحان الله تعالى الخلق به على أصولنا . وعن الثانى : أنا نكتفى بالظاهر المفيد للظن طابق أم لا ، فإن ادعيت أنه لا بد من اليقين فمنوع .

﴿ ويجوز له عليه الصلاة والسلام تأخير ما يوحى إليه إلى وقت الحاجة ، لنا قوله تعالى « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه »^(١) وكلمة ثم للترأخى فيجوز التأخير وهو المطلوب .

لنا أن التبليغ يقتضى المصاحبة فقد تكون في التعجيل وقد تكون في التأخير ، ألا ترى أنه عليه الصلاة والسلام لو أوحى إليه بقتال أهل مكة بعد سنة كانت المصاحبة تتقاضى تأخير ذلك إلى وقته لئلا يستعد العدو للقتال ويعظم الفساد ، ولذلك أنه عليه السلام لما أراد قتالهم قطع الأخبار عنهم وسد الطرق حتى دهمهم ، وكان ذلك أيسر لاخذهم وقهرهم ، فكذلك يجوز تأخير الإبلاغ فى بعض الصور بل يجب .

الفصل السادس

فى المبين

يجب البيان لمن أربى إنفهامه فقط ، ثم المطالب قد يكون عالما فقط كالعلماء بالنسبة إلى الخيض ، أو عمال فقط كالنساء بالنسبة إلى أحكام الحيض

﴿ (١) ١٨ - ١٩ التيامة .

وفتحة ، أو العلم والعمل كالعلماء بالنسبة إلى أحوالهم ، أو لأعلم ولاعمل
كالعلماء بالنسبة إلى الكتب السالفة ، ويجوز إسماع المخصوص بالعقل من
غير التنبيه عليه وفاقاً ، والمخصوص بالسمع بدون بيان خصه عند النظام
وأبي هاشم ، واختاره الامام ، خلافاً للجبائي وأبي الهذيل .

من لم يرد إفهامه لا حاجة إلى البيان له ، ولا يتمتع ، وقولهم إن النساء أردن
بالعمل فقط ، غير متجه بسبب أن النساء أيضاً مأهورات بتحصيل العلم ، فكذلك
من ساف هذه الأمة عائشة رضی الله عنها التي قال فيها عليه الصلاة والسلام « خذوا
شطر دينكم عن هذه الخيراء » وكانت من سادات الفقهاء ، وكذلك جماعة من
نساء التابعين وغيرهم ، غاية ما في الباب أن التقصير عن رتبة العلم ظهر في النساء
أكثر ، وذلك لا يبعثنا على أن نقول المطلوب منهن العمل فقط ، بل الواقع اليوم
ذلك ، إما أنه حكم الله بغير ظاهر . وقولى أو العلم والعمل كالعلماء بالنسبة إلى
أحوالهم مبنى على أن المجتهد لا يجوز له أن يقلد ، بل يحصل العلم بتلك المسئلة ،
ويعمل بمقتضى ما حصل له ، فإن قلت المتحصل بالاجتهاد إنما هو الظن فقط ، فلم
سميته علماً ؟ قلت تقدم أن الحكم الشرعى معلوم من جهة انعقاد الإجماع ، على أن
ما غلب على ظنه فهو حكم الله في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه ، فصار
الحاصل له علماً بهذا الطريق ، وأما الكتب السالفة فلم يؤمر بتعلها لعدم صحتها
وأدبا مع الأفضل منها وهو القرآن ، ولا العمل بما فيها من حيث هو فيها لعدم
الصحة ، وإنما نعمل بما فيها من حيث دلالة شرعنا على اعتباره من العقائد والقواعد
الكلية وغيرها من الفروع ، أما من جهة تلك الكتب فلا وإنما حصل الاتفاق
على إسماع المخصوص بالفعل ، من جهة أن العقل حاصل في الطباع فيحصل البيان
بالتأمل ، فتأخره إنما هو من جهة تفریط المكلف ، لا من جهة التكلم ، وأما
المخصص السمعى فليس في الطباع ، والمكلف إذا لم يسمعه معذور .

سؤال : ما الفرق بين هذه المسئلة ، وبين مسئلة تأخير البيان عن وقت
الخطاب المقدمة .

جوابه : أن تلك المسئلة مفروضة فيما إذا لم ينزل البيان البتة ، وهذه إذا
نزل ، لكن سمعه البعض فقط والذي لم يسمعه هو صورة النزاع .

لنا أن أحدنا قد يسمع العموم ولا يسمع مخصه ، وذلك معلوم من الدين
بالضرورة ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن في تبليغه يظوف على
القبائل حتى يستوعب أنواعهم وأشخاصهم بكل حكم ، بل يبلغ من حيث الجملة ،
ويقول « بلغوا عني ولو آية » ، فرحم الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأدما كما سمعها
فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ، وهذا يدل على أنه كان يُسمع البعض فقط ،
وذلك معلوم من حاله عليه الصلاة والسلام بالضرورة ، فيكون أكثر المكلفين
لم يسمع المخصص وهو صورة النزاع .

احتج الخصم بأن ذلك يفضى إلى اعتقاد السامع الحكم على خلاف ما هو
عليه ، وأنه مفسدة لا تليق بالحكيم .

وجوابه : أن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

* * *

الباب الثالث عشر

في فعله عليه الصلاة والسلام

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول

في دلالة فعله عليه الصلاة والسلام

إن كان بياننا أجمل فحكمه حكم ذلك المجمل في الوجوب أو الندب أو الإباحة وإن لم يكن بياناً وفيه قرينة فهو عند مالك رحمه الله تعالى والأبهرى وابن القصار والبايجي وبعض الشافعية للوجوب ، وعند الشافعي للندب ، وعند القاضي أبي بكر منا والامام وأكثر المعتزلة على الوقف ، وأما ما لا قرينة فيه كأكل والشرب فهو عند البايجي للإباحة ، وعند بعض أصحابنا للندب ، وأما إقراره على الفعل فيدل على جوازه .

البيان يعد كأنه منطوق به في ذلك المبين ، فبيانه عليه الصلاة والسلام الحج الوارد في كتاب الله تعالى يعد منطوقاً به في آية الحج ، كأن الله تعالى قال « والله على الناس حج البيت » (١) على هذه الصفة ، وكذلك بيانه عليه السلام لآية الجمعة فعلها بخطبة وجماعة وجامع وغير ذلك ، فصار معنى الآية « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة ، التي هذا شأنها » من يوم الجمعة فاسمعوا إلى ذكر الله » (٢) وإذا كان البيان يعد منطوقاً به في المبين كان حكمه حكم ذلك المبين إن واجبا فواجب أو مندوباً فمندوب أو مباحاً فباح ، وحجة الوجوب القرآن والإجماع والمعقول . أما القرآن فقوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » (٣) والفعل مأني به ، فوجب أخذه ، لأن ظاهر الأمر الوجوب وقوله تعالى « إن كنتم تحبون الله

(١) الأنعام ١٩٧

(٢) الجمعة ٩

(٣) الحشر ٧

فاتبوني بيمينكم الله، (١) جعل تعالى اتباع نبيه من لوازم محبتنا لله ، ومحبتنا لله تعالى واجبة ، ولازم الواجب واجب ؛ فاتباعه عليه الصلاة والسلام واجب ، وقوله تعالى « فاتبعوه ، والأمر بالوجوب .

وأما الإجماع فلأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لما أخبرتهم عائشة رضى الله عنها بأنه عليه الصلاة والسلام اغتسل من التقاء الختانين رجعوا الى ذلك بعد اختلافهم ، وذلك يدل على أنه عندهم محمول على الوجوب ، ولأنهم واصلوا الصيام لما واصل ، وخلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام ، وكانوا شديدين الاتباع له عليه الصلاة والسلام في أفعاله

وأما المعقول فن وجهين : الاول أن فعله عليه الصلاة والسلام يجوز أن يكون المراد به الوجوب ، ويجوز أن لا يكون ، والاحتياط يقتضى حمله على الوجوب .
الثاني: أن تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب إجماعا والتزام مثل فعله على سبيل الوجوب من تعظيمه فيتعين .

حجة الندب أن الأدلة السابقة دلت على رجحان الفعل ، والأصل الذى هو براءة الذمة دل على عدم الحرج فيجمع بين المدركين ، فيحمل على الندب .
وجوابه ، أن ذلك الأصل ارتفع بظواهر الأوامر الدالة على الوجوب .
حجة الوقف ، تعارض المدارك ولأنه عليه الصلاة والسلام قد يفعل ما هو خاص به وما يعمه مع أمته والأصل التوقف حتى يرد البيان .

والجواب عن الاول: قد ذهب التعارض بما تقدم من الجواب عن أدلة الخصوم .
وعن الثاني: أن الأصل استواؤه عليه الصلاة والسلام مع أمته فى الأحكام إلا ما دل الدليل . عليه حجة الإباحة فيما لا قربة فيه ، أن الأصل أن الطلب يتبع المصالح والقربات ولا قربة فلا مصلحة فتعينت الإباحة لعصته عليه الصلاة والسلام من المنهى عنه ، أولآنه خلاف ظاهر حاله عليه الصلاة والسلام . حجة الندب :

(١) آل عمران .

ظواهر الأوامر الدالة على جميع ما أتى به كما تقدمت ، ومثال إقراره عليه الصلاة والسلام الدال على الجواز أنه عليه الصلاة والسلام مر في مخرجه للهجرة براع ، فذهب أبو بكر الصديق رضى الله عنه فأتاه منه بلبن فلم ينكر ذلك عليه ، فدل ذلك على جوازه ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم بُعث والناس يأكلون أنواعا من الملاذ من لحوم الأنعام والفواكه وغيرها ، وكذلك المراكب وغيرها ولم ينكرها عليه الصلاة والسلام ، فدل ذلك على إباحتها إلا ما دل الدليل على منعه .

الفصل الثاني

في اتباعه عليه الصلاة والسلام

قال جماهير الفقهاء والمعتزلة يجب اتباعه عليه الصلاة والسلام في فعله إذا علم وجهه ووجب اتباعه في ذلك الوجه ، لقوله تعالى «وما آتاكم الرسول فخذوه» (١) والأمر ظاهر في الرجوع ، وقال أبو علي بن خالد به في العبادات فقط ، وإذا وجب التأسى به وجب معرفة وجه فعله من الوجوب والندب والاباحة ، إما بالنص أو بالتخيير بينه وبين غيره فيما (٢) علم فيه وجهه فيسوى به ، أو بما يدل على تقى قسمين فيعين الثالث ، أو بالاستصحاب في عدم الوجوب ، أو بالقربة على عدم الاباحة فيحصل الندب ، وبالقضاء على الوجوب ، وبالادامة مع الترك في بعض الأوقات على الندب ، وبعلامة الوجوب عليه كالأذان ، ويكون جزاء لسبب الوجوب كالتنذر .

معنى يجب اتباعه في ذلك الوجه أى إن فعله على وجه الندب وجب علينا أن نفعله على وجه الندب ، أو فعله عليه الصلاة والسلام على وجه الوجوب وجب علينا أن نفعله كذلك ، إذ لو خالفناه في النية ذهب الاتباع ، ووجه

(١) ٧ الحفر .

(٢) في نسخة : ما .

تخصيص الوجوب بالعبادات قوله عليه الصلاة والسلام : « خذوا عني مناسككم
هو صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وظاهر المنطوق الوجوب ، لأنه أمر ، ومفهومه أن
غير المذكور لا يجب وهو المطلوب ، والحديث بريرة قالت « يا رسول أفامر منك
أم تشفع ، قال إنما أنا أشفع ، فقالت لا حاجة لي به » ، فدل على أن ما عدا الأمر
الاجازم لا يجب الاتباع فيه ، وأصل التخيير التسوية ، فإذا خير بين ذلك الفعل
سويين ما علم وجوبه كان ذلك الفعل واجباً ، أو خير بينه وبين مندوب كان ذلك
الفعل مندوباً ، أو بينه وبين ما علقت لإباحته كان ذلك الفعل مباحاً .

سؤال : قال بعض فضلاء العصر : قول العلماء التخيير يقتضى التسوية بشكل
جان رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى ليلة الإسراء بقدهين أحدهما لبن والآخر
خمر ، ومخير بينهما فاختر اللب ، فقال له جبريل عليه الصلاة والسلام لو اخترت
الخمر لغويت أمتك ، فالخمر موجب للإغواء ، ومع ذلك خير بينه وبين موجب
الهداية وهو اللب ، وموجب الهداية مأمور به ، وموجب الغي والإغواء منهي
عنه ، فقد وجد التخيير لامع الاستواء في الأحكام .

جوابه : أن الحكم الشرعي كان في القدهين واحداً وهو الإباحة ، غير أن
الشيئين قد يستويان في الحكم الشرعي ، فيكون اختلافهما بحسب العاقبة لا بحسب
الحكم الشرعي ، كما انعقد الإجماع على جواز بناء ما شئنا من الدور وشراء ما شئنا
من الدواب وزواج ما شئنا من النساء ، ومع ذلك إذا عدل الإنسان عن إحدى
هذه إلى غيرها أمكن أن يقول له صاحب الشرع : لو اخترت تلك الدار أو الدابة
أو المرأة لكافيت مشئومة ، كما جاء في الحديث ، وإن كان العلماء فيه خلاف في تأويله ،
غير أن ذلك لا يمنع التمثيل ، فإنه يكفي الإمكان ، فما يتوقع في العواقب لا يغير الحكم
الشرعي ، كذلك القدهان حكمهما الإباحة ، وأخبر جبريل عليه الصلاة والسلام
أن الله تعالى ربط بأحدهما حسن العاقبة وبالآخر سوء العاقبة وذلك غير
الأحكام الشرعية .

نعم : لو قال جبريل عليه السلام لو اخترت الخمر لآثمت أشكل . أما العواقب

فلا تناقض تقدم الإباحة ، وقول أو ما يدل على نفي قسمين فيتعين الثالث ، معناه أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يقع في فعله محرم لعصمته ، ولا مكروه لظاهر حاله ، فلم يبق إلا الوجوب والتدب والإباحة ، فهي ثلاثة ، إذا دل الدليل على نفي اثنين منها تبين الثالث لضرورة الحصر ، فإذا ذهبت الإباحة والتدب تبين الوجوب ، أو الوجوب والإباحة تبين التدب ، أو التدب والوجوب تبين الإباحة .

ومعنى الاستصحاب في عدم الوجوب وبالقرينة على عدم الإباحة أى من وجوه الاستدلال أن نقول هذه قرينة لأنها صلاة أو صيام مثلا ، فلا تكون مباحة ، لأن الأصل في هذه الأبواب عدم الإباحة ، والأصل أيضا عدم الوجوب فهتبعين التدب وبالتضاء على الوجوب ، هذا على مذهب مالك أن التوافل لا تقضى . وأما على قاعدة الشافعى رضى الله عنه أن العيدين يقضيان ، وكل نافلة لها سبب ، فلا يقدر أن يقول هذا الفعل قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون واجبا ، لأن القضاء ليس من خصائص الوجوب ، وإنما يأتي ذلك على مذهب مالك ومن قال بقوله ، وأما كون الأذان لا يكون إلا فى واجب فظاهر ، فإذا بلغنا أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالأذان للصلاة ، قلنا : تلك الصلاة واجبة لوجود خصيصية الوجوب ، وإذا بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نذر صلاة أو غيرها من المنهوبات وفعلا قضينا على ذلك الفعل بالوجوب ، لأن فعل المنذور واجب . فهذه وجوه من الاستدلال على حكم أفعاله عليه الصلاة والسلام إذا وقعت .

تفريع : إذا وجب الاتباع وعارض قوله عليه الصلاة والسلام فعله فان تقدم القول وتأخر الفعل نسخ الفعل القول كان القول خاصا به أو بأمرته أو عمهما ، وإن تأخر القول وهو عام له ولأمرته أسقط حكم الفعل عن الكل ، وإن اخص بأحدهما خصه عن عموم حكم الفعل ، وإن تعقب الفعل القول من غير تراخ وعم القول له ولأمرته عليه الصلاة والسلام وخصه عن عموم القول ، وإن اخص بالأمة ترجيح القول لاستغنائه بدلالته عن غيره من غير عكس ، فان عارض الفعل القول بأن يقر شخصا على فعل فعل هو عليه الصلاة والسلام ضده فيعلم خروجه عنه .

﴿أو يفعل ضده فيعلم خروجه عنه﴾ (١) أو يفعل ضده في وقت آخر يعلم لزوم مثله له فيه فيكون نسخاً للاول .

الانعارة : أن الدليلين الشرعيين إذا تعارضا ، وتأخر أحدهما عن الآخر كان المتأخر ينسخ المتقدم ، ولذلك قلنا ينسخ الفعل القول إذا تأخر ، فإن كان خاصاً به والفعل أيضاً منه حصل النسخ ، والخاص بأتمه يتقرر حكمه سابقاً ثم يأتي الفعل بعد ذلك ، ويجب تأسيهم به عليه الصلاة والسلام فيتعلق بهم حكم الفعل أيضاً ، وهو مناقض لما تقدم في حقهم من القول ، فنسخ اللاحق السابق في حقهم أيضاً ، لأنه القاعدة ، وكذلك إذا عمهما ، وحكم النعل أيضاً يعمهما . أما هو عليه الصلاة والسلام فلأنه المباشر له ، ولا يباشر شيئاً إلا وهو يجوز له عليه الصلاة والسلام الإقدام عليه ، وأما هم فلو جوب تأسيهم به واندراجهم في كل ما شرع له عليه الصلاة والسلام إلا ما دل الدليل عليه ، فيتناقض ما تقدم في حقهم من دلالة القول ، فينسخ الفعل المتأخر القول المتقدم عنه وعنهم .

وبهذا يظهر أن القول إذا تأخر عن الفعل نسخ به بطريق الأولى إذا عمهما ، لأنه أقوى من الفعل والأقوى أولى بالنسخ الأضعف من غير عكس ، فإن اختص القول بأحدهما أخرجه عن عموم حكم الفعل ، وبقي الآخر على حكم الفعل لعدم معارضة القول له في ذلك القسم ، والنسخ لا بد فيه من التعارض ، فإن تعقب الفعل القول من غير تراخ تعذر في هذه الصورة النسخ ، لأن من شرط النسخ التراخي على ما سيأتي ، وإذا تعذر النسخ لم يبق إلا التخصيص ، فإذا كان النص عاما له ولأتمه عليه الصلاة والسلام خصصه هو عليه الصلاة والسلام عن عموم ذلك القول ، فيعلم أنه عليه الصلاة والسلام غير مراد بالعموم ، وإن اختص القول بالأمة ، والفعل أيضاً شأنه أن يترتب في حقهم حكمه وهما متناقضان متعارضان فيقدم القول على الفعل لغوته ، لأن دلالة بالوضع فلا يفتقر إلى دليل يدل على أنه حجة بخلاف الفعل ، لولا قوله تعالى ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه﴾ (٢) ونحوه تعذر علينا نصب الفعل دليلا ، وإذا فعل عليه الصلاة والسلام فعلا وعلم بالدليل أن غيره مكلف بذلك الفعل ، ثم يرى

(١) ما بين المسكوفين زائد في المطبوعة ، ولا حاجة لايه .

(٢) ٧ المحرر :

غيره يفعل ضد ذلك الفعل ، فيعلم أن هذا الفاعل لهذا الضد خارج عن حكم ذلك الفعل المتقدم ، ويبقى غير هذا الذي أقره عليه الصلاة والسلام مندرجا في حكم ذلك الفعل ، أو يعلم بالدليل أنه عليه الصلاة والسلام يلزمه فعل في وقت فيراه قد فعل ضد ذلك الفعل في ذلك الوقت ، فيعلم نسخه عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك الوقت وما بعده ، فهذا هو معنى المسئلتين الأخيرتين في هذا الفصل .

فائدة : قال الإمام نجر الدين : التخصيص والنسخ في الحقيقة مالحق إلا الدليل الدال على وجوب التأسى ، فإنه يتناول هذه الصورة وقد خرجت منه .

سؤال : قال العلماء من شرط الناسخ أن يكون مساويا للنسوخ أو أقوى ، والفعل أضعف ، فكيف جعلوه في هذا المقام ناسخاً مع ضعفه عن المنسوخ ؟

جوابه : أن المراد بالمساواة المساواة في السند لا غير ، وذلك لا يناقض كونه فعلاً ، وكذلك يجب أن يفصل في هذه المسئلة فيقال القول والفعل إن كانا في زمانه عليه الصلاة والسلام وبمحضرته فقد استويا ، وإن نقلنا إلينا تعين أن لا يقضى بالنسخ إلا بعد الاستواء في نقل كل واحد منهما ، فإن كان أحدهما متواترا والآخر آحادا منعنا نسخ الآحاد للتواتر ، هذا تلخيص هذا الموضوع ولا بد منه .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين في الأحكام : إذا كان الفعل لا يتكرر بل يختص بذلك الزمان بأن يقول عقبه أو متراخياً عنه : هذا الفعل لا يفعل بعد هذا الوقت ، ثم يرد القول بعد ذلك لا يحصل تعارض البتة .

فائدة : قال الشيخ سيف الدين أيضا : أفعاله عليه الصلاة والسلام لا يمكن وقوع التعارض بينها حتى ينسخ بعضها بعضاً أو يخصه ، فإن الفعلين إن تاملنا وكانا في وقتين كالظهر اليوم والظهر غداً فلا تعارض ، وإن اختلفا وأمكن اجتماعهما كالصلاة والصوم فلا تعارض ، وإن تعذر اجتماعهما لتناقض أحكامهما كما لو صام في وقت وأكل في مثل ذلك الوقت لم يتعارض أيضاً ، لأن الفعل لا عموم له حتى يدل على لزوم ذلك الفعل في جميع الأوقات فيناقضه ضده إذا وقع في تلك الأوقات الآخر ، فإن دل دليل من خارج غير الفعل على أن مثل ذلك الفعل يتكرر

فالتخصيص والتعارض وإنما عرض لذلك الدليل الدال على التكرار ، وكذلك إقراره عليه الصلاة والسلام لبعض الأمة على الترك مع القدرة على الفعل ، والعلم به لا يكون مخصصاً وناسخاً إلا للدليل الدال على تكرار ذلك الفعل .

قال الغزالي في المستصفي لا يتصور التعارض بين الأفعال بما هي أفعال البتة ، لأن الفعلين لا يجتمعان في زمان واحد البتة ، وإذا تعدد الزمان فلا تعارض ، بخلاف الأقوال لها صيغ تتناول بها الأزمان ، فيتصور فيها التعارض .

فائدة : مهما أمكن التخصيص لا يعدل عنه إلى النسخ ، لأنه أقرب إلى الأصل من جهة أنه بيان المراد فليس فيه إبطال مراد ، بخلاف النسخ فيه إبطال المراد .

الفصل الثالث

في تأسيسه عليه الصلاة والسلام

مذهب مالك وأصحابه أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبداً بشرع من قبله قبل نبوته ، وقيل كان متعبداً ، لنا أنه لو كان كذلك لافتخرت به أهل تلك الملة وليس فليس .

هذه المسئلة المختار فيها أن نقول متعبداً بكسر الباء على أنه اسم فاعل ومعناه أنه عليه الصلاة والسلام كان كما قيل في سيرته عليه الصلاة والسلام ينظر إلى ما عليه الناس فيجدهم على طريق لا يلبق بصانع العالم ، فكان يخرج إلى غار حراء يتحنث ، أى يتعبد ، ويقترح أشياء لقربها من المناسب في اعتقاده . ويخشى أن لا تكون مناسبة لصانع العالم ، فكان من ذلك في ألم عظيم ، حتى بعثه الله تعالى وعلمه جميع طرق الهداية وأوضح له جميع مسالك الضلالة ، زال عنه ذلك الثقل الذى كان يجده ، وهو المراد بقوله « ووضعتنا عنك وزرك ، الذى أنقض ظهرك ، (١) على

(١) ١ - ٢ الفرح .

أحد التأويلات ، أى النقل الذى كنت تجده من أمر العبادة والتقرب ، فهذا يتجـ ،
وأما بفتحها فيقتضى أن يكون الله تعالى تعبده بشريعة سابقة ، وذلك يأباه ما يحكونه
من الخلاف هل كان متعبداً بشريعة موسى أو عيسى فإن شرائع بنى إسرائيل لم
تتقدم إلى بنى إسماعيل ، بل كل نبي من موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وغيرهما
إنما كان يبعثه الله إلى قومه فلا يتعدى رسالته قومه ، حتى نقل المفسرون أن موسى
عليه الصلاة والسلام لم يبعث إلى أهل مصر بل لبني إسرائيل ليأخذهم من القبط
من يد فرعون ، ولذلك لما عدى البحر لم يرجع إلى مصر ليقم فيها شريعته ، بل
أعرض عنهم لإعراضاً كلياً لما أخذ بنى إسرائيل ، وحينئذ لا يكون الله تعبد محمداً
صلى الله عليه وسلم بشرعهما البتة ، فبطل قولنا إنه كان متعبداً بفتح الباء بل بكسرهما
كما تقدم ، وهذا بخلافه بعد نبوته عليه الصلاة والسلام ، فإنه تعبده تعالى بشرع
من قبله على الخلاف فى ذلك بنصوص وردت عليه فى الكتاب العزيز فيستقيم
الفتح (١) فيما بعد النبوة دون ما قبلها .

وإنما يؤكد أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبداً قبل نبوته بشرع أحد ، أن
تلك الشرائع كانت دائرة لم يبق فيها ما يمكن التمسك به لاهابها فضلاً عن غيرهم ،
وهو عليه الصلاة والسلام لم يكن يسافر ولا يخالط أهل الكتاب حتى يطالع على
أحوالهم ، فيبعد مع هذا غاية البعد أن يعبد الله تعالى على تلك الشرائع ، ولأنه لو
كان يتعبد بذلك لكان يراجع علماء تلك الشرائع ، ولو وقع ذلك لاشتهر .

احتج القائلون بذلك بأنه عليه الصلاة والسلام تناولته رسالة من قبله فيكون
متعبداً بها ، ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يأكل اللحم ويركب البيمة ويطوف
بالبيت ، وهذه أمور كلها لا بد له فيها من مستند ، ولا مستند إلا الشرائع المتقدمة ،
خصوصاً على قول الأشاعرة : أن العقل لا يفيد الأحكام وإنما تنفيذها الشرائع .

والجواب عن الأول : أن ما ذكرتموه إنما يتأتى فى إسماعيل وإبراهيم ونوح
عليهم الصلاة والسلام ، لأنه عليه الصلاة والسلام من ذريتهم ، أما موسى وعيسى
عليهما الصلاة والسلام فلا ، وقد وقع الخلاف فى هؤلاء كلهم أيهم كان يعبد الله

(١) أى فتح متعبداً على أنه اسم مفعول .

تعالى على شريعته ، فأما هؤلاء الثلاثة فقد درست شرائعهم ، وما درس لا يكون حجة ولا يعبد الله تعالى به .

وعن الثاني: أن هذه الأفعال وإن قلنا بأن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع فإنها يستصحب فيها براءة الذمة من التبعات ، فإن الإنسان ولد بريئا من جميع الحقوق ، فهو يستصحب هذه الحالة ، حتى يدل دليل على شغل الذمة بحق ، فهذا يكنى من مباشرته عليه الصلاة والسلام لهذه الأفعال .

فائدة : تقدم أن الصواب كسر الباء وهو الذى يظهر لى ، غير أنه وقع لسيف الدين فى هذه المسألة كلام يدل على خلاف ذلك ، وهو إن قال غير مستبعد فى العقل أن يعلم الله تعالى مصاحبة شخص معين فى تكليفه شريعة من قبله ، وهذا كلام يقتضى فتح الباء ، فانظر فى ذلك لنفسك ، وأما غيره فلم أر له تعرضا لذلك ، فما أدرى هل اغتر بالموضع فأطلق هذه العبارة فى الاستدلال ، أو هو أصل يعتمد عليه .

فائدة : حكاية الخلاف فى أنه عليه الصلاة والسلام كان متعبدا قبل نبوته بشرع من قبله ، يجب أن يكون مخصوصا بالفروع دون الأصول ، فإن قواعد العقائد كان الناس فى الجاهلية مكلفين بها إجماعا ، ولذلك انعقد الإجماع على أن موتاهم فى النار يعذبون على كفرهم ، ولو لا التكليف لما عذبوا ، فهو عليه الصلاة والسلام متعهد بشرع من قبله بفتح الباء بمعنى مكلف هذا لامرية فيه ، إنما الخلاف فى الفروع خاصة ؛ فعموم إطلاق العلماء مخصوص بالإجماع .

فائدة : قال المازرى والأيارى فى شرح البرهان ، والإمام ، وإمام الحرمين : هذه المسئلة لا تظهر لها ثمرة فى الأصول ولا فى الفروع البتة ، بل تجرى مجرى التواريخ المتقولة ولا ينبئ عليهم حكم فى الشريعة البتة ، وكذلك قاله التبريزى .

وأما بعد نبوته عليه الصلاة والسلام ، فمذهب مالك وجمهور أصحابه وأصحاب الشافعى وأصحاب أبى حنيفة رحمة الله عليهم أنه متعهد بشرع من قبله ، وكذلك أمته ، إلا ما خصصه الدليل . ومنع من ذلك القاضى أبو بكر

وغيره . لنا قوله تعالى « أولئك الذين هدى الله فيهداهم اقتده » (١) ،
وهو عام لأنه اسم جنس أضيف .

شرائع من قبلنا ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بقولهم ، كما في لفظ ما بأيديهم
من التوراة أن الله حرم عليهم لحم الجدى بلبن أمه يشيرون إلى المضيرة (٢) ومنه
ما علم بشرعنا وأمرنا نحن أيضا به وشرع لنا ، فهذا أيضا لا خلاف أنه شرع لنا
كقوله تعالى « كتب عليكم الفصاحص في القتلى (٣) » مع قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها
أن النفس بالنفس » (٤) الآية . وثالثها أن يدل شرعنا على أن فعلا كان مشروعا
لهم ولم يقل لنا شرع لكم أنتم أيضا ، فهذا هو محل الخلاف لا غير كقوله تعالى
حكاية عن المنادى الذي بعثه يوسف عليه الصلاة والسلام « ولئن جاء به حمل بعير
وأنا به زعيم » (٥) فيستدل به على جواز الضمان ، وكذلك قوله تعالى حكاية عن
شعيب وموسى عليهما الصلاة والسلام « لئن أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين
على أن تأجرني ثمانئ حجج ، فإن أتممت عشرا فمن عندك » (٦) الآية . يستدل بها
على جواز الإجارة ، بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا أم لا ، أما ما لا يثبت
إلا بأقوالهم فلا يكون حجة لعدم صحة السند وانقطاعه . ورواية الكفار لو وقعت
لم تقبل ، فكيف وليس من أهل الكتاب من يروى التوراة فضلا عن غيرها ؟
وما لا رواية فيه كيف يخطر بالبال أنه حجة . وبهذا يظهر لك بطلان من استدل
في هذه المسئلة بقصة رجم اليهوديين ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمد
على أخبار ابن سوريا أن فيها الرجم ، ووجد فيها كما قال ، فإن من أسلم من اليهود
لم يكن له رواية في التوراة ، وإنما كانوا يعملون فيها ما رأوه ، أما أن لهم سندا
متصلا بموسى عليه الصلاة والسلام كما فعله المسلمون في كتب الحديث فلا ، وهذا

(١) الأنعام . ٩٠

(٢) طامام يطبخ باللبن الحامض ودقيق ولحم وأبزار .

(٣) البقرة . ١٧٨

(٤) المائدة . ٤٥

(٥) يوسف . ٧٢

(٦) القصص . ٢٧

معلوم بالضرورة لمن اطلع على أحوال القوم وكاشفهم وعرف ما هم عليه ، بل رسول الله صلى الله عليه وسلم يجب أن يعتقد أنه إنما اعتمد في رجم اليهوديين على وحي جاءه من قبل الله تعالى ، وأما غير ذلك فلا يجوز ، ولا يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على دماء الخلق بغير مستند صحيح ، فالاستدلال في هذه المسئلة بهذه القضية لا يصح ، بل لا يندرج في هذه المسئلة إلا ما علم أنه من شرعهم بكتابتها ومن قبل نبينا فقط .

حجة المثبتين من وجوه : أحدها ما تقدم من الآية ، وثانيها قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » (١) (وما) عامة في جملة ما وصى به نوحا ووصى به إبراهيم وموسى وعيسى . وثالثها : قوله تعالى « ملة أبيكم إبراهيم » ، تقديره « اتبعوا ملة أبيكم إبراهيم » .

ويرد على الكل أن المقصود قواعد العقائد لا جزئيات الفروع ، لأنها هي التي وقع الاشتراك فيها بين الأنبياء كلهم ، وكذلك القواعد الكلية من الفروع ، أما جزئيات المسائل فلا اشتراك فيها ، بل هي مختلفة في الشرائع .

حجة النافين من وجوه : أحدها أنه لو كان عليه الصلاة والسلام متعبدا بشرع من قبله لوجب عليه مراجعة تلك الكتب ، ولا يتوقف إلى نزول الوحي ، لكنه لم يفعل ذلك لوجهين : أحدهما أنه لو فعله لاشتهر . والثاني : أن عمر رضي الله عنه طالع ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال « لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي » .

وثانيها : أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا لوجب على علماء الأمصار والأعصار أن يفعلوا ذلك ويراجعوا شرع من قبلهم ، ليعلموا ما فيه ، وليس كذلك .

(١) ١٣ الشورى .

وثالثها : أنه عليه الصلاة والسلام صوب معاذاً في حكمه باجتهاد نفسه إذا عدم الحكم في الكتاب والسنة ، وذلك يقتضى أنه لا يلزمه اتباع الشرائع المتقدمة .

والجواب عن الأول أنه قد تقدم أن شرع من قبلنا إنما يلزمنا إذا علمناه من قبيل نبينا عليه الصلاة والسلام بوحى ، أما من قبلهم فلا يلزم مراجعتهم لعدم الفائدة في ذلك ، وهو الجواب عن الثانى . وعن الثالث : أن من جملة الكتاب دلالاته على اتباع الشرائع المتقدمة .

فائدة : قال الإمام نجر الدين : إذا قلنا بأنه كان متعبداً فليل بشرع إبراهيم ، وقيل بل بموسى ، وقيل بل بعيسى عليهم الصلاة والسلام ، وهذا الذى نقله الإمام فى هذه المسئلة لم ينقله البرهان ولا المستصفى ولا سيف الدين ، ونقلوا هذا النقل بعينه فيما قبل النبوة ، ونقل المازرى الخلاف بعينه فى المسئلتين ، وكذلك نقل القاضى عبد الوهاب فى المنخص ، وزاد فى النقل فقال : من الناس من قال كان متعبداً بشريعة كل نبي تقدمه إلا ما نسخ أو درس ، وهذا لم ينقله الجماعة ، مع أنه غالب بحث الفقهاء فى المباحث ، فلا يخصون شرعاً معنا دون غيره .

قال القاضى : ومذهب المالكية أن جميع شرائع الأمم شرع لنا إلا ما نسخ ولا فرق بين موسى عليه الصلاة والسلام وغيره ، قال ابن برهان وقيل كان متعبداً قبل النبوة بشرع آدم ، لأنه أول الشرائع ، وقيل كان على دين نوح عليه الصلاة والسلام — والله أعلم .

الباب الرابع عشر

في النسخ
وفيه خمسة فصول

الفصل الأول في حقيقته

قال القاضي منا والغزالي هو خطاب دال على ارتفاع حكم ثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه . وقال الامام فخر الدين الناسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الثابت بطريق لا يوجد بعده متراخياً عنه ، بحيث لولاه لكان ثابتاً ، فالطريق يشمل سائر المدارك: الخطاب وغيره ، وقوله مثل الحكم ، لأن الثابت قبل النسخ غير المعدوم بعده ، وقوله متراخياً عنه لثلاثيهافت الخطاب ، وقوله لولاه لكان ثابتاً ، احتراز من المغيات نحو الخطاب بالانفطار بعد غروب الشمس فإنه ليس نسخاً لوجوب الصوم .

يرد على الأول أن النسخ قد يكون بالفعل كما تقدم فلا يكون الحد جامعاً ، وكذلك ينتقض بالإقرار وبجميع المدارك التي ليست خطاباً ، وكذلك يبطل بجميع ذلك اشتراطه في الحكم السابق أن يكون ثابتاً بالخطاب ، فإنه قد يكون ثابتاً بأحد هذه الأمور ، فلذلك عدل الإمام لقوله طريق شرعي ليعم جميع هذه الأمور ، فإن قلت أنت شرعت نحد النسخ والطريق ناسخة لا نسخ ، والمصدر غير الفاعل فقد خرج جميع أفراد المحدود من الحد فيكون باطلا .

قلت الناسخ في الحقيقة إنما هو الله تعالى ؛ ولذلك قال الله تعالى « ما ننسخ من آية ، (١) فأضاف تعالى فعل النسخ إليه ، وفعله تعالى هو هذه المدارك وجعلها ناسخة ، فالمصدر في التحقيق هو هذه الأمور المدارك فاندفع السؤال ، وقولي مع تراخيه عنه لأنه لو قال افعولوا لا تفعلوا لتهاافت الخطاب ، وأسقط الثاني الأول ، وكذلك لو قال عند الأول هو منسوخ عنكم بعد سنة ، كان هذا الوجوب مُعَيَّنًا بتلك الغاية من السنة فلا يتحقق النسخ ، بل ينتهي بوصوله لغايته ، وحينئذ يتعين أن يكون النسخ مسكوتاً عنه في ابتداء الحكم . وقولي : على وجه لولاه لكان ثابتاً ، احتراز مما جعل له غاية أول الأمر ، فإنه لا يكون ثابتاً إذا وصل إلى تلك الغاية ، فلا يقبل النسخ إلا إذا كان قابلاً للشبوت ظاهراً .

وقال القاضي منا ، والغزالي ، الحكم المتأخر يزيل المتقدم . وقال الامام والاساذ وجماعة هو بيان لانتهاء مدة الحكم - وهو الحق - لأنه لو كان دائماً في نفس الأمر لعلمه الله تعالى دائماً ، فكان يستحيل نسخه ، لاستحالة انقلاب العلم ، وكذلك الكلام القديم الذي هو خبر عنه .

قال القاضي : النسخ كالفسخ ، فكما أن الإجارة إذا كانت شهراً يستحيل فسخها إذا انقضى الشهر ، ويمكن فسخها في أثناء الشهر ، لأن شأنها أن تدوم ، فكذلك النسخ لا يكون إلا فيما شأنه أن يدوم ، والجماعة يمنعون هذا التشبيه ، ويقولون إن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلو كان الحكم دائماً في نفس الأمر لعلم دوامه ، ولو علم دوامه لتعذر نسخه ، فإن خلاف المعلوم محال في حقتنا ، فكيف في العلم القديم ، وكذلك كل ما علمه الله تعالى فهو مخبر عنه بالكلام النفساني ، وخبر الله تعالى صدق يستحيل الخلف فيه ، فلو أخبر عن دوامه تعذر نسخه ، وكذلك لو شرعه دائماً لكان تعالى قد أراد دوامه لأنه من جملة الكائنات ، ولو أراد دوامه لوجب الدوام ، وحينئذ يتعذر النسخ ، ولو وقع النسخ لزم مخالفة ثلاث صفات لله تعالى ، وذلك محال .

فهذه مدارك قطعية توجب حينئذ أن الحكم كان دائماً في اعتقادنا لا في نفس الأمر ، فالنسخ مزيل للدوام في اعتقادنا لا في نفس الأمر ، وحينئذ يكون النسخ كتنخيص العام ، ولذلك قيل النسخ تخصيص في الأزمان ، وهذا التفسير يحسن فيما يتناول أزماناً أما ما لا يكون إلا في زمن واحد كدخج إسحق عليه الصلاة والسلام^(١) فلا يكون تخصيصاً في الأزمان ، بل رافعاً لجملة الفعل بجميع أزمانيه .

الفصل الثاني

في حكمه

وهو واقع ، وأنكره بعض اليهود عقلاً وبعضهم سمعاً ، وبعض المسلمين همؤولاً لما وقع من ذلك بالتخصيص . لنا أنه تعالى شرع لآدم تزويج الأخت بأخته غير توأمته ، وقد نسخ ذلك .

أما وقوع النسخ فلأن الله تعالى أوجب وقوف الواحدنا للعشرة من الكفار في الجهاد ، ثم نسخه بقوله تعالى «الآن خفف الله عنكم»^(٢) وصار الحكم أن يقف الواحدنا للثنتين لقوله تعالى «فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين»^(٣) ونسخ تعالى آيات الموادة ، ويقال إنها نيف وعشرون آية بآية السيف وهي قوله تعالى «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم»^(٤) وبغيرها من الآيات الدالة على القتال، وهو كثير في الكتاب والسنة .

وأما إنكار بعض اليهود له عقلاً فاحتجوا عليه بأن النهي يعتمد المفسد الخالصة أو الراجحة ، فلو جاز نسخه بعد ذلك لزم تجويز أمر الله تعالى وإذنه في فعل المفسد الخالصة أو الراجحة ، وذلك على الله تعالى محال ، بناء على التحسين والتقيح ، وقالوا عبارة عامة: إن الفعل إما أن يكون حسناً أو قبيحاً ، فإن كان حسناً استحال النهي عنه ، أو قبيحاً استحال الإذن فيه ، فالنسخ محال على التقديرين .

(١) هذا أحد قولين في الذبيح والقول الثاني هو لإسماعيل . (٢) ٦٦ الأنفال .

(٣) ٦٦ الأنفال .

(٤) ٧٣ التوبة .

وجوابهم : أنا نمنع قاعدة الحسن والقبح ، أو نسلها ونقول لم لا يجوز أن يكون الفعل مفسدة في وقت مصلحة في وقت ، وذلك معلوم بالعوائد ؟ بل اليوم الواحد يكون الفعل فيه حسنا في أوله قبيحا في آخره ، كما نقول في الأكل والشرب ولبس القراء وشرب الماء البارد وغيره ، ويحسن جميع ذلك ويقبح باعتبار وقتين من الشتاء والصيف ، والحر والبرد ، والصوم والنفط ، والشبع والجوع ، والصحة والسقم .

احتج منكره سمعا بوجهين : أحدهما أن الله تعالى لما شرع لموسى عليه الصلاة والسلام شرعه ، فاللفظ الدال عليه إما أن يدل على الدوام أو لا ، فإن دل على الدوام فيما أن يضم إليه ما يقتضى أنه سينسخه أو لا ، فإن كان الأول فهو باطل من وجهين : الأول : أنه يكون متناقضا وهو عبث ممنوع : الثاني : أن هذا اللفظ الدال على النسخ وجب أن ينقل متواترا ، إذ لو جوزنا نقل الشرع غير متواتر أو نقل صفته غير متواترة لم يحصل لنا علم بأن شرع الإسلام غير منسوخ ، ولأن ذلك من الوقائع العظيمة التي يجب اشتهاؤها ، فلا يكون نص على النسخ وحينئذ لا يكون منسوخا ؛ لأن ذكر اللفظ الدال على الدوام مع عدم الدوام تليس ، ولأنه يؤدي إلى عدم الوثوق بدوام الشرائع ، وأما إن لم ينص على الدوام فهذا مطلق يكفي في العمل به مرة واحدة ، وينقض بذاته ، فلا يحتاج للنسخ ويحذر النسخ فيه .

الوجه الثاني : أنه ثبت بالتوراة قول موسى عليه الصلاة والسلام : تمسكوا بالسبب أبدا ، وقال تمسكوا بالسبب مادامت السموات والأرض ، وهو متواتر والتواتر حجة .

والجواب عن الأول : أن نقول اتفق المسلمون على أن الله تعالى شرع لموسى شرعه بلفظ الدوام ، واختلفوا هل ذكر معه ما يدل على أنه سيصير منسوخا فقال أبو الحسين يجب ذلك في الجملة وإلا كان تليسا . وقال جماهير أصحابنا وجماهير المعتزلة لا يجب ذلك ، وقد تقدم البحث في ذلك في تأخير البيان عز وقت الحاجة .

والجواب على رأى أبي الحسين : أن ذلك التقييد لم ينقل لوقوع الخلل في اليهود

في زمن بختصر فإنه أباد اليهود حتى لم يبق منهم من يصلح للتواتر ، وبه يظهر الجواب عن شرعنا نحن لسلامته عن الآفات .

وعن الثاني : أن هذا النقل أيضا لا يصح الاعتماد عليه لانقطاع عدد اليهود كما تقدم ، ولأن لفظ الأبد منقول في التوراة وهو على خلاف ظاهره ، قال في العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة ، فإن أبنى العتق فلتتقب أذنه ويستخدم أبدا ، مع تعذر الاستخدام أبدا ، بل العمر ، فأطلق الأبد على العمر فقط .

وثانيها : قال في البقرة التي أمروا بذبحها تكون لكم سنة أبدا ، ومعلوم أن ذلك ينقطع بخراب العالم وقيام الساعة .

وثالثها : أمروا في قصة قدم الفصح (١) أن يذبحوا الجبل ويأكلوا لحمه وملهوجا (٢) ولا يكسروا منه عظما ويكون لهم هذا الجبل سنة أبدا ثم زال التعب بذلك أبدا . وقال في السفر الثاني - فربوا إلى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لأحقابكم - وهم لا يفعلون ذلك ، ثم مندهم متقوض بصور لأحداها أن في التوراة أن السارق إذا سرق في المرة الرابعة تنقب أذنه ويباع ، وقد اتفقوا على نسخ ذلك .

وثانيها : اتفق اليهود والنصارى على أن الله تعالى فدى ولد إبراهيم من الذبح وهو نص التوراة ، وهذا أشد أنواع النسخ ، لأنه قبل الفعل الذي منعه المعتزلة ، وإذا جاز في الأشد جاز في غيره بطريق الأولى .

وثالثها : أن في التوراة أن اجمع بين الحرمة والأمة في التسكاح كان جائزا في شرع إبراهيم عليه الصلاة والسلام لجمعه بين سارة الحرمة وهاجر الأمة وحرمة التوراة . ورابعها : أن التوراة قال الله تعالى فيها لموسى عليه السلام : اخرج أنت وشيعتك لترثوا الأرض المقدسة التي وعدت بها أبائكم إبراهيم ، أن أرضها نسله فبنا ساروا إلى التيه قال الله تعالى - لا تدخلوها لأنكم قد عصيتموني - وهو عين النسخ .

وخامسها : تحريم السبت فإنه لم يزل العمل مباحا إلى زمن موسى عليه

(١) الفصح كأنفطر لفظا ومعنى .

(٢) اللحم الملهوج الذي لم يتم نضجه .

الصلاة والسلام وهو عين النسخ ، وقد ذكرت صوراً كثيرة غير هذه في شرح
المحصول وفي كتاب (الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على اليهود
والنصارى) .

وأما من أنكر النسخ من المسلمين فهو معترف بنسخ تحريم الشحوم وتحريم
السبت وغير ذلك من الأحكام ، غير أنه يفسر النسخ في هذه الصورة بالغاية وأنها
انتهت بانتها غايتها ، فلا خلاف في المعنى .

ويجوز عندنا وعند الكافة نسخ القرآن خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني لأن
الله تعالى نسخ وقوف الواحد للعشرة في الجهاد بثبوته لائنين وهما
في القرآن .

وثانها : أن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها الاعتداد حولاً بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهن متاعاً إلى الحول، (١)
ثم نسخ بقوله تعالى « يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً »، (٢) ، ونسخ وجوب
التصدق الثابت بقوله تعالى « فقدموا بين يدي نجواكم صدقة »، (٣) .

احتج أبو مسلم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه ، فلو نسخ لبطل .

وجوابه : أن معناه لم يتقدمه من الكتب ما يبطله ولا يأتي بعده ما يبطله
ويبين أنه ليس بحق ، والمنسوخ والناسخ حق ، فليس من هذا الباب .

فائدة : أبو مسلم كنيته ، واسمه عمرو بن يحيى قاله أبو إسحق في اللمع .

ويجوز نسخ الشيء قبل وقوعه عندنا خلافاً لأكثر الشافعية والحنفية
والمعتزلة كنسخ ذبح إسحق عليه الصلاة والسلام قبل وقوعه .

(١) ٢٤٠ البقرة .

(٢) ٢٣٤ البقرة .

(٣) ١٢ المجادلة .

المسائل في هذا المعنى أربع : إحداهن أن يوقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره . وثانيها : أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه . وثالثها : أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله . ورابعها : أن يكون الفعل يتكرر فيفعل مراراً ثم ينسخ . فاما الثلاثة الأولى فهي في الفعل الواحد غير المنكرر . وأما الرابعة : خوافتنا عليها المعترلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواهية قبل النسخ ، ومنه نسخ القبيلة وغيرها ، ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل ، وترك المصلحة عندهم تمتع على قاعدة الحسن والقبح . والنقل في هاتين المسئلتين في هذا الموضوع قد نقله الأصوليون . وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلاً ، ومقتضى مذهبنا جواز النسخ في الجميع .

ومقتضى مذهب المعتزلة التفصيل لا المنع مطلقاً ولا الجزاء مطلقاً ، فإن النسخ الواحد قد لا يحصل مصلحته إلا باستيفاء أجزائه ، كذبح الحيوان ، وإنقاذ الغريق ، فإن مجرد قطع الجلد لا يحصل مقصود الذكاة من إخراج المضلات ونزهرق الروح على وجه السهولة ، وإخراج الغريق إلى قرب البروتركه هناك لا يحصل مقصود الحياة ، وقد تكون المصلحة متوزعة على أجزائه كسقى العطشان وإطعام الجيعان وكسرة العريان ، فإن كل جزء من ذلك يحصل جزءاً من المصلحة في الرى والشبع والكسرة ، وفي القسم الأول مقتضى مذهبهم المنع لعدم حصول المصلحة . وفي الثاني الجزاء لحصول بعض المصلحة المخرجة للأمر الأول عن العيب ، كما انعقد الإجماع على حسن النهي عن القطرة الواحدة من الخمر ، مع أن الإسكار لا يحصل إلا بعد قطرات ، لكنه لا يتعين له بعضها دون بعض بل يتوزع عليها ، فكذلك هنا ، فنزل الأجزاء منزلة الجزئيات ، كذلك يكتبي ببعض الأجزاء . غير أن هنا فرقا يمكن ملاحظته ، وهو أن المصلحة في الجزئيات الماضية في صورة المنقول عنه مصلح تامة أمكن أن يقصدها المتلاء قصداً كلياً دائماً ، بخلاف جزء المساحة في نقطة الماء ونحوها ، فإن القصد إليها نادر ، ومع هذا الفرق أمكن أن يقولوا بالمنع مطلقاً في هذا القسم من غير تفصيل .

واحتج الشيخ سيف الدين الأمدى في هذه المسئلة بنسخ الخمسين صلاة ليلة الإسراء حتى بقيت خمسا ، ويرد عليه أنها خبر واحد فلا يفيد القطع ، والمسئلة

قطعية ولا نسخ قبل الإنزال^(١) وقبل الإنزال لا يتقرر علينا حكم ، فليس من صورة النزاع .

والنسخ لا إلى بدل خلافا لتوم ك نسخ الصدقة في قوله تعالى «فقدموا بين يدي نجواكم صدقة»^(٢) لغير بدل .

قبل إن ذلك زال لزوال سببه وهو التمييز بين المؤمنين والمنافقين ، وقد ذهب المنافقون فاستغنى عن الفرق .

جوابه : روى أنه لم يصدق إلا على^٣ رضى الله عنه فقط مع بقاء السبب بعد صدقته ثم نسخ حينئذ .

احتجوا بقوله تعالى «ما ننسخ من آية أو ننسأها نأت بخير منها أو مثلها»^(٤) فنص تعالى على أنه لا بد من البديل أحسن أو مثل .

جوابه : أن هذه صيغة شرط وليس من شرط الشرط أن يكون ممكنا فقد يكون متعذرا كقولك إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثتان وهذا الشرط محال والكلام صحيح عربى ، وإذا لم يستلزم الشرط الإمكان لا يدل على الوقوع به مطلقا فضلا عن الوقوع ببديل ، سلناه لكنه قد يكون رفع الحكم لغير بدل خيرا للكاف باعتبار مصالحه والخفة عليه وبعده من الفتنة وغوائل التكليف .

ونسخ الحكم إلى الأثقل خلافا لبعض أهل الظاهر كمنسخ عاشوراء برمضان .

ونسخ الحبس في البيوت إلى الجلد والرجم ، والرجم أشد من الحبس . احتجوا بقوله تعالى «نأت بخير منها أو مثلها»^(٤) وبقوله تعالى «يريد الله أن يخفف عنكم»^(٥) و«يريد الله بكم اليسر»^(٦) والأثقل لا يكون خيرا ولا مثلا ولا يسرا .

(٢) ١٢ المجادلة .

(٤) ١٠٦ البقرة .

(٦) ١٨٥ البقرة .

(١) في المخطوطة : ولأنه نسخ قبل الإنزال .

(٣) ١٠٦ البقرة .

(٥) ٢٨ النساء .

والجواب عن الأول : قد يكون الأثقل أفضل للمكلف وخيرا له باعتبار
ثوابه واستصلاحه في أخلاقه ومعاده ومعاشه . وعن الثاني أنه محمول على اليسر في
الآخرة حتى لا يتطرق إليه تخصيصات غير محصورة فإن في الشريعة مشاق كثيرة .

ونسخ التلاوة دون الحكم كنسخ - الشيخ والشيخه إذا زينا فارجوهما
البيعة نکالا من الله - مع بقاء الرجم ، والحكم دون التلاوة كما تقدم في
الجهاد ، وهما معا لاستلزام إمكان المفردات إمكان المركب :

لان التلاوة والحكم عبادتان مستقلتان ، فلا يبعد في العتل أن يصيرا معا
مفسدة في وقت أحدهما دون الآخر ، وتكون الفائدة في بقاء التلاوة دون الحكم
ما يحصل من العلم بأن الله تعالى أنزل مثل هذا الحكم رحمة منه بعباده . وعن أنس
نزل في قتلى بئر معونة - بلغوا إخواننا أننا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا -
وعن أبي بكر كنا نقرأ من القرآن - لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم -
ومثال التلاوة والحكم معا ما روى عن عائشة رضی الله عنها قالت كان فيما أنزل
الله - عشر رضعات - فنسخن - بخمس - وروى أن سورة الأحزاب
كانت تعدل سورة البقرة .

ونسخ الخبر إذا كان متضمنا لحكم عندنا ، خلافا لمن جوز مطاقا ومنعه
مطاقا وهو أبو علي وأبو هاشم وأكثر المتقدمين . لنا أن نسخ الخبر يوجب
عدم المطابقة وهو محال فإذا تضمن الحكم جاز نسخه لأنه مستعار له ونسخ
الحكم جائز كما لو عبر عنه بالأمر .

قال الإمام فخر الدين : إذا كان الخبر خبرا عما لا يجوز تغييره ، كخبر عن
حدوث العالم ، فلا يتطرق إليه النسخ ، وإن كان عما يجوز تغييره وهو إما
ماض أو مستقبل ، والمستقبل إما وعد أو وعيد أو خبر عن حكم كخبر عن
وجوب الحج فيجوز النسخ في الكل ، ومنع أبو علي وأبو هاشم وأكثر
المتقدمين الكل .

قال : لنا أن الخبر إذا كان عن أمر ماض نحو عمرت نوحا ألف سنة ، جاز أن

يبين من بعد بأنه ألف سنة إلا خمسين عاما ، وإن كان خبرا عن مستقبل كان وعدا
أو وعيدا فهو كقوله لأعاقبن الزاني أبدا فيجوز أن يبين أنه أراد ألف سنة ،
وإن كان عن حكم الفعل في المستقبل فإن الخبر كالأمر في تناوله الأوقات (١) .
المستقبل فيجوز أن يراد بعضها .

احتجوا بأن نسخ الخبر يوم الخلف .

قال : وجوابه أن نسخ الأمر أيضا يوم البدء . قلت أسماء الأعداد نصوص
لا يجوز فيها المجاز وأراد المتكلم بالالف ألفا إلا خمسين عاما مجاز فلا يجوز ، وأما
إطلاق الأبد على ألف سنة فهو تخصيص في الخبر وهو مجمع عليه ، إنما النزاع في
النسخ فأين أحدهما من الآخر ؟ وقد تقدمت الفروق بينها .

وأما قولهم يوم الخلف : ذلك مدفوع بالبراهين الدالة على استحالة الخلف
على الله تعالى والبدء عليه ، والبدء هو لإحدى الطارق التي استدل بها اليهود على
استحالة النسخ ، ومعناه أمر بشيء ثم بدا له أن المصلحة في خلافه ، وذلك إنما
يتأتى في حق من تخفى عليه الخفيات ، والله تعالى منزه عن ذلك .

وجوابهم : أن الله تعالى عالم بأن الفعل الفلاني مصلحة في وقت كذا مفسدة في
وقت كذا ، وأنه نسخه إذا وصل وقت المفسدة ، فالكل معلوم في الأزل ، وما
تجدد العلم بشيء ، فالزم من النسخ البدء فيجوز .

ويجوز نسخ ما قال فيه اذعأوه أبدا خلافا لتوهم ؛ لأن صيغة أبدا بمنزلة
العموم في الأزمان ، والعموم قابل للتخصيص والنسخ .

احتجوا بأن صيغة (أبدا) لو جاز أن لا يراد بها الدوام لم يبق لنا طريق إلى
الجزم بخلود أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، لأن ذلك كله مستفاد من
قوله تعالى « خالدن فيها أبدا » (٢) .

والجواب : أن الجزم إنما حصل في الخلود ليس بمجرد لفظ (أبدا) بل بتكرره
تكررا أفاد القطع بسياقته وقرائنه على ذلك ، أما مجرد لفظة واحدة من أبدا فلا
يوجب الجزم ، والكلام في هذه المسئلة إنما هو في مثل هذا .

(١) في الأصل : في تناول الأوقات .

(٢) لأهل الجنة ١٢٢ النساء . ولأهل النار ١٦٩ النساء .

الفصل الثالث

في الناسخ والمنسوخ

يجوز عندنا نسخ الكتاب بالكتاب وعند الأكثرين

حجتنا ما تقدم من الرد على أبي مسلم الأصفهاني ، احتجوا بقوله تعالى ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، (١) وقد تقدم جوابه .

والسنة المتواترة بمثلها .

السنة المتواترة بمثلها هو كالكتاب بالكتاب لحصول المساواة والتواتر في البابين الناسخ والمنسوخ .

والآحاد بمثلها .

لأننا نشترط في الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ أو أقوى والآحاد مساوية للآحاد فيجوز .

وبالكتاب والسنة المتواترة اجماعا .

بسبب أن الكتاب والسنة المتواترة ينسخان خبر الواحد ، لأنهما أقوى منه ، والأقوى أولى بالنسخ .

وأما جواز نسخ الكتاب بالآحاد فجائز عقلا غير واقع سمعا ، خلافا لأهل الظاهر ، والباقي منا مستدلا بتحويل القبلة عن بيت المقدس إلى مكة . لنا أن الكتاب متواتر تطعي فلا يرفع بالآحاد المظنونة لتقدم العلم على الظن . واستدلوا أيضا بقوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرّما على طاعم يطعمه ، (٢) الآية نسخت بنبيه عليه الصلاة والسلام عن أكل كل ذي ناب من السباع وهو خبر واحد وبقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، (٣) نسخ ذلك

(٢) ١٤٥ الأنعام .

(١) ٤٢ فصلت .

(٣) ٢٤ النساء .

بقوله عليه الصلاة والسلام ، لا تمسح المرأة على عمتها ولا خالتها ، الحديث ،
ولأنه دليل شرعى فينسخ كسائر الأدلة ، ولأنه يخص الكتاب فينسخه ، لأن
النسخ تخصيص فى الأزمان .

والجواب عن الأول: أن الآية إنما اقتضت التحريم إلى تلك الغاية فلا ينافيها
ورود تحريم بعدها ، وإذا لم ينافها لا يكون ناسخاً لأن من شرط النسخ التناقى. وعن
الثانى: أن العام فى الأشخاص مطلق فى الأحوال فيحمل العام على حالة عدم القراءة
المذكورة. سلناه لكنه تخصيص ونحن نسله إنما النزاع فى النسخ . وعن الثالث :
الفرق أن تلك الأدلة المتفق عليها مساوية أو أقوى وهذا مرجوح فلا يلحق به .
وعن الرابع : أن النسخ لإبطال ما اتصف بأنه مراد فيحاط فيه أكثر من التخصيص
لأنه بيان للمراد فقط ، وأما تحويل القبلة فقالوا احتفت به قرآن وجدها أهل قباء
لما أخبرهم الخبر من ضجيج أهل المدينة ، وغير ذلك حصل لهم العلم ، فلذلك قبلوا
تلك الرواية. سلنا عدم القرآن لكن ذلك فعل بعض الأمة، فليس حجة، ولعله مذهب
لهم فإنها مسألة خلاف .

ويجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافاً للشافعى رضى الله عنه وبعض
أصحابه . لنا نسخ القبلة بقوله تعالى « وحيثما كنتم فولوا وجوهكم
شطره » ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتاً بالكتاب عملاً بالاستقراء

فى كون التوجه لبيت المقدس ليس من القرآن ، فيه نظر، من جهة أن القاعدة
أن كل بيان لمجمل يعد مراداً من ذلك المجمل وكائناً فيه . والله تعالى قال « أقيموا
الصلاة، (١) ولم يبين صفتها، فبينها عليه الصلاة والسلام بفعله لبيت المقدس وكان
ذلك مراداً بالآية ، كما أنا نقول فى قوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء
العشر ، بيان لقوله تعالى « وآتوا الزكاة ، (٢) وهو مراد منها ، وكذلك ههنا وهو
القاعدة : أن كل بيان لمجمل يعد مراداً من ذلك المجمل ، فكان التوجه لبيت
المقدس ثابتاً بالقرآن بهذه الطريقة .

(١) ٤٣ البقرة .

(٢) ٤٣ البقرة .

حجة الشافعي رضي الله عنه قوله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم » (١) فجعله عليه الصلاة والسلام ميئاً بالسنة للكتاب المنزل ، فلا يكون الكتاب ناسخاً للسنة ، لأن الناسخ مبين للنسوخ ، فيكون كل واحد منهما ميئاً لصاحبه فيلزم الدور .

واجواب عنه : أن الكتاب والسنة ليس كل واحد منهما محتاجا للبيان ولا وقع فيه النسخ ، فأمكن أن يكون بعض الكتاب ميئاً لبعض السنة ، والبعض الآخر الذي لم يبينه الكتاب بيان للكتاب فلا دور ، لأنه لم يوجد شيان كل واحد منهما متوقف على الآخر ، بل الذي يتوقف عليه من السنة غير متوقف والبعض المتوقف عليه من الكتاب غير متوقف ، سلمناه ، لكنه معارض بقوله تعالى في حق الكتاب العزيز « تبياناً لكل شيء » ، والسنة شيء ، فيكون الكتاب تبياناً لها فينسخها وهو المطلوب .

ويجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة مساواتها له في الطريق العلمي عند أكثر أصحابنا ، وواقع كدسخ الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » ونسخ آية الحبس في البيوت بالرجم . وقال الشافعي لم يقع ، لأن آية الحبس في البيوت نسخت بالجلد .

واحتجوا أيضا على الوقوع بقوله عليه الصلاة والسلام « لا وصية لوارث » فنسخت الوصية للأقربين الذين في الكتاب ، وبقوله عليه الصلاة والسلام « لا تسكح المرأة على عمتها » الحديث ناسخ لقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم ، وأما قول الشافعي — رضي الله عنه — إن آية الحبس نسخت بالجلد ، فذلك يتوقف على تاريخ لم يتحقق ، ومن أين لنا أن آية الجلد نزلت بعد آية الحبس ؟ بل ظاهر السنة يقتضي خلاف ما قاله ، لأنه عليه الصلاة والسلام قال « خذوا عني حقد جعل الله لمن سيلا : الثيب بالثيب رجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة هو تغريب عام » فظاهره يقتضي أنه الآن نسخ ذلك الحكم .

ويرد على الأول : الوصية جائزة لغير الوارث إذا كان قريبا فدخله التخصيص

والمدعى النسخ، وعلى الثاني أنه أيضا تخصيص دخل في الكتاب لا نسخ؛ لأن بعض ما أحل حرم ولا تنازع فيه .

والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به .

هذا نقل المحصول، وقال الشيخ سيف الدين كون الإجماع ينسخ الحكم الثابت به نفاه الأكترون وجوزه الأقلون، وكون الإجماع ناسخا منعه الجمهور وجوزه بعض المعتزلة وعيسى بن أبان .

وبنى الإمام نضر الدين هذه المسئلة على قاعدة وهي : أن الإجماع لا ينقد في زمانه عليه الصلاة والسلام، لأنه بعض المؤمنين بل سيدهم، ومتى وجد قوله عليه الصلاة والسلام فلا عبرة بقول غيره، وإذا لم ينقد إلا بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لم يمكن نسخه بالكتاب والسنة لتعذرهما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، ولا بالإجماع لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل فقد غفل عنه الإجماع الأول فكان خطأ والإجماع لا يكون خطأ فاستحال النسخ بالإجماع، ولا بالقياس لأن من شرطه أن لا يكون على خلاف الإجماع، فيتعذر نسخ الإجماع مطلقاً، وأما كون الإجماع ناسخا فقال : لا يمكن أن ينسخ كتابا ولا سنة لأنه يكون على خلافهما فيكون خطأ، ولا إجماعا لأن أحدهما يلزم أن يكون خطأ لمخالفته لدليل الإجماع الآخر، ولا قياسا لأن شرط القياس عدم الإجماع، فإذا أجمعوا على خلاف حكم القياس زال القياس لعدم شرطه .

وهذه الطريقة مشكلة بسبب أن وجود النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنع وجود الإجماع، لأنه عليه الصلاة والسلام شهد لأمته بالعصمة فقال : لا تجتمع أمتي على خطأ، وصفة المضاف غير المضاف إليه، وهو عليه الصلاة والسلام لو شهد لو احد في زمانه عليه الصلاة والسلام بالعصمة لم يتوقف ذلك على أن يكون بعده عليه الصلاة والسلام، فالأمة أولى .

ثم إنه نقض هذه القاعدة بعد ذلك فقال يمكن نسخ القياس في زمانه عليه السلام بالإجماع، فصرح بجواز انعقاد الإجماع في زمانه عليه السلام .

وأما سيف الدين فلم يقل ذلك، بل قال الإجماع الموجود بعد وفاته عليه الصلاة والسلام لا ينسخ بنص ولا غيره إلى آخر التقسيم .

وقال أبو الحسين البصرى فى المعتمد الموضوع له فى أصول الفقه كما قاله المصنف ، ثم قال إن قيل يجوز أن ينسخ إجماعاً وقع فى زمانه عليه الصلاة والسلام قلنا يجوز ، وإنما منعنا الإجماع بعده أن ينسخ ، وأما فى حياته فالنسخ الدليل الذى أجمعوا عليه لا حكمه .

وقال أبو إسحق : ينعقد الإجماع فى زمانه عليه السلام .

وقال ابن برهان فى كتاب الأوساط ينعقد الإجماع فى زمانه عليه الصلاة والسلام . وجماعة من المصنفين وافقوا الإمام فخر الدين على دعواه على ما فيها من الإشكال . وأما حجة الجواز لمن خالف فى هذه المسئلة ، فهى مبنية على أنه يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع مخالف له ، ويكون كلاهما حقاً ، ويكون انعقاد الأول مشروطاً بأن لا يطرأ عليه إجماع آخر وهو شذوذ من المذاهب ، فبنى الشاذ على الشاذ ، والكل ممنوع .

ويجوز نسخ الفحوى الذى هو مفهوم الموافقة تبعاً للأصل ، ومنع أبو الحسين من نسخه مع بقاء الأصل دفعاً للتناقض بين تحريم التأنيف مثلاً وحل الضرب ، ويجوز النسخ به وفاقاً ، لفظية كانت دلالاته أو قطعية على الخلاف .

قال الإمام فخر الدين اتفقوا على جواز نسخ الأصل والفحوى معاً ، وأما نسخ الأصل وحده فإنه يقتضى نسخ الفحوى ، لأن الفحوى تبع ، وأما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل فنعه أبو الحسين ، لئلا ينتقض الغرض فى الأصل كما تقدم فى التأنيف ، فتحريمه لئى العقوق وإباحة الضرب أبلغ فى العقوق ، فيبطل المقصود من تحريم التأنيف .

قال سيف الدين : تردد قول القاضى عبد الجبار فى نسخ الفحوى دون الأصل ، فجوزه تارة ورآه من باب التخصيص ، لأنه نص على الجميع ، ثم خصص البعض ، ومنعه مرة للتناقض ونقض الغرض .

وقولى : كانت دلالاته لفظية أو قطعية : أريد بالقطعية العقلية الذى هو القياس ؛

قال الناس اختلفوا في تحريم الضرب مثلا في تلك الآية (١) هل هو ثابت بالقياس على تحريم التأنيف بطريق الأولى ، أو هو بدلالة اللفظ عليه التزاما بالقياس ، وإن كانت دلالة التزام صح النسخ بها ، أو قياسا صح النسخ بها ، لأنه حكم مناقض لحكم متقدم ، فصح النسخ كسائر ما يجوز به النسخ ، نعم يشترط في المنسوخ به أن يكون مثله في السند أو أخفض رتبة .

مسئلة : قال الإمام نجر الدين في المحصول تسخ القياس إن كان في حياته عليه الصلاة والسلام فلا يمتنع رفعه بالنص وبالإجماع وبالقياس ، بأن ينص عليه السلام في الفروع ، بخلاف حكم القياس بعد استقرار التعبد بالقياس ، وأما بالإجماع فلأنه إذا اختلفت الأمة على قولين قياسا ، ثم أجمعوا على أحد القولين ، كان إجماعهم رافعا لحكم القياس المقتضى للقول الآخر ، وأما بالقياس فبأن ينص في صورة بخلاف ذلك الحكم ويجعله معلا بعلة موجودة في ذلك الفرع ، وتكون أماره عليها أقوى من أماره عليه الوصف للحكم الأول في الأصل الأول .

وأما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فإنه يجوز نسخه في المعنى وإن كان لا يسمى نسخا في اللفظ ، كما إذا أفتى مجتهد بالقياس ثم ظفر بالنص أو بالإجماع أو بالقياس المخالف للأول ، فإن قلنا كل مجتهد مصيب كان هذا الوجدان ناسخا لقياسه الأول ، وإن قلنا المصيب واحد لم يكن القياس الأول متعبدا به ، وأما كون القياس ناسخا فيمتنع في الكتاب والسنة والإجماع ، لأن تقدمها يبطله ، وأما القياس فقد تقدم القول فيه .

والعقل يكون ناسخا في حق من سقطت رجلاه فان الوجوب ساقط عنه ،
قاله الامام .

هذا ليس نسخا فإن بقاء المحل شرط ، وعدم الحكم لعدم سببه أو شرطه أو قيام مانعه ليس نسخا وإلا كان النسخ واقعا طول الزمان لطريان الأسباب وعدمها .

(١) في قوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا لآلهة وبالوالدين إحسانا . إماما يبلغن عنك الكبير أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما . . . » .

الفصل الرابع

فيما يتوهم أنه ناسخ

زيادة صلاة على الصلوات أو عبادة على العبادات ليست نسخاً وفاقاً ، وإنما جعل أهل العراق الوتر نسخاً لما فيه من رفع قوله تعالى « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » (١) فإن المحافظة على الوسطى تذهب لصيرورتها غير وسطى .

زيادة الحج على العبادات في آخر الإسلام ليس نسخاً لما تقدمه من العبادات ، لعدم المنافاة ، ومن شرط النسخ التنافي ، وأما زيادة الوتر لما اعتقد الحنفية أنه واجب صار الصلوات عندهم ستاً ، وكل عدد زوج لا توسط فيه ، إنما يمكن التوسط في عدد فرد ، فالخمس اثنان واثنان وواحد بينهما ، وأما الستة ثلاثة وثلاثة لا يبقى شيء يتوسط بينهما ، فارتفع الطلب المتعلق بالوسطى لزوال الوصف ، والطلب لذلك حكم شرعى ، فقد ارتفع حكم شرعى ، فيكون نسخاً ، وهذا البحث مبنى على أنها سميت وسطى لتوسطها بين عديدين ، وقيل لتوسطها بين الليل والنهار وهى الصبح ، وقيل لتوسطها بين الأعداد الثمانية والرابعة ، فتوسط الثلاثية ، فتكون المغرب ، وعلى القول الأول تكون العصر ، لأن قبلها الصبح والظهر ، وبعدها المغرب والعشاء .

والزيادة على العبادة الواحدة ليست نسخاً عند مالك وعند أكثر أصحابه والشافعى ، خلافاً للحنفية ، وقيل إن تمت الزيادة ما دل عليه المفهوم الذى هو دليل الخطاب أو الشرط كانت نسخاً وإلا فلا ، وقيل إن لم يجز الأصل بعدها فهى نسخ وإلا فلا ، فعلى مذهبننا زيادة التغيريب على الجلد ليست نسخاً ، وكذلك تعييد الرقبة بالايامن وإباحة قطع السارق فى الثانية ، والتخيير بين الواجب وغيره ، لأن المنع من إقامة الغير مقامه عقلى لا شرعى ، وكذلك لو وجب الصوم إلى الشفق .

(١) ٢٣٨ البقرة .

حجتنا أن الله تعالى إذا أوجب الصلاة ركعتين ركعتين ثم جعلها أربعا فإن هذه الزيادة لم تبطل وجوب الركعتين الأوليين ولا تنافيها ، ومالا ينافي لا يكون نسخا .

فإن قلت : التشهد كان يجب عقيب ركعتين والسلام بآخر ذلك ، فبطل ذلك حوصار في موضع آخر وهو بعد الأربع ، فقد بطل حكم شرعى فيكون نسخا .

قلت : لا نسلم أن الله تعالى أوجب السلام عقيب الركعتين لكونهما ركعتين بل أوجه آخر الصلاة كيف كانت ثنائية أو ثلاثية أو رباعية ، ولا مدخل للعدد نفي لإيجاب السلام ، بل كونه آخر الصلاة فقط ، وكون السلام آخر الصلاة لم يبطل ، بل هو على حاله فهو لا نسخ .

وهذا السؤال هو مدرك الحنفية ، واحتجوا أيضا بأن الركعتين كانتا مجزئتين والآن هما غير مجزئتين ، والإجزاء حكم شرعى فيكون نسخا ، ولأن إباحة الأفعال بعد الركعتين كانت حاصلة ومع الزيادة بطلت هذه الإباحة ، والإباحة حكم شرعى ارتفع فيكون نسخا .

والجواب عن الأول : أن معنى قولنا هما مجزئتان أنه لم يبق شيء آخر يجب على المكلف ، وقولنا لم يجب عليه شيء إشارة إلى عدم التكليف ، وعدم التكليف حكم عقلي لا شرعى والحكم العقلي رفعه ليس نسخا ، بدليل أن العبادة إذا وجبت ابتداء فإن وجودها رافع للحكم العقلي ، وليس ذلك نسخا لجماعا . وعن الثانى : أن إباحة الأفعال بعد الركعتين تابع لكونه ما وجب عليه شيء آخر ، وقولنا ما وجب عليه ، إشارة إلى نفي الحكم الشرعى ، وبرائة الذمة التى هى حكم عقلى ، والتابع للعقلى عقلى ، فلا يكون رفعه نسخا .

ومثال نفي الزيادة بالشرط أن يقول صاحب الشرع : إن كانت الغنم سائمة ففيها الزكاة ، ثم يقول فى الغنم مطلقا الزكاة ، فإن هذا العموم ينفى مفهوم الشرط للتقدم .

ومثال المفهوم أن يقول : فى الغنم السائمة الزكاة ، ثم يقول فى الغنم الزكاة ،

فإن هذا العموم رافع للمفهوم المتقدم فيكون نسخا ، فإنه رفع ما هو ثابت بدليل شرعى وهو الشرط أو المفهوم ، وهذا التفريق مبنى على أن النفى الاصلى قد تقرر بمفهوم الشرط ومفهوم الصفة ، وأن تقرير النفى الاصلى حكم شرعى ، وليس كذلك ، لأن الله تعالى لو قال لا أشرع لكم في هذه السنة حكما ولا أكلفسكم بشيء ، لم يكن لله تعالى في هذه السنة شريعة عملا بتنصيصه تعالى على ذلك ، مع أنه تعالى قد حرر النفى الاصلى ، وكذلك لما قرر رفع التكليف عن المجنون والتائم وغيرهما لم يكن ذلك حكما شرعيا بل إخبار عن عدم الحكم . والجناح إلى مفهوم الصفة هو تحول القاضى عبد الجبار ، وهو مع تدقيقه قد فاته هذا الموضوع .

ومثال ما لا يجزىء بعد الزيادة أن الصلاة فرضت مثنى مثنى كما جاء في الحديث ، فلما زيد في صلاة الحضر ركعتان ، بقيت الركعتان الأوليان لا يجزئان بدون هذه الزيادة ، ومثال ما يجزىء منفردا بعد الزيادة زيادة التغريب بعد الجلد ؛ فإن الإمام لو اقتصر على الجلد واستغنى بعد ذلك ، فقليل له لا بد من التغريب ، فإنه لا يحتاج إلى إعادة الجلد مرة أخرى ، بخلاف المصلى يحتاج إلى إعادة الجميع ، ووجه الفرق على هذا المذهب أن الاصل إذا لم يجز بعد الزيادة اشتد التغيير فكان نسخا ، بخلاف القسم الآخر ، التغيير فيه قليل .

وأما على أصلنا فهذه الصور كلها ليست نسخا ، أما التغريب فلأنه رافع لعدم وجوده ، وعدم الوجوب حكم عقلى ، ورافع الحكم العقلى ليس نسخا . وتقييد الرقبة بالإيمان رافع لعدم لزوم تحصيل الإيمان فيها ، وذلك حكم عقلى ، وإباحة قطع السارق في الثانية ليست نسخا ، لأنه رافع لعدم الإباحة وهو حكم عقلى فلا يكون نسخا .

فإن قلت : الآدمى أجزاءه محرمة مطلقا ، وهذا التحريم حكم شرعى فيكون نسخا لما رفع .

قلت : لنا ههنا مقامان أحدهما أن ندعى أن الاصل فى الآدمى وغيره عدم الحكم لا تحريم ولا إباحة ؛ لأن الاصل فى أجزاء العالم كلها عدم الحكم حتى وردت الشرائع ، كما تقرر أنه لا حكم للأشياء قبل الشرائع ، فعلى هذا الإباحة

رافعة لعدم الحكم لا للتحريم فلا يكون نسخا ، أو نسلم التحريم ، ونقول حكم التحريم بمقتضى آدميته وشرفه من غير نظر إلى الجنایات ، وهذا التحريم باق ، ولا تنافی بين التحريم له من حيث هو هو ، وإباحته من جهة الجنایات ، كما أن لإباحة الميتة من جهة الاضطرار لا يكون نسخا للتحريم الثابت لها من حيث هي ، وإنما يحصل التنافی أن لو أبغناه من حيث هو هو ، أو أبغنا الميتة من حيث هي ميتة ، وإذا لم يحصل التناقض لا يكون نسخا فلا يكون لإباحة يده مع الجنایة نسخا بل رفعا لعدم الحكم ، فإن أحكام الجنایة لم تكن مترتبة ، بل صارت مترتبة ، وكذلك التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لأنه إن قيل لك لم لا تتخير بين صلاة الظهر وصدقة درهم ؟ تقول لأن البدل لم يشرع ، فيشير إلى عدم المشروعية ، وعدم المشروعية حكم عقلي ، فتمى خير بين واجب وغيره ، فقد رفع عدم مشروعية ذلك البدل فقط ، ووجوب الصوم إلى الشفق يرفع عدم الوجوب من المغرب إلى الشفق ، فهو حكم عقلي ، ولهذا التقديرات يتضح لك ما هو نسخ مما ليس بنسخ فتأملها !

ونقصان العبادة نسخا ما سأتط دون الباقي إن لم يتوقف ، وإن توقف قال القاضى عبد الجبار هو نسخ فى الجزء دون الشرط ، واختار فخر الدين والسكرخى عدم النسخ .

مثال نسخ ما لا يتوقف عليه العبادة نسخ الزكاة بالنسبة إلى الصلاة ، فإنه لا يكون نسخا ، مثال الجزء ركعة من الصلاة ، مثال الشرط الطهارة مع الصلاة . لنا أن إيجاب ذلك كله يجرى بجرى إثبات الحكم للعموم ، وكما أن لإخراج بعض صور العموم لا يقدر ، فكذلك ههنا .

احتجوا بأن نسخ هذه الركعة مثلا يقتضى نفى عدم أجزاء الركعة الباقية ، فإنها كانت لا تجزىء صارت تجزىء ، ويقتضى رفع وجوب تأخير التشهد إلى بعد الركعة المنسوخة ، فإنه ما بقى ذلك بعد النسخ ، بل يتعجل التشهد عقب الباقي بعد النسخ ، وكانت الركعة الباقية تجزىء إذا فعل معها المنسوخة ، والآن وجب علينا إخلاء الصلاة منها ، والإجزاء حكم شرعى .

والجواب : أن عدم الإجزاء يرجع إلى إيجاب الركعة الثانية ، ونحن قد سلمنا أنه انتسخ ، وإنما نتكلم في الركعة الباقية ، وأما تأخير التشهد ، فالتشهد لم يشرع عقيب ركعتين ، ولا ركعة بل آخر الصلاة ، وما زال يجب آخر الصلاة ، فاحصل نسخ ، وكذلك إجزاء الصلاة مع المنسوخة كان تابعا لوجوبها ، ونحن نسلم أن وجوبها نسخ ، إنما النزاع فيما بقي .

الفصل الخامس

فيما يعرف به النسخ

يعرف النسخ بالنص على الرفع أو على ثبوت النقيض أو الضد ، ويعلم التاريخ بالنص على التأخير أو السنة أو الغزوة أو الهجرة ، ويعلم النسبة ذلك إلى زمان الحكم أو برواية من مات قبل رواية الحكم الأخير ، قال القاضي عبد الجبار قول الصحابي في الخبرين المتواترين هذا قبل ذلك مقبول ، وإن لم يقبل قوله في نسخ المعلوم ، كتبوت الاحصان بشهادة اثنين بخلاف الرجم وشهادة النساء في الولادة دون النسب ، وقول الامام فخر الدين قول الصحابي هذا منسوخ لا يقبل لجواز أن يكون اجتهادا منه ، وقال الكرخي إن قال ذا نسخ ذلك لم يقبل ، وإن قال هذا منسوخ قبل لأنه لم يخل للاجتهاد مجالا فيكون قاطعا به ، وضعفه الامام .

متى ثبت نقيض الشيء أو ضده انتفى فكان ذلك دليل الرفع ، وأما للنص على السنة بأن يقول كان هذا التحريم سنة خمس ونعلم أن الإباحة سنة سبع ، فتكون الإباحة ناسخة لتأخير تاريخها ، وإن قال في غزوة كذا كان ذلك كتعيين السنة ، فإن الغزوات معلومة السنين وينظر نسبة ذلك لزمان الحكم فينسخ المتأخر المتقدم ، وكذلك إذا قال قبل الهجرة أو بعدها ، فهو كتعيين السنة أيضا ، ونظير قوله هذا منسوخ قبل ، لأنه لم يخل للاجتهاد مجالا . قولهم في خبر المرسل ، قال بعضهم هو أقوى من المستند ، لأنه إذا بين المستدور جاله فقد جعل لك مجالا في النظر في عدالتهم ، أما إذا سكت عنه فقد التزمه في ذمته فهو أقوى في العدالة ممن لم يلتزم به .

والله أعلم .

الباب الخامس عشر

في الإجماع

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور، ونعني بالاتفاق، الاشتراك إمامي القول أو الفعل أو الاعتقاد، وبأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية، وبأمر من الأمور: الشرعيات والعقليات والعرفيات.

قال إمام الحرمين في البرهان لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق، وإنما يعتبر الإجماع في السمعيات، وإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل إجماعهم على إباحتها، كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة، ما لم تقم قرينة دالة على التدب أو الوجوب، فهذا تفصيل حسن.

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص: اختلف في انعقاد الإجماع في العقليات فقبل لا يعلم بالإجماع عقل؛ لأن العلوم العقلية يجب تقديمها على السمعيات التي هي أصل الإجماع.

وقال القاضي أبو بكر: العقليات قسمان ما يخل الجهل به بصحة الإجماع والعلم به كالتوحيد والنبوة ونحوهما ، فلا يثبت بالإجماع ، وإلا جاز ثبوته بالإجماع ، بجواز رؤية الله تعالى ، وجواز العفو عن الكبائر ، والتعبد بخبر الواحد ، والقياس ونحو ذلك .

وقال أبو الحسين في المعتمد : يجوز اتفاهم على القول والفعل والرضا ويخبرون عن الرضا في أنفسهم ، فيدل عن حسن مارضوا به ، وقد يجمعون على ترك القول وترك الفعل فيدل على أنه غير واجب ، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوبا إليه ، لأن تركه غير محذور ، فهذه التفاصيل أولى من التعميم الأول وهو قول الإمام غفر الدين في المحصول .

وقال إمام الحرمين في البرهان اختلف الاصوليون في الإجماع في الأمم السالفة هل كان حجة ، فقيل لا ، وهو من خصائص هذه الأمة ، وقيل إجماع كل أمة حجة ولم يزل ذلك في الملل .

وقال القاضي : لست أدري كيف كان الحال .

قال الإمام: والذي أراه أن أهل الإجماع إن قطعوا بقولهم في كل أمة فهو حجة لاستناده إلى حجة قاطعة لأن العادة لا تختلف في الأمم ، وإن كان المستند مضمونا فالوجه الوقف .

قال الشيخ أبو إسحق في الممع : الاكثرون على أن إجماع غير هذه الأمة ليس بحجة . واختار الشيخ أبو إسحق الأسفرايني أنه حجة .

فائدة : تقول العرب جمع الرجل قومه وأجمع أمره ، قاله أبو علي في الإيضاح وتقول أجمع الرجل إذا صار ذا جمع ، مثل ألبن إذا صار ذا لبن وأمر إذا صار ذا تمر ، فقولنا أجمع المسلمون على وجوب الصلاة يصح بمعنى صاروا ذوى جمع ، وبمعنى أجمعوا رأياً .

الفصل الثاني

في حكمه

وهو عند الكافة حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج ، لقوله تعالى
« ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا » (١) وثبوت الوعيد على المخالفة
يدل على وجوب المتابعة ، وقوله عليه السلام « لا تجتمع أمتي على خطأ »
يدل على ذلك .

وكذا أيضا قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » (٢) قال آية اللغة والمفسرون : الوسط الخيار
سمى الخيار وسطا لتوسطه بين طرفي الإفراط والتفريط ، وإنما يحسن هذا المدح
إذا كانوا على الصواب ، وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر » (٣) وجه التسك به ذكرهم في سياق المدح يدل على
أنهم على الصواب ، والصواب يجب اتباعه ، فيجب اتباعهم ، ولأنه تعالى وصفهم
بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر (٤) ، واللام للعموم ، فأمرهم بكل
معروف فلا يفوتهم حق لأنه من جملة المعروف ، ولقوله تعالى « وينهون عن المنكر »
والمنكر باللام يفيد أنهم ينهون عن كل منكر فلا يقع الخطأ بينهم ويوافقوا عليه
لأنه منكر .

والعمدة الكبرى : أن كل نص من هذه النصوص مضموم للاستقراء التام من

(١) ١١٥ النساء .

(٢) ١٤٣ البقرة .

(٣) ١١٠ آل عمران .

(٤) جملة « وينهون عن المنكر » هنا زائدة في الأصول وأيس ذلك مكانها وإنما مكانها

بأني في المطر التالي .

تتخصص القرآن والسنة وأحوال الصحابة وذلك يفيد القاطع عند المطلع عليه، وأن هذه الأمة معصومة من الخطأ وأن الحق لا يفوتها فيما بينته شرعا ، فالحق واجب الاتباع ، فقولهم واجب الاتباع ، احتجوا بأن اتفاق الجمع العظيم على الكلمة الواحدة في الزمان الواحد محال في مجارى العادة ، كما أن اتفاقهم على الميل إلى الطعام الواحد في الزمان الواحد محال ، ولأن الله تعالى نهام عن المنكر بقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، (١) ولا تقرّبوا الزنا ، (٢) ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق ، (٣) وغير ذلك من النصوص ، ولولا أنهم قابلون للمعاصي لما صح نهيهم عن هذه المناكر .

والجواب عن الأول: أن اتفاقهم في زمن الصحابة يمكن ولا يكاد يوجد لإجماع اليوم إلا وهو واقع في عصر الصحابة — رضى الله عنهم — وإجماعهم حينئذ يمكن لعدم انتشار الإسلام في أقطار الأرض ، ولأن مقصودنا أنه حجة إذا وقع ولم يتعرض للوقوع ، فإن لم يقع فلا كلام ، وإن وقع كان حجة . هذا هو المقصود . وعن الثاني : أن الصيغ العامة موضوعة في لسان العرب لكل واحد واحد ، لا للجموع ؛ فيكون كل واحد منهم غير معصوم ، ولا نزاع في ذلك ، إنما النزاع في مجموعهم لا في آحادهم ، وقد تقدم بسط هذا في باب العموم .

وأما إمام الحرمين في البرهان فساك طريقا آخر ، وهو أن إجماعهم على دليل قاطع أوجب لهم الاجتماع ، فيكون قولهم حجة قطعا لذلك القاطع ، لا لقولهم والجمهور تقول بل النصوص شهدت لهم بالعصمة ، فلا يقولون إلا حقا ، استندوا لعلم أو ظن ، كما أن الرسول عليه السلام معصوم لا ينطق عن الهوى . وما يقوله في التبليغ يجب اعتقاد أنه حق ، كان مستنده ظنا أو علما ، فالقاطع نشأ عن العصمة لا عن المستند .

(١) البقرة ١٨٨

(٢) الاسراء ٣٢

(٣) الانعام ١٥١

وعلى منع القول الثالث :

قال الإمام غفر الدين في المحصول لإحداث القول الثالث غير جائز عند الأكرين -
والحق أنه إن لزم منه الخروج عما أجمعوا عليه امتنع وإلا جاز فتحصل في
المسئلة ثلاثة أقوال : الجواز مطلقا ، والمنع مطلقا ، والتفصيل .

احتج المانعون بأن الأمة أجمعت قبل الثالث على الأخذ بهذا القول ، أو بهذا
القول ، فالأخذ بالثالث خارق للإجماع ، ولأن الحق لا يفوت الأمة ، فلا يكون
الثالث حقا ، وإلا لما فاتهم ، فيكون باطلا قطعاً وهو المطلوب .
ويرد على الأول أن الإجماع الأول مشروط بأن لا يجمعوا على أحدهما وقد
أجمعوا ففات الشرط (١) .

فإن قلت . يلزمك ذلك في القول الواحد إذا أجمعوا عليه ، فجاز أن يقال
امتنع مخالفته بشرط أن لا يذهب أحد إلى خلافه .

قلت : لو كان الأول مشروطا لما كان هذا مشروطا ، بسبب أن القول الواحد
تعين فيه المصلحة ، فلا معنى للشرطية ، بخلاف القولين لم تعين المصلحة في أحدهما
عينا ، ولم يقل بكل واحد منهما إلا بعض الأمة وبعض الأمة غير معصوم . وعن
الثاني : لا نسلم تعيين الحق في قول الأمة إلا إذا انفقت كلها على قول ، أما مع
الاختلاف فممنوع ، فظهر بهذه الأجوبة حجة الجواز .

مثال التفصيل : اختلفت الأمة على قولين : هل الجلد يقاسم الاخوة أو يكون
المال كله له ؟ فالقول الثالث بأن الاخوة يجوزون المال كله خلاف الإجماع ، فالقول
الثالث مبطل لما أجمعوا عليه ، فيكون باطلا ، لأن الحق لا يفوتهم ، هذا قول
الإمام غفر الدين وتمثيله .

وقال ابن حزم في المحلى : إن بعضهم قال المال كله للأخوة تغليبا للنبوة على
الأبوة فلا يصح على هذا ما قاله الإمام من الإجماع .

(٣) في نسخة : مشروط بأن لم يقولوا بأنه ثابت وقد قالوا به ففات الشرط .

وعدم الفصل فيما جمعه فان جميع ما خالفهم يكون خطأ لتعيين الحق

في جهتهم *

قال الإمام نجر الدين : إن قالوا لانفصل بين المستثنين لم يجز الفصل ، وكذلك إن علم أن طريقة الحكم واحدة في المستثنين ، فإن لم يكن كذلك فالحق جواز الفرق ، وإلا كان من وافق الشافعي في مسألة لدليل أن يوافق في الكل ، إنما لم يجز الفصل لأنهم صرحوا بعدمه فيكون عدمه هو الحق ، والفصل باطلا فيمتنع ، ومثاله: ذوو الأرحام اتفقوا على عدم الفصل بينهم ، فمن ورث العمة ورث الحالة بموجب القرابة والرحم ، ومن لم يورث العمة لم يورث الحالة لضعف القرابة عن التوريث ، فلا يجوز لأحد أن يورث العمة دون الحالة ، ولا الحالة دون العمة ، فالطريقة واحدة في المستثنين ، وإن كان المدرك مختلفا ، بأن يقول أحد الفريقين لا أورث الحالة لأنها تدلى بالألم ، ويقول الآخر لا أورث العمة لبعدها من الأب ، جاز الفصل بسبب أن اختلاف المدارك يسوغ ذلك ، لأنه إذا قال قائل أورث العمة لشائبة الإدلاء بالأب ولا أورث الحالة لإدلائها بالألم ، وجهة الأمومة ضعيفة فهذا قد قال بالتوريث في العمة ، وقد قاله بعض الأمة ، فلم يخرق الإجماع وقال بعدم التوريث في الحالة . وهو قول بعض الأمة فلم يخرق الإجماع ، وكذلك قال باعتبار ما اعتبره من العلة بعض الأمة ، فلم يخالف الإجماع . أما لو كانت الطريقة واحدة كما في التمثيل الأول كان خارقا للإجماع باعتبار المدرك ، لأن كل من قال باعتبار أحد المدركين قال باعتباره في الجميع ، وانعقد الإجماع على أنه إذا ألغى إحدى العلتين بقيت الأخرى ، فالقول بإلغائها في البعض دون اعتبار الآخر خلاف الإجماع .

من ههنا حسن التنظير بالشافعي رضي الله عنه ، فإن الإنسان إذا وافقه في مسألة لمدرك فقد اعتقد صحة ذلك المدرك ، فيلزمه أن يتبعه في فروع ذلك للمدرك كلها . أما إذا كانت مدارك الشافعي مختلفة كما هو الواقع فلا يلزم من موافقه في مسألة موافقه في جميع المسائل ؛ لأن مدرك تلك المسائل غير مدرك تلك المسئلة ، فكذلك

الامة توافق بعضها في بعض مدارك ، ولا توافق في البعض الآخر ، فلا جرم صح التفريق فيما قالوا فيه بعدم الفصل إذا اختلفت المدارك .

قال القاضي عبد الوهاب في الماخص : إن عينوا الحكم وقالوا لا فصل حرم الفصل ، وإن لم يعينوا ولكن أجمعوا عليه مجملا فلا يعلم تفصيله إلا بدليل غير الإجماع ، فإن دل الدليل على أنهم أرادوا معنا تعين أو أرادوا العموم تعين العموم ، وإن لم يدل دليل حصل العموم أيضا ، فإن ترك البيان مع الإجمال دليل على العموم ، ومتى كان مدرك أحد الصنفين مختلفا أو جاز أن يكون مختلفا جاز التفصيل بين المسئلتين .

وإذا اختلف العصر الأول على قولين لم يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث عند الأكثرين ، وجوزه أهل الظاهر ، وفصل الامام فقال إن لزم منه خلاف ما أجمعوا عليه امتنع وإلا فلا ، كما قيل للجد كل المال ، وقيل يقاسم الأخ ، فالقول بجعل المال كله للأخ مناقض للأول ، وإذا أجمعت الأمة على عدم الفصل بين مسئلتين لا يجوز لمن بعدهم الفصل بينهما ♦

هذه هي التي تقدمت ، وقد تقدم بسطها غير أني قدمتها في أول الكلام مجملا ، ثم ذكرتها مفصلة ، والفرق بين قولهم لا يجوز إحداث القول الثالث ، وبين قولهم لا يجوز الفصل بين مسئلتين ، أن القول الثالث يكون في الفعل الواحد ، كما تقول في سباع الوحوش قال بعضهم هي حرام ، وقال بعضهم ليس بحرام ، فالقول بأن بعض السباع حرام وبعضها ليس بحرام غارق للإجماع فيكون باطلا ، وعدم الفصل في مسئلتين مثل توريث ذوى الأرحام كما تقدم تقريره .

ويجوز حصول الاتفاق بعد الاختلاف في العصر الواحد خلافا للصيرفي وفي العصر الثاني لنا والشافعية ، والحنفية فيه قولان مبنيان على أن إجماعهم على الخلاف يقتضي أنه الحق فيمتنع الاتفاق أو هو شروط بعدم الاتفاق وهو الصحيح .

لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في أمر الإمامة ثم اتفقوا عليها ،
فدل على ما قلناه ، وأما المسئلة الثانية فصورتها أن يكون لأهل العصر الأول قولان
ثم اتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين ، لنا أن هذا القول قد صار قول كل
الامة ، لأن أهل العصر الثاني هم كل الامة ، فالصواب لا يفوتهم فيتعين قولهم ، هذا
حقا وما عداه باطلا .

حجة المخالف أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على جواز الاخذ بكل واحد
من القولين بدلا عن الآخر ، فالقول بحصر الحق في هذا القول خلاف الإجماع ،
ولقوله تعال « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » (١) وهذا حكم وقع
فيه النزاع في العصر الأول فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، ولا تحسم
مادة النظر فيه لظاهر الآية ولقوله عليه السلام « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهدتكم » وهذا عام سواء حصل بعدهم إجماع أو لا ، ووجب إذا قال قائل بذلك
القول المتروك أن يكون حقا لظاهر الحديث .

والجواب عن الأول : أن تجويز الاخذ بكل القولين مشروط بأن لا يحدث
إجماع .

فإن قلت : يلزمك ذلك في الإجماع على القول الواحد أن يكون مشروطا
بعدم طريان الخلاف .
قلت : قد تقدم الجواب عنه .

وعن الثاني : أن موجب الرد هو التنازع ، وقد ذهب بحصول الاتفاق
حيثفى الرد .

وعن الثالث : لا نسلم أن قوله باق في العصر الثاني بعد الاتفاق حتى يحسن
الاقتران به .

(١) ٥٩ النساء

وانقراض العصر ليس شرطا خلافا لقوم من الفقهاء والمتكلمين لتجدد
الولادة كل يوم فيتعدد الاجماع .

لنا : النصوص الدالة على كون الإجماع حجة ، ولأن التابعين يولدون في زمن
الصحابة ويصير منهم فقهاء قبل انقراض عصرهم ، فيلزم أن لا يعتقد إجماع الصحابة
دونهم ، ثم عصر التابعين أيضا كذلك فتتداخل الأعصار في بعضها ، ولا يعتقد
الإجماع .

احتجوا بأن الناس ماداموا أحياء فيهم في مهلة النظر فلا يستقر الرأي فلا يعتقد
الإجماع ، ولأن الله تعالى يقول « لتكونوا شهداء على الناس » (١) وأتم يجعلونهم
شهداء على أنفسهم .

والجواب عن الأول : أن اتفاق الآراء الآن دل على صحتها عملا بأدلة الإجماع ،
فيكون ما عداها باطلا فلا يفيد الانتقال إليه . وعن الثاني : أن كون الإنسان
شاهدا على غيره لا يمنع من قبول قوله على نفسه ، قال الله تعالى « ولو على أنفسكم » (٢)
ثم المراد بهذه الآية الدار الآخرة ، والشهادة على الأمم يوم القيامة ، فلا تعلق
لها بما نحن فيه .

وإذا حكم بعض الأمة وسكت الباقي فعند الشافعي والامام ليس
بحجة ولا اجماع ، وعند الجبائي إجماع و حجة بعد انقراض العصر ، وعند
أبي هاشم ليس باجماع ، وهو حجة ، وعند أبي علي بن أبي هريرة إن كان
القائل حاكما لم يكن إجماعا ولا حجة ، وإن كان غيره فهو إجماع و حجة .
حجة الأول : أن السكوت قد يكون لأنه في مهلة النظر ، أو يعتقد أن قول
خصمه بما يمكن أن يذهب إليه ذاهب ، أو يعتقد أن كل مجتهد مصيب ، أو عنده
منكر ولكن يعتقد أن غيره قام بالإنكار عنه ، أو يعتقد أن إنكاره لا يفيد

(١) ١٤٣ البقرة .

(٢) ١٣٥ النساء .

ومع هذه الاحتمالات لا يقال للساكت موافق للقائل ، وهو معنى قول الشافعي
رضي الله عنه : « لا ينسب إلى ساكت قول » ، وإذا لم يكن إجماعا لا يكون حجة ،
لأن قول بعض الأمة ليس بحجة .

حجة الجبائي أن السكوت ظاهر في الرضا لا سيما مع طول المدة ، ولذلك قال
عليه السلام في البكر « وإذنها صماتها » ، وإذا كان الساكت موافقا كان إجماعا وحجة ،
عملا بالأدلة الدالة على كون الإجماع حجة .

حجة أبي هاشم : أنه ليس إجماعا لاحتمال السكوت ما تقدم من غير الموافقة ،
وأما أنه حجة فإنه يفيد الظن والظن حجة لقوله عليه السلام « أمرت أن أفضى
بالظاهر ، وقياسا على المدارك الظنية .

حجة أبي علي : أن الحاكم يتبع أحكامه ما يطلع عليه من أمور رعيته فربما علم فـ
حقهم ما يقتضى عدم سماع دعواه لأمر باطن يعلمه ، وظاهر الحال يقتضى أنه
مخالف للإجماع ، فكذلك في تحليفه وإقراره ، وغير ذلك مما انعقد الإجماع على
قبوله ، وأما المفتي فإنما يفتي بناء على المدارك الشرعية وهي معلومة عند غيره ،
فإذا رآه خالفها نبهه ، وأما أمور الرعية وخوارج أحوالهم فلا يطلع عليها إلا من
ولى عليهم ، فتلجته الضرورة للكشف عنهم فلا يشاركه غيره في ذلك ، فلا يحسن
الإنكار عليه ، ثم إنه قد يرى المذهب المرجوح في حق هذا الخصم ، هو الراجح
المتعين في حق هذا الخصم لأمر اطاع عليه ، ولا يمكن الاعتراض عليه لهذه
الاحتمالات .

فإن قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف ، قال الامام إن كان مما
تعم به البلوى ولم ينتشر ذلك القول فيهم ، وفيهم فقيه مخالف لم يظهر^(١)
فيجري مجرى قول البعض وسكوت البعض ، وإن كان مما لا تعم به البلوى
فليس باجماع ولا حجة .

(١) في نسخة : ولم ينتشر ذلك القول فيهم فيعتمد أن يكون فيهم مخالف لم يظهر .

إذا كانت الفتوى مما تعم بها البلوى بأن كان سببها عاما كدم البراغيث وطين المطر والفسادة وكونها تنقض الطهارة ونحو ذلك . فشان هذه الفتوى أن تنتشر بينهم لعموم سببها أو شموله لهم ، وإذا لم تنتشر فبعضهم عنده علم تلك الفتوى لوجود سببها في حقه وهو إما موافق لما ظهر أو مخالف له ، وقول فيه مخالف غير هذه العبارة أجود ، بل يقول فيه قائل : أما المخالف فلا يتعين لاحتمال أنه موافق ، وأما إذا لم تعم به البلوى فيتخرج على الإجماع السكوتي ، هل هو إجماع وحجة أم لا ؟ وهذا الذي نقلته هو قول الإمام غفر الدين في المحصول ، ولما كان مذهبه في الإجماع السكوتي أنه ليس لإجماعا ولا حجة ، قال هنا كذلك ، وهو يتخرج على الخلاف المتقدم .

وإذا جوزنا الإجماع السكوتي وكثير ممن لم يعتبر انقراض العصر في القولى اعتبره في السكوتي .

سبب الفرق أن الإجماع القولى قد صرح كل واحد بما في نفسه فلامعنى للانتظار ، وفي السكوتي احتمال أن يكون الساكت في مهلة النظر ، فينتظر حتى ينقضى العصر ، فإذا مات علينا رضاه . قال الامام غفر الدين : وهذا ضعيف ؛ لأن السكوت إذا دل على الرضا دل في الحياة أو لا يدل ، فلا يدل عند الممات .

والإجماع المروي بأخبار الأحاد المظنونة حجة خلافا لأكثر الناس ، لأن هذه الإجماعات وإن لم تعد العلم فهى تنبذ الظن ، والظن معتبر في الأحكام كالقياس وخبر الواحد ، غير أننا لا نكفر مخالفتها ، قاله الامام .

ولأنه حجة شرعية فيصح التمسك بمظنونه كما يصح بمقطوعه كالنصوص والقياس . حجة المنع : أن خبر الواحد إنما يكون حجة في السنة وهذا ليس منها ، ثم الفرق أن إجماع الأمة من الوقائع العظيمة فتوفر الدواعى على نقلها ، بخلاف وقائع أخبار الأحاد ، حيث نقل بأخبار الأحاد كان ذلك رية في ذلك النقل .

فإن قلت : الصحيح قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى ، مع أنه مما يتوفر الدواعى على نقله ، فما الفرق ؟

قلت : الفرق أن عموم البلوى أقل من الكل قطعا .

وإذا استدل العصر الأول بدليل وذكروا تأويلا واستدل العصر الثاني بدليل آخر وذكروا تأويلا آخر ، فلا يجوز إبطال التأويل القديم ، وأما الجديد فإن لزم منه إبطال القديم بطل وإلا فلا .

مثاله اللفظ المشترك بحمله أهل العصر الأول على أحد معنييه ، ثم في العصر الثاني يعتبرون المعنى الآخر الذي لم يعتبره العصر الأول .

قال الإمام فخر الدين المشترك لا يستعمل في مفهوميه وأحدهما مراد والآخر ليس بمراد ، فلا يستقيم اعتبار التأويلين .

ويرد عليه : أن مذهب الشافعي ومالك والقاضي وجماعة كثيرة جوازه فجاز أن يعتبر العصر الأول أحد المعنيين لحضور سببه ولا يخطر الآخر بياهم لعدم حضور سببه ، ثم في العصر الثاني يحضر سببه فيعتبرونه دون الأول ، والأمة لا يلزمها علم ما تحتاجه وعلم ما لا تحتاجه بل ما تحتاجه فقط .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص : إذا استدل الإجمال بدليل على حكم هل يجوز أن يستدل بدليل آخر على ذلك الحكم ؟ منعه قوم لأن استدلال الأولين يقتضى أن ماعداه خطأ . قال : والحق إن فهم عنهم أن ماعداه ليس بدليل على ذلك الحكم امتنع الاستدلال بغيره ، وإلا فلا يمتنع ، لأنه لا يجب عليهم ذكر كل ما يصلح الاستدلال به .

وهل يصح في كل دليل كلى أن يجمعوا أنه ليس بدليل ، أو يفصل في ذلك فيقال : كل ما يقبل النسخ أو التخصيص صح إجماعهم على عدم دلالة وإلا لم يجوز إجماعهم لأنه حينئذ خطأ ، لأنه لا يصح أن يخرج عن كونه دليلا .

وإذا قلنا بجواز الاستدلال بغير ما استدلوا به فهل يجوز الاستدلال بعدة أدلة وإن كانوا هم لم يستدلوا إلا بدليل واحد وهل يستدل بغير جنس دليلهم ولا فرق بين الجنس الواحد والجنسين . هذا في الأدلة .

وإن عللوا بعبلة هل لنا أن نعال بغيرها ؟ لا يتلو إما أن يكون الحكم عقليا أو شرعيا ، فإن كان عقليا لم يجوز بغير علمهم على أصولنا في أن الحكم العقلي لا يعمل بعلمين ، بخلاف الاستدلال عليه بعلمين ، ومن جوزه جوزه هنا .

وأما الشرعي : فإن فرغنا على أنه لا يجوز تعليقه امتنع ، وإلا جاز بشرط أن

لا تمنى علينا علمهم إلا أن يجمعوا على عدم التعليل بغير علمهم فيمتنع مطلقا .

وإجماع أهل المدينة عند مالك فيما طريقه التوقيف حجة خلافا للجميع .
لنا قوله عليه السلام « إن المدينة لتنفى خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ،
والخطأ خبث فوجب نفيه ولأن أخلافتهم تنقل عن أسلافهم ، وأبناؤهم عن
آبائهم ، فيخرج الخبر عن خبر الظن والتخمين إلى خبر اليقين . ومن الأصحاب من قال
لإجماعهم حجة إن كان في عمل عملوه لافي نقل نقلوه ، ويدل على هذا التقسيم الدليل
الأول دون الثاني .

احتجوا بقوله عليه السلام لا يجتمع أمي على خطأ ، ومفهومه أن بعض الأمة
يجوز عليه الخطأ ، وأهل المدينة بعض الأمة .

وجوابه : أن منطوق الحديث المثبت أقوى من مفهوم الحديث الثاني .

ومن الناس من اعتبر إجماع أهل السكوفة .

سببه أن عليا رضى الله عنه وجعا كثيرا من الصحابة والعلماء كانوا بها فسكان
ذلك دليل على أن الحق لا يفوتهم .

وإجماع العترة عند الامامية (١) .

لقوله تعالى : « إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت » (٢) والخطأ
رجس ، فوجب نفيه .

وجوابه : أن الرجس ظاهر في المعصية ، والاجتهاد الخطأ ليس بمعصية ، ولأن
صيغة الحصر متعذرة في ذلك ، لأن إرادة الله تعالى شاملة لجميع أجزاء العالم ،
فبتعين إبطال الحقيقة ، ووجوه المجاز غير منحصرة ، فيبقى بجملا ، فسقط
الاستدلال به .

(١) الإمامية : لأحدى شعبي الشيعة الكبيرتين ، تقابل الزيدية ، سميت كذلك لأنها
تعمد بالإمامة وتجعلها صلب مذهبها ، قصرتها على علي وأبنائه من فاطمة بالتميز واحدا بعد
واحد ، والأئمة في رأى أتباعهم معصومون مقدسون ، أركان الأرض وحجة الله البالغة ،
لهم صلة روحية بالله كالآقبياء والرسل ، تعرض عليهم أعمال العباد يوم القيامة . تنقسم
الإمامية إلى شعتين اتى عفرية واسماعيلية ، لايزال لها أتباع الى اليوم فى آسيا وأفريقيا
وخاصة فى فارس والهند والعراق .

(٢) ٣٣ الأحزاب

وإجماع الخلفاء الأربعة حجة عند أبي حازم ، ولم يعتد بخلاف زيد
في توريث ذوى الأرحام .

مستنده قوله عليه السلام « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا
عليهم بالنواجذ » وهذه صيغة تخصيص (١) تفيد الأمر باتباعها واتباعهم وهو المطلوب .
والجواب : أنه محمول على اتباعهم للسنن والكتاب العزيز ، ونحن نفعل ذلك .
قال الامام : إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس
بحجة ، خلاف تقوم .

لأن التابعين إذا حصل لهم أهلية الاجتهاد في زمن الصحابة بقى الصحابة بعض
الامة ، وقول بعض الامة ليس بحجة .

قال القاضي عبد الوهاب : الحق التفصيل إن حدثت الواقعة قبل أن يصير
التابعي مجتهدا ، وأجمعوا على أن الفتيا فيها فلا عبرة بقوله ، وإن اختلفوا امتنع عليه
إذا صار مجتهدا لإحداث قول ثالث ، وإن توقفوا فله أن يفتى بما يراه . فهذه ثلاثة
أحوال ، وإن حدثت بعد أن صار من أهل الاجتهاد فهو كأحدهم ، فصار للسئلة
حالتان في إحداها ثلاث حالات .

حجة المخالف قوله تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت
الشجرة » (٢) ولو لم يكونوا عدولا ما رضى عنهم ، ولقوله عليه السلام « لو أنفق
أحدكم ملة الأرض ذهباً ما بلغ مداً أحدهم ولا نصيفه » .

والجواب عن الاول : أن الآية تقضى عدم المعصية ، وحصول الطاعة في البيعة
ولا تعلق لذلك بالإجماع . وعن الثاني : أنه يقتضى أن يكون قول كل واحد
حجة ، وأتم لا تقولون به .

قال ومخالفة من خالفنا في الأصول إن كفرناهم لم نعتبرهم ولا يثبت
تكفيرهم باجماعنا ، لأنه فرع تكفيرهم ، وإن لم نكفرهم اعتبرناهم .
لا نعتبر الكفار في الإجماع ، لأن العصمة تثبت لهذه الامة وليس من جملتها

(١) في الأصول : وهذه صيغة تخصيص .

(٢) ١٨ الفتح .

الكفار، لأن المقصود بالعصمة من اتصف بالإيمان، لا من بعث له عليه السلام، وأهل البدع اختلف العلماء في تكفيرهم نظرا لما يلزم من مذهبهم من الكفر الصريح، فن اعتبر ذلك وجعل لازم المذهب مذبا كفرهم، ومن لم يجعل لازم المذهب مذبا لم يكفرهم. وهذه القاعدة للمالك والشافعي وأبي حنيفة والأشعري، والقاضي في تكفيرهم قولان، فحيث بنينا على أنهم كفار ينبغي أن يثبت ذلك بدليل غير إجماعنا، فإن إجماعنا لا يكون حجة على تكفيرهم، إلا إذا كنا نحن كل الأمة، ولا نكون نحن كل الأمة حتى يكون غيرنا كفارا، فيتوقف كون إجماعنا حجة على كونهم كفارا، ويتوقف كونهم كفارا على إجماعنا، فتوقف كل واحد منهما على الآخر فيلزم الدور.

ويعتبر عند أصحاب مالك مخالفة الواحد في إبطال الإجماع خلافا لقوم.

قال القاضي عبد الوهاب: إذا خالف الواحد والاثنان ومن قصر عن عدد التواتر فلا إجماع حيثئذ. وقال قوم لا يضر الواحد والاثنان. وحكى عن بعض أصحابنا وعن المعتزلة. لا يضر من قصر عن عدد التواتر، وقاله أبو الحسين الحياط من المعتزلة. وقال ابن الأحشاد لا يضر الواحد والاثنان في أصول الدين وما يتعلق بالتأنيم والتضليل، بخلاف مسائل الفروع.

حجة الجواز: قوله عليه السلام «عليكم بالسواد الأعظم»، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا ينكرون على الواحد والاثنين المخالفة لشذوذهم، ولأن اسم الأمة لا ينخرم بهم كالثور الأسود فيه شعرات بيض لا يخرج عن كونه أسود؛ ولأنه إذا كان الإجماع حجة وجب أن يكون معه من يجب عليه الانقياد له.

وجوابهم عن الأول: أن ذلك يفيد غلبة الظن أن الحق مع الأكثر، وأما الإجماع والقطع بحصول العصمة فذلك لا يفيدة. وعن الثاني: أن الإنكار وقع منهم لمخالفة الدليل الذي عليه الجمهور لا لخرق الإجماع. وعن الثالث: أن اسم الأسود حيثئذ إنما يصدق مجازا، بل الأسود بعضه، فكذلك الأمة لا يصدق على بعضها إلا مجازا. وعن الرابع: أن المنقاد للإجماع من بعدهم ومن عصرهم من ليس له أهلية النظر، والنزاع ههنا فيمن له أهلية النظر.

حجة المنع : أن الأدلة إنما شهدت بالعصمة لمجموع الأمة ، والمجموع ليس بمحصل فلا تحصل العصمة .

حجة الفرق : أن أصول الديانات مداركها نظرية ، والعقول قد تعرض لها الشبهات ، فلا يقدح ذلك في الحق الواقع للجمهور ، ومدرك الفروع سمعي واجب النقل والتعلم ، وحصوله واجب على كل مجتهد ، فما خالف الاثنان إلا للمدرك صحيح .

وجوابه : كما تعرض الشبهة في العقليات تعرض في السمعيات ، من جهة دلالاتها ومن جهة سندها ومن جهة ما يعارضها بنسخها وغيره ، فالكل سواء .

وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس .

لأن الكتاب يقبل النسخ والتأويل وكذلك السنة ، والقياس يحتمل قيام الفارق وخفائه الذي مع وجوده يبطل القياس وفوات شرط من شروطه ، والإجماع معصوم قطعي ليس فيه احتمال ، وهذا الإجماع المراد به ههنا هو الإجماع القطعي اللفظي المشاهد ، أو المنقول بالتواتر ، وأما أنواع الإجماعات الظنية كالكسوتى ونحوه ، فإن الكتاب قد يقدم عليه .

واختلف في تكفير مخالفته بناء على أنه قطعي وهو الصحيح ، ولذلك يتمم على الكتاب والسنة ، وقيل ظني .

تكفير المخالف له وإن قلنا به فهو مشروط بأن يكون المجمع عليه ضرورياً من الدين ، أما من جحد ما أجمع عليه من الأمور الخفية في الجنائيات وغيرها من الأمور التي لا يطلع عليها إلا المتبحرون في الفقه فهذا لا تكفره ، إذا عذر بعدم الاطلاع على الإجماع .

سؤال : كيف تكفرون مخالف الإجماع ، وأنتم لا تكفرون جاحد أصل الإجماع كالظاهر^(١) والشيعة وغيرهم ، وهم أولى بالتكفير لأن جحدهم يشمل

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ : البلخي المتوفى سنة ٨٣٥ م عرف بهذا =

كل إجماع ، بخلاف جاحد إجماع خاص لا يتعدى جرده ذلك الإجماع في مخالفة حكمه .

جوابه : أن الجاحد لأصل الإجماع لم يستقر عنده حصول الأدلة السمعية الدالة على وجوب متابعة الإجماع ، فلم يتحقق منه تكذيب صاحب الشريعة ، ونحن إنما نكفر من جحد حكما مجعما عليه ضروريا من الدين ، بحيث يكون الجاحد عن يتقرر عنده أن خطاب الشارع ورد بوجوب متابعة الإجماع ، فالجاحد على هذا التقرير يكون مكذبا لتلك النصوص ، والمكذب كافر ، فلذلك كفرناه ، فظهر الفرق .

وأما وجه كونه قطعيا عند الجمهور ، فهو ما حصل من العلم الضروري من استقراء نصوص الشريعة بأنه حجة وأنه معصوم ، والقائل بأنه ظني يلاحظ ما يستدل به العلماء من ظواهر الآيات والأحاديث التي لا تفيد إلا الظن ، وما أصله الظن أولى أن يكون ظنيا .

ووجه الوجوب : أن الواقع في الكتب ليس هو المقصود ، فإننا نذكر آية خاصة أو خبراً خاصاً وذلك لا ينفيد إلا الظن قطعاً . قال التبريزي (١) في كتابه المسمى بالتحقيق في اختصار المحصول : وليس هذا مقصود العلماء ، بل هذا الخبر مضاف إلى الاستقراء التام الحاصل من تابع موارد الشريعة أو مصادرها ، فيحصل

== الاسم لأنه كان ينظم الحرز بسوق البصرة . متكلم مسام ، تلميذ لأبي الهذيل العلاف ، واحد من أكابر المعتزلة في البصرة ، مناظر ذكي وفصيح ، واسع الثقافة . حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والزبور وتفسيرها . وقف على الاتجاهات الفسكرة ورد على كل من يخالف مذهبه ومنخص هذا المذهب « أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا يفعل إلا ما هو الأصح له . باد وأن الإنسان يعرف الله عن طريق العقل وأن معجزات القرآن هو أن الله صرف الإنس والجن على أن يأتيوا بمثله .

(١) أبو زكريا يحيى ١٠٣٠ - ١١٠٩ م عالم بفقهاء اللغة درس في صور ودمشق ونزح إلى القاهرة ورحل إلى بغداد حيث ولي القضاء . تشهد مؤلفاته بروحه العلمية : منها تروح لديوان الحجة ولديوان المتنبي ، كما فسر القرآن .

من ذلك المجموع القطع بذلك المألول ، وأن الإجماع حجة ، والعلماء في الكتب يذهبون بتلك الجزئيات من النصوص على ذلك الاستقراء الكلي ؛ وليس من الممكن أن يضعوا ذلك المفيد للقطع في كتاب ، كما أن المنبه على سخاء حاتم في كتابه يذكر حكايات عديدة وهي وإن كثرت لاتفيد القطع . لكن القطع حاصل بسخائه بالاستقراء التام ، فالغفلة عن هذا هو الموجب لورود أسئلة وردت على الإجماع من عدم التكفير به ، وكون أصله ظنيا وهو قطعي ، إلى غير ذلك من الأسئلة وهي بأسرها تندفع بهذا التقرير .

الفصل الثالث

في مستنده

ويجوز عند مالك رحمه الله تعالى انعقاده عن القياس والدلالة والأمانة ، وجوزه قوم بغير ذلك بمجرد الشبه والبحث . ومنهم من قال لا ينعقد عن الأمانة بل لا بد من الدلالة ، ومنهم من فصل بين الأمانة الجلية وغيرها . حجة الجواز بالأمانة: أنها أمر يفيد الظن فأمكن اشتراك الجميع في ذلك الظن كما أن الغيم الرطب إذا شاهده أهل الأرض كلهم اشتروا في غلبة الظن من قبله بالأمطار ، وكذلك أمارات الخجل والوجل (١) المفيدة لظن ذلك يمكن اشتراك الجميع العظيم في إفادة ظنها لذلك ، فكذلك أمارات الأحكام من القياس وغيره ، والمراد بالدلالة ما أفاد القطع ، وبالأمانة ما أفاد الظن ؛ لأن الدليل والبرهان موضوعان في عرف أرباب الأصول لما أفاد علماء الأمانة لما أفاد الظن ؛ والطريق صادق على الجميع لأن الأولين طريق إلى العلم ، والثالث طريق إلى الظن .

وأما قول: جوزه قوم بمجرد الشبه والبحث ؛ فأصل هذا الكلام أنه وقع في الحصول أنه جوزه قوم بمجرد التبخيت ، ووقع معهما من الكلام للصنف ما يقتضيه أنها شبهة لقوله في الرد عليهم لو جاز بمجرد التبخيت لانهقد الإجماع عن غير دلالة ولا أمانة وأتم لا تقولون به . دل ذلك على أن القائمين بالتبخيت لا يجوزون العرو

(١) وعلامة الخجل : احمرار في الوجه . والوجل : اصفرار فيه .

عن الشبهة ، وقال أيضاً عن الخصم : إنه جوزه من غير دلالة ولا أمانة ، ومتى انتفت الامارة انتفت الشبهة قطعاً فصار لفظ المحصول يتدافع .

واختلف المختصرون له : فمنهم من فسره بالشبهة وهو سراج الدين ، ومنهم من أعرض عنه بالسكينة ، ثم بعد وضع كتاب الفصول طالعت كتباً كثيرة فوجدت هذه اللفظة فيها مضبوطة ، ويقولون : منهم من جوز الإجماع بالتبخيت بالناء المنقوطة باثنتين من فوقها فدل على أن قوله بالتبخيت ليس بالناء المثلثة من المباحثة بل من البخت ، فتنحصر من ذلك أن من الناس من جوز الإجماع بالقسم والبخت أى يفتنون بغير مستند أصلاً ، وأى شيء أفتوا به كان حقاً ، وأن الله تعالى جعل لهم ذلك ، وأنهم منطوقون بالصواب ، ولا يجرى الله تعالى على لسانهم إلا ذلك وهو أمر جائز عقلاً ، غير أنه لا بد له من دليل سمعى ، فقائلوه يقولون : ذلك الدليل هو قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتى على خطأ ، ونحوه » ، فتى أجمعوا كان حقاً ولا نظر إلى المستبد ، والفريق الآخر يقول فتياهم بغير مستند اتباع للهوى واتباع الهوى خطأ فهذا تحرير هذه المسئلة .

حجة من قال لا بد من الدلالة ، وهى الدليل القاطع ؛ لأن الظنون تتفاوت ، فلا يحصل فيها اتفاق ، والدليل القاطع قاهر لا مجال للاختلاف فيه فيتصور بسببه الإجماع .

وجوابه : أن الغيم الرطب تستوى الأمة فى الظن الناشئ منه بمن هو عارف بأحوال السحب . كذلك كل أمانة تثير الظن ، مع أن الدليل القطعى قد تعرض فيه الشبهات ، ولذلك اختاب العقلاء فى حدوث العالم وكثير من المسائل العقلية القطعية ، لكن عروض الموانع لا عبرة بها لأننا لا ندعى وجوب حصول الإجماع ، بل ندعى أنه إذا حصل كان حجة ، وتعدّر حصوله فى كثير من الصور لا يقدر فى ذلك ، وأما وجه الفرق بين الجلية والخفية فظاهر مما تقدم .

الفصل الرابع

في المجمعين

فلا يعتبر فيه جملة الأمة إلى يوم القيامة ، لانتهاء فائدة الاجماع ، ولا العوام عند مالك رحمه الله وعند غيره ، خلافا للقاضي ، لأن الاعتبار فروع الأهلية ، ولا أهلية فلا اعتبار .

أما جميع الأمة إلى قيام الساعة فلم يقل به أحد ؛ فإن المقصود من هذه المسئلة كون الإجماع حجة ، وفي يوم القيامة ينقطع تكاليف الشرائع ، وأما العوام فقال القاضي هم مؤمنون ومن الأمة فتناولهم اللفظ فلا تقوم الحجة بدونهم .

وجوابه : أن أدلة الإجماع يتعين حلها على غير العوام ، لأن قول العاصم بغير مستند خطأ ، والخطأ لا عبرة به ، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على عدم اعتبار العوام وإلزامهم اتباع العلماء ، قاله القاضي عبد الوهاب . وقيل يعتبر العوام في الإجماع العام كتحريم الطلاق والزنا والربا وشرب الخمر ، دون الإجماع الخاص الحاصل في دقائق الفقه .

والمعتبر في كل فن أهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره ، فيعتبر في الكلام المتكلمون وفي الفقه الفقهاء قاله الامام وقال لا عبرة بالفقيه المحافظ للاحكام والمذاهب إذا لم يكن مجتهدا . والأصوب الامتناع من الاجتهاد غير المحافظ للاحكام خلافاً مستبر على الأصح ، ولا يشترط بلوغ المجمعين إلى حد التواتر بل لو لم يبق إلا واحد والعياذ بالله كان قوله حجة . وإجماع غير الصحابة حجة خلافاً لأهل الظاهر .

قال القاضي عبد الوهاب : اختلف هل يشترط في الإجماع العدد المفيد للعلم وهو عدد التواتر ، فإن قصرنا عن ذلك لم يكن حجة قاله القاضي أبو بكر الباقلاني .

حجة عدم الاشتراط: قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » (١) ولم يفصل بين قليلهم وكثيرهم ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « لا تجتمع أمتي على خطأ ، وغير ذلك من الأدلة السمعية .

حجة الاشتراط أنا مكلفون بالشريعة وأن نقطع بصحة قواعدها في جميع الأعصار ، ومتى قصر عددهم عن التواتر لم يحصل العلم فيختل العلم بقواعد الدين .

وجوابهم : أن التكليف بالعلم يعتمد سبب حصول العلم ، فإذا تعذر سبب العلم سقط التكليف به ، ولا عجب في سقوط التكليف لعدم أسبابه أو شرائطه . وأما أن العبرة بأهل ذلك الفن خاصة فلأن غير أهل ذلك الفن كالعوام بالنسبة إلى ذلك الفن ، والعام لا عبرة بقولهم ، وينبغي على رأى القاضى أن يلزم اعتبار جميع أهل الفنون في كل فن ، لأن غايتهم أن يكونوا كالعوام وهو يعتبر العوام .

وأما قولى فى الفقيه : الحافظ والأصولى : المتمكن فهو قول الإمام نجر الدين ، وفيه إشكال من جهة أن الاجتهاد من شرطه معرفة الأصول والفروع ، فإذا انفرد أحدهما يكون شرط الاجتهاد مفقوداً ، فلا ينبغي اعتبار واحد منهما حينئذ .

والقاضى عبد الوهاب ذكر عبارة تقرب من السداد فقال : إذا أجمع الفقهاء وخالفهم من هو من أهل النظر ومشاركو الفقهاء فى الاجتهاد ، غير أنهم لم يتوسموا بالفقه ولم يتصدوا له ، فالأصح اعتبار قولهم ، فهذه العبارة تقرب لأنه لم يسلب عنهم إلا التصدى للفقه والتوجه إليه ، فأمكن أن يكون كل واحد منهم من أهل الاجتهاد ، وحكى فى اعتبارها أولاً قولين ، قال : وقيل أيضاً لا يعتبر بقول من لا يقول بالقياس ؛ لأن المقايضة هى طريق الاجتهاد ، فن لم يعتبرها لم يصلح للاجتهاد ، قال وهذا غير صحيح ، فإنه لو لم يعتبر من لا يعتبر بعض المدارك لآلغينا من لا يعتبر المراسيل ، والأمر للوجوب أو للعموم أو غير ذلك ، وما من طائفة إلا وقد خالفت فى نوع من الأدلة ، وأما أن إجماع غير الصحابة حجة فلظواهر النصوص ، والأدلة الدالة على كون الإجماع حجة .

واحتج أهل الظاهر بأن الظاهر قوله تعالى : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » (١) وقوله تعالى : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » (٢) وهذه الضائرا إنما وضعت للشفافة ومن هو حاضر ، فلا تتناول من يحدث بعد .

وجوابهم : أن النصوص تتناول الجميع مثل قوله تعالى : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » (٣) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا تجتمع أمتي على خطأ » « ولا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله تعالى وهم كذلك » وهذه صيغ لا تختص بعصر ، فوجب التعميم .

الفصل الخامس في المجمع عليه

كل ما يتوقف العلم بكون الإجماع حجة عليه لا يثبت بالاجماع ، كوجود الصانع وقدرته وعلمه والنبوة ، وما لا يتوقف عليه كحدوث العالم والواحدانية فيثبت ، واختلفوا في كونه حجة في الحروب والآراء ، ويجوز اشتراكهم في عدم العلم بما لم يكلفوا به .

كون الإجماع حجة فرع النبوة والنبوة فرع الربوبية ، وكون الإله سبحانه وتعالى عالماً ، فإن لم يعلم زيداً لا يرسله مریداً ، فإن اختيار زيد دون الناس للرسالة فرع ثبوت الإرادة والحياة ، لأن الحياة شرط في العلم والإرادة ، فهذه شرائط في الرسالة ، فلو ثبتت بالإجماع الذي هو فرع الرسالة لزم الدور ، وأما حدوث العالم فلا يتوقف عليه الإجماع إلا بالنظر البعيد من جهة أنه يلزم من قدم العالم انتفاء الإرادة ، فإن القديم يستحيل أن يراد ، ولأن الناعل المختار لا يتصور

(١) ١١٠ آل عمران .

(٢) ١٤٣ البقرة .

(٣) ١١٥ النساء .

منه أن يقصد إلى إيجاد أثره إلا حالة عدمه ، غير أنه لو فرضنا أن الله تعالى ما أحدث عالماً لم يكن الإرسال مستحيلاً عليه في ذاته بل لا بد من مرسل ومرسل إليه فقط فهذا مانع خارجي ، وكذلك لو فرض العقل الهين أو أكثر تصور من كل واحد منهما الإرسال ، وهذا بالنظر إلى بادية النظر ، وإن كان من المحال أن يثبت عالم مع الشركة حتى يتيسر فيه إرسال ، لكن المقصود في هذا الموضوع ما يتوقف عليه الإرسال في مجارى العادات .

قال القاضي عبد الوهاب : والأشبه بمذهب مالك أنه لا تجوز مخالفتهم فيما اتفقوا عليه من الحروب والآراء ، غير أنى لا أحفظ فيه عن أصحابنا شيئاً .

وحجته : أن عموم الأدلة يقتضى أنهم معصومون مطلقاً فيحرم خلافهم . حجة الجواز أن الأدلة إنما دلت على عصمتهم فيما يقولونه عن الله تعالى وهذا ليس منه فلا يكون قولهم حجة .

وجوابه : أن هذا تخصيص الأصل عدمه ، وأما اشتراكهم في الجهل وعدم العلم بما لم يكفوا به فهذا هو من ضرورات المخلوقات ، فلم يجب الإحاطة إلا الله تعالى ، وأما جهلهم بما كلفوا به فذلك محال عليهم لأنه معصية تأبأها العصمة .

وقال القاضي عبد الوهاب : ولا يجوز أن يجمعوا على فعل معصية في وقت أو أوقات متفرقة ، لأن تفرق الأوقات لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على معصية وكذلك الخطأ في الفتيا ، واختلفوا هل يصح أن يجمعوا على خطأ في مسألتين كقول بعضهم بمذهب الخوارج ، والبقية بمذهب المعتزلة ، وفي الفروع مثل أن يقول البعض بأن العبد يرث والبقية بأن القاتل عمداً يرث ؟ فقل لا يجوز لأنه إجماع على الخطأ ، وقيل يجوز لأن كل خطأ من هذين الخطأين لم يساعد عليه الفريق الآخر ، فلم يوجد فيه إجماع .

تنبيه : الأحوال ثلاث : الحالة الأولى : اتفاهم على الخطأ في مسألة واحدة كما جمعهم على أن العبد يرث فلا يجوز ذلك عليهم ، الحالة الثانية : أن يخطئ كل فريق في مسألة أجنبية عن المسألة الأخرى فيجوز ، فإننا نقطع أن كل مجتهد يجوز

أن يخطيء ، وما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع فيه ما يتكرر وإن قيل ؛
فهذا لا بد للبشر منه ، ولذلك قال مالك - رحمه الله - كل أحد مأخوذ من قوله
ومتروك ، إلا صاحب هذا القبر صلى الله عليه وسلم . الحالة الثالثة : أن يخطئوا في
مسئلتين في حكم المسئلة الواحدة مثل هذه المسئلة ، فإن العبد والقاتل كلاهما يرجع
إلى فرع واحد وهو مانع الميراث فوقع الخطأ فيه كله ، فنظر إلى اتحاد الأصل
منع ، ومن نظر إلى تعدد الفروع أجاز . فهذا تلخيص هذه المسئلة .

* * *

الباستيعاش

في الخبر

وفيه عشرة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

وهو المحتمل للصدق والكذب لذاته ، احترازاً من خبر المعصوم والخبر
عن خلافاً للضرورة .

الخبر من حيث هو خبر يحتمل الصدق وهو المطابقة ، والكذب وهو عدم
المطابقة ، والتصديق هو الإخبار عن كونه صدقاً ، والتكذيب هو الإخبار عن
كونه كذباً ، فالصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه عديتان لا وجود لهما
في الأعيان بل في الأذهان ، والتصديق والتكذيب . خبران وجوديان في الأعيان :
ثم الخبر من حيث هو خبر يحتمل ذلك ، أما إذا عرض له من جهة المتكلم به
ما يمنع الكذب والتكذيب فإنه لا يقبلهما ؛ ولذلك إذا قلنا الواحد نصف الاثنين
يتمتع الكذب والتكذيب ، أو الواحد نصف العشرة يتمتع الصدق والتصديق ،
ولكن ذلك بالنظر إلى متعلقه لا بالنظر إلى ذاته ، فلذلك قلت - في الحد - لذاته .

هؤال : التصديق والتكذيب نوعان من الخبر والنوع لا يعرف إلا بعد معرفة
الجنس ، فتعريف الجنس به دور والصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه ،

والنسبة بين الشئيين لا تعرف إلا بعد معرفتهما ، فتعريف الخبر بهما تعريف الشئ
بما لا يعرف إلا بعد معرفته فهذا دور أيضاً .

جوابه : إنه تقدم في أول الكتاب أن التحديد يمثل هذا يجوز ، وإن الحد
هو شرح اللفظ ويان مساه دون تخلص الحقائق بعضها من بعض ، وبسطه
هنالك فليطالع ثمة .

وقال الجاحظ^(١) : يجوز عروءه عن الصدق والكذب ، والخلاف لفظي .
قال أهل السنة : لا واسطة بين الصدق والكذب ، لأنه لا واسطة بين
المطابقة وعدمها .

وقالت المعتزلة : لفظ الكذب ليس موضوعاً لعدم المطابقة كيف كانت ، بل
لعدم المطابقة مع القصد لذلك ، وبهذه الطريقة ثبتت الواسطة ، فإنه قد لا يكون
مطابقاً ولا يقصد ذلك ولا يعلم : فلا يكون صدقاً لعدم المطابقة ولا كذباً لعدم
القصد لعدم المطابقة .

حجتنا قوله عليه السلام ، من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ، فلما قيده
بالعمد دل على تصويره بدون العمد ، كما قال تعالى « من قتله منكم متعمداً » ،^(٢) وقال
عليه السلام « كفى بالرجل كذباً أن يحدث بكل ما سمع ، فجعله كاذباً إذا حدث بكل
ما سمع ، وإن كان لا يعلم عدم مطابقته ، فدل على أن القصد لعدم المطابقة ليس
شرطاً في تحقق مسمى الكذب .

حجة المعتزلة قوله تعالى حكاية عن الكفار « افترى على الله كذباً أم به جنة »^(٣) .
فجعلوا الجنون قسيم الكذب لعدم القصد فيه ، مع أن خبره على التقديرين غير
مطابق فدل على اشراط القصد في حقيقة الكذب .

وجوابهم : أنهم لم يقولوا كذب ، بل افترى ، والافتراء هو ابتداء الكذب

(١) عمرو بن بحر ٧٧٥ - ٨٦٨ م كاتب ولدومات بالهيرة انضم إلى المعتزلة وأجاد
مذهبهم وأحاط بعلوم عصره . ألف أكثر من ٢٥٠ كتاباً صور فيها جميع مظاهر النشاط
في المجتمع الاسلامي من أشهر كتبه الحيوان ، البيان والتبيين ، المحاسن والأضداد .
(٢) ٩٥ المائدة .
(٣) ١٥ الكهف .

واختراعه ، فهم نوعوا الكذب إلى اختراع وجنون ، لا أنهم قسموا كلامه إلى كذب وغيره ، فيرجع الخلاف في ذلك إلى أن العرب هل وضعت لفظ الكذب لغير المطابق كيف كان ، أو لعدم المطابقة مع القصد لذلك وهو معنى قول ؟ والخلاف لفظي .

واختلفوا في اشتراط الإرادة في حقيقة كونه خبراً ، فعند أبي علي وأبي هاشم الخبرية معللة بتلك الإرادة ، وأنكره الإمام خلفاً لها ، فكان ينزّم أن لا يعلم خبر البتة ، ولا استحالة قيام الخبرية بمجموع الحروف لعدمه ، ولا ببعضه وإلا لسكان خبراً ، وليس فليس .

الخلاف في هذه المسئلة مثل مسئلة الأمر ، قالوا الخبر قد يكون دعاء نحو غفر الله لنا ، وتهديداً نحو قوله تعالى « سنفرغ لكم أيها الثقلان » (١) وأمرأ نحو قوله تعالى « والوالدات يرضعن أولادهن حواين » (٢) وإذا اختلف موارد استعماله لا يتعين للخبر إلا بالإرادة ، كما قالوا لا تعين صيغة الأمر للطلب إلا بالإرادة .

والجواب: واحد ، وهو أن الصيغة حقيقة في الخبر ، فينصرف لدلولها بالوضع لا بالإرادة ، وإذا فرعنا على هذه الإرادة فهي علة عند أبي هاشم للخبرية وهي كون اللفظ خبراً ، وفهم عنهم الإمام أن الخبرية أمر وجودي ، فقال تلك الخبرية الموجودة لا يمكن أن يكون محلها مجموع الحروف ؛ لأن مجموع الحروف لا يوجد ، بل يستحيل أن يوجد من الحروف دائماً إلا حرف واحد ؛ لأن الكلام من المصادر السائلة ، والمعدوم لا يكون محلاً للوجود ، ولا يمكن أن يكون محلها بعض الحروف ؛ لأن المحل يجب اتصافه بما قام به ، فإذا قام السواد بمحل يجب أن يكون أسود ، والعلم يجب أن يكون عالماً ، كذلك إذا قامت الخبرية ببعض الحروف يجب أن يكون خبراً ، لكن بعض الحروف لا يكون خبراً إجماعاً .

(١) ٣١ الرحمن .

(٢) ٢٣٣ البقرة .

الفصل الثاني

في التواتر

وهو مأخوذ من مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما .

ومن ذلك قوله تعالى « ثم أرسلنا رسلكم تورا » (١) أى واحد بعد واحد بفترة بينها ، وقال بعض اللغويين : من لحن العوام قولهم تواترت كتبك على ومرادهم تواصلت وهو لحن ، بل لا يقال ذلك إلا في عدم التواصل كما تقدم ، وقال بعضهم ليس هو مشتقا من هذا بل من النوتر وهو الفرد ، والنوتر قد يتوالى وقد يتباعد بعضه عن بعض .

وفي الاصطلاح خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواترهم على الكذب عادة .

الأخبار في الاصطلاح ثلاثة أقسام : المتواتر وهو ما تقدم ، والآحاد وهو ما أفاد ظنا كان الخبر واحداً أو أكثر ، وما ليس بتواتر ولا آحاد وهو خبر المفرد إذا احتفت به القرائن فليس متواترا لاشتراطنا في التواتر العدد ولا آحادا لإفادته العلم ، وهذا القسم ما علمت له اسما في الاصطلاح .

وقولى عن أمر محسوس احتراز من النظريات ، فإن الجمع العظيم إذا أخبروا عن حدوث العالم أو غير ذلك فإن خبرهم لا يحصل العلم ، ونعنى بالمحسوس ما يدرك بإحدى الحواس الخمس .

قال الإمام في البرهان : ويلحق بذلك ما كان ضروريا بقرائن الأحوال كصفرة الوجع وحرارة الخجل فإنه ضرورى عند المشاهدة .

وقولى يستحيل تواترهم على الكذب احتراز عن أخبار الآحاد .

[١] ٤٤ المؤمنون .

وقولي : عادة احتراز من العقل ، فإن العلم التواتري عادي لاعقلي ، لأن العقل
يجوز الكذب على كل عدد وإن عظم ، وإنما هذه الاستحالة عادية .

وأكثر العقلاء على أنه دقيق للعلم في الماضيات والحاضرات . والسمنية^(١)
أنكروا العلم واعترفوا بالظن ومنهم من اعترف به في الحاضرات فقط .
لنا أنا نقطع بدولة الأكارسة والأفاصرة والخلفاء الراشدين ومن بعدهم من
بنى أمية وبنى العباس من الماضيات وإن كنا لا نقطع بتفصيل ذلك ، ونقطع بوجود
دمشق وبغداد وخراسان وغير ذلك من الأمور الحاضرة ، فقد حصل العلم بالتواتر
من حيث الجملة .

احتجوا بأن كثيرا ما نجزم بالشئ ثم يتكشف الأمر بخلافه فلو كان التواتر
يفيد العلم لما جاز انكشاف الأمر بخلافه ولأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه
الكذب فيجوز على المجموع لأن كل واحد من الزنج لما كان أسود كان
بمجموعهم أسود .

والجواب عن الأول: أن تلك الصور إنما حصل فيها الاعتقاد ، ولو حصل
العلم لم يجز أن ينكشف الأمر بخلافه ونحن لم ندع حصول العلم في جميع الصور ،
بل ادعينا أنه قد يحصل ، وذلك لا ينافي عدم حصوله في كثير من الصور . وعن
الثاني أن الأحكام قسما : قسم لا يجوز ثبوته للأحاد بل لمجموعها فقط ، كإرواء
مجموع القطرات من الماء وإشباع مجموع لقم الخبز وغلبة مجموع الجيش للعدو
وغير ذلك ، فهذه أحكام ثابتة للمجموعات دون الأحاد . ومنه ما يثبت للأحاد فقط
كالألوان والطعوم والروائح فإنها يستحيل ثبوتها إلا للأحاد أما المجموعات فأهور
ذهنية ، والأمور الذمئية لا يمكن أن تقوم بها كصفات الألوان وغيرها فحصول
العلم عند مجموع إخبارات المخبرين كحصول الرى والشع ونحوهما فلا يلزم ثبوته
للأحاد فاندفع الإشكال .

١ — السمنية : بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام تقرب بالتناسخ وتسكر
وقوع العلم بالأخبار .

وأما وجه الفرق بين الحاضرات والماضيات فلأن الماضيات غائبة عن الحس فيتطرق إليها احتمال الخطأ والنسيان ولذلك أن الدول المتقدمة لم يبق عندنا شيء من أحوالها وأما الحاضرات فعضودة بالحس فيبعد تطرق الخطأ إليها .

والجواب: أن حصول الفرق لا يمنع من الاشتراك في الحكم وقد بيناه فيما تقدم كما تقول زيد فقيه وهو حيوان وعمره ليس بفقيه ، لا يلزم أن لا يكون عمرو حيوانا لوجود الفرق .

والعلم الحاصل منه ضروري عند الجمهور خلافا لأبي الحسين البصري وإمام الحرمين والغزالي .

حجة الجمهور أنا نجد العلم التواتري حاصل للصبان والنسوان ومن ليس له أهلية النظر فلو أنه نظرى لما حصل إلا لمن له أهلية النظر .

حجة الفريق الآخر أنا نعلم بالضرورة أن المخبرين إذا توهم السامع أنهم متهمون فيما أخبروا به لا يحصل له العلم ، وإذا لم يتوهم ذلك حصل له العلم ، وإذا علم أنهم من أهل الديانة والصدق حصل له العلم بالعدد اليسير منهم ، وإذا لم يحصل له العلم بأنهم كذلك بل بالصدق لم يحصل العلم بأخبار الكثير منهم ، وإذا كان العلم يتوقف حصوله على ثبوت أسباب وانتفاء موانع ، فلا بد من النظر في حصول تلك الأسباب وانتفاء تلك الموانع هل حصلت كلها أو بعضها فيكون العلم الحاصل عقيب التواتر نظريا لتوقفه على النظر .

والجواب : أن ذلك صحيح لكن تلك المقدمات حاصلة في أوائل الفطرة ، والعلم لا يحتاج إلى كبير تأمل ولا يقال للعلم إنه نظرى إلا إذا لم يحصل إلا لمن له أهلية النظر ، وقد بينا أن الأمر ليس كذلك

والأربعة لا تقيده العلم قاله القاضي أبو بكر وتوقف في الخامسة .

قال الامام فخر الدين والحق أن عددهم غير محصور خلافا لمن حصرهم

في اثنتي عشر عدد فتبأ موسى عليه السلام أو العشرين عند أبي الهذيل^(١) لقوله تعالى « إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين »^(٢) أو أربعين لقوله تعالى « يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين »^(٣) وكانوا حينئذ أربعين . أو سبعين عدد المختارين من قوم موسى . أو ثلثمائة عدد أهل بدر . أو عشرة عدد بيعة الرضوان .

إنما جزم القاضى رحمه الله بأن الأربعة لا تفيد العلم ، لأن شهود الزنا أربعة وهم محتاجون إلى التزكية فلو كان خبر الأربعة يفيد العلم لأفاد خبر كل أربعة وحينئذ لا يحتاج إلى التزكية في صورة ولكنه خلاف الإجماع ، وتوقف في الخمسة لاحتمال حصول العلم بخبرهم ، وهذا البحث من القاضى يقتضى أن العدد بما هو عدد هو مدرك العلم ، بل الحق أن القرائن لا بد منها مع الخير كما تقدم تقريره في حجة إمام الحرمين ، وإذا كانت القرائن لا بد منها فأمكن حصولها مع الأربعة وفي تلك الصورة لا يحتاج إلى التزكية . والحق عند الجمهور أنه متى حصل العلم كان ذلك العدد هو عدد التواتر قل أو كثر ، وربما أفاد عدد قليل العلم لزيد ولا يفيد له عمرو وربما لم يفد عدد كثير العلم لزيد وأفاد بعضه العلم لعمرو ، وكل ذلك إنما سببه اختلاف أحوال المخبرين والسامعين .

وهذه المذاهب المتقدمة في اشتراط عدد معين إنما مدرك الجميع أن تلك الرتبة من العدد وصفت بمنقبة حسنة ، فجعل ذلك سببا لأن يحصل لذلك العدد منقبة أخرى وهى تحصيل العلم ، وهذا غير لازم والفضائل لا يلزم فيها التلازم ، وقد يحصل العلم بقول الكفار أحيانا ؛ ولا يحصل بقول الأخيار أحيانا ، بل الضابط حصول العلم فتمى حصل فذلك العدد المحصل له هو عدد التواتر .

(١) العلاف أبو الهذيل ٢٥٢ — ٨٤٩ م متكلم مسلم من أئمة المعتزلة جعل لفظة مساعا لى مذهبه الكلامى وقد خالفه المعتزلة فى مسائل تتعلق بالإلييات والأخلاق والاستمطاعة .

(٢) ٦٥ الأقال .

(٣) ٦٤ الأقال .

وهو ينقسم إلى اللفظى وهى أن يقع المشترك^(١) بين ذلك العدد فى اللفظ المروى والمعنوى وهو وقوع الاشتراك فى معنى عام ك:جاعة على رضى الله عنه وسخاء حاتم .

اللفظى كما تقول: القرآن الكريم متواتر أى كل لفظة منه اشترك فيها العدد الناقل للقرآن ، وكذلك دمشق وبغداد أى جميع النقلة نطقوا بهذه اللفظة ، وأما المعنوى فلا يقع الشركة فى اللفظ كما يروى أن عليا رضى الله عنه قتل ألفا فى الغزوة الفلانية وتروى قصص أخرى بألفاظ أخرى ، وكلها تشترك فى معنى الشجاعة ، فنقول شجاعة على رضى الله عنه ثابتة بالتواتر المعنوى ، ويروى أن حاتما وهب مائة ناقة ويروى آخر أنه وهب ألف دينار ونحو ذلك ، حتى تحصل حكايات مجموعها يفيد القطع بسخائه ، وإن كانت كل حكاية من تلك الحكايات لم يتواتر لفظها فهذا هو التواتر المعنوى .

وشروطه على الاطلاق إن كان المخبر لنا غير المباشر استواء الطرفين والواسطة وإن كان المباشر فيكون المخبر عنه محسوسا فان الاخبار عن العقليات لا يحصل العلم .

التواتر له أربع حالات: طرف فقط إن كان المخبر هو المباشر ، وطرفان بغير واسطة إن كان المخبر لنا غير المباشر ، وطرفان وواسطة وهو اجتماع ثلاثة المباشرين وطائفة أخرى تنقل على الطائفة المباشرة ، وطائفة ثالثة تنقل إلينا عن الواسطة الناقلة عن الطائفة المباشرة وطرفان ووسائط كما فى القرآن الكريم ، فإن سامعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم نقله عنه ووسائط وقرون حتى انتهى إلينا بعد ستة أو سبعة ونحو ذلك، وعلى كل واحد من هذه الطرق لا بد من شرطين فى الجميع أن تكون كل طائفة يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة وأن يكون المخبر عنه أمرا حسيا .
فهذا معنى قول العلماء : من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة ، معناه إن كان له طرفان أو واسطة ، وإلا فقد لا يلزم ذلك فى التواتر كما تقدم بيانه .

(١) فى نسخة مخطوطة : أن تقع الشركة .

الفصل الثالث

في الطرق المحصلة للعلم غير التواتر

وهي سبعة

كون المخبر عنه معلوما بالضرورة أو الاستدلال، وخبر الله تعالى، وخبر الرسول، وخبر مجموع الأمة أو الجمع العظيم عن الوجدانيات في نفوسهم، أو القرائن عند إمام الحرمين والغزالي والنظام خلافا للباقيين .

المعلوم بالضرورة نحو الواحد نصف الاثنين وبالاستدلال نحو الواحد سدس عشر الستين فإن المخبر عن هذين يقطع بصدقه ، وكذلك من أخبر عن خبر الله تعالى ، أو أخبر الله تعالى عن قيام الساعة فإن خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم يقطع بصدقه ، وكذلك مجموع الأمة لأنه معصوم ، ومثال إخبار الجمع عن الوجدانيات أن يخبر كل واحد أنه وجد هذا الطعام شيبا أو كريها ، فنقطع أن ذلك الطعام كذلك ، فإن متعلق إخبارهم واحد وإن لم يحصل القطع بها في نفس كل واحد من تلك الكراهة ، لأن كراهة كل واحد منهم لم يخبر عنها غيره وإخبار الآخر إنما هو عن كراهة أخرى قامت به فخبر آتهم متعددة وفي كل مخبر عنه خبر واحد فلا يحصل القطع به بخلاف متعلق تلك الكراهات أو اللذات فإنه واحد وهو كون ذلك الطعام كذلك فإن إخبارات الجميع اجتمعت فيه فحصل القطع ، فهذا هو صورة هذه المسئلة .

حجة إمام الحرمين: أنا نجد المخبر عن مرضه مع اصفرار وجه وسقم جسمه وغير ذلك من أحواله فإننا نقطع بصدقه حينئذ وكذلك كثير من الصور في غير المرض : من الغضب والفرح والبغضة وهو لا يُعد ولا يحصى .

حجة المنع : أن كثيرا ما يقطع بموت زيد ثم ينكشف الغيب عن كونه فعل ذلك خوفا من السلطان أو لغرض آخر ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل العلم.

وجوابه : أننا نمنع أن الحاصل في تلك الصورة علم بل اعتقاد ونحن لا ندعى أن القرائن تفيد العلم في جميع الصور بل في بعضها فحصل الظن، وفي بعضها الاعتقاد، وفي بعضها العلم، ونقطع في بعض الصور بما دلت عليه القرائن وأن الأمر لا ينكشف بخلافه، ومن أنصف وراجع نفسه وجد الأمر كذلك في كثير من الصور. نعم : في بعضها ليس كذلك، وما النزاع فيه، إنما النزاع هل يمكن أن يحصل العلم في صورة أم لا ؟ فأتم تفهونه على الإطلاق، ونحن نثبتته في صورة .

الفصل الرابع

في الدال على كذب الخبر

وهو خمسة

منافاته لما علم بالضرورة أو النظر أو الدليل القاطع أو فيما شأنه أن يكون متواترا ولم يتواتر كسقوط المؤذن يوم الجمعة ولم يخبره إلا واحد، وكقواعد الشرع، أو لهما جميعا كالمعجزات أو طلب في صدور الرواة أو كتبهم بعد استقراء الأحاديث فلم يوجد .

قول القائل: الواحد ليس نصف الاثنين مخالف لما علم بالضرورة ومثال الثاني الواحد ليس سادس عشر الستين، ومثال الدليل القاطع أن الشمس ليست طالعة وقواعد الشرائع هو وجوب الصلاة والزكاة أو تحريم الخمر ونحو ذلك بما هو من قواعد الدين، فإن شأن هذا أن يتواتر لتوفر الدواعي على نقله، كسقوط المؤذن شأنه أن يتواتر لغرابته، وقواعد الدين شأنها أن تتواتر لشرفها، والمعجزات جمعت بين الغرابة لكونها من خوارق العادات والشرف لأنها أصل النبوات

فإذا لم يتواتر شيء من ذلك ولم ينقله إلا واحد دل على كذب الخبر إن كان قد حضره جمع عظيم ، ولم يبق غيره مقامه في حصول المقصود منه ، فالقيد الأول احتراز من انشقاق القمر ، فإنه كان ليلا ولم يحضره عدد التواتر . والقيد الثاني احتراز عن بقية معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام كتبوع الماء من بين أصابعه وإشباع العدد العظيم من الطعام القليل ، فإنه حضره الجمع العظيم ، غير أن الأمة اكتفت بنقل القرآن وإعجازه عن غيره من المعجزات ، فنقلت آحاداً مع أن شأنها أن تكون متواترة . وأما الأحاديث فلها حالتان : أول الإسلام قبل أن تدون وتضبط فهذه الحالة إذا طلب حديث ولم يوجد ثم وجد لا يدل على كذبه ، فإن السنة كانت مفرقة في الأرض في صدور الحفظة . الحالة الثانية : بعد الضبط التام وتحصيلها إذا طلب حديث فلم يوجد في شيء من دواوين الحديث ولا عند رواة دل ذلك على عدم صحته ، غير أنه يشترط استيعاب الاستقراء بحيث لا يبقى ديوان ولا راوٍ إلا وكشف أمره في جميع أقطار الأرض وهو عسر أو متعذر . وأما الكشف في البعض فلا يحصل القطع بكذبه لاحتمال أن يكون في البعض الآخر . وقد ذكر أبو حازم حديثاً في مجلس هرون الرشيد وحضره ابن شهاب الزهري فقال ابن شهاب : لا أعرف هذا الحديث فقال له أبو حازم أكل سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفتها ؟ فقال لا فقال أئليها؟ فقال لا قال أنصفها؟ فسكت فقال له اجعل هذا من النصف الذي لم تعرفه ، وهذا هو ابن شهاب الزهري شيخ مالك ، فما ظنك بغيره ؟

الفصل الخامس

في خبر الواحد

وهو خبر العدل الواحد أو العدل المقيد للظن وهو عند مالك رحمة الله عليه وعند أصحابه حجة واثقوا على جواز العمل به في الدنيا والآخرة

والشهادات، والخلاف إنما هو في كونه حجة في حق المجتهدين فالأكثر
على أنه حجة لمبادرة الصحابة رضوان الله عليهم إلى العمل به .

كون خبر الجماعة إذا أفاد الظن يسمى خبر الواحد هو اصطلاح لا لغة، وقد
تقدم أول الباب أن الأخبار ثلاثة أقسام : تواتر وآحاد ولا تواتر ولا آحاد
وهو خبر الواحد المنفرد إذا احتفت به القرائن حتى أفاد العلم، وجهور أهل العلم
على أن خبر الواحد حجة عند : مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن
حنبل وغيرهم .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص : اختلف الناس في جواز التعبد بخبر
الواحد فقال به الفقهاء والأصوليون وخالف بعض المتكلمين ، والقائلون في جواز
التعبد به اختلفوا في وقوع التعبد به ، فمنهم من قال : لا يجوز التعبد لأنه لم يرد التعبد
به بل ورد السمع بالمنع منه . ومنهم من يقول : يجوز العمل به إذا عضده غيره ووجد
أمر يقويه ، ومنهم من يقول لا يقبل إلا خبر اثنين فصاعدا إذا كانا عدلين ضابطين
قاله الجبائي . وحكى المازري وغيره أنه قال لا يقبل في الأخبار التي تتعلق بالزنا إلا
أربعة قياسا للرواية على الشهادة .

حجة المنع من جواز التعبد به، أن التكاليف تعتمد تحصيل المصالح ودفع المفاسد
وذلك يقتضى أن تكون المصلحة أو المنفعة معلومة وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن
وهو يجوز خطؤه فيقع المكلف في الجهل والفساد وهو غير جائز وهذه الحجة باطلة
إما لأنها مبنية على قاعدة الحسن والقبح ونحن نمنعها ، أو لأن الظن إصابته غالبية
وخطؤه نادر ، ومقتضى القواعد أن لا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة ،
فلذلك أقام صاحب الشرع الظن مقام العلم لعلبة صوابه وتدره خطئه .

حجة المنع من الوقوع : قوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » (١) وخبر

(١) الإسراء .

الواحد لا يوجب علماً فلا يتبع وقوله تعالى «إن الظن لا يغني من الحق شيئاً» (١) وقوله تعالى «إن يتبعون إلا الظن» (٢) في سياق الذم وذلك يقتضى تحريم اتباع الظن وهذه النصوص كثيرة .

وجوابها: أن ذلك مخصوص بقواعد الديانات وأصول العبادات القطعية، ويدل على ذلك قوله عليه السلام «نحن نقضى بالظاهر والله يتولى السرائر» وقوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة» (٣) فجعل تعالى الموجب للتين كونه فاسقاً فعند عدم الفسق يجب العمل وهو المطلوب ، ولقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (٤) أوجب تعالى الحذر بقول الطائفة الخارجة من الفرقة مع أن الفرقة تصدق على الثلاثة فالخارج منها يسكون أقل منها ، فإذا وجب الحذر عند قولهم كان قولهم حجة وهو المطلوب ، قياساً على الفتوى والشهادة .

ومعنى قولى اتفقوا على أنه حجة في الدينيات ، أنه يجوز الاعتماد على قول العدل في الأسفار وارتكاب الأخطار إذا أخبر أنها مأمونة وكذلك سقى الأدوية ومعالجة المرضى وغير ذلك من أمور الدنيا، ويجوز بل يجب الاعتماد على قول المفتى وإن كان قوله لا يفيد عند المستفتين إلا الظن ، ولذلك اجتمعت الأمة على أن الحاكم يجب عليه أن يحكم بقول الشاهدين ، وإن لم يحصل عنده إلا الظن، وإنما الخلاف إذا اجتهد العلماء في الأحكام المتعلقة بالفتاوى هل يجوز للجهتد الاعتماد على ذلك ؟

ويشترط في المخبر العقل والتكليف ، وإن كان تحمل الصبى صحيحاً ،

(١) ٣٦ يونس

(٢) ١١٦ الأنعام

(٣) ٦ الحجرات

(٤) ١٢٢ التوبة

والاسلام ، واختلف في المبتدعة إذا كفرناهم ، فعند القاضي أبي بكر منا
والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم ، وفصل الامام فخر الدين وأبو الحسين
بين من يبيع الكذب وغيره . والصحابة رضوان الله عليهم عدول إلا عند
قيام المعارض .

أما العقل فلأنه أصل الضبط ، والتكليف هو الوازع عن الكذب فمن لا
تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه فيقدم عليه ، ولا يحصل الوثوق به ،
وتحمل الصبي جائر لأنه إنما يقبل أداؤه وروايته بعد بلوغه وحصول التكليف
الوازع في حقه ، وكذلك تحمل الكافر والفاسق ، ويؤدون إذا زالت هذه النقااص
عنهم ، فإن من حصل له العلم بشيء جاز له الإخبار عنه ولا تضره الحالة المقارنة
لحصول العلم .

وتقل في مذهب الشافعي رضى الله عنه قول بجواز رواية الصبي وهو منكسر
من حيث النظر والقواعد بخلاف التحمل ، وما زال الصحابة رضوان الله عليهم
يسمعون رواية العدول فيما تحملوه في حالة الكفر والصبأ وذلك غير قاذح ،
وكذلك الشهادة لا يقدر فيها أن وقت التحمل كان عدواً أو صيباً أو كافراً أو
فاسقاً إذا سلمت حالة الأداء عن ذلك ، فكذلك ههنا . وأما الكافر الذي هو من
غير أهل القبلة فلا تقبل روايته في الدين ، وإن كان أبو حنيفة رضى الله عنه قبل
شهادة أهل الذمة في الوصية وعلى بعضهم لقوله تعالى «أو آخران من غيركم» (١)
فالجمهور يقولون من غير تلك القبلة ، وأبو حنيفة يقول من غير دينكم ، والمسئلة
مستقصاة في الفقه والخلاف .

وأما المبتدعة فقد قبل البخارى وغيره روايتهم كعمرو بن عبيد (٢) وغيره من

(١) ١٠٦ المائدة .

(٢) عمرو بن عبيد توفى سنة ٧٦٢ تلميذ الحسن البصرى وزميل واصل بن عطاء انفصل
عن أستاذه وقال بالمنزلة بين المنزلتين لما صلى فاعتبره غير مؤمن وغير كافر .

المعتزلة وغيرهم ، نظرا إلى أنهم من أهل القبلة من حيث الجملة ، وردّها غيرهم لانهم إما كفرة أو فسقة وهو مذهب مالك رحمه الله لقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » (١) وهؤلاء إما فسقة أو كفرة ، والعدالة شرط لقوله تعالى « ذوى عدل منكم » (٢) مع قوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم » (٣) فهذا مطلق وذاك مقيد ، والمطلق يحمل على المقيد لقوله تعالى فى الآية الأخرى « بمن ترضون من الشهداء » (٤) وإذا اشترطت العدالة فى الشهادة المتعلقة بأمر جزئى لا يتعداه الحكم المشهود به فأولى الرواية ، لأنها تثبت حكما عاما على الخلق إلى يوم القيامة ، ولأن الدليل ينق العمل بالظن خالفناه فى حق العدل ، فيبقى فيما عداه على مقتضى الدليل .
 ولقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » دل على عدم قبول الفاسق فلا بد من العلم بعدم الفسق حتى يتعين حكم التوقف وذلك هو ثبوت العدالة وهو المطلوب .

ومعنى قول العلماء: الصحابة رضوان الله عليهم عدول أى الذين كانوا ملازمين له والمهتدين بهديه عليه الصلاة والسلام ، وهذا هو أحد التفسير للصحابة ، وقيل الصحابي من رآه ولو مرة ، وقيل من كان فى زمانه . وهذان القسمان لا يلزم فيها العدالة مطلقا ، بل فيهم العدل وغيره بخلاف الملازمين له عليه السلام ، وفاضت عليهم أنواره ، وظهرت فيهم بركاته وآثاره ، وهو المراد بقوله عليه السلام « أصحابى كالنجم بأبهم اقتديتم اهتديتم » .

وقولى: عند قيام المعارض ، حذرا من زنا ماعز والغامدية وغير ذلك مما جرى فى زمن عمر فى قصة أبى بكره وما فيها من القذف والجلد والقصة مشهورة ، فع قيام أسباب الرد لا تثبت العدالة ، غير أنها هى الأصل فيهم من غير عصمة وغيرهم

(١) ٦ الحجرات .

(٢) ٢ الطلاق .

(٣) ٢٨٢ البقرة .

(٤) ٢٨٢ البقرة .

الأصل فيه عدم العدالة حتى تثبت العدالة عملاً بالغالب في الفريقين .

والعدالة اجتناب الكبائر وبعض الصغائر والإصرار عليها والمباحات

القادحة في المروءة .

الكبيرة والصغيرة يرجعان إلى كبر المفسدة وصغرهما وقال بعض العلماء لا يقال في معصية الله تعالى صغيرة نظراً إلى من عصى بها مع حصول الاتفاق على أن العدالة لا تذهب بجميع الذنوب ، بل الخلاف في التسمية ، قال بعض العلماء كل معصية فيها حد فهي كبيرة ، وكذلك كل ما ورد في الكتاب أو السنة لعنة فاعله أو التشديد في الوعيد عليه فهو كبيرة ، ثم ما وقع من غير ذلك اعتبر بالنسبة إليه ، فإن سواه في المفسدة حكم بأنه كبيرة ، ووردت السنة بأن القبلة في الأجنبية صغيرة والنظرة وأشياء نحوهما ، فينظر أيضاً ما سواهما فهو صغيرة ، وأما الإصرار فيخرج الصغيرة عن أن تكون صغيرة ، ولذلك يقال لا صغيرة مع الإصرار ، ولا كبيرة مع الاستغفار . فالإصرار أن يكون العزم حاصلًا على معاودة مثل تلك المعصية ، أما من تقع منه الصغيرة فيقطع عنها ويتوب ثم يواقعها من غير عزم سابق على تكرار الفعل فليس بإصرار .

فائدة : ما ضابط الإصرار الذي تضير الصغيرة به كبيرة؟ قال بعض العلماء حد ذلك أن يتكرر منه تكراراً — يخل الثقة بصدقه كما تخل به ملابسة الكبيرة فتى وصل إلى هذه الغاية صارت الصغيرة كبيرة ، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص واختلاف الأحوال ، والنظر في ذلك لاهل الاعتبار والنظر الصحيح من الحكماء وعلماء الأحكام الناظرين في التجريح والتعديل .

والمباحات القادحة في المروءة نحو الأكل في الطرقات ، والتعري في الخلوات ونحو ذلك مما يدل على أنه غير مكترث باستهزاء الناس به . قال الغزالي إلا أن يكون ذلك فعل ممن يعمل ذلك على سبيل كسر النفس وإلزامها التواضع كما يفعله كثير من العبيد .

وقول بعض الصغائر: معناه أن من الصغائر ما لا يكون فيه إلا مجرد المعصية كالكذبة التي لا يتعلق بها ضرر ، والنظرة لغير ذات محرم ، ومنها ما يكون دالاً على الاستهزاء بالدين أو المروءة ، كما لو قبّل امرأة في الطريق أو أمسك فرجها

بمخضرة الناس غير مكترث بهم فهذه أفعال من لا يوثق بدينه ولا مروءته ، فلا تأمنه في الشهادة على الكذب فيها .

فائدة : ما تقدم من أن الكبيرة تتبع عظم المفسدة ، فالأ تعظم مفسدته لا يكون كبيرة ، استثنى صاحب الشرع من ذلك أشياء حقيرة المفسدة ، وجعلها مستقلة للعدالة موجبة للفسوق ، لتبيح ذلك الباب في نفسه لا لعظم المفسدة ، وذلك كشهادة الزور فإنها فسوق مطلقا ، وإن كان لم يتلف بها على المشهود عليه إلا فلسا ، ومقتضى القاعدة أنها لا تكون كبيرة إلا إذا عظمت مفسدتها ، وكذلك السرقة وال نصب لتبيح هذه الأرباب في أنفسها ، وبما يدل على التفرقة بين أسباب الفسوق وغيرها قوله تعالى « وكفره إليكم الكفر والفسوق والعصيان » (١) فرق تعالى بين الكفر والفسوق الذي هو الكبائر ، والعصيان الذي هو الصغائر التي ليست فسوقا .

ثم القاصق إن كان فسقه مظلونا قبلت روايته بالاتفاق ، وإن كان مقطوعا قبل الشافعي رواية أرباب الأهواء إلا الخطابية من الرافضة (٢) لتجويزهم الكذب لموافقة مذهبهم ، ومنع القاضي أبو بكر من قبولها ، واختلف العلماء في شارب النبيذ من غير سكر فقال الشافعي أحده وأقبل شهادته بناء أن فسقه مظلون وقال مالك أحده ولا أقبل شهادته كأنه قطع بنفسه .

معنى الفسق المظنون الذي تقبل معه الرواية أن يكون هو يعتقد أنه على صواب لمستند حصل له ، ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع بطلانه ، فهو في حكم الفاسق لولا ذلك المستند ، أما لو ظننا فسقه بينة شهدت بارتكابه أسباب الفسوق فليس هو من هذا القبيل ، بل ترد روايته ومعنى أن أرباب الأهواء مقطوع بفسقهم أى خالفوا قطعيا ، وهم يعتقدون أنهم على صواب . والقسم الأول مخالف ظنا فقط .

(١) الحجرات .

(٢) الخطابية : طائفة من الشيعة أتباع أبي الخطاب الأجدع ، الذي تتلمذ لجعفر الصادق ، وزعم أن الألوهية حلت فيه ، واستباح مع أتباعه ما حرم الله . وقد تبرأ منهم جعفر وحاربهم وأمر أبو الخطاب وقتل سنة ٧٥٥م وامتدحت دعوته بالاسماعيلية .

حجة الشافعي: أنهم من أهل القبلة فتقبل روايتهم كما نورثهم ونرثهم ونجوى عليهم أحكام الإسلام .

حجة القاضي: أن مخالفتهم القواطع تقتضى القطع بفسقهم ، فيندرجون في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا، (١) ولأن قبول روايتهم ترويج لبدعتهم فيحرم (٢) .
وأما شارب النيذ فالامر فيه مبنى على قاعدتين إحداهما أن الزواجر تعتمد المناسد (٣) ودراهما لا حصول العصيان ولذلك تؤلم الصبيان والبهايم استصلاحاً لهم وإن لم يكونوا عصاة؛ فلذلك يقام الحد على الخنق لدرء مفسدة السكر وفساد العقل والتسبب له وإن لم يكن عاصياً لتقليده أبا حنيفة ، فهذه القاعدة هي الموجبة لحده وقبول شهادته ، ولا تناقض حينئذ لأن الزواجر لدرء المفسدة وقبول الشهادة لعدم المعصية .

ويرد على الشافعي في هذه القاعدة أنها وإن كانت صحيحة غير أنها لم نجد لها إلا في الزواجر التي ليست محدودة ، أما المحدودة فما عهدناها في الشرع إلا في المعاصي .

القاعدة الثانية : وهي أن قضاء القاضي ينقض إذا خالف أحد أربعة أشياء : الإجماع أو النص الجلي أو القياس الجلي أو القواعد . فتنى خالف إحدى هذه الأربعة قضاء قاض لا معارض له في القياس أو النص الجلي أو القواعد نقض هذا ، وهو مدار الفتاوى في المذاهب المعمول بها ، وإذا كنا لا نقره شرعاً مع تأكده بقضاء القاضي بنقضه ، فأولى أن لا نقره شرعاً إن لم يتأكد ، وإذا لم نقره شرعاً لم يجوز التقليد فيه ، ويكون الناطق به من المجتهدين كأنه ساكت لم يقل شيئاً والمقلد لذلك المجتهد كأنه لم يقلد أحداً ، ومن لم يكن مقلداً في شرب النيذ كان عاصياً ، والمعاصي بمثل هذه الفعلة يكون فاسقاً ؛ فل هذه القاعدة قال مالك أحده للمعصية وأرد شهادته لنفسه وهو أوجه في النظر من قول الشافعي لما تقدم من الإشكال على

(٢) في الأصول : بتحريم .

(١) ٦ الحجرات

(٣) في الأصول : الفاسد .

قول الشافعي . ومثله النيذ خولف فيها النصوص لقوله عليه السلام « كل مسكر
خمر وكل خمر حرام ، ونحوه ، وهو كثير في السنة ، والقياس الجلي على الخمر
والتواعد من جهة أن القاعدة سد الذريعة في صون العقول لانهقاد الإجماع على
تحريم النقطه من الخمر وإن كانت لا تسكر سدا لذريعة الإسكار .

وقال أبو حنيفة : يقبل قول المجهول .

خالفه الجمهور في ذلك لقوله عليه السلام ويحمل هذا العلم من كل خلف عدوله .
وهذا صيغته صيغة الخبر ومعناه الأمر تقديره ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله
فلو أن العدالة شرط وإلا لبطلت حكمة هذا الأمر فإن العدل وغيره سواء حيثئذ .

احتج أبو حنيفة بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ ، (١) فتلذتوا . أوجب الله تعالى
التثبت عند وجود الفسق ، فعند عدم الفسق وجب أن لا يجب التثبت ، فيجوز
العمل وهو المطلوب . ولقوله تعالى « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ، (٢) أوجب الحذر عند
قبولهم قولهم ولم يشترط العدالة فوجب جواز قبول قول المجهول . ولأن أعرابيا
جاء يشهد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهلال فقبل شهادته وأمر الناس بالصوم .
وإذا جاز ذلك في الشهادة جاز في الرواية بطريق الأولى ، لأن الشهادة يشترط فيها
مالا يشترط في الرواية من الذكورية والحرية والعدد وغير ذلك .

والجواب عن الأول : أنا إذا علمنا زوال الفسق ثبتت العدالة لأنها ضدان لا
تألك لهما متى علم نبي أحدهما ثبت الآخر . وعن الثاني : أن الطائفة مطلقة في الآية
فيحمل على ما تقدم من تقييد السنة بقوله عليه السلام « من كل خلف عدوله ، وعن
الثالث : أن القصة محتملة من حيث اللفظ ، وليس في الحديث أنه كان مجهولا ولا
معلوما ، غير أن قضايا الأعيان تنزل على القواعد وقاعدة الشهادة العدالة ، ولو نقل

(١) الحجرات .

(٢) التوبة .

عن بعض قضاة الزمان أنه حكم بقول رجل ولم يذكر صفته حمل على أنه ثبتت عدالته فرسول الله صلى الله عليه وسلم أولى لاسيما وهو يقول ، إذا شهد ذوا عدل فصورموا وافطروا وانسكوا ، فتصريحه عليه السلام بالعدالة يأبى قبول شهادة المجبول .

وتثبت العدالة إما بالاختبار أو بالتركية واختلف الناس في اشتراط العدد في التركية والتجريح فشرطه بعض المحدثين في التركية والتجريح في الرواية والشهادة واشترطه القاضي أبو بكر في تركية الشهادة فقط واختاره الامام فخر الدين ، وقال الشافعي يشترط إبداء سبب التجريح دون التعديل لاختلاف المذاهب في ذلك والعدالة شيء واحد وعكس قوم لوقوع الاستثناء بالظاهر في العدالة دون التجريح ، ونفى ذلك القاضي أبو بكر فيهما .

الاختبار كالمعاملة والمخالطة التي تطلع على خبايا النفوس ودسائسها ، والتركية ثناء العدول المبرزين عليه بصفات العدالة على ما تقرر في كتب الفقه . وتعلم العدالة أيضا بغير هاتين الطريقتين وهي السمعة الجميلة المتواترة والمستفيضة ولذلك يقطع بعدالة أقوام من العلماء والصلحاء من سلف هذه الأمة ولم نختبرهم ، بل بالسماع المتواتر أو المستفيض ، فهذا كاف وقد نص الفقهاء على أن من عرف بالعدالة لا يطلب له تركية .

حجة اشتراط العدد في الجميع : أن التجريح والتعديل صفتان فيحتاجان إلى عدلين فصاعدا كالرشد والسفه والكفاءة وغيرها .

حجة القاضي : أن الرواية يكفي فيها الواحد على الصحيح فأصلها كذلك ، والشهادة لا يكفي فيها الواحد فلا يكفي في أصلها الواحد تسوية بين البابين والفروع والأصول ، وأما إبداء أسباب التجريح والتعديل فالفقه فيه أن المجرح

والمعدل إذا كان عالما مبرزاً اكتفى الحاكم بعلمه عن سؤاله ، فإن العالم لا يجرح إلا بما لو سمع به الحاكم كان جرحاً ، وكذلك التعديل .

وأما اختلاف المذاهب فالعالم المتقن لا يجرح بأمر مختلف فيه يمكن أن يصح التقليد فيه ، ولا يفسق بذلك إلا جاهل ، فما من مذهب إلا وفيه أمور ينكرها أهل المذاهب الأخرى ، ولا سبيل إلى التفسير بذلك ، وإلا لفسدت كل طائفة الطائفة الأخرى ، ففسد جميع الأمة ، وهو خلاف الإجماع ، بل كل من قلد تقليداً صحيحاً فهو مطيع لأمر الله تعالى ، وإن كان غيره من المذاهب يخالفه في ذلك .

وأما الاكتفاء بالظاهر فهو شأن الجهلة الأغبياء الضعفاء الحزم والعزم ومثل هؤلاء لا ينبغي للحاكم الاعتماد على قولهم في التزكية . وكل من كان يغلب عليه حسن الظن بالناس لا ينبغي أن يكون مزكياً ولا حاكماً بعده عن الحزم . وقد قال صلى الله عليه وسلم : الحزم سوء الظن ، فمن ضيع سوء الظن فقد ضيع الحزم ، نعم لا ينبغي أن يبنى على سوء ظنه شيئاً إلا لمستند شرعى وهو معنى قوله تعالى : اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ،^(١) أى اجتنبوا العمل به حتى يثبت بطريق شرعى . فالحق مذهب القاضى .

ويقدم الجرح على التعديل إلا أن يجرحه بقتل إنسان معين فيقول المعدل رأيته حياً وقيل يقدم المعدل إن زاد عدده .

إنما قدم الجرح لأن الجرح مطلع على ما لم يطلع عليه المعدل ؛ لأن المعدل مدركه استصحاب الحال والمطلع على الراجع للاستصحاب مقدم على التمسك بالاستصحاب ، أما إذا جرحه بقتل من شهد بحياته فلا يمكن أن يقال أطلع الجرح على ما ذهل عنه المعدل فيحصل التعارض والتوقف ، وليس أحدهما أول من الآخر فيستصحاب الحالة السابقة المتقررة من غير هاتين البيئتين ، وكان هاتين البيئتين ما وجدتا ووجه تقدم العدد الأكثر أن الكثرة تقوى الظن والعمل بأقوى الظنين واجب كما في الأمازيغ والحديين وغيرهما .

(١) ٣٦ يونس .

الفصل السادس

في مستند الراوى

فأعلى [مراثة] (١) أن يعلم قراءته على شيخه أو إخباره به أو يتفكر ألفاظ قراءته ، وثانيها أن يعلم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر الألفاظ ولا الوقت . وثالثها أن يشك في سماعة فلا تجوز له رواية بخلاف الأولين . ورابعها أن يعتمد على خطه فيجوز عند الشافعى وأبى يوسف وعمر بن الخطاب لأبى حنيفة .

إذا علم قراءة جميع الكتاب ولا يذكر نطقه به فهو جازم بروايته عن شيخه من حيث الجملة فيجوز العمل بما رواه لحصول الثقة بذلك ، كما أن من يقطع بأنه رأى مسألة في كتاب ولا يتذكر صورة حروفها يجوز له الاعتماد على ما جزم به من ذلك بخلاف الشك لا مستند له : لا علم ولا ظن ، وأما الاعتماد على الخط فى مسألة ذات أقوال : اعتبره مالك فى الرواية والشهادة بناء على أن الإنسان قد يقطع بصور الحروف وأنها لم تتبدل بقرائن حاله عنده لتلك الحروف لا يمكن التمييز عن تلك القرائن ، كما أن المتقدم للفضة والذهب يقطع بجدهما وردبها بقرائن فى تلك الأعيان لا يمكنه أن يعبر عنها . وقيل لا يعتمد على الخط مطلقا لقوة احتمال التزوير ومن استقرأ أحوال المزورين للخطوط علم أن وضع مثل الخط ليس من البعيد المتعذر بل من القريب ، حتى روى بعض المصنفين فى مذهب مالك أن مالك رجع عن الشهادة على الخط .

وفصل الشافعى بين الرواية فتجوز ؛ لأن الداعية فى التزوير فيها ضعيفة لأنها لا تتعلق بشخص معين ، وبين الشهادة فيمتنع لأنها متعلقة بمعين وهو مظنة العداوة ، ولا يتصور أن يعادى أحد الأمة إلى قيام الساعة ، ولأن الشهادات إنما تقع غالبا فى الأموال النفيسة ، وما هو متعلق بالأغراض من الأمور الخطرة فتتوفر الدواعى على التزوير فيها لتحصيلها بمقتضى الطباع البشرية .

(١) ساقطة من الأصل .

الفصل السابع

في عدده

والواحد عندنا وعند جمهور الفقهاء يكفى خلافا للجباثي في اشتراط الاثنين أو يعضد انواحد ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون مندمشرا فيهم، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة لنا أن الصحابة رضوان الله عليهم قبلوا خبر عائشة رضى الله عنها في النقاء الختائين^(١) وحدها وهو مما نهم به البلوى .

احتج الجباثي بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سلم من اثنين فقال له ذو اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال كل ذلك لم يكن، فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله فقال عليه السلام للصحابة وأحق ما قال، فقالوا نعم، فلم يقبل عليه السلام قول ذى اليمين وحده، ولأن عمر رضى الله عنه لم يقبل خبر أبى موسى الأشعري وحده في الاستئذان، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعا، ولأن النصوص مانعة من العمل بالظن كما تقدم بيانها خالفناه في العدد إذا أخبروا فيبقى فيما عدا هذا على مقتضى الدليل .

والجواب على الأول: أنا نقول بخبر المنفرد ما لم تحصل فيه ريبة وتلك واقعة عظيمة في جمع عظيم فلو لم يخبر بها غير ذى اليمين لكان ذلك ريبة يوجب الرد، فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لزوال الريبة لا لأن العدة شرط، وكذلك لم يرد عمر رضى الله عنه الخبر إلا للحصول الريبة بسبب أن الاستئذان أمر يتكرر فلو لم يعرفه إلا واحد لكان ذلك ريبة توجب الرد، وعن الثالث: أن ظواهر تلك النصوص مخصوصة بعمل الصحابة رضوان الله عليهم لقبولهم خبر عائشة المتقدم وخبر عبد الرحمن بن عوف في أخذ الجزية من الجوس لما روى لهم قوله عليه السلام د سنوا بهم سنة أهل الكتاب .

(١) وهو حديثها في وجوب الغسل بالنقاء الختائين أنزل أو لم ينزل .

الفصل الثامن

فيما اختلف فيه من الشروط

قال الحنفية إذا لم يقبل راوى الأصل الحديث لا تقبل رواية الفرع ، قال الامام إن جزم كل واحد منهما لم يقبل وإلا عمل بالراجح ، وقال أكثر أصحابنا والشافعية والحنفية إذا شك الأصل في الحديث لا يضر ذلك ، خلافا للكرخي .

حجة الحنفية : أن اعتبار الفرع : فرع اعتبار الأصل ، والأصل أنكر أن يكون الفرع روى عنه فلا يقبل الفرع ، كما لو قال الأصل في الشهادة : لم أعلم هذه الشهادة ، أو أجزم بعدم تحملها فإن الشهادة لا تقبل .

قال الإمام فخر الدين : إذا لم يجزم بعدمه بل قال لا أذكر أنه رواه عنى قبلت رواية الفرع ، لأن عدالته تقتضى صدقه ، وعدم علم الأصل لا ينافى صدقه ، فالمثبت مقدم على التانى ، وإن جزم الأصل بعدم الرواية ولم يجزم الفرع بل قال : الظاهر أنى رويته ، قدم الأصل لجزمه ، وإن جزم كل واحد منهما : هذا بالرواية وهذا بعدمها حصل التوقف ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر .

ووجه قول أصحابنا . أنه يقبل في شك الأصل أن عدالة الفرع تمنعه الكذب ، والشك من الأصل لا يعارض اليقين .

والمقول عن مالك أن الراوى إذا لم يكن فتيها فإنه كان يترك روايته ووافقه أبو حنيفة ، وخالفه الامام فخر الدين وجماعة .

حجة مالك : أن غير الفقيه يسوء فهمه فيفهم الحديث على خلاف وضعه ، وربما خطر له أن ينقله بالمعنى الذى فهمه معرضا عن اللفظ ، فيقع الخلل فى مقصود

الشارع ، فالحزم أن لا يروى عن غير فقيه ، ولقوله صلى الله عليه وسلم « نصيحتي »
الله أمره أسمع مقاتلي فأداها كما سمعها قرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب
حامل فقه إلى من ليس بفقيه ، فجعل الحامل إما فقيها وغيره أفقه منه ، أو غيره
جاهلا ، ولم يجعل من جملة الأقسام أن الحامل جاهل .

حجة الجواز قوله عليه السلام « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ولم
يشترط الفقه ، فكان ساقطا عن الاعتبار ، ولأن العدالة تمنع من تبديل اللفظ إلا
بشروطه ، ومتى كان هذا هو لفظ صاحب الشرع أو بدل لفظه بشروطه ، أمنا
الخلل فإن من شرط تبديل اللفظ مساواته في الدلالة .

قال الامام فخر الدين ولا يدخل بالراوى تساهله في غير الحديث ، ولا
جهله بالعربية ، ولا الجهل بنسبه ، ولا مخالفة أكثر الأمة لروايته ، وقد
اتفقوا على أن مخالفة الحفاظ لا تمنع من القبول ، ولا كونه على خلاف
الكتاب ، خلافا لعيسى بن أبان .

المقصود ضبط الشرائع فالتساهل في غيرها لا يضر ، إذا علم ضبطه وتشديده
في الحديث ، وإذا جهل العربية عدالته تمنعه أن يروى إلا كما سمع وعلى إعرابه
وصورته ، وأنه متى شك في شيء تركه . هذا كله أثر العدالة وهي موجودة فيكثير
بها ، والجهل بنسبه إنما يتوقع منه التدليس به ، وتزكته على نسب آخر فيقع التدليس
ولكن هذا أمر يتعلق بالراوى عنه الذى يدلس به ، أما هوفلا ، ومخالفة الأكثر
لروايته أو الحفاظ لا تقدر لأنه قد ينفرد بما لم يطلعوا عليه .

حجة عيسى بن أبان : ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إذا
روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه
فردوه . . .

جوابه أنه معارض بقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » (١) ومن البيان

التخصيص، والمخصص مخالف للعام التخصيص، فكان يلزم رده وليس كذلك لظاهر الآية، ولأن ظاهر الحديث يقتضى رده وإن كان متواترا وليس كذلك، بل يحمل الحديث على ما إذا دلت قواطع الكتاب على تقيض مقتضاه مع تعذر التأويل .

ولا كون مذهبه على خلاف روايته وهو مذهب أكثر أصحابنا، وفيه أربعة مذاهب، قال الحنفية إن خصه رجع إلى مذهب الراوى لأنه أعلم . وقال السرخى ظاهر الخبر أولى . وقال الشافعى إن خالف ظاهر الحديث رجع إلى الحديث، وإن كان أحد الاحتمالين رجع إليه . وقال القاضى عبد الجبار إن كان تأويله على خلاف الضرورة ترك وإلا وجب النظر فى ذلك

هذه المسئلة عندى ينبغى أن تخصص ببعض الرواة، فتحمل على الراوى المباشر للنقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى يحسن أن يقال هو أعلم بمراد المتكلم، أما مثل مالك ومخالفته لحديث يع الخيار الذى رواه وغيره من الأحاديث فلا يندرج فى هذه المسئلة، لأنه لم يباشر المتكلم حتى يحسن أن يقال فيه لعله شاهد من القرأن الحالية أو المقالية ما يقتضى مخالفته، فلا تكون المسئلة على عمومها .

حجة الاعتداد على الحديث مطلقا: أن الحجة فى لفظ صاحب الشرع لا فى مذهب الراوى فوجب المصير إلى الحديث .

حجة الحنفية: أن المباشر يحصل له من القرأن ما يقتضى تخصيص العام فيرجع إليه فى التخصيص، كما يرجع إليه فى أصل الحديث .

حجة الشافعى: أن الحديث إذا كان له ظاهر يرجع إليه، لأن الحجة فى ظواهر الشريعة لا فى مذاهب الرواة، أما إذا لم يكن له ظاهر فقد سقطت الحجة منه فيعتمد على تفسير الراوى، لأنه أعلم بحال المتكلم ولم يعارضه ظاهر شرعى، وهذا كاللفظ المشترك، كما إذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اعتدى بقره وقره وقره»، فحمله الراوى على الأظهار صح ذلك .

وأما مذهب القاضى عبد الجبار فقد حكى خلافاً وذلك عسر؛ لأن ما هو على خلاف الضرورة كيف يمكن أحد أن يقول هو معتبر، فكأنه تفسير لا خلاف .
وأما قوله نظر في ذلك فهو خلاف لمن جزم بتقديم الخبر أو المذهب، ووجهه أنه موضع تعارض لما تقدم من المدارك المتعارضة، فينظر في كل مادة ما يقتضى ترجيح بعض ذلك على بعض .

وإذا ورد الخبر في مسألة علمية وليس في الأدلة القطعية ما يعضده، رد لأن الظن لا يكفى في القطعيات والإقبال .

مسائل أصول الدين المطلوب فيها اليقين وهو المكلف به فيها عند الجمهور، فإذا ورد ما يفيد الظن وفى الأدلة العقلية ما يقتضى ذلك المطلوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعى وبقي السمعى مؤكداً له ومؤنساً؛ فإن اليقين ما ورد فيه السمع والعقل بخلاف العقل وحده (١) وإن لم يكن غيره رد لعدم الفائدة فيه، لأن ما يفيد ذلك الخبر لا يعتبر، والذي هو معتبر لا يفيد ذلك الخبر، فسقط اعتباره .

وإن اقتضى عملاً تعم به البلوى قبيل عند المالكية والشافعية، خلافاً للحنفية . لنا حديث عائشة المتقدم فى التتاء الختانيين .

قالت الحنفية: ما تعم به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الكافة، لوجود سببه عندهم، فيحتاج كل منهم لمعرفة حكمه فيسأل عنه ويروى الحديث فيه، فلو كان فيه حكم لعله الكافة، فحيث لم يعلمه الجمهور دل ذلك على بطلانه .

وقد تقضوا أصلاًهم بأحاديث قبلوها فيما تعم به البلوى، فأثبتوا الرضوخ من التهمة والحجامة والفسادة بأحاديث أخبار آحاد، مع أن هذه الأمور بما تعم بها البلوى، وكذلك الرضوخ من القىء والرعاف ونحو ذلك . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً، (٢) مخالفتاً فى قبول خبر الواحد إذا لم تعم

(١) فى نسخة: فإن النفس إما ورد فيه السمع والعقل آلس بخلاف العقل وحده .

(٢) ٣٦ يونس .

به البلوى فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه ، وهو معارض بقوله تعالى « إن
جاءكم فاسق بنياً فتبينوا، (١) ومقتضاه الجزم بالعمل عند عدم المنسوق كان فيما تعم
به البلوى أم لا .

الفضل التاسع

في كيفية الرواية

إذا قال الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم أو أخبرني أو شافهني
فهذا أعلى المراتب .

وثانيتها : أن يقول قال عليه السلام .

وثالثتها : أمر عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا ، وهذا كله عمول
عند المالكية على أمره عليه السلام ، خلافاً لقوم .

الفرق بين قال وما قبلها ، أن قوله قال يصدق مع الوساطة وإن لم يشافه كما
يقول أحدنا اليوم : قال النبي عليه السلام ، وإن كان لم يسمعه ، ولا شك أن
اللفظ الدال على المشافهة أنص في المقصود وأبعد عن الخلل المتوقع من الوسائط
ودون ذلك أمر أو نهى ، لأنه يدخله احتمال الوسائط وتوقع الخلل من قبلها
مضافاً إلى الخلل الحاصل من اختلاف الناس في صيغتي الأمر والنهي : هل هما
للطلب الجازم أم لا ؟ واحتمل آخر هو أن ذلك الأمر للكل أو البعض وهل
دائم أو غير دائم .

وقولي : لأنه محمول عند المالكية على أمره عليه السلام أريد إذا لم يذكر
النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر ، بل يقول الراوي : أمر بكذا أو أمرنا بكذا ،
فإن اللفظ يحتمل أن يكون فادلاً لهذا الأمر هو النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره ،

(١) المجرات .

لكن العادة أن من له رئيس معظم فقال أمر بكذا أو أمرنا بكذا إنما يريد أمر
رئيسه ، ولا يفهم عنه إلا ذلك ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم هو عظيم الصحابة
ومرجعهم والمشار إليه في أقوالهم وأفعالهم ؛ فتصرف إطلاقاً منهم إليه صلى الله
عليه وسلم ، أما مع تعيين الفاعل للأمر فلا يبقى هنالك احتمال البتة .

حجة غير المسالكية: أن الفاعل إذا حذف احتمل النبي صلى الله عليه وسلم
وغيره ، فلا نُثبت شرعاً بالشك .

وجوابه: ظاهر الحال صارف للنبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم تقريره .

ورابعها: أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ، فعندنا وعند الشافعي
يحمل على أمره ونهيه صلى الله عليه وسلم ، خلافاً للكرخي .

وخامسها: أن يقول السنة كذا فعندنا يحمل على سنته عليه السلام
خلافاً لقوم .

قد تقدم تقرير أمرنا ونهينا ، وأما السنة فأصلها في اللغة الطريقة ، ومنه سنن
الطريق الذي يمشى فيه ، غير أنها في عرف الاستعمال صارت موضوعاً لطريقته عليه
السلام في الشريعة ، فنرجع اللغة توقف لعدم تعيين ذلك النوع من السنة التي
تقتضيها اللغة ، ومن لاحظ النقل حمل على الشريعة . وللعلماء خلاف في لفظ السنة ،
فمنهم من يقول السنة هو المندوب ولذلك تذكر قبالة الفرض ، فيقال فروض
الصلاة كذا وسننها كذا ، ومنهم من يقول السنة ما ثبت من قبله عليه السلام بقول
أو فعل غير القرآن كان واجباً أو سنة ، فيقال من السنة كذا ، ويريد أنه واجب
بالسنة ، ولذلك يقول الشافعي الحتان من السنة وهو عنده واجب ، ومنهم من
يقول السنة ما فعله عليه السلام وواظب عليه .

وسادسها: أن يقول عن النبي عليه السلام ، فقيل يحمل على سماعه هو
وقيل لا .

يحتمل أن يكون المراد روى عن النبي ، فلا يلزم أن يكون دو سامعاً ، أو
يكون المراد أخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم أو نقلت . فيكون هو السامع ،

فاللغة محتملة ، فمنهم من غلب ظاهر حال الصحابي ، وإن الغالب عليه أن يكون هو السامع فجعله مباشراً ، أو ينظر إلى احتمال اللفظ فلا تتعين المباشرة .

وسابغها : كنا تفعل كذا وهو يقتضي كونه شرعاً .

لأن مقصود الصحابي أن يخبرنا بما يكون شرعاً بسبب أنهم كانوا يفعلون ذلك ، وأن الغالب اطلاعه عليه السلام على ذلك وتقريره عليه ، وذلك يقتضي الشرعية ، وأيضا فالصحابا رضوان الله عليهم حالهم يقتضي أنهم لا يقرون بين أظهرهم إلا ما يكون شرعاً فيكون ذلك شرعاً .

وأما غير الصحابي فأعلى مراتبه أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته ، ولإسماع منه أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته يحدث عن فلان ، إن قصد إسماعه خاصة أو في جماعة ، وإلا فيقول سمعته يحدث .

إذا حدث جماعة هو أحدهم صدق لغة أن يقول : حدثني وأخبرني ، وأما إذا لم يقصد إسماعه ولا إسماع جماعة هو فيهم لا يصدق أنه حدثه ولا أخبره ، بل يصدق أنه هو سمعه فقط ، فإن سماعه لا يتوقف على قصد إسماعه .

وثانيها : أن تقول له سمعت هذا من فلان فيقول نعم ، أو يقول بعد الفراغ الأمر كما قرىء ، فالحكم مثل الأول في وجوب العمل ورواية السامع .

لأن لفظة نعم في لغة العرب تقتضي إعادة الكلام الأول وتقريره ، فإذا قلت لغريك قام زيد فقال نعم تقديره نعم قام زيد ، فإذا قيل له سمعت هذا فقال نعم تقديره نعم سمعته ، وقوله الأمر كما قرىء المراد بالأمر مسموعه وما ضبطه تقديره الذي سمعته وضبطته مثل الذي قرىء ، فيكون عين المسموع له ، لأننا لا نغني بعينه إلا ذلك ، فإن اللفظ إذا أعيد بعينه كان الثاني مثل الأول قطعاً ، وكلما كرر الإنسان الفاتحة كانت أصواته الثانية مثل أصواته الأولى لا عينها ، بل هي أمثال تكرار

وثالثها : أن يكتب إلى غيره سماعه ، فللمكتوب إليه أن يعمل بكتابه
إذا تحققت أو ظنه ، ولا يقول سمعت ولا حدثني ، ويقول أخبرني .

قد تقدم أن الاعتماد على الخط والكتابة جوزه في الرواية كثير عن منعه في
الشهادة ، وتقدم الفرق بينهما ، وتوجيه الخلاف في ذلك ، وكون المكتوب إليه
يقول أخبرني معناه أعلني ، والإعلام والإخبار يصدق لغة بالرسائل ، وفي التحقيق
هو مجاز لغوي حقيقة اصطلاحية ، فإن الإخبار لغة إنما هو في اللفظ ، وتسمية
الكتابة إخباراً أو خبراً لأنها تدل على ما يدل عليه الإخبار ، والحروف الكتابية (١)
موضوعة للدلالة على الحروف اللسانية فلذلك سميت خبراً وإخباراً من باب تسمية
الدليل باسم المدلول .

ورابعها : أن يقال له هل سمعت هذا ؟ فيشير برأسه أو بأصبعه فيجب
العمل به ، ولا يقول المشار إليه أخبرني ولا حدثني ولا سمعته .

هذه الإشارة قائمة في اللغة والعرف مقام قوله نعم ، فيغلب على الظن أنه
معتقد صحة ما قيل له ، والعمل بالظن واجب في هذا الباب ، ولا تسمى هذه الإشارة
خبراً ولا إخباراً ولا حديثاً ، ولا هي شيء يسمع ، فلا يقول سمعته ، ويحتاج
في هذا المقام إلى الفرق بينها وبين الكتابة ، فإن كليهما فعل ، وكلاهما لا يصدق
عليه الإخبار حقيقة لغوية ، فيقع الفرق من وجهين أحدهما : أن الكتابة أمس
بالإخبار في كثرة الاستعمال ، فلما اطر ذلك صار كأنه موضوع للإخبار ،
والإشارة أقل من الكتابة في ذلك ، وتداول المسكتات بين الناس أكثر من
تداول الإشارات ، ولذلك امتلأت الخزائن من الكتب والدول من الدواوين
كلها بطريق الكتابة . وثانيهما في الفرق : أن الكتابة فيها وضع اصطلاحى
بخلاف الإشارة .

وخامسها : أن يقرأ عليه فلا ينكره بإشارة ولا عبارة ، ولا يعترف ، فإن

(١) في الأصل : والحروف والكتابة .

غاب على الظن اعترافه لزم العمل به ، وعلمة الفقهاء جوزوا روايته
وأكثرها المتكلمون ، وقال بعض الحندين ليس له أن يقول إلا أخبرني
قراءة عليه .

وكذلك الخلاف لو قال القارئ المرأوى بعد قراءة الحديث أرويه عنك
قال نعم وهو السادس ، وثى مثل هذا اصطلاح الحندين وهو من مجازا
التشبيه ، شبه السكوت بالاخبار .

إذا غلب على الظن اعترافه لزم العمل به لأن العمل بالظن واجب ، غير أن
ههنا إشكالا وهو أن مطلق الظن كيف كان لم يعتبره صاحب الشرع ، بل ظن خاص
عند سبب خاص ، فما ضابط هذا الظن الحاصل ههنا ، فان قلنا يكفي مطلق الظن
ضعف من حيث القواعد ، وإن قلنا المطلوب ظن خاص ضعف ضبطه ، ووجه تجويز
الرواية أمران : أحدهما قياسا على العدل ، وثانيهما إن الظن حصل باعترافه
فتجوز الرواية ، كما لو قال نعم .

حجة المنع : أن الرواية هي التحمل والنقل ، وهو لم يأذن في شيء فيتحمل
عنه ، والتحمل بغير سماع ولا ما يقوم مقام السماع لا يجوز ، وقوله أخبرني قراءة
عليه معناه أن إخباره لم يكن بإسماعى لفظاً من قبله ، لانه ساكت بل إخبارى
قراءة عليه ، فكأنه فسر الإخبار بأنه قرأ عليه ، فإن قراءة منصوب على التمييز
والتمييز مفسر ، وأما قوله نعم فهو أقوى من الأول لوجود التصريح بالجواب
من حيث الجملة .

وسابها : إذا قال له حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له سمعته ،
لانه لا يكون محدثا له وبه ، وإنما أذن له في التحدث عنه .

وثانيتها : الاجازة تقتضى أن الشيخ أباح له أن يحدث به ، وذلك إباحة
للكذب ، ولركنكته في عرف الحندين معناه أن ما صح عندك أنى سمعته
فاروه عني ، والعمل عندنا بالاجازة جائز خلافا لأهل الظاهر في اشتراطهم

المنأولة ، وكذلك إذا كتب إليه أن الكتاب الفلأنى رويته فأروه عنى إن صح عندك ، فأذا صح عنده جازت له الرواية ، وكذلك إذا قال له مشأفهة ما صح عندك من حديثى فأروه عنى إن صح عندك ، فأذا صح عنده جازت له الرواية .

لا يمكنه أن يسند الرواية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا لم يقل له سمعته فإنه لم يثبت له أصل بنفسه فيبطل العمل به ، والإجازة تقتضى بظأرها الكذب ، لأن لفظها أجزت لك أن تروى عنى كل شىء ، أو أجزت لك الرواية عنى مطلقاً ، فهذا يقتضى أنه يروى عنه كل شىء ، وهو إباحة الكذب ، أما لو قيد بقوله أجزت لك أن تروى عنى ما صح عندك أنى أرويه لم يكن إباحة للكذب ، وكذلك إذا قال له المميز أجزت لك ذلك بشرطه شرعاً أو بشرطه المعتبر عند أهل الأثر فهذا كله مقيد ، وليس فيه إباحة كذب ، والعمل بالإجازة جائز ، معناه إذا صح عنده أن يميزه يروى هذا بطريق صحیح ، فيرويه هو عنه بمقتضى الإجازة ، فيتصل السند وإذا اتصل السند جاز العمل .

قال القاضى عبد الوهاب : اختلف أهل العلم فى الإجازة وهى أن يقول الراوى لغيره قد أجزت لك أن تروى هذا الكتاب عنى أو يكتب إليه بذلك فقبلها مالك وأشهب وعليه أكثر الفقهاء ، واختلفوا فيما يقول المأجاز إذا أجزنا ذلك فقبل يقول أخبرنى لإجازة ولا يقول أخبرنى مطلقاً ولا حديثى . وقبل يقول كتب لى وأجازنى فقط .

حجة أهل الظاهر : أن خصوص هذا الكتاب الذى وجدته الآن لم يسمعه من شيخه فلم يتصل السند فيه ، فلا يجوز لسببه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا يجوز العمل به .

وجوابهم : أن السند متصل بالطريق الذى بيناه . وقد صح عنده رواية يميزه له فاتصل السند ، ولا حاجة للمناولة ، لأنه إذا ثبت أن يميزه يرويه ، فهذا الطريق يقوم مقام المناولة ، والمقصود حصول اتصال السند بطريق صحیح كيف كان ، ومعنى قوله إن الكتاب الفلأنى رويته فأروه عنى إذا صح عندك ، أن النسخة

التي معك هي النسخة التي رويتها أنا ، أو هي مقابلة عليها مقابلة لا نشك أن هذه مثل تلك من غير زيادة ولا نقص ، أما صحة أصل الرواية في ذلك الديوان من حيث الجملة لا تبيح له إباحة جميع نسخته كيف كانت ، لاحتمال الزيادة أو النقص فلا تجوز الرواية ولا العمل ، وفي الأول تجوز الرواية والعمل : ومعنى جواز العمل به أنه يجوز للمجتهد أن يجعله مستنده في الفتيا بحكم الله تعالى ، أما من ليس بمجتهد فلا يجوز له العمل بمقتضى حديث وإن صح عنده سنده ، لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه وغير ذلك من عوارضه التي لا يضبطها إلا المجتهدون ، وكذلك لا يجوز للعامي الاعتماد على آيات الكتاب العزيز لما تقدم ، بل الواجب على العامي تقليد مجتهد معتبر ليس إلا ، لا يخلصه من الله تعالى إلا ذلك ، كما أنه لا يخلص المجتهد التقليدي ، بل ما يؤدي إليه اجتهاده بعد بذل جهده بشرطه .

الفصل العاشر

في مسائل شتى

فالأولى : المراسيل عند مالك وأبي حنيفة وجمهور المعتزلة حجة ، خلافا للشافعي ، لأنه إنما أرسل حيث جزم بالعدالة فيكون حجة .

حجة الشافعي : رضي الله عنه أنه إذا سكت عن الراوي جاز أن يكون إذا أطلعنا نحن عليه لا نقبل روايته ، ولم نكلف نحن بحسن ظن المرسل فيه ، فحصول الظن لنا إذا كشفنا حاله أقوى من حصوله إذا قلنا فيه وجهلناه ، والدليل ينفي العمل بالظن كما تقدم خالفناه إذا غلبت عدالة الراوي بالبحث والمباشرة ، فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه .

حجة الجواز : أن سكوته عنه مع عدالة الساكت وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام ، فيقتضى ذلك أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدائه ، فسكوته كإخباره بعدائه ، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تركيته وقبلنا روايته . فكذلك سكوته

عنه ، حتى قال بعضهم إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق ، وهو أن المرسل قد تدمم الراوى وأخذه في ذمته عند الله تعالى ، وذلك يقتضى وثوقه بعدالته ، وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع ينظر فيه ولم يتذمه ، فهذه الحالة أضعف من الإرسال .

فرع : نقل عن الشافعى رضى الله عنه أنه قال : لا أقبل من المراسيل إلا مراسيل سعيد بن المسيب ، فإنى اعتبرتها فوجدتها مسندة ، ففى الحقيقة ما اعتبر إلا مسنداً .

قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص : ظاهر مذهب الشافعى رد المراسيل مطلقاً وهو قول أصحاب الحديث ، ومن أصحابه من يقول إن مذهبه قبول مراسيل الصحابة وأما مراسيل التابعين فيعتبرها بأمور تقويها . أحدها إذا كان ظاهر حاله أن ما يرسله يستنده غيره . وثانيها أن ما أرسله قال به بعض الصحابة . وثالثها أن يفتى به عامة العلماء . ورابعها أن يعلم من حاله أنه إذا سمى لا يسمى مجهولاً ولا من فيه علة تمنع قبول حديثه ، ومن أصحابه من يقول مذهبه قبول مراسيل سعيد بن المسيب والحسن دون غيرهما ، وحكى عن بعض من يقبل المراسيل أنه شرط أن يكون المرسل صحابياً أو تابعياً دون تابعى التابعى إلا أن يثبت أنه إمام ، قاله عيسى بن أبان .

سؤال : الإرسال هو إسقاط صحابى من السند ، والصحابة كلهم عدول فلا فرق بين ذكره والسكوت عنه ، فكيف جرى الخلاف

[جوابه : أنهم عدول إلا عند قيام المعارض وقد يكون المسكوت عنه منهم عرض فى حقه ما يوجب القدح فيتوقف فى قبول الحديث حتى تعلم سلامته عن القادح وإسقاط تابعى أو غيره يسمى منقلاً لا مراسلاً وهى اصطلاحات (١) .

وقتل الخبر بالمعنى عند أبى الحسين وأبى حنيفة والشافعى جائز خلافاً لابن سيرين وبعض الحديثيين بثلاثة شروط : أن لا تزيد الترجمة ولا تنقص ولا تكون أخفى لأن التصود إنما هو إيصال المعانى ، فلا يضر قواشيرها

(١) ما بين المكونين ساقط من الذخ المطبوعة وقد وجدته فى واحدة من المطبوعات.

متى زادت عبارة الراوى أو نقصت فقد زاد في الشرع أو نقص ، وذلك حرام لإجماعاً ، ومتى كانت عبارة الحديث جلية فبتغييرها بعبارة خفية فقد أوقع في الحديث وهنا يوجب تقديم غيره عليه بسبب خفائه ، فإن الأحاديث إذا تعارضت في الحكم الواحد يقدم أجلاها على أخفائها ، فإذا كان أصل الحديث جلياً فأبدله بخفي فقد أبطل منه مزية حسنة تحمل به عند التعارض ، وكذلك إذا كان الحديث خفي العبارة فأبدلها بأجلى منها فقد أوجب له حكم التقديم على غيره ، وحكم الله أن يقدم غيره عليه عند التعارض ، فقد تسبب بهذا التغيير في العبارة إلى تغيير حكم الله تعالى وذلك لا يجوز ، فهذا هو مستند هذه الشروط ، فإذا حصلت هذه الشروط حينئذ يجرى الخلاف في الجواز أما عند عدمها فلا يجوز لإجماعاً .

حجة الجواز : أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يسمعون الأحاديث ولا يكتبونها ولا يكررون عليها ثم يروونها بعد السنين الكثيرة ، ومثل هذا يجزم الإنسان فيه أن نفس العبارة لا تضبط بل المعنى فقط ، ولأن أحاديث كثيرة وقعت بعبارات مختلفة وذلك مع اتحاد القصة ، وهو دليل جواز النقل بالمعنى ، ولأن لفظ السنة ليس متعبداً به بخلاف لفظ القرآن ، فإذا ضبط المعنى فلا يضر فوات ما ليس بمقصود .

حجة المنع : قوله عليه السلام « رحم الله - أو نضر الله - امرأ سمع مقالتي فادأها كما سمعها ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه إلى من ليس بفقيه ، فقوله : أدأها كما سمعها يقتضى أن يكون اللفظ المؤدى كاللفظ المسموع عملاً بكاف التشبيه ، والمسموع في الحقيقة إنما هو اللفظ وسماع المعنى تبع له ، والتشبيه وقع بالمسموع فلا يشبهه حينئذ إلا مسموع ، أما المعنى فلا ، وذلك يقتضى أنه عليه السلام أوجب نقل مثل ما سمعه لا خلافاً ، وهو المطلوب .

وإذا زادت إحدى الروايتين على الأخرى والمجالس تختلف قبلت ، وإن كان واحداً وتأنى الدهور عن تلك الزيادة قبلت ، وإلا لم تقبل .

قال القاضي عبد الوهاب في الملخص : إذا انفرد بعض رواة الحديث بزيادة
وعالفة بقية الرواة ، فعن مالك وأبي الفرج من أصحابنا يقبل إن كان ثقة ضابطاً .

وقال الشيخ أبو بكر الأبهري وغيره لا تقبل ونفوا الزيادة المروية في حديث
عدي بن حاتم - وإن أكل فلا تأكل - وبالأول قال الشافعية .

حجة الجراز : أن انفراده بالزيادة كأنفراده بحديث آخر فيقبل كما يقبل
الحديث الاجنبي ، وأماما يفرق به أن انفراده بالزيادة يوجب فيه وهناً بخلاف
الحديث الاجنبي ، فدفع بأنه قد يسمع ولا يسمعون ويذكر وينسون ،
وعدائه وضبطه يوجب قبول قوله مطلقاً ، وقد يكون المجلس واحداً ويلحق
بعضهم ما يشغله عن سماع جميع الكلام .

حجة المنع : أن رواية جميع الحفاظ غير هذا الراوي عدم الزيادة في روايتهم
تقوم مقام تصريحهم بعدمها وتصريحهم مقدم على روايته هو .

والجواب : أنه ليس كاللتصريح بل يتعين حمله على الذهول الشاغل ، جمعاً بين
ظاهر عدالة راوي الزيادة وعدالة التاركين لها .

قال القاضي : واختلف في صفة الزيادة المعتبرة فقيل : الاعتبار بالزيادة المنظية
فقط مفيدة لحكم شرعي ، ولا تكون تأكيدياً ولا قصة لا يتعلق بها حكم شرعي ،
كقولهم في محرم وقصصت به نافته في (أخافيتك جرذان) فإن ذكر الموضوع لا يتعلق
به حكم شرعي ، وكذلك الناقة دون الفرس ، وأما الزيادة في المعنى فلا عبرة بها
بل يجب الأخذ بالزيادة اللفظية وإن أدت إلى نقصان من جهة المعنى كال تخصيص ،
ولا تصيد بزيادة المعنى في باب الترحيح ، لأن الزيادة إنما تكون في النقل ، والنقل
إنما يكون في اللفظ ، ويصير ذلك كبر مفيد مبتدأ .

* * *

الباب السابع عشر

في القياس

وفيه سبعة فصول

الفصل الأول

في حقيقته

وهو إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت فالإثبات المراد به المشترك بين العلم والظن والاعتقاد ، ونعني بالمعلوم المشترك بين المعلوم والمظنون ، وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس القاسد .

لأننا إذا أثبتنا فقد نعم ثبوت الحكم في الفروع ، وقد نعقده اعتقادا جازما لا يحتمل عدم المطابقة وقد نظنه ، واشتركت الثلاثة في الإثبات فهو مرادنا .

وقولي معلوم أولى من قول من قال إثبات حكم فرع لأصل (١) أو إثبات حكم الأصل في الفرع لأن الأصل والفرع إنما يعقلان بعد معرفة القياس فتعريف القياس بها دور ، فإذا قلنا معلوم اندفعت هذه الشبهة الموجبة للدور .

وقولي لأجل اشتباهها في علة الحكم احتراز من إثبات الحكم بالنص ؛ فإن ذلك لا يكون قياسا كما لو ورد نص يخص الأرز بتحرير الربا كما ورد في البر .

(١) لعل صيغة الجملة : إثبات حكم أصل لفرع .

وقولى مثل حكم ، لأن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الأصل بل مثله ، وهما مختلفان بالعوارض فالأول امتاز بثبوته بالإجماع ، والثانى ثابت بالقياس ، والأول لا خلاف فيه والثانى فيه الخلاف ، غير أنه مثله من جهة أنه تحريم أو تحليل ، والعوارض من جهة المحال والأدلة معينات ومميزات لأحد المثلين عن الآخر ، ولا بد لأحد المثلين من ميز وإلا كانا واحداً والواحد ليس بمثلين .

ومعنى اندراج القياس الفاسد أننا لو قلنا لاشتراكها فى علة الحكم لم يتناول ذلك إلا العلة المرادة لصاحب الشرع ، فالقياس بغيرها يلزم أن لا يكون قياساً ؛ لكن الخلاف لما وقع فى الرباهل علته الطعم أو الكيل أو القوت أو غير ذلك من المذاهب فى العلل ، وقاس كل إمام بعلمته التى اعتقدها ، فأجمعنا على أن الجميع أقيسة شرعية لأننا إن قلنا كل مجتهد مصيب فظاهر ، وإن قلنا المصيب واحد فلم يتعين ، فتعين أن يكون الجميع أقيسة شرعية ، مع أن جميع تلك العلل ليست مرادة لصاحب الشرع ، فالقائس بغير علة صاحب الشرع قياسه فاسد وهو قياس ، فلذلك قلنا عند المثبت ليتناول جميع تلك العلل كانت علة صاحب الشرع أم لا .

فائدة : القياس معناه فى اللغة التسوية ، يقال قاس الشيء بالشيء إذا ساواه به والقياس فى الشريعة مساواة الفرع للأصل فى ذلك الحكم فسمى قياساً ، فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته ، كتنخيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العراقيين والحمار عند المصريين ، فالقياس على هذا حقيقة عرفية مجاز راجح لغوى .

الفصل الثاني

في حكمه

وهي حجة عند مالك رحمه الله وجماهير العلماء رحمة الله عليهم
خلافاً لأهل الظاهر لقوله تعالى « فاعتبروا يا أولي الأبصار »^(١) ولقول
عنه رضي الله عنه : أجهد رأيي . بعد ذكره الكتاب والسنة .

وجه الاستدلال من الآية الأولى^(٢) أن قوله تعالى « فاعتبروا » مشتق من
العبور وهو المجاوزة ومنه سمي المعبّر للمكان الذي يعبر منه من شط الوادي ويعبر فيه
وهو السفينة ، وسميت العبرة عبرة لأنها تعبر من الشؤون^(٣) إلى العين ، وعابر المنام
هو المتجاوز من تلك المثل المرئية إلى المراد بالمنام من الأمور الحقيقية ، والقائس
عابر من حكم الأصل إلى حكم الفرع فيتناوله لفظ الآية بطريق الاشتقاق .

سؤال : استدلت جماعة من العلماء بهذه الآية وهي غير مفيدة للمقصود بسبب
أن الفعل في سياق الإنبات مطلق لا عموم فيه والآية فعل في سياق الإنبات ،
فيتناول مطلق العبور ، فلا عموم فيها حتى تتناول كل عبور فيندرج تحتها صورة
الزراع ، وإذا كانت مطلقة كانت دالة على ما هو أعم من القياس والدال على الأعم
غير دال على الأخص ، كما أن لفظ الحيوان لا يدل على الإنسان ، ولفظ العدد
لا يدل على الزوج .

وعما يدل على القياس إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس ،
وذلك يعلم من استقرار أحوالهم ومناظرتهم ، وقد كذب عمر بن الخطاب رضي الله

(١) ٢ المصراة .

(٢) ليس هناك إلا هذه الآية فلمل كلمة الأولى زائدة أو لعلمها الأولى بالنسبة للحديث .

(٣) الشؤون : مفرد الشؤون . وهي مواصل قبائل الرأس ومتلفاها ، ومنها نجيء الدموع .

عنه إلى أبي موسى الأشعري ، و اعرف الأشباه والنظائر وما اختلج في صدرك فالحقه بما هو أشبه بالحق ، وهذا هو عين القياس ، ولأنه عليه السلام نبه على القياس في مواطن منها : أن عمر رضى الله عنه سأله عن قبلة الصائم فقال له عليه السلام ، رأيت لو تجمضت بما ثم بجنته أكنت شاربه ، ١٤ وجه الدليل من ذلك أنه عليه السلام شبه المضمضة إذا لم يعقبها شرب بالقبلة^(١) إذا لم يعقبها إنزال بجامع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين وهذا هو عين القياس . ومنها قوله عليه السلام للختمية ، رأيت لو كان على أيك دين أكنت قاضيته ؟ قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى ، ٢) وهذا هو عين القياس .

احتجوا بوجوه أحدها قوله تعالى ، ومن لم يحكم بما أنزل الله . فأولئك هم الفاسقون ، ٣) والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله . وثانيها قوله عليه السلام ، تعمل هذه الآلة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا . ، وثالثها أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يذمون القياس ، فقال الصديق رضى الله عنه : أى ساء تظننى وأى أرض تقننى إذا قلت فى كتاب الله رأيى . وقال عمر رضى الله عنه : إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعتبهم الأحاديث أن يحصوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا . وقال أمير المؤمنين على رضى الله عنه : لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره ، وهذا يدل على اتفاقهم على منع القياس .

والجواب عن الأول : أن الحاكم بالقياس حاكم بما أنزل الله فى عمومات القرآن من جهة قوله تعالى ، فاعتبروا ، ٤) ومن جهة قوله تعالى ، وما آتاكم الرسول فخذوه ، ٥) وقد جاءنا بالقياس .

(١) لعل صحة العبارة : شبه القبلة بالمضمضة .

(٢) حينما سألته صلى الله عليه وسلم عن جواز قضاء الحج عن أبيها المتوفى .

(٣) ٤٧ المائة .

(٤) هو قوله تعالى فاعتبروا بأولى الأبصار .

(٥) ٧ الحجر .

وعن الثاني: إن سلم صحته أنه محمول على القياس الفاسد الوضع لمخالفته النصوص،
ومن شرط القياس أن لا يخالف النص الصريح .

وعن الثالث : أن ذم الصحابة رضوان الله عليهم محمول على الأقلية الفاسدة
والآراء الفاسدة المخالفة لأوضاع الشريعة ، جمعاً بين ما نقله الخصم وما نقلناه .
[وعن قول علي رضي الله عنه أن الدين في قوله : لو كان الدين فيه الألف واللام
وهي للعموم فيكون المعنى لو كان كل الدين بالرأى أو بالقياس ونحن لم ندع ذلك
بل يكون مفهوم قوله : إن بعضه قياس وهو المطلوب اهـ] (١) .

فرع . قال الإمام غفر الدين : إذا كان تعليل الأصل قطعياً ، ووجود العلة
في الفرع قطعياً كان القياس قطعياً متفقاً عليه ، وأما القياس الظني فهو حجة في
الأمور الدنيوية اتفاقاً كدواوة الأمراض والأسفار والتاجر وغير ذلك ،
ولأنما النزاع في كونه حجة في الشرعيات ومستندات المجتهدين .

وهو مقدم على خبر الواحد عند مالك رحمه الله ، لأن الخبر إنما
ورد لتحصيل الحكم ، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر ، وهو
حجة في الدنيويات اتفاقاً .

حكي القاضي عياض (٢) في التنبيهات ، وابن رشد في المقدمات في مذهب
مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين ، وعند الحنفية قولان أيضاً .

حجة تقديم القياس أنه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء
المفاسد ، والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدم الموافق للقواعد على
المخالف لها .

حجة المنع: أن القياس فرع النصوص والفرع لا يقدم على أصله . بيان الأول :

(١) ما بين المسكوفين ساقط من الأصل .

(٢) في واحدة من المخطوطات القاضي عبد الوهاب .

أن القياس لم يكن حجة إلا بالنصوص ، فهو فرعها ، ولأن المقيس عليه لا يبد وأن يكون منصوصا عليه ، فصار القياس فرع النصوص من هذين الوجهين ، وأما أن المفرع لا يقدم على أصله فلا نه لو قدم على أصله لا يبطل أصله ، ولو أبطل أصله لبطل فلا يبطل أصله .

والجواب عن هذه النكتة : أن النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدم عليه القياس فلا تناقض ، فلم يقدم الفرع على أصله بل على غير أصله . وهي إن كان بالغاء الفارق فهي تنقيح المناط عند الغزالي ، أو باستخراج الجامع من الاصل ثم تحقيقه في الفرع فالاول يسمى تخريج المناط والثاني تحقيقه .

المناط اسم مكان الإناطة ، والإناطة التعليق والإلصاق ، قال حسان بن ثابت فيمن هجاه :

وأنت زنيم نيط في آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد
أى علق ، وقال حبيب الطائي :

بلاد بها نيطت على تمانمي وأول أرض مس جلدى ترابها
أى عقلت على الحروز فيها ، والعلّة ربط بها الحكم وعلق عليها فسميت مناطا على وجه التشبيه والاستعارة ، واختلف الناس في تنقيح المناط فقال الغزالي هو لغاء الفارق ، كما تقول لا فارق بين بيع الصفة وبيع الرؤية إلا الرؤية ، وهي لا تصلح أن تكون فارقا في مملقات أغراض المبيع ، فوجب استواءهما في الجواز ، ولا فارق بين الذكور والإناث في مفهوم الرق (١) وتشطير الحد : فوجب استواءهما فيه ، وقد ورد النص بذلك في أحدهما في قوله تعالى « فعليين نصف ما على المحصنات من العذاب » (٢) ولا فارق بين الأمة والعبد في التقويم على معتق الشفص فوجب استواءهما في ذلك ، فإن النص إنما ورد في العبد الذكر خاصة في قوله عليه السلام « من أعتق شركا له في عبد ، ونحو ذلك ، فهذا القياس يسمى تنقيح المناط على اصطلاح هؤلاء .

(١) في الأصل: في مفهوم عتق الرق. والأصح ما أثبتناه بحذف عتق. (٢) ٢٥ النساء .

وقال الحسكفي في جدله وغيره: تنقيح المناط هو تعيين علة من أوصاف مذكورة، وتخريج المناط هو استخراجها من أوصاف غير مذكورة. مثال الأول حديث الأعرابي « جاء أعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب صدره ويتنف شعره فقال هلك وأهلك : واقعت أهلى في شهر رمضان فأوجب عليه السلام عليه الكفارة ، الحديث المشهور فذكر في الحديث كونه أعرابياً ، وضرب الصدر وتنف الشعر ، وهى لا تصلح للتعليل ، وكونه مفسداً للصوم مناسب للكفارة ، فعين علة من أوصاف مذكورة . ومثال الثانى: نهيه عليه السلام عن بيع البر بالبر إلا مثلاً بمثل يداً بيد ، ولم يذكر العلة ولا أوصافاً هى مشتملة عليها ، فتعين الطعم للعة أو الكيل أو القوت أو المالىة لإخراج علة من أوصاف غير مذكورة ، فهذا هو تخريج المناط ، لأننا أخرجنا العلة من غيب ، والأول تنقيح المناط ، لأنه تصفية وإزالة لما لا يصلح عما يصلح ، وتنقيح الشيء لإصلاحه ، فهذا اصطلاح مناسب ، فتحصل لنا فى تنقيح المناط مذهبان ، وفى تخريج المناط قولان ، وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع ، مثاله أن يتفق على أن العلة فى الربا هى القوت الغالب ويختلف فى الربا فى التين بناء على أنه يقتات غالباً فى الأندلس ، أو لا نظراً إلى الحجاز وغيره ، فهذا تحقيق المناط . ينظر هل هو محقق أم لا بعد الاتفاق عليه . فقد ظهر الفرق بين تخريج المناط وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وهى اصطلاحات لفظية .

الفصل الثالث

فى الدال على العلة

وهو ثمانية : النص والايماء والمناسبة والشبه والدوران والسير والطرد وتنقيح المناط . فالأول النص على العلة وهو ظاهر . والثانى الايماء وهو خمسة : الفاء نحو قوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا »^(١) وترتيب الحكم

(١) ٢ النور .

على الوصف نحو ترتيب الكفارة على قوله واقعت أهلى في شهر رمضان
قال الامام سواء كان مناسباً أو لم يكن ، وسؤاله عليه السلام عن وصف
المحكوم عليه نحو قوله عليه السلام « أينقص الرطب إذا جف » أو تفريق
الشارع بين شيئين في الحكم نحو قوله عليه السلام « القاتل لا يرث »
أو ورود النهى عن فعل يمنع ما تقدم وجوبه .

النص على العلة نحو قوله : العلة كذا أو فعلته لأجل كذا ، فهذا نص في التعليل
والفاء تدخل على المعلوم نحو ما تقدم ، فإن الجلد معلول الزمان وتدخل على العلة
نحو قوله عليه السلام « لا تمسوه »^(١) بطيب فإنه يبعث يوم القيامة محرماً ، فالإحرام
هو علة المنع من الطيب ، ومعنى قول الإمام نفي الدين سواء كان مناسباً أو لم يكن
يشير إلى أن المناسبة مستقلة بالدلالة على العلية ، وكذلك الترتيب ، فإن القاتل
لو قال أكرم الجهلاء وأهن العلماء أنكر السامعون هذا القول وعابوه ، ومدرك
الاستقبح أنهم فهموا أنه جعل الجهل علة الإكرام والعلم علة الإهانة ، وليس
لهم مستند في اعتقاد التعليل إلا ترتيب الحكم على الوصف لا المناسبة ، فإن المناسبة
مفقودة ههنا ، فدل ذلك على أن الترتيب يدل على العلية وإن فقدت المناسبة ،
وأما سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نقصان الرطب إذا جف لأنه لا يعلم
ذلك بل ليعرف به السامعون ، ليكون ذلك تبييناً على علة المنع ، فيكون السامع
مستحضراً لعلته الحكم حالة وروده عليه ، فيكون ذلك أقرب لقبوله الحكم ،
بخلاف ما إذا غابت العلة عن السامع ربما صعب عليه تلقي الحكم واحتاج لنفسه من
المجاهدة ما لا يحتاجها إذا علم العلة وحضرت له ، ومعنى التفريق بين الشيئين أن
الآية وردت بتوريت الأبناء مطلقاً بقوله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر
مثل حظ الأنثيين » ،^(٢) فلما قال عليه السلام « القاتل لا يرث » ، علم ، أن ذلك
لأجل علة القتل ، مع أن هذا أيضاً فيه ترتيب الحكم على الوصف ، ومثال النهى
عن الفعل الذى يمنع ما تقدم وجوبه قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا نودى
الصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » ،^(٣) فهذا وجوب للجمعة ، فقوله

(١) في الأصل : لا تمسه .

(٢) (٣) الجمعة .

(٢) ١١ النساء .

تعالى بعد ذلك ، وذروا البيع ، نهى عن البيع ، لأنه يمنع من فعل الجملة بالذمغال
بالبيع ، فيكون هذا إيماء لأن العلة في تحريم البيع هي الذمغال عن الجملة .

و الثالث : المناسبة ما تضمنت تحصيل مصلحة أو درء مفسدة ، فالأول كالعنى
علة لوجوب الزكاة ، والثانى كالسكر علة لتحريم الخمر ، والمناسب ينقسم
إلى ما هو فى محل الضرورات ، وإلى ما هو فى محل الحاجات ، وإلى ما هو
فى محل التتمات ، فيقدم الأول على الثانى ، والثانى على الثالث عند التعارض ،
فالأول نحو الكليات الخمس وهى حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول
والأموال وقيل والأعراض ، والثانى مثل تزويج الولى الصغيرة ، فان
الزكاح غير ضرورى ، لكن الحاجة تدعى إليه فى تحصيل السكنى لئلا
يفوت ، والثالث ما كان حياً على مكارم الأخلاق كتحرير تناول
القاذورات وطلب أهلية الشهادات عن الأرقاء ونحو الكنابات وفتنات
القرابات ، وتقع أوصاف مترددة بين هذه المراتب كقطع الأيدى باليد
الواحدة فان شرعيته ضرورية صوتاً للأطراف وإن أمكن أن يقال ليس
منه لأنه يحتاج الجانى فيه إلى الاستعانة بالغير وقد يتعذر ، ومثال اجتماعها
كلها فى وصف واحد أن نعمة النفس ضرورية والزوجات حاجة والأقارب
تتمة واشتراط العدالة فى الشهادة ضرورى صوتاً للنفوس والأموال وفى
الإمامة على الخلاف حاجة لأنها شفاء ، والحاجة داعية لإصلاح حال
الشفيع ، وفى الزكاح تتمه لأن الولى قريب يمنعه طبعه عن الوقوع فى المعار
والسعى فى الأضرار ، وقيل حاجة على الخلاف ، ولا يشترط فى الإقرار لقوة
الوازع الطبعى ودفع المشتة عن النفوس مصلحة ولو أفضت إلى خلاف
القواعد ، وهى ضرورية مؤثرة فى الترخيص كالبلد الذى يتعذر فيه
العدول . قال ابن أبى زيد فى الزناجر تقبل شهادة أمثلهم حالاً لأنها
ضرورة ، وكذلك يلزم فى القضاء وولاية الأمور ، وحاجة على الخلاف
فى الأوصياء ، فى عدم اشتراط العدالة وتمامية فى السلم والمساقاة ويبيع
الغائب ، فان فى منعها مشقة على الناس وهى من تتمات معاشهم .

السكريات الخمس: حكي الغزالي وغيره إجماع الممل على اعتبارها ، وأن الله تعالى ما أباح النفوس ولا شيئاً من الخمسة المتقدمة في ملة من الممل ، وأن المسكرات حرام في جميع الممل وإن وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر ، ففي الإسلام هو حرام ، وفي الشرائع المتقدمة -حلال ، أما القدر المسكر فحرام إجماعاً من الممل ، واختلاف العلماء ، في عددها ، فبعضهم يقول الأديان عرض الاعراض ، وبعضهم يذكر الاعراض ولا يذكر الأديان وفي التحقيق السكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط ، وكذلك لم يبيع الآه والسرقة والغصب ، ولا الأنصاب بإباحة الزنا قط ، ولا العقول بإباحة المسكرات ، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القطم والقتل ، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات ، وجعلهم الكتابات تمة لأنها دون على حصول العتق وإزالة الرق عن البشرية المكرومة من بنى آدم ، فهو من مكارم الأخلاق وتبتم المصالح ، وكذلك نفقات الأقارب من تبتم مكارم الأخلاق . وقوله إن العدالة شرط في الولى على الخلاف إشارة إلى ما وقع في الفقه في الولى إذا كان فاسقاً هل تسقط ولايته بنفسه أم لا ؟ قولان في مذهب مالك ، والمشهور عدم سلبها اكتفاء بالوازع الطبيعي عن العدالة ، وعدم اشتراط العدالة في الإقرار ، فيقبل إقرار البر والفاجر ، لأنه إزام لنفسه ومضر بها ، ولا يقع الإقرار إلا كذلك ، وإلا كان دعوى أو شهادة ، والوازع الطبيعي يمنع من الإضرار بغيره موجب ، فأقر إلا والمقر به حق فيقبل منه ، وإن كان فاجراً أو كاذراً من غير خلاف بين الأمة .

وقولى في الأوصياء: حاجية .عناه أن الناس قد يحتاجون الى أن يوصوا لغير العدول وفيه خلاف ، ومذهب مالك يشترط فيه أن يكون مستور الحال ، وعلى القول بعدم اشتراط العدالة مع أنها ولاية ، والولاية لا بد فيها من العدالة ، فقد خالفنا القواعد في عدم اشتراط العدالة في الأوصياء ، دنما المشقة الناشئة من الحيولة بين الإنسان وبين من يريد أن يعتمد عليه ، وكذلك خولنت القواعد في السلم والمساقاة وبيع الغائب والجمالة والمضاربة والمغارسة والصيد وغير ذلك فيما فيه جمالة في الأجرة وغرر ، وأما الصيد فلبقاء الفضلات وعدم تسبيل الموت على الحيوانات ، فقد خولنت القواعد لتتمة المعاش ، فإن من الناس

من يحتاج في معاشه إلى أحد هذه الأمور ، فجعلت شرعاً عاماً لعدم الانضباط في مقادير الحاجات . وهذه الرتب يظهر أثرها عند تعارض الأقيسة ، فيقدم الضروري على الحاجي ، والحاجي على التمتة :

وهو أيضاً ينقسم إلى ما اعتبره الشرع ، وإلى ما أنغاه ، وإلى ما جهل حاله . والأول ينقسم إلى ما اعتبر نوعه في نوع الحكم كاعتبار نوع الاسكار في نوع التحريم ، وإلى ما اعتبر جنسه في جنسه كالتعليل بدقائق المصلحة كاقامة الشرب مقام القذف لأنه مظنته ، وإلى ما اعتبر نوعه في جنسه كاعتبار الأخوة في التقديم في الميراث ، فتقدم في النكاح ، وإلى ما اعتبر جنسه في نوع الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فان المشقة جنس وهو أى الاستطاط نوع من الرخص ، فتأثير النوع في النوع مقدم على تأثير النوع في الجنس وتؤثر النوع في الجنس مقدم على تأثير الجنس في النوع وهو مقدم على تأثير الجنس في الجنس ، والملغى نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر ، والذي جهل أمره هو المصلحة المرسله التي نحن نقول بها ، وعند التحقيق هي عامة في المذاهب .

الحكم أعم أجناسه كونه حكماً ، وأخص منه كونه طلباً أو تخبيراً وأخص منه كونه تحريماً أو إيجاباً ، وأخص منه كونه تحريم الخمر أو إيجاب الصلاة ، وأعم أحوال الوصف كونه وصفاً ، وأخص منه كونه مناسباً ، وأخص من المناسب كونه معتبراً ، وأخص منه كونه مشقة أو مصلحة أو مفسدة خاصة ، ثم أخص من ذلك كون تلك المفسدة في محل الضرورات أو الحاجات أو التيمات ، فهذا الطريق يظهر الاجتناس العاليية والمتوسطة والانواع السافلة للأحكام والاصناف من المناسب وغيره ، فالاسكار نوع من المفسدة ، والمفسدة جنس له . ويحكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لما سئل عن حد شارب الخمر إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترى . فأخذ علي رضي الله عنه مطلق المناسبة ، ومطلق المظنة . والأخوة نوع من الاوصاف ، والتقدم في الميراث نوع من الاحكام فهو نوع في نوع ، وكذلك التقدم في النكاح أو صلاة .

الجنابة نوع من الاحكام ، فيقاس أحد النوعين على الآخر ، وجعلت المشقة جنساً لأنها متنوعة إلى مشقة قضاء الصلاة ومشقة الصوم ومشقة القيام في الصلاة وغير ذلك من أنواع المشاق ، فطلق المشقة جنس ، وهو نوع باعتبار الوصف المصلحي أو المناسب ، وإسقاط الصلاة عن الحائض نوع من الاحكام ، والإسقاطات والرخص بتأثير النوع في النوع مقدم على الجميع ؛ لأن الخصوصين قد حصل فيه : خصوص الوصف وخصوص الحكم ، والأخص بالشيء مقدم على الأعم ، ولذلك قدمت البنوة في الميراث على الاخوة ، والاخوة على العمومة وكذلك قدم لبس النجس على الحرير ، فنع في الصلاة لأنه أخص بالصلاة من الحرير ولأن تحريم الحرير لا يختص بالصلاة فكان تحريم النجس أقوى منه لأنه مختص بها ، وكذلك إذا لم يجد المحرم إلا ميتة وصيداً أكل الميتة دون الصيد ، لأن تحريم الصيد خاص بالإحرام . والقاعدة أن الأخص يبدأ مقدم ، فكما أن النوع في النوع أخص الجميع ، فالجنس في الجنس أعم الجميع ، والمقول أن النوع في الجنس والجنس في النوع متساويان متعاضدان مقدمان على الرابع لوجود الخصوص فيهما من حيث الجملة ، والذي في الأصل ما أرى نقله إلا سهواً ، وأما المصلحة المرسلة فالمقول أنها خاصة بنا ، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسئلتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا ، بل يكتفون بـمطلق المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة ، فهي حيثئذ في جميع المذاهب .

ومن المعلوم أن المصلحة المرسلة أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة ، لأن مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدم في زراعة العنب ، فإن المناسبة تقتضى أن لا يزرع سداً لذريعة الخمر ، لكن أجمع المسلمون على إلغائه ذلك ، وكذلك المنع من التجاور في البيوت خشية الزنا فإنه مناسب ، لكن أجمع المسلمون على جواز المجاورة بالنساء في الدور الجامعة وإلغائه هذا المناسب ، فالمناسب حيثئذ أعم من المرسلة ، لأن المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهي أخص .

الرابع : الشبه قال القاضي أبو بكر : هو الوصف الذي لا يناسب لذاته ويستلزم المناسب لذاته ، وقد شهد الشرع لتأثير جنسه القريب في جنس

الحكم القريب ، والشبه يقع في الحكم كمشابهة العبد المقتول بالحر ، أو شبهه بسائر المملوكات . وعند ابن عليه يقع الشبه في الصورة كرد الجلسة الثانية إلى الأولى في الحكم ، وعند الامام التسوية بين الأمرين إذا غلب على الظن أنه مستلزم للحكم ، وهو ليس بحجة عند القاضي منا .

مثال الشبه عند القاضي: قولنا في الخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن ؛ فقولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس مناسباً في ذاته ، غير أنه مستلزم للناسب ، فإن العادة أن القنطرة لا تبني على الأشياء القليلة بل على الكثيرة: كالأنهار ، والقلة مناسبة لعدم مشروعية المتصف بها من المانع للطهارة العامة ، فإن الشرع العام يقتضى أن تكون أسبابه عامة الوجود . أما تكاليف الكل بما لا يجده إلا البعض فبعيد عن القواعد ، فصار قولنا لا تبني القنطرة على جنسه ليس بمناسب ، وهو مستلزم للناسب ، وقد شهد الشرع بحسن القلة والتعذر في عدم مشروعية الطهارة ، بدليل أن الماء إذا قل واشتدت إليه الحاجة فإنه يسقط الأمر به ، ويتوجه التيمم .

قال القاضي أبو بكر في هذا التقسيم : الوصف إن كان مناسباً بذاته فهو المناسب ، وإن لم يكن مناسباً في ذاته فلا يخلو ما إن يكون مستلزماً للناسب أو لا . الأول الشبه . والثاني الطردى الملغى إجماعاً والعبد المقتول فيه كونه مملوكاً والملك حكم شرعي ، وكونه آدمياً ، وهذا وصف حقيقي لا حكم شرعي ، فقد حصل فيه الشبهان ، فن غلب شبه الحكم الشرعي وهو مالك والشافعي أوجب فيه قيمته بالغة ما بلغت ، وإن زادت على دية الحر ، ومن لاحظ شبه الحر وهو الآدمية لم يوجب فيه الزيادة على دية الحر وهو أبو حنيفة وابن عليه أوجب الجلسة الأولى قياساً على الثانية في الوجوب بجامع أنها جلسة ، وهذا شبه صوري لا حكم شرعي .

قال الإمام نضر الدين : إذا غلب على الظن أن شيئاً من هذه الشبهات علة الحكم ومستلزم له شرعاً جعلناه علة كان صورة أو حكماً أو غير ذلك عملاً بموجب الظن .

حجة القاضى : أن الشبه ليس بحجة لأن الدليل ينفي العمل بالظن مطلقاً لقوله تعالى « إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » (١) خالفناه في قياس المناسبة ، فبقي قياس الشبه على موجب الدليل ، ولأن الصحابة إنما أجمعت على المناسب . أما الشبه فلا نوجب أن يكون حجة .

جوابه : أنه معارض لقوله تعالى « فاعتبروا ، واقوله عليه السلام » نحن نحكم بالظاهر ، وهو يفيد الظن فوجب أن يندرج في عموم النص ، ولأنه مندرج في عموم قول معاذ بن جبل اجتهد رأي ، وهذا نوع من الاجتهاد .

الخامس : الدوران ، وهو عبارة عن اقتران ثبوت الحكم مع ثبوت الوصف وعدمه مع عدمه ، وفيه خلاف ، والأكثر من أصحابنا وغيرهم يقول بكونه حجة .

مثاله : العنب حين كونه عصيراً ليس بمسكر ولا حرام ، فقد اقترن العدم بالعدم ، وإذا صار مسكراً صار حراماً ، فقد اقترن الثبوت بالثبوت ، فإذا تحلل لم يكن مسكراً ولا حراماً ، فقد اقترن العدم بالعدم . فهذا هو الدوران في صورة واحدة وهى الخمر ، وقد يقع في صورتين وهو دون الأول . مثاله : أن يدعى وجوب الزكاة فى الحلى المتخذ لاستعمال مباح ، فنقول الموجب لوجوب الزكاة فى التقدين كونهما أحد الحجرين ؛ لأن وجوب الزكاة دار مع كونه أحد الحجرين وجوداً وعدمًا ، أما وجوداً فى المسكوك هو أحد الحجرين والزكاة واجبة فيه ، وأما عدمًا فالعقار ليس أحد الحجرين ولا تجب الزكاة فيه ، وإنما رجحت الصورة الأولى على هذه ، لأن انتفاء الحكم بعد ثبوته فى الصورة المعينة يقتضى أنه لم يبق معه ما يقتضيه فى تلك الصورة وإلا لثبت فيها . أما إذا انتفى من صورة أخرى غير صورة الثبوت أمكن أن يقال إن وجوب الحكم غير الوصف المدعى علة ، وأما ما ذكرتموه من الوصف لو فرض انتفاؤه لثبت الحكم بذلك الوصف الآخر ، فإتبعنا عدم اعتبار غيره ، بخلاف الصورة الواحدة .

حجة أن الدوران دليل العلية أن اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن أن المدار علة الدائر ، بل قد يحصل القطع بذلك ، لأن من ناديناها باسم فغضب ثم سكتنا عنه فزال غضبه ثم ناديناها به فغضب كذلك مراراً كثيرة ، حصل الظن الغالب بأن علة غضبه إنما هو ذلك الاسم الذي ناديناها به . ولذلك جزم الأطباء بالأدوية المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من المبردات وغيرها بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها عند عدمها ، فالدوران أصل كبير في أمور الدنيا والآخرة ، فإذا وجد بين الوصف والحكم جزماً بعلية الوصف للحكم ، أو نقول بعض الدوران حجة قطعاً كدوران قطع الرأس مع الموت في مجرى العادات ، فوجب أن يكون جميع الدورانات حجة لقوله تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان ،^(١) والعدل التسوية ، وعدم الاختلاف لإحسان للخلق يتوفر خواطرهم عن الفحص عن الفسكرة في مدارك الفروق .

حجة المنع: أن بعض الدورانات ليس بحجة ، فوجب أن يكون الجميع ليس بحجة إلا ما أجمعنا عليه ، أما أن بعض الدورانات ليس بحجة ، فإن الجوهر والعرض دائران كل واحد منهما مع الآخر وليس أحدهما علة للآخر ، والحكم دائر مع شرطه وجزء علة ، وليس أحدهما علة للآخر ، وحركات الأفلاك دائرة مع الكواكب وليس أحدهما علة للآخر . وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون فيها شيء حجة ، فإنه لو كان حجة للزم النقض بذلك البعض الآخر والنقض خلاف الدليل .

والجواب : أنا لا ندعى أن الدوران حجة إلا بوصف كونه لا ينقطع بعدم عليته ، والدوران الموصوف بهذه الصفة لم يوجد في صورة النقض فلا يتجه النقض ، لأن من شرط النقض وجود الموجب بجميع صفاته ، وإن لم يوجد فلا نقض ، فاندفع السؤال .

السادس : السبر والتقسيم . وهو أن يقول إما أن يكون الحكم معللاً بكذا أو بكذا والشكل باطل إلا كذا فيتعين :

(١) ٩٠ النقل .

السبر معناه في اللغة الاختبار ومنه سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه مسباراً ، وتقول العرب هذه القضية يسبر بها غور العقل : أى يختبر . والأصل أن تقول التقسيم والسبر ، لأننا نقسم أولاً ثم نقول في معرض الاختبار لتلك الأوصاف الحاصلة في التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح فتعين هذا ، فالاختبار واقع بعد التقسيم ، لكن التقسيم لما كان وسيلة للاختبار والاختبار هو المقصد . وقاعدة العرب تقديم الأهم والأفضل ، قدم السبر لأنه المقصد الأهم ، وآخر التقسيم لأنه وسيلة أخفض رتبة من المقصد ، وهذه الطريق مفيدة للعللة لأن الحكم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعدياً ، وإذا أمكن إضافته للناسب فلا يضاف لغير المناسب ، ولم نجد مناسباً إلا ما بقى بعد السبر ، فوجب كونه علة بهذه القواعد .

السابع : الطرد وهو عبارة عن اقتران الحكم بسائر صور الوصف ، فليس مناسباً ولا مستلزم للناسب ، وفيه خلاف .

لأنه متى كان مناسباً كان ذلك طريقاً آخر غير الطرد، ونحن نقصد أن نثبت طريقاً آخر غير المناسبة ، وكذلك لا يكون مستلزماً للناسب ، إذ لو كان مستلزماً للناسب لكان هو الشبه ، ونحن نقصد طريقاً غير الشبه . فجرد الاقتران هو طريق مستقل على الخلاف .

حجة الجواز: أن الحكم لا بد له من علة وليس غير هذا الوصف عملاً بالأصل فتعين هذا الوصف نفيًا للتعبد بحسب الإمكان ، ولأن الاقتران بجميع الصور مع انتفاء ما يصلح للتعليل غير المقترن يغلب على الظن عليه ذلك المقترن والعمل بالراجح متعين .

حجة المنع: أن الأصل لا يعتبر في الشرائع إلا المصالح أو درء المفاسد ، فالمراد يعلم فيه تحصيل مصلحة ولا درء مفسدة وجب أن لا يعتبر ، ولأن الصحابة رضوان الله عليهم إنما نقل عنهم العمل بالمناسب ، أما غير المناسب فلا ، فوجب بقاؤه على الأصل في عدم الاعتبار .

الثامن : تنقيح المناط ، وهو إلغاء الفارق فيشتركان في الحكم .

قد تقدم الخلاف في موضوع تنقيح المناط ماذا هل هو إلغاء المارق أو تعيين العلة من أوصاف مذكورة؟ والدليل على أنه حجة بهذا التفسير أن الأصل في كل مثلين أن يكون حكمهما واحدا فإذا استوى صورتان ولم يوجد بينهما فارق فالظن القوي القريب من القطع أنهما مستويان في الحكم ، ونجد في أنفسنا من اعتقاد الاستواء في الحكم ههنا أكثر مما نجد في الطرد والشبه ، والعلم بهذا التفاوت ضروري عند من سلك مسالك الاعتبار والنظر ، فوجب كونه دليلا على عالية المشترك على سبيل الإجمال ، وإن كنا لا نعيه ، بل نجزم بأن ما اشتركا فيه هو موجب العلة .

الفصل الرابع

في الدال على عدم اعتبار العلة

وهو خمسة : الأول النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم ، وفيه أربعة مذاهب : ثالثها إن وجد المانع في صورة النقض فلا يقدر ، وإلا قدح ، ورابعها إن نص عليها لم يقدر وإلا قدح .

النقض قد يكون على العلة وعلى الحد وعلى الدليل ، فوجود الحد بدون المحدود نقض عليه ، ووجود الدليل بدون المدلول نقض عليه ، والألفاظ اللغوية كلها أدلة ، فتي وجد لفظ بدون مساه لغة فهو نقض عليه . ويجمع الثلاثة أن تقول في حده : وجود المستلزم بدون المستلزم .

حجة المنع مطلقا : أن الوصف لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صورته عملا به ، ولم يثبت معه في جميع صورته فلا يكون علة ، ولأن الوصف من حيث هو إما أن يكون مستلزما للعلة أولا يكون ، فإن كان يلزم وجود الحكم معه في جميع صورته ، وإن لم يكن كان الوصف وحده ليس بعلة حتى ينضاف إليه غيره ، والمقدر أنه علة ، وهذا خلف .

حجة الجواز مطلقا : أن الموجب للعلة هو المناسبة فالمناسبة تقتضى أنها حيث

وجدت ترتب الحكم معها وقد وجد فيما عدا صورة النقض فوجب ثبوت الحكم معها وإن لم يوجد معها في صورة النقض فتكون العلة كالعام المخصوص إذا خرجت عنه بعض الصور بقی حجة فيما عدا صورة التخصيص ، سواء عمل بوجوب التخصيص أم لا ، كذلك ههنا . فإن تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور ، فهو في الحقيقة تخصيص ، ولذلك يقول كثير من الأصوليين والجدليين في النقض : إنه تخصيص للعلة ، وهذا هو المذهب المشهور .

حجة الثالث : أن الفرق إذا وجد في صورة النقض كان ذلك الفارق مانعا من ثبوت الحكم مع العلة في صورة النقض ، فكان العذر متنهضا في عدم ثبوته في صورة النقض ، أما إذا لم يوجد فارق كان عدم الحكم في صورة النقض مضافا لعدم عليية الوصف لا لقيام المانع ، فلا يكون الوصف علة .

حجة الرابع : أن الوصف إذا نص على كونه علة تعين الاتقياد لنص صاحب الشرع وهو أعلم بالمصالح ، ولا عبرة بالنقض مع نص صاحب الشريعة بل النص مقدم ، أما إذا لم يوجد نص تعين أن الوصف ليس بعلة ، لأنه لو كان علة لثبت الحكم معه في جميع صورته وليس فليس .

وجوب النقض إما بمنع وجود الوصف في صورة النقض أو بالتزام الحكم فيها .

لما كان النقض لا يتم إلا بأمرين أحدهما وجود الوصف في صورة النقض والثاني عدم الحكم فيها ، كان انتفاء أحد هذين يمنع تحقق النقض فإنه إذا لم يوجد الوصف لا يقال وجد الوصف بدون الحكم ، وكذلك إذا وجد الحكم فإفك منع وجود الوصف في صورة النقض بأن يعتبر بعض قيود العلة فلا نجد في صورة النقض ، والمورد للنقض يميل أنه موجود فيمنعه حينئذ ، مثاله قولك في الوقف : عند نقل ، فوجب أن يفترق للقبول قياسا على البيع . فيقول السائل : ويشكل بالعق ، فنقول له لأنسلم أن العتق نقل بل هو إسقاط كالطلاق ، والإسقاط لا يفترق للقبول بخلاف النقل والتليك ، ولك منع عدم الحكم في صورة النقض حينئذ على أحد القولين عندك في مذهبك بناء على الخلاف من حيث الجملة .

الثانى: عدم التأثير وهو أن يكون الحكم موجودا مع وصف ، ثم بعدم ذلك الوصف ويبقى الحكم ، فيقده ، بخلاف العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف فى صورة أخرى فلا يقده ، لأن العلة الشرعية يختلف بعضها بعضا .

مثال عدم التأثير : أن تحريم الخمر ثابت مع اللون الخاص للخمر ، فإذا تغيرت إلى لون آخر فالتحريم باق ، فيعلم أن علة التحريم ليس هو ذلك اللون ، والعكس هو عكس النقض ، فإن النقض وجود العلة بدون الحكم والعكس وجود الحكم بدون العلة . مثال النقض تعليل الزكاة بالغنى ، فينتقض بالعقار الذى فيه الأجرة العظيمة والمنافع الجزيلة مع عدم وجوب الزكاة فيه ، فهذا نقض ، لأنه وجود العلة التى هى الغنى بدون الحكم الذى هو وجوب الزكاة .

ومثال العكس : تعليل الحد بجناية القذف ، فينتقض بشرب الخمر أو غيره فلا يرد ، لأن علة الشريعة يختلف بعضها بعضا ، وكما لو قال قائل : الإنزال سبب وجوب الغسل فينتقض بانقطاع دم الحيض ، فإن الغسل واجب ولا إنزال ، ولا يرد هذا السؤال ، لأن الأسباب يختلف بعضها بعضا وكذلك الأسباب والأدلة .

قال الشيخ سيف الدين الآمدى رحمه الله : يرد سؤال النقض ولا يرد سؤال العكس ، إلا أن يتفق المناظران على اتحاد العلة فيرد النقض والعكس ، وكثيراً ما تفلط طلبة العلم فى إيراد العكس فيوردونه كما يوردون النقض ، وهو غلط كما بينت لك ، فقد ظهر المرق بن النقض والعكس وعدم التأثير ، فتأمل ذلك .

الثالث : القلب وهو إثبات نقيض الحكم بعين العلة كقولنا فى الاعتكاف لبث فى مكان مخصوص ، فلا يستقل بنفسه كالوقوف بعرفة ، فيكون الصوم شرطاً فيه ، فيقول السائل لبث فى مكان مخصوص فلا يكون الصوم شرطاً فيه كالوقوف بعرفة ، وهو إما أن يقصد به إثبات مذهب السائل أو إبطال مذهب المستدل فالأول كما سبق ، والثانى كما يقول الحنفى المسح ركن من أركان الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما يمكن أصله الوجه ، فيقول الشافعى ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع أصله الوجه .

القلب : يبطل العلة من جهة أنه معارضة فى أنها موجبة لذلك الحكم . فإذا

أثبت بها القالب نقيض ذلك الحكم في صورة النزاع استحالة إيجابها لذلك الحكم في صورة النزاع ، وإلا اجتمع التقيضان في صورة النزاع وهو محال .

ومعنى قوله فيكون الصوم شرطاً فيه : معناه أنه إذا لم يستقل بنفسه ، وكل من قال إن الاعتكاف لا يستقل بنفسه قال الذي يضاف إليه هو الصوم ، فالمقدمة الأولى ثابتة بقياس القالب ، والثانية ثابتة بالإجماع ، من باب لا قائل بغير ذلك ، فلو ثبت أن المضاف غير الصوم لزم خلاف الإجماع .

وأما قول الحنفى : ركن من أركان الوضوء فلا يكفي فيه أقل ما يمكن أصله الوجه ، هو استدلال على الشافعى لأنه القائل يكفي في الرأس أقل ما يسمى مسحاً فيبطل بهذا القالب مذهب الشافعى ولا يثبت مذهب الحنفى في إيجاب مسح الربع من الرأس ، بل جاز أن يكون الواقع مذهب مالك وهو إيجاب الجميع ، ولا يكفي أقل ما يمكن من المسح .

وكذلك قول الشافعى لما قلب فلا يقدر بالربع أصله الوجه ، لا يلزم من عدم تمثيله بالربع الاكتفاء بأقل ما يمكن ، بل جاز أن يكون الواجب مسح الجميع ، فليس في هذا القالب إثبات مذهب القالب ، بل لإبطال مذهب المستدل فقط .

الرابع : القول بالموجب وهو تسليم ما ادعاه المستدل موجب عطته مع بقاء الخلاف في صورة النزاع .

القول بالموجب يدخل في العلل والنصوص وجميع ما يستدل به ، ومعناه الذى يقتضيه ذلك الدليل ليس هو المتنازع فيه ، وإذا لم يكن المتنازع فيه أمكن تسليمه واستبقاء الخلاف على حاله في صورة النزاع .

مثاله في العلل : قول القائل الخيل حيوان يساق عليه فتجب فيه الزكاة كالإبل ؛ فإن الخيل يساق عليها كالإبل ، يقول السائل أقول بموجب هذه العلة ، فإن الزكاة عندى واجبة في الخيل إذا كانت للتجارة ، فأيجاب الزكاة من حيث الجملة أقول به ، إنما النزاع في إيجاب الزكاة في رقابها من حيث هى خيل ، فيسلم ما اقتضته العلة ، ولم يضره ذلك في صورة النزاع .

ومثاله في النصوص : قول المستدل إن المحرم لا يُغسل ولا يمس بطيب ، لقوله صلى الله عليه وسلم في محرم وقصت به ناقته : لا تسموه بطيب فإنه يبعث يوم

القيامة مسلماً ، يقول السائل النزاع ليس في ذلك المحرم الذي ورد فيه النص ، وإنما النزاع في المحرمين في زماننا ، والنص ليس فيه عموم يتناولهم ، وإنما هو في شخص مخصوص فلا يضرنا التزام موجه ، وكذلك لو استدل بعضهم على وجوب الزكاة بصورة الإخلاص ، فإننا نقول بموجبه الذي هو التوحيد ، ولا يلزم من ذلك وجوب الزكاة في صورة النزاع .

الخامس : الفرق وهو إبداء معنى مناسب للحكم في إحدى الصورتين منقود في الأخرى ، وقدحه مبنى على أن الحكم لا يعمل بهلتين ، لاحتمال أن يكون الفارق أحدهما ، فلا يلزم من عدمه عدم الحكم ، لاستقلال الحكم بأحدى العلتين .

قولنا : مناسب احتراز من غير المناسب ، وقد يكون الشيء مناسباً للحكم غير الحكم المتنازع فيه .

مثال غير المناسب : أن تقيس الأرز على البر في حكم الربا ، فيقول السائل الفرق بينهما أن الأرز أشد بياضاً أو أيسر تقشيراً من سنبله .

مثال المناسب لغير الحكم المذكور : أن تقيس المساقاة على القراض في جواز المعاملة على جزء مجهول ، فيقول السائل : الفرق أن الشجر إذا ترك العمل فيها هلك بخلاف التقدين ، وهذا مناسب . لأن يكون عقد المساقاة لازماً جائزاً بخلاف القراض ، فإن القول بجوازه يؤدي إلى جوازه بعد مدة ، فيتلف الشجر ، أما باعتبار الفرر فلا مدخل لمناسبة هذا الفرق فيه .

مثال المناسب للحكم المذكور أن تقيس الهبة على البيع في منع الفرر فيها ، فيقول المالكي الفرق أن البيع عقد معاوضة ، والمعاوضة مكايسة يخل بها الفرر ، والهبة إحسان صرف لا يخل به للفرر ، فإن لم يحصل شيء فلا يتضرر الموهوب له ، بخلاف المشتري .

قال الإمام نجر الدين : وقدحه في القياس مبنى على أن الحكم لا يعمل بهلتين ، فإن شأن تعطيل الحكم بهلتين أن انفراد أحدهما يوجب ثبوت الحكم وعدم الأخرى لا يضر ، كما يقول في تعطيل إجبار الأب لأنه معلل بالصغر والبلوغ ، فإن

أفردت إحدى العلتين وهي البكارة ثبت الجبر كالمعصية على الخلاف ، أو الصغر ثبت الجبر كالثيب الصغيرة ، أو اجتماعاً معا ثبت الجبر كالسكر الصغيرة ، فإذا أورد السائل الفرق يقول القائل : فرقك معنى مناسب هو علة أخرى في الأصل مع المشترك بين صورة الأصل وصورة النزاع ، وقد اجتماعاً معاً في الأصل ، فترتب الحكم وانفرد المشترك في صورة النزاع وهو لإحدى العلتين ، فترتب الحكم عليه ، ولا يضر عدم الفارق في صورة النزاع ، لأن عدم إحدى العلتين لا يمنع ترتب الحكم ، فلذلك قال إن سماع الفرق مبنى على أن الحكم لا يعطل بعلتين . غير أن ههنا إشكالا وهو أن الجمهور على جواز تعليل الحكم بعلتين ، والجمهور على سماع الفرق فيعطل قوله إن سماع الفرق ينافي تعليل الحكم بعلتين .

والجواب : أن الفرق قد يصلح للاستقلال بالعلية ، كما تقول في الصغر مع البكارة ، وقد لا يصلح للاستقلال ، كما يفرق بزيادة المشقة ومزيد الضرر من باب صفة الصفة التي لا تصلح للتعليل المستقل ، فالأصلح للاستقلال يمكن أن يسمع مع جواز التعليل بعلتين لأن قول السائل السابق حينئذ لا يتجه ، وهو الذي قال به الجمهور ، وما يصلح للاستقلال لا يمكن إيرادها إذا جوزنا التعليل بعلتين ، فهذا تلخيص هذا الموضوع .

الفصل الخامس

في تعدد العلل

يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين منصوصتين خلافاً لبعضهم نحو وجوب الوضوء على من بال ولامس ولايجوز بمستحدثتين لأن الأصل عدم الاستقلال فيجعلان علة واحدة .

حجة الجواز في المنصوحتين : أن لصاحب الشرع أن يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعتين فأكثر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ثم إن المصالح قد تتقاضى ذلك في وصفين كما قلنا في الصغر والبكارة ، فينص الشرع عليهما ، وعلى استقلال كل واحد منهما تحصيلاً لتلك المصلحة ، وتكثيراً لها .

حجة المنع : أنه لو علل الحكم بعلتين لاجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال ، وإلا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما ، فيلزم

أن يقع بهما في حالة عدم وقوعه بهما ، وأن لا يقع بهما حالة وقوعه بهما ، وهو جمع بين التقيضين ، لأن الوقوع بكل واحد منهما سبب عدم الوقوع من الآخر ، فلو حصل العلتان وهو الوقوع بهما لحصل المعلولان وهو عدم الوقوع بهما ، ولأن تعليل الحكم بعلتين يفضى إلى نقض العلة وهو خلاف الأصل .

بيانه : أنه إذا وجدت إحدى العلتين ترتب عليها الحكم ، فإذا وجدت الأخرى بعدها لا يترتب عليها شيء ، فقد وجدت العلة الثانية بدون الترتيب لتقدم الترتيب عليها بناء على العلة الأخرى ، فيلزم وجود العلة بدون وجود مقتضاها ، وهو نقض عليها .

والجواب : عن الأول (١) أن علل الشرع معرفات لا مؤثرات ، والمحال المذكور لما يلزم من المؤثرات ، ويجوز اجتماع معرفتين فأكثر على مدلول واحد كما يعرف الله تعالى وصفاته العلية بكل جزء من أجزاء العالم .

وعن الثاني : أن النقض لقيام المانع لا يقدر في العلة كما تقدم في النقض فيقول به ، هذا في المنصوحتين ، أما المستنبطتان فلا سبيل إلى التعليل بهما ، لأن الشرع إذا ورد بحكم مع أوصاف مناسبة وجب جعل كل واحد منهما جزء علة لا علة مستقلة ، لأن الأصل عدم الاستقلال حتى ينص صاحب الشرع على استقلالهما ، أو أحدهما فيستقل .

الفصل السادس

في أنواعها

وهي أحد عشر نوعاً الأول التعليل بالمحل فيه خلاف ، قال الامام فخر الدين إن جوزنا أن تكون العلة قاصرة جوزناه كتعليل الخمر بكونه حمراً أو البر يحرم الربا فيه لكونه برا .

والعلة القاصرة هي العلة التي لا توجد في غير محل النص ، كوصف البر والخمر إذا قلنا إن الخمر خاص بما عصر من الغنم على صورة خاصة ، والخلاف

(١) في الأصول : والجواب عليهما وعن الأول فعدنا كله عليهما ليستقيم المعنى ولأنه بعد -طور سيذكر الجواب عن الثاني .

في العلة القاصرة هو مع الحنفية منعها وأجازها الجمهور ، غير أن الفرق بين المحل
والعلة القاصرة من حيث الصورة والمعنى لا من حيث جواز التعليل أن العلة
القاصرة قد تكون وصفا اشتمل عليه محل النص لم يوضع اللفظ له ، والمحل
ما وضع اللفظ له ، كوصف البرية مثلا إذا قيل إن البر اشتمل على نوع من الحرارة
والرطوبة لأمم به مزاج الإنسان ملاءمة لا تحصل بين الإنسان والأرز ، فإن الأرز
حار يابس يبسا شديدا يتنافى مزاج الإنسان ، فحرم الربا في البر ، ومنع بدل واحد
منه بائنين لأجل هذه الملاءمة الخاصة التي لا توجد في غير البر ، فهذا علة قاصرة
لا محل ، وأما وصف البرية بما هي برية فهو المحل ، فلذلك حسن من الإمام
تخريج التعليل بالمحل على التعليل بالعلة القاصرة ، ولو كان شيئا واحدا لم يحسن
التخريج ولا التفريع ، إذا ظهر لك الفرق بينهما فكل ما يذكر في العلة القاصرة
من الحجاج بين الفريقين نفيا وإثباتا فهو بعينه ههنا ، فيكتفى بذلك عن
ذكره ههنا .

الثاني : الوصف إن لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة وفيه خلاف ،
والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة ، كذهاب العقل الموجب لجعل
الاستكار علة .

ومن الحكمة اختلاط الأنساب ، فإنه سبب جعل وصف الزنا سبب وجوب
الجلد ، وكضياح المال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع .

حجة الجواز : أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة ، لأنها أصله ،
وأصل الشيء لا يقصر عنه ، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق ،
وهذا هو سبب ورود الشرائع ، فالاعتقاد عليها أولى من الاعتقاد على الفرع .

حجة المنع : أنه لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف ، لأن
الأصل يعدل عنه إلى فرعه إلا عند تعذره ، والحكمة ليست متعذرة ، فلا
يجوز العدول عنها فيعمل بها ، ومتى علل بها سقط التعليل بالوصف ، فظهر أنه لو
صح التعليل بالحكمة لامتنع التعليل بالوصف ، لكن المنع من الوصف خلاف
لإجماع القائلين ولأنه لو جاز التعليل بالحكمة (١) للزم تخلف الحكم عن علته وهو
خلاف الأصل . بيانه أن وصف الرضاع سبب حرمة النكاح ، وحكمته أن جزء

(١) في الأصول : ولأنه لو جاز التعليل بالوصف ، والصحيح ما أئبناه .

المرأة صار جزءاً للرضيع ، لأن لبنها جزؤها وقد صار لحماً للجنين ، فأشبهه منيها الذى صار جزءاً للجنين ، فكما أن ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع ، وهو سر قوله عليه الصلاة والسلام ، الرضاع لحمه كالحمة النسب ، إشارة إلى الجزئية ، فإذا كانت هذه هى الحكمة ، فلو أكل جنين قطعة من لحم امرأة فقد صار جزؤها جزءاً ، فكان يلزم التحريم ولم يقل به أحد ، وكذلك إذا كانت الحكمة فى وصف الزنا اختلاط الأنساب ، فإذا أخذ رجل صبيانا صغيراً وفرقهم إلى حيث لم يره أبائهم حتى صاروا رجالاً ولم يعرفهم آبائهم ، فاختلطت ألسابهم حينئذ ، فينبغى أن يجب عليه حد الزنا لوجود حكمة وصف الزنا ، لكنه خلاف الإجماع ، فقلنا أنه لو جاز التعليل بالحكمة للزم النقض وهو خلاف الأصل ، فلا يجوز التعليل بالحكمة وهو المطلوب .

والثالث : يجوز التعليل بالعدم خلافاً لبعض الفقهاء ، فان عدم العلة

علة لعدم المعلول .

حجة المنع : أن العدم نفي محض لا يتميز فيه ، وما لا يتميز فيه لا يمكن جعله علة ، فإن العلة فرع التمييز ، ولأن العلة وصف وجودى لأنها تقيض أن لا علة المحمولة على العدم وأن لا علة عدم ، فتكون العلة وجودية ، والوصف الوجودى لا يقوم بالعدم ولا المعدوم ، وإلا لزمنا الشك فى وجود الأجسام ، لانا لا نرى من العالم إلا أعراضه ، فإذا جوزنا قيام الصفات الوجودية بالمعدوم ، جوزنا أن تكون هذه الألوان قائمة بالمعدوم فلا نجزم بوجود شيء من أجزاء العالم وهو خلاف الضرورة .

والجواب عن الأول : أن العدم الذى يقع التعليل به لا بد أن يكون عدم شيء بعينه فهو عدم متميز فيصح التعليل به ، كما تقول عدم علة التحريم علة الإباحة فى جميع موارد الشريعة ، لأن الإسكار علة التحريم والتبجيس ، فإذا عدم ثبت التطهير والإباحة وعن الثانى : أن قولنا لا علة ، حرف سلب دخل على اسم سلب ، لأن العلية عندنا نسبة وإضافة ، والنسب والإضافات عدمية عندنا ، والسلب إذا دخل على السلب صار ثبوتاً فلا عليه ثبوت لاسلب ، فلا يتم مقصودكم فتكون العلية عدمية ، لأن نقيضها ثبوت .

الرابع : المانعون من التعليل بالعدم امتنعوا عن التعليل بالإضافات

لأنها عدم .

النسب والإضافات كالأبوة والبنوة ، والتقديم والتأخير ، والمعية ، والقبيلة
والبعدية وجودية عند الفلاسفة عدمية عندنا ، غير أن وجودها ذهني فقط ،
فهى موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، والأوصاف العدمية عدم مطلقاً في
الذهن والخارج ، فهذا هو الفرق بينهما ، واستوى القسمان في العدم في الخارج ،
فلذلك من منع هناك منع هنا .

الخامس : يجوز التعليل بالحكم الشرعي للحكم الشرعي خلافاً لقوم ،
تقولنا نجس فيحرم .

حجة الجواز : أن علل الشرع معارف ، فللشارع أن ينصب حكماً على حكم آخر كما
ينصب النجاسة التي هي حكم شرعي على تحريم البيع أو الأكل الذي هو حكم شرعي .
حجة المنع : أن الحكم شأنه أن يكون معلولاً ، فلو صار علة لانقلبت الحقائق
ولأن الحكمين متساويان في أن كل واحد منهما حكم شرعي ، فليس جعل أحدهما
علة للآخر أولى من العكس .

والجواب عن الأول : ليس في ذلك قلب الحقائق ، بل يكون ذلك الحكم
معلولاً لعلة وعلة معرفة الحكم آخر غير علة فإن ادعيتم أن شأن الحكم أن
لا يكون علة البتة فهذا محل النزاع . وعن الثاني : أن المناسبة تعين أحدهما للعلة
والآخر للمعلولة ، كما تقول نجس فيحرم ، وطاهر فيجوز به الصلاة ، فإن
النجاسة مناسبة للتحريم ، والطهارة مناسبة لإباحة الصلاة ، فما وقع الترجيح إلا
بمرجح ، ولو عكس هذا وقيل لا يجوز بيعه فيحرم لم ينتظم ، فإنه قد يحرم
بيعه لنفسه أو لعجز عن تسليمه أو غير ذلك .

السادس : يجوز التعليل بالأوصاف العرفية كالشرف والحسة ، بشرط
اطرادها وتميزها عن غيرها .

أما الجواز : فإن الشرف يناسب التكريم والتعظيم وتحريم الإهانة ووجوب
الحفظ ، والحسة : تناسب ضد هذه الأحكام من تحريم التعظيم وإباحة الإهانة ،
فهذا وجه جواز التعليل بها ، وأما اشتراط اطرادها فإن ذلك الحكم إذا لم
يوجد في جميع صور ذلك الوصف ويوجد الحكم بدونه ومع عدم التأثير ،
وهو يدل على عدم اعتبار ذلك الوصف ، وأما التمييز فلأن التعليل بالشئ فرع
تمييزه عن غيره ، لأن الحكم يعتمد التصور .

السابع: يجوز التعليل بالعلة المركبة عند الأكثرين كالقتل العمد العدوان .
حجة الجواز : أن المصلحة قد لا تحصل إلا بالتركيب ، فإن الوصف الواحد
قد يقصر ، كما تقول إن وصف الزنا لا يستقل بمناسبة وجوب الحد إلا بشرط أن
يكون الواطئ عالماً بأنها أجنبية ، فلو جهل ذلك لم يناسب وجوب الحد ،
وكذلك القتل وحده لا يناسب وجوب القصاص حتى يضاف إليه العمد العدوان .

حجة المنع : أن القول بتركيب العلة الشرعية يفضي إلى نقض العلة العقلية .
بيانه أن القاعدة العقلية إن عدم جزء المركب دالة لعدم ذلك المركب ، فإذا فرضنا
علة شرعية مركبة أو عقلية فعدم جزء منها فلا شك أن ذلك المركب يعدم وتعدم
تلك العلية تبعاً له ، فإذا عدم جزء آخر بعد ذلك لم يترتب عليه عدم ذلك المركب
ولا تلك العلية لتقدم ذلك على عدمه ، وإلا لزم تحصيل الحاصل ، فقد وجدت
العلة العقلية بدون أثرها وهو نقض العلة العقلية وهو محال .

فإن قلت : هذا يقتضى أن لا يوجد مركب في العالم وهو خلاف الضرورة .
قلت : لا معنى للمركب في الخارج إلا تلك الأجزاء ، والمجموع إنما هو
صورة ذهنية ، أما العلية فهي حكم شرعي خارجي عرّض لذلك المركب فافترقا .
والجواب : أن نقض العلة العقلية غير لازم ، لأنه إذا عدم جزء من الثلاثة
عدمت الثلاثة والباقي بعد ذلك هو جزء الاثنين لأجزء الثلاثة ، فإذا عدم أحد
الاثنين الباقين الآن يعدم مجموع الاثنين ، فعدمه علة لعدم الاثنين لالعدم الثلاثة؛
لأن عدم الباقي ليس جزء الثلاثة؛ فإن جزئية الثلاثة أمر نسبي يذهب عند ذهاب
أحد الطرفين وهو الثلاثة .

الثامن: يجوز التعليل بالعلة القاصرة عند الشافعي وأكثر المتكلمين خلافاً
لأبي حنيفة وأصحابه إلا أن نكرونها منصوصة ، لأن فائدة التعليل عند الحنفية
التمديدية للفرع وقد انقضت . وجوابهم: بقى سكون النفس للحكم والاطلاع
على مقصود الشرع فيه .

قال القاضي عبد الوهاب بالقاصر ، قال أصحابنا وأصحاب الشافعي وأبني
على ذلك تعليل الذهب والفضة بأنهما أصول الأمان والتمولات ، ومنعها أكثر
المراقين ، وفصل بضمهم بين النصوصة والمستنبطة ، فنع المستنبطة ، إلا أن يعتقد
فيها إجماع .

حجة المتع مطلقا : أن القاصرة غير معلومة من طريقة الصحابة رضوان الله عليهم فلا تثبت ، لأن القياس وتفاريحه إنما يتلقى من الصحابة ، ويلزم من عدم المدرك عدم الحكم .

حجة من فصل بين المنصوصة وغيرها : أن النص تعبد من الشارع يجب تلقية بالقبول أما استنباطنا نحن فلا يجوز أن يكون إلا للتعدي .

والجواب عن الأول : أن المنقول عن الصحابة رضوان الله عليهم الفحص عن حكم الشريعة وأسرارها بحسب الإمكان ، ومن حكمة الشريعة الاطلاع على حكم الشرع في الأصل ، فيكون ذلك أدهى لطواعية العبد وسكون نفسه للحكم . وعن الثاني : أنا نستنبط لما تقدم من الفوائد ، ولأنه قد يجتمع في الأصل مع القاصرة وصف متعد ، والحكم منفي عنه بالإجماع ، فيكون ذلك الوصف المتعدى إنما ترك لأجل عدم القاصرة ، فإن عدم العلة علة لعدم المعلول ، فإن لم يعتبر القاصرة يكون المتعدى قد ترك بلا معارض . وهذه فائدة أخرى في اعتبار القاصرة .

المسألة : اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم العاشر ، اختار الامام أنه لا يجوز التعليل بالأوصاف المقدره خلافا لبعض الفقهاء كتعليل العتق عن الغير بتقدير الملك .

أما الاسم بمجرد فأنه طردى محض والشرائع شأنها رعاية المصالح ومظانها . أما ما لا يكون مصلحة ولا مظنة لمصلحة فليس دأب الشارع اعتباره ، وأما المقدرات فقد اشتهت تكبير الإمام فخر الدين عليها ، وأنها من الأمور التي لا يجوز أن تعتقد في الشرائع ، وأنكر كون الولاية للعتق عن الغير معللا بتقدير الملك له ، وأنكر تقدير الأعيان في الذمة ، وأنها لا تتصور .

واعلم أن المقدرات في الشريعة لا يكاد يعرى عنها باب من أبواب الفقه ، وقد بسطت ذلك في كتاب الأمانة . وكيف يتخيل عاقل أن المطالبة تتوجه على أحد بغير أمر مطالب به ، وكيف يكون الطلب بلا مطلوب ؟ وكذا المطلوب يتمتع أن يكون معينا في السلم وإلا لما كان سلما ، فيتعين أن يكون في الذمة ، ولا نغنى بالتقدير إلا لهذا ، وكيف صح العقد على أردب من الحنطة وهو غير معين ولا مقدر في الذمة ، فحينئذ هذا عقد بلا معقود عليه ، بل لفظ بلا معنى ، وكذلك إذا باعه

بمن إلى أجل هذا الثمن غير معين ، فإذا لم يكن مقدراً في الذمة كيف يبقى بعد ذلك ثمن يتصور ، وكذلك الإجارة لا بد من تقدير منافع في الأعيان حتى يصح أن يكون مورد العقد ، إذ لو لا تخيل ذلك فيها امتنعت إيجاراتها ووقفها وعارياتها وغير ذلك من عقود المنافع ، وكذلك الصلح على الدين وغيره لا بد من تخيل المصالح عليه حتى يقابل بالطرف الآخر ويكون متعلق عقد الصلح ، وإذا لم يقدر الملك للمعتق عنه كيف يصلح القول ببراءة ذمته من الكفارة التي أعتق عنها وكيف يكون له الولاء في غير عبد يملكه وهو لم يملكه محققاً ، فنعين أن يكون مقدراً ، وكذلك لا يكاد يهرى باب من أبواب الفقه عن التقدير ، فإنكار الإمام منكر ، والحق التعايل بالمقدرات .

الحادى عشر : يجوز تعليل الحكم العدهى بالوصف الوجودى ولا يتوقف على وجود المقتضى عند الامام خلافاً للاكثرين فى التوقف وهذا هو تعاليل انتفاء الحكم بالمانع فهو يقول المانع هو ضد علة الثبوت والشىء لا يتوقف على ضده .

وجوابه : أنه لا يخفى فى القادة أن يقال للاعمى إنه لا يبصر زيدا للجدار الذى بينهما ، وإنما يحسن ذلك فى البصير .

مدرك الجماعة العوائد والشرائع ، أما العوائد فمما تقدم فى الضرير ونحوه ، أما الشرائع فلا نقول فى الفقير إنه لا يجب عليه الزكاة لأن عليه ديناً ، وإنما نقول لأنه فقير ، ولا نقول فى الأجنبى إنه لا يرث لأنه عبد بل لأنه أجنبى .

وأما حجة الإمام : فلأن المانع ضد المقتضى ، وأحد الضدين لا يكون شرطاً فى الآخر ، لأن من شرط الشرط إمكان اجتماعه مع المشروط والضد لا يمكن اجتماعه مع ضده .

والجواب عنه : أن المانع ليس ضد المقتضى ، بل أثره ضد أثره ، فالضد بين الأثرين لا بين المؤثرين ، فالدين والنصاب لا تضاد بينهما فيكون مديوناً وله نصاب من غير منافاة ، لكن أثر الدين عدم وجوب الزكاة ، وأثر النصاب وجوب الزكاة ، والزكاة وعدمها متناقضان ، ونحن لم نقل بأن أحد الأثرين شرطاً فى الآخر بل نقينا أحد الأثرين جزماً ، وإنما قلنا أحد المؤثرين شرط فى الآخر فإين أحد البابين من الآخر ؟

الفصل السابع فيما يدخله القياس

وهو ثمانية أنواع: الأول اتفق أكثر المتكلمين على جوازها في العقليات ويسمونه إحقاق الغائب بالشاهد .

جعلوا الجامع في إحقاق الغائب بالشاهد أربعة : الجمع بالحقيقة كقولنا حقيقة العالم من قام به العلم والله تعالى عالم فيقوم به العلم . والجمع بالدليل كقولنا الإتيان في الشاهد دليل العلم ، والله تعالى متقن لأفعاله فيكون عالماً . والجمع بالشرط كقولنا العلم في الشاهد مشروط بالحياة ، والله تعالى عالم فيكون حياً . والجمع بالعلة كقولنا العلم في الشاهد علة للعالمية والله تعالى له علم فيكون عالماً . وكثير من مباحث أصول الدين مبني على قياس الشاهد على الغائب .

حجة المنع أن صورة المقيس إذا كانت بعينها صورة المقيس عليه فهما واحد ولا قياس حينئذ ، وإن تغايرا فلكل واحد منهما تعين ، فلعل تعين الأصل شرط ولاجل ذلك صح ثبوت الحكم للأصل ، وتعين الفرع مانعاً ولا يثبت الحكم ومع الاحتمال لا يتمين ، والمطلوب بهذا القياس التعين .

والجواب : أن العقل قد يقطع بسقوط الخصوصيات عن الاعتبار ، كما تقول : إن اللون الذي قام بزيد مفتقر للجوهر ، وكذلك الجماد والنبات ، وإن خصوصية الحيوان والجماد والنبات لا مدخل له في افتقار اللون للمحل لا شرطاً ولا مانعاً ولا موجباً ، بل ذلك لذات اللون من حيث هو لون ، وكذلك علم زيد وإنما هو مشروط بالحياة لأنه علم لا بخصوص محل ، ونحن إنما نقيس فيما هذا شأنه فاندفع الاحتمال وحصل القطع باستواء الموضوعين في الحكم .

الثاني : اختار الامام وجماعة جواز القياس في اللغات ، وقال ابن جنى هو قول أكثر الأدباء خلافاً للاحنفية وجماعة من الفقهاء .

قال سيف الدين الآمدي : لا يجوز القياس في اللغات ، وقال بعضهم : جميع

اللغات اليوم ثابتة بالقياس ؛ لأن العرب إنما وضعت أسماء الأجناس الأعيان التي شاهدها ، فإذا هلكت تلك الأعيان وجاءت أخرى فإنما يطلق عليها الاسم بالقياس ، فلفظ الفرس وغيره من الحيوانات اليوم إنما يطلق بالقياس وهذا غلط ، فإن العرب إنما وضعت لما تصورته بعقولها لا لما شاهده بأبصارها والمتصور في العقل موجود في الأشخاص الماضية والحاضرة على حد واحد ، فمفهوم الفرس المعقول هو الموضوع له ، ويصير معنى ذلك أن الواضع قال كل ما ينطبق عليه هذه الصورة الذهنية هو المسمى بالفرس عندي ، وكذلك بقية أسماء الأجناس . ولم يوضع لما في الخارج من المشاهد بالبصر إلا أعلام الأشخاص دون أعلام الأجناس ، فهذا ذكره الشيخ أبو إسحق في اللمع ، وعنه ما ترى إنما القياس في اللغة مثل كون العرب وضعت السرقة لأخذ المال على صورة مخصوصة ، حتى فرقت بين الغاصب والمحارب والمجاهد والحائن والمختلس والسارق . فحينئذ السرقة موضوعة لشيء مخصوص ، فهل يسمى النباش للقبور سارقاً لأجل مشابهته للسارق أو يسمى اللائط زانياً لمشابهته للزاني ؟ هذا موضع الخلاف .

حجة المنع : أنه لو صح القياس لبطل المجاز خصوصاً المستعار ، فإن المشابهة هي علاقته ، فحينئذ إن أرادوا بالقياس أنه يصير حقيقة بطل هذا المجاز كله وقد أجمعنا على ثبوته ، وإن أرادوا جواز الإطلاق على سبيل المجاز فهو متفق عليه ، فعلم بأن القول بالقياس لا سبيل إليه ، ولأن الألبق يقال للفرس لاجتماع السواد والبياض فيه ، ولا يقال ذلك لغيره من الحيوانات ، فلو كان القياس سائماً لساغ ذلك ، لكن أهل اللغة منعه ، وكذلك القارورة تقال للزجاجة لأجل ما يستقر فيها ، ولا يقال ذلك للنهر ولا لغيره وإن استقرت فيه المائعات .

حجة الجواز : أن الفاعل يرفع في زمانه والمفعول ينصب وغير ذلك من المعمولات وذلك في أسماء لم يسمها العرب من الأعلام وغيرها ، فلا يمكن أن يقال ذلك بالوضع لأن العرب لم تسمع هذه الأسماء . والوضع ، فرع التصور ، فيتعين أن يكون بالقياس .

والجواب : أن ذلك بالوضع ، والعرب لما وضعت الفاعل ورفعت له لم تضعه لشيء بعينه بل للحقيقة الكلية ، وتلك الحقيقة الكلية هو كونه مسند إليه الفعل وما في معنى الفعل من اسم الفاعل ونحوه ، وذلك موجود في جميع هذه الصور ، فلا جرم صح الإطلاق ، وكان عربياً حقيقة لا مجازاً ولا قياساً .

الثالث : المشهور أنه لا يجوز إجراء القياس في الأسباب كقياس اللواط على الزنا في وجوب الحد ، لأنه لا يحسن أن يقال في طلوع الشمس إنه موجب للعبادة كفرورها .

حجة الجواز : أن السببية حكم شرعى لجواز القياس فيها كسائر الأحكام ، ولأن السبب إنما يكون سبباً لأجل الحكمة التى اشتمل عليها ، فإذا وجدت فى غيره وجب أن يكون سبباً تكثيراً لتلك الحكمة .

حجة المنع : أن الحكمة غير منضبطة لأنها مقادير من الحاجات ، وإنما المنضبطة الأوصاف ، ولذلك إنما ترتب الحكم على سببه وجدت حكمة أم لا ، بدليل أنما تقطع بالسرقة وإن لم يتلف المال بأن وجد مع السارق ، ونجد الزانى وإن لم يختلط نسب بل تبيض ولا يظهر جبل ، فعلنا أن الحكمة إنما هى مرعية فى الجملة ، والمعتبر إنما هو الأوصاف ، فإذا قسنا فإنما نجمع بالحكمة وهى غير منضبطة ، والجمع بغير المنضبط لا يجوز .

الرابع : اختلفوا فى جواز دخول القياس فى العدم الأسمى ، قال الامام والحق أنه يدخله قياس الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه دون قياس العلة ، وهذا بخلاف قياس الإعدام فإنه حكم شرعى .
العدم الأسمى كعدم صلاة سادسة ، وعدم وجوب صوم شهر غير رمضان ، ونحوه .

حجة الجواز : أنه يمكن أن يقال إنما لم يجب الفعل الفلانى لأن فيه مفسدة خالصة أو راجحة ، وهذا الفعل مشتمل على مفسدة خالصة أو راجحة ، فوجب أن لا يجب .

حجة المنع : أن العدم الأسمى ثابت مستمر بذاته ، وما هو مستمر بذاته يستحيل إثباته بالنفي ، ولا يمكن إثباته بالقياس .

حجة الإمام أن العلة إنما تكون فى المعانى الموجودة ، والعدم نقي محض ، فلا يتصور فيه العلل .

وجوابه : ما تقدم أن العدم قد يعلل بدمه المفسدة ، كما تقول إنما لم يبيح الله تعالى الزنا ونحوه لما فيه من المفاسد ، وأما الإعدام فهو رفع الحكم بعد ثبوته ، ولا شك أن رفع الثابت يحتاج إلى رافع ، بخلاف تحقق ما هو محقق فإنه يلزم منه تحصيل الحاصل ، فظهر الفرق بين العدم والإعدام .

الخامس قال الجبائي (١) والكرخي لا يجوز إثبات أصول العبادات

بالتقياس .

حجة المنع : أن الدليل ينفي العمل بالظن ، خالفناه في إثبات فروع العبادات بالتقياس فيبقى على مقتضى الدليل في أصولها . والفرق أن أصل العبادة أمر مهم في الدين ، فيكون بالتصيص من جهة صاحب الشرع لاهتمامه به . والفرع بعد ذلك ينبه عليه أصله فيمكن فيه التقياس .

حجة الجواز: أن الشريعة إذا وجد فيها أصل عبادة لتزوع من المصالح ، ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب أن يكون مأموراً به عبادة ، قياساً على ذلك النوع الثابت بالنص تكثيراً للمصلحة . والأدلة الدالة على التقياس لم تفرق بين مصلحة ومصلحة ، وما ذكرتموه من الفرق معارض بأن مصلحة أصل العبادة إما أعظم من مصلحة الفرع أو مثلها ، لأن الأصل لا يكون أضعف من فرعه ، وعلى كل تقدير وجب القول بالتقياس تحصيلاً لتلك المصلحة التي هي أعظم بطريق الأولى ، أو المصلحة المساوية ، لأن حكم أحد المثليين حكم الآخر .

السادس : يجوز عند ابن القصار والباجي والشافعي جريان التقياس في المقدرات والحدود والكفارات خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه لأنها أحكام شرعية .

حجة المنع : أن المقدرات كصب الزكوات والحدود كجلد الزاني مائة والكفارات كصيام ثلاثة أيام لا يعقل معنى هذه الحدود دون ما هو أقل منها كتسعة عشر ديناراً في الزكاة ، وتسعة وتسعين سوطاً أو يومين أو أحد وستين في كفارة الظهار مثلاً ، وما لا يعقل معناه يتعذر التقياس فيه .

والجواب : أنها إنما نقول بالتقياس حيث ظفرنا بالمعنى الذي لاجله ثبت الحكم بحيث تعذر ذلك وكان تعدياً فإنما لا نقيس ، فلا يرد علينا مواطن التعبد .

السابع : يجوز التقياس عند الشافعي على الرخص ، خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه .

حكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز التقياس على الرخص ،

(١) أبو علي محمد بن عبد الوهاب ٨٤٩ - ٩١٥ ولد بنجوزستان وانتقل إلى البصرة أخذ عن الشام تلميذ العلاف . من أشهر تلاميذه ابنه أبو هاشم والأشعري ، وهو رئيس معتزلة البصرة . أنسكرك الصفات توكيدا لوحدة الله .

وخرجوا على القولين فروعاً كثيرة في المذهب ، منها لبس خف على خف وغير ذلك .
حجة المنع : أن الرخص مخالفة للدليل ، فالتول بالقياس عليها يؤدي إلى كثرة
مخالفة الدليل ، فوجب أن لا يجوز .

حجة الجواز: أن الدليل إنما يخالفه صاحب الشرع لمصلحة تزيد على مصلحة ذلك
الدليل عملاً بالاستقراء ، وتقديم الأرجح هو شأن صاحب الشرع وهو مقتضى
الدليل ، فإذا وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورة وجب أن
يخالف الدليل بها أيضاً عملاً برجحاتها ، فمن حينئذ كثيراً موافقة الدليل لا مخالفته .

الثامن : لا يدخل القياس فيما طريقه الحلقة والعادة كالحيض ، وفيما
لا يتعلق به عمل كفتح مكة عنوة ، ونحوه .

لا يمكن أن تقول فلانة تحيض عشرة أيام وينقطع دمها وجب أن تكون
الأخرى كذلك قياساً عليها فإن هذه الأمور تتبع الطباع والامزجة والعوائد في
الأقاليم . فرب إقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم ، وأما فتح
مكة عنوة فإن أريد به أنه وجب أن يكون الواقع العنوة في دمشق كما وقعت في
بلد علم أنه عنوة فهذا صحيح ، فإن العنوة تتبع أسبابها ، ولا يمكن إثبات عنوة
ولا صلح بالقياس ، وإن أريد أن العنوة ليس فيها حكم شرعي فليس كذلك ،
بل لنا أن نثبت للعنوة أحكاماً شرعية بالقياس كالحبس في الأراضى وغيرها من
الإجراءات والشفعات وصحة القسمة والإرث وغير ذلك ، فقد قال مالك إن
أرض العنوة يتمتع فيها جميع ذلك ، وقال الشافعي يجوز فيها جميع ذلك ، فهذا
تعلق به أحكام شرعية أمكن التمسك في بعضها بالقياس إذا وجد جامع يقتضيه ،
غير أن الإمام نفي الدين أطلق القول في ذلك ، والحق هذا التفصيل .

الباب الثامن عشر

في التعارض والترجيح

وفيه خمسة فصول

الفصل الأول

هل يجوز تساوى الأمارتين

اختلفوا هل يجوز تساوى الأمارتين فمعناه الكرخى وجوزه الباقر ،
والمجوزون اختلفوا فقال القاضى أبو بكر منا وأبو على وأبو هاشم يتخير
ويتساقتان عند بعض الفقهاء ، قال الامام إن وقع التعارض فى فعل واحد
باعتبار حكمين فهذا متعذر وإن وقع فى فعلين والحكم واحد كأنوجه
إلى جهتين للسكبة فيتخير ، قال الباجى فى التسم الاول إذا تعارضا فى
الحظر والاباحة تخير ، وقال الأبهري يتعين الحظر بناء على أصله أن الأشياء
على الحذر ، وقال أبو الفرج يتعين الاباحة بناء على أصله أن الأشياء على
الاباحة ، فاللآلة رجعوا إلى حكم العقل بناء على أصولهم .

حجة منع تساويهما : أن الظنون لها مراتب تختلف باختلاف حكم العقول
والسجاييا ولكس العقول والسجاييا غير منضبطة المقدار ، فانشأ عنها غير منضبط
المقدار فيتعذر تساوى الامارتين .

حجة الجواز: أن الغيم الرطب المشف فى زمن الشتاء يستوى العقلاء أو عاقلان
فقط فى موجه وما يقتضيه حاله ، وكذلك الجدار المتداعى للسقوط لابد أن يجتمع
فى العالم اثنان على حكمه ، وإن خالفهم الباقر فىحصل المقصود فإننا لا ندعى
وجوب التساوى بل جواز التساوى وذلك كاف فيما ذكرناه .

حجة القول بالتخير: أن التساوى يمنع الترجيح ، والعمل بالدليل الشرعى واجب

بحسب الإمكان فإن خيرناه بينهما فقد أعملنا الدليل الشرعي من حيث الجملة ،
بخلاف إذا قلنا بالنساقط فإنه إلغاء بالسكينة .

حجة النساقط : أنا إن خيرناه فقد أعملنا دليل الإباحة ، والتقدير أنها متساوية
لامارة الحظر فيلزم الترجيح من غير مرجح ، ولأنهما إذا تعارضتا لم يحصل في نفس
المجتهد ظن ، وإذا فقد الظن والعلم حرمت الفتيا .

والجواب عن الاول : أنا لا نسلم أنه ترجيح لامارة الإباحة من حيث هي
أمانة لإباحة بل هذا التخيير نشأ عن التساوي لا عن أمانة الإباحة ، وقد يشترك
المختلفان في لازم واحد ، ولم يلزم الترجيح من غير مرجح . وعن الثاني : أن اعتبار
ظن أحدهما عينا مني أما ظن التخيير الناشئ عن التساوي فلا نسلم أنه غير حاصل ،
وقول الإمام هذا متعذر في حكمين في فعل واحد ليس كما قال ، بل المتعذر ثبوت
حكمين لفعل واحد من وجه واحد ، أما ثبوتها له من وجهين فليس كذلك ،
كالصلاة في الدار المغسوبة حرام وواجبة ، وأيسر من ذلك تعارض الأمارتين
فإننا لم نقل بمقتضاها بل قلنا اقتضيا حكمين متعارضين ، فلو امتنع ذلك لامتنع وجود
المقتضى والمانع في جميع صور الشريعة وليس كذلك ، فلا مجال حينئذ . ومثاله في
حكم واحد في فعلين أن تدل أمانة على أن القبلة في استقبال جهة وأمانة أخرى
على أنها في استدبار تلك الجهة ، فالاستقبال والاستدبار فعلان وحكهما واحد
وهو وجوب التوجه فيخير بين الجهتين كما قاله الإمام .

ورجح سيف الدين الآدمي الحظر على الإباحة عند التعارض بثلاثة أوجه :
أحدها أن الحظر إنما يكون لتضمن المفسد ورعاية الشارع ، والمعقلا بدره المفسد
أعظم من رعايتهم لتحصيل المصالح فيقدم الحظر عنده على الواجب والمنسوب
والمباح . وثانيها أن القول بترجيح الحظر يقتضى موافقة الاصل ، فإن موجهه
عدم الفعل وعدم الفعل هو الاصل ، أما الوجوب ونحوه فموجهه الفعل وهو
خلاف الاصل . وثالثها أن الحظر يخرج الإنسان عن عهده وإن لم يشعر به فهو
أهون وأقرب الاصول ، بخلاف الوجوب ونحوه لا بد فيه من الشعور حتى يخرج
عن العهدة فذه ، ترجيحات غير تلك الاصول المتقدمة .

وإذا نقل عن مجتهد قولان فإن كانا في موضعين وعام التاريخ عد
الثنائي رجوعا عن الأول ، وإن لم يعلم حكمي عنه القولان ولا يحكم عليه

برجوع ، وإن كانا في موضع واحد بأن يقول في المسئلة قولان فإن أشار
إلى تقوية أحدهما فهو قوله ، وإن لم يعلم فقيل يتخير السامع بينهما .

وإذا علم الرجوع عن الاول لا يجوز الفتيا به ولا تقليده فيه ، ولا بقى يعد
من الشريعة ، بل هو كالنص المنسوخ من نصوص صاحب الشريعة لم يبق منها .
فإن قلت : لاي شيء جمع الفقهاء الاقوال كلها السابقة واللاحقة في كتب الفقه ،
بل كان ينبغي ، أن لا يضاف لكل إمام إلا قوله الذي لم يرجع عنه .

قلت : ما ذكرتموه أقرب للضبط ، غير أنهم قصدوا معنى آخر وهو الاطلاع
على المدارك واختلاف الآراء ، وأن مثل هذا القول قد صار إليه المجتهد في وقت
فيكون ذلك أقرب للترقي لرتبة الاجتهاد ، وهو مطلب عظيم أهم من تيسير الضبط
فلذلك جمعت الاقوال في المذاهب . وإذا لم يعلم التاريخ ولم يحكم عليه برجوع
ينبغي أن لا يعمل بأحدهما ، وإنما نجزم بأن أحدهما مرجوع عنه منسوخ ، وإذا اختلط
الناسخ والمنسوخ حرم العمل بهما ، كاختلاط المذكاة بالميتة ، وأخت الرضاع
بالاجنية ، فإن المنسوخ لا يجوز المتبا به ، فذلك كله من باب اختلاط الجائز
والمنوع فيجزم الفتيا حينئذ بتلك الاقوال حتى يتعين المتأخر منها ، أو يعلم أنها
محمولة على أحوال مختلفة أو أقسام متباينة ، فيحمل كل قول على حالة أو قسم ،
ولا تكون حينئذ أقوالا في مسئلة واحدة ، بل كل مسئلة فيها قول .

وأما القولان في الموطن الواحد إذا لم بشر إلى تقوية أحدهما توجه التخيير
بينهما قياساً على تعارض الامارتين ، فإن نصوص المجتهد بالنسبة إلى المقلد كنسبة
نصوص صاحب الشرع للمجتهد ، ولذلك يحمل عام المجتهد على خاصه ، ومطلقة
على مقيدة ، وناسخه على منسوخه ، وصريحه على محتمله ، كما يعمل ذلك في
نصوص صاحب الشرع ، وأما كيف يتصور أن يقول المجتهد في المسئلة قولان ،
مع أنه لا يتصور عنده الرجحان إلا في أحدهما ، فقيل معناه أنه أشار إلى أنهما
قولان للعلماء أو أنهما احتمالان يمكن أن يقول بكل واحد منهما عام لتقاربهما
من الحق ، وأما إنه جازم بهما فبحال ضرورة .

الفصل الثاني

في الترجيح

والأكثرون اتفقوا على التمسك به وأنكره بعضهم وقال يلزم التخيير أو التوقف .

حجة الجواز : قوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بالسواد الأعظم ، وهو يقتضى تغليب الظاهر الراجح ، وقوله عليه الصلاة والسلام « نحن نحكم بالظاهر ، وقياسا على البناء على الظاهر فى الفتيا والشهادة وقيم المثلقات وغيرها ، فإن الظاهر الصدق فى ذلك والكذب مرجوح ، وقد اعتبر الراجح إجماعا ، فكذلك ههنا .

حجة المنع : أن الدليلين إذا تعارضا ورجح أحدهما فى كل واحد منهما مقدار هو معارض بمثله ، فسقط المثلان ، ويبقى مجرد الرجحان ، ومجرد الرجحان ليس بدليل ، وما ليس بدليل لا يجوز الاعتماد عليه فلا يعتمد على الرجحان ، بل ينبغى تخريج هذه الصورة على صورة تساوى الأمارتين والحكم هناك التخيير على المشهور والتوقف على الشاذ ، فكذلك يجرى ههنا القولان .

والجواب : أن القول بالترجيح ليس حكما بمجرد الرجحان بل بالدليل الراجح ، ولا نسلم أن الحصة المتساوية فى جهة الرجحان تسقط بمقابلها إذا عضدها الرجحان وإنما نسلم السقوط مع المساواة ، وهذا كما يقضى بأعدل البيتين ليس معناه أنا نقضى بمزيد العدالة دون أصلها ، بل بأصل العدالة مع الرجحان ، فيقضى بالينة الراجحة لا برجحانها مع قطع النظر عنها وكذلك ههنا .

ويمتنع الترجيح فى العقليات لتعذر الشاوت بين القطعيين وههنا ومذهب الشافعى الترجيح بكثرة الأدلة ، خلافا للقوم .

لأن كثرة الأدلة توجب مزيد الظن بالمداول فيكون من باب القضاء بالراجح كما تقدم بيانه .

حجة المنع : القياس على المنع من الترجيح بالعدد فى البيئات فإن المشهور المنع منه بخلاف الترجيح بمزيد العدالة .

والجواب : الفرق بأن الترجيح بكثرة العدد يمنع سد باب الخصومات ومقصود

صاحب الشرع سده بأن يقول الخصم أنا آتى بعدد أكثر من عدده فيتحيل ويأني به ، فيقول الآخر أنا أفضل كذلك فلا تفصل الخصومة ، بخلاف الترجيح بمزيد العدالة ليس في قدرة الخصم أن يصير بينه أعدل من بينة خصمه ، وكذلك الأدلة لا تقبل أن يصير مرجوحا راجحا ولا قليلا كثيرا فإن الأدلة قد استقرت من جهة صاحب الشرع فتعذر الزيادة فيها ، فالترجيح بكثرة الأدلة كالترجيح بالعدالة لا كالترجيح بالعدد ، فظهر الجواب والفرق .

وإذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر ، وهما إن كانا عامين معلومين والتاريخ معلوم نسخ المتأخر المتقدم ، وإن كان مجهولا سقطا ، وإن علمت المقارنة خير بينهما وإن كانا مظنونين فإن علم المتأخر نسخ المتقدم والأرجح إلى الترجيح ، وإن كان أحدهما معلوما والآخر مظنونا والمتأخر المعلوم نسخ أو المظنون لم ينسخ ، وإن جهل الحال تعين المعلوم ، وإن كانا خاصين فحكمهما حكم العامين ، وإن كان أحدهما عاما والآخر خاصا فيقدم الخاص على العام لأنه لا يقتضى إلغاء أحدهما بخلاف العكس ، وإن كان أحدهما عاما من وجه كما في قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »^(١) مع قوله تعالى « أو ما ملكت أيما نكم »^(٢) وجب الترجيح إن كانا مظنونين .

إنما يرجح العمل بأحدهما من وجه لأن كل واحد منهما يجوز إطلاقه بدون إرادة ذلك الوجه الذي ترك ، ولا يجوز إطلاقه بدون جميع ما دل عليه ، فإن ذلك هدر بالكلية ؛ فكان الأول أولى كقوله عليه الصلاة والسلام لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها بيول أو غائطه ، وروى ابن عمر رضي الله عنه أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في بيته الحديثين المشهورين ، لحملنا الأول على الأفضية والثاني على الابنية وإذا كانا عامين لا يمكن حملهما على حالين تعين نسخ المتأخر للتقدم كانا معلومين أو مظنونين ، لانا نشترط في النسخ أن يكون مساويا أو أقوى ، ويسقطان مع الجهل لاحتمال النسخ ، فكل واحد منهما دائر بين أن يكون ناسخا حجة أو منسوخا ليس بحجة ، والأصل عدم الحكم وبرائة الذمة ، فيجب التوقف حتى يتعين موجب الشغل ، وإذا علمت المقارنة خير بينهما ، لأن

(١) ٢٣ النساء .

(٢) ٣ النساء .

من شرط النسخ التراخي والمقارنة ضده فلا نسخ ، فكل واحد منهما حجة قطعاً
 فتعين التخيير ، وإذا كان المتأخر هو المظنون لم ينسخ المعلوم ، لما تقدم أن القاعدة
 أما نشترط في النسخ أن يكون مساوياً أو أقوى ، والمظنون أضعف من المعلوم ،
 ويتعين المعلوم عند جهل التاريخ لرجحانه بكونه معلوماً ، ومهما ظفرتا بجملة ترجيح
 تعين العمل بالراجح .

ويقدم الخاص على العام لقوله عليه الصلاة والسلام « لا تقتلوا الصبيان » مع
 قوله تعالى « اقتلوا المشركين » (١) فإن تقديم الحديث لا يقتضى إلغاء ولا إلغاء
 الآية ، وتقديم عموم الآية يقتضى إلغاء الحديث ، ولأن الآية يجوز إطلاقها بدون
 إرادة الصبيان ، ولا يجوز إطلاق الحديث بدون إرادة الصبيان ، لأنهم جميع
 مدلوله فيبقى هدرا ، فالأول أولى . وقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الاختين » (٢)
 يتناول المملوكين والحرتين ، وقوله تعالى « أو ما ملكت أيامنكم » (٣) يتناول
 الاختين والاجنبيات ، وضابط الأعم والأخص من وجه أن يوجد كل واحد
 منهما مع الآخر وبدونه ، وقد وجد الأول في الاختين الحرتين بدون الملك ،
 ووجد الثاني في المملوكات الاجنبيات بدون الأخوة ، واجتمعا معا في الاختين
 المملوكتين ، فهما حيثنذ كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ،
 ولا رجحان لأحدهما على الآخر من هذا الوجه بل من خارج ، وقد رجح
 المشهور من المذاهب التحريم في الاختين المملوكتين بأن أيتهما لم يدخلها التخصيص
 بالإجماع ، بل قيل لا تخصيص فيها وهو المشهور ، وقيل يباحان ، وقيل بالتوقف
 كما قاله بعض الصحابة رضوان الله عليهم ، (حللتها آية وحرمتها آية) وأما
 آية الملك فخصوصة إجماعاً بملك اليمين من موطوءة الآباء وغيرهم ، ومالم يخص
 بالإجماع مقدم على ما خصص بالإجماع ، فتقدم آية الاختين فيحرم الجمع بينهما .

الفصل الثالث

في ترجيحات الأخبار

وهي إما في الإسناد أو المتن ، فالأول قال الباجي يترجح بأنه في قضية
 مشهورة والآخر ليس كذلك أو راويه أخطأ أو أكثر ، أو مسموع منه
 عليه الصلاة والسلام ، والآخر مكتوب به أو مثق على رفعه إليه عليه

(١) التوبة .

(٢) النساء .

(٣) النساء .

الصلاة والسلام ، أو اتفق رواه على إثبات الحكم به أو راويه صاحب القضية أو إجماع أهل المدينة على العمل به أو راويه أحسن نسقا أو سالم من الاضطراب أو موافق لظاهر الكتاب ، والآخر ليس كذلك .

القضية المشهورة ببعد الكذب فيها بخلاف القضية الخفية ، والكتابة تحتل التزوير بخلاف المسموع ، والرَفُوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم حجة لإجماعاً ، أما الموقوف على بعض الصحابة يقوله من قبل نفسه ولا يقول سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيحتمل أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون حجة إجماعاً ، أو هو من اجتهاده فيخرج على الخلاف في قول الصحابي وفعله هل هو حجة أولاً ؟ والحجة لإجماعاً تقدم على المتردد بين الحجة وغيرها ، واتفق الرواة عند إثبات الحكم دليل قوة الخبر وضبطه عندهم ، وإذا اختلفوا دل ذلك على ضعف السند أو الدلالة أو وجود المعارض ، فكان الأول أرجح ، وصاحب القضية إذا رواها كان أعلم بها وأبعد عن الذهول والتخليط فيها ، بخلاف ما إذا روى غيره ، وإجماع أهل المدينة مرجح لأنهم مهبط الوحي ومعدن الرسالة ، وإذا وقع شرع كان ظاهراً فيهم وعنهم يأخذ غيرهم ، وإذا لم يوجد شيء بين أظهرهم دل ذلك على بطلانه أو نسخته ، وحسن النسق أنسب للفظ النبوة فإنه عليه الصلاة والسلام أفصح العرب ، فإضافة الألفصح إليه أنسب من ضده ، والاضطراب اختلاف الفاظ الرواة وهو يوجب خللاً في الظن عند السامع فلا يخلل فيه أرجح ، والمتضد بالكتاب العزيز أقوى في الظن من المنفرد لغير عارض فيقدم .

قال الامام أو يكون راويه فقيهاً أو عالماً بالعربية أو عرفت عدالته بالاختبار ، أو علمت بالعدد الكثير أو ذكر سبب عدالته أو لم يختلط عقله في بعض الأوقات ، أو كونه من أكابر الصحابة رضوان الله عليهم ، أو له اسم واحد أو لم يعرف له رواية في زمن الضبا والآخر ليس كذلك أو يكون مدنياً والآخر مكياً ، أو راويه متأخر الاسلام .

العلم بالفقه أو العربية مما يبعد الخطأ في النقل فيقدم على الجاهل بهما ، وعدالة الاختبار هي عدالة الخلطة فهي أقوى من عدالة التزكية من غير خلطة للزكي عنده ، والمذكور سبب عدالته دليل قوة سبب التزكية ، فإنه لا يذكر الامع قوته . . وأما إذا سكت المزكي عن سبب العدالة احتمل الضعف ، والذي اختلط عقله في

بعض الأوقات يخشى أن يكون ما يرويه لنا الآن ، ما سمعه في تلك الحالة ، والذي لم يحتفظ عقله أمنا فيه. ذلك ، والذي له اسم واحد بعد التدليس فيه ، والذي له اسمان يقرب اشتباهه بغيره ، من ليس بعدل وهو مسمى بأحد اسميه فتقع الرواية عن ذلك الذي ليس بعدل ، فيظن السامع أنه العدل ذر الاسمين فيقبله ، والذي وقعت روايته في زمن الصبا إذا روى عنه لنا يجوز أن يكون بما ينقل عنه في زمن الصبا ، ورواية الصبي غير موثوق بها بخلاف الذي لم يرو إلا بعد البلوغ ، وما روى بالمدينة ظاهر حاله التأخر عن المسكى لأنه بعد الهجرة ، والتأخر يرجح لأنه قد يكون الناسخ ، ولقول ابن عباس رضى الله عنهما أننا تأخذ بالأحدث فالأحدث من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورواية متأخر الإسلام يتعين تأخيرها ، وإن كان حديثه متأخرا فهو كالمحدث ومتقدم الإسلام يحتمل أن يكون حديثه ما سمعه في آخر الأمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون مساويا للمتأخر الإسلام ، ويحتمل استماعه أول إسلامه فيكون متقدما في الزمان مرجوحا في العمل ، والذي لا احتمال فيه أولى مما فيه احتمال المرجوحية .

وأما ترجيح المتن قال الباجي يترجح السالم من الاضطراب والنص في المراد أو غير متفق على تخصيصه أو ورد على غير سبب ، أو قضى به على الآخر في موضع أو ورد بعبارة مختلفة ، أو يتضمن نفي النقص ، عن الصحابة رضوان الله عليهم ، والآخر ليس كذلك .

الاضطراب اختلاف ألفاظ الرواة ، والنص هو الذي لا يحتمل المجاز والذي لم يتفق على تخصيصه كما تقدم في آية الاختين والوارد على سبب اختلاف العلماء فيه ، هل يقصر على سببه أم يخلى على عمومه ؟ والذي لم يرد على سبب سلم عن هذا الاختلاف ويحمل على عمومه لإجماعا ، وإذا قدم أحد الخبرين على الآخر في موطن كان ذلك ترجيحا له عليه لأنها مزية له ، وإذا ورد بعبارة مختلفة والمعنى واحد قوى ذلك المعنى في النفس ، وبعد اللفظ عن المجاز ، والعبارة الواحدة تحتمل المجاز وأن يراد غير ذلك المعنى الظاهر وهذا غير الاضطراب فإنه اختلاف اللفظ واختلاف المعنى بالزيادة والنقصان .

قال الامام رحمه الله أو يكون (صحيح اللفظ ، أو لفظه حقيقة ، أو يدل على المراد من وجهين ، أو يؤكد لفظه بالتكرار أو يكون ناقلا

عن حكم العقل أو لم يعمل بعض الصحابة أو السلف على خلافه مع الاطلاع عليه ، أو كان مما لا تعم به البلوى ، والآخر ليس كذلك :

الناقل عن البراءة الاصلية أرجح لانه مقصود بعثة الرسل ، وأما تصحاب حكم العقل فيكفي فيه حكم العقل فيقدم الناقل كما يقدم المنشئ . على المؤكد ، وعمل الاكابر على خلاف الخبر مع اطلاعهم عليه يدل على اطلاعهم على نسخه ، فالسالم عن ذلك مقدم عليه ، أما إذا لم يطلع جاز أن يكون تركه لعدم اطلاعه عايه فيسقط الترجيح ، والذي تعم به البلوى اختلف العلماء في قبوله : منعه الحنفية من أخبار الآحاد والكلام فيه فيضعف الخلاف في قبوله ، فالسالم عن هذا الخلاف مقدم .

الفصل الرابع

في ترجيح الأقيسة

قال الباجي يترجح أحد القياسين على الآخر بالنص على علته أو لأنه يعود على أصله بالتخصيص أو علته هطردة منعكسة ، أو شهادتها أصول كثيرة ، أو يكون أحد القياسين فرعاً من جنس أصله ، أو علته متعدية أو يعم فروعها أو هي أعم أو هي منتزعة من أصل منصوص عليه أو أقل أو صافاً والقياس الآخر ليس كذلك .

النص على العلة يدل على العلية أكثر من الاستنباط ، فإن اجتهادنا يشمل الخطأ ، والنص صواب جزماً ، ومثال ما يعود على أصله بالتخصيص جملنا علة منع بيع الحيوان باللحم معللاً بالمزاينة وهي يبيع المجهول بالعلوم من جنسه (١) فانتضى ذلك حمل الحديث على الحيوان الذي يقصد منه اللحم ، فخرج بسبب هذه العلة أكثر الحيوانات وبطل حكم النهي فيها ، وكذلك تعليل منع بيع الحاضر للبادي ، بأن الاعيان على أهل البادية تقوم بغير مال كالخطاب والسمن وغيرهما ، فانتضى هذا التعليل أن يخرج الاعياز التي اشتراها البدوي ، وإن نصحه فيها متعين وإعانتها ،

(١) المزاينة : مثل بيع الرطب على رءوس النخل بالتمر كيلاً ، وكذلك كل تمر يبيع على شجره بتمر كيلاً وأصله من الزين الذي هو الدم وقد روى عنه عليه الصلاة والسلام انه تم عن المزاينة ورخص في الرايا لأن التمر لا يموز إلا بالنبل وهذا يبيع مجازفة لا بد أن يكون أحد المتبايعين مغبوناً فيه .

مخلاف القسم الأول فالتعامل عليه فيه بتركة مع الحضرى ولا ينصح ، فالعلة التي لا تمسك على أصلها بالاطلاق أولى ، والعلة المتعدية أولى من القاصرة ، غير أن هذا لا يستقيم من جهة أن القاصرة لا قياس فيها ، والسكام إنما هو هو في ترجيح الأقيسة ، فإن كان في ترجيح العلل من غير قياس صحح ، والعلل التي تتم فروعها تقدم بسبب أنها إذا لم تتم تكون بقية الفروع معللة بعلة أخرى ، وتعليل الأحكام المستوية بالعلل المختلفة مختلف في والمتفق عليه أولى ، والتي هي أعم يكون فائدتها أكثر فتقدم ، والمتزعة من أصل منصوص عليه مقدمة على ما أخذ من أصل اتفق عليه الخصمان فقط ، والعلة إذا قلت أوصافها أو كانت ذات وصف واحد كانت مقدمة لأن المركب يسرع إليه العدم بطريقتين من جهة عدم كل واحد من أوصافه ، وما كثرت شروطه كان مرجوحا .

قال الامام أو يكون أحد القيادين متفقا على علته أو أقل خلافا أو بعض مقدماته يقينية أو علته وصف حقيقي ، ويترجح التقليل بالحكمة على العدم والإضافي والحكم الشرعى والتقديرى ، والتعليل بالعدم أولى من التقديرى ، وتعليل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أولى من العدمى بالعدمى ومن العدمى بالوجودى ومن الوجودى بالعدمى ، لأن التعليل بالعدم يستلزم تقدير الوجود وبالحكم الشرعى أولى من التقديرى ، ليكون التقديرى على خلاف الأصل ، والقياس الذى يكون ثبوت الحكم فى أصله أقوى أو بالاجماع أو بالتواتر أقوى مما ليس كذلك .

الوصف الحقيقى كالإسكار ، والعدمى كقولنا غير مستحق أو عدوان فإنه سلب محض ، والإضافى نحو قولنا البتة مقدمة على الأبوة وهما على الميراث ، وهما إضافيتان ذهنيتان لا وجود لهما فى الأعيان ، وتقدم أن الحكمة هي علة عالية العلة ، كإتلاف المال فى السرقة ، واختلاط الأنساب فى الزنا ، فهى أولى من العدم الصرف ، والحكم الشرعى كتعليل منع البيع بالنجاسة والتقديرى كتعليل ثبوت الولاء المعتقد عنه بتقدير الملك له ، وتوريث الدية فى الخطأ

بتقدير ثبوت الملك للمقتول قبل موته في الزمن الفردي فإنه حتى يستحقها، وما لا يمكنه لا يورث عنه ، والملك بعد الموت محال فيتمتعين تقدير الملك قبل الزهوق بالزمن الفرد ، وقدم العدم على التقديرى لأن التقديرى هو إعطاء الموجود حكم المعلوم أو المعلوم حكم الموجود ، ووضع المعلوم على خلاف ما هو عليه خلاف الأصل ، والعدم هو على وضعه لم يخالف فيه أصل فكان مقدما وإنما استدعى العدم تقدير الوجود ، لأن العلة العدمية لا بد أن تكون عدما ، مضاما لشيء معين كقولنا عدم الإسكار علة لإباحة الخمر ونحو ذلك ، فلا بد من تقدير معنى هذا عدمه ، والحكم الشرعى حقيقى بخلاف التقديرى فيه مخالفة الأصل كما تقدم .

الفصل الخامس

في ترجيح طرق العلة

قال الامام رحمه الله المناسبة أقوى من الدوران خلافا للقوم ، ومن التأثير والسبر المظنون والشبه والطرده والمناسب الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم ، أو نوع الحكم فى جنسه ، أو جنسه فى جنسه ، لأن الأخص بالشيء أرجح وأولى به والثانى والثالث متعارضان ، والثلاثة راجحة على الرابع ، ثم الأجناس عالية وسافلة ومتوسطة ، وكلما قرب كان أرجح ، والدوران فى صورة أرجح منه فى صورتين ، والشبه فى الصفة أقوى منه فى الحكم وفيه خلاف .

المناسبة المصلحة بإدبى فيها ، والدوران ليس فيه إلا مجرد الاقتران ، والشرائع مبنية على المصالح .

حجة المنع : أن الدوران فيه طرد وعكس لاقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم ، والعلة المطردة المنعكسة أشبه بالعلل العقلية فيكون أرجح .

والجواب : المناسب المطرد المنعكس أرجح من المناسب الذى لا يكون كذلك ، أما مجرد الطرد والعكس فممنوع ، والتأثير هو اعتبار الجنس فى

الجنس ، والاعتبار يضعف عن المناسب لما تقدم ، والشبه هو المستلزم للناسب ،
فالناسب مقدم عليه ، وقد تقدم تمثيله فى طرق العلة والسبب والتقسيم ، ووقع
التعيين فيه بإلغاء الغير أو تقدم اعتباره ، والمناسب الاعتبار فيه بالذات ، وتقدم
فى طرق العلة تقدير الطرد وهو مجرد اقتران الحكم بجملة الوصف ، والاقتران
بمجرده أضعف من المناسب لما تقدم أنه معدن الحكمة ، وتقدم فى المناسب تمثيل
أجناس الأوصاف والأحكام عالية وسافلة ، وتمثيل الدوران فى صورتين وفى
صورة ووجه الترجيح بينهما ، وتقدم الشبه فى الصفه لأن الأوصاف هى أصل
العلل ، والأصل أن تكون الأحكام معلولات لاعللا .

وقيل: لا، وحيثه أن الحكم يستلزم علته فيقع الشبه فى أمرين فيكون أرجح.

وجوابه: أنه لا يلزم من الشبه فى الحكم الشبه فى العلة؛ فإن الأحكام المتماثلة
تعمل بالعلل المختلفة .

الباب التاسع عشر

في الاجتهاد

وهو استفراغ الوسع في المطلوب لغة واستفراغ الوسع
في النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعي اصطلاحا
وفيه تسعة فصول

الفصل الأول

في النظر

وهو الفكر، وقيل تردد الذهن بين أنحاء الضروريات ، وقيل تحديق
العقل إلى جهة الضروريات ، وقيل ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى علم
أو ظن، وقيل ترتيب تصديقين، وقيل ترتيب معلومات، وقيل ترتيب معلومين .
فهذه سبعة مذاهب . وأصحابها الثلاثة الأول . وهو يكون في التصورات
لتحصيل الحدود الكاشفة عن الحقائق المفردة على ترتيب خاص كما تقدم أول
الكتاب، وفي التصديقات لتحصيل المطالب التصديقية على ترتيب خاص وشروط
خاصة حررت في علم المنطق ، ومتى كان في الدليل مقدمة سالبة أو جزئية
أو مظنونة كانت النتيجة كذلك لأنها تتبع أحسن المقدمات ولا يلتفت إلى
ما صاحبها من أشرفها

الثلاثة في النظر متقاربة في المعنى واختلافها في العبارات ، والضروريات
هي القضايا البديهية فإن للعقل بقصد ما ابتداء ليستخرج منها التصديقات النظرية .
وأما قولهم ترتيب تصديقات فهو قول الإمام غفر الدين وهو باطل، فإن النظر إذا
كان في الدليل كفي فيه مقدمتان ، وتصديقات جمع ظاهر في الثلاث .
ولذلك قال القائل الآخر تصديقين وهو باطل أيضا فإن النظر كما يقع في
التصديقات في البراهين يقع في التصورات في الحدود والتصديقات لا تتناول
التصورات التي في الحدود .

فلذلك قال الآخر: ترتيب معلومات حتى يشمل التصديقات والنصيرات فقبل له إن معلومات جمع وقد يكفى معلومان في الدليل من تصديقين وفي الحد من تصورين .

فلذلك قال الآخر: ترتيب معلومين فقبل له إن النظر قد لا يتحصل منه إلا الحد الناقص وهو ذكر الفصل وحده أو الرسم الناقص وهو الخاصة وحدها ومع الوحدة لا ترتيب فتميد الترتيب لا يسوغ أصلاً لتوقفه على التعدد ، فلذلك لم يصح إلا الثلاثة: الأول لعدم اشتراط الترتيب فيها والتعدد، مثال المقدمة السالبة والموجبة: كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بجماد فلا شيء من الإنسان بجماد . ومثال الجزئية والكلية ، بعض الحيوان إنسان و كل إنسان ناطق فبعض الحيوان ناطق . ومثال المظنونة والنطعية : في البيت عصفور عملاً بإخبار زيد وهذه ظنية ، وكل عصفور حيوان ، وهذه قطعية ، ففي الدار حيوان ظناً لا قطعاً . والضابط في الإنتاج أبداً أنك تحذف المكرر وتحكم بالثاني على الأول كما تقدم في المثل السابقة ، والسبب في كون النتيجة تتبع أحسن المقدمات أن تلك المقدمة القوية متوقفة على تلك الحسية ولا تستقل بنفسها فلذلك صارت مع قوتها كالضعيفة .

الفصل الثاني في حكمه

مذهب مالك وجمهور العلماء رضى الله عنهم وجوبه وإبطال التقليد
فتو له تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم »

وقد استثنى مالك رحمه الله من ذلك أربع عشرة صورة لأجل الضرورة .
الأولى قال ابن القصار قال مالك يجب على العوام تقليد المجتهدين في الأحكام
كما يجب على المجتهدين الاجتهاد في أعيان الأدلة وهو قول جمهور
العلماء خلافاً لمعتزلة بغداد ، وقال الجبائي يجوز في مسائل الاجتهاد فقط .
قال إمام الحرمين في الشامل : لم يقل بالتقليد في الأصول إلا الحنابلة وقال
الاستاذ أبو إسحق من اعتمد ما يجب عليه من عقيدة دينه بغير دليل لا يستحق
بذلك اسم الإيمان ولا دخول الجنة والخلوص من الخلود في النيران ولم يخالف
في ذلك إلا أهل الظاهر . حجة الجمهور قوله تعالى « فاعلم أنه لا إله الا الله » (١) أمر

بالعلم دون التقليد وقوله تعالى «قل انظروا» (١) «وأفلم ينظروا» (٢) «وقل
سيروا في الارض فانظروا» (٣) وهو كثير في الكتاب العزيز وذم التقليد بقوله
تعالى «ما لمن قال «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون» (٤) وقال
تعالى أيضا «وإنا على آثارهم مقتدون» (٥) وقال تعالى «قل أولو جنتكم بأهدى مما
وجدتم عليه آباءكم» (٦) فأمر بالنظر في ذلك وقال «فهم على آثارهم يهرعون» (٧).

حجة الشاذ : أنه عليه الصلاة والسلام كان يقبل إيمان الأعرابي الجلف البعيد
عن النظر ولو صح ما قلتموه ما أفرهم على ذلك أو حكم بإيمانهم ، وسأل عليه الصلاة
والسلام الجارية أين الله فقالت في السماء فقال للسائل اعتقها فإنها مؤمنة ، وهذا
كله يدل على عدم اشتراط النظر .

أجاب الجمهور عن هذه الصور : بأن ذلك كان من أحكام أوائل الإسلام
لضرورة المبادئ أما بعد تقرر الإسلام فيجب العمل بما ذكرناه من موجب
الآيات ، ولذلك كان عليه الصلاة والسلام يكتبني في قواعد الشرع والتوحيد بأخبار
الآحاد فيبعث الواحد إلى الحى من أحياء العرب يعلمهم القواعد والتوحيد
والنروع ، وقد لا يفيد خبره إلا الظن غالبا ومع ذلك فيكتفى به في أول الإسلام
بخلافه الآن لا يكتفى بمثل هذا في الدين ، ولا يحل أن يظن الإنسان نفى
الشريك والوحدانية مع تجويز التقيض .

وأما التقليد في الفروع فحجة الجمهور قوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (٨)
فأمرهم بالحذر عند إنذار علماءهم ، ولولا وجوب التقليد لما وجب ذلك ، ولقوله
تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» (٩) قال المفسرون : هم
العلماء وقيل ولاية الأمر والنهي من الملوك وغيرهم أوجب الطاعة وهو وجوب التقليد .

حجة المعتزلة : قوله تعالى «فانقروا الله ما استطعتم» (١٠) ومن الاستطاعة ترك
التقليد ، ولأن العامى متمكن من كثير من وجوه النظر فوجب أن لا يجوز له
تركها قياسا على المجتهد .

والجواب عن الأول : أن الخطأ متعين في حق العوام إذا انفردوا بالأحكام لا بهم

(١) ١٠١ يونس	(٢) ٦ ق	(٣) ٦٩ النمل	(٤) ٢٢ الزخرف
(٥) ٢٣ الزخرف	(٦) ٢٤ الزخرف	(٧) ٧٠ الصافات	
(٨) ١٢٢ التوبة	(٩) ٥٤ النور	(١٠) ١٦ التغابن	

لا يعرفون الناسخ والمنسوخ ولا المخصص ولا المقيد ولا كثيرا مما تتوقف عليه
الالفاظ وما لا يضبطونه لا يحل لهم محاولته لفرط الفر فيهِ . وهو الجواب
عن الثاني

حجة الجبائي: أن شعائر الإسلام الظاهرة لا تحتاج لمنصب المجتهد فلا حاجة
إلى التقليد فيها كالصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك ، وأما الأمور الخفية
من المجتهد فيه فيتعين التقليد فيه لغموضه .

والجواب: أن تلك الأمور إن انتهت إلى حد الضرورة بطل التقليد بالضرورة
ولا نزاع في ذلك لأن تحصيل الحاصل محال لاسيما والتقليد إنما يفيد الظن الذي
هو دون الضرورة بكثير وإن لم ينته إلى حد الضرورة تعين التقليد للحاجة في النظر
إلى أدوات مفقودة في حق العامى .

فروع ثلاثة : الأول قال ابن النصار إذا استفتى العامى في نازلة ثم عادت
له يحتمل أن يعتمد على تلك الفتوى لأنها حق ويحتمل أن يعيد الاستفتاء
لاحتمال تغيير الاجتهاد .

الثانى: قال يحيى الزناتى يجوز تقليد المذاهب في النوازل والانتقال من
مذهب إلى مذهب بثلاثة شروط أن لا يجمع بينهما على وجه يخالف الإجماع
كمن تزوج بغير صداق ولى ولا شهود فان هذه الصورة لم يقل بها أحد
وإن يعتقد فيمن يقلده الفضل بوصول أخباره إليه ولا يقلده رميا في عمائة
وأن لا يتتبع رخص المذاهب . قال والمذاهب كلها مسالك إلى الجنة وطرق
إلى الخيرات فمن سلك منها طريقا وصله .

تنبيه : قال غيره يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه
حكم الحاكم وهو أربعة ماخالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلى
فإن أراد رحمه الله بالرخص هذه الأربعة فهو حسن متعين فإن ما لا نقره مع
تأكده بحكم الحاكم فأولى أن لا نقره قبل ذلك ، وإن أراد بالرخص ما فيه
سهولة على المكلف كيف كان يلزمه أن يكون من قلة مالسكانى المياه والأرواث
وترك الالفاظ فى المقود مخالفا لتموى الله تعالى وليس كذلك .

قاعدة : انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء بغير
حجر وأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على أن من استفتى أبا بكر وعمر رضى

الله عنهما أو قلدهما فله أن يستفتى أبا هريرة ومعاذ بن جبل وغيرها ويعمل
بقولهم من غير تكبير. فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه الدليل الثالث إذا فعل
المكلف فعلا مختلفا في تحريره غير مقلد لأحد فهل تؤثمه بناء على القول بالتحريم
أو لا تؤثمه بناء على القول بالتحليل مع أنه ليس لإضافته إلى أحد المذهبين أولى من
الآخر ولم يسألنا عن مذهبنا فنجيبه ، ولم أر لأحد من أصحابنا فيه نقلا .

وكان الشيخ الإمام عز الدين بن عبد السلام من الشافعية يقول في هذا الفرع
لأنه آثم من جهة أن كل أحد يجب عليه أن لا يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله
تعالى فيه ، وهذا أقدم غير عالم فهو آثم بترك التعلم ، وأما تأثيمه بالفعل نفسه
فإن كان بما علم من الشرع قبجه أثمناه وإلا فلا ، وكان يمثل بما اشهر قبجه كملقى
الركبان وهو من الفساد على الناس ونحو ذلك .

الثانية : قال ابن القصار يقلد القائف العدل عند مالك وروى لابن
من اثنين .

اختلف في مدرك هذه المسئلة فقال أصحابنا إنه كالرواية فيمكنني الواحد أو
الشهادة فلا بد من اثنين ، وقال الشافعية المدرك أنه حاكم والحاكم يكنى واحد أو
شهادة فلا بد من اثنين .

الثالثة : قال يجوز عنده تقليد التاجر في قيم التلقات إلا أن تتعلق
القيمة بحد من حدود الله تعالى فلا بد من اثنين لدرية التاجر بالقيم ، وروى
عنه أنه لا بد من اثنين في كل موضع .

يريد بالقيمة التي يتعلق بها الحد كتقويم العرض المسروق هل وصلت قيمته
إلى نصاب السرقة أم لا ؟ فهذه الصورة لا بد فيها من اثنين لأن الحدود تدرء
بالشبهات ، ولأنه عضو بيان فيحتاج فيه لشرفه .

الرابعة : قال : ويجوز عنده تقليد القاسم بين اثنين وابن القاسم لا يقبل
قوك القاسم لأنه شاهد على فعل نفسه .

مالك يجزبه بجري الحاكم أو نائب الحاكم بخبره بما ثبت عنده .

الخامسة : قال : ويجوز تقليد المقوم لأرش الجنائيات .

السادسة : قال : يجوز تقليد الحارص الواحد فوما يخبره عند مالك
رحمه الله .

السابعة : قال يقلد عنده الراوى فيما يرويه .

الثامنة : قال يقلد عنده الطبيب فيما يدعيه .

التاسعة : يقلد الملاح في القبلة إذا خضت أدلتها وكان عدلا دربا في السير في البحر ، وكذلك كل من كانت صناعته في الصحراء وهو عدل .
العاشرة : قال ولا يجوز عنده أن يقلد عامي عاهياً في رؤية الهلال لضبط التاريخ دون العبادة .

الحادية عشرة : قال يجوز عنده تقليد الصبي والأنثى والكافر الواحد في الهدية والاستئذان .

قال الشافعية : هذه الصورة ونحوها احتفت فيها القران فتابت عن البدع والإسلام وربها حصل العلم .

الثانية عشرة : قال يقلد القصاب في الذكاة ذكرراً كان أو أنثى مسلماً أو كتابياً ، ومن دثله يذبح .

الثالثة عشرة : قال يقلد محاريب البلاد العامرة التي تتكرر الصلاة فيها ويعلم أن إمام المسلمين بناها ونصبها أو اجتمع أهل البلد على بنائها ، قال لأنه قد علم أنها لم تنصب إلا بعد اجتهاد العلماء في ذلك ، ويقلدها العالم واجاهل ، وأما غير تلك فعلى العالم الاجتهاد ، فان تعذر عليه الأدلة صلى إلى المحراب إذا كان البلد عامراً لأنه أقوى من الاجتهاد بغير دليل ، وأما العامي فيصل في سائر المساجد .

قلت : وهذا بشرط أن لا يشتهر الطعن فيها كحاريب القرى وغيرها بالديار المصرية ، فإن أكثرها ما زال العلماء قديماً وحديثاً يفهمون على فسادها ، وللزين الدماطى في ذلك كتاب ولغيره ، وقد قصد الشيخ عز الدين بن عبد السلام تغيير محراب قبة الشافعى والمدرسة ومصلى خولان فعاجله ما منعه من ذلك ، وهو قضية مع بنى الشيخ وإسقاطه معين الدين وعزل نفسه عقيب ذلك ، وكذلك محراب المحلة مدينة الغريبة والنيوم ومنية ابن أبي خصيب وهى لا تعد ولا تحصى لا يجوز أن يقلدها عالم ولا عامي .

الرابعة عشرة : قال يقلد العامي في ترجمة الفتوى باللسان العربى أو العجمى وفى قراءتها أيضاً ، ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد في زوال الشمس لأنه شاهد .

الفصل الثالث

فيمن يتعين عليه الاجتهاد

أفتى أصحابنا رحمهم الله بأن العلم على قسمين فرض عين وفرض كفاية وحكى الشافعي في رسالته والغزالي في إحياء علوم الدين الاجماع على ذلك ، ففرض العين الواجب على كل أحد هو علمه بحالته التي هو فيها ، مثاله زجل أسلم ودخل عليه وقت الصلاة فيجب عليه أن يتعلم الوضوء والصلاة ، فإن أراد أن يشتري طعاماً لغذائه قلنا يجب عليك أن تتعلم ما تعتمد عليه في ذلك ، وإن أراد الزواج وجب عليه أن يتعلم ما يعتمد عليه في ذلك ، وإن أراد أن يؤدي شهادة وجب عليه أن يتعلم شروط التحمل والأداء ، وإن أراد أن يصرف ذهباً وجب عليه أن يتعلم حكم الصرف ، فكل حالة يتصف بها يجب عليه أن يعلم حكم الله تعالى فيها ، فعلى هذا لا ينحصر فرض العين في العبادات ولا في باب من أبواب الفقه كما يعتقد كثير من الأغبياء ، وعلى هذا القسم يحمل قوله عليه الصلاة والسلام « طاب العلم فريضة على كل مسلم » فمن توجهت عليه حالة فعلم وعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله طاعتين ، وعن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله معصيتين ومن علم ولم يعلم فقد أطاع الله طاعة وعصاه معصية ، ففي هذا المقام يكون العالم خيراً من الجاهل والمقام الذي يكون الجاهل فيه خيراً من العالم من شرب خمراً يعلمه وشربه آخر يجهره ، فإن العالم به يأنم بخلاف الجاهل ، وهو أحسن حالاً من العالم وكذلك من اتسع في العلم باعة تعظم دواً أخذته ، لعل منزلته بخلاف الجاهل فهذا أهدى حالاً من العالم في هذين الوجهين .

وأما فرض الكفاية فهو العلم الذي لا يتعلق بحالة الانسان فيجب على الأمة أن يكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للمسلمين (١) حفظاً للشرع من الضياع ، والذي يتعين لهذا من المسلمين من جاد حفظه وحسن إدراجه وطابت سجيته وسريره ، ومن لا فلا .

لأن من لا يكون كذلك لا يحصل منه المقصود ، إما لتعذره كسوء الفهم يتعذر عليه أن يصل لمرتبة الاقتداء ، أو لسوء الظن به فينفر الناس عنه فلا يحصل منه مقصود الاقتداء .

(١) في المخطوطة : ليكونوا قدوة للناس .

الفصل الرابع

في زمانه

واثقفوا على جواز الاجتهاد بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ، وأما في زمانه فوقعه ، نه عليه الصلاة والسلام قال به الشافعي وأبو يوسف ، وقال أبو علي وأبو هاشم لم يكن متعبداً به لقوله تعالى « إن هو إلا وحي يوحى » وقال بعضهم كان له عليه السلام أن يجتهد في الحروب والآراء دون الأحكام قال الامام : وتوقف أكثر المحققين في الكل وأما وقوع الاجتهاد في زمانه عليه الصلاة والسلام من غيره فقليل وهو جائز عقلاً في الحاضر عنده عليه الصلاة والسلام والغائب عنه ، فقد قال له معاذ بن جبل اجتهد رأيي .

حجة كونه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد : ما روى أنه عليه الصلاة والسلام لما قال في تحريم مكة ، لا يعضد شجرها ولا يختلي خلاها : فقال له العباس إلا الأذخر يارسول الله فإننا نحتاجه لدوابنا فقال إلا الأذخر ، وهذا يدل على أنه لما بين له الحاجة إليه أباحه بالاجتهاد للمصلحة وكذلك لما أنشدته المرأة لما قتل أخاها :

أحمد والنجل نجس كريمة في قومها والفحل فحل معرق

ما كان ضرك لو عفوت وربما من الفتى وهو المنيظ المختق

فقال عليه الصلاة والسلام لو سمعت شعرها قبل قتله ما قتلتها ، وهذا يدل على الاجتهاد وحكم سعد في بني قريظة فحكم بأن تُقتل مقاتلتهم وتسي ذراريهم ، وما جعل لغيره أن يفعله فله هو عليه الصلاة والسلام أن يفعله لأن الأصل مساواة أمته له في الأحكام إلا ما دل الدليل على تخصيصه من ذلك ، ويرد على الكل أن هذه الصورة يجوز أن يقارنها بنصوص نزلت فيها أو تقدمتها نصوص : بأن يوحى إذا كان كذا فافعل كذا وحينئذ هي بالوحي لا بالاجتهاد .

حجة القول بالفرق بين الحروب فيجوز أن الحروب أمرها على الفور لعظم المفسدة في التأخير من جهة استيلاء العدو فيفوز إليه ، وقصة معاذ تدل عليه والأحكام يجوز التراخي فيها فلا يجتهد فيها .

والجواب: أن المفسدة تدفع بتقدم نصوص في مثل هذه الصور ويقال له إذا وقع كذا فافعل كذا ولا اجتهاد حينئذ ، ويظهر من تعارض هذه المدارك حجة التوقف .

الفصل الخامس

في شرائطه

وهو أن يكون عالما بمعاني الألفاظ وعوارضها من التخصيص والنسخ وأصول الفقه ، ومن كتاب الله تعالى ما يتضمن الأحكام وهي خمسمائة آية ، ولا يشترط الحفظ بل العلم بمواضعها لينظرها عند الحاجة إليها ، ومن السنة بمواضع أحاديث الأحكام دون حفظها ، ومواضع الاجماع والاختلاف والبراءة الأصلية وشرائط الحد والبرهان ، والنحو واللغة والتصريف وأحوال الرواة ، ويقلد من تقدم في ذلك ، ولا يشترط عموم النظر ، بل يجوز أن يحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن وفي مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم .

الحصر في خمسمائة آية قاله الإمام نجر الدين وغيره ولم يحصر غيرهم ذلك وهو الصحيح فإن استنباط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية فإن القصص أبعد الأشياء عن ذلك والمقصود منها الاتعاظ والأمر به وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل ، أو مدحا أو ثوابا على فعل فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوبا أو ندبا ، وكذلك ذكر صفات الله عز وجل والثناء عاينه المقصود به الأمر بتعظيم ما عظمه الله تعالى وأن تثني عليه بذلك ، فلا تسكاد تجد آية إلا وفيها حكم وحصرها في خمسمائة آية بعيد ، وشرائط الحد حتى يتحقق له الضوابط فيعلم ما خرج عنها فلا يعتبره وما اندرج فيها أجرى عليه أحكام تلك الحقيقة ، وشرائط البرهان مقررة في علم المنطق وأما النحو والتصريف واللغة فلأن الحكم يتبع الإعراب كما قال عليه الصلاة والسلام « ما تركنا صدقة ، بالرفع فرواه الرافضة بالنصب أى لا يورث ما تركناه وقفنا وصار مفهومه أنهم يورثون في غيره وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « اقتدوا بالذين من بعدي أبى بكر وعمر ،

رواه الشيعة أبا بكر وعمر فانعكس المعنى أى يا أبا بكر وعمر فيكونان مقتديين لا مقتدى بهما وهو كثير ، واسم الفاعل من المفعول إنما يعلم من جهة التصريف ، وإنما قلد من مضى في أحوال الرواة لبعدهم أحوالهم عنا فتعين التقليد لمن اطلع على حالهم لتعذر ذلك علينا .

حجة عدم اشتراط عموم النظر : أن المقصود البعد عن الخطأ بتحصيل شرائط الاجتهاد فإذا حصل ذلك في فن واحد كان كحصوله في جميع الفنون .

حجة المنع : أن العلوم والفنون بمد بعضها بعضا فمن غاب عنه فقد غاب عنه نور فيما هو يعلمه وحينئذ لا يكمل النظر إلا بالشمول ولذلك أن النحوى الذى لا يحسن الفقه ولا المعقولات تجده قاصرا في نحوه بالنسبة لمن يعلم ذلك وكذلك جميع الفنون

الفصل السادس

في التصويب

قال الجاحظ وعبد الله العنبرى بتصويب المجتهدين في أصول الدين ؛ بمعنى عدم الاثم لا بمعنى مطابقة الاعتقاد ، وانفق سائر العلماء على فساده ، وأما في الأحكام الشرعية فاختلّفوا هل لله تعالى في نفس الأمر حكم معين في الوقائع أم لا ، والثانى قول من قال كل مجتهد مصيب وهو قول جمهور المتكلمين ومنهم الأشعرى والقاضى أبو بكر منا ، وأبو على وأبو هاشم من المعتزلة ، وإذا لم يكن لله تعالى حكم معين فهل في الواقعة حكم لو كان لله تعالى حكم معين في الواقعة لحكم به أو لا والأول هو القول بالأشبه وهو قول جماعة من المصوبين . والثانى قول بعضهم ، وإذا قلنا بالحكم المعين فلما أن يكون عليه دليل ظنى أو قطعى أو ليس عليه واحد منهما ، والثانى قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين . ونقل عن الشافعى رضى الله عنه وهو عندهم كدفين يعثر عليه بالانفاق ، والقول بأن عليه ذليلا ظنيا فهل كلف بطلب ذلك الدليل ، فإن أخطأه تعين التكليف إلى ما غلب على ظنه وهو قول ، أو لم يكلف بطلبه خفائه وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعى وأبو حنيفة رضى الله عنهما . والقائلون بأن عليه ذليلا قطعيا اتفقوا على أن المكلف مأثور بطلبه ، وقال بشر المريسي إن أخطأه استحق

العقاب وقال غيره لا يستحق العقاب • واختلفوا أيضا هل ينقض قضاء
 الفاضل إذا قضى بخلافه قاله الأصم خلافاً للباقيين ، والمنقول عن مالك
 رحمه الله أن المصيب واحد واختاره الامام ، وقال الامام على عليه دليل
 ظني ومخالفه معذور والقضاء لا ينقض ، لنا أن الله تعالى شرع الشرائع
 لتحصيل المصالح الخالصة أو اتراحة أو درء المفاسد الخالصة أو الراجعة
 ويستحيل وجودها في التقيضين فيتحدهم : احتجوا بانعقاد الاجماع
 على أن المجتهد يجب عليه أن يتبع ما غلب على ظنه ولو خالف الاجماع ،
 وكذلك من قبله ، ولا نعني بحكم الله تعالى إلا ذلك فكل مجتهد مصيب
 وتكون ظنون المجتهدين تتبعها الأحكام كأحوال المضطرب والمختارين
 بالنسبة إلى الميتة ، فيكون الفعل الواحد حلالاً حراماً بالنسبة إلى شخصين
 كالميتة •

حجة الجاحظ : أن المجتهد في أصول الدين إذا بذل جهده فقد فنيت قدرته ،
 فتكليفه بعد ذلك بما زاد على ذلك تكليف بما لا يطاق وهو منفي في الشريعة ،
 وإن قلنا بجوازه لقوله تعالى ، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ،^(١)

حجة الجمهور : أن أصول الديانات مهمة عظيمة فلذلك شرع الله تعالى فيها
 الإكراه دون غيرها فيكره على الإسلام بالسيف والقتال والقتل وأخذ الأموال
 والذرائر وذلك أعظم الإكراه، وإذا حصل الإيمان في هذه الحالة اعتبر في ظاهر
 الشرع وغيره لو وقع بهذه الأسباب لم يعتبر، ولذلك لم يعذره الله بالجهل في أصول الدين
 إجماعاً، ولو شرب خمرًا يظنه حلالاً أو وطئ امرأة يظنها امرأته عذراً بالجهل، وكذلك
 جعل النظر الأول واجباً مع الجهل بالموجب وذلك تكليف ما لا يطاق ، فكذلك
 إذا حصل الكفر مع بذل الجهد يؤخذ الله تعالى به ولا ينفعه بذل جهده لعظم
 خطر الباب وجلالة رتبته ، وظواهر النصوص تقتضي أنه من لم يؤمن بالله ورسوله
 ويعمل صالحاً فإن له نار جهنم خالداً فيها ، وقياس الخصم الأصول على الفروع
 غلط لعظم التفاروت بينهما، وإذا قلنا ليس لله تعالى في نفس الأمر حكم معين فليس
 هناك إلا ما ظهر في ظنون المجتهدين فقد أصابوه ، فكل مجتهد مصيب ، أى إذا
 أفتى بشيء فقد أصابه أما لو انتهى به الحال للوقف فتماذى مهلة النظر فلا يقال له

(١) ٢٨٦ البقرة .

إنه مصيب ولا مخطيء ، وإذا قلنا في نفس الأمر حكم معين وهو ما تضمن المصلحة
الحالصة أو الراجعة فن صادفه فهو المصيب ومن لم يصادفه فهو مخطيء له ، فليس
كل مجتهد مصيبا .

ومعنى المذهب الثالث ، وهو القول بالاشبه : أنه ليس في نفس الأمر حكم معين
وإنما في نفس الأمر ما لو عين الله شيئا لعينه فهو أشبه الأمور بمقاصد الشريعة ،
كما تقول لاني بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي الزمان رجل صديق خير لو
أن الله تعالى يبعث نبيا لبعثه ، والقائل الآخر يقول ليس في نفس الأمر شيء هو
أشبه ، والظاهر هو الأول فإن الأفعال المتخيلة لا تخلو عن الرجحان في بعضها ، والقائل
الثاني يقول إذا لم يعين الله تعالى شيئا استوت الأفعال ، كما أن المباحات كلها مباحة
لم تختلف وإن كانت مصالحتها مختلفة .

حجة الدليل القطعي على الحكم في نفس الأمر : أن تكليف الكل بشيء معين
يعتمد دليلا يظهر للكل وما ذاك إلا القطعي ، أما الظني فيختلف فيه القرائح .

حجة الدليل الظني : أن الله سبحانه وتعالى امتحن الخلق بذلك الحكم في نفس
الأمر وأمرهم ببذل الجهد في طلبه ، فلولا أنه ودليله في غاية الخفاء لعرفه الكل
فزال الامتحان وليس كذلك .

حجة أنه ليس عليه دليل لاطني ولا قطعي : أنه لو كانت عليه أمانة لفهما
الكل ألا ترى أن المطر إذا كانت عليه أمانة علمها الكل ، لكن الحكم ليس
كذلك فلا أمانة عليه .

وقول بشر باستحقاق العقاب إذا أخطأه لأنه يجعل التقصير من جهته ومن
قصر استحق العقاب .

حجة الجمهور : قوله عليه الصلاة والسلام : إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر
وإن أصاب فله أجران ، فجعل الثواب مع الخطأ فلا عقاب حينئذ .

وأما قول الأصم : أنه يتقض قضاء القاضى إذا خالفه فإنه في غاية العسر من
جهة تصوره ، بسبب أن هذا الحكم غير معلوم ، وكذلك دليله . ونحن وإن
قلنا المصيب واحد فهو غير معلوم ، ونقض قضاء القاضى إنما يكون بما يتحقق
ومالا يتحقق كيف يتقض به القضاء فهذا المذهب مشكل .

وأما قول المصوبة : إنه يجب عليه اتباع ظنه وإن خاف الإجماع فسلم ، ولكن

الاحكام التي على السنة المجتهدين وظنونهم متفق عليها وأنها أحكام الله تعالى، والنزاع في ثبوت أمر آخر في نفس الأمر غيرها فما أقاموا فيه الدليل لانزاع فيه وما فيه النزاع لم يقيموا الدليل عليه ، فلا ينبغي أن يقيموا الدليل على أن هذه أحكام الله تعالى ، بل يقيمون الدليل على أنه ليس لله تعالى حكم غيرها فإنه محل النزاع ، والقائلون بالتصويب يقولون إن الحكم إنما يتبع المصلحة الخالصة أو الراجحة في مواقع الإجماع أما في محل الاختلاف فلا يسدون ذلك، فهذا منع حسن أيضاً على دليل المخطئة .

الفصل السابع

في نقض الاجتهاد

أما المجتهد في نفسه فلو تزوج امرأته علق طلاقها الثلاث على الملك بالاجتهاد فان حكمه به حاكم ثم تغير اجتهاده لم ينقض ، وإن لم يحكم له نقض ولم يجز له إمساك المرأة، وأما العامي إذا فعل ذلك بقول المفتي ثم تغير اجتهاده فالصحيح أنه يجب عليه المفارقة قاله الامام ، وكل حكم اتصل به قضاء القاضي استقر إلا أن يكون ذلك القضاء مما ينقض في نفسه .

حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يعين ذلك الحكم الذي حكم به الحاكم ، فإن الحاكم نائب الله تعالى في مسائل الخلاف، فإذا أنشأ حكماً في مسائل الاجتهاد كان ذلك كالنص الوارد في خصوص تلك الواقعة من تلك القاعدة العامة، والدليل الخاص مقدم على العام في الصورة التي تناولها الخاص كما تقرر في أصول الفقه، وقد بسطت ذلك في كتاب (الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي والإمام) إذا لم يحكم بالاجتهاد الاوّل حاكم نقض لأن تغير الاجتهاد يصيره كالمنسوخ والمنسوخ لا عبرة به ، وكذلك تجب مفارقة المرأة من العامي إذا تغير اجتهاد من أفتاه لأن اجتهاده نسخ ، وقيل لا يجب لأن الثاني اجتهاد أيضاً ، وليس لإبطال أحدهما بالآخر أولى من العكس فلا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد ، نعم لو قطع بخطأ الاوّل وجبت المفارقة ، والحكم الذي ينقض في نفسه ولا يمنع النقض هو ما خالف أحد أمور أربعة: الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي .

الفصل الثامن

في الاستفتاء

إذا استفتى مجتهد فأتى ثم سئل ثانية عن تلك الحادثة فإن كان ذا كرا الاجتهاده الأول أفقى وإن نسي استأنف الاجتهاد، فإن أداه إلى خلاف الأول أفقى بالثانى قال الامام والأحسن أن يعرف العامى ليرجع ، ولا يجوز لأحد الاستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذى يفتيه من أهل العلم والدين والورع ، فإن اختلف تليه العلماء فى الفتوى فقال قوم. يجب تليه الاجتهاد فى أعلمهم وأورعهم لتمكنه من ذلك ، وقال قوم لا يجب ذلك لأن الكلى طريق إلى الله تعالى ولم ينكر أحد على العوام فى كل عصر ترك النظر فى أحوال العلماء ، وإذا فرغنا على الأول فإن حصل ظن الاستواء مطلقاً فأمكن أن يقال ذلك متعذر كما قيل فى الأمارات ، وأمكن أن يقال سقط عنه التكليف ويفعل ما يشاء ، وإن حصل ظن الرجحان مطلقاً نعين العمل بالراجح وإن حصل من وجه فإن كان فى العلم والاستواء فى الدين فمنهم من خير ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلام ، قال الامام وهو الأقرب ولذلك قدم فى إمامة الصلاة وإن كان فى الدين والاستواء فى العلم فيتعين الأدين فإن رجح أحدهما فى دينه والآخر فى علمه فقيل يتعين الأدين وقيل الأعلم قال وهو الأرجح كما مر .

إن كان المجتهد ذا كرا للاجتهاد ينبغى أن لا يقتصر على مجرد الذكر بل يحرك لعله يظفر فيه بخطأ أو زيادة بمقتضى قوله تعالى وفاتقوا الله ما استطعتم، (١) ولأن رتبة المجتهد أن لا يقصر ولا يترك من جهده شيئاً، فإذا استقر له اجتهاد فى زمن لا يلزمه استقراره دائماً ، بل الله تعالى خلاق على الدوام ، فيخاق فى نفسه علوما ومصالح لم يكن يشعر بها قبل ذلك فإهمال ذلك تقصير .

ولإنما قال الإمام الأحسن أن يعرف العامى إذا تغير اجتهاده لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولكن الثانى أغلب على الظن من الأول فلو قطع بطلان الأول وجب عليه تعريف العامى ، ومدرك العامى فى أن الذى يستفتيه من أهل العلم والدين والورع الأخبار وقرائن الأحوال فذلك عند العامة متيسر ، وأما إذا لم

يتضح له ذلك فلا يحل له الاستفتاء لأن دين الله تعالى لا يؤخذ عن غير أهله ،
 قال الله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (١) وقد قال تعالى
 « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٢) فتعيين أهل الذكر بالنطق يقتضى
 بالمفهوم تحريم سؤال غيرهم ، والتخيير والسقوط عند استواء المفتين ، فقد قيل
 بهما فى الأمارتين إذا استويا فذهب القاضى والجمهور التخيير ، ومذهب بعض
 الفقهاء السقوط .

وجه التخيير عند الرجحان فى العلم والاستواء فى الدين : أن تقليد الأعلم غير
 واجب على المشهور وغاية هذا أن يكون أعلم فيتخير المستفتى .

حجة تقديم الأعلم : أن المقدم فى كل موطن من مواطن الشريعة من هو أقوم
 بمصالح ذلك الموطن ؛ فيقدم فى الحروب من هو أعلم بمكايد الحروب وسياسة
 الجيوش ، وفى القضاء من هو أعلم بالنفطن بحجاج الخصوم ، ولأمانة الحكم من
 أعلم بتسمية الأموال وضبطها وأحوال الأيتام فى مصالحها . ولذلك قدم فى الصلاة
 الفقيه على القارىء لأن الفقيه أقوم بمصالح الصلاة فى سهوها وعوارضها ، وكذلك
 الفتوى الأعلم أخص بها من الدين .

الفصل التاسع

فيمىن يتعين عليه الاستفتاء

الذى تنزل به الواقعة إن كان عامياً وجب عليه الاستفتاء ، وإن كان عالماً
 لم يبلغ درجة الاجتهاد قال فالأقرب أنه يجوز له الاستفتاء وإن بلغ درجة
 الاجتهاد وكان قد اجتهد وغلب على ظنه حكم فقد اتفقوا على تعيينه فى
 حقه ، وإن كان لم يجتهد فأكثر أهل السنة على أنه لا يجوز له التقليد وهو
 مذهب مالك رحمه الله ، وقال أحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان
 النورى يجوز مطلقاً ، وقيل يجوز تقليد العالم للأعلم وهو قول محمد بن
 الحسن ، وقيل يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به ، وقال ابن سريج إن ضاق
 وقتنه عن الاجتهاد جاز وإلا فلا ، فهذه خمسة أقوال . لنا قوله تعالى
 « فاتقوا الله ما استطعتم » (٣) ولا يجوز التقليد فى أصول الدين لمجتهد

(١) الزمر . ١٦ التباين .

(٢) النحل . ٤٣ .

(٣) الزمر . ١٦ .

ولا للعوام عند الجمهور لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » (١) ولعظم الخطأ والخطر في جانب الربوبية ، بخلاف الفروع لأنه ربما كفر في الاول ويثاب في الثاني جزماً .

العامى ليس له أهليه فيتعين أن يقلد كما في القبلة ، والعالم الذى لم يبلغ درجة الاجتهاد احتمالات الخطأ في حقه موجودة غير أنها أقل من العامى ، فهذا وجه التردد ، وكما اتفقوا على تعيين الحكم في حق المجتهد فكذلك من قلده ، ومعناه لو فرض موصوفا بسببه وإلا فقد يجتهد في الغنم وزكاتها ولا غنم له أو في الجنائيات ولا جنائية له ولا عليه ، بل قد يجتهد في أحكام الحيض والعدة وغيرها مما لا بوصف به ، لكنه بحيث لو اتصف بسببه كان ذلك الحكم حكم الله تعالى في حقه فهذا لا بد منه ، وقد تقدم أول الكتاب حجة منع التقليد على المجتهد مطلقاً أن الأصل أن لا يجوز الظن لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » (٢) خالفناه في أعلى مراتب الظنون الناشئة عن الاجتهاد فيبقى ظن التقليد الضعيف على مقتضى الدليل .

حجة الجواز مطلقاً : أن غاية المجتهد في اجتهاده أن يحصل مثل ما حصله غيره وكما يجوز أن يكون الثانى أقوى يجوز أن يكون أضعف فيتساقطان فيبقى التساوى وأحد المثليين يقوم مقام الآخر ، وبهذا يظهر تقليد العالم للأعلم ، لأن الظاهر أن اجتهاد الأعلم أقرب للصواب ، وأما ما يخصه فلأن الحاجة تدعو إليه بخلاف الفتيا فله أن يحيل المستفتى على غيره ، وكذلك إذا ضاق الوقت كانت حالة ضرورة بخلاف اتساعه ، وأما أصول الدين فقد تقدم حكاية لإمام الحرمين في الشامل أنه لم يخالف في ذلك إلا الحنابلة ، وقول الاسفراينى أنه لم يخالف فيه إلا أهل الظاهر ، مع أنى سألت الحنابلة قالوا مشهور مذهبنا منع التقليد ، والغزالي يميل إليه وجماعة ، وقد حكى القاضى عياض في الشفاء ذلك عن غيره .

(٢) ٣٦ الاسراء

(١) ٣٦ الاسراء

الباب العشرون

في جمع أدلة المجتهدين وتصرفات المكلفين

وفيه فصلان

الفصل الأول

في الأدلة

وهي على قسمين أدلة مشروعية وأدلة وقوعها ، فأما أدلة مشروعيةها فتسعة عشر بالاستقراء ، وأما أدلة وقوعها فلا يحصرها عدد ، فلنتكلم أولاً على أدلة مشروعيةها فنقول : هي الكتاب والسنة ، واجماع الامة واجماع أهل المدينة ، والقياس ، وقول الصحابي ، والمصلحة المرسله ، والاستصحاب والبراءة الاصلية ، والعموائد ، والاستقراء ، وسد الذرائع ، والاستدلال والاستحسان ، والاخذ بالاخف ، والعصمة ، واجماع أهل الكوفة ، واجماع العترة ، واجماع الخلفاء الاربعة . فأما الخمسة الاول فتد تقدم الكلام عليها ، وأما قول الصحابي فهو حجة عند مالك والشافعي في قوله القديم مطلقاً لقوله عليه الصلاة والسلام «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ومنهم من قال ان خالف القياس فهو حجة وإلا فلا ، ومنهم من قال قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة دون غيرهما ، وقيل قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفوا .

حجة كونه حجة : أنه إذا خالف القياس يقتضى أنه إنما عمل لنص فأما إذا لم يخالف القياس فأمكن أن يكون عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي فيصير دليلاً لدلالته على الدليل عند هذا القائل لا لسكونه دليلاً في نفسه .

حجة الآخر : قوله عليه الصلاة والسلام « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ، ومفهومه يقتضى أن غيرهما ليس كذلك .

حجة الآخر قوله عليه الصلاة والسلام وعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ ، ومفهومه أن غيرهم ليس كذلك .

المصلحة المرسله والمصالح بالاضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار عن ثلاثة أقسام : ما شهد الشرع باعتباره وهو القياس الذى تقدم ، وما شهد الشرع بعدم اعتباره نحو المنع من زراعة العنب لئلا يعصر خمرا ، وما لم يشهد له باعتبار ولا بالغاء وهو المصلحة المرسله وهى عند مالك رحمه الله حجة .

وقال الغزالي إن وقعت في محل الحاجة أو التتمه فلا تعتبر ، وإن وقعت في محل الضرورة فيجوز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهدين ، ومثاله ترس الكفار بجماعة من المسلمين فلو كففنا عنهم لصدونا واستولوا على دار الاسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رميناهم لقتلنا الترس معهم ، قال فيشترط في هذه المصلحة أن تكون كلية قطعية ضرورية فالكلية احتراز عما إذا ترسوا في قلعة بمسلمين فلا يحل رمى المسلمين إذ لا يلزم من ترك تلك القلعة فساد عام ، والنظمية احتراز عما إذا لم تنقطع باستيلاء الكفارة علينا إذا لم تقصد الترس وعن المضطر يأكل قطعة من فخذة ، والضرورية احتراز عن المناسب الكائن في محل الحاجة والتتمه لنا أن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد عملا بالاستقرار فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع .

قد تقدم أن المصلحة المرسله في جميع المذاهب عند التحقيق لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار ولا نعى بالمصلحة المرسله إلا ذلك وبما يؤكد العمل بالمصلحة المرسله أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير ، وولاية العهد من أبى بكر لعمر رضى الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير ، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر رضى الله عنه وهدى الأوقاف التى بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم والتوسعة بها فى المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضى الله عنه ، وتجديد الأذان فى الجمعة بالسوق وهو الأذان الأول فعله عثمان رضى الله عنه ثم نقله هشام إلى المسجد ، وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة وإمام الحرمين قد عمل فى كتابه المسمى

بالغيثي أمورا وجوزها وأفتى بها والمالكية بعيدون عنها وجسر عليها وقالها
للمصلحة المطلقة وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الاثنين شديدا الإنكار
علينا في المصلحة المرسله .

الاستصحاب : ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر
يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال ، فهذا الظن عند مالك والامام
المزني وأبي بكر الصيرفي رحمهم الله تعالى حجة خلافا لجمهور الحنفية
والمسكلمين . لنا أنه قضى بالطرف الراجح فيصبح كأروش الجنائيات
واتباع الشهادات .

حجة النزع : أن الاستصحاب أمر عام يشمل كل شيء وإذا كثر عموم الشيء
كثرت مخصصاته وما نثرت مخصصاته ضعفت دلالاته فلا يكون حجة .

والجواب : أن الظن الضعيف يجب اتباعه حتى يوجد معارضة الراجح عليه
كالبراهمة الأصلية فإن شوبها يمنع من التمسك بها حتى يوجد رافعها .

البراءة الأصلية : وهي استصحاب حكم العقل في عدم الأحكام خلافا
للمعتزلة والأبهري وأبي الفرج هنا . لنا : أن ثبوت العدم في الماضي يوجب
ظن عدم ثبوته في الحال فيجب الاعتماد على هذا الظن بعد الفحص عن رافعه ،
وعدم وجوده عندنا وعند طائفة من الفقهاء .

المعتزلة بنوا على مسألة التحسين والتقييح أن (١) كل ثابت بعد الشرع ثابت قبله
بالعقل وقد تقدم حججهم وأجوبتها أول الكتاب وأما الجمهور منا فعلى عدم
الحكم إلا بعد البينة ، وأما الأبهري وأبو الفرج وجماعة من الفقهاء قالوا بالحظر
مطلقا وبالإباحة مطلقا وقد تقدم تفصيل مذاهبهم وليس ذلك منهم موافقة للمعتزلة
في تحكيم العقل بل قالوا بذلك لادلة سمعية وردت فقالوا بذلك لاجلها فن الورد
في الحظر قوله تعالى «يسألونك ماذا أحل لهم» (٢) وذلك يقتضى أن المتقدم
أنتحريم على العموم وكذلك قوله تعالى «أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم» (٣)
ومن الأدلة للإباحة قوله تعالى «حاق لكم مافي الأرض جميعا» وقوله تعالى «أعطى
كل شيء خلقه ثم هدى» ونحو ذلك مما يدل على الإباحة العامة فهم سنية لامعتزلة.

(١) في نسخة الخط ولان الخ .

(٢) ٤ المائة . (٣) ١ المائة .

العوائد والعادة غلبة معنى من المعانى على الناس وقد تكون هذه الغلبة فى سائر الأقاليم كالخاجة للغذاء والتنفس فى الهواء ، وقد تكون خاصة ببعض البلاد كالتقود والعيوب ، وقد تكون خاصة ببعض الفرق كالأذان للإسلام والناقوس للنصارى ، فهذه العادة يقضى بها عندنا لما تقدم فى الاستصحاب :

الاستقراء وهو تتبع الحـكم فى جزئياته على حالة يغلب عل الظن أنه فى صورة النزاع على تلك الحالة كاستقراء الغرض فى جزئياته بأنه لا يودى على الراحة فيغلب عل الظن أن الوتر لو كان فرضا لما أدى على الراحة ، وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء .

فى الاستدلال على عدم وجوب الوتر على الراحة بفعله عليه الصلاة والسلام إياه على الراحة إشكال من جهة أنه لم يكن ذلك إلا فى السفر والمنقول أنه لم يكن واجبا هو ولا القيام على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى السفر فافعل على الراحة إلا وهو غير واجب .

سد الذرائع : والذريعة الوسيلة للشئ ومعنى ذلك حسم مادة وسائل التساد دفعا له ، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل وهو مذهب مالك رحمه الله .

تنبية : ينقل عن مذهبنا أن من خواصه اعتبار العوائد والمصلحة المرسلات وسد الذرائع وليس كذلك ، أما العرف فمشارك بين المذاهب ومن استقراها وجددهم يصرحون بذلك فيها وأما المصلحة المرسلات فغيرنا يصرح بانكارها ولكنهم عند التقريع نجددهم يعملون بمطلق المصلحة ولا يبالون أنفسهم عند الفروق والجوامع بابتداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلات ، وأما الذرائع فقد اجتمعت الأمة على أنها ثلاثة أقسام أحدها معتبر إجماعا كحظر الآبار فى طرق المسلمين وإلقاء السم فى أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى حينئذ ، وثانيها ملغى إجماعا كزراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الحمر والشركة فى سكنى الدار خشية الزنا ، وثالثها مختلف فيه كبجوع الآجال ، اعتبرنا نحن الذريعة فيها وخالفنا غيرنا فحاصل القضية أننا قلنا

يُسد الذرائع أكثر من غيرنا لا لأنها خاصة بنا ، واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح ، فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج ، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها ووسائل وهي الطرق المفضية إليها وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل ، غير أنها أخض رتبة من المقاصد في حكمها ، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل ، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة ، وينبئ على اعتبار الوسائل قوله تعالى « ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح » (١) فإننا بهم الله على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم لأنهما حصلتا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لاعتزاز الدين وصون المسلمين ، فالاستعداد وسيلة إلى الوسيلة .

قاعدة : كلما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة فإنها تبع ، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار الموسى على رأس من لا شعر له مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فيحتاج إلى ما يدل على أنه مقصود في نفسه وإلا فهو مشكل .

تنبيه : قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال إلى العدو والذي هو محرم عليهم للارتفاع به لكونهم مخاطبين بفروع الشريعة عندنا ، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزنني بأمرأة إذا عجز عن ذلك إلا به ، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقتل هو وصاحب المال واشترط مالك فيه اليسارة ، وبما شنع على مالك رحمه الله مخالفته لحديث بيع الخيار مع روايته له ، وهو مهيب متسع ومسلك غير ممتنع ، ولا يوجد عالم إلا وقد خالف من كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام أدلة كثيرة ولكن معارض راجح عليها عند مخالفتها ، وكذلك مالك ترك هذا الحديث معارض راجح عنده وهو

(١) التوبة . ١٢٠

عمل أهل المدينة فليس هذا باباً اخترعه ولا بدءاً ابتدعه ، ومن هذا الباب ما يروى عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي أو فاضربوا بمذهبي عرض الحائط ، فإنه كان مراده مع عدم المعارض ، فهو مذهب العلماء كافة وليس خاصة ، وإن كان مع وجود المعارض فهذا خلاف الإجماع فليس هذا القول خاصة بمذهبه كما ظنه بعضهم .

كثير من فقهاء الشافعية يعتمدون على هذا ويقولون : مذهب الشافعي كذا لأن الحديث صح فيه وهو غلط فإنه لا بد من انتفاء المعارض والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة حتى يحسن أن يقول لا معارض لهذا الحديث ، وأما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به ، فهذا القائل من الشافعية ينبغي أن يحصل لنفسه أهلية هذا الاستقراء قبل أن يصرح بهذه الفتوى لكنه ليس كذلك فهو مخطئ . في هذا القول .

الاستدلال وهو محاولة الدليل المنطقي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة ، وفيه قاعدتان .

القاعدة الأولى في الملازمات : وضابط الملزوم ما يحسن فيه (لو) واللازم ما يحسن فيه الأم كقوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (١) وكقولنا إن كان هذا الطعام مهلكاً فهو حرام ، تقديره لو كان مهلكاً لكان حراماً ، والاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه أو بوجود اللازم أو بعدمه فهذه الأربعة منها أنان منتجان واثان عقيمان فالمنتجان الاستدلال بوجود الملزوم وتلى وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم فكل ما أنتج عدمه فوجوده عقيم وكل ما أنتج وجوده فعدمه عقيم (٢) إلا أن يكون اللازم مساوياً للملزوم فتنتج الأربعة ، نحو قولنا : لو كان هذا إنساناً لكان ضاحكاً بالقوة ، ثم الملازمة قد تكون قطعية كالعشرة مع الزوجية ، ووظيفية كالنجاسة مع كأس الخجام ، وقد تكون كلية كالتكليف مع العزل فكل مكلف عاقل في سائر الأزمان والأحوال ، فكليتها باعتبار ذلك لا باعتبار الأشخاص ، وجزئية كأوضوع مع الغسل .

(١) ٢٢ الأنبياء .

(٢) في الأصل : فكلما أنتج عدمه فوجوده عقيم وكلما أنتج وجوده فعدمه عقيم .

فالوضوء لازم للغسل إذا سلم من النواقض حالة إيقاعه فقط ، فلا جرم لا يلزم من انتفاء الأزم الذي هو الوضوء انتفاء الملزوم الذي هو الغسل لأنه ليس كلياً ، بخلاف انتفاء العقل فإنه يوجب انتفاء التكليف في سائر الصور .
استدل مرة بعض الفضلاء على أن المغتسل لا يكفيه غسله للصلاة حتى يتوضأ وهو قول بعض العلماء بأن قال القاعدة العقلية أنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، فلو كان الوضوء لازماً للغسل لكان يلزم من انتفائه انتفاء الغسل ، فيلزم من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فإذا أحدث الحدث الأصغر يلزمه الغسل وهو خلاف الإجماع فلا تكون الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى وهو المطلوب .

والجواب : ما تقدم أن الملازمة هنا جزئية في بعض الأحوال وهي حالة الابتداء فقط ، وأما بعد ذلك فليست لازمة فلا يلزم من انتفاء ما ليس بلازم انتفاء شيء البتة .

وكذلك يقول إن كل مؤثر فهو لازم لآثره حالة إيقاعه ، وقد ينتفى الصانع وتبقى الصنعة بعده ، لأن الملازمة بينهما جزئية في بعض الأحوال وهي حالة الحدوث فقط ، عدا تلك الحالة لا ملازمة بينهما فيها ؛ فلا يلزم النفى من النفى ، فلذلك لا يلزم من انتفاء الطهارة الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى بعذر من الابتداء لعدم الملازمة في بقية الأحوال ، غير أن الابتداء شرطه السلامة عن النواقض .

القاعدة الثانية : أن الأصل في المنافع الأذن وفي المضار المنع بأدلة السمع لا بأدلة العقل ، خلافاً للمعتزلة ، وقد تعظم المنفعة فيصحبها الندب أو الوجوب مع الأذن ، وقد تعظم المضرة فيصحبها التحريم على قدر رتبتهما فيستدل على الأحكام بهذه القاعدة .

يعلم ما يصحبه الوجوب أو الندب أو التحريم أو الكراهة بنظائره من الشريعة وما عهدناه في تلك المادة .

الاستحسان قال الباجي هو القول بأقوى الدليلين ، وعلى هذا يكون حجة إجماعاً وليس كذلك ، وقيل هو الحكم بغير دليل وهذا اتباع للهوى فيكون حراماً إجماعاً ، وقال الكرخي ، هو العدول عما حكم به في نظائره مسألة إلى خلافة لوجه أقوى منه ، وهذا يقتضى أن يكون

العدول من العموم الى الخصوص استحسانا ومن ومن التناضح الى المنسوخ .
وقال أبو الحسين هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
الألفاظ لوجه أقوى منه وهو في حكم الطارىء على الأول ، فبالأول خرج
العموم ، وبالتالي ترك القياس المرجوح للقياس الراجح لعدم طريانه عليه
وهو حجة عند الحنفية وبعض البصريين منا ، وأنكره العراقيون .
حجة الجواز: أنه راجح على ما يقابله على ما تقدم تحريره فيعمل به كسائر الأدلة
الراجعة ولقوله عليه الصلاة السلام « نحن نقضى بالظاهر » .

حجة المنع: أنه لم تتحقق له حقيقة من الحقائق الشرعية فيعمل به ، إنما هو شيء
يهجس في النفوس وليس قياسا ولا بما دلت النصوص عليه حتى يتبع ، وقد قال به مالك
- رحمه الله - في عدة مسائل في تضمين الصانع المؤثرين في الأعيان بصنعهم ،
وتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمالين وهو الذي قاله أبو الحسين
ترك وجه من وجوه الاجتهاد وهو ترك عدم التضمين الذي هو شأن الإجارة غير
شامل شمول الألفاظ لأن عدم التضمين قاعدة لا لفظ لوجه أقوى منه ، إشارة إلى
أن العرف الذي لوحظ في صورة الضمان اعتباره راجح على عدم اعتباره وإضافة الحكم إلى
المشترك الذي هو قاعدة الإجارة وعدم التضمين وهذا العرف في حكم الطارىء على
قاعدة الإجازات ؛ فإن المستثنيات طارئات على الأصول ، وأما أحد القياسين مع
الآخر فليس أحدهما أصلا للآخر حتى يكون في حكم الطارىء عليه .

الأخذ بالأخف وهو عند الشافعي رضي الله عنه حجة كما قيل في دية
اليهودي أنها مماوية لدية المسلم ، ومنهم من قال نصف دية المسلم وهو
قولنا ، ومنهم من قال ثلثها أخذنا بالأقل فأوجب الثلث فقط لكونه مجمعا
عليه وما زاد منقضى بالبراءة الأصلية : العصمة وهي أن العلماء اختلفوا هل
يجوز أن يقول الله تعالى لني أو عالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب ،
فقط بوقوع ذلك موسى بن عمران من العلماء وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه
وتوقف الشافعي رضي الله عنه في امتناعه وجوازه ووافقته الامام .

حجة الجواز والوقوع: قوله تعالى « إلا ما حرم إسرائيل على نفسه » (١) فأخبر
الله تعالى أنه حرم على نفسه ، ومقتضى السياق أنه صار حراما عليه ، وذلك يقتضى

(١) ٩٣ آل عمران .

أنه ما حرم على نفسه إلا ما جعل الله له أن يفعله ففعل التحريم ، ولو أن الله تعالى هو المحرم لقال إلا ما حرمنا على إسرائيل .

حجة المنع : أن ذلك يكون تصرفاً في الأديان بالهوى والله تعالى لا يشرع إلا المصالح لا اتباع الهوى وأما قصة إسرائيل عليه السلام فلعله حرم على نفسه بالنذر ونحن نقول به .
حجة التوقف : تعارض المدارك .

إجماع أهل الكوفة : ذهب قوم إلى أنه حجة لكثرة من ورد بها من الصحابة رضى الله عنهم كما قاله مالك رحمه الله في المدينة ، فهذه أدلة مشروعية الأحكام .

قاعدة : يقع التعارض في الشرع بين الدليلين والبينتين والأصلين والظاهرين والأصل والظاهر . يختلف العلماء في جميع ذلك ، فالدليلان نحو قوله تعالى « إماما ملكت أيمانكم »^(١) وهو يتناول الجمع بين الأختين في الملك وقوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين »^(٢) يقتضى تحريم الجمع مطلقاً ، ولذلك قال على رضى الله عنه حرمتها آية وحللتها آية وذلك كثير في الكتاب والسنة ، واختلف العلماء هل يتخير بينهما أو يستطان .
حجة السقوط : التعارض وليس أحدهما أولى من الآخر .

حجة التخيير : أن العمل بالدليل الشرعى واجب بحسب الإمكان والتخيير عمل بالدليل فإنه أى شيء اختاره فيه مستند إلى دليل شرعى فلم يحصل الإلغاء فهو أولى .

البيئتان نحو شهادة بيعة بأن هذه الدار لزيد ، وشهادة أخرى بأنها لعمر و ، فهل تترجح إحدى البيئتين خلاف الأصلان ، نحو رجل قطع رجلا ملفوفاً نصفين ثم تنازع أولياؤه إنة كان حيا حالة التقطع فالأصل براءة الذمة من التقصاص ، والأصل بقاء الحياة .

فاختلف العلماء في نفى التقصاص وثبوته ، أو التفرقة بين أن يكون ملفوفاً في ثياب الأموات أو الأحياء ، ونحو العبد إذا انتقع خبره فهل تجب زكاة فطره لأن الأصل بقاء حياته أو لا تجب لأن الأصل براءة الذمة؟ خلاف ، الظاهر أن نحو اختلاف الزوجين في متاع البيت فإن اليد ظاهرة في الملك ولكل واحد منهما يد فسوى الشافعى بينهما ورجحنا نحن بالعادة ، ونحو شهادة

(٢) ٢٣ النساء .

(١) ٢٤ النساء .

عدلين برؤية الهلال والسماء مصحية ، فظاهر العدالة الصدق ، وظاهر الصحو اشتراك الناس في الرؤية ، فرجح مالك ائتمالة ورجح سحنون الصحو . الأصل والظاهر كالمقبرة القديمة فالظاهر نبهها فتحرم الصلاة فيها ، والأصل عدم النجاسة ، وكذلك اختلاف الزوجين في النفقة : ظاهر العادة دفعها ، والأصل بقاؤها فغلبنا نحن الأول والشافعي الثاني : ونحو اختلاف الجاني مع المجنى عليه في سلامة العضو أو وجوده ، الظاهر سلامة الأعضاء في الناس ووجودها والأصل براءة الذمة . اختلف العلماء في جميع ذلك واتفقوا على تغليب الأصل على الغائب في الدعاوى فان الأصل براءة الذمة والغائب المعاملات لا سيما إذا كان المدعى من أهل الدين والورع ، واتفقوا على تغليب الغائب على الأصل في البيئة فان الغالب صدقها والأصل براءة الذمة .

فائدة : الأصل أن يحكم الشرع بالاستصحاب أو الظهور إذا انفرد عن المعارض وقد استثنى من ذلك أمور لا يحكم فيها إلا بمزيد ترجيح يضم إليه أحدها ضم اليمين إلى النكول ، فيجتمع انظاهران ، وثانيها تحليف المدعى المدعى عليه ، فيجتمع استصحاب البرائة مع ظهور اليمين . وثالثها : اشتباه الأواني الأنوب بجهتد فبها على الخلاف فيجتمع الأصل مع ظهور الاجتهاد ويكتفى في القبلة بمجرد الاجتهاد لتعذر انحصار القبلة في جهة حتى يستصحبه فيها .

وأما أدلة وقوع الأحكام بعد مشروعيتهما فهي أدلة وقوع أسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها ، وهي غير خصورة ، وهي إما معلومة بالضرورة كدلالة الظل على الزوال ، أو كمال العدة على الهلال وإما مظنونة كالأقارير والبيانات والأيمان والنكولات والأيدى على الأهلاك ، وشعائر الاسلام عليه الذي هو شرط في الميراث ، وشعائر الكفر عليه الذي هو مانع من الميراث ، وهذا باب لا يعد ولا يحصى .

الفصل الثاني

في تصرفات المكلفين في الأعيان

وهي اما نقل أو إسقاط أو قبض أو اقباض أو التزام أو خلط أو إنشاء ملك أو اختصاص أو إذن أو اتلاف أو تأديب أو زجر .
النقل ينقسم الى ما هو بعوض في الأعيان كالبيع والقرض ، أو في المنافع كالأجارة ويندرج تحتها المساقاة والقرض والمزارعة والجماعة ، والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والهبات والصدقات والكفارات والزكوات والغنيمة والمسروق من أموال الكفار . الإسقاط اما بعوض كالمع والعمو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدين والتعزير ، فجميع هذه تسقط الثابت ولا تنقله للباذل ، أو بغير عوض كالبراءة من الديون والقصاص أو التعزير أو حد القذف والطلاق والعتاق وإيقاف المساجد ، فجميع هذه تسقط الثابت ولا تنقله .

مع العوض يقع النقل من أحد الجانبين في العوض والإسقاط من الجانب الآخر ، وقد يقابل الإسقاط بالإسقاط عند تساوى الديون في باب المقاصة ولا نقل فيه ، فإن ما كان لأحدهما من المطالبة لا ينتقل الآخر فيصير يطالب نفسه كما حصل النقل في العوض الذي كان للباذل فيه التصرف صار لمن بذل له وبهذا يمتاز لك النقل من الإسقاط ، ولهذا قلنا الطلاق والعتاق إسقاط ؛ لأن المرأة لم ينتقل إليها لإباحة وطء نفسها ، ولا للعبد لإباحة بيع نفسه ، بل سقط ما كان على المرأة من العصمة وما كان على العبد من الملك ولم يصر يملك نفسه ، فالمقاصة سقوط قبالة سقوط كما أن البيع نقل قبالة نقل ، أو يقال المقاصة مقابلة إسقاط بإسقاط .

القبض وهو اما باذن الشرع وحده كاللقطة والثوب إذا ألقته الريح من دار انسان ومال اللقيط وقبض المغصوب من الغاصب وأموال الغائبين وأموال بيت المال والمحجور عليهم والزكوات ، أو باذن غير الشرع كقبض المبيع باذن البائع والمستلم^(١) والبيع الفاسد والرهن والهبات والصدقات والعواري والودائع ، أو بغير إذن من الشرع ولا من غيره كالغصب .

(١) في نسخة الخط : والسنام . وهو من يسارم السامة للبيع .

يقبض المنصوب من الناصب ولاية الأمور إجماعاً وفي قبض آحاد الناس خلاف بين العلماء، ويلحق بالغائبين المحبسون الذين لا يلحقون بأموالهم ولا يقدرّون على حفظها فتحفظ لهم، وكذلك المودع إذا مات وترك الوديعة وورثته غائبون ومات الذي هي عنده فإن كان حياً فيحتمل أن يقال الإمام أولى من الذي هي تحت يده، لأن إذن الأول انقطع بموته وهو لم يوص للثاني وهذا هو ظاهر الفقه. ويحتمل أن يستحب حفظه لها حتى يوصلها إلى مستحقها. وقبض المضطر لما يدفع به ضرورته هو بإذن الشرع وكذلك قبض الإنسان إذا ظفر بجنس حقه أو بغير جنسه على الخلاف في ذلك والمذهب منعه، والقبض بغير إذن من الشرع قد يكون مع العلم كالنصب فيأثم أو بغير علم فيعتقد أنه ماله فلا يقال إن الشرع أذن له في قبضه بل عفا عنه بإسقاط الإثم، كما إذا وطئ أجنبية يظنها امرأته لا يقال إن الشارع أذن له بل عفا عنه، ولا حكم لله تعالى في فعل الخطيء والثامى ولا وطء الشبهات بل العفو فقط وكذلك قتل الخطأ، بل هذه الأفعال في حق هؤلاء كأفعال البهائم ليس فيها إذن ولا منع.

الإقباض كالأناولة في العروض والنقود وبالوزن والكيل في الموزونات والمسكيلات وبالتمكين في العقار والأشجار، أو بالنية فقط كقبض الوالد وإقباضه لنفسه من نفسه لو ولد:

ومن الإقباض أن يكون للديون حق في يد رب الدين فيأمره بقبضه من يده لنفسه فهو إقباض بمجرد الإذن ويصير قبضه له بالنية كقبض الأب من نفسه لنفسه مال ولده إذا اشتراه منه.

الالتزام بغير عوض كالندور والضمان بالوجه أو بالمال الخلط أما بشائع وإما بين الأمثال وكلاهما شركة.

الشائع كصيب من دار يقابض به نصيب آخر، فيصير قد خلط ملكه بملك من صارت الشركة معه والأمثال كالزيت الذي يخلط بمثله أو البر ونحوه، بخلاف خلط الغنم ونحوها فليست شركة بل خلط يوجب أحكاماً أخرى غير الشركة.

إنشاء الأملك في غير مملوك كإرماق الكفار وإحياء الموات والاصطباد والحيازة في الحشيش ونحوه.

ومن ذلك حيازة المعادن والجواهر من البحر وغيرها .

الاختصاص بالمنافع كإقطاع والسبق الى المباحات ومقاعد الأسواق
والمساجد وهو اضع النسك كإطاف والمسعى وعرفة ومزدلفة ومنى ومرمى
الجمار والمدارس والربط والأوقاف .

يلحق بذلك الاختصاص بالخانات المسبلة في الطرقات والاختصاص بالكلاب
التي للصيد وجلد الميتة فإننا وإن منعنا بيع الكلب وجلد الميتة فإننا نمنع من أخذه ممن
هو بيده وكذلك الأرواث وإن منعنا بيعها فإننا نمنع من أخذها ممن حازها ، وإن
قلنا بالاختصاص ببيوت المدارس والخوانق فعناه أن لهم أن ينتفعوا لا أنهم
ملكوا تلك المنافع فلذلك له أن يسكن وليس له أن يؤجر ولا يسكن غيره ممن لم
يقم بشرط الواقف فإن بذل المنفعة للغير ~~بغير~~ أو بغير عوض فرع ملكها وهو
ليس بمحصل، بل له أن ينتفع بنفسه إذا قام بشرطها فقط دون أن ينقل المنفعة لغيره .

الاذن أ، في الأعيان كالضياعات أو في المنائح أو في المنافع كالعواري
والاصطناع في الخلق والحجامة ، أو في التصرف كالتوكيل والأبضاع .

الصحيح أن عرض الطعام وتقديمه للضيف إذن له في تناوله، واشترط بعضهم
الإذن بالقول وهو بعيد قياسا على البيع وله أن يأكل بنفسه وليس له أن يبيع ولا
يحوله لغيره ولا يأكل فوق حاجته لأن العادة إنما دلت على تناوله بنفسه خاصة
مقدار حاجته فلا يتعدى موجب الإذن ؛ لأن استصحاب الملك السابق بحسب
الإمكان . ونقل عن الشافعية خلاف في الزمن الذي يحصل به الملك للضيف هل هو
بالقديم أو بالازدرداد ولا معنى للقول بالازدرداد لأن الملك هو إذن الشارع في
التصرف وبعد الازدرداد انقطع ذلك ، بل مقتضى الفقه أن يقال لا ملك هنا البتة بل
إذن في أن يتناول بأكله مقدار حاجته، وألحق بذلك ما دلت العادة على الإذن فيه
من طعام الهر ونحو ذلك فالعادة كالقول في الإذن فكلمات العادة عليه فهو
كالصرح به في هذا وفي غيره ، وكذلك إن كتب الرسائل التي تسير للناس تلك
الأوراق كانت على ملك مرسلها ، وذكر الغزالي أنها بعد الإرسال يحتمل أن
يكون انتقلت إلى ملك المرسل إليه ويحتمل أن يقال إنه لم يحصل فيها إلا إسقاط
الملك السابق فقط وبقية بعد تحصيل المقصود منها مباحة للناس أجمعين ما لم

يمكن فيها سر وما يحافظ عليه فإن كان كذلك فقد تدل العادة على رده لمرسله بعد الوقوف عليه ، وقد تدل على تحفظ الثاني به من غير رد ، وقد تدل العادة على تملك الثاني لتلك الرقعة كالتوقيع التي يكتبها الخلفاء والملوك لتشريف المكتوب إليه فإنها تبقى عند الاعتقاد تذكيرا بذلك الشرف وعظم المنزلة ، فكل ما دلت عليه العادة من ذلك اتبع وكان كالمنطوق ، والمنامج الشاة تعطى لمن يأكل لبها مع بقائها على ملك ربها والافقار الإذن في ركوب البعير والإسكان الإذن في سكنى الدار والعمرى إسكانه عمره والعريه هبة ثمرة النخل .

الاتلاف إما للإصلاح فى الأجساد والأرواح كالأطعمة والأدوية والذبائح وقطع الأعضاء المتأكلة أو للدفع كقتل الصوال والمؤذى من الحيوان ، أو لتعظيم الله كقتل الكفار واخو الكفر من قلوبهم وإفساد الصلبان ، أو لتعظيم الكلمة كقتال البغاة أو المزجر كرجم الزنا وقتل الجناة .

البناء هم الذين يقاتلون بالتأويل من أهل الاسلام ، سوا بغاة إما لبغيم أو لانهم يبغون الحق على زعمهم ، وكان قتالهم للكلمة عنهم فرقوها بخروجهم عن الطاعة ومن ذلك أعى القتال للإتلاف قتال الظلمة لدفع ظلمهم وحسم مادة فسادهم وتخريب ديارهم وقطع أشجارهم وقتل دوابهم إذ لم يمكن دفعهم إلا بذلك ومن ذلك قتل من كان دابة أذية المسلمين طبعاله وذلك متكرر منه لا لعذر وعظم ضرره وفساده فى الأرض ولم يمكن دفعه إلا بقتله قتل بأيسر الطرق المزهقة لروحه وكذلك من طلق امرأته ثلاثا وكان يهجم على الزنا بها فإن لها مدافعتة بكل طريق ولو لم تقدر إلا بقتله قتلته بأيسر الطرق فى ذلك وكذلك اتلاف ما يعصى الله تعالى به من الأوثان والملاهى .

فائدة : سئل الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله عن قتل الهر المؤذى هل يجوز أم لا فكتب رحمة الله عليه وأنا حاضر إذا خرجت أذيته عن عادة القطة وتكرر ذلك منه قتل ؛ فاحترق بالقيد الأول عما هو فى طبع الهر من أكل اللحم إذا ترك سائبا أو عليه شيء يمكن رفعه للهر فإذا رفعه وأكله لا يقتل ولو تكرر ذلك منه لأنه طبعه ، واحترق بالقيد الثاني من أن يكون ذلك منه على وجه القلة فإن ذلك لا يوجب قتله بل القتل إنما يكون فى المأبوس من صلاحه واستصلاحه من الأدميين والبهائم .

وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى إذا أذت الهرة وقصد قتلها فلا تعذب ولا تتحقق
هل تذبج بموسى حادة لقوله عليه الصلاة والسلام إن الله كتب الإحسان على كل
شئ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، ومن هذا الباب مسألة
السفن وما يطرح منها خوف الغرق على المال أو النفس فإنه إلتلاف لصون
النفس والمال .

مسئلة : الحيوان الذى لا يؤكل إذا وصل فى المرض لحد لا يرجى هل يذبح
تسهيلا عليه ولإراحة له من ألم الوجع ؟ الذى رأيتُه المنع إلا أن يكون بما يذكى
لأخذ جلده كالسباع . وأجمع الناس على منع ذلك فى حق الأدمى وإن أشد ألمه
واحتمل أن يكون ذلك لشرفه عن الإهانة بالذبح فلا يتعدى ذلك إلى غيره .

التأديب والزجر اما مقدر كالحودود أو غير مقدر كالتعزير وهو مع
الاثم فى المكلفين أو بدونه فى الصبيان والمجانين والدواب .

فهذه أبواب مختلفة الختائق والأحكام ، فيذبغى للفقهاء الاحاطة بها
لتنشأ له القروق والمدارك فى القروع .

يلحق بالتأديب تأديب الآباء والامهات للبنين والبنات والسادات للعيبدو الإمام
بحسب جنائياتهم واستصلاحهم على القوانين الشرعية من غير إفراط وكذلك تأديب
الازواج للزوجات على نحو ذلك ، وكذلك تأديب الدواب بالرياضات، ومهما حصل
ذلك بالاحف من القول لا يجوز العدول الى ما هو أشد منه لحصول المقصود بذلك
فالزيادة مفسدة بغير مصلحة فتحرم حتى قال لإمام الحرمين إذا كانت العقوبة
المناسبة لتلك الجنائية لا تأثر فى استصلاحه عن تلك المفسدة فلا يحل أن يزجر
أصلا أما بالمرتبة المناسبة فلعدم الفائدة وأما ما هو أعلى منها فلعدم المييج له فيحرم
الجميع حتى يتأتى استصلاحه بما يجوز أن يترتب على تلك الجنائية .

فهذه فوائد جليلة وقواعد جميلة نفع الله بها واضعها وكاتبها وسامعها وختم
لنا بخير أجمعين فى القول والعمل بمنه وكرمه وهو حسبنا ونعم الوكيل .

وهذا آخر شرح الكتاب المسمى بتفقيح الفصول فى اختصار المحصول ، نفع
الله به المسلمين لأنه على كل شئ قدير .

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامى وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا
دائما الى يوم الدين .

وكان الفراغ من تأليفه يوم الاثنين لتسع ليل مضت من شهر شعبان سنة
سبع وسبعين ومائة .

* * *

يقول العبد الذليل الفقير الى رحمة ربه العزيز الجليل طه عبد الرؤوف سعد

وبعد : فقد تم بعناية الله وحسن توفيقه طبع هذا الكتاب الجليل والمؤلف
الخطير الذى يعتبر على الرغم من صغر حجمه نسيبا من أحسن الكتب التى كتبت
فى هذا الفن العظيم ، فن أصول الفقه .

والله أرجو أن يتفجع قاره بما فيه وأن يشينى عنه فضلا من عنده يوم لا ينفع
مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

وصلى الله على أشرف خلقه سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه
واتبع طريقه ... آمين .

شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول

صفحة	صفحة
٧٢	٣
الفصل الرابع عشر في أوصاف العبادة	مقدمة المحقق
٧٨	١
الفصل الخامس عشر فيما تتوقف عليه الأحكام .	مقدمة المؤلف
٨٥	٤
الفصل السادس عشر في الرخصة والعزيمة .	الباب الأول
٨٨	٤
الفصل السابع عشر في الحسن والقبح	في الاصطلاحات وفيه عشرون فصلا
٩٥	٤
الفصل الثامن عشر في بيان الحقوق	الفصل الأول في الحد
٩٦	١٥
الفصل التاسع عشر في العموم والخصوص والمساواة والمباينة وأحكامها .	الفصل الثاني في تفسير أصول الفقه
٩٧	٢٠
الفصل العشرون في المعلومات	الفصل الثالث في الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل
٩٩	٢٣
الباب الثاني	الفصل الرابع في الدلالة وأقسامها
١١٢	٢٧
في معاني حروف يحتاج إليها الفقيه	الفصل الخامس في الفرق بين الكلى والجزئى .
١١٢	٢٩
الباب الثالث	الفصل السادس في أسماء الألفاظ
١٢٦	٤٢
في تعارض مقتضيات الألفاظ	الفصل السابع الفرق بين الحقيقة والمجاز وأقسامهما .
١٢٦	٥١
الباب الرابع	الفصل الثامن في التخصيص
١٢٦	٥٣
في الأوامر وفيه ثمانية فصول	الفصل التاسع في لحن الخطاب ولخواه ودليله وتنبهه واقتضائه ومفهومه
١٢٦	٥٧
الفصل الأول في مسماه ما هو	الفصل العاشر في الحصر
١٢٩	٦٢
الفصل الثاني ورود الأمر بعد الحظر	الفصل الحادى عشر خمس حقائق لا تتعلق بالمستقبل من الزمان وبالمعدوم
١٤١	٦٣
الفصل الثالث في عوارضه	الفصل الثانى عشر حكم العقل بأمـر على أمر .
١٤٣	٦٧
الفصل الرابع جواز تكليف ما لا يطاق	الفصل الثالث عشر في الحكم وأقسامه
١٤٤	
الفصل الخامس الأمر بالمركب أمر بأجزائه .	

١٥٠ الفصل السادس في متعلقه

١٦٠ الفصل السابع في وسيلته

١٦٢ الفصل الثامن في خطاب الكفار

١٦٨ الباب الخامس

في النواهي وفيه ثلاثة فصول

١٦٨ الفصل الأول في مساه

١٧٢ الفصل الثاني في أقسامه

١٧٣ الفصل الثالث في لازمه

١٧٨ الباب السادس

في العمومات وفيه سبعة فصول

١٧٨ الفصل الأول في أدوات العموم

١٩٥ الفصل الثاني في مدلوله

٢٠٢ الفصل الثالث في خصصاته

٢١٦ الفصل الرابع فيما ليس من خصصاته

٢٢٤ الفصل الخامس فيما يجوز التخصيص إليه

٢٢٦ الفصل السادس في حكمه بعد التخصيص

٢٣٠ الفصل السابع في الفرق بينه وبين

النسخ والاستثناء

٢٣٣ الباب السابع

في أقل الجمع

٢٣٧ الباب الثامن

في الاستثناء وفيه ثلاثة فصول

٢٣٧ الفصل الأول في حده

٢٣٩ الفصل الثاني في أقسامه

٢٤١ الفصل الثالث في أحكامه

٢٥٩ الباب التاسع

في الشروط وفيه ثلاثة فصول

٢٥٩ الفصل الأول في أدواته

٢٦١ الفصل الثاني في حقيقته

٢٦٣ الفصل الثالث في حكمه

٢٦٦ الباب العاشر

في المطلق والمقيد

٢٧٠ الباب الحادي عشر

في دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة

٢٧٤ الباب الثاني عشر

في المجمل والمبين وفيه ستة فصول

٢٧٤ الفصل الأول في معنى ألفاظه

٢٧٥ الفصل الثاني فيما ليس بجملا

٢٧٨ الفصل الثالث في أقسامه

٢٨٠ الفصل الرابع في حكمه

٢٨٢ الفصل الخامس في وقته

٢٨٥ الفصل السادس في المبين له

٢٨٨ الباب الثالث عشر

في فعله عليه الصلاة والسلام وفيه

ثلاثة فصول

٢٨٨ الفصل الأول في دلالة فعله عليه

الصلاة والسلام

٢٩٠ الفصل الثاني في اتباعه عليه السلام

٢٩٥ الفصل الثالث في تأسيه عليه الصلاة

والسلام

٣٠١ الباب الرابع عشر

في النسخ وفيه خمسة فصول

٣٠١ الفصل الأول في حقيقته

٣٠٣ الفصل الثاني في حكمه

٣١١ الفصل الثالث في الناسخ والمنسوخ

٣١٧	الفصل الرابع فيما يتوهم أنه ناسخ
٣٢١	الفصل الخامس فيما يعرف به النسخ
٣٢٢	الباب الخامس عشر
	في الإجماع وفيه خمسة فصول
٣٢٢	الفصل الأول في حقيقته
٣٢٤	الفصل الثاني في حكمه
٣٢٩	الفصل الثالث في مستنده
٣٤١	الفصل الرابع في المجمعين
٣٤٣	الفصل الخامس في المجمع عليه
٣٤٦	الباب السادس عشر
	في الخبر وفيه عشرة فصول
٣٤٦	الفصل الأول في حقيقته
٣٤٩	الفصل الثاني في التواتر
٣٥٤	الفصل الثالث في الطرق المحصلة للعلم
	غير التواتر
٣٥٥	الفصل الرابع في الدال على كذب الخبر
٣٥٦	الفصل الخامس في خبر الواحد
٣٦٧	الفصل السادس في مستند الراوي
٣٦٨	الفصل السابع في عدده
٣٦٩	الفصل الثامن فيما اختلف فيه من الشروط
٣٧٣	الفصل التاسع في كيفية الرواية
٣٧٩	الفصل العاشر في مسائل شتى
٣٨٣	الباب السابع عشر
	في القياس وفيه سبعة فصول
٣٨٣	الفصل الأول في حقيقته
٣٨٥	الفصل الثاني في حكمه
٣٨٩	الفصل الثالث في الدال على العلة

٣٩٩	الفصل الرابع في الدال على عدم
	اعتبار العلة
٤٠٤	الفصل الخامس في تعدد العلل
٤٠٥	الفصل السادس في أنواعها
٤١٢	الفصل السابع فيما يدخله القياس
٤١٧	الباب الثامن عشر
	في التعارض والترجيح وفيه خمسة فصول
٤١٧	الفصل الأول هل يجوز تساوى
	الامارتين الخ
٤٢٠	الفصل الثاني في الترجيح
٤٢٢	الفصل الثالث في ترجيحات الاخبار
٤٢٥	الفصل الرابع في ترجيح الاقيسة
٤٢٧	الفصل الخامس في ترجيح طرق العلة
٤٢٩	الباب التاسع عشر
	في الاجتهاد الخ وفيه تسعة فصول
٤٢٩	الفصل الأول في النظر
٤٣٠	الفصل الثاني في حكمه
٤٣٥	الفصل الثالث فيمن يتعين عليه الاجتهاد
٤٣٦	الفصل الرابع في زمانه
٤٣٧	الفصل الخامس في شرائطه
٤٣٨	الفصل السادس في التصويب
٤٤١	الفصل السابع في نقض الاجتهاد
٤٤٢	الفصل الثامن في الاستفتاء
٤٤٣	الفصل التاسع فيمن يتعين عليه الاستفتاء
٤٤٥	الباب العشرون
	في جمع أدلة المجتهدين وتصرفات
	المكلفين وفيه فصلان
٤٤٥	الفصل الأول في الأدلة
٤٥٥	الفصل الثاني في تصرفات المكلفين في الأعيان